

АКАДЕМИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ

Т. Д. Булгакова

ШАМАНСКИЕ ВОЙНЫ

Социорелигиозные
факторы конфликтности
в менталитете нанайцев

Санкт-Петербург
2022

ББК 63.5(2)
Б90

Рецензенты:

профессор кафедры алтайских языков, фольклора и литературы
РГПУ им. А. И. Герцена, доктор филологических наук

Петров Александр Александрович;

ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея,
кандидат исторических наук **Сем Татьяна Юрьевна**

Булгакова Т. Д.

Б90 Шаманские войны. Социорелигиозные факторы конфликтности в менталитете нанайцев. — СПб.: Академия Исследования Культуры, 2022. — 232 с. — (Ethnographica Varia).

ISBN 978-5-9500-3453-4

Посредством анализа дискурса носителей нанайской шаманской культуры рассматривается роль шаманской практики в структурировании социума. Выявляются факторы как консолидации, так и разделения социума, обусловленные взаимоотношениями (в частности, «родством») человека с духами. Определяется влияние этих отношений на духовное состояние патрилиниджа, проявляющееся в индивидуальной и коллективной шаманской болезни. Обсуждаются конфликтогенные экзорцистские аспекты целительской практики, детерминирующие распространение деятельности родового шамана на межродовое и межэтническое пространство. Описываются причины, методы и последствия ведущихся шаманами тайных дистанционных войн. Рассматриваются также пути распространения таких войн на весь шаманствующий социум и определяется вероятность обнаружения их в спонтанно прорывающихся из духовного в физический мир локальных столкновениях.

Книга рекомендована для исследователей-шамановедов, а также для всех читателей, интересующихся вопросами шаманской культуры.

ББК 63.5(2)

Приношу глубокую благодарность моим информантам, знатокам нанайской шаманской культуры, чьи высказывания в работе цитируются, а также Раисе Алексеевне Бельбы, Элле Ивановне Киле и другим моим друзьям, помогавшим мне в полевом исследовании и в работе по переводу нанайских текстов на русский язык.

Выражаю искреннюю благодарность профессору Юхе Пентикяйнену, автору некоторых помещенных в книге фотографий, генеральному инспектору, старшему научному сотруднику Саамского архива, Национального архива Финляндии Инкер-Анни Линкола-Аикио, архивисту Саамского архива, Национального архива Финляндии Суви Кинг и исследователю Паулине Песонен за предоставленную мне возможность опубликовать хранящиеся в Саамском архиве фотографии.

© Т. Д. Булгакова, 2022

© С. В. Лебединский, обложка, 2022

© Академия Исследования Культуры, 2022

ISBN 978-5-9500-3453-4

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава 1. Распространенность тайных конфликтов в шаманствующем ¹ обществе	15
1.1. Недостигаемость консенсуса	15
1.2. Традиционные представления о «добрых» (мирных) и «злых» (воюющих) шаманах	22
1.3. Амбивалентность провоцирующих конфликты шаманских духов	26
Глава 2. Коллективная шаманская болезнь	30
2.1. Вступление с духами в родство	30
2.2. Рождение духов	40
2.3. Духи-сожители и духи-дети как сородичи	43
2.4. Актуальность осознания родовой принадлежности	47
2.5. Период ремиссии в течение коллективной болезни	51
2.6. Обострение коллективной родовой болезни	57
2.7. Эмоциональный аспект родовой дифференциации как один из симптомов коллективной болезни	67
Глава 3. Конфликтогенный потенциал ограниченности духовных ресурсов	74
3.1. Обилие «своих» духов в сочетании с ограниченностью доступа к духам «чужим»	74
3.2. Соперничество за обладание «самыми лучшими» родовыми духами	81
Глава 4. Причины шаманских войн	93
4.1. Соперничество за право называться великим шаманом	93
4.2. Конфликтный дискурс в формировании репутации шамана ..	99
4.3. Несовпадение интересов в целительской практике	104
4.4. Конфликты совместно камлающих шаманов	109
4.5. Подстрекательство к вражде со стороны шаманских духов ..	114

¹ Шаманствующий — это практикующий шаманство в качестве шамана, пациента шамана и любого человека, тем или иным образом приобщенного к шаманской практике. Данный термин может относиться как к индивиду, так и к определенному обществу.

Глава 5. Тактика конфликтных действий	120
5.1. Видимые проявления незримых духовных битв	120
5.2. Шаманские войска и боевая экипировка	125
5.3. Шаманский шпионаж и камуфляж	135
5.4. Баррикадирование дорог в пространстве духовного мира и пленение духов.	138
5.5. Нападение с точки зрения атакующего	145
5.6. Нападение с точки зрения атакуемого	150
5.7. Атака через пищевое отравление	155
 Глава 6. Альянсы с шаманами-партнерами	 161
6.1. Взаимопомощь	161
6.2. Друзья из сновидений	163
6.3. Сообщничество	166
6.4. «Враждующего шамана лечить опасно»	169
 Глава 7. От поединка к войне. Вовлечение социума в межшаманский конфликт	 171
7.1. Нешаманы в шаманском конфликте	171
7.2. Замещение как жертвоприношение	178
7.3. Сородичи в шаманских конфликтах	181
7.4. Шаманская конгрегация как боевой замещающий ресурс	185
 Глава 8. Последствия шаманских войн	 192
8.1. Примирение враждующих шаманов	192
8.2. Посмертные битвы	199
8.3. От незримых шаманских войн к социальным конфликтам	205
 Заключение	 213
Словарь использованных в тексте нанайских слов	219
Литература	224

Нельзя промолчать про эти дела! Если как вы, умеющие писать... Нельзя промолчать про эти дела!

Шаманка М. Ч. Гейкер²

Одна пустая суета — рассказывать об этом. Кто этому поверит? Кто видел это и знает об этом?

Шаманка Л. И. Бельды

ВВЕДЕНИЕ

Романтическая таинственность шаманской практики обусловлена не только ее непроницаемой сакральной глубиной, лежащей за пределами человеческого понимания, но и ее принципиальной конфиденциальностью и закрытостью. Негласность и тайна являются средством сокрытия противоречивости интересов участников шаманской практики. Шаманы, которые «всегда были единоличниками и не терпели коллективизма в своем совершенствовании и непосредственной деятельности» (Харитонов, 2006: 161), действуют в условиях преднамеренного изоляционизма и межличностного и межгруппового антагонизма. То обстоятельство, что «соперничество шаманов не проявляется открыто» (Амайон, 2009: 7), что в результате шаманской практики в неотъемлемые от нее скрытые незримые конфликты вовлекается, не осознавая того, практически весь шаманствующий социум, является важнейшим условием воспроизведения шаманской практики и коллективной ее поддержки.

Внешне спокойно живущие шаманисты³ погружены в богатый приключениями, но скрытый от внешнего наблюдателя духовный мир, наполненный столкновениями, конфликтами, борьбой и смертельными рисками. Возможности самостоятельного познания этого

² В книге цитируются высказывания информантов, записывавшиеся автором в ходе полевого исследования, проводившегося в селах Хабаровского края.

³ Шаманистами называются здесь все лица, участвующие в шаманской практике, включая шаманов, их пациентов и лиц, разделяющих их мировоззрение. Слова «шаманствующий» и «шаманист» синонимичны.

незримого мира для этнографа и антрополога существенно ограничены. Поиск доказательств реальности шаманского духовного мира и подлинности того, что с шаманами в этом мире происходит, весьма затруднителен, а порой и вовсе неосуществим. Следуя мысли Э. Эванса-Притчарда, считаю, что исследователя-антрополога и исследователя-этнографа не должно интересовать выяснение «истинности или ложности религиозной мысли». Исследователь «не может достоверно узнать, существовали ли на самом деле сверхъестественные божества примитивных или каких-либо иных религий, а поскольку это невозможно, то и не является предметом исследования. Верования для него — это социологические, а не теологические реалии, и его единственной заботой в этом смысле является выявление их внутренних взаимоотношений и отношения к другим социальным реалиям. Его проблематика — предмет науки, а не метафизики или онтологии... Истинность религиозных представлений лежит в сфере того, что может быть примерно обозначено как философия религии. Именно потому, что слишком многие из антропологов, хотя бы и имплицитно и в негативной форме, занимали теологические позиции, они считали необходимым дать объяснение примитивным религиозным явлениям в рамках причинно-следственного подхода, выходя, как мне кажется, за законные пределы предмета исследования» (Эванс-Притчард, 2004: 24). При обсуждении столь закрытой темы, как разворачивающиеся в духовном мире конфликты и шаманские войны, мы в настоящем случае будем говорить не о реальности (или вымышленности) таких конфликтов, не о том, совершаются ли шаманские войны на самом деле или нет, а лишь о самом факте их обсуждения в шаманствующем обществе. Мы будем говорить о существовании определенного дискурса носителей шаманского мировоззрения, касающегося шаманских войн, и ограничимся описанием его содержания.

Между тем, для того чтобы аргументированно говорить о содержании такого дискурса, необходимо иметь в наличии не просто достаточное, но избыточное количество документально зафиксированных записей камланий и конкретных высказываний шаманистов, касающихся определенных вопросов (например, в данном случае тайных шаманских войн). Фиксации таких материалов препятствует закрытость отдельных сфер шаманского знания, а также то обстоятельство, что «собираатель материала пытается воспринять необычный для него пласт культуры через свое представление о явлении, уже, как правило, сложившееся у него под влиянием прочитанного ранее» (Функ, Харитоновна, 2012: 129). Исследователи неоднократно ука-

зывали, что материалы «шаманских камланий и иных шаманских действий собраны в незначительном количестве» и что «они далеко не самого хорошего качества». Кроме того, «описания камланий и иных шаманских действий делались обычно не в естественной ситуации (в лучшем случае собиратель сначала наблюдал камлание, а потом старался записать увиденное или просил «пересказать» произошедшее) и часто даже не от самих шаманов, а от тех, кто “подшаманивал” или просто был сторонним наблюдателем. Это означает, что в распоряжении исследователя, поставившего себе цель понять такие формы, как “шаман” и “шаманство”, очень мало шансов оценить их достоверно при изучении только по имеющимся записям и поверхностным наблюдениям» (Там же). Сейчас исследователь находится, правда, в лучшем положении, чем это было еще совсем недавно, имея, например, публикацию якутских шаманских текстов А. А. Попова с предисловием Р. И. Бравиной и В. В. Илларионова (2008), в которой впервые представлен полный текст более чем тридцати шаманских камланий, записанных известным этнографом А. А. Поповым в 1922–1925 гг. в бывшем Вилюйском округе на якутском языке с параллельным их переводом на русский язык. Тем не менее отмеченная Функом и Харитоновой проблема указывает исследователю на острую потребность в опоре на обширные и записанные в естественной ситуации аутентичные материалы.

Настоящая книга является попыткой восполнить некоторые пробелы в знаниях о нанайском шаманстве на основе обобщения большого объема аутентичных полевых материалов, длительное время собиравшихся автором в Хабаровском крае. Эти материалы представляют собой зафиксированные с помощью звукозаписывающей аппаратуры и переведенные при содействии носителей нанайского языка с нанайского на русский исполнявшиеся в естественной обстановке камлания (Булгакова, 2016), а также многочисленные беседы с информантами⁴. С целью документально точного отражения содержания индигенного дискурса о тайных шаманских войнах при изложении материала в данном тексте предпочтение отдавалось не свободному пересказу, но точному цитированию высказываний информантов с сохранением всех особенностей их речи.

⁴ Аудиозаписи переводились максимально близко к оригиналу и с учетом специфической шаманской лексики, включающей существенный пласт языковых лагун. Эти записи хранятся в личном архиве автора как документальное подтверждение достоверности представленного в книге материала.

В качестве основного материала, который был получен таким путем и который используется и часто цитируется в настоящем исследовании, представлены высказывания «от первого лица», то есть откровения тех, кто лично сам переживал некие приключения в незримом пространстве духовного мира, а также (в меньшей степени) «вторичные» высказывания, сообщения информантов об опыте их хороших знакомых, в свою очередь опиравшихся уже на свой собственный опыт. Данные фольклорных источников намеренно не применяются с тем, чтобы сохранить на протяжении всего текста единообразие подхода — опору только на те сведения, которые носители шаманской традиции считают достоверными, основанными на пережитых ими самими событиях. В задачу же автора входило лишь фиксация содержания этих сведений в контексте шаманского дискурса и оценка степени их типичности⁵.

Несмотря на то что во избежание не критического отношения к собранному в поле материалу его, разумеется, приходилось обобщать и систематизировать, преимущество в настоящем исследовании отдавалось эмпирическому подходу, предполагающему «отказ от предварительных теоретических схем» и описанию культуры «с точки зрения ее языка и внутренних элементов» (Елинская, 2020: 35). При этом нужно было принимать во внимание не только различие мировоззрения носителей шаманской традиции, с одной стороны, и исследователя как представителя иного, внешнего по отношению к ним мира — с другой, с тем чтобы по возможности избегать в тексте интерпретаций, чуждых самим шаманствующим. Приходилось также учитывать различия в степени посвященности в шаманские тайны разных слоев населения, то есть принимать во внимание то обстоятельство, что дискурс в шаманствующем обществе⁶ является

⁵ Большая часть собранных автором материалов, аналогичных по содержанию тем, которые здесь цитируются, разумеется, в книгу не вошла.

⁶ В. И. Харитоновна предлагает называть шаманствующими тех, кто близок к шаманам и «выполняет смежные функции, либо второстепенные функции шамана — помощники шамана, костоправы, гадалки, сновидцы», а шаманистами «обычных членов социума, не занимающихся непосредственно магико-мистической и религиозно-магической деятельностью, но придерживающиеся соответствующих взглядов» (Харитоновна, 2006: 44). В настоящем же исследовании понадобился термин, который объединял бы как шаманов, так и всех тех, кто находится в какой-либо степени посвященности, и который относился бы одновременно ко всему обществу, разделяющему шаманские воззрения и участвующему в шаманских практиках. Таким стал термин «шаманствующие» («шаманствующий человек» или «шаманствующее общество»). Наряду с ним используется его синоним «шаманисты».

многоуровневым. Это предупреждало риски приписывания шаманам тех интерпретаций, которые бытуют среди простых нанайцев и непосвященных шаманствующих. Различия в степени посвященности столь важны, что в нанайском языке есть даже специальная терминология, фиксирующая внутреннее расслоение шаманского дискурса. Есть слово «*саман*»; это шаманы, посвященные в свои тайны, и получающие, как они уверяют, информацию не из закрепленных традицией мифов, а непосредственно из духовного мира, и есть «*солги най*», лица, получающие эту же информацию от шаманов, но передающих ее другим людям в упрощенном уже виде, порой превратно воспринятую и по-новому интерпретированную, превращенную в нарратив, способный войти в бытующий массив фольклорных сюжетов. Различие в информации, доступной этим группам, затрагивает даже язык. Нанайская шаманская лексика, как правило, не употребляется в повседневной речи и не распознается теми носителями нанайского языка, которые не являются шаманами. Подобное обстоятельство касается, по-видимому, и других языков коренных народов Севера. По данным Ю. Симченко, «иногда на языках коренных народов по-разному называется даже информация, получаемая от шаманов и от обычных людей» (Симченко, 1996, ч. 1: 10). Помимо шаманов *саман* и простых людей *солги най* есть также ряд «религиозных специалистов»: жрецы (*кэсиэ гэли най*), ясновидящие (*тудин*), сновидцы (*комоко*) и прочие, знания которых также отчасти скрываются от *солги най*, но которым известно далеко не все то, о чем осведомлены шаманы *саман*. Ситуация усложняется еще и тем, что информация, которой владеет каждый отдельный шаман, также представляет собой отдельный замкнутый индивидуальный мир. У каждого есть свои секреты, которыми он с другими шаманами не делится⁷. Все эти дискурсивные границы, отделявшие шаманистов от внешнего мира, от представителей других этнорелигиозных сообществ, а также разделявшие самих шаманствующих, приходится учитывать при оценке характера получаемых в ходе полевого исследования данных.

Несмотря на то что в настоящей работе учитываются сведения, полученные как от непосвященных носителей шаманских традиций, так и от традиционных и современных шаманов, важнейшим

⁷ Сохраняющаяся на протяжении длительного времени относительная информационная (языковая и культурная) изоляция шаманистов способствовала фиксации этих дискурсивных границ.



Амур возле села Бельго Комсомольского района Хабаровского края.
Эпизод из полевой работы. Фотография автора

материалом для исследования остается все же та информация, которую удалось собрать от традиционных шаманов, активно практиковавших среди нанайцев вплоть до середины 1990-х годов и бывших практически изолированными от воздействия средств массовой информации хотя бы в силу плохого знания или вовсе незнания русского языка. Именно такие шаманы открывали наиболее содержательный потаенный пласт информации о незримых, тайных и до настоящего времени остающихся весьма актуальными шаманских войнах.

В последнее время с появлением так называемых неошаманов ситуация еще больше усложнилось. Дело в том, что современный неошаманский дискурс во многом основывается уже не столько на личном опыте переживаний шаманов, полученном в ходе их практики, сколько на этических интерпретациях, воспринятых из медиасферы. Неошаманизм «сам является практической реализацией некой схемы, теоретической модели шаманизма, рожденной в современном (западном) научном сознании» (Елинская, 2020: 36). В отличие

от традиционного шаманизма неошаманизм изначально «ориентирован на восприятие себя “другим”, носителем иной культуры» (Там же). Поэтому сведения, полученные от современных неошаманов, могут существенно отличаться от того, что обсуждалось традиционными шаманами, и одновременно соответствовать медийному дискурсу, касающемуся отдельных оккультных тем.

Между тем внутреннее разделение шаманской культуры на культуру внутреннего пользования и на культуру, явленную внешнему окружению, ее закрытость, распространяющуюся на пространство внутреннего дискурса, само по себе является признаком скрытой и напряженной ее конфликтности. Таить свои реальные цели и использовать двойную идентичность, номинальную и фактическую, заставляет шаманов различие и противоречивость их интересов. Конфликтными могут быть не только интересы отдельных шаманов, интересы шамана могут противоречить интересам его группы и даже внутри каждой из групп могут возникать несогласия. Анализируя шаманские практики, мы имеем дело с множеством межличностных и межгрупповых концептуальных структур (Гиртс, 1997: 178), что значительно усложняет исследование.

Говоря о причинах сокрытия шаманами их знаний и намерений, об использовании ими фиктивных интерпретаций, способствующих утаиванию конфликтных ситуаций за внешне мирным консенсусом, следует подчеркнуть, что такое утаивание является функциональным. Сокрытие определенных сведений является средством манипуляции и одним из важнейших средств, способствующих стабилизации и сохранению шаманской практики. Не будь сокрытия информации, действительные интересы и мотивы участников шаманских действий, становясь известными, могли бы вызывать протест других их участников и побуждать их к открытому противодействию, то есть фактически к разрушению хорошо отлаженной системы взаимодействия шаманствующих друг с другом. Манипулирование информацией как неотъемлемая составляющая шаманской деятельности является результатом борьбы шаманов за репутацию и успешно опробованным проектом продвижения «шаманских связей с общественностью».

Между тем чрезвычайная изменчивость шаманской практики, которая варьируется «не только от одного шамана к другому в рамках определенного сообщества, но и от одного ритуала к другому, выполняемого одним и тем же шаманом» (Амайон, 2009: 7), может ускользать от внимания исследователей. Указывая на данное обстоятельство, Р. Амайон утверждает, что «это делает невозможным



Автор с подругой и главной помощницей в полевом исследовании
Р. А. Бельды. Село Верхний Нерген Нанайского района Хабаровского края.
Фотография Э. И. Киле

раскрытие ее концептуальной основы и усиливает тенденцию сведения шаманской деятельности к просто индивидуальной психологии шаманов» (Там же). Тем не менее открытие концептуальной основы было бы невозможно только в том случае, если бы шаманская практика была полностью хаотичной и не управлялась никакими объективными правилами.

Закрытость шаманского знания, информационная фрагментация и кажущаяся противоречивость получаемых от разных шаманов сведений во многом обусловлена еще одним обстоятельством: тем, что единственным надежным источником духовной информации шаманы считают не социальное общение, но контакты с духами, проникновение в мир сновидений. Поскольку же у разных информантов, имеющих разный опыт общения с духами и пребывания в духовном мире, представления различаются, исследователю приходится эти различия учитывать в ходе систематизации отдельных сведений при воссоздании общей картины мира шаманствующих. Исследователь не может принимать единичные высказывания

информантов, касающиеся исключительно их личного опыта, за характерные для целой группы и спешить с обобщениями. Различие интерпретаций информантов, обусловленное конкретными различиями шаманской практики у разных индивидов, признается рядом исследователей. Так, А. В. Смоляк писала, что различия в интерпретациях у нанайских шаманов «кажутся совершенно естественными. У них не было никакой шаманской школы; они не посещали шаманские церемонии друг друга. Между ними существовала своеобразная конкуренция, и именно поэтому они мало общались друг с другом. Каждый из них по-своему постиг и объяснил свои шаманские качества» (Смоляк, 1991: 144). Т. В. Жеребина замечает, что «не встретилось ни одному исследователю шаманства ни у одного народа хотя бы двух шаманов, которые имели бы священные одежды, как две капли воды похожие одна на другую. Все священные предметы шаманского культа так или иначе различались по внешнему виду и по существу. Это может говорить только о том, что каждый шаман имел свой собственный, ни на кого не похожий мистический опыт» (Жеребина, 2002: 22). Если не учитывать данное обстоятельство, то полученную в поле информацию о случайном индивидуальном опыте одного из шаманов можно воспринять как информацию об общем для группы лиц явлении. Причем если исследователю удастся записать информацию первого уровня (сведения «из первых рук»), но при этом он не пытается разобраться, насколько такая информация общеизвестна или насколько она засекречена, не исключено, что велик будет риск ложного ее истолкования, интерпретации ее как общей, распространяющейся на все общество. Чтобы все же выйти на тот уровень, где возможными становятся обобщения и поиск культурных универсалий, приходится собирать от разных информантов, в разные периоды времени избыточно большое количество материала, позволяющего увидеть повторения, отличить ложную информацию от верной, увидеть причины сокрытия определенных сведений и, в конечном счете, выполнить непростую и далеко не сразу поддающуюся решению задачу — просто понять своих информантов.

Между тем, несмотря на всю информационную фрагментацию и кажущуюся противоречивость, шаманская практика не является хаотичной. Закономерности, безусловно, существуют, и это может быть доказано тем фактом, что, несмотря на все разнообразие шаманского опыта и конкретных шаманских практик, в шаманстве обнаруживается заметное поразительное «сходство в различных традициях по всему миру» (Торчинов, 1998). Несмотря на то что

шаманское мировоззрение не зафиксировано ни в каких общепризнанных догматических текстах, шаманская деятельность не является абсолютно спонтанной и нерегулярной. Существуют схожие цели, общие ценностные ориентиры, общие правила и ведущие идеи, которые раскрываются конкретным личным опытом и которые аналогичным образом определяют стратегию действий шаманов в разных регионах. Выявить их можно также, если опираться на максимально большое количество высказываний разных шаманистов, записанных в разных ситуациях и в разные периоды их деятельности, на изучение формирующегося в ходе шаманской практики дискурса и выявление повторяющихся доминирующих моделей социорелигиозного поведения.

Как шаманы воюют, не узнаешь. Ни ты не узнаешь, ни я не знаю! Тихо сидят! Они сами между собой разбираются!

Шаманка Н. С. Киле

Сэвэн, который должен будет потом меня съесть, сейчас меня же и защищает от других *амбанов*. Чтоб ему одному досталось, охраняет меня от всяких напастей. А когда время подойдет, он сам меня убьет.

Шаманка Л. И. Бельды

Амбан сразу не убивает человека. Со всех сторон облизет человека, только тогда убивает.

Шаманка О. Е. Киле

Глава 1

Распространенность тайных конфликтов в шаманствующем обществе

1.1. Недостигаемость консенсуса

Говоря о незримых межличностных и межгрупповых шаманских конфликтах и войнах, следует прежде всего поставить вопрос о степени их распространенности. В свое время С. М. Широкогоров, впервые написавший о шаманских войнах тунгусских (эвенкийских) шаманов, полагал, что такие войны представляют собой весьма редкое явление и касаются нескольких лиц среди только двух эвенкийских родов Бирарченов и Кумарченов (Shirokogoroff, 1935: 372–373). О немногочисленности воюющих нанайских и ульских шаманов (называемых ею «злыми») писала также А. В. Смоляк (1991: 59). Осознать масштабы данного явления исследователям мешал,

по-видимому, изначально пристрастный и доброжелательный их настрой по отношению к культуре изучаемых ими народов, не допускавший предположения о широком распространении в ней скрытой жестокости. Сообщая о шаманских войнах, Широкогоров предупреждал, например, читателя о том, что «в силу своей исключительности» эти войны «не должны вызывать негативного отношения к шаманам в целом» (Shirokogoroff, 1935: 372–373). Действительно, отрицание повсеместного распространения незримых шаманских войн сочетается у этих исследователей со стремлением подчеркивать позитивные черты в деятельности шаманов, указывать на ту помощь, которую они оказывают больным и нуждающимся в поддержке людям. Смоляк цитирует своих информантов-шаманов: «Мы вместе с докторами лечим людей, стараемся для них, радуемся, когда они поправляются, пользу людям приносим» (Смоляк, 1991: 116). Б. Д. Базаров отмечает «глубокую порядочность» шаманов, их «искреннее желание помочь людям» (Базаров, 1999: 7). Смоляк указывает, что, по мнению большинства, шаманы «шаманят во благо людям, на пользу окружающим» (Смоляк, 1991: 40), что люди отзываются о шаманах «как об особенно чутких, добрых, отзывчивых к различным людским бедам» и что только некоторых шаманов «не любили и даже ненавидели» (Там же).

Кроме того, степень распространенности шаманских войн трудно определить в силу скрытности вовлеченных в них шаманов, избегавших обсуждать эту тему и отрицавших ее актуальность не только перед исследователями, но и перед простыми шаманистами. Эту черту шаманского дискурса отмечала Смоляк. Она указывала на то, что некоторые из шаманов «имели скрытный характер, и люди их побаивались (боялись их сильных духов, “хитрости” самого шамана)», того вреда, который шаманские духи «якобы наносили» людям (Там же: 40). Поскольку вопрос о шаманских войнах относится к одному из наиболее засекреченных, клиенты шамана и окружающие его люди действительно часто бывают убеждены в том, что знакомого, близкого им шамана данный вопрос не касается, что враждуют только чужие, дальние шаманы. В таком ключе они и преподносят информацию исследователю. Это отмечает и С. М. Широкогоров. По его словам, тунгусы (эвенки) «наклонны приписывать войны враждебности шаманов других этнических групп» (Shirokogoroff, 1999: 371).

Между тем многоопытные знатоки нанайских шаманских традиций, хоть и не берутся назвать врагов каждого конкретного шамана,

с уверенностью все же заявляют, что «*байгоаны* (враги)⁸ бывают у всех шаманов» (М. В. Бельды). Мнение же о том, что воюют лишь те шаманы, которые жили когда-то давно и далеко, создают обычно сами шаманы, не желающие говорить о собственной вовлеченности в межшаманские конфликты. «Даже если есть враги, людям не говорят. Нельзя говорить!» (К. И. Дигор). По словам Широкогорова, «главная проблема в том, что шаманы обычно не признаются, что они с кем-то воюют, и только наблюдение за ними и обнаружение последствий их вражды может привести к такому заключению» (Shirokogoroff, 1935: 372). Более того, шаманы способствуют распространению информации о том, что лично сами они ни с кем не враждуют, а если и враждуют, то всегда побеждают. На это у них есть серьезные основания. Если их родственникам и клиентам становится известно о том, что их шаман с кем-то враждует, и особенно о том, что соперник превосходит его силой, о том, что они тоже могут пострадать от тяжелых последствий шаманской вражды и стать теми жертвами, которые шаман вынужден время от времени своему врагу отдавать, от помощи данного шамана они могут отказаться. Поскольку же духи-помощники постоянно заставляют шамана лечить других, то, оставшись без клиентов и став негодным духам, шаман обречен. Поэтому шаманы воевали тайно. Шаманы «воюют, но *илуду аба* (внешне не показывают). Они на людях тихие были, ничего плохого не говорили» (О. Е. Киле). «Делай своё дело тихонько, чтобы никто не знал» (Н. С. Киле). «Шаман духом ходит, и его (своего врага), его детей и жену убивает... а внешне все мирно и хорошо» (О. Е. Киле). Жившие в селе Даерга две шаманки называли друг друга сестрами. «Всё сестра, да сестра. Они никогда не показывали, что они враждуют. (На самом деле) они между собой враждовали по-шамански, а так они дружно жили... Шаманы тайком враждуют. Но люди все равно чувствуют, что они враждуют» (Ч. Д. Пассар).

Однако феномен шаманских войн настолько широко распространен, что совершенно укрыться от внимания исследователей он не мог и в литературе можно найти множество о нем упоминаний. Так, отрицавший шаманские войны у эвенков, за исключением родов Бирарченов и Кумарченов, Широкогоров писал, что «согласно оленным тунгусам Трансбайкалии и тунгусам Маньчжурии, войны среди шаманов очень распространены» (Shirokogoroff, 1999: 371).

⁸ Круглые скобки, встречающиеся при цитировании высказываний информантов, включают в себя поясняющие слова от автора.

О тех же тунгусах (эвенках), но уже не ограничиваясь отдельными эвенкийскими родами, примерно в те же годы, что и Широкого-ров, И. М. Суслов писал, что шаман не только в отдельных родах, но и везде «всегда “убивается” другим шаманом, то есть, “злой дух”, посланный одним шаманом, умерщвляет другого шамана» (Суслов, 1932: 26). По словам И. А. Лопатина, у нанайцев (гольдов) «неприятную и опасную сторону жизни шамана составляет то, что шаманы... живут в вечной вражде друг с другом. Причиной этому служит несколько обстоятельств: конкуренция, тщеславие, вражда *сеонов*⁹ между собою у соседних шаманов и т. п. ... Войны эти бесконечны и бесчеловечно жестоки. Гольды чрезвычайно боятся таких шаманских войн, так как *сеоны* нападают не только на врага-шамана, но и на его сородичей и “пациентов”» (Лопатин, 1922: 257).

Борющиеся друг с другом шаманы лично не встречаются, незримые нападения совершаются, как верят шаманисты, дистанционно и за пределами физического мира, а противниками часто становятся жители отдаленных территорий, представители иных этнических групп. Шаман часто не знает даже имен своих врагов, являющихся к нему только в сновидениях, хотя указывает обычно, из какой именно местности на него враги нападают и к какому роду, к какому этносу нападающие относятся. Смоляк указывает, что «нанайцы, ульчи воевали с якутскими, эвенкийскими, нивхскими шаманами» (Смоляк, 1991: 59). Но и более близкое соседство внутри одного этноса не становилось препятствием для вражды. О тувинских шаманах М. Б. Кенин-Лапсан писал: «...два шамана на одной стоянке не могут ставить свои юрты, потому что они как бы “пожирают” друг друга» (Кенин-Лапсан, 2008: 116). По данным Смоляк, даже в одном селе друживших между собой нанайских шаманов вряд ли можно было встретить (Смоляк, 1991: 62).

Осторожное предположение Смоляк о том, что нападают на других только единичные нанайские шаманы, не подтверждается более поздними материалами. Многие знающие нанайские шаманисты уверенно говорят о том, что «шаманы друг друга убивают... “Ты одного рода *хала*, я другого”, — и они между собой!..» (О. Е. Киле). Об эвенкийских шаманах С. А. Сорокина (Унру) пишет, что «двум или нескольким шаманам опасно находиться поблизости, их духи “могут передрасться”» и что поэтому «действующие шаманы не заинтересованы в появлении новых. В одном поселке могут на-

⁹ *Сеон* то же, что *сээн* (нанайский яз.) — дух-помощник нанайского шамана.

ходится лишь шаманы, равные по силе». Гибель молодых эвенкийских шаманов «информанты приписывают деятельности шаманов зрелых» (Сорокина, 2006: 115). «У больших шаманов все равно есть *байгоан* (враг). До самой старости живут, по всяким местам ходят. Не может быть того, чтоб они что-то не затронули, когда ходят. Они же на месте не сидят. Всякие земли обходят. Она (шаманка) дома сидит, а сама про всякие места знает. Что во Владивостоке, что в Бурятии, все знает. Про земли все знает, знает, где озеро, с какой стороны селение, куда дорога поворачивает, все знает. Значит, ходит повсюду» (Ч. Д. Пассар). «Все шаманы *байгоанку* (с врагами) были. Без этого не обойдешься... дрались между собой» (А. К. Бельды). «Шаманы во сне ходят и что-то вытворяют, обманывают. Или у людей ребенка убьют или еще что сделают. Другой шаман сразу узнает об этом, и они становятся *байгоанами*» (Ч. Д. Пассар).

О широкой распространенности шаманских войн косвенно говорит неоднократно высказывавшееся исследователями наблюдение относительно убежденности шаманистов в том, что смерть шамана наступает обычно в результате его поражения в борьбе с другими шаманами. Смоляк пишет, что у нанайцев «кознями враждебных шаманов или их духов шаманы объясняли» некоторые свои болезни, а «внезапную смерть шамана обычно также объясняли действием враждебного шамана» (Смоляк, 1991: 59). Шаманисты не видели ни «армию духов шамана», ни лодок, на которых они атаковали врага. «Ничего (не видно), только одни *сэвэны* (шаманские духи) ходят. (Потом) находят иногда внезапно умершего шамана. Утром встанут, смотрят, (а шаман) уже давно умер, уже затвердел. *Сэвэны* (чужого шамана) на него нападают, и он тут же умирает. Никто его (физическое тело) не трогал, самого его так (неожиданно) умершего находят. Если чужой *сэвэн* до него дойдет, то он умрет. Так они враждуют друг с другом. До Сахалина ходят по морю. У камчадалов тоже есть свои шаманы, и они (их духи) ходят сюда нападать. *Сэвэны* сами ходят» (И. Т. Бельды). Тотальная распространенность шаманских войн у эвенков также подтверждается зафиксированным исследователями мнением шаманистов о том, что эвенкийский «шаман всегда “убивается” другим шаманом» (Суслов, 1932: 26). Ссылаясь на рукописные дневниковые записи А. А. Макаренко, Т. Ю. Сем указывает, что у эвенков «смерть шамана не наступает в результате естественного события. Редкие шаманы доживают до старости. Обычно гибель шамана происходит от другого шамана.

Шаман, что зверь сохатый или изюбрь *богун*¹⁰, ходит и задирает других шаманов» (Сем, 2017: 61). В. Я. Бутанаев напоминает слова исследователя Иорданского о том, что хакасский «шаман никогда не умирает естественной смертью, так как другой шаман убивает его с помощью гор, а духов, служивших умершему, запирает в каком-нибудь тайном месте. Духи находятся в заточении до тех пор, пока новый шаман из рода убитого не освободит их» (Патачаков, 1984: 152, цит. по: Бутанаев, 2006: 38). Бутанаев отмечает также, что хакасские «шаманы весьма редко доживали до глубокой старости, а все умирали в цветущем возрасте. Между собою шаманы бились в поединках, не зная мирной жизни, жили словно кошка с собакой. Они называли друг друга “*хан кбриснес харындас*” — ненавидящие братья (букв, родную кровь ненавидящие)» (Бутанаев, 2006: 38).

Аргументом, подтверждающим всеобщее распространение шаманской вражды, служит отсутствие для воюющих шаманов границ, отделяющих тех, на кого они нападают, от тех, кого они никогда не трогают. Если некий шаман чувствует свою силу и склонен к нападениям, он в любой момент может атаковать любого другого шамана, не щадя и тех, кто его до этого не задевал. Пытаясь выяснить у своих информантов, возможно ли разделение шаманов на враждующих и на живущих мирно, я получала такие ответы. Вражда с шаманом другого рода наследуется, поэтому, становясь шаманом, неофит одновременно обретает унаследованного врага и, начиная шаманить, начинает войну с врагом. Если же он врага по каким-то причинам не унаследовал, то вначале у него действительно может быть мирная жизнь, которая продлится скорее всего недолго, потому что кто-нибудь из других шаманов непременно будет на него нападать.

Лишь отдельные особенно задиристые и уверенные в своем могуществе шаманы намеренно задевали интересы других шаманов и стремились к тому, чтобы воевать. Большинство же шаманов враждовать боялись, и не потому, что не хотели никому причинять зла, а потому, что полагали, что это могло быть для них рискованным. По словам Н. Б. Гейкер, не желающий воевать шаман старается не беспокоить других шаманов и по возможности уклоняться от возможного нападения. Так, шаман О. говорил, что, «увидев» «приближающегося» чужого шамана, «он прятался. Что-то очень страшное! (Он видел, как чужой шаман) пришел огнем. Как только увижу это, говорил он, прячусь среди зарослей тальника. Так он рассказывал.

¹⁰ *Богун* — (эвенкийский яз.) изюбрь.

Мне, говорит, не нужны *байгоаны* (враги)» (Н. Б. Гейкер). Желаящий избежать вражды (точнее — выиграть время) шаман, как мне объясняли, «ничего не должен трогать». Под этим «ничего» подразумевали не причинять зло детям другого шамана или людям из его рода, так как этот другой шаман в состоянии определить виновника своих бед и отомстить. «Шаманы очень боятся трогать, задевать кого-то! — говорит Ч. Д. Пассар. — Так как об этом (о том, что эти шаманы кому-то навредили) все равно узнают. Потому они стараются никогда ничего не трогать, ничего не задевать». Но говоря о том, что шаман не должен никого трогать, все информанты тут же единодушно утверждали, что на деле выполнить такое требование практически никогда не удавалось. Никого не задеть может разве что слабый, начинающий и мало еще практиковавший шаман.

На вопрос, может ли шаман, не желающий враждовать, не отвечать на вызов и не следует ли ему в случае нападения обратиться к людям за помощью, Н. С. Киле отвечает, что времени на то, чтоб обращаться за помощью у него не будет. «Если (чужой) шаман на него нападает, он об этом (заранее) не узнает. Если он нападает, всегда нападает неожиданно! Телом своим (наяву) не нападает, только в сновидении». И в этом случае, «если сможешь, убежишь, а не сможешь, сразу умрешь!» (Н. С. Киле). На вопрос, можно ли все же уклониться и не отвечать на такое нападение, я получала обычно такие ответы. Н. Б. Гейкер утверждала, что чужой шаман всегда нападет неожиданно и происходит это обычно в сновидении. Даже если тот, на кого нападут, из своих снов заранее узнает о предстоящей атаке, увернуться от нападения он практически никогда не сможет. Поэтому тот, кого атакуют, должен быть готов к тому, чтобы действовать на опережение и превентивно стараться убить шамана, готовящегося к атаке. Если же шаман не отвечает на нападение, он погибает сам (И. Т. Бельды). Если на новичка нападет чужой шаман, и «если он не успел защититься, его убьют. Как-нибудь да убьют! Так умрет и все!» (И. Т. Бельды). Даже «если шаман никого не трогал, его все равно кто-нибудь другой когда-то заденет, и тогда будет война между ними» (А. К. Бельды). «Мне говорили, что тот шаман, который не хочет, чтобы у него появились враги, старается не задевать других шаманов, — расспрашиваю я И. Т. Бельды, — но что он будет делать, если заденут его самого?» «Он рассердится! — отвечает тот. — Рассердится и напустит (на обидчика) гипноз! Будет (духом) ходить повсюду, найдет своего обидчика и в тарелку ему (незримую отраву) бросит. И если тот все это съест, то умрет!» Тайно воюют все шаманы. «Такого не бывает,

(чтобы какой-то шаман избежал вражды). Это одновременно! И это делают его, шамана, *сэвэны*» И. Т. Бельды).

Можно предположить, что степень распространенности шаманских незримых войн существенно преуменьшается исследователями. Вовлеченность в конфликты не зависит ни от моральных качеств шамана, ни от его намерений. Часто помимо желания самих шаманов тайная вражда охватывает практически их всех, и ни один человек не может сохранить свой личный нейтралитет среди всеобщей конфронтации.

1.2. Традиционные представления о «добрых» (мирных) и «злых» (воюющих) шаманах

Одно из возражений исследователей относительно широкого распространения шаманских войн заключается в том, что враждуют только так называемые черные, злонамеренные шаманы. Г. В. Ксенофонтов писал о якутских шаманах, что «когда предстояло явиться большому шаману, то (его духи) из мертвых тел строили плотину на реке “бедствий и гибели”, чтобы оградить» нового шамана «от нападения других шаманов» (Ксенофонтов, 1992: 72). Это фактически является указанием на то, что при самом своем появлении новый шаман нуждается в защите от тех, кто будет на него нападать и с ним воевать. Но вместе с тем Ксенофонтов тут же отмечает, что конфликты якутских шаманов «не имеют места в отношении шаманов, возникающих от светлых и чистых духов» (Там же: 73). Касаясь вопроса о войнах нанайских и ульчских шаманов, А. В. Смоляк также ссылалась на существование у нанайцев «веры в злых шаманов» и полагала, что войны ведутся шаманами против этих случавшихся между ними немногочисленных «злых шаманов», «шаманов-людоедов, истреблявших даже своих братьев», шаманов, у которых «душа, духи-помощники были злыми». «Со злым шаманом (вернее, его душой — злым духом, бродившим повсюду) боролись так же, как с обычным злым духом» (Смоляк, 1991: 59). Посвящая целую главу своей книги шаманским войнам, но не допуская того, что шаманские столкновения могут распространяться на всех эвенкийских шаманов, С. М. Широкогоров сделал оговорку. Следует отметить, пишет он, что не все шаманы воюют, но «только те, которых тунгусы считают недоброжелательными людьми» (Shirokogoroff, 1935: 371), что доброжелательные люди (шаманы)

не борются, и они немедленно сообщают, если подвергнутся атаке другого шамана с тем, чтобы могли быть приняты меры против нападающих шаманов (Там же: 372). Действительно, даже если шаман до какого-то времени ни с кем не враждовал, он не защищен от того, чтобы в любой момент стать объектом нападения. Весьма ограничены были и меры социального воздействия на атакующего шамана. Возможность вмешательства в конфликт окружающих шамана людей и предотвращения ими вражды ограничена тем, что борьба идет не в физическом мире, а в мире духовном, то есть в той сфере, которая простым людям, не шаманам, недоступна. Кроме того, для того чтобы предотвратить вражду, нужно было бы воздействовать на нападающего шамана, живущего, как правило, далеко, и имени которого обычно не знал даже тот шаман, который подвергался атаке. Более того, шаману выгодно скрывать от окружающих то обстоятельство, что он подвергся нападению, так как простые люди, его потенциальные клиенты, узнав о нападении, постараются прежде всего обезопасить самих себя, то есть перестанут обращаться к этому шаману за помощью, а значит, прекратятся жертвы его духам, и положение его тем самым только усугубится.

Что касается разделения шаманов на настроенных агрессивно, то есть на злых, и на мирных, а значит добрых, следует отметить действительное наличие (по крайней мере у некоторых народов) шаманов, изначально настроенных на причинение людям зла. М. Харнер пишет, что «у хибаро (шуаров) «магические стрелы колдуна несут в себе такое сильное желание убивать, что их новый владелец не сможет противиться этому влиянию. Один информант говорил, что стремление убивать у шаманов-колдунов проявляется столь сильно и часто, как чувство голода у обычного человека» (Харнер, 2012: 184). Между тем информанты относятся как к тем, так и к другим настороженно. И. А. Худяков, утверждавший, что якутские шаманы «разделяются на добрых (святых) шаманов и злых (едунов, сизэмэ ойун), которые шаманят только на дьявола», тут же сообщал, что «и всякий шаман — страшный человек, простые якуты не только боятся подходить к нему близко или дотронуться до его бубна, они страшатся даже смотреть», что «враждуя друг с другом, колдун и шаман “съедают” (изводят друг у друга жену, детей, скот и т. д.)» (Худяков, 2002: 78). Однако среди нанайцев мне не приходилось ни встречать шаманов, ориентированных исключительно на причинение зла, ни слышать о таких. Мои информанты говорили, что если бы какой-нибудь шаман, не имея веской на то причины, стал бы просить

своих духов повредить тому или иному человеку, «духи его не поняли бы и наказали бы его самого» (Н. П. Бельды). «Нанайские шаманы никогда людей не мучают. Только русские шаманы мучают людей. Людей едят, всякое! Колдуны! Нанайский шаман никогда такого не сделает... Нанайские шаманы никогда людей не мучают. Наоборот, от смерти спасают. Таков закон!» (М. Ч. Гейкер). «Шаман не будет плохого делать. Люди приехали к нему с надеждой. Раз он согласился, это теперь его обязанность — вылечить этого человека» (И. Т. Бельды). Даже если в результате шаманских войн или из-за непредсказуемой воли шаманских *сэвэнов* погибают люди, это не значит, что виноват в этом шаман и что его следует считать «злым». Порой он сам не знает о том, что кто-то погибает из-за его духов. «Всякое бывает. Разве (шаман) станет убивать сознательно? Конечно, нет! *Сэвэн* (его дух-помощник) это делает. И о том, что *сэвэн* убивает, хозяин его не знает. Если бы шаман знал, что *сэвэн* такое делает (, он сумел бы остановить его, и) такого не произошло бы» (Н. Ф. Бельды). «Если шаман будет сознательно вредить другому, он долго не проживет» (Л. Г. Бельды). «Если его *сэвэны* человека убивают, а он ничего об этом не знает, разве он виноват?» (Л. Г. Бельды). Приходится в этом вопросе согласиться с Ю. В. Попковым и Е. А. Тюгашевым, говорившими о том, что «этика народов Севера по ту сторону добра и зла» (Попков, Тюгашев, 2006: 182).

Разделение на «добрых» и «злых» шаманов представляет собой скорее широко распространенную научную гипотезу, непопулярную в среде шаманистов, придерживающихся традиционных взглядов. Даже в тех традиционных культурах народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, где шаманы разделяются на белых и черных, присутствует некоторая условность и функциональность представлений о добре и зле и относительность разделения на способных как помогать, так и вредить человеку *сэвэнов* (в зависимости от ситуации) и причиняющих вред *амбанов*. Актуальные для самих шаманистов понятия пользы и вреда, причиняемых конкретным лицам или конкретным группам, в интерпретации исследователей могут подменяться абсолютными понятиями добра и зла.

С точки зрения носителей шаманского мировоззрения, «злыми», то есть потенциально опасными, могут быть чужие, инородные шаманы, представители иных этносов. Но те же самые «чужие» шаманы, несущие опасность для «наших», в среде их собственного окружения являются «добрыми», способными помогать. Это вполне согласуется со следующим справедливым, на наш взгляд, утвержде-

нием А. Ф. Анисимова: «...эвенки полагали, что духов болезни и смерти насылали на людей чужеродные шаманы. Для этого чужеродные шаманы вызывали своих родовых шаманских духов-помощников и посылали их в другой, враждебный им род приносить членам последнего болезнь и смерть. Посланные шаманом духи проникали, будто бы, на территорию указанного рода и принимались поедать души людей» (Анисимов, 1958: 213). Амбивалентность, двойственность результатов действий шаманов определяются, таким образом, относительно той или иной группы лиц, при этом не исключается возможность противопоставления одних другим. Е. А. Алексеенко указывает, что у кетов «один и тот же шаман мог иметь разную славу в разных группах» (Алексеенко, 1981: 96). У народа дживаро (Перу) различение шаманов-целителей и шаманов-колдунов определяется их отношениями с людьми, вовлеченными в их деятельность. «Те лица, которые относятся к одной с данным шаманом группе, обычно почитают его как целителя и эксперта в духовных вопросах, тогда как люди из других социальных групп видят в том же самом шамане колдуна, который насылает болезни, несчастья и убивает» (Мадер, Гиррельхаузер, 2000: 92). Об эвенках Широкогоров писал, что шаманы «вредят только чужим людям, то есть людям вне их собственного клана, так как духи клана не могут вредить людям своего клана. Шаманы других групп считаются опасными и обычно слывут злыми людьми» (Shirokogoroff, 1999: 373). Добавим к этому, что людям своего рода шаманы могут вредить лишь опосредованно, допуская на свой род атаки чужеродных шаманов и не справляясь с нападающим врагом.

О том, что «различие между черными и белыми шаманами было не таким уже резким и очевидным», писал С. А. Токарев (1939: 99). М. М. Балзер указывает, что у якутов «только некоторые шаманы являются чисто белыми или чисто черными сегодня и в прошлом. Чисто черные шаманы особенно редки. Большинство шаманов являются шаманами смешанными. Они сами должны чувствовать баланс. Если они сотворят зло, то будут наказаны... всё в природе наказывает злых людей... якуты всегда стараются не делать зло или не иметь ничего общего со злыми силами» (Балзер, 2012: 239).

У основной массы шаманов нет и не может быть изначальной цели причинения людям вреда. У нанайцев нет деления на белых и черных шаманов, и все шаманисты единодушно говорили, что если и были шаманы, наводящие порчу, их были единицы, никогда не говорили, что шаман что-то дурное делает для человека, разве что

если ему плохо сделали, вот тогда... он тоже в отместку что-то делает» (К. М. Бельды). Когда говорят, например, о шаманке, которая, как выяснили другие шаманы, «убила много людей», признают, что личной вины ее в этом не было. Ей приходилось убивать во время шаманских войн, когда не только она, но и разные другие шаманы между собой воевали и «детей, жен (друг друга) убивали» (К. И. Киле). При этом «злой» шаманкой ее не считают, вспоминают, какие увлекательные сказки она рассказывала и как много людей вылечила.

1.3. Амбивалентность провоцирующих конфликты шаманских духов

А. В. Смоляк писала о том, что нанайцы и ульчи делили духов на «обыкновенных — *сэвэн* и злых — *амбан*... Последние никогда не подчинялись воле человека, и фигурок таких духов не делали» (Смоляк, 1991: 68). Казалось бы, речь идет о двух непересекающихся группах разных по качествам духов. Между тем, с точки зрения носителей шаманских традиций, данные названия указывают не на разделение духов на группы, а на их функциональное отношение к тому или иному лицу или к определенной группе людей. Прагматичный подход к миру духов делает такую дифференциацию духов относительной, ориентируя шаманистов на оценку на ожидаемые от них для самих себя либо пользу, либо вред. Если с духом можно договориться, если он в данный момент помогает, это *сэвэн*. Если он приносит вред, это *амбан*. В разных ситуациях прирученный, казалось бы, дух *сэвэн* мог вдруг оказаться опасным для того шамана, своего хозяина, которому он служит. Например, если помогающий шаману *сэвэн* по неосторожности шамана попробует жертвенной крови, он тут же станет опасным *амбаном*. Он «мог стать злым, убить многих людей, даже хозяина» (Там же: 87). По словам И. А. Лопатина, «сожителство с *сеонами* для шамана каждую минуту представляет опасность. Дело в том, что *сеоны* по существу своему злые духи, готовые всегда сделать человеку всякую неприятность. Хотя шаман ими владеет, но он должен быть с ними наготове в каждый момент, так как если он сделает послабление по отношению *сеонов*, то они самому шаману же доставят много зла» (Лопатин, 1922: 241). Ситуации, в которых шаманский дух-помощник становится для него опасным, то есть из *сэвэна* превращается в *амбана*, могут быть самыми разными и для шамана неожиданными. Например, «если

у человека есть хороший *сэвэн*, то хорошо. Но когда что-нибудь перепутают, не так сделают, тогда *сэвэн* превращается в *амбана*» (М. И. Тумали). Когда человек только становится шаманом, его мучают, насылают на него болезни *амбаны*, помогающиеся его духи. Когда шаман овладевает ими, эти же самые духи начинают ему помогать и называются уже *сэвэнами*. Если шаман ошибался в своем обращении со своим *сэвэном*, он вновь «мог превратиться в *амбана*... тогда шаман привязывал этого *сэвэна* на три-четыре года, злая сила из него выходила, и он вновь становился чистым» (Г. К. Гейкер). По данным Смоляк, были духи *сэвэны*, которые, путешествуя вместе с шаманом во время обряда по пространству духовного мира, «глotalи все попадавшееся на пути, не разбирая, что именно; поэтому шаман всегда шел немного позади, ибо такой дух мог проглотить и самого шамана» (Смоляк, 1991: 87), то есть они представляли опасность для самого шамана и в этом отношении могли быть названы *амбанами*. Об одном своем *сэвэне*-помощнице Л. И. Бельды говорит: «Я ее боюсь. То ли убьет меня, то ли что еще со мной сделает!» Об обращении одного из ее духов-помощников *аями* в *амбана* шаманка Л. И. Бельды рассказывает следующее. «Когда я сильно болела, я держала в сундуке своего *аями*. Вижу во сне, что тот *аями*, который в сундуке хранится, стучит изнутри сундука. *Кутур-кутур* (с таким звуком) стучит. Открываю сундук, а он будто шерстью крысы покрылся, тот *аями* (изображающая его деревянная фигурка). На следующий день, хоть я и ходила едва, встала, завернула в кусочек сети свой *аями* и понесла его к шаману, к (шаману) Моло. “Зять, — говорю, — подумай-ка, что это с ним. Он у меня в сундуке стучать начал, и на нем стала шерсть расти, как на крысе!” Так-то дерево, конечно, дерево (изображение *аями* сделано из дерева). Шерсть я во сне видела. Старик взял *аями*, унес куда-то и бил его кувалдой. Куда унес убивать? Куда унес закапывать?.. Он (этот *аями*) меня чуть не убил!» Если шаман, хозяин *сэвэнов*, умирал, все они, бывшие ранее «хорошими *сэвэнами*, становились *амбанами*. Сорок домов могли съесть!» (О. Е. Киле). Предчувствуя смерть, шаманка Л. И. Бельды говорила: «Все мои *сэвэны* на меня теперь напали, скоро меня убьют!»

Кроме того, *сэвэны*, помогавшие представителям одного нанайского рода, были опасными для представителей других родов. Смоляк указывает также на имеющиеся у нее сведения «о способности шаманов подчинять себе отдельных духов из разряда *амбан*». Шаманисты полагали при этом, что среди опасных *амбанов* были такие духи, которые могли приходить, как пишет Смоляк, «к любому человеку

с целью заставить его заботиться о себе. По большей части они “касались” людей (как говорят нанайцы), “трогали” их, отчего те заболели». То есть, они вели себя, как *амбаны*, но, как справедливо продолжает Смоляк, «все это совершалось, чтобы принудить людей кормить их» (Смоляк, 1991: 68). Иначе говоря, в результате они становились *сэвэнами*. Другое дело, что нанайцы говорили о наличии таких духов-*амбанов*, которых никакими средствами приручить не удавалось, они только вредили и не меняли свою изначальную функцию. Кроме того, полезные для определенного человека или для группы лиц духи всегда одновременно представляли опасность для других людей. Высказывание А. Ф. Анисимова о том, что «злые духи, духи болезней, в представлении эвенков есть не что иное, как духи шаманов враждебных родов» (Анисимов, 1958: 212), справедливо по отношению и к нанайцам, и к другим шаманствующим народам Сибири.

На некорректность деления духов на злых и добрых по отношению к тунгусо-маньчжурским народам писал С. М. Широкогоров. По его словам, «подобное деление неправильно и есть рассуждение по аналогии с такими религиями, как религия древних персов, христианство... Каждый дух, если он со всеми или частью своих атрибутов не заимствован из высших религий, может быть в равной степени благодетельным или вредным для данного человека и будучи благодетельным для одного быть вредным для другого — все зависит от того, может ли данный человек войти с этим духом в желательные для него отношения. Но так как ряд духов, хотя бы по незнанию, ускользает от влияния человека, то последний постоянно оказывается окруженным сонмом духов, неожиданные действия которых приводят человека в состояние беспокойства за всякие возможности им непредвиденные» (Широкогоров, 1919: 11).

Амбивалентность духов, то помогающих, то вредящих определенным лицам, и двойственность отношения к ним нанайских шаманистов, называющих одних и тех же духов в зависимости от ситуации то *сэвэнами*, с которыми можно договориться и выгодно их использовать, то причиняющими вред *амбанами*, не может не отразиться и на шаманах. Шаман (духочеловек¹¹), так как изначальная душа *панян* его вытеснялась, замещаясь на «командующего шаманом»

¹¹ Духочеловеком называет шамана Зубов: «... в шаманской «инициации, пожирая плоть неопфита, демон становится человеком. Этот “духочеловек” и есть шаман» (Зубов, 1997: 296).

(Смоляк, 1991: 145) главного духа *ниокта*¹², мог одному человеку приносить пользу и быть одновременно для другого человека опасным. Или последовательно — как один и тот же дух мог быть для одного человека в какое-то время полезным, а в другое время опасным, точно так же шаман мог быть для кого-то благодетелем, но оказанная им помощь могла через какое-то время обратиться во вред. Поэтому как шаманских духов нельзя делить на добрых и злых, так и шаманы не бывают всегда в любой ситуации только добрыми или только злыми. Критерии оценки их деятельности относительны. Некоторое люди почитают шамана «как важного союзника, который защищает их от болезней и несчастий, в то время как другие считают его агрессивным врагом, причиняющим болезни и смерть» (Mader, Gippelhauser, 2000: 83).

Бытующая в научном дискурсе дифференциация шаманских духов на добрых и злых обусловлена проекцией на шаманизм упрощенных представлений о христианстве. Так, якутские шаманы, согласно выводам Т. В. Жеребиной, стали осмысливать свою религию «благодаря готовой христианской форме... Верхний стал называться царством света, нижний — царством тьмы (преисподней, адом)... Добрые и злые сверхъестественные существа низшего ранга представлялись как якутские *айыы* и *абаасы*, но их происхождение объяснялось христианской идеей греховности: якобы в *айыы* превращались души умерших добродетельных людей, а в *абаасы* — порочных» (Жеребина, 2011: 126). Учитывая амбивалентность шаманских духов, различное воздействие их на разных людей в разных ситуациях, следовало бы с осторожностью применять абсолютные критерии добра и зла и по отношению к шаманским практикам.

¹² О замещении человеческой души *панян* духом *ниокта* (в ее транскрипции — *нѣукта*) или о слиянии *ниокта* с *паняном* А. В. Смоляк писала следующее: «Во время посвящения шамана в тот момент, когда старый шаман вдвух духа *аями* в фигурку, у неопита душа *панян* трансформировалась в духа *нѣукта*. На вопрос о процессе превращения *панян* большого в *нѣукта* шамана Моло Онинка ответил так: «*Панян* переворачивается («Вот так, будто со спины на живот») и превращается, переменяется... Не все нанайцы одинаково осмысливали этот акт превращения простого человека в шамана. Так, например, согласно трактовке Г. Г. из сел. Даерга, а также Колбо Бельды из сел. Джари, у шамана сохранялась обычная человеческая душа *панян*, и, кроме того, он получал во время обряда посвящения (*ангмани нихэлини*) духа — *нѣукта*, или *аями*. Эти информаторы считали, что у шамана душа *панян* сохранялась, но она была неразлучна с духом *нѣукта*. Они всегда находились вместе» (Смоляк, 1991: 144).

Глава 2

Коллективная шаманская болезнь

2.1. Вступление с духами в родство

Существуют различные способы обретения духов. Это, например, ставшее популярным в последние годы призывание духов человеком, не имеющим шаманской наследственности. В случае достаточного энтузиазма со стороны человека духи, как утверждали носители шаманской культуры, могут действительно присоединиться к человеку. Но они не дадут ему достаточной силы, и общение с ними будет как для этого человека, так и для тех, кого он будет пытаться лечить, рискованным и опасным. Другой путь — это заимствование (приманивание или похищение) духов у других шаманов. И наконец, третий, наиболее естественный и распространенный у нанайских шаманистов способ — это соединение с так называемыми духами-«родственниками». Терминами родства, «отцами», «матерями», «дедами», «мужьями», «женами», «детьми» называют нанайские шаманисты значительное и, пожалуй, преобладающее число духов. Считается, что данные термины — это не просто символические абстрактные наименования, но что установление с духами родственных отношений является следствием широко распространенной практики сожительства духов с человеком. Именно родственные духовно-биологические связи лежат в основе обретения человеком своих индивидуальных и групповых духовных ресурсов и одновременного противопоставления их чужим духовным ресурсам. Так же, как и вопрос о шаманских войнах, данный вопрос относится к одной из сфер наиболее засекреченного шаманского знания. Но без рассмотрения этого вопроса картину духовно-биологического противопоставления как отдельных лиц, так и отдельных родов уяснить невозможно. Невозможно без этого вопроса и разобраться в наиболее существенных чертах шаманской практики, в особенностях выстраиваемых в ходе шаманской практики социальных отношений. Впервые указавший на феномен сожительства нанайского шамана с духами Л. Я. Штернберг приводит в своей статье «Избранничество в религии» (1927) множество примеров подобной практики у других

народов. Это позволяет предполагать, что народные представления о возможности сожительства с духами, являющимися либо в видениях, либо во сне в зооморфном или в антропоморфном образе, не являются специфичными ни для нанайцев, ни для других шаманистов, но являются всеобщими и универсальными. Помимо Штернберга, на данное явление обращают внимание и другие исследователи. В. Серошевский, например, отмечает, что у якутов «весь ход колдовства носит какой-то любовственный характер, песни сплошь унизаны намеками и сравнениями, заимствованными из области половых отправления, танцы постоянно переходят в неприличные жесты и движения» (В. Серошевский, 2006: 108–109). В. Г. Богораз писал, что у чукчей «иные шаманы-мужчины считаются имеющими дьявольскую жену, духа помощника в виде суккуба, с которым находятся в плотской связи» (Богораз 1910, с. 33). Действительное существование «иерогамного брака с зооморфным супругом или с существами, чья природа неизвестна», признается Т. И. Борко. По ее словам, «сверхъестественный брак» «необходим шаману для того, чтобы получить возможность проникать в сферы, откуда являются эти брачные партнеры. Являясь, так сказать, советниками и консультантами из царства духов, богов, они передают своей земной половине магические умения и способности» (Борко, 2004: 87).

В. И. Харитоновна считает, что «шамановеды обратили внимание на особую манеру контактов человека и “виртуального существа”, то есть на возможное их сожительство, неслучайно — не заметить такое обстоятельство было просто невозможно. Дело в том, что очень многие кандидаты в шаманы оценивают свои психофизиологические ощущения в период шаманского становления именно как сексуальные домогательства со стороны приходящих к ним духов, которые могут требовать сожительства с ними, отказа от реального общения с земным супругом и даже половой трансформации» (Харитоновна, 2004: 98). По данным Харитоновой, техника шаманского путешествия и техника экзорцизма сопровождается «сексуально-эротическими ощущениями, осознанием сексуально-физиологических контактов с духами, выступающими в ролях любовников и мужей, и наоборот — любовниц, жен. Такое восприятие виртуальных партнеров обычно поддерживается всем мировоззрением шаманистского сообщества, которое обслуживает подобный шаман» (Харитоновна, 2005: 31; см. также: Харитоновна, 1995). Р. Амайон утверждает даже, что идея «сверхъестественного брака»

не является в шаманстве идеей побочной, что она — самое центральное, первостепенное составляющее в мировоззрении тех обществ, которые практикуют шаманизм. Исследование такого сожительства является поэтому, с ее точки зрения, наиболее значимым и ключевым вопросом, способным раскрыть сущность шаманской практики как таковой (Намаюн, 1995: 6–7). Между тем то обстоятельство, что важности данного вопроса не соответствует весьма незначительный объем посвященных ему исследований, объясняется, по-видимому, тем, что тема сожительства с духами является одной из наиболее засекреченных и мало доступных исследователю. Р. Амайон говорит, что шаманы обычно отказываются обсуждать с исследователями эти вопросы, так как им запрещают говорить об этом их духи-сожители. Кроме того, понятное смущение при обсуждении этой темы дополняется также нежеланием упустить охотничью и другую удачу, обеспечиваемую духами-сожителями. Недостаточное внимание исследователей к этой теме может объясняться еще и тем, продолжает Роберта Амайон, что большинство исследователей-христиан не были расположены касаться такой темы, как брак шамана с духом, опасаясь возможных ассоциаций ее с темой сексуальных отношений ведьмы с дьяволом (Ibid.: 7).

Обобщая результаты своей экспедиции 1910 г. к нанайцам (гольдам), Штернберг писал следующее: «Мне удалось выяснить один крайне существенный вопрос, который всегда мне представлялся самой темной стороной в психологии шаманства. У гольдов, как и у многих других народов, шаман — избранник известного духа, который помогает ему во всех его действенных делах. Всегда для меня было непонятно, на чем покоится идея избранничества. Откуда эта глубокая интимность, связывающая неразрывными узами эти два таинственных существа — шамана и его духа-покровителя. Правда, избранничество дар наследственный: духи, покровительствовавшие предкам, покровительствуют и потомкам. Но идея наследственности, очевидно, идея вторичного порядка и могла родиться совершенно самостоятельно от идеи избранничества. Она могла возникнуть, как естественный вывод из физиологической наследственности этого эмоционального комплекса, который является *conditio sine qua non* шаманства. На чем же тогда покоятся узы, столь интимно связывающие шамана с его духом-покровителем? В чем тайны этой странной и могучей интимности? Оказывается, что эта связь покоится на самой сильной человеческой эмоции, на эмоции сексуальной любви. Ока-

зывается, что если шаман мужчина, то его дух-покровитель — ајамі¹³ обязательно женщина; и, наоборот, у женщины-шаманки ајамі всегда — мужчина. С момента избрания, т. е. с того момента, как дух во сне объявляет будущему шаману о предстоящей ему миссии, между шаманом и его ајамі устанавливаются настоящие супружеские отношения (разумеется, во сне): они становятся мужем и женой. Если шаман отказывается исполнять супружеские обязанности, как это случилось с моим информатором, ајамі принуждает его к этому, грозя в противном случае убить его» (Штернберг, 1933: 462–463).

То обстоятельство, что наличие подобной практики у нанайских шаманов отрицала Смоляк, работавшая позднее (1953–1974) в тех же населенных пунктах, что и Штернберг, может говорить об особенностях методов ее полевой работы и о том, что ее информанты, возможно, стеснялись говорить с ней на столь интимную тему. Еще позднее (преимущественно в 1990-е годы) мне удалось зафиксировать большой объем информации, подтверждающей правоту Штернберга. В основе возражений Смоляк относительно, как она ее называет, «известной гипотезы Л. Я. Штернберга о сексуальном избранничестве в шаманстве» (Смоляк, 1991: 85) лежит ее указание на наличие у шаманов, помимо духов-жен (мужей) и духов-детей, еще и иных духов-помощников, о которых Штернберг не сообщил. В этом отношении Смоляк права, действительно, у каждого шамана есть множество духов, называемых терминами родства, и на самом деле помимо названных есть иные «стимулы, толкающие духов к шаману», эти стимулы «сводятся в основном к желанию получить от него пищу и кров», а также к любви к «крови, телу, запаху крови предков шамана» (Там же: 85–86). Но эти верные наблюдения Смоляк все же не исключают и правоты Штернберга.

Поскольку без решения данного вопроса невозможно объяснить причины ведущей к соперничеству и к конфликтам в шаманской практике, на вопросе о сожительстве с духами и «вступлении с духами с родство» придется остановиться подробнее. При этом мы не будем принимать во внимание многочисленные фольклорные сюжеты, неправдоподобность и вымышленность которых можно считать неоспоримой¹⁴. Приведем в пример только откровения информантов,

¹³ Ајамі (*аями*) — дух = помощник нанайского шамана.

¹⁴ С точки зрения носителей нанайской шаманской традиции, духи могут являться в сновидениях и в видениях в облике животных, и потому они верят, что те животные, о которых рассказывают мифы, легенды и сказки, — не животные как таковые, но зооморфные духи.

касающиеся их собственного опыта (в первую очередь), а также (во вторую очередь) те рассказы информантов об аналогичном опыте других лиц, которые они слышали непосредственно от тех, кто сам имел подобный опыт. Для нанайских шаманов и шаманистов сожительство человека с духом — это не фантастический сказочный вымысел об отдаленных во времени событиях, не изобретенный символ, маркирующий тот или иной нанайский род, но актуальная жизненная реальность, унаследованная ими от предков, постоянно воздействующая на их сегодняшнюю жизнь и сказывающаяся на их потомках. Причем эта реальность касается далеко не только одних шаманов, но в нее вовлечены практически все носители шаманского мировоззрения, включая непосвященных и не обладающих особыми духовными знаниями и умениями *солги най*, нешаманов. Смоляк указывает, что у каждой нанайской женщины в сновидениях есть сожителямующий с ней дух-партнер *хоралико*, как она пишет, «духовный “муж”», (Там же: 74), «ревнующий дух», насылающий на нее болезни (Там же: 74). У каждого мужчины-охотника есть «лесная жена» *эдехэ*¹⁵. *Эдехэ* «приходил с неба, с того места, где имеется пушнина. Поэтому дух всегда знал хорошие места в тайге, сообщал о них охотнику во сне» (Там же: 82). Смоляк не указывает на характер отношений охотника с *эдехэ*, но мои информанты подтверждали, что за исключением некоторых иных унаследованных форм *эдехэ* являются сожителями охотников.

Определенные группы духов преследовали, как считается, определенные нанайские роды, с представителями которых они сожительствова-ли на протяжении нескольких поколений. Так, нанайские роды (патрилиниджи) Актанка, Бельды и Самар, орочский клан Еминка, удэгейский клан Камандига и ульчские кланы Думсал и Уды считают, что они являются родственниками тигров ввиду того, что их девочки сожительствова-ли с тиграми (Титорева, 2012: 19). У шаманки О. Е. Киле умерла маленькая дочь, и Киле была убеждена в том, что ее забрал «тигр». Нанайцы верили, что если в сновидениях девушке являлся домогавшийся ее тигр, то выдать ее замуж за человека было невозможно. Так, когда Т. К. Ходжер было 12 лет (как она сама заявила), ее привезли на необитаемый остров на реке Амур и оставили там на ночь, потому что она «собиралась выйти замуж

¹⁵ Словом *эдехэ* называют не только духа охотника, но и духа помощника шамана, выступать он может не только в роли сожителя, но и как дух, «рожденный шаманом», и в других функциях.

за тигра. В ту ночь она встретила грозного зверя. Тигр подошел к ней, обнюхал ее и ушел, отказавшись взять девушку в жены» (не убив ее). С этого момента стало возможным выдать Т. К. Ходжер замуж за простого человека (Мальцева, 2007: 109). В нанайском селе Лидога (Хабаровский край) люди помнят девушку, которая повесилась, потому что ее родители решили выдать ее замуж за человека без разрешения «тигра». Девушку звали Варварой, она была старшей сестрой рассказавшей мне эту историю В. Ч. Гейкер. «Она такая красивая была, как нарисованная! Брови подведенные, косы до самых пят были». Ее посватали и стали готовиться к свадьбе. За месяц до свадьбы она заболела, слегла и, не поднимаясь с постели, через неделю умерла. «Какие красивые волосы у нее были, — вспоминает сестру Гейкер — Я ее заплетала. Каждое утро я расчесывала и заплетала ей косы... Потом утром проснулась, смотрю, уже ее (умершую) положили (на стол), она лежит, и косы свешиваются. Мать подошла и говорит: “Доченька, сестра твоя умерла, иди косы заплети”. А я боюсь, плачу. Она говорит: “Доченька, не бойся! Покойников никогда не надо бояться. Покойник ничего не сделает. Живого человека надо бояться. Живой человек что хочет, то и делает”. Я слезы вытерла, пошла и заплела ей косы» (В. Ч. Гейкер). Шаманисты полагали, что причиной смерти Варвары был ее сожигатель дух-тигр, которого она унаследовала от матери. Незримый тигр убил, как считали, не только Варвару, но и других сестер Гейкер. «Следующая сестра умерла младенцем. Затем третью сестру стали выдавать замуж и ее сразу “загорбатило”, так что выйти замуж она не смогла, хотя сразу она и не умерла. Четвертая сестра также умерла младенцем» (В. Ч. Гейкер). Все эти сестры Гейкер были посватаны за сыновей друга их отца сразу после их рождения. Решив, что причиной смерти девочек было то, что «тигр» притязал по очереди на каждую из них и убивал их из ревности, решили дочерей больше не сватать, и четыре другие дочери остались живыми.

О другой девушке из села Верхний Нерген, также нешаманке, жители этого села говорили, что она отказывалась выходить замуж, так как сожигательствовала с «тигром», незримо являвшимся прямо к ней в дом. «Никто его (тигра) не видит, а он приходит. Она (одна) узнаёт (что он пришел). Тигр зайдет, под столом ляжет и спит. А тела его не видно. Вот такое было!» (О. Е. Киле). Когда ее посватали, «она заплакала: “У меня есть муж тигр, — говорила. — Зачем мне чужого даете?”». После того, как ее посватали, она повесилась возле леса, и люди видели огромного тигра, который пришел к ее телу и сидел

рядом с ним в течение трех дней, словно бы охранял ее тело, и не позволяя никому забрать его. Люди решили, что именно этот тигр незримо навещал умершую при ее жизни и был ее сожителем. Только после того, как тигр ушел, люди смогли снять труп с дерева. За жениха этой девушки отдали замуж сестру погибшей. После того, как эту девушку похоронили, несколько раз видели того же тигра лежащим на ее могиле (О. Е. Киле).

Рассказы о нанайских женщинах нешаманках, сожительствовавших не только в сновидениях с духами-животными, но и наяву с животными, одержимыми духами, исследователю нелегко понять и трудно согласиться с их правдоподобностью. Но носители шаманского мировоззрения убеждены в том, что и такое возможно. Об аналогичной удивлявшей его убежденности долган в правдивости, казавшихся ему абсурдными рассказов о сожительстве с духами-животными, сообщал А. А. Попов. «Вспоминаю один интересный случай из практики полевой работы, — писал он. — Рассказчик, сообщив мне о возможности сожительства человека с медведем, спросил меня в присутствии многих: “Скажи, пожалуйста, разве это не верно? Ты, русский, должно быть, не веришь этому?” Наученный горьким опытом, как бесцельно в таких случаях убеждать, я ответил: “А ты бы сам попробовал пойти пожить с медведем?” Не ожидавшие такого ответа присутствовавшие смущенно замолчали. Я видел по их лицам внутреннюю борьбу — ни смеха, ни шуток не было» (Попов, 1937: 14).

О том, насколько трудно бывает исследователю поверить информантам и насколько возрастают от этого риски искажения полученной от них информации, говорит также канадская исследовательница Кира Ван Дейзен. В своей книге “Flying Tigers” (2001) она рассказывает об изменении в ходе полевой работы своего взгляда на сожительство человека с духом-животным. Вначале сообщения о таком сожительстве она воспринимала как пересказы отдельных вымышленных мифологических сюжетов, но со временем в ходе ее полевой работы среди ульчей (народа, наиболее близкому нанайцам) она стала допускать, что рассказы информантов о кажущейся неправдоподобной реальности могут быть правдивыми. Историю о том, как ульчанка Анга стала шаманкой через сожительство с тигром, она слышала вначале от Надежды Дуван и интерпретировала ее «как нечто совершившееся в иной реальности или как вымысел». То, что она позднее услышала от самой Анги, «было тем же самым рассказом, но вызывавшим уже другой отклик». После того, как она узнала под-

робности этого невероятного сожительства, ей «уже казалось возможным, что Анга забеременела от тигра» (Deusen, 2001: 171). «Носители традиции интерпретируют брак с тиграми как реальность, а не как фантазию, пишет Кира Ван Дейзен. Это трудная проблема для фольклористов и этнографов, которые смотрят на исследуемую культуру с позиций своей собственной — как относиться к тому, что кажется невозможным, но что принимается в данной культуре как буквальная правда» (Ibid.: 175).

Перейдем к откровениям нанайских шаманов и *тудинов* (ясновидящих) об их духах-сожителях. Согласно полевым материалам Штернберга, у нанайцев «иной шаман со всеми своими духами-помощниками как со своей бабой спит... Одна большая шаманка была, которая без мужа жила. У нее много духов-работников было, и она со всеми спала. Говорят, к одному шаману ајаті и как мужчина приходит» (Штернберг, 1927: 10). Один шаман рассказал ему о своем духе-сожительнице следующее. «Однажды во время болезни, когда я спал, явился ко мне дух *сэвэн*. То была маленькая, всего в пол аршина ростом, очень красивая женщина. Лицом и по одежде совсем наша женщина — гольдячка¹⁶. Волосы до плеч, косы маленькие. Другие шаманы рассказывают, что к ним являются женщины, у которых половина лица черная, другая красная. Она сказала: я ајаті твоих предков-шаманов. Я учила их шаманить. Теперь тебя буду учить. <...> Ты будешь моим мужем, я твоей женой, будем спать вместе. <...> С тех пор она стала приходить ко мне, и я сплю с ней, как с собственной женой. <...> Иногда она является в виде старухи, иногда в виде волка, смотреть страшно. Иногда приходит в виде крылатого тигра. <...> Она дала мне трех помощников (пантеру, медведя и тигра). Они приходят ко мне во сне и являются на мой зов, когда я шаманю (Там же: 8–9). Л. Я. Штернберг отмечает также, что «в дни, когда шаман совершает торжественное кормление вселяющегося в него по этому случаю своего ајаті, шаман в течение всего дня исполняет в каждом доме особую ритуальную пляску, сопровождаемую игрой на бубне и пением. Во время этих плясок он производит неизменно движения, несомненно имитирующие половое общение» (Там же, 1927: 13).

Считающий себя *тудином* (ясновидящим, целителем), Н. П. Бельды рассказывает, что у его жены, шаманки М. Ч. Гейкер «много (духов)-“мужей”. На сопке есть, в тайге есть. У нее много! Еще где-то

¹⁶ Гольдячка значит нанайка. Гольды — прежнее название нанайцев.

на западе она нашла мужа». У него самого тоже много «жен», и спиток этот у него может пополняться. Он говорит: «Если я одолел (в сновидении) некое препятствие и женился, у меня уже новый *сэвэн* — жена! Такая-то, оттуда-то. Новая жена! Не знаю, как еще другие мои жены не ревнуют! Наверно, не ревнуют, потому что, когда их зовешь (для совершения обряда) всех вместе, они все вместе на *сона* становятся одна за другой (присоединяются к группе его духов), все идут. Значит, не ревнуют. Не одну жену зовешь, а всех. А их может быть пять или даже десять».

Шаманисты утверждают, что общения шаманов с духами лишь изредка совершается наяву. О. Е. Киле утверждает, что она знает могилу человека, который, будучи на охоте один в тайге, возвратившись в свое зимовье, вслух пожелал *талы* (блюдо из рыбы). «Видит: тут же осетровая тала появилась. Если бы перед нами такое появилось, как это кушать? Страшно! А он как ни в чем ни бывало, как будто простой человек этого осетра поймал, ест и не боится. Вечером ложится спать, видит — «женщина», тела ее не видно, одни руки видны... Дунет как ветерок в лицо. Но при этом кажется, что спишь с человеком. Телом своим согревает всю ночь». О явлении духов-сожигателей в видениях наяву рассказывают реже. Большей частью речь идет об опыте сновидений.

Н. П. Бельды часто видел во сне скалу на берегу моря, «об эту скалу вот так волна разбивается, а наверху ровная площадка». Туда приплывала его «жена», которая, по его убеждению, была косаткой, но являлась к нему в облике женщины с рыбьим хвостом. Другая его сожигательница обитала в тайге. «Даже во сне все у меня дрожало, когда я ее видел, — говорит Бельды, — боялся я ее! Боялся и все равно к ней шел. Иначе нельзя!» Косаткой был партнер шаманки Л. И. Бельды. «Он водяной, живет далеко в море, он косатка, все разрушающее существо. В воде живет, в море. *Намо эдэни*. Их там всего девять косаток. Этот самый младший. Во сне с ним сплю. Его (изображение) мне сделали. То, что я во сне вижу, сделали. В море я за ним не хожу. Он сам в гости ко мне приходит. Я лекарство (водку для него в жертву) поставлю и *нингмачи* делаю (шаманю, гадаю). На него *нингмачи* делаю. Я как-то спала и стала во сне смеяться. Т. (услышала) и стала меня звать: “Сестра, сестра!” — зовет. Проснулась она. (А я вижу во сне), мой “муж” рядом со мной сидит, а на нем что-то вроде телогрейки и богатая шапка. Я смотрю на него и смеюсь. — “*Мапа* (дед), ты красивый как начальник!” — Как это понять? — Он на меня смотрит: “Жаль мне тебя!”». В другой раз она рассказывает

про того же «мужа», что когда-то он хотел ее убить, а потом стал ее духом-помощником. «Он меня мучает, — говорит Л. И. — Разве это не *амбан* (не злой дух)? Недавно он пришел ко мне во сне, обнимает меня и смеется: “Ха-ха-ха, ха-ха-ха! Пойдем, — говорит, — с нами вместе!” — Я в ответ тоже смеюсь. А ни дома у меня нет, ничего нет». Про другого своего партнера Л. И. Бельды говорит, что он «не человек. Зверь! Зверь! Зверь! Это лев, он меня очень мучил. После того, как я пошаманю на него, куда он уходит? А ко мне приходит всегда только в облике человека. Перед тем, как мне начать шаманить, он *амбаном*, *амбаном* (злым духом) был. Лев! Меня до смерти мучил Я очень болею. Болею! Он меня обнимает, ложится рядом. Проснусь, никого нет. Я сильно мучаюсь. С горы, с вершины высокой горы вниз его сталкиваю, на землю, чтоб он разбился. Он (разбивается, а потом) снова человеком становится. Надоел очень! Измучил! Сказать не могу! Назвать не могу! Объяснить не могу! Если бы не человеком, а львом пришел бы, давно бы меня убил. Но я одолела его, победила, чтобы в бубен бить, чтобы так все стало (чтобы могла шаманить)!.. Это невидимое существо. Говорить с ним говоришь, а никто его не видит. Кто это? Кто мне поверит? Он хорошо мне делал или как? И что со мною было? Зачем делать плохо другому человеку? Мы встретились, и он такое со мной там делал, что я его с этой горы вниз скинула! Перед тем, как упасть, он на мелкие части раскололся. Он сильно меня мучил, поэтому я очень болела. И когда я сожительствовала с ним, и зимой и летом кровотечение у меня было... Я думала, вот бы этого «человека» или в настоящем мире, или в сновидении где-нибудь встретить. Вот я тебе сделаю! Ты меня мучаешь! С вершины горы вниз я его скинула. Ничего от него не осталось, ни кусочка. Я убила его¹⁷. Как понять, каким образом шаманом становятся? Что хорошего, что веселого в этом?.. Такой он был. Меня убьет или живой оставит? Никто не верит в то, что я рассказываю» (Л. И. Бельды). Шаманка Г. К. Гейкер говорит, что видит во сне своего духа-сожителя «по два раза в ночь и каждую ночь и так до самой старости». Она говорит: «Может, для того чтобы я болела, так он мне делал. Всякую всячину, все плохое он мне делал. Я здесь живу, а он приходил и забирал меня отсюда в далекие места. Меня уводил, и все мои вещи, всё целиком. Далеко отсюда уводил. Приводил в свой

¹⁷ Шаманы часто утверждают, что они «убивают» вредящих им духов, но при этом признают, что такое умерщвление духа временно, так как на самом деле духа убить невозможно, «мертвого духа никто никогда не видел» (Л. И. Бельды).

дом и заставлял меня мыть весь тот дом. (Я мою), а он там работает. Я плачу, домой хочу. Не хочу оставаться здесь вдвоем с ним. (Когда он приходит:) “Зачем ты пришел?” — говорю. Плача, ссорюсь с ним. Вижу во сне, как ругаюсь с ним: “Не буду здесь жить! Хочу домой!” — плачу так. О своем доме до самой смерти жалею. А он ничего не говорит, молчит» (Г. К. Гейкер).

2.2. Рождение духов

Шаманисты убеждены в том, что шаманы могут рожать духов-детей. Причем рожают не только женщины, но и мужчины. С фактом сожительства шаманов с духами напрямую это не связано. Смоляк справедливо утверждает, что «все шаманы очень далеки от того, чтобы считать, будто духи-дети результат интимных отношений шамана-мужчины со своим духом “женой”» (Смоляк, 1991: 85). У начинающего шамана могут вначале появляться *пиктэ* духи-дети, а затем появляться (или даже вовсе не появляться) духи-«жены». «У каждой шаманки в сновидениях бывает *эди* (сожигатель). У мужчин *аси* (сожигательницы). Но *пиктэ* (духа-ребенка) они не обязательно имеют. Во сне ребенка находят» (Ч. Д. Пассар). Н. П. Бельды, у которого несколько духов-«жен», утверждает, что не все его духи-дети родились от жен. Он говорит: «Я еще сам в пеленках был, ничего не соображал, а уже имел двоих детей — мальчика и девочку, близнецов *эдехэ*» (Н. П. Бельды).

Эти рождаемые духи способны, как считается, заимствовать у шамана часть материальной субстанции и становиться на какое-то время видимыми. В. Л. Серошевский сообщает, что, согласно общему поверью, у якутов «всякий более выдающийся шаман-мужчина способен рожать наравне с женщинами» и что шаман «Иыччылла родил несколько раз, и между прочим родил шуку; другой шаман... родил ворона, и роды были до того трудные, что он чуть не умер; рожают также чаек, щенят и т. д.» (Серошевский, 2006: 108). По данным И. А. Худякова, якутские «колдуны делают разные порчи... иные родят головню или рыбу... На Моме с полной уверенностью рассказывают, например, что одна якутка родила зараз двух рыб и одну рыбу вострохвоста. “Как стала я беременна, все и хочу к реке пойти, все и хочу к реке пойти. Вот настали потуги, стала я на колени и разрешилась в воду двумя рыбами... и обе тут же ушли в воду”, (т. е. не было ни свидетеля, ни улики). На другой год стала я бере-

менна и родила двух рыб и утку. Утка летала, летала и пропала, и рыба тоже пропала. На третий год тоже стала я беременна, наступило время родов, муж ждал, ждал, я все не рожаю. И говорю я ему: «Может быть, я еще дождусь твоего приезда, поезжай: куда будем сидеть голодными? Ступай, посмотри луки!» Уехал он, я и заболела без него. Встала я на колени, а бабушка стала поправлять, как вдруг выпадет рыба и станет с шумом колотиться об пол. И я испугалась, и бабушка. Потом эта рыба скрылась. Опять начались потуги: утка родилась, захлопала крыльями и улетела в *хотон*¹⁸, там и пропала в *хотоне*. Вышла я на двор, опять начались потуги, и снова разрешилась я рыбой. Собака схватила ее и разорвала на части». Впрочем, и сама эта родильница умерла вскорости и все ее дети, тем не менее вера в колдовство так сильна, что эта история считается достоверною всеми окрестными жителями» (Худяков, 1969: 305–306). Данная информация была подтверждена на якутском материале А. А. Поповым. «Самые знаменитые шаманы независимо от пола на тридцатом году жизни беременеют и после мучительных болей рожают где-нибудь в лесу ворона или гагару, которые тут же умирают. На втором году рожают щуку, она исчезает в воде. На третьем году рожают медведя или волка, убегающих в лес» (Попов, 2008: 45). Г. В. Ксенофонов сообщает, что ему «приходилось слышать о какой-то средне-вилуйской шаманке Алысардаах (от «алысар» — окунь), которая будто бы родила рыбу окуня» (Ксенофонов, 1992: 71).

Нанайский шаман Л. Заксор, как утверждают информанты, изверг свое *пиктэ* (рожденное существо) изо рта. Л. И. Бельды была среди тех, кто видел, как это происходило. «Как он кричал, как он плакал, когда те (существа) появлялись! Кто поймет, что это? Когда это существо стало появляться, перед ним (перед шаманом) поставили чашу с настойкой багульника (с жертвой для рождаемого духа), и тогда это существо быстро вышло (у шамана изо рта и упало в настойку). А так, думали, умрет (шаман) или что с ним будет! Изо рта появилась (фигурка), она была как *малчи́чка* собачка, сантиметров пять длиной. С ногами, с хвостом, с глазами, пасти не было, а глаза были. Шерсти не было. Сразу после этого он сделал себе *сэвэна* собачку. А то (что появилось) исчезло. Неизвестно, куда подевалось» (Л. И. Бельды). Про одного нанайского шамана говорили, что у него «девять камней вышло изо рта» (Н. П. Бельды).

¹⁸ *Хотон* (якут.) — помещение для скота.

Нанайские шаманки, рожавшие подобных «детей», уверяют, что это «само рождается, как человек рождается, так и это, с кровью рождается», и что перед этим бывает беременность (Л. И. Бельды). Л. И. Бельды утверждает, что она родила таким образом четырех *пиктэ*. Один из них был «не утка, не рыба. Не могу понять, что это такое! С хвостом, с длинным хвостом». Другой «красный был, как кровь, с белым узором. Головы нет. Как палец, вот такой. Как обломанный. Не двигается. Рта нет, глаз нет, ничего нет, ног нет. Его вымыла, в банку положила. Понесла показывать старику М. Он надел очки и долго, долго смотрел, ничего не говорил. Отдал мне обратно. Я его в газету завернула, решила отнести, старым людям показать. В дом зашла, пока повернулась, пока одевалась, платок надевала, а сверток на улице (на крыльце) лежал. Вышла на улицу — нету! Исчез! Бумага свернутая целая, внутри ничего нет. С рисунком, с хвостом, рта нет, глаз нет, ничего нет, и ног нет!.. В людей вцепляются (такие существа)» (Л. И. Бельды). Потом этот *пиктэ* стал духом-помощником Бельды, которого она называла *Сэрумэ пиктэ* (букв. — красноватый ребенок). У шаманки Г. К. Гейкер также был свой *Сэрумэ пиктэ*. Но если Бельды уверяла, что ее роды были наяву, то Гейкер говорила, что она рожала во сне. Нечто подобное ленте вытаскивалось у нее в сновидении изо рта и никак не отделялось, а она его наматывала на руку, и конца все не было и не было. Гейкер утверждала, что у каждой шаманки есть свой *Сэрумэ пиктэ* и что все они выглядят по-разному. Подобным же образом она рожала во сне *пиктэ Симура* (дракона). «Здесь у меня болело, болело, — рассказывает Гейкер, — я его (изо рта) таскала. Черный-черный! Вот так (словно веревка) запутывался вокруг моей шеи. Вот беда! Черный, огромный! На улицу он стал выходить. В печке огонь был, так я туда его бросить хотела. Потом около дров топор был, я топором его хотела рубить. Во сне! Потом дверь открыла, а его нигде нет!» (Г. К. Гейкер).

Шаманка К. И. Киле кормила на свиноферме животных, когда из нее наяву вышли три существа, похожие на шарики. Она испугалась, оторвала от пола доску и бросила туда эти шарики. Она уверяет, что «они живые были, шевелились». «Мячики и мячики. Внутри шевелилось. Закупоренные были. И как бы одной веревочкой связаны все три» (К. И. Киле). Потом она во сне видела, что под полом на свиноферме дети плачут. После этого все ее настоящие дети стали умирать. Только трое из пятнадцати детей остались живыми. «Дети» же «мячики» стали ее духами-помощниками. Ч. Д. Пассар рассказывает, что однажды ее мать совершала жертвоприношение с помощью

К. И. Киле и после обряда уснула в ее доме. Во сне она увидела, что с того места, где спала Киле, катятся на нее три тыквы и бросают на нее «свои взгляды. Вперед-назад, такие движения делают. Она закричала во сне и проснулась от своего крика» (Ч. Д. Пассар). Пассар полагает, что ей приснились рожденные шаманкой «мячики», помогающие ей теперь шаманить.

Ч. Д. Пассар утверждает, что она видела существа, рожденные Т. Они были похожи на подушечки, «одно большое, другое поменьше, сверху наружу как пузырь у них был, ни ног, ни рук, ничего у них не было. Это *сэвэны*, наверно, (духи-помощники шаманки) были». «Подушка, а поверх нее шишечки такие». Они появились у Т. после настоящих родов. Женщины ходили смотреть на них. «Эта женщина (Т.) после этого умерла. Может, стала бы шаманкой, если бы сделали *сэвэна* (фигурку, изображавшую рожденных ею духов), тогда она шаманкой стала бы. Но муж не хотел этого, и она так и умерла» (Ч. Д. Пассар). Шаманка Д., мать рассказывавшего мне об этом Н. П. Бельды, родила существо, похожее на черепаху. Обычный ребенок, но похожий на черепаху, сверху панцирь, и узор такой же на панцире. Это существо положили в плетеную посуду. (На дно) положили стружки, на них положили («черепаху»), и укрыли тоже стружками. Во дворе поставили. Потом ее отец увез эту посуду на левый берег Амура к могилам и там оставил» (Н. П. Бельды). В ту же ночь он увидел сон, будто в дом входит девочка и говорит: «Отец, зачем ты меня отнес в место, где *амбаны* (злые духи) живут?» Наутро он поехал туда, где он оставил «черепаху», но там уже ничего не было. Шаманка Д. после этих родов тяжело заболела, во сне она видела маленькую девочку, считая, что она и было той «черепахой», ее дочерью. После соответствующего камлания другие шаманы сделали для нее из серебра фигурку (духа) А., в которую воплотили родившуюся «черепаху» (Н. П. Бельды).

2.3. Духи-сожители и духи-дети как сородичи

С точки зрения шаманистов, если человек вступил с духом в отношения сожительства, то его потомки (преимущественно по отцовской линии) оказываются одновременно потомками духа-сожителя. Духи передаются от мужа к жене и наследуются от отца к детям. В результате формируется патрилинидж, группа родственников по отцовской линии, состоящих в родственных отношениях с этим духом.

Готовый в соответствии с попадающимся ему человеком-партнером поменять свой пол «дух-дедушка» находит в каждом последующем поколении среди потомков человека, вступавшего с ним в сожительство, тех, кого он будет искушать снова и снова. В одних случаях искушение вновь принимает форму сожительства (в повторяющихся сновидениях или в видениях наяву). Но в других случаях наследуемые духи сожительства уже не домогаются и представляются родственникам нисходящих поколений по отцовской линии как призывающие их к шаманству «матери» и «отцы». Меняются также и родственные позиции для унаследованного духа *пиктэ*. Так, для Н. П. Бельды и других детей шаманки Д. рожденная ею «черепаха», *сэвэн* А. является, как они считают, старшей сестрой, для дочери Бельды она тетя, и т. п. Причем это не исключает того, что у кого-то из следующих потомков она вновь родится как *пиктэ* (ребенок). Возраст унаследованных духов также может меняться соответственно ожиданиям наследника. Они могут казаться новым их восприимчикам то молодыми, то пожилыми, а порой даже чередовать один за другим демонстрируемые восприимчику облики. Шаман, рассказывавший Штернбергу о своем опыте сожительства с духами, говорил о том, что он является к нему то в облике очень красивой женщины, то в виде старухи и даже волка, на которых смотреть страшно (Штернберг 1927: 8–9). Для детей шаманки Д. «черепаха» А. является в виде взрослеющей вместе с ними и одновременно с ними старящейся женщины. Для тех же шаманов, которые родили этих *сэвэнов*, они навсегда сохраняют облик маленьких детей.

При этом за исключением отдельных особых ситуаций наследование духа совершается исключительно в пределах определенного патрилиниджа *хала*, то есть среди лиц, состоящих в нисходящей родственной связи с тем лицом, который имел опыт сожительства с этим духом. «По крови переходит. У Ходжеров свой дух, у Бельды свой. У каждого рода свой. Я постоянно говорю: “*Посар, мимбивэ эди вари!*” (“Пассар, меня не убивай!”), потому что я по линии Пассар шаманкой стала. (Дух) Киле своих Киле найдет» (Н. С. Киле). «Если есть ребенок, *сэвэн* уходит к ребенку. Если есть родня, уходит к родне. *Сэвэн* сам выбирает, куда ему уйти. Сам выбирает, где ему лучше быть. Кого он выберет, у того и останется» (Ч. Д. Пассар). «Когда шаман состарится, *сэвэны* от него уходят. Но совсем к другим людям они не уходят. По крови только» (Н. С. Киле). По данным Широкогорова, у забайкальских эвенков «духи наследуются обычно от деда к внуку, от мужчин к мужчинам, а от женщин к женщинам

с соблюдением мужской филиации и с сохранением женщиной духов своего рода. У маньчжуров же, где женщина, пришедшая в другой род, в отношении духов становится полноправным членом рода, наследование духов происходит без различия пола и стремится придерживаться прямой линии, от отца к сыну и дочери, от матери к сыну и дочери» (Широкогоров, 1919: 44), хотя есть случаи перехода шаманства к кандидату от дяди *гусина*, от брата матери и вообще от старших мужчин клана матери (Shirokogoroff, 1999: 345). Также у нанайцев, по данным Смоляк, нанайцы и ульчи получают шаманский «дар» преимущественно по линии отца, хотя при этом от родственников матери некоторые шаманы могут получать второстепенных духов-помощников. Есть также некоторые нанайцы и ульчи, которые становились шаманами и по материнской линии, но, по словам Смоляк, их было немного (Смоляк, 1991: 35). Что касается женщин-шаманок, у эвенков, «даже выйдя замуж, женщина остается связанной со своим отцовским родом — она имеет своих собственных духов. ... Отцовский клан поддерживает ее в случае необходимости. ... если она становится шаманкой, она посещает все мероприятия, когда необходимо вступать в отношения с духами ее отцовского рода. После ее смерти ее духи (клановые духи, освоенные ею и другие вновь освоенные духи) перейдут к одному из членов ее (отцовского) рода... и скорее всего к одному из внуков ее отца. Есть, однако, некоторые случаи, когда женщина становится шаманкой после замужества, и тогда она может осваивать духов как отцовского клана, так и клана ее мужа» (Shirokogoroff, 1999: 345). У нанайцев наследование шаманства совершается таким же образом.

При этом важно отметить, что не только шаманы и наследующие шаманскую болезнь потомки оказываются в связи с духами, обретшими через сожительство с человеком кровное с ними родство, но практически любые члены патрилинейного нанайского рода *хала*. Например, в той ситуации, когда умерла старшая сестра В. Ч. Гейкер, зависимость семьи от притязавшего на женщин этой семьи «тигра» не ограничивалась смертью отдельных девочек, сестер В. Ч. Она коснулась всех, так как сожительство сестры В. Ч. с «тигром» обеспечило биологическое кровное родство с ним всех членов ее семьи. После смерти сестры В. Ч. все члены семьи стали видеть во сне своего зятя-«тигра» и «тигрят», которые якобы родились у умершей сестры В. Ч. О «родившихся» тигрятах разные члены семьи узнавали из сновидений. В. Ч. была убеждена в том, что посредством сновидений, а может быть, и незримо наяву «тигры продолжают

их навещать», приходят к ним в гости. Впрочем, близость к «тиграм» была унаследована этой семьей еще от матери В. Ч., от шаманки, у которой был дух-помощник «тигр» (судя по всему — хоть это и не было прямо сказано — также «тигр»-сожитель, и все давно привыкли видеть во сне этого тигра (Е. Ч. Бельды). После смерти старшей сестры В. Ч. все решили, что сновидения разных членов семьи указывают на то, что «тигр» перешел к племяннику А. (к сыну одной из сестер) и теперь, оберегая А., он снова живет у них в доме. Из сновидений члены семьи также «узнали», что А. ходит вместе с зятем-«тигром» и с племянниками-«тигрятами» в гости к другой сестре, к Е. Ч. Через полгода после того, как мне сообщили эти новости о сновидениях, умер А. и сразу после него умерла Е. Ч. Обсуждая со мной эти горестные события, В. Ч. решила, что повышенное внимание во сне родственника-«тигра» к кому-то из членов семьи может означать либо призыв этого человека к шаманству, либо его скорую смерть.

Духи-родственники не только наследуются потомками человека. Со временем в наследуемый и овладеваемый духами ресурс включается определенная территория, те места, на которых обретший их и умерший уже шаман когда-то совершал для них жертвоприношения. Например, если у шамана был дух-«сын», то после его смерти этот дух переходит к кому-то из его потомков уже не от умершего человека, а от определенного *торо* (от жертвенного дерева, возле которого умерший ему жертвовал) и тоже становится этому потомку «сыном». (Напоминаю, что двое или более потомков не могут одновременно обладать одним и тем же духом.) В таком случае говорят, что этот «сын» пришел от определенного («священного места»).

Одним из важных следствий сожительства шамана с духами и «рождения» духов является то, что дух, который изначально был для человека опасным, становится (по крайней мере на некий срок) в результате сожительства укрощенным его помощником. При этом опасным он по-прежнему остается для всех остальных людей. Соединение данных двух идей, во-первых, идеи о родстве определенного числа людей с духами, являющимися их покровителями, и, во-вторых, идеи об опасности данных духов для чужих, концентрируется в объединяющей их концепции рода. Род для шаманистов — это прежде всего общность людей, состоящих в кровном родстве как между собой, так и с определенными духами и одновременно противостоящих представителям других родов. Представление о родстве всех лиц одной группы шаманистов с одними и теми же духами для мно-

гих нанайцев до сих пор остается актуальным, поскольку делает их жизненные обстоятельства этих лиц сходными и консолидирует их в определенное социально-духовное религиозное единство.

2.4. Актуальность осознания родовой принадлежности

Следствием родства с духами, обусловленного практикуемой не только шаманами, но и простыми шаманистами иерогамией, является коллективная болезнь, симптомы которой сходны с симптомами шаманской болезни. Такая болезнь охватывает целые группы людей, состоящих в родстве с теми лицами, которые имели опыт сожителства с духами. О наличии определенных проблем со здоровьем, охватывающих в шаманствующем обществе группы простых людей, нешаманов и отчасти напоминающих индивидуальную шаманскую болезнь, писали многие исследователи. В. Виташевский указывал, например, на то, что «нервные заболевания якутов имеют поразительные черты сходства с шаманской болезнью» (В. Виташевский, 1911: 186). В свое время известным был термин «арктическая истерия», указывающий на наличие массовых душевных расстройств, распространенных среди коренного населения Севера (Мицкевич, 1929; Виташевский, 1911; Приклонский, 1886). Отмечалась склонность жителей Севера к различным психическим и нервным болезням, к периодическим массовым заболеваниям истерией, к массовым галлюцинациям зрения и слуха и к массовому проявлению подавленности воли у отдельных индивидов (Широкогоров, 1919: 48), и Широкогоров называл это явление «слишком известным, чтобы о нем специально говорить» (Там же).

Можно предположить, что подобные заболевания распространялись не на всех без разбора, но что существовала некая связь между подверженными им лицами. Чертой, ограничивающей группу заболевших, должен был, казалось бы, быть локальный характер заболеваний, но это не так. В. Л. Приклонский, например, указывает, что страдающие этой болезнью якуты живут «в различных местностях... не имея между собой сношения или знакомства» (Приклонский, 1891: 71). По его наблюдениям, приступы болезни обусловлены посещением заболевших «известным *юёрем*», то есть духом» (Там же). Если же полагать, что вызывающий приступы болезни дух является «родственником», то подверженными болезни следовало бы считать

группу лиц, связанных с этим духом узами «родства», то есть лиц, состоящих также в родственной связи друг с другом. Указание на род как на фактор, объединяющий страдающих от таких заболеваний нанайцев, можно найти у И. А. Лопатина. Он отмечает, что когда «шаман умрет или потеряет силу владеть *сеонами*» (Лопатин, 2011: 240). Именно на род как на группу тунгусов (эвенков), страдающих «групповой истерией», указывает также С. М. Широкогоров (1919: 48). По материалам Георги Хейне, собранным среди китайских оленных эвенков, в 1944 г. после смерти шаманки группа ее родственников переживала катастрофический период. «Меры духовной безопасности, которые шаманка установила, пока была жива, были разрушены. Ненормальное состояние сознания стало частым, болезни, несчастные случаи, самоубийства и другие несчастья возрастали. Между родами возникли жестокие острые столкновения, и происходили некоторые ужасные убийства, совершенные с желанием кровной мести... Кровавая междоусобица изверглась между членами группы Сиган и группой Трех Рек, что продолжалось и после 1949 года. Семьи обеих групп боялись вести свою кочевую жизнь совместно, чтобы не встретить друг друга» (Georg Heyne, 1999: 378). Для нас в данном случае важно подчеркнуть отмеченное исследователями наличие массовых психических расстройств, охватывающих не просто группу людей, но род, к которому принадлежал шаман, и этим родом ограничивающихся.

Что касается симптомов коллективной родовой болезни, более полно они были описаны на эвенкийском материале Широкогоровым, также указывавшем на связь ее с деятельностью родового шамана. Широкогоров отмечает, что симптомы эти отчасти сходны с симптомами индивидуальной шаманской болезни и отличаются от нее только тем, что распространяются на целый коллектив, проявляются не у одного человека, не только у кандидата в шаманы, но и у «ближайших к будущему шаману членов рода нисходящего поколения». Симптомы эти заключаются в следующем. «Больные делаются задумчивыми и рассеянными, лишаются работоспособности, не могут заниматься обычным трудом, много спят, во сне постоянно бредят, вскакивают на ложе, стремятся удалиться от людей, иногда убегают в тайгу и там остаются подолгу» (Широкогоров, 1919: 43). «Иногда заболевание сопровождается истерическими припадками со всеми типичными проявлениями истерии: судорогами, мостом, нечувствительностью, светобоязнью и т. д. Иногда больных находят в лесу забравшимися во время припадка

на дерево или сидящими между скалами или в пещерах. Больных возвращают насильно домой, следят за ними, ухаживают за ними» (Там же: 44). «Взрослые люди делаются нервными и совершают акты необъяснимой грубости, даже преступления. Начинает развиваться всеобщее раздражение, склонность к истерическим припадкам; смертность от самого болезненного состояния и от несчастных случаев увеличивается» (Там же: 44). «Некоторые молодые люди теряют нормальный сон, они сидят на своих постелях и что-то бормочут и напевают в полусонном состоянии... Они становятся рассеянными, перестают выполнять свои повседневные обязанности и постепенно становятся совершенно недееспособными. Некоторые другие члены данного рода могут убежать в горы или в лес, где они остаются по многу дней без еды и где некоторые из них даже погибают. Другие, склонные к олонизму, могут становиться опасными, так как на какие-то минуты теряют над собой контроль. Они могут бросить что-нибудь из утвари или горящий предмет или плеснуть горячей водой... Другие члены рода могут страдать от нервных припадков, которые возникают в моменты, когда от человека требуется особая осторожность, например, в момент, когда он переходит через реку, когда он держит ребенка на руках или несет горячую воду или горящий предмет. Несчастные случаи следуют один за другим и некоторые люди погибают. Возникает настоящий массовый психоз, который может привести весь род в состояние полного социального и экономического паралича, угрожающего самому существованию рода» (Shirokogoroff, 1999: 264).

Во время нанайского обряда жертвоприношения нанайские шаманы ставили перед изображавшими духов фигурками вареную голову жертвенной свиньи и надевали на нос этой свиньи, как хомут, часть ее шеи, срезанную в виде обруча. Такой хомут назывался *хала*. *Хала* — это также нанайское название патрилиниджа, то есть именно той группы лиц, которые состоят «в родстве» с духами, получателями жертвы. Согласно объяснениям моих информантов, данный хомут *хала* олицетворял собой группу представляющих нанайский род (тоже *хала*) жертвователей, ожидающих взамен от духов благополучия. Род вместе с жертвенным животным словно бы приносил в жертву своим духам самого себя, подтверждая свое единение между собой и одновременно свою зависимость от родовых духов. Признавая то обстоятельство, что, как писал А. М. Золотарев относительно ульчей «удача и несчастье в равной мере распространяются



Девушка демонстрирует свадебный халат, вышитый О. Е. Киле. На полах халата изображается родовое древо. Село Верхний Нерген Нанайского района Хабаровского края. Фотография автора

на всех сородичей» (Золотарев, 1939: 40).

Единство рода подкрепляется также представлением о том, что родовыми являются «дороги духов» в незримом духовном пространстве, расположенные одновременно в пределах не только духовного, но и физического пространства и являющиеся как бы дополнительным измерением реального физического пространства. Шаманы верят в то, что эти «дороги» очерчивают границы «владений» родовых духов, а значит, определяют и пределы распространения коллективной болезни. Кроме того, дороги, по которым духи перемещаются, уходят, как полагают шаманы, по отцовской линии в глубь поколений и идут одновременно по тем территориям, на которых совершались когда-то события, имеющие важное

для данного рода духовное значение. Поэтому, камлая, разыскивая душу-тень своего пациента, шаман может идти по «дороге рода» этого пациента и говорить о том, что случилось когда-то с его умершими родственниками. «Если ты заболела, и шаман не знает отчего, он начинает ворошить твоих прадедов, прабабок, всех перебирать. Кто от какой болезни умер, какого амбана (“злого духа”) встретил. Начинает гадать, откуда болезнь, от отцовской ли или от материнской линии... Диагноз ставит... Вглубь времени идет по реальной территории. Все точно если не перечислить, то шамана (духи) не пустят» (Н. П. Бельды). В таком же смысле, как об объединяющей род дороге, шаманы говорят иногда о родовом дереве, ветви которого — также дороги. Н. П. Бельды так рассуждает о родовых деревьях-дорогах: «*Мосо* (“имеющий родовое дерево”) или *нокто* (“дорога”) — это и есть род *хала*. Можно сказать, *буэ мосо гурун* — мы люди одного родового древа, то есть одного рода. От одного прадеда разные

ветви идут как дерево-дорога, не считая женщин, которые уходят в другой род. Дорога от меня до прадеда — это *покто*. Возвращаться на свой *покто* нужно, чтобы помнить, кому мы поклоняемся». В устном сообщении исследователь нанайского языка Л. Ж. Заксор заметила, что словом *мосо* нанайцы называют также ящик, в котором хранят фигурки, изображающие родовых духов. Таким образом, в духовном мире сородичи объединены коллективной линией (дорогой) жизни клана. Условно говоря, они образуют собой некий «ящик», материальное вместилище для своих родовых духов. У ульчей, по данным А. В. Смоляк, «*мусу* — это единая “жизненная линия” близких родственников; общий *мусу* имели члены каждого рода, семьи... Если в роде хороший *мусу*, все здоровы, живут дружно, удачно промышленяют, будто все родственники думают заодно» (Смоляк, 1991: 173). Можно полагать, что, говоря о *мусу*, *мусун*, *мосо*, понимаемых как «единая жизненная линия» близких родственников, «общее родовое дерево», работавшие уже после Широкогорова этнографы фиксировали явление, сходное с тем, которое имел в виду Широкогоров, говоривший о невзгодах теряющей своего шамана группы. Так, А. В. Смоляк указывает, что у ульчей наступало время в роду, в семье, когда «начинались неудачи: ссоры, болезни и проч. Старики говорили: “*Мусу* надо исправлять”. Это делал шаман, который камлал, когда данный род устраивал очередное моление небу *эдехэмбэ уйлэву*. В ходе обряда шаман обращался к духам с просьбой об исправлении *мусу* у рода, семьи» (Там же). Важно подчеркнуть, что, используя идею *мусу*, нанайцы выражают общую удачу, а также несчастье, которое, по их мнению, действительно существует и объединяет всех членов клана, общность *мусу* для рода и общность тех удач или неудач, которые совместно переживают не любые родственники, а только родственники по отцовской линии, представители патрилиниджа.

2.5. Период ремиссии в течение коллективной болезни

В зависимости от конкретных событий, переживаемых родом, коллективная болезнь проходит через стадии кризиса, который можно сравнить с острым периодом заболевания, и через периоды ослабления болезненного процесса. Ремиссия — это относительно спокойное время, которое тем не менее вряд ли приходится считать здоровьем, скорее это регрессивная стадия затяжной хронической

болезни, временное ослабление ее проявлений. Подобное чередование характерно для течения не только коллективной, но и индивидуальной шаманской болезни. Став шаманом, человек выздоравливает, но не освобождается полностью от духов (полностью не поправляется), но по-прежнему сохраняет с ними связь, постоянно чреватую новым обострением его болезни. Став шаманом, человек продолжает видеть духов во сне и наяву и, кроме того, сохраняет особую уязвимость, предрасположенность к таким рецидивам своей шаманской болезни, которые могут возникнуть, например, в результате нарушения им сроков обещанного жертвоприношения, неосторожно сказанных слов и даже беспричинной утраты им расположенности к нему его духов. «В случае если шаман что-то не так скажет во время камлания или больной не выполнит обещания, (дух-помощник) найдет на него болезнь» (Н. П. Бельды). «Если ты ошиблась языком и одно-два слова не так сказала, то умрешь. Не могу много слов говорить! Сколько угодно может изо рта слов выйти, но если не будет правильно, то шаман может умереть!» (Л. И. Бельды). Духам, по мнению Л. И., трудно угодить, а значит, шаману непросто сохранить собственное здоровье. Периоды же утраты расположения своих собственных духов можно рассматривать как обострение шаманской болезни.

Подобная же нестабильность наблюдается в течение коллективной болезни. Являющаяся причиной болезни зависимость от духов не исчезает даже в самые благоприятные периоды, но лишь принимает другие формы. Коллективное заболевание может ослабевать, но выздоровление наступить не может, так как род продолжает зависеть от родовых духов и пребывать в некоем поле духовности рода. Между тем есть существенное различие между индивидуальной шаманской болезнью и болезнью коллективной. Позицию шамана в его взаимосвязи с духами следует определить как активную (в определенные периоды своей жизни шаман способен ими управлять), а зависимость от духов простых членов рода можно назвать пассивной, страдательной, ограниченной лишь способностью испытывать на себе их воздействие.

Шаманисты убеждены в том, что пространство духовного мира является столь же объективным, что и пространство физического, материального мира. Оно, согласно их верованиям, представляет собой не сумму разрозненных субъективных переживаний отдельных лиц, но что оно целостно и существует независимо от человеческого

сознания. Поэтому оказывающиеся в его пределах люди могут встречать друг друга, то есть видеть одни и те же сны, сохраняя при этом свою идентичность. При этом существуют определенные границы «допуска» конкретных лиц на те или иные территории духовного мира. Границы эти определяются родовой принадлежностью шаманистов. Общей для членов патрилиниджа является их родовая духовная территория, населенная родовыми духами. Такие представления выработывались в традиционном обществе в ходе распространенной практики обсуждения сновидений и накопления информации о содержании этих сновидений. Посещение во сне родовых территорий особенно характерно для шаманов. Например, в период, когда Н. П. Бельды наследовал шаманство, он много раз видел во сне, что посещает во сне одно и то же место недалеко от селения Джуен. В этом месте есть высокая рёлка (узкая продолговатая возвышенность), а за ней озеро. На берегу озера закреплена цепь, которая уходит прямо в глубину озера. В сновидениях Н. П. ныряет в озеро и выплывает с огромной черепахой, на шее которой замкнут противоположный конец цепи. Относительно этого сновидения старшая сестра Н. П. шаманка говорила, что она тоже бывает во сне в этом месте и что она уже семь лет пытается достать эту черепаху, которая так легко дается Н. П. Она говорила брату так: «“Ты почему туда забираешься?.. Ты туда (в то место) не ходи!” ... Я бы, — говорит Н. П. — и рад всю ночь без снов спать!» Это озеро входит, как считается, в территорию, наследуемую по линии рода Соян.

Несмотря на преимущественную привязанность к духовному пространству рода, шаманы, а точнее их духи, способны бывать и к преодолению родовых границ и к встречам в сновидениях с шаманами инородными. Что касается нешаманов с их пассивной зависимостью от духов, территории сновидений доступны им исключительно в пределах их линиджа. При этом члены одного линиджа посещают в своих сновидениях и видениях одно и то же пространство духовного мира, где они могут видеть одни и те же явления и даже встречать друг друга. Сновидение, о котором рассказала мне нешаманка В. Ч. Гейкер, было общим для группы ее родственников по мужу. Накануне данного сновидения В. Ч. была на похоронах у шаманки, тетки по материнской линии, она увезла из этого дома фотографию и кучу лоскутков, из которых предполагала сделать себе лоскутное одеяло. После того, как она вернулась домой, ей приснилось, что она роется в туюске, ищет фотографии,

а около нее стоит старик, умерший уже дед ее мужа по отцовской линии, и следит за ее руками. В. Ч. утверждает, что после замужества, она постоянно стала видеть этого старика во сне. Кроме старика, она видела своего мужа, сердито на нее смотревшего. «Я думаю, почему он на меня так сердито смотрит? — рассказывает В. Ч. — Что я не так сделала?» Как только В. Ч. нашла во сне ту фотографию, которую она накануне унесла с похорон, в комнату с пляской и пением вошла умершая шаманка. «Мимо меня прошла в ту сторону, — показывает В. Ч. определенное место в комнате, так как в ее сновидении умершая шаманка приходила именно в эту комнату. — Подходит, и тут шаманит, как будто что-то она просит». В. Ч. утверждает, что этот сон видели в ту ночь ее муж, спавший в этой же комнате, и ночевавшая в другой комнате родственница мужа М. В заключение В. Ч. увидела в своем сновидении М., вошедшую в ее комнату и глядящую на пляшущую шаманку. Как только снившаяся ей шаманка ушла, В. Ч. проснулась и зажгла свет. В этот момент в комнату наяву вошла М. с обращенными к В. Ч. словами: «“Ты что принесла (сюда с похорон)? Что там взяла? Женщина (умершая шаманка) шаманит по дому! Что-то она просит!” “Ой, говорю, я взяла фотографию и лоскутки!”». В. Ч. считает, что умершая шаманка приходила к ней в поисках унесенной из ее дома фотографии. «Фотографию, наверно, скорее всего, искала. А потом я говорю: “А-а!”», говорю, вот я вслух говорю, зову ее: “Тетья, говорю, я утром встану и тебе отдам!” Я утром встала и все выбросила. “Забирай, — зову ее, — забирай!” И выкинула (лоскутки и фотографию). Вон в овраг туда выкинула. И все! Ничего больше не было! После этого никто ко мне не приходил, не просил эту фотографию». Помимо мужа и М., данный сон видели, как говорит В. Ч., не все ее родственники, которые были в доме, но те из них, которые были родственниками по мужу. «Посторонний человек, может, не увидел бы, — говорит В. Ч. — М. посторонняя (она в этом доме не живет), но она же родня по мужу», поэтому она тоже оказалась среди тех, кто видел во сне данное событие.

Судя по рассказам о совместных сновидениях, замужняя женщина может объединяться в своих сновидениях с родственниками как своего мужа, так и своего отца. Одним и тем же пространством явленного в сновидениях невидимого мира могут пользоваться замужние сестры. Тигр, сожитель Варвары, умершей сестры В. Ч., снился не только Варваре, но и всем ее сестрам. «Мы все его во сне

видели, как он (в доме) сидит все время, как на завалинке лежит... Мы сами во сне видели, что он на завалинке... Мы во сне все видели... они (тигр и тигрята) к нам ходят, (нас) обхаживают. Узнают, наверно, как мы живем. Может, болеем или что! Вот, наверно, ходят!» (В. Ч. Гейкер).

Воздействие на больного, которое шаман оказывает во время камлания, может сказываться на его родственниках, о чем они узнают их своих сновидений. Шаманка К. И. Киле лечила больную У. После камлания сестра У. видела во сне, что она ищет У. и попадает в то место, где она находится, точнее, куда была помещена в результате камлания ее *панян* (душа-тень). У. видела в это время во сне, что возле нее оказывается сестра, а потом к ним приходит третья сестра В., и выводит их обеих наружу. Третья сестра утверждает, что она тоже видела все это во сне. Никто их сестер не был шаманкой. Пространство сновидений (оно же пространство духовного мира, в которое попадает камлающий шаман) является, по представлениям нанайских шаманистов, коллективным. Попадающий в пространство сновидений простой человек, не шаман, не имеет возможности что-то в нем менять, тогда как проникающий в сновидениях и в камланиях в это же пространство шаман может с помощью духов там действовать и ходить по дорогам сновидений его пациентов, рассказывая им то, что им когда-то снилось.

Еще одной характерной чертой, объединяющей род и проявляющейся даже в период ремиссии в течение коллективной болезни, является их странствие по общим «дорогам напевов». Эти дороги подверженным коллективной болезни нешаманам также снятся. Помимо общих сновидений родовые духи внушают членам одного линиджа определенный мелодический тип, основываясь на котором они импровизируют, как говорят информанты, песней ходят по дорогам своего рода. Содержание сновидений, с одной стороны, и мелодический тип песенной импровизации могли в некоторых случаях давать информацию, достаточную для того, чтобы определить, к какому именно роду принадлежит тот или иной человек. Например, когда К. И. Киле еще маленькой девочкой стала напевать, а также когда она начала рассказывать о своих сновидениях, у ее отца возникла уверенность в том, что она не принадлежит его роду. В результате отец К. И. вынудил свою жену признаться в том, что К. И. родилась от другого отца (Bulgakova, 2013: 44–45). Приклонский указывал на то, что подверженные коллективным заболеваниям

лица во время приступов «поют одинаковые причитания с особым, соответствующим каждому *юёрю* мотивом» (Приклонский, 1891: 73), то есть мотивом, внушенным определенным, общим для группы заболевших духом. Например, «женщины собираются в летник со всей околицы, и одна из них, впад в припадок, начинает петь, а другие ей вторят совершенно согласно, так что целый околоток тянет песни *юёрям*, одну за другой. Когда заболевает кто скоропостижно и необъяснимо болезнью, приглашают старого мянярика¹⁹ в тех видах, что если больного посетил какой-нибудь *юёрь*, то старик, узнав *юёря* по причитаниям больного, определит, что нужно принести ему в жертву для освобождения больного от страданий» (Там же). Ярче всего родовая преемственность напевов проявляется в пении шаманов. По данным Е. Д. Прокофьевой, «селькупы рассказывали, что часто в песнях молодого шамана они узнавали напевы деда-шамана, даже если внук никогда не слышал его камлания» (Прокофьева, 1981: 44). О преемственности песенных мотивов у нганасан пишет также Г. Н. Грачева. Она подчеркивает, что в такой преемственности «выявляются не только межродовые и межплеменные связи, но и межнациональные. Так, известный ненецкий шаман получил свой дар от ненцев-юраков, по материнской линии он был ненецкого происхождения. Во время камланий он пел и говорил по-ненецки. Волочанские нганасаны рассказывают о шаманке, получившей свой дар от тунгуски и иногда при камлании переходившей на непонятный нганасанам язык. Через энцев и родственные связи с ними нганасаны перенимали энецкие песни и приемы камлания» (Грачева, 1981: 73). Несмотря на то что все эти факты уже сами по себе выявляют духовно обусловленную целостность рода, ярче всего обнаруживается она в периоды обострения, вызванные каким-либо нарушающим спокойный ход вещей событием, например, смертью сородича, инцестом, ослаблением или смертью родового шамана. Все эти события способны сближать простых членов рода, не шаманов, с родовыми духами, и тогда зависимость их от этих духов проявляется особенно ярко. Возникающая в результате таких событий открытость одного члена рода к духам сказывается, как правило, не на нем одном, но также на других его родственниках.

¹⁹ Мянярик — человек, страдающий от нервного расстройства, обусловленного духовными причинами.

2.6. Обострение коллективной родовой болезни

Одной из ситуаций, приближающих человека с духовным миром, является смерть одного из членов патриилиниджа. Носители традиции полагают, что смерть наступает, когда некий злой дух окончательно овладевает человеком. Некоторые информанты говорят даже, что после смерти человек (одна из его душ) сам становится злым духом, опасным для его живых сородичей. Духи умерших родственников приходят не к любым живым людям, но в первую очередь к своим сородичам для того, чтобы пугать их, мешать их промыслу. Они снятся своим сородичам и просят у них жертв и поминок. «Если человек умер, он *амбаном* (злым духом) стал. Конечно, плохо! *Амбашка*, говорят, придет кого-нибудь пугать» (М. В. Бельды). Таким образом, смерть, которая, казалось бы, сближает с духами только одного человека, фактически через этого одного человека открывает духам доступ к другим людям его рода, которые после его смерти могут заболеть и тоже умирать. Для того чтобы избежать этого, сородичи устраивают обряд изгнания духов. М. В. Бельды вспоминает, как гоняли духов, когда после смерти одной женщины заболела ее родственница. «Я к ним пришла *амбага*²⁰ (злого духа) пугать, — вспоминает М. В. — Сейчас смешно, конечно. Но (тогда) мне страшно было слушать. Пугают *амбаганов!* Эти умершие люди ходят вокруг! В окно заглядывают! Умершая родня в окно заглядывает! Крикнули, (что) вот такая-то! Такая-то (покойница) в окно смотрит! Вот ужас, да? Вот так выкрикивали! В самом деле, они видят (покойницу) или что? А что зря кричать, да? Что зря кричать, (что) вот такая-то в окно смотрит? Она (умершая) *амбага* (злым духом) стала. Ну, умершая! Уже *амбага* она! Ее панян (душа злым духом стала)! Страшно! Я закрылась одеялом. Аж, вспотела! Сама не кричала, молодая была. И что я буду кричать? Я слушала. Они даже называли, как ее звать (ту, которая в окно заглядывала). Ихняя родня!.. *Кочали* (мешать промыслу) тоже (приходят), да! Также (умершие) к своим родственникам приходят... Чужие умершие не придут, наверно!.. Свои-то знакомы!» (М. В. Бельды).

Уточняя, кому именно из родственников может вредить душа умершего, шаманка О. Е. Киле говорит: «Своим внукам, детям так

²⁰ *Амбага* (нанайский яз.) — слово, образованное путем словосложения от слов *амба* «злой дух» и *ага* «брат». Таким образом, слово *амбага* можно перевести как «брат злой дух».

делает. Чужим не делает. В одном доме жили они, (покойники) те, кого он любил, пока он живой был. Умер, и того, кого любил, он обнимает и с собой (забирает). Тогда он (тот живой родственник, которого обнял покойник) заболит, умрет». Умершая женщина, по словам О. Е., своего живого мужа обнимает. «Мужчина жену, дочерей, сыновей, кого любил, тоже обнимает». Судя по высказываниям информантов, мужчинам угрожают умершие из его рода, а для женщин опасными являются умершие не только из рода ее мужа, но и из рода ее отца. «Моего мужа или моя родня. Вот из них умершие делаются (для меня злыми духами) *кочали* и *амбагашиками*. Чужие умершие не придут (ко мне), наверно!» (М. В. Бельды).

Шаманка О. Е. Киле утверждает, что она своими глазами видела, как умершая ее соседка пыталась забрать с собой в могилу свою дочь. «Я зашла в коридор, такой диван был в коридоре, — рассказывает О. Е. — Я села. Дверь открыта... Л. самая последняя (младшая) ее (покойницы) дочка. Она любила эту дочку Л... Я смотрю и (ее, умершую) вижу... Прямо глазами я видела! (Умершая) мать встала (из гроба и), чуть-чуть (Л.) не забрала. Я один раз крикнула, и (покойница) прямо в гроб упала. В коридоре я сидела, когда она (умершая) встала (из гроба). Я крикнула, они (присутствовавшие на похоронах) все вскочили. Прямо открытыми глазами я видела! Ну, ничего, сейчас (Л.) жива. Работает в Комсомольске». Елена считает также, что в свое время ее умершая мать тоже пыталась забрать ее к себе в могилу. «Меня (умершая) мать обнимала, — говорит она. — Я сон видела... После этого на третий день, когда хоронить пошли, гроб уже забили, уже начали опускать гроб в могилу. Я чувствую, что меня вместе с матерью хоронят. Я один раз крикнула. Крикнула! Не могу! Потом С. говорит, брат мой: “Что, открыть (гроб) что ли?” С. говорит: “Открывай!” Топором немного (гроб) приоткрыли. Вот на такое расстояние (сантиметров на тридцать). Вот оттуда... Я два раза крикнула, и я (моя душа-тень из гроба) выбралась! Я говорю: “Забивайте (гроб), я (оттуда) уже вылезла!” И забили. Если бы я простая была бы, (не шаманка) меня вместе (с матерью) похоронили бы... У нас такого много! (Покойник) живых обнимает».

Для того чтобы отвлечь от группы родственников опасность, которая исходит оттого, что умерший или умирающий его член не только сам сближается с миром духов, но приближает к нему своих родственников, совершали ряд обрядов. Согласно полевым данным, собранным В. А. Арсеньевым среди удэгейцев, незадолго до смерти человека посторонние и даже самые близкие родственники выходи-

ли из жилища, оставляли его одного с тем, чтобы он не мог на них посмотреть и тем самым забрать с собой в мир умерших. Если же родственники оставались в помещении, то закрывали умирающему лицо полотенцем, чтобы тот своим взором не звал здоровых людей за собой в потусторонний мир (см.: Старцев, 2005: 226). Эвенкийский шаман, «прощаясь с умершим, совершал очистительный обряд пропускания всех родственников через кишку-лазейку в виде круга *солипкан*. Шаман пел молитву, чтобы душа умершего ушла и не тревожила живых родственников, не возвращалась» (Сем, 2017: 202). Для того чтобы предотвратить опасность заболеть и умереть вслед за покойником, нанайцы, члены одного с ним патрилинейного линиджа, совершали следующий обряд. К руке умершего они привязывали нить, противоположный конец которой привязывали к руке кого-либо из его родственников. Затем шаман с криком разрывал нить, и родственник шамана должен был, не оглядываясь, убежать от гроба прочь. Таким образом живых членов линиджа отделяли от умершего его члена. По данным Е. Самар, во время похорон «кто-нибудь из другого рода брал *хэтур* (веревка, нить) и завязывал один конец *хэтура* за большой палец покойника. За другой длинный конец брались все родственники, дети и бежали в сторону восхода солнца... смысл обряда заключался в том, что остающиеся родные не будут соприкасаться с телом покойного и его душа не должна причинить зло близким, разорвавшим связь с ним» (Самар, 2003: 187).

Если опасность для группы родственников существовала в любом случае смерти одного из них, то особенно сильной она считалась в случае необычной смерти, то есть смерти насильственной, смерти от тигра, медведя, а также гибели при пожаре и утоплении. Нападение тигра или медведя считалось не случайным, так как в тела этих животных могли вселяться духи, которые, атакуя человека, отмечали не только его одного, но и весь его род. «Если в роду имелись утопленники *галигда* или задранные тигром или медведем родственники, — пишет о нанайцах Е. А. Гаер, — т. е. отмеченные духом, хозяином воды или тайги, то над этим родом висит рок, у членов семьи такого рода (например, у *галигдако гурун*) нельзя было брать орудия лова, ибо, по поверью, с этими вещами передастся несчастье. Чтобы предотвратить отрицательное воздействие *галигда*, совершали обряд снятия вины, рока. Делали игрушечный лук и маленькую стрелу. Человек, позаимствовавший у “запретных” людей какую-либо вещь, отламывал, отщипывал, отрезал от нее какой-либо кусочек, клочок и, привязав его к стреле, выпускал из лука в направлении, где жили

хозяева вещи со словами... «Иди к своему хозяину! Уноси все плохое с собой!»» (Гаер, 1991: 109).

Возможно, той же связью живых и мертвых членов одного рода и единством объединяющего их духовного поля объясняется необходимость распространенной ранее среди тунгусо-маньчжурских народов родовой кровной мести. По-видимому, месть нужна была не только для того, чтобы «умиротворить душу убитого», «защитить свою безопасность», как иногда пишут. Она не являлась также проявлением «здоровой, цельной, всесторонне развитой личности с цельным религиозно-социальным мировоззрением, создающим полную гармонию личного и общественного интересов», как писал об этом Л. Я. Штернберг (1933: 113). Скорее, месть, как утверждает тот же автор в другом месте, это «тяготеющее над родом бремя» (Штернберг, 1904: 38). Если канал связи рода с духовным миром каждый раз отвергается в случае обычной смерти одного из его членов, то тем больше мир духов данного рода раскрывается, становится ближе и опаснее для группы родственников в случае, если причиной смерти их сородича было убийство. Несчастье, случившееся с одним человеком, через разверзшееся в результате его поступка духовное поле грозит перекинуться на остальных членов рода. Духи рода становятся ближе и опаснее, несчастье приобретает тенденцию к умножению, и вслед за убитым должны будут пролить свою кровь (повторить, симитировать случившееся с ним несчастье) его родственники. Это вынуждает родственников убитого действовать, мстить. Е. А. Крейнович, собиравший полевые материалы среди нивхов, был свидетелем, например, такой сцены. У нивха Курчука изо рта «тоненькой стружкой текла алая кровь. Возле него стояли нивхи, такие же бессильные, как он, и молчали. Это было легочное кровотечение. В перерывах между приступами кашля Курчук повторял: “Это *тахть* делает!” И стоящие вокруг нивхи тоже подтверждали: “Это правда! Это *тахть* делает. Он пьет из него кровь”» (Крейнович, 1973: 389). Объяснение данному случаю, которое нивхи дали Крейновичу, заключалось в том, что в роде, которому принадлежал больной, был убит человек, но месть за сородича совершена не была. «Однако за убийство все равно надо кровь отдать: *тахть* нужна кровь». Если пострадавшие не проливали кровь в роде убийцы, духи сами проливали кровь в роде пострадавших. Например, у кого-то из родственников убитого «начинала течь из горла кровь, или он кашлял, и вместе с кашлем у него отходила кровь». Крейнович пишет: «Нигде и никогда среди нивхов я не видывал такого количества

тяжелых туберкулезных больных, как среди нивхов этого рода в селении Чайво. Эту болезнь они приписывали тому, что не отомстили за своих убитых сородичей» (Там же). Исследователь полагает, что кровь нужна «неотомщенной душе убитого», но не объясняет, почему «неотомщенная душа» мстит не своим обидчикам и их сородичам, а наказывает вместо этого своих собственных родственников. Духи, по-видимому, вряд ли заботятся о восстановлении справедливости и о наказании виновных. Скорее, вступает в силу закон умножения, повторения родственниками того именно вида несчастья, которое случилось с одним из них. Вероятно, носители традиции полагают, что каждый убитый человек данного рода пролил свою кровь не без участия «птицы *тахть*», в результате чего эта «птица *тахть*» получает доступ к сородичам убитого и пьет их кровь» (Там же). Иными словами, это одно из проявлений вызванного смертью сородича обострения коллективной родовой болезни.

Существует множество других критических ситуаций, во время которых человек не только сам сближается с духами, но приближает к ним свой род. За исключением особых случаев такое сближение считается опасным, и суть практически любого табу заключается в том, чтобы держать людей в относительно безопасном отдалении от духов. К. М. Рычков считает, что огромное значение для единства рода имеет общность, как он пишет, «греха», то есть последствий нарушения различных запретов. Рычков пишет, что все запреты, даже те, которые кажутся лишь социальными, в действительности одинаково религиозны, а последствия их нарушения настолько часто сказываются не только на самом нарушителе, но и на его родственниках, что «не исполнять требований религии, значит, не заботиться о самохранении и благополучии рода» (Рычков, 1922: 137).

Единение и взаимозависимость членов патрилиниджа ярко проявляется также в случаях нарушения установленных запретов табу. Следствием нарушения запретов является не столько общественное порицание (от общества такое нарушение могло бы быть и скрыто), сколько неотвратимое обострение коллективной болезни, которое не могли не чувствовать на себе все члены рода. О родовой регламентации Л. Я. Штернберг писал: «...будь это нормы половые, правила мести или религиозные обряды; всякое нарушение их со стороны одного — «грех» общий и губительно для каждого» (Штернберг, 1933: 53). Смысл табу фактически удерживать человека в безопасном отдалении от возможных контактов с духами, и в тех случаях,

когда человеку не удастся удержаться от поступка, опасно приближающего его к миру духов, он подвергает и себя, и свой род угрозе обострения коллективной болезни. Например, чрезмерная жестокость при убиении животных запрещена не только в силу присущей народам Севера высокой экологической культуры, но и потому, что жестокость соединяет его с духами, и потому она опасна для него и для его рода. Например, Е. А. Гаер приводит следующий рассказ своего информанта А. А. Самара. «Один охотник из стойбища Малки поймал петлей зайца. Заяц был еще живой. Так живого принес домой. Ободрал с живого шкурку и отпустил на улицу голого. Заяц окровавленной точкой скрылся в ближайшем лесу. Долго был слышен его крик: “Сингмал! Сингмал! Мал! Мал!” С таким криком заяц исчез. Человек тот поиздевался над добычей. Жителей в стойбище было много, но вскоре они все вымерли». Гаер делает вывод, что «за жестокое обращение с пойманным зверем человек мог поплатиться даже своей жизнью и жизнью членов рода» (Гаер, 1991: 17–18).

Если человек убивает другого человека, то к нему и к его родственникам получают доступ духи насилия (по-нанайски *очики*), и в результате в его роде возникает склонность к агрессии и насилию, что выражается в возрастающем среди них числе ссор, убийств и самоубийств. «Если человек кого-то убил, — говорит В. Ч. Гейкер, — *очики* перейдет к его детям. Такой злой он (ребенок этого человека) будет! Может любого убить!.. Я вот помню... У меня даже в глазах до сих пор сверкает... (Мальчик) один остался с бабушкой, сиротой остался. Взяли его на охоту поваром. Видят, что он все время варит... всех их кашей накормит, а сам (тайком что-то ест). Хороший мальчишка. Один говорит: “Ты что, не видишь? Почему нам, говорит, плохое дает, а сам хорошее ест? Давай, его убьем!” А тот говорит: “Я убить его не могу”. Но тот его убил, живот распорол, посмотрел, говорит: “Ничего (в желудке) нет, кроме шкурок”. Похоронили и приехали. “Ну, мы потеряли его (мальчика, не знаем, почему он с охоты не вернулся)”. Бабка-то плачет. Пошла к большому шаману. Она говорит, так, да так. Он все узнал. И все мужики пошли к ним (к обидчикам спрашивать). Зашли, тот младший говорит: “Я, говорит, этого не делал!” Дед говорит: “Это я сделал. Я думал, говорит, что он нас обижает, так кормит, так, да так. (Мы его) похоронили. Убили, говорит, живот распорол, посмотрели, говорит, что он ел”. Заставили (их) поехать, (показать), где закопали. Привезли (тело мальчика) к бабке, похоронили. ... Потом шаманили для того, чтобы у него сыновья и дочери такими не стали, шаман духа *очики* отгонял

(от рода убийцы)». «*Очки* как человек, только невидимый, — объясняет И. Т. Бельды. — Он заставляет людей убивать друг друга. Раньше тоже такое было. Пили водку и нападали друг на друга с ножом. Вот это *очки*. Когда убьют кого-нибудь, *очки* появляется. И другим внушает тоже убивать, заставляет их делать это».

У нанайцев наблюдаются отдельные признаки, позволяющие предполагать существование у них в прошлом двойного счета родства и передачи шаманских способностей не только по отцовской, но и по материнской линии. Подобное направление наследования выражено значительно слабее и проявляется обычно в том случае, когда передающими наследственные способности лицами являются женщины. По-видимому, с этим связано то, что *очки* могут передаваться от жены-шаманки к мужу. Дочь одной шаманки зарезала ножом своего первого мужа. Второй ее муж в присутствии всей семьи сам себя зарезал ножом. Комментируя это происшествие, М. В. Бельды утверждает, что в семье этой шаманки обосновались *очки*. Изначально они связаны, по мнению М. В., с шаманскими духами-помощниками матери этой шаманки, а через шаманку перешли ко второму ее мужу. «Бабкины (шаманские духи) переходят, — говорит М. В. — Думаешь что? Не переходят? Переходит по крови все! Сейчас говорят, моя дочка ссорится со всеми или плохо учится. Внучка или внук. Это моя кровь! Все идет же (духи к родственникам переходят)! Если я пью, моя дочка пьет. Сын пьет. Вот так! По крови все идет!»

Опасное сближение с духами происходит в результате нарушения законов экзогамии. Считается, что инцест чрезмерно широко открывает духам (по-нанайски, *сайка/садка*) доступ к человеку и к его роду. *Садка* — «это самый последний черт... *Садка* убивает не только людей, принадлежащих к его собственному роду, но даже и своих кровных родственников из других родов. Опустошения, производимые *садка*, всегда очень велики, благодаря невероятной кровожадности... Почти всякую смерть человека, последовавшую в результате очень кратковременной болезни... приписывают вмешательству этих духов и в них же видят главную причину возникновения губительных эпидемий» (Козьминский, 1927: 44). Шаманисты полагают, что если кто-то даже тайным образом, даже единожды совершает инцест, то у всех представителей рода, в котором это случилось, «*амбашек* (духов) много будет. Таких маленьких бурханчиков много-много будет! Даже убивать (этих духов) не будешь успевать!.. И дети болеют, совсем худеют, одни кости и кожа» (О. Е. Киле). Важно отметить, что информанты говорят не о социальных и не о биологических

только последствиях инцеста. Согласно их заявлениям, страдают не только дети вступивших в инцест партнеров, но все дети их рода. «Брат с сестрой много рожают “детей” (духов), и они все на них (на сородичей) налетают». «Всем детям родственников мешать будут. Дети будут страдать от поноса... От поноса маленькие дети быстро умирают. Есть существа (духи), которые мешают. Это все от половых органов (тех, кто совершили инцест), оттуда выходят эти амбашки... Стариков тоже они убивают» (О. Е. Киле). Поскольку от инцеста страдал весь род, традиционный родовой суд над вступившими в инцест лицами был суровым. «На собрании соберутся старые люди, и там, и там, в одну кучу соберутся, собрание откроют и разговаривают, что делать с ними. Тот говорит убить, тот говорит убить. Так они убивают (провинившихся) копьями... Вверх подбросят (провинившегося) и копьа держат. Он на копьа падает насмерть. Вот такие наказания были. (Человека) вверх подбрасывают и с копьями стоят, остриями кверху. Тот подбрасываемый вверх человек падает прямо на острия этих копий. Падает насмерть» (О. Е. Киле).

Наиболее важным и, пожалуй, решающим фактором, определяющим развитие коллективной болезни и порождающим ее обострение, является деятельность родового шамана. В те периоды, когда по каким-то причинам эта деятельность ослабевает (например, в результате поражения от нападающего чужого шамана) или в случае смерти шамана обостряется коллективная болезнь его сородичей. Широкогоров был первым, кто на тунгусском (эвенкийском материале) указал на связь деятельности родового шамана и определенных периодов его деятельности с приступами коллективной болезни, а также связь индивидуального призыва к шаманству и массовых психических расстройств и массовых неудач, от которых страдает группа родственников будущего шамана (Широкогоров, 1919: 48) и которые «особенно сильно распространяются среди ближайших шаману членов рода нисходящего поколения» (Там же: 43). Следует только уточнить, что в роду бывает не один, несколько шаманов, даже в одной семье шаманами могут становиться сразу несколько сиблингов, и на состояние рода оказывает влияние деятельность каждого родового шамана. А то обстоятельство, что период обострения коллективной болезни совпадает со временем становления в роду шамана, дает нам возможность утверждать, что известная и подробно описанная исследователями индивидуальная шаманская болезнь является одним из проявлений коллективной болезни. Взаимосвязанность и взаимообусловленность этих болезней позволяет нам также

считать не только индивидуальную, но и коллективную болезнь болезнями шаманскими.

Коллективная болезнь является шаманской еще и потому, как считают шаманисты, что ее, как и индивидуальную шаманскую болезнь, провоцируют освободившиеся после смерти предыдущего родового шамана духи. Эти духи начинают искать себе нового хозяина среди членов рода и, «добываясь жертв или внимания к себе или просто, быть может, мстя данному роду, мешают людям упромыслить добычу и массовые неудачи на промысле иногда грозят роду голодом и гибелью» (Там же: 48). Несомненно, что род, «замкнутая группа родственников по мужской линии», и без того находится в зависимости от консолидирующих его духов и объединен «помимо сознания единства происхождения также и сознанием общности родовых духов» (Там же: 47). «Чужой *амбан* (дух) к человеку не подойдет, — говорит шаманка Т. П. Бельды. — У человека есть (свой) *амбан*, только с ним ходит этот *амбан*». Различие духов, а также конкретных жизненных последствий такого различия разделяет роды, не дает им возможности смешиваться. «У рода Оненко свои *амбашки* (духи), у Киле свои *амбашки*. У Ходжеров свои *амбашки*, у Бельды свои *амбашки*... У каждого свои *амбашки*» (Ч. Д. Пассар). Влияют эти духи на сородичей по-разному, давая некоторым из них свои особенные способности; и шаманы, разделяющие эту общую зависимость, обретают из этой общей среды духов таких, с которыми вступают в особые относительно закрытые, не разделяемые ни с кем индивидуальные отношения.

По смерти шамана освобождаются именно эти духи; они начинают усиленно воздействовать на тех, кто пассивно от них зависит, то есть на других состоящих с умершим шаманом в патрилинейном родстве. По словам Широкогорова, у эвенков «страшные необъяснимые заболевания», поражающие группу родственников, возникают или обостряются обычно в период после смерти предыдущего шамана и до становления нового шамана. В период прекращения деятельности родового шамана, по Широкоговору, при особо интенсивном ее развитии прекращается нормальная жизнь всего рода, «что отзывается на его существовании; пониженное питание и рождаемость, усиленная смертность и другие явления являются следствием этого» (Широкогородов, 1919: 61). «Если в течение какого-то времени никому из заболевших не удастся стать шаманом, болезнь у разных членов рода усиливается, давая при этом новые видоизменения ее, и распространяется, захватывая новых членов рода» (Там же). Размеры,

которые может принять коллективная болезнь, может, как пишет Широкогоров, грозить гибелью роду, так как «такое состояние рода может продолжаться несколько лет» (Там же: 44). Широкогоров описывает такой, например, случай, когда в роду было два кандидата в шаманы, и родовым шаманом должен был стать кто-то один из них. Оба кандидата страдали шаманской болезнью, но, как он пишет, «одновременно у других членов рода были также припадки, а главное то, что всех преследовали неудачи в делах и в личной жизни. Общее мнение склонялось к тому, что шаман нужен» (Там же: 45). У найцев, по данным Лопатина, когда шаман умрет или потеряет силу, «беспокойство становится так велико, что весь род становится как бы больным. И действительно, среди рода и даже среди соседей и всех живущих чужаков на территории рода начинают распространяться психические заболевания. Я сам, — пишет Лопатин, — был свидетелем нескольких одновременных умопомешательств на небольшом пространстве (несколько соседних стойбищ). Такое массовое психическое заболевание гольды объясняли мне тем обстоятельством, что какой-то слабый шаман распустил своих *сеонов*²¹, которые и стали беспокоить население. Фактов таких психических заболеваний можно определить среди гольдов за последние 10–20 лет довольно много. Встречаются они и среди соседей гольдов — орочей и тунгусов. Широко они распространены и среди прочих тунгусских народностей. Выходом из такого тяжелого положения бывает объявление нового шамана, который определяет, какие *сеоны* вредят роду и соседям, и собирает блуждающих голодных *сеонов* под свою заботу и наблюдение» (Лопатин, 2011: 240). Г. В. Ксенофонтов отмечает, что у якутов у некоторых призываемых к шаманству неофитов «гибнут почти все ближайшие родственники; их уничтожает (дословно — съедает) дух предка шамана за то, что его потомок противится призывам» (Ксенофонтов, 1992: 47).

О шаманской природе той разновидности коллективной родовой болезни, которая провоцируется утратой родового шамана, говорит также то, что излечена она может быть лишь созданием в роду нового шамана (Широкогоров, 1919: 44). Лечение родственников, совместно подвергающихся давлению родовых духов, требующих выживания среди них нового шамана, может быть, как пишет об этом Широкогоров, только «определение духов к одному из больных, что делается даже не шаманом, а самими духами» (Там же: 43).

²¹ *Сеоны* — то же, что *сэвэны*. В данном случае духи-помощники шамана.

Как только один из заболевших становится шаманом, выздоравливает не только он сам, но и все члены его рода. В роде «заболевания прекращаются одновременно с вмещением духов в одного человека и подчинением ему их. Таким образом, шаман является, так сказать, предохранительным клапаном от психических заболеваний» (Там же: 61). Одновременное выздоровление всех заболевших членов рода происходит потому, что с точки зрения эмной перспективы духи, беспокоившие до сих пор весь род, добиваются, наконец, своей цели, то есть вмещаются в одного из его членов. То обстоятельство, что группа родственников не только одновременно заболевает шаманской болезнью, но и одновременно выздоравливает от нее сразу после появления нового шамана, еще ярче подчеркивает как коллективную природу этой болезни, так и обусловленность ее шаманской деятельностью родового шамана.

2.7. Эмоциональный аспект родовой дифференциации как один из симптомов коллективной болезни

Коллективная болезнь не только объединяет и консолидирует род, но одновременно противопоставляет этот род внешнему окружению. Одним из наиболее ярких симптомов такого противопоставления является эмоциональное неприятие человеком представителей иных родов. Такой феномен не является, по-видимому, общераспространенным и тем более нельзя считать его чертой настоящего времени, когда анимистические и шаманские практики стали уделом лишь ограниченного числа лиц. Тем не менее в связи с обсуждением темы коллективной болезни нельзя не упомянуть и об этом симптоме, выражающемся в некоторой бессознательной антипатии к членам иных родов, а также к членам иных семей. Антипатии, проявляющейся «вследствие того, что шаман является хозяином родовых духов, отношение которых к членам других родов не всегда благожелательно» (Там же: 55). Подчеркнем, что речь идет при этом не о шаманах, а о простых людях, не осознающих причин своего недружелюбия по отношению к представителям иных родов. Н. Н. Харузин объяснял на саамском материале такую напряженность в отношениях зависимостью разных групп людей и даже отдельных лиц от разных, не сообщающихся между собой духов. По его словам, саамские семьи «имели каждая своего духа, отличного от духов остальных семей, враждебных даже духам прочих

семей. Не только отдельные семьи имеют духов, но даже и отдельные лица имеют их, либо одного, либо нескольких, которые и защищают их от козней духов прочих лиц, и даже вредят другим людям» (Харузин, 2005: 188).

У тех простых нанайцев, которые не были сами шаманами, но были вовлечены в шаманские практики в качестве пациентов, такое эмоциональное проявление коллективной болезни выражалось порой довольно ярко. В. Ч. Гейкер вспоминает свое посещение похорон, на которые собралось много людей, представителей разных родов. Один из них, представитель рода Ходжер, нешаман сидел напротив нее на диване. «Вот так! — рассказывает В. Ч. — Я пришла, напротив (него) вот так села. Он сидел. Он на меня смотреть не может! Он взял чей-то там платок, и закрыл свое лицо, как будто он уснул. Лицо закрыл, как будто уснул. Он на меня смотреть не мог! А я сидела и на него смотрела. Почему на меня смотреть он не может? Значит, мое дело сильнее, чем его!» В. Ч. объясняет его враждебность связью его с духами его рода. Погостив у членов другого рода в селе Верхний Нерген, жители села Лидога И. с женой «возвращались домой на машине. Потом они рассказывали, что что-то за ними гнались, до самой Лидоги гнались». По-видимому, им казалось, что за ними гонятся духи жителей Верхнего Нергена. «Меньше туда (в Нерген) ездить надо!» (Е. Ч. Бельды). Когда приезжают гости, представители другого рода, хозяин дома, по словам О. Е. Киле, «“духом” думает: “Никого не трогай! Своему *амбашке* (своим духам так велит). Они (чужие духи и) не трогают. (Но) есть некоторые (чужие духи) крадут, трогают (нас)... они как будто бы — раз! — и моих родственников трогают! Что я не могу что ли... ответ давать?» Э. И. Киле также полагает, что чувство недружелюбия возникает из-за духов другого рода. Она ездила в Комсомольск, к ней подошла женщина. «Я, — говорит она, — чувствую ее глаза на спине! Я не могу находиться здесь! Я пойду! И я уехала быстро оттуда. Видите как!»

Существовали традиционные способы защиты от чужих духов. Например, красивыми орнаментами расшивалась спинка нанайского женского халата, и при определенных ситуациях, согласно нанайскому этикету, при встрече с незнакомыми людьми женщина поворачивалась к ним спиной. Это было не просто демонстрацией скромности женщины и красоты ее одежды, но защитой от возможной, невольно исходящей от гостей угрозы, то есть от пришедших с гостями и враждебных ей духов чужого рода. Функцию защиты выполняли духи ее собственного рода, воплощенные в изображенных

на спинке халата узорах. Оберегом были также звенящие при движении металлические нашивки на нарядной одежде, в которой ходили в гости и принимали гостей («звенит, отгоняет своим звоном нечистую силу») (З. Н. Бельды).

Радикальным средством считалось изгнание духов, остающихся после визитов чужих людей, то есть проведение обряда *пудэури*, когда простые люди часто без участия шамана криками изгоняют из своего жилища таких духов. «После того, как они (гости) уйдут, *пудэй* (изгонять духов) надо. Каждый вечер раньше гоняли. Мы-то одеялом закроемся и сидим!» (О. Е. Киле). Подобное изгнание чужих духов совершается и иными импровизируемыми в зависимости от ситуации средствами. Об одной своей госте З. Н. Бельды говорила так: «Вы знаете, в ней столько много нечистой силы!.. Ее в этом доме появление давно (заранее) уже чувствую. Я на своей шкуре чувствую! Однажды у меня было такое состояние, я обрадовалась, что она быстрее уходит. Я взяла веник и весь дом очистила следом за ней. Она (ещё) спускалась вниз по лестнице... а я (уже) веник взяла и давай до лестницы (мест)!»

Подобное немотивированное, казалось бы, эмоциональное отторжение может иногда возникать по отношению не только к простым людям другого рода, но и к чужим шаманам, к тем, которые не являются ни сородичами, ни своими лечащими шаманами и которые, возможно (данное обстоятельство, к сожалению, не было достаточно



Художница С. З. Ходжер демонстрирует нанайский халат ее собственной работы. На спинке халата вышиты два дракона. Дизайн халата представляет собой реализацию образа, явленного художнице в сновидении. По ее мнению, спина наиболее уязвима в случае атаки враждебных духов, драконы же делают халат оберегом, способным защитить от возможных неприятностей. Фотография автора

исследовано), состоят во вражде со значимыми для человека «своими» шаманами. В. Ч. Гейкер рассказывает, что она видела во сне, как будто она ехала на автобусе и на повороте дороги к порту Ванино увидела женщину в разрисованной одежде. Дальше В. Ч. снилось, что она вышла из автобуса, взяла палку и давай, как она говорит, «драть ее. Драть! Я говорю: “Ты кого караулишь тут, говорю?.. Ты людей хочешь жрать?” И с ней так! Я рвала все на ней! Все порвала! А сама пошла домой. Вот такое я видела (во сне)!» В. Ч. убеждена, что женщина, которую она так била во сне, была духом-сэвэном шаманки из соседнего села. В другой раз эту же шаманку видела во сне Е. Ч. Бельды, сестра В. Ч. Она видела ее «всю в таком одеянии, в нанайской одежде» и сразу, как она говорит, узнала ее. Шаманка хотела пройти мимо, но Е. Ч. закричала ей: «Ты больше Ходжеров не трогай!.. Ходжеров не трогай! наших Ходжеров не трогай!» Е. Ч. проснулась от собственного крика. Обе сестры Ходжеры по отцу, шаманка же принадлежит роду Киле.

Взаимное эмоциональное неприятие представителей других родов не препятствовало возможности обращаться за помощью к шаманам этих других родов. Возможно, помехой это не является, поскольку доминирует интерес пациента, необходимость справиться с болезнью. Тем не менее в отдельных случаях острота неприятия другого рода может от случая к случаю различаться и порой, по видимому, исключать возможность обращения за помощью к определенным шаманам.

Забытое в российской науке открытие Широкогоровым родовой коллективной болезни может оказаться существенным для понимания не только существенных особенностей шаманской практики, но, возможно, также для пересмотра некоторых факторов, обуславливающих актуальность родового строя (по меньшей мере, в том его варианте, в котором он существовал у тунгусо-маньчжурских народов). Значение открытия Широкогоровым коллективной родовой болезни помогает, на наш взгляд, выяснить, удовлетворению какой именно потребности служит унилинейный счет родства в традиционном обществе. Если группа родственников периодически подвергалась коллективной болезни (к симптомам которой Широкогоров присоединяет также массовые неудачи на промысле, в личной жизни и в других делах), она могла искать пути защиты от нее в сообществе с теми, кто имел те же проблемы (то есть с родственниками-агнатами). Такой защитой было соблюдение определенных религиозных

регламентаций. Счет родства помогал определить как круг возможных лиц, охваченных одной и той же болезнью, так и способы лечения (одно лечение для целой группы лиц). С точки зрения носителей традиции, социальные родовые нормы поведения проистекают не только из необходимости распределить между родственниками права и обязанности; они оказываются эффективным средством приспособления к тому обстоятельству, что духи (нанайские сэвэны и амбаны) по-разному действуют на разные группы родственников (на агнатов и когнатов). Если это так, то не только социальные, но и религиозные (возможно, в первую очередь именно религиозные) признаки рода являются первичными и определяющими. Именно они в значительной мере способствуют осознанию единства группы родственников (определенного унилинейного линиджа) и противопоставлению этой группой себя другим родственникам за пределами рода. Социальные же признаки рода можно считать вторичными и производными, формирующимися не в результате тех или иных социальных потребностей, но в результате определенной религиозной практики.

Л. Я. Штернберг говорил, что «для создания такого крепкого и долговечного союза, как род, должен существовать сильный стимул». По его мнению, подобным могучим стимулом послужила «общность половых прав, для взаимной охраны и гарантии которых люди соединялись в крепкие родовые союзы» (Штернберг, 1933: 159). Между тем не всегда порядок соблюдается исключительно ради порядка, он может быть необходим для того, чтобы избежать каких-либо реальных опасностей, стоящих за возможным его нарушением. Почему для носителей традиционного мировоззрения экзогамия столь важна, почему опасным считается даже тайный инцест? Возможно, экзогамия является не самоцелью, а лишь средством, способом приспособления людей к опасной духовной реальности, которая может быть активизирована, в том числе в результате беспорядочных инцестуальных связей. Стимулом же, не позволяющим людям забывать о своей родовой принадлежности, оказывается их духовная общность, некое общее духовное поле, которое вовлекает их в коллективные сновидения и которое ставит перед ними общие проблемы в случае, если кто-то из них неосторожно с этим духовным полем сближается. Стимулом к тому, чтобы помнить свою родовую обособленность, особость и исключительность, является также время от времени ярко проявляющаяся коллективная шаманская болезнь, требующая

совместных усилий по ослаблению ее проявлений. Экзогамия оказывается одним из тех действий, которые вынуждены совершать люди, движимые этими стимулами, она представляет собой средство ограничить возможную общую для рода опасность активизации родовых духов. Еще одно средство обезопасить людей от родовых духов — это система табу, запретов, указывающих людям на те ситуации, которые чреваты возможностью нежелательного, нецелесообразного, а значит, опасного контакта с родовыми духами. Наконец, это определенная ритуальная практика, целью которой является умилостивление родовых духов (периодические жертвоприношения). К этому следует добавить также опасность, исходящую от чужеродных духов, справиться с которой можно с помощью особых мер предосторожности. Все это вместе ведет к тому, что сознание своей принадлежности тому или иному роду не теряет для людей своей актуальной значимости даже в тех обстоятельствах, когда они поселяются далеко от других членов своего линиджа и нечасто их видят. Даже в случае дисперсного расселения сородичей сознание общности духовных проблем вынуждает их остро ощущать свое единство.

Коллективная шаманская болезнь — это лишь одно из проявлений общей взаимозависимости унилинейной группы родственников. Коллективная болезнь проходит в момент становления нового родового шамана, но коллективная зависимость сородичей от этих духов и от деятельности родового шамана не проходит и постоянно сохраняется, меняется лишь характер этой зависимости. В этом смысле можно понять утверждение нанайцев о том, что каждый нанаец (уже в силу своего родства с духами своего рода) является в какой-то мере шаманом. «Много было таких, которые только себе шаманили. Только себе! Заболеет и шаманит. Лучше становится. Таких много было!.. Почти каждый (нанаец) был шаманом» (О. Е. Киле). Основываясь на утверждениях своих информантов, Браиловский писал, что род у тунгусо-маньчжурских народов «первоначально представлял собой родственно-религиозный союз» (Браиловский, 1901: 355). Широкогоров, подчеркивая религиозную составляющую рода, писал также о том, что «вмещение духов в шамана» открывало сородичам возможность воздействовать на этих духов в интересах всего рода и через посредство шамана направлять их деятельность в желательную для рода сторону (Широкогоров, 1919: 50). Известно также утверждение Широкогорова о том, что шаман не является одиноким

«избранником духов», избранником является весь род, и «шаманство у тунгусов является функцией рода, а шаман одним из органов его» (Там же). Было в свое время высказано Широкогоровым еще одно утверждение, которое не во всем согласуется с социологическими теориями возникновения рода, и которое непосредственно передает взгляд носителей традиции. Мы имеем в виду его мысль об адаптивной функции рода. Род нужен как средство ограждения людей от опасностей духовного мира, как средство «защиты их существования от вредного влияния, как своих родовых духов, так и духов чужеродных» (Там же: 48). Моя задача состояла лишь в том, чтобы напомнить эти положения российских исследователей и дополнить их по-прежнему подтверждающими их нашими полевыми материалами.

Украдет (духа у другой шаманки), и как в тюрьму (духа) заперёт, тогда эта шаманка заболит и умрёт. Когда хозяйка (духа) умрет, тогда тот, кто воровал, начинает с украденным *сэвэном* (духом) работать. А пока она не умерла, все равно (у себя его) держит... Себе насовсем ворует! Не отпускает!.. Сестра и брат друг у друга воруют.

Шаманка О. Е. Киле

Некоторые, став большими шаманами, воровали *сэвэнов* у маленьких шаманов. Всех себе! Потом духов прячет. А те из-за этого болеют до смерти. Так было!.. Все шаманы духом сражались. Если ты сильнее, то убьешь!

Шаманка О. Е. Киле

Глава 3

Конфликтогенный потенциал ограниченности духовных ресурсов

3.1. Обилие «своих» духов в сочетании с ограниченностью доступа к духам «чужим»

Описание шаманского пантеона может основываться на декларируемом, принимаемом за несомненное и не подлежащем обсуждению положении об относительной его стабильности. Из такого положения исходила в своем исследовании А. В. Смоляк. В течение нескольких сезонов (1970, 1972, 1973, 1976 гг.) во время работы у нанайцев Амура (селения Дада, Джари, Найхин, Диппы, Хумми) она демонстрировала своим информантам изображения нанайских *сэвэнов*, опубликованные П. П. Шимкевичем (1896), а потом И. А. Лопатиным (1922)²². При этом Смоляк работала и «с шаманами и с простыми

²² Смоляк обращает внимание на то, что Лопатин «в точности повторил в своей монографии иллюстрации и пояснения к ним, сделанные до него Шимкевичем» (Смоляк, 1991: 69).

знающими стариками. Они заинтересовались рисунками, однако многие изображения не узнавали, говорили, что на их *сэвэн* они мало похожи. В конце концов каждый говорил, что это — фигурки, распространённые не у них, а у *аккани*, а некоторые, особенно рисованные, сделаны, по-видимому, вообще не нанайцами» (Смоляк, 1991: 70). В начале 1990-х я повторила этот опыт, показывая информантам рисунки и фотографии нанайских *сэвэнов*, сделанные в разные годы в разных местах. Мои информанты из сел Нанайского района Хабаровского края также не распознавали изображения духов, говоря, что у них таких духов нет.

Смоляк все же назвала духов, которые были ее информантами «узнанными», — это «*города, хапун, мухан, бучу, амбан, сэвэн, огинга, диулин*», Она полагала, что эти духи представляют собой какой-то общий, более древний, устоявшейся «фонд духов», который сохранился, и что «новые изображения, имеющие специфические, индивидуальные особенности появлялись и позднее» (Там же). При этом Смоляк не видела возможности «вводить какую-то систему в мире духов, как это пытался сделать В. Диосеги» в своей публикации 1949 г. По ее словам, «Диосеги проделал огромную работу, классифицировав многие десятки изображений, но постоянно обнаруживал противоречия в своей системе. Он их объяснял недостаточностью своих материалов. В этом он был неправ. Противоречия объясняются причинами, заложенными в характере верований нанайцев» (Там же: 73).

Действительно, проблематичность охвата всего шаманского пантеона нанайцев обусловлена неподдающимся исчислению обилием его персонажей. Даже тех духов, которые уже известны и названы, так много, что они не могут быть подсчитаны и описаны в рамках единой системы. Кроме того, нанайский шаманский пантеон нестабилен, люди то контактируют с отдельными духами, то теряют с ними связь. Как говорят сами шаманы, духи есть везде, «в лесу, на земле и от воды есть. Их много, всех не записать! Ой, много! Много! И с неба падают, и под землей ходят *сэвэны*» (Г. К. Гейкер). Называя только таежных духов пантеона низовых нанайцев села Хумми, Смоляк признается, что приведенные ею имена духов «составляют лишь малую часть нанайского пантеона, перечислить их все невозможно» (Смоляк, 1991: 70), что фигурки (или «божки», идолы) — вместилища духов были бесконечно разнообразны, как и сами духи» (Там же).

Шаманы говорят о том, что никто из них не в состоянии бывает учесть даже своих собственных духов, что только для некоторых из своих духов-помощников они делают изображения, так что другие духи, хоть и входят с шаманами в контакт и влияют существенно на их жизнь, но до конца их жизни остаются неопознанными и неназванными. Шаманка Г. К. Гейкер утверждала, что духов у нее так много, что пересчитать их она не в силах и что если бы она делала изображения для них всех, изображений было бы так много, то они заполнили бы весь ее дом и самой ей негде было бы жить. Ситуация с названиями усложняется еще и тем, что нередко разные имена даются для одного и того же духа, и наоборот, одно имя (или причисление к одной группе) может даваться для разных духов. Так, шаманы могут польстить иногда относительно мелкому духу *сэвэну*, почтительно называя его могущественным *эндуром* (Булгакова, 2016: 131), а в другом случае называть своего помощника *сэвэна* злым *амбаном*, ожидая, что он может при случае принести вместо пользы вред.

Кроме того, при описании шаманского пантеона приходится различать термины по степени их конкретности. Есть обобщающие термины для обозначения групп духов и есть конкретные термины, указывающие на единичных определенных духов. Не следует смешивать имена конкретных духов, с одной стороны, и названия отдельных категорий, видов духов — с другой. Когда разные исследователи называют одни и те же наименования духов, записанные в разные годы, это может создавать иллюзию того, что они указывают на одних и тех же конкретных духов. В действительности же речь может идти о зафиксированных ими одинаковых категориях духов. Когда Смоляк пишет о том, что «изображения духов *городо*, *хапун*, *мухан*, *бучу*, *амбан*, *сэвэн*, *огингга*, *диулин* и других были узнаваемы и что повсеместно одинаковыми были их названия, представления о них» (Смоляк, 1991: 70), она фактически перечисляет не конкретных духов, а большие группы их, каждая из которых состоит из множества отдельных духов одного вида. При этом духи некоторых из названных групп узнаваемы потому, что сходны способы их изображения (например, маленькие рожки на голове фигурки у духов группы *гордоа* или остроголовые и одноногие фигурки, изображающие духов группы *бучу*). *Сэвэн* и *амбан* — это функциональные определения большого числа духов. *Сэвэны* — духи, с которыми можно договориться и ожидать от них помощи, а *амбаны* — те, которые вредят. Некоторые другие из перечисленных Смоляк

духов — это виды духов, которые могут быть названы в зависимости от ситуации и разными терминами. Так, и *гордоа*, и *бучу* могут быть в разных ситуациях то помощниками *сэвэнами*, то угрожающими самому шаману *амбанами*. Приведем, например, такое высказывание шаманки Л. И. Бельды: «У (шаманки) М. П. *гордоа сэвэн* кушает пыль. Свисающую (с потолка) на паутинках пыль ест. Этот *сэвэн* настоящий *амбан!*» Здесь идет речь об одном из духов группы *гордоа*, помогающему шаманке М. П., то есть являющемуся ее *сэвэном*, но одновременно обладающему такими чертами, которые заставляют его опасаться, а значит полагать, что он одновременно может быть *амбаном*.

Согласно представлениям нанайских шаманистов, большинство известных людям духов привязаны либо к территориям, либо к конкретным людям (к индивидам или к группам). В определенных случаях данные аффилиации пересекаются, какая-то территория с ее духами может быть родовой, и локальные духи одновременно являются родовыми (принадлежащими определенному патрилиниджу). По данным Ю. А. Сема, прежде «каждый клан владел своей охотничьей и рыболовной территорией, разделенной между различными ответвлениями клана» (Сем, 1959: 13). Духов чужих территорий могли бояться точно так же, как духов других людей или других родов. Например, эвенки особенно опасались «территорий, занятых представителями других эвенкийских родов» (Сирина, 2012: 440). Личные духи могут наследоваться и даже передаваться от одного лица к другому, но в один определенный период времени один дух мог принадлежать (служить) только одному конкретному человеку. Дух помогал только своему хозяину, для всех остальных он мог быть в разной степени опасен.

Постижению конфликтогенного потенциала самой системы индивидуальных и родовых аффилиаций шаманских духов существенно препятствовали как, с одной стороны, спроецированные с других религиозных систем представления о всеобщности духов, так, с другой стороны, и убеждение в их стабильности. Казалось бы, если шаманистами назван какой-то дух, то он оказывается для них неизменно значимым и информация о нем будет передаваться из поколения в поколение. В действительности же у каждого патрилиниджа или даже у каждого конкретного человека есть свои духи и одновременно им недоступны духи чужие. Ресурс духов велик и одновременно ограничен. Широкогоров, пытавшийся описать шаманский пантеон и его типологизации (Широкогоров, 1919),

обнаруживает, что списки шаманских духов-помощников постоянно обновляются, что число их может со временем как возрасти, так уменьшиться, и объясняется это изменчивостью отношения шаманов к духам и гибкостью, высокой степенью приспособляемости шаманов к различным конкретным ситуациям (Shirokogoroff, 1935: 260).

Когда Смоляк пишет о том, что «у каждой нанайской женщины есть дух “муж”, известный как *хоралико*» и что «от духа *хоралико* сэвэн — “ревнующего духа” (*хоралси* — “ревновать”, нан.) болели женщины» (Смоляк, 1991: 74), это не значит, что все женщины контактируют с одним и тем же духом. *Хоралико* у всех женщин разные, но каждый отдельный *хоралико* может быть унаследован от умерших родственниц. Две женщины на одного *хоралико* претендовать не могут. Помимо наследования, род объединяет также наличие духов, общих для одного *хала* (патрииниджа). Например, это духи-хранители семьи, «хозяева» дома и помогающий хозяину дома — охотнику дух *диулин*. Он также наследовался. «Каждый охотник стремился, чтобы его духа-помощника унаследовал сын, поэтому перед смертью охотника фигурке духа *диулин* (*маси*) связывали ноги, чтобы он не ушел из дома» (Там же: 84).

Общие духи — это стоящие на вершине иерархии *эндур*²³. К *эндур* обращаются крайне редко, причем обычно не напрямую, а посредством подчиненных им индивидуальных духов. «Шаман во время обряда вызывает *сэвэнов*, а *эндуров* не вызывает. Если человек все же обратился к *эндуре*, он может помочь только один раз и тут же требует обязательную жертву» (Н. П. Бельды). Сэвэн может действовать сам по себе, «сам по себе гуляет и шкодит. А если оттуда (от *эндур*) дали команду, то он... вот этого человека не тронет, а другого будет трогать, шкодить... хоть маленький *амбан*, хоть большой *амбан*, все равно (все более мелкие духи) связаны с *эндуром*» (Н. П. Бельды). Считалось также, что *эндур*, а могущественные духи *мудур* (драконы) заимствованы «откуда-то из Тибета» (Н. П. Бельды) и аутентичными для нанайцев не являются. Кроме того, *эндур* называют *эденов* духов — хозяев природы: «Тэму (или Муэ) Эндурни —

²³ Смоляк не рассматривала иерархию духов. Она говорила о «почти полном отсутствии понятий об иерархии в мире духов», по ее мнению, «намечающиеся в данной сфере изменения в представлениях — явное влияние новых веяний» (Смоляк, 1991: 98). Мои информанты были убеждены в наличии такой иерархии. Широкогоров также подтверждал наличие иерархии духов у нанайцев, по его словам, «нанайские *эндур* — категория духов, иерархически превосходящих других духов и живущих на небесах» (Shirikogoroff, 1935).

дух-хозяин, или бог воды, *Дуэнтэ Эндурни* — таежный дух-хозяин, *На Эндурни* — бог земли, *Тава Эндурни* — бог огня» (Смоляк, 1991: 16). *Сэвэнов*, то есть индивидуальных наследуемых духов называют войском *эндуров* («эндуров без сэвэнов, без войска, не бывает» (Н. П. Бельды). Именно *эндур*ы отмечают человека, они, как полагают нанайские шаманисты, насылают на человека *сэвэнов*, которые в свою очередь либо причиняют ему болезни, либо помогают и в любом случае требуют от него жертв.

Конфликтогенный потенциал системы шаманских духов реализуется в практике соперничества индивидов за право пользоваться услугами тех или иных духов. Так, у шаманки Д. был дух-«дочь» А. После ее смерти шаманками стали две ее дочери (Т. П. Бельды и М. П. Бельды) и *тудином* (ясновидящим) стал ее сын (Н. П. Бельды). Все они считали своей «старшей сестрой» духа А., приходившуюся дочерью их матери. Каждый претендовал на ее услуги, но служить одновременно троим или двоим она не могла. В те годы, когда А. принадлежала шаманке М. П. Бельды, ее сестра, шаманка Т. П. Бельды, делала попытки переманить А. к себе, она делала ее фигурку и ставила ей угощение. «Она целиком в водку изображение сэвэна А. погружала. “Зачем ты так опускаешь (фигурку в водку), подруга?” Она говорит: “Ничего, пойдет!” — Ничего это не пойдет! Плохое существо (вместо А.) ненадолго приходит у нее (у Т. П.) к этому сэвэну, а потом исчезает. А ей кажется, что А. у нее осталась» (Ч. Д. Пассар). Н. П. Бельды, также претендовавший на обладание духом А., сетовал на то, что Т. П. Бельды переманивала А. к себе.

Еще один пример конкуренции шаманов за обладание «самыми лучшими» *сэвэнами* был приведен Н. П. Бельды со слов своей матери шаманки Д. Когда шаманы витают в пространстве духовного мира, то есть когда они спят или камлают, им видится, например, что они птицы и что они видят других птиц-шаманов, сидящих на деревьях возле реки. «Допустим, я мужчина, — говорит Н. П., — витаю, превратившись в орла, другой, превратившись в коршуна, третий — в ястреба или в утку», они могут одновременно увидеть в реке обнаженную красивую женщину. Женщина кричит: ««Кто-нибудь, спасите!» Попалась она, допустим, вот за это место (под подбородком). На крючке висит. А как раз горная речка, и течение сильное. И через всю эту речку как веревка перетянута. И она как раз на середине этой веревки висит. Всё! Каждый шаман знает, что если только он победит здесь, возьмет эту женщину, то получит самого наилучшего сэвэна. Если спасет (эту женщину)!.. “Моя мама”, —

говорит Н. П., — тоже там попалась... “Нельзя было (пытаться спасти)” — говорит. Для женщины там висит мужчина невиданной красоты. А для мужчины там висит женщина невиданной красоты. “Только, — говорит, — успела я сказать (“Сейчас спасу!”), как уже сама вишу там на крючке”. Другие шаманы сказали: “Жаль, такая хорошая шаманка была, а сейчас погибнет!”» (Н. П. Бельды). Красавцы, висящие на веревке в виде приманки, — самые лучшие шаманские *сэвэны*, каждый шаман стремится их получить и завидует тем, кому это удастся. «Любой шаман хочет взять такого *сэвэна*. Но не может! Нельзя!» (Н. П. Бельды). Если шаман сумеет взять, то получит *сэвэна*-помощника. Если не сумеет, попадет под удар молота и «погибнет тут же. Всё! Придет домой и сразу умрет... Шаманы в виде птиц сидят на деревьях с двух сторон горной реки... с двух сторон шаманы. Они садятся и смотрят туда (на *сэвэна* в воде, просящего о помощи) и каждый завидует. У каждого зависть!» (Н. П. Бельды).

Осознание того факта, что один *сэвэн* не может одновременно принадлежать двум и более шаманам, имеет принципиальное методологическое значение. Оно могло бы открыть новые перспективы в изучении представлений шаманистов о духах. Между тем шаманский пантеон понимается порой этнографами преимущественно как фиксированный и стабильный (Сем, 2007). Что касается этнографов советского периода, фиксированный взгляд на пантеон был для них не просто свободным выбором, но результатом влияния всей системы производства научного знания²⁴. В 1927 г. появилась статья И. И. Козьминского с любопытным названием «Возникновение нового культа у гольдов». Столь необычное название было также результатом фиксированного взгляда исследователя на пантеон и на шаманскую практику в целом. Обнаружив яркие изменения в шаманской практике гольдов (нанайцев), сопровождавшиеся становлением культа новых духов, Козьминский не смог принять их как одно из типичных и постоянно сопутствующих шаманской практике явлений и решил, что имеет дело со сменой культа в целом. Можно, по-видимому, провести аналогию между теми событиями почти столетней давности, которые наблюдал в поле Козьминский, и современными изменениями шаманской практики, заставляющими нас говорить о переходе от традиционного шаманизма к неоша-

²⁴ Одной из причин статичного взгляда исследователя на пантеон была его ориентация не на живой материал, а на музейные коллекции, содержащие фиксированные, статичные изображения духов.

манизму. Широкогоров иначе смотрел на подобные явления, он совершил в своем исследовании радикальный поворот «от предметной конструкции к сугубо процессуальной», в результате чего его теория «становится динамичной и тем самым освобождается от основного недостатка субстантивистских и системных теорий — отсутствия в них историчности, идеи развития» (Кузнецов, 2006: 64). Он фактически указал на возможность периодически повторяющихся не только постепенных, но и внезапных и значительных перемен в шаманской практике и тем самым отверг расхожий научный миф о ее статичности и «древности».

3.2. Соперничество за обладание «самыми лучшими» родовыми духами

Шаманские войны как таковые ведутся только между шаманами, пользующимися духами разных родов и соответственно вовлекающими в них, подвергающими риску представителей разных родов. Такие войны являются межродовыми. Что касается шаманов-сородичей, они между собой не воевали, но их отношения также нельзя было бы назвать совершенно мирными. Шаманы-сородичи, как и другие представители их рода, находились в сфере влияния своих родовых духов и имели потенциальную возможность обладания любыми из них. Но из-за того, что для одного конкретного человека в случае, если он не удовлетворяется просто пассивной зависимостью от этой массы духов, а стремится к власти над ними, то есть начинает практиковать как шаман, ему подвластной оказывается только ограниченная часть этих огромных духовных ресурсов. Шаман может подчинить себе лишь часть родовых духов. Из-за невозможности двум и более лицам обладать одним и тем же духом между шаманами-сородичами возникало соперничество и распространялась практика хищения духов. Между шаманами разноименных родов такие отношения были в принципе невозможны в силу изначальной связи духа с тем или иным родом и наследования духов по определенным родовым линиям, в целом исключаящим для чужих претензии на обладание ими²⁵. При внутривидовой конкуренции шаманов-

²⁵ В определенных ситуациях похищать духов могли и шаманы из других родов, но для таких похитителей эта практика могла быть, как считают, рискованной и потому она не была так распространена. Риск объяснялся тем, что приобретаемый таким способом дух не состоял с похитителем в кровном родстве с ним и мог быть для него опасным.

сородичей то обстоятельство, что некий дух стал уже к определенному моменту помощником кого-то из них, не останавливало других шаманов, рассчитывающих на возможность усиления своего могущества путем обретения этого духа. В любой момент дух мог покинуть хозяина и перейти к другому шаману, к его родственнику, и это провоцировало между родственниками соперничество за обладание «самыми лучшими» в их роду духами-помощниками. Такое соперничество могло носить небезобидный характер, поскольку победа одного из шаманов-сородичей грозила проигравшему сопернику-родственнику гибелью. Потерявший духа шаман, мог, как считалось, заболеть и даже погибнуть. Поэтому никто не похищал духов открыто. Делали это тайно, то есть, как сами шаманы определяют это, духов крали (*сэвэмбэ чолиори* — букв. ‘красть духов’).

Если про одного шамана говорят, что число его духов неисчислимо, то это относится и к числу родовых духов. Ни один шаман не может унаследовать всех духов своего рода, но духи как бы распределяются между несколькими шаманами-родственниками. Даже внутри одной семьи шаманами могут стать сразу несколько братьев и сестер. Помимо духов своего патрилиниджа шаманы могли иметь потенциальную возможность пользоваться некоторыми духами других родов. Это было обусловлено тем, что шаман мог иногда воспринять духов патрилиниджа своей матери или бабки. Таким образом, в одном шамане могли сойтись духи одновременно двух, трех и даже более родовых линий. Это явление, то есть соединение в одном лице духов разных родовых линий, нанайцы называли *адаори*, буквально «приставать» (духи другой родовой линии пристают к духам основной линии).

Шаманы не лечили своих сородичей, поскольку причиной болезни считались свои родовые духи, и шаман, используя экзорцистские приемы, мог противостоять во время лечения только духам других родов. Как говорил отказывающийся лечить сородичей шаман Ч. Оненко, «неудобно мне выгонять тех *амбанов*, которые от меня же и зашли». Если к шаману по ошибке все-таки обращался пациент-сородич и если у этого пациента, пусть не шамана, были свои более интимные, чем у других сородичей и у самого шамана отношения с каким-нибудь из родовых духов, шаман во время камлания мог не удержаться от искушения и похитить этого духа.

Простому человеку нелегко было порой разобрататься, духи каких именно родов входят в число помощников того или иного шамана, поэтому по неосторожности он мог обратиться за помощью к шама-

ну, обладавшему духами из одного с ним источника. Такое случилось, например, с М. И. Тумали. Она считает, что у нее уже выстраивались отношения с некоторыми из ее родовых духов и что она могла бы даже стать шаманкой, если бы не камлание, совершенное над ней каким-то образом роднившегося с нею шамана. Камлая, шаман перекрыл уже принадлежавшие ей дороги невидимого мира и похитил ее духов. «Раньше я все заранее знала, — рассказывает М. И., — знала, какого человека встречу, кто и откуда придет, кто и где что нашел. Мои братья говорили: “Наша младшая сестра-шаманочка!” Я очень смушалась. Ничего не отвечала на это, молчала. А потом я заболела. Повезли меня... к шаману, мужу нашей тети. Тот стал камлать, и, шаманя, он закрыл мои дороги (в пространстве духовного мира). После этого я ничего не знающей стала. Раньше, когда мой муж *яи* (пел по-шамански), я все знала (видела тот незримый мир, в котором он в это время действовал). А сейчас все ушло. Стало темным-темно. Как ни думаешь обо всем, везде только пусто! Разве можно так делать, когда лежишь людей? Себе забрал (моих духов), наверно, или что сделал?»).

Н. П. Бельды так же, как и М. И., был почти готов, как он говорит, стать шаманом, но не стал потому, что потерял своих духов, присвоенных его старшими и более опытными в шаманском деле сестрами-шаманками. «Зовешь своих *сэвэнов*-собак, — говорит Н. П., — и видишь, что их кто-то держит, кто-то веревкой их привязывает... Это (сестра шаманка) М. П. делает. Мы с ней ходим по одной *гора* и по одной *дёргил* (по одним дорогам духовного мира)²⁶. Она отбирала у меня многих *сэвэнов*. Я это знаю!» «Тех *сэвэнов*, которые должны были перейти ко мне, тех она себе забрала. Она держала у себя мою собаку (духа), не отпускала ее ко мне. Иной раз она придет ко мне во сне, возьмет мою собаку и привяжет ее где-нибудь у себя. Через месяц, два, а то и через год придет ко мне мой пес назад. Но она тут же снова его к себе забирает. Она же шаманка, а я простой человек!» (Н. П. Бельды). Сновидение, в котором шаман крадет чужого *сэвэна*, видят, как утверждают носители традиции, оба, как похититель, так и его жертва, так как оба они в это время встречаются в пространстве сновидений.

Но чаще шаман крадет духа не во сне, а во время камлания. Человек может и не знать, что у него есть уже дух, который, может быть,

²⁶ *Гора* и *дёргил* — шаманские дороги и территории невидимого мира. Подробнее см.: Смоляк, 1991: 137–142.

сделает его впоследствии шаманом. Заболев, он обращается за помощью к шаману. Не подозревая о том, что обладает духом, он не знает и того, что дух этот пришел к нему по тем же самым родовым дорогам невидимого мира, к которым имеет доступ в силу какого-то с ним родства и тот шаман, к которому он сейчас обратился. Между тем все это становится ясным шаману в ходе лечения, и перед шаманом встает выбор: либо отказаться от искушения и продолжать лечить своего пациента, либо незаметно для него похитить заманчивого духа и умножить тем самым свои возможности. Когда шаман делает человеку обряд *таочи*, когда ловит покинувшую его душу-тень и обнаруживает, что у пациента есть еще и дух *сэвэн*, на которого он мог бы и сам претендовать, он может этого *сэвэна* незаметно от больного похитить. «Если украдут у человека *сэвэна*, он заболит еще больше. Он думает, что его лечат, а на самом деле крадут его *сэвэна*. И такое было! Зачем так делать? Жалко человека, он тоже хочет выздороветь!» (М. И. Тумали). «Ты зовешь меня пошаманить, а я забираю твоего *сэвэна* и держу его у себя, — объясняет Н. П. Бельды. — И ты можешь даже ничего об этом не знать! У тебя осталась фигурка этого *сэвэна*, и ты даже не знаешь, что она уже пуста. И только когда ты заболеешь и позовешь кого-то другого тебе пошаманить, ты можешь узнать, что твой *сэвэн* у такого-то. Шаман берет чужого *сэвэна* скрытно. Потому-то и говорят: “Ворует!”».

Шаман может забрать себе духа своего родственника даже в том случае, если камлает этому родственнику не сам он, а кто-то другой. «Допустим, я заболел, и на меня шаманят, а шаманка М. П. пришла. И она в это время... Она даже не думает о том, что (этот дух) это моя собака, что я держу ее у себя. Она просто зовет ее: “Вот такая-то собака, приди ко мне!” Ну и все! Та пошла, там помогла и там и осталась! Мария Петровна же не отпустит ее после этого!» (Н. П. Бельды).

Иногда шаман приманивал чужого *сэвэна* сознательно. Об этом приеме нанайских шаманов упоминает А. В. Смоляк. «Случалось, — пишет она, — что дух-помощник уходил от своего хозяина, его переманивал другой шаман. Их привлекали свежим мясом, особенно свиным, которое духи очень любили, но сам шаман, хозяин духов, никогда не кормил их такой кровавой пищей, от этого дух мог стать злым, убить многих людей, даже хозяина» (Смоляк, 1991: 87).

Говоря о мотивах похищения, отметим прежде то удивительное обстоятельство, что кража *сэвэна* считалась опасной не только для пострадавшего, но и для самого похитителя. Зачем, например, нуж-

но было Т. П. Бельды забирать себе у брата духа А., если она знала, что, оказавшись у нее, А. станет злым духом и «будет стараться, чтобы та поскорее умерла» (Н. П. Бельды)? По мнению Н. П., шаманка думала при этом так: «Пусть хоть такая будет! Я лучше *амбаном*, думает, стану и буду тебе мешать!» Заполучив нового духа, шаман получал вместе с ним и новые проблемы и, как правило, заболел. «Заберет (М. П. у своего брата) *сэвэна* и сама же болеет, — осуждает шаманку М. Ч. Гейкер. — Зачем так делать?» Все это говорит о том, что было нечто, представлявшее для шаманов такой интерес, перед которым незначительной ценностью казалось даже собственное их благополучие и здоровье. Это был соблазн стать еще более могущественным и получить новые способности и возможности. Шаману кажется иногда, что будь у него еще один дух, и именно тот, который достался по несчастью не ему, а его родственнику, и какие-то шаманские его проблемы будут решены и он сможет превзойти в своем могуществе своих соперников.

Возможность завладеть чужими *сэвэнами* и упрочить свою шаманскую силу настолько соблазняла шаманов, что их порой не останавливало то обстоятельство, что они подвергали опасности жизнь своей жертвы. Жена шамана К. Оненко стала шаманить после замужества, получив доступ к духам рода Оненко. Таким образом, муж и жена пользовались разными духами одной и той же духовной сферы рода Оненко. К. стал ревновать ее к тем духам, которые достались не ему, а жене, и забирал их себе. От этого жена К. заболела и обращалась за помощью к другим шаманам. Те забирали *сэвэна* у К. и отдавали его назад его жене. «А он в голос плачет, когда без того *сэвэна* останется! — рассказывает Н. П. Бельды. — Со временем он все равно снова к себе его переманивал. Старики стали ему говорить: “Что ты делаешь? Ты же ее убьешь этим!” Так она и умерла... Очень уж хороший был *сэвэн*! К. в голос плакал, когда терял его. Я-то сам не слышал, мне мама говорила и другие говорили, что он плакал. Заберут у него *сэвэна* старшие шаманы, — а он против них ничего не мог сделать! — заберут, отдадут ей, и месяц или два ей хорошо, она не болеет. А потом он снова овладевает этим *сэвэном* и опять». О той же женщине О. Е. рассказывает, что после того, как К. украдет у своей жены *сэвэнов*, она просит, умоляет его: “Неужели ты не жалеешь меня?” А он стал уже шаманить с *сэвэнами* своей жены. Она говорит ему: “Отец, неужели ты меня не пожалеешь? Ты же убьешь меня так! Хоть одного *сэвэна* отдай мне назад!” А он сидит и молчит. Ничего не говорит. Не отдает и все! Так она и умерла».

Опасность быть обокраденным более всего угрожала либо начинающему, еще слабому шаману, либо неофиту, шаманом еще не ставшему, но уже имеющему шаманских духов. Опытному старшему шаману трудно было удержаться от того, чтобы самому не посягнуть на тех духов, с помощью которых новичок этот мог бы в скором времени превзойти его своими шаманскими умениями. Особенно искусительным в этом отношении был для старшего шамана обряд, во время которого он посвящал новичка в шаманы. Для того чтобы посвятить неофита, старый шаман камлал и шел вместе с ним по его шаманским дорогам невидимого мира. Как говорит А. В. Смоляк, это был единственный случай, когда духи — стражи этих дорог пропускали чужого (Смоляк, 1991: 142). При этом неофит ориентировался в новом для него духовном мире еще не так хорошо, как старый шаман, и если старому шаману удавалось сделать это незаметно, он, разыскав на шаманских дорогах *ниокта*, духа будущего шамана, вместо того чтобы отдать его новичку, мог его украсть. По правилам, посвящать неофита должен был шаман, камлающий духами разномысленного с неофитом рода. Но если шаман по одной из унаследованных им линий имел одновременно других духов того же самого рода, что и неофит (о чем неофит мог не подозревать), это давало шаману возможность забирать этих духов себе. В таком случае, посвящая нового шамана, камлая вместе с ним в поисках и в усмирении его духов, шаман мог каких-то из найденных духов не отдавать неофиту, а похищать их. Последствия похищения могли быть для обокраденного шамана трагичными. К шаманке Г. К. Гейкер приезжала Ч. чтобы «поставить» себе духа *ниокта*, то есть чтобы пройти обряд посвящения в шаманы. Г. К. стала камлать, нашла ее *ниокта*, но опустила тот этап обряда, когда нужно было отдавать этот *ниокта* Ч. *Ниокта* остался у Г. К. «Закончили шаманить, — рассказывает об этом случае Л. И. Бельды. — Пошла Ч. к трассе на автобусную остановку и как только домой приехала, умерла. Зачем брать чужое *ниокта*? Иногда человек не знает, что у него взяли (его духа). Если же догадается, то начинает ссориться (с этим шаманом), даже драться. Но она-то (Ч.) сразу это заметила (во время камлания). Но постеснялась об этом сказать. Стеснялась до смерти! Когда она приехала домой, успела перед смертью рассказать об этом людям».

Обокраденный шаман не всегда все же обречен на смерть. Если он сумеет вернуть своего духа, то останется жив и будет пытаться отомстить обидчику. Если кража совершилась во время обряда посвящения, не сумевший отстоять своих духов неофит обречен. Если

же духи похищены у человека, который только переживал период шаманского становления, но не успел еще пройти обряды посвящения, шансов выжить у него значительно больше. Все последствия этого происшествия могут заключаться для него только в том, что шаманом он так никогда и не станет. «Потеряв *сэвэна*, — объясняет Т. П. Бельды, — человек уже не может шаманить. Только тот, у кого есть *сэвэн*, найдет, о чем говорить. Шаман говорит так, будто он все видит. А у кого *сэвэна* нет, о чем ему говорить?» Пострадавшая от шаманского грабежа несостоявшаяся шаманка М. И. Тумали видит повторяющиеся сновидения, связанные с ее несостоявшимся шаманством. «У меня были *сэвэны*, — говорит она, — но *най* (другой шаман) украл их и запер. И стала я ничего не знающей. Он закрыл дорогу, по которой я ходила во сне. Это плохо, наверно! Странно, куда я ни пойду во сне, все везде закрыто! Дороги наглухо закрыты, наглухо дома стоят. До сих пор я постоянно все тот же сон вижу. Вижу, что домами дорога моя перегорожена. Не найдешь, где пройти! Вверх взлетишь, и тут же падаешь. Взлечу чуть выше дома и падаю. Пробую дальше пройти, еще раз взлечу и снова вниз. Раньше я ходила по этой дороге, а теперь она закрыта. Зачем так сделали? Разве так делают, когда лечат людей!» В другой раз она рассказывает об этом более подробно: «Когда я болела, меня лечил шаман, он закрыл мои (шаманские) дороги. *Хуюн боала хунгниэрэ, хуюн боала сибилара*. (В девяти местах запутал, завязал, в девяти местах заткнул, закрыл). На третью ночь (после этого лечения) я вижу сон. Иду к речке. Вода поднялась. Наводнение, что ли? И трава, и сено затоплено. Из воды только верхушки стогов торчат. Иду, спускаюсь к берегу, вижу, на берегу лодка. В лодке застоявшаяся вода, зацветшая и вся обросшая ракушками. Ил, тина и очень скользко. Трава, и затопленное сено тоже все в ракушках. Стоячая вода, течения нет, пути нет. Так и проснулась. Никуда так и не смогла поплыть на той лодке. У меня уже был *сэвэн* от воды, в воде живущий к тому времени поставлен. Этого *сэвэна* запер тот шаман. И еще сон видела. Я вышла на берег с той стороны реки Амгуни. Спускаюсь к воде. Вижу Амгунь. Вода, лето. Хочу я выйти на свою тропу, на той стороне реки, с этой стороны (переход) глубокий и течение там сильное, а там мельче и нет такого течения. Я перехожу реку вброд. Вышла на берег. Вижу, прямо поперек моей дороги люди дома построили. Совершенно загородили мне путь. Далеко тянутся дома, никак их не обойти. Как казармы, длинные такие. Много солдат. Молча, тихо иду вдоль этих домов. Что же поделаешь! Не выйти мне на мою дорогу! Остановилась,

думаю. Люди ходят, может, и мне пойти вдоль этих домов и попытаться их обойти? А если и обойду, смогу ли я выйти на свою тропу? Так я и не дошла (до края этих домов), и проснулась». Являющийся во сне М. И. дух называет себя духом рода Гаер, он зовет ее за собой, но она уже не шаманка, она не может больше, как это было в ее молодости, за ним идти. «Пришел ко мне во сне один человек, — рассказывает она, — и говорит: “Вместе пойдем! Ты из какого рода?” — “Я со стороны отца Самар, а со стороны матери Гаер”, — говорю. Он говорит мне, что он Гаер. — “Пойдем вместе!” — “Как я пойду? Я простой человек (не шаманка), не могу идти! Дома стоят поперек моего пути. Шаман перегородил мой путь!” — Так говорю, а его уже и нет. Я одна уже осталась!» М. И. жалеет о том, что она так и не стала шаманкой. Она рассказывает, как пытается в своих сновидениях преодолеть вставшие перед ней преграды и не может. «На крышу дома лезу, — рассказывает она. — Долезу до чердака, и просыпаюсь. Если б я сумела перебраться во сне через этот дом, пошла бы дальше по своему пути, и все было бы хорошо!» Она чувствует себя в своих повторяющихся сновидениях связанной ремнем, подобным тому, какой надевают на нарты. «Я вся связана, и В. (внук) со своим отцом пытаются это снять все это с меня. Я говорю: “Постарайтесь!” — Никак снять не могут! Все-таки одну (лямку) сняли, а остальное никак не могут отодрать! — “Постарайтесь для меня! Снимите!” — кричу. — “Помогите мне!” — Но они так и не сняли. Я проснулась, дрожа. Испугалась, что ли? Дрожа, проснулась».

Носители традиции считают, что владелец украденных духов может защитить и отстоять себя. Обряд посвящения для Г. К. Гейкер совершал шаман Э. Бельды. «Я работал тогда на моторно-ремонтной станции, — рассказывает Э. К. Оненко, брат Г. К. — Отец послал за мной. “Что-то, говорят, нужно для Г. Неправильно ей нашаманили!” Я пришел, спрашиваю Г.: “Почему ты говоришь, что неправильно тебе нашаманили?” — Она тихо сидит, не буянит. “Он (шаман) забрал у меня моего сэвэна, — говорит. — Из-за него я болею”. Болеет Гара, сильно болеет. “Что с тобой делать, говорю, не знаю?” “Посмотри, — просит она, — об этом хорошенько в каком-нибудь сне!” Я говорю: “Не вижу я никаких снов, ничего у меня нет (нет сэвэнов, которые могли бы показать это во сне)! Где я об этом посмотрю? Ладно, сейчас я *пэргэгуивэ* (погадаю) на этого шамана С. Мне кажется, что С. что-то не то делает. Не шаманит, а дурачится”. На следующий день я пошел к С. “Брат, говорю, зачем ты нам так плохо шаманил?” “Я, говорит, сынок, ничего не знаю, и ты меня не обижай! Я все правиль-

но вам делаю”. “Что же правильного ты сделал?” Он молчал, молчал и говорит: “Я твоей (сестре) Г. все хорошо сделал. Буянить она перестала”. “Ах, ты так! Ну ладно, пойдем к нам! Там лучше будет видно, как ты сделал”. Он согласился. Пошли. Он говорит Г.: “Я тебе ничего плохого не сделал!” Опять Г. начала буянить: “Ты покажи мне моего *сэвэна!*” — кричит. — “Вот оно что!” — думаю. С. молча сидит. “Ты украл моего *сэвэна!* — кричит Г. — Такого-то *сэвэна*, в таком-то месте находящегося! Выпусти его оттуда!” — И опять приступ у нее начинается. Шаман говорит: “Ладно, выпущу!” — Три дня он шаманил. Г. затихла. Наконец, он говорит: “Нет у тебя никакого *сэвэна!*” — “Нет, есть!” — говорит Г. Снова шаманил он, до ночи, дотемна шаманил. — “Есть, есть!” — говорит Г. Сама начала шаманить, забрала того *сэвэна* и у себя его закрыла. Не отдала его С.» (Э. К. Оненко).

В некоторых случаях пострадавший пытался уговорить, подкупить обидчика. Так хотела поступить, безуспешно, правда, одна шаманка, у которой Г. К. Гейкер забрала *сэвэна*. Пострадавшая шаманка взяла свинью и поехала, по словам Раисы Ганзулиевны, со своими друзьями к Г. К. для того, чтобы сделать *кэсиэ гэли*, то есть принести жертву духам Г. К. и просить у нее своего *сэвэна* назад. Но доехать до Даерги, где жила Г. К., они не смогли, задержались в Верхнем Нергене. Началась буря, какое-то время они пережидали непогоду, а потом повернули назад. Считается, что бурей этой обо всем прознавшая от своих *сэвэнов* Г. К. останавливала непрошенных гостей. Но наиболее действенными считались шаманские методы борьбы с хищением духов. Только шаманское камлание помогало установить, являлась ли причиной внезапной болезни кража духов. Обычно пострадавший сам шаманил с оставшимися у него духами для того, чтобы установить причину своего недуга. «Откуда вы узнавали, что (ваша сестра) М. П. держит у себя ваших *сэвэнов*? — спрашиваю я Н. П. Бельды. — «Я тогда еще сны видел, — говорит он. — Вместе с другими своими *сэвэнами* я доходил до (попавших к ней в плен *сэвэнов*) и сам же освобождал их. Иногда я зову свою собаку, когда она мне нужна, а она не идет. Я посылаю за ней какого-нибудь другого *сэвэна*. Тот находит ее, освобождает, и я иду и гремлю (громко пою) во сне. А эти (мои домашние) боятся, прижмутся в углу, сидят и слушают... “Так ты во сне гремишь! — они говорили. — Голос такой, что даже страшно иной раз бывает!”» (Н. П. Бельды).

Но чаще похищение настолько ослабляло пострадавшего, что он не в состоянии был справиться со своими проблемами и вынужден был обращаться за помощью к другому шаману. «Иной раз не можешь

справиться сам, — продолжает Н. П., — идешь к другому шаману и говоришь: “Иди туда-то и туда-то и освободи там моего *сэвэна*. Ты сам знаешь, куда идти освободить!” Тот пойдет и освободит». Освобождая похищенных *сэвэнов*, шаман обычно камлает. Но он может делать это и во сне. Так, *сэвэнов* Николая Петровича не раз освобождала во сне его жена, шаманка М. Ч. Гейкер. «Я один раз видела сон, — рассказывает М. Ч. — Вышла я на улицу, а там во дворе стоит большая-большая собака. Пасть у нее огромная, шерсть черная, блестящая с красноватым отливом, а брови желтые. Глаза яркие-яркие, как стекло. Меня увидела и обрадовалась, и интересно, что я хоть и первый раз ее вижу, а уже имя ее знаю и знаю, что это собака Н. П. “Заходи в дом, Кустанька!” — говорю. Я открыла дверь, она вошла и села мордой к зеркалу. (Мужу говорю:) “Кустанька твоя пришла!” — А он лежит и хоть бы что! Четыре дня собака там сидела. Днем-то мы не видим, что собака там есть. Хотя, когда к ней подходишь, немного чувствуется. В другой раз еще одна маленькая его собачка приходила. Я его *сэвэнов* сама в дом вводила. Их где-то там (его сестра М. П.) привязала, они вырвались и сюда пришли, а я их в дом ввела». Слушая этот рассказ, Н. П. комментирует: «Если бы она их не привела сюда ко мне, я, может быть, уже умер бы!»

И все же сторонние шаманы неохотно брались помогать тем, кто пострадал от хищения их духов. Одно дело, когда духи сами уходили от похитителя, и на долю стороннего шамана оставалось только, как в случае с М. Ч., довести их до обкраденного. Если же дух оставался у похитителя, то для того, чтобы вернуть его, нужно было вступить с этим похитителем в конфликт, действовать против его воли. Это переводило событие в межродовое пространство и могло вовлечь желающего помочь шамана во вражду с похитителем, причем во вражду значительно более опасную, чем та, в которую он сейчас вмешивался, во вражду межродовую. Так, не смогла допроситься помощи у шаманов М. И. Тумали: «Если бы мне шаман не закрыл дороги, — вспоминает она, — я тоже была бы шаманкой. Могла бы *этили*²⁷ делать. Моему мужу (шаману), когда ему *пудэй*²⁸ делали, тоже заткнули (шаманские дороги). Он потом говорил, что сны его потерялись, не стало дороги, по которой он ходил приносить жертвы.

²⁷ *Этили* — камлание при одухотворении изображения духа или с какими-либо просьбами к духу.

²⁸ *Пудэй* — обряд изгнания духов, который исполняли не только шаманы, но и простые люди.

Я говорю ему: “Если знаешь, кто это сделал, сними это, открой свою дорогу! И мои тоже дороги открой!” До того, как со мной это сделали, я видела сны, а теперь тоже ничего не вижу. Вверх взлететь не могу, никуда полететь не могу, нет у меня дороги! Закрыты, перегороджены мои дороги. “Ты все знаешь, — говорю, — постарайся сделать! Или хоть свою только дорогу открой!” — Он действительно открыл свою дорогу. Снял преграду. И стал, как и прежде, как ему положено, по своей тропе обряд *таочи* делать (ловить души пациентов). А был как беспамятный, совсем не знал, что делать. Зачем загораживают? Уже после того, как мой муж заболел, приезжал к нам зачем-то Г. шаман. Муж говорит: “Расскажи ему!” Я рассказала. “Наверно, вам что-то сделали”, — говорит (Г.). Мой муж сказал: “Я сам постараюсь себе помочь!” — Он действительно вернул потом свою дорогу. А мою почему не вернул? И мою как-нибудь открыл бы!.. Сейчас вижу во сне только то, что закрыты мои дороги. Только попытаюсь вверх взлететь, как тут же вниз падаю. Шаман Г. сказал тогда: “Я останусь до завтра и погадаю, посмотрю, отчего это с тобой, какая ты там”. А ночью его жена проснулась, подняла мужа, и стали они собираться домой. А что мы им скажем, если они уезжать собрались? Я мужу говорю: “Ты сильный шаман, почему не скажешь им, чтобы остались еще на день?”». В другой раз она продолжает этот же рассказ: «Хотела, чтобы другой человек (Г. шаман) снял это, открыл мою дорогу, а его жена увезла! Они уже собрались, уже уезжают! Что поделаешь! — “Почему не задержались, — говорю, — Остались бы! Завтра поехали бы!” — Но они так и уехали. Жена его тоже шаманкой была» (М. И. Тумали).

Соперничество шаманов, имеющих между собой какие-либо отношения родства, является оборотной стороной духовного единства рода, частным случае общей пассивной зависимости линиджа от определенной группы родовых духов, искусительной потенциальной возможностью для отдельных членов этого линиджа обретать активные взаимоотношения с некоторыми из них и тем самым увеличивать свое могущество. Такое соперничество проявляется порой в пределах семьи. Опасная для отдельных членов семьи конкуренция возникает, когда шаман в этой семье начинает стареть. Сам шаман отказаться от своей практики не может, если он по своей воле перестает практиковать, «сэвэны начинают его теребить. Он начинает болеть. Все равно будет! Заставят! Заставят лечить! Сэвэны хотят работать! Не хотят без работы сидеть!» (Н. П. Бельды). Но когда шаман стареет, его духи начинают проявлять инициативу в том, чтобы оставить

его. Тогда «сэвэны уходят, и он прекращает работу» (Н. П. Бельды). Сэвэны не стареют, стареют только люди. «Мы разговариваем с сэвэнами, — говорит шаманка О. Е. Киле, — и знаем, что они не хотят нас, когда мы становимся старыми. Я уже состарилась и надоела своим сэвэнам. Они меня не слушают. Не хотят оставаться со мной. Хотят убежать от меня к молодым». Стареющая шаманка Л. И. Бельды жалуется: «Все мои сэвэны на меня теперь напали, скоро меня убьют». Порой такое оставление шамана сэвэнами случается и по другим причинам, например шаман без какой-либо вины с его стороны может просто надоест своим духам. Тогда духи делают так, чтобы шаман «был пьяным, выступал, дрался», и губят его таким образом (Т. П. Бельды). Духи могут при этом, как считается, пожелать перейти к более молодому и энергичному члену семьи этого шамана. Между старым шаманом и неофитом возникает в таких случаях конкуренция за внимание духов, и конкуренция эта заканчивается трагически для одной из соревнующихся сторон. Либо старый шаман забирает духов у молодого человека, к которому они стремятся перейти, и тогда шаман на время возвращает себе силы, а молодой человек умирает, либо, наоборот, погибает в этом соревновании старый шаман.

Сэвэны (действуют), как будто они сами себе хозяева. Шаманские *сэвэны* сами без хозяина поступают плохо с другими людьми от имени своего хозяина. Зачем шаману стараться убивать каждого человека? Шаман не такой! Никогда не будет убивать каждого! Это делают его *сэвэны*. Хочет он или не хочет, *сэвэны* сами так делают.

И. Т. Бельды

Могут убить человека или вселить в него *амбана* могут. А он сам и не знает при этом, что его собственный *сэвэн* проделывает с другими. Потом только узнает. И все равно он виноватый.

Н. П. Бельды

Глава 4

Причины шаманских войн

4.1. Соперничество за право называться великим шаманом

Внутренняя конфликтность отношений между шаманами проявляется даже в периоды перемирия при отсутствии атак и обнаруживается в дискурсе как самих шаманов, так и других шаманствующих. Конфликтность проявляется уже в соперничестве за определенные позиции в общественном мнении и в принципах традиционной классификации, ранжировании шаманов. Помимо классификации, основанной на формальных титулах, соответствующих специализации шамана (шаманы-целители, шаманы, манипулирующие душами умерших) и соответствующих их специализации ритуалам, шаманы также имеют другие титулы, изменчивые и зависящие от общественной оценки их шаманской силы (сильные и слабые шаманы). Принадлежность к определенному рангу не дает шаманам никаких осязательных

социальных или финансовых преимуществ. Плата за их лечение небольшая, почти символическая. Любых шаманов, не только сильных, признают в обществе и одновременно боятся. Но преимущество принадлежности к высшим уровням шаманской иерархии выходит за рамки заметных экономических и социальных вознаграждений. Это дает им привилегию быть более популярными и собирать большее количество клиентов, чем их конкуренты, другие шаманы. Чем больше пациентов исцеляет шаман, тем лучше он или она себя чувствует. Как объясняют сами шаманы, если они недостаточно практикуют, их духи-помощники остаются голодными и начинают «есть своих собственных хозяев» как бы для того, чтобы заставить их охватить своей целительской практикой большее число людей. Поэтому стремление быть признанными и привлекать на свою сторону большее число клиентов всегда для шаманов актуально и всегда вынуждает их соперничать.

Стремление быть выше других шаманов исследователями признается основанием вражды. «Большая часть шаманских междоусобных ссор происходит из желания быть “больше” другого шамана» (Худяков, 2002: 142), шаманы «ссорятся... из-за самолюбия, из-за всякого вздора» (Там же: 141), «некоторые молодые непосвященные шаманы, наиболее смелые и предприимчивые, делались жертвами зависти высших шаманов. В одну прекрасную ночь он оказывался мертвым. Это объяснялось тем, что какой-нибудь грозный *заян*²⁹ оказывался им недоволен и застрелил его из лука» (Хангалов, 2004: 151). Стремление прославиться и превзойти других шаманов могло руководить шаманом, например, в том случае, если ему удавалось не просто причинить вред чужому человеку, но сделать это прилюдно, произвести на людей впечатление и повысить свой авторитет. К. И. Дигор помнит жившего в селе Кондон человека, у которого была сломана шея и который ходил «с деревяшкой за плечами». Шея была у него сломана в результате следующего случая. Когда этот человек был еще ребенком, люди из стойбища Ямихта пригласили амурского шамана справлять поминки. Проезжая на лодке мимо Кондона, шаман сделал так, что у этого мальчика тут же без всяких видимых причин сломалась шея. Родственники мальчика обратились к другому шаману, и тот решил, что причиной несчастья был проезжавший мимо на лодке амурский шаман. Тогда люди «пошли к амурскому шаману): “Ну! Ты исправь это! Если не исправишь, мы тебя уьем!.. Сделай

²⁹ Заян — (бурят.) дух, божество.

его нормальным! Если он умрет, мы тебя убьем!» После этого (мальчик) хоть голову стал держать. Но шея все равно оставалась как без костей. Сам-то телом он здоровый был. Хоть и полечил (его амурский шаман, хоть и) исправил, но раз кости сломаны, как сделаешь? Так и болтается!.. Сзади доску ему приставили, привязали эту доску к голове и вокруг груди. Когда он спать ложился, тогда (доску) снимали... Так он и на охоту ходил (с доской). Потом женился, дочка у него была» (К. И. Дигор). Обсуждая этот случай, все информанты были единодушны во мнении, что причиной таких действий амурского шамана было желание продемонстрировать свое мастерство. Он «хвастался тем, что так сумел сделать. Он считал себя большим шаманом!» (Н. Б. Гейкер). «Это он своего *сэвэна* испытывал» (Ч. Д. Пассар). «Он *сэвэна* испытывал. Показать ему, наверно, хотелось, что непростой человек мимо едет» (И. Т. Пассар). К. И. Дигор считает, что таким способом шаман испытывал свое искусство, «он думал, шаман ли я, надо попробовать!.. Если я шаман, думал он, наверно, попробую, заболит ли (мальчик), сломается ли у него шея. И попробовал. Когда он мимо проезжал, этот ребенок заболел. Шея поломалась. Кондонский был мальчик. А шаман на Ямихту ехал». Почему шаман стал пробовать свои силы на ребенке, а, например, не на собаке, объясняет Р. А. Самар: «Если б с собакой такое случилось, никто этого даже не заметил бы. На человеке такое попробовать более эффективно». Из-за этого случая разгорелась позднее шаманская война.

В нанайской традиции существует специальная терминология, ранжирующая шаманов по степени их могущества. Сильных шаманов называют *даи саман* (большие шаманы), а слабых — *нучи саман* (маленькие шаманы). «*Даи*» шаманы обладают, как пишет О. А. Бельды, «сильным магическим действием на человека, на *сэвэнов*-исполнителей, на злых духов, на силы природы», а «*нучи*» или «*байби*» шаманы — это «рядовые начинающие, простые шаманы» (Бельды, 1999). Классификация «больших» и «малых» шаманов не подразумевает, что существуют только две большие группы шаманов с четкой определенной границей между ними. Напротив, существует много промежуточных позиций, хотя они неопределенны и не определяются специальными нанайскими терминами. Ранжирование шаманов в соответствии с их силой сравнивается шаманистами с иерархией военных званий. «У военных есть солдат, офицер, полковник. То же и у шаманов. Сперва простой шаман. Его открывают (посвящают), он лечит, и со временем... У шамана работы много. Есть трудная работа, есть легкая. Нужно, работая, все победить. Наши духи

говорят: «Победишь, и тебе хорошо будет!» Работал, работал, все-таки победил. Выше поднялся. Сейчас, наверно, уже лейтенант или сержант! Выше, выше!» (О. Е. Киле).

В дискурсе шаманистов существует обычно бóльшая степень консенсуса относительно силы или слабости шаманов, чем относительно их доброй или злой природы. В то же время типичны и разногласия. Люди всегда сравнивают шаманов, и когда они одобряют одних шаманов, это обычно сопровождается неодобрением других шаманов. Критерий «силы» шамана ненадежен, непредсказуем и изменчив, он не поддается измерению, и нанайцы почти не связывают его со специальными ритуалами. Единственным основанием, определяющим оценку того или иного шамана, являются формирующие общественное мнение слухи. Именно дискурс о достоинствах и недостатках шаманов формирует неустойчивую, чреватую внезапными изменениями шаманскую иерархию, определяет временный статус шаманов в обществе. Между тем дискурс сам по себе нестабилен и определяется разными, часто противоречивыми целями, преследуемыми его участниками. Типичным является, например, следующий разговор. «Л. давно начала шаманить. Она врожденная шаманка, она больше знает, чем М. Шаманка М. недолго шаманила, откуда что знает! Она ниже Л., она слабая шаманка» (И. Т. Пассар). «Про М. П. можно сказать, что она действительно шаманка! А про Т. П., можно сказать, что у нее многого нет, один обман... Про Л. плохо отзываются, говорят, что все у нее обман!» (Ч. Д. Пассар).

Одной из причин, определяющих субъективность суждений о достоинствах шаманов, является зависимость говорящего от того или иного шамана. Высказываясь, люди понимают, что их слова могут повлиять на их отношения с шаманами, и потому они пытаются влиять на эти отношения в нужном им направлении. Важна для них не правдивость высказываний, а то, какой эффект произведут их заявления на слушателей, иначе говоря, на содержание высказываний в наибольшей степени влияет коммуникативная ситуация.

Один из сюжетов, вокруг которого ведутся споры шаманов о степени значимости каждого из них, — это существование некоего расположенного в духовном мире шаманского дерева, которое шаманы видят во время камлания и на ветви которого они садятся в облике птиц. Слабые шаманы садятся на нижние ветви этого дерева, а более сильные, признанные шаманы — на верхние. Камлающие или спящие шаманы видят друг друга на этом дереве и завидуют тем, кому удается сесть на верхние ветви. Н. П. Бельды говорил, что боль-

шие, признанные шаманы говорили о его матери-шаманке следующее: «“У тебя мать (сильная шаманка)!.. Мы вместе садимся, а твоя мать садится на две-три ветки выше!” Она, оказывается, была выше их! Она садилась выше, потому ее признавали большие шаманы. Они признавали, что она была шаманка действительно очень великая! Они сами признавались мне в этом. На шаманском дереве садятся много шаманов. Кто ниже, вот такие мелкие шаманы, они ниже садятся. Средние шаманы повыше садятся. И еще выше, еще выше те, которые шаманы побольше, признанные, большие шаманы». Выбор, на какие ветви садиться, мог отчасти принадлежать самому шаману и зависеть от того, как он сам себя оценивает. По словам Л. Г. Бельды, шаманка М. П. Бельды утверждала, что она, как птица, села на одну из верхних ветвей этого дерева и, выражая свое презрение к другим шаманам, которые в виде птиц сели пониже, «помет свой на них пускала». Эта же шаманка рассказывала, что однажды она села на это дерево с шаманом из села Дада. Дадинский шаман ниже сел, а она села выше него. На следующий день уже наяву он приехал к ней и говорит: «“Дочка, ты женщина, и ты должна быть пониже! Ты женщина, тебе поскромнее надо быть. Почему ты садилась выше меня?” На это М. П. ответила: “*Боа Ибахани* (мифическая птица) где летает?.. *Боа Ибахани* — это как ласточка, что ли? Она, эта птица, низко не садится!” Она считала себя *Боа Ибахани*» (Ч. Д. Пассар).

Тот выбор ветви дерева, который делал тот или иной шаман, устраивал далеко не всех других шаманов. Совместное созерцание шаманского дерева и соперников, сумевших поместиться на его верхних ветвях, обостряло чувство соперничества. Мать Н. П. Бельды Д. жила в то же время, что и *Сагди Ама* (букв. — ‘Старик Отец’), ставший впоследствии, после его смерти, знаменитым духом-покровителем рода Ходжер. О нем писал И. И. Козьминский как о положившем начало у нанайцев «новому культу» (1927) и Смоляк (1991: 94–96). Д. утверждала, что не только она, но и другие шаманы, жившие в одно время с *Сагди Ама* и знавшие его, не могли и предположить, что *Сагди Ама* таким будет, что он будет настолько признан. *Сагди Ама*, или *Ходжер Ама* (Отец Ходжер), был шаманом из рода Ходжер, которому после его смерти стали поклоняться не только Ходжеры, но и члены других родов³⁰. Несмотря на то что при жизни он ничем особым

³⁰ О возникновении культа *Сагди Ама* Смоляк пишет, что «речь идет о тяжелых последствиях кровосмесительного брака брата и сестры, в результате которого умерло множество их сородичей и расплодилось несчетное количество злых духов. С ними

не выделялся среди других «больших» шаманов, он стал считаться первым, самым великим. При этом те шаманы, которые знали его при жизни не могли смириться с его славой и долго не признавали его как нового могущественного духа, от которого многое зависит. Шаманка Д. говорила, что когда она сама и другие шаманы садились на ветви шаманского дерева, живший еще тогда *Сагди Ама* садился ниже них. «Те, кто знали его при жизни, не верили, что *Сагди Ама* таким будет. Не верили!.. Пока его признавать стали, знаешь, сколько времени прошло! Ты пойми, что они *Сагди Ама* не верили! Да какой же ты? Ты простой шаман, да еще будешь впереди нас!» (Н. П. Бельды). Потом только, когда одного шамана стукнуло, второго, да еще крепких, да еще старших шаманов стукнуло! Когда они заболели, им пришлось встать на колени. Встали перед *Сагди Ама*! Вот тогда они стали...» (Н. П. Бельды). По словам Н. П. Бельды, сына шаманки Д., она говорила о *Сагди Ама* так: «Да что он! Такой же шаман был, как и я!.. Мы рядом на ветке садились! Он ниже меня был, так почему же!» Шаманка Д. считала ниже своего достоинства поклоняться *Сагди Ама*. «“Почему *Сагди Ама*? Он такой же шаман, как и я. Я на ветке выше него сижу. И вдруг он такой божественный становится!” Вот такая война между шаманами происходила» (Н. П. Бельды). Признание возможности поклонения одному из шаманов было для других шаманов настолько трудным, что в процессе становления культа *Сагди Ама* и культа некоторых других умерших шаманов разгоралась, по словам информантов, целая война. «Когда он становился божеством, было недоверие большинства!» (Н. П. Бельды). Для того чтобы воплотить духов *Сагди Ама*, делали их изображения и помещали эти изображения в специальную большую корчагу *саола*, а потом в ходе разгоравшихся споров выбрасывали эту *саола*. «Сами! Сами же Ходжеры брали и выкидывали ее (*саола*) в речку! Когда (культ) *Сагди Ама* становился, целая война происходила. Это не один год прошел, не два, не три. Шаманов (которые поклонялись *Сагди Ама*), даже убивали. Это наши! Нанайцы! Тех, кто верил в *Сагди Ама*, убивали! Многие не верили» (Н. П. Бельды). Становление культа *Сагди Ама* относится примерно к последнему десятилетию XIX в., и Н. П. Бельды, который родился в 1927 г., утверждал, что он лично помнит отрицание шаманами культа *Сагди Ама* и их ревнивое отношение к его славе.

пытались бороться разными способами, в конце концов главных поймали и заключили в корчагу. Находящихся там злых духов старались задобрить регулярными молениями (Смоляк, 1991: 95–96).

4.2. Конфликтный дискурс в формировании репутации шамана

Суждения о расположенном в пространстве духовного мира дре относятся к спорам шаманов, претендующих на более высокие позиции относительно своих коллег. Но не менее значимым для утверждения той или иной репутации шамана является формирование общественного мнения. Между тем представления о репутации шаманов всегда были изменчивыми, они складывались в результате дискуссий нешаманов и высказываемых ими противоречивых мнений. Общественное мнение о каждом шамане формировалось не столько в результате действительных его достижений, сколько в зависимости от того, как складывалась коммуникативная ситуация, какими интересами руководствовались ее участники, как говорящие, так и слушатели.

Содержание высказываний шаманов о себе зависит от того, кому они адресованы. Если шаманы говорят с непосвященными шаманистами или с исследователями, они склонны хвалиться своими возможностями и превосходством над остальными шаманами. Среди моих многочисленных записей я не смог найти ни одного самоосуждения, адресованного такой аудитории. Шаманка М. хвалится своей способностью летать во сне: «Ты думаешь, это как? Как летчик летала! Русский это не победит!» Н. говорит о своем бесстрашии перед лицом злых духов. «Я, который не боится ни черта, ни *подя*³¹, ничего! Ты пойми, что я с малых лет не боялся ни темноты, ничего! Мне все равно было! Вот собираются *амбана* (злых духов в темноте из дома) выгонять. Люди выгоняют, а мне надо на улицу выйти. Когда люди (духов гоняют), ни один человек не выйдет оттуда. Разве что если зажгут свет и приостановятся, тогда выйдет. А я просто так! “Вы как хотите тут! Гоняйте (духов), кричите, сколько хотите! А я пошел!” Я пошел и обратно зашел. Для меня это ничего не стоит!»

Если о шаманах говорят простые, зависящие от них люди (например, пациенты), они также стремятся преувеличивать положительные качества «своих» шаманов. Иначе обстоит дело, когда шаманы говорят о себе другим шаманам. Обращаясь к своим коллегам, шаманы склонны бывают не к самовосхвалению, а к самоуничижению и так же мало они заботятся о беспристрастной самооценке. Они не дают

³¹ *Подя* — дух-хозяин огня.

правдивой информации о своих способностях и проблемах, чтобы дезориентировать соперников и не дать им возможности преуспеть. Другим шаманам они обычно сообщают, что они слабы, не обладают необходимыми шаманскими способностями и не пользуются надлежащей поддержкой духов. Если бы шаманы восхваляли своих духов, они могли бы вызвать зависть у своих коллег, которые, в свою очередь, могли бы похитить некоторых из их духов-помощников. Рассказав о своих сновидениях и необычных способностях, Э. И. Киле сокрушалась впоследствии: «Зачем я сказала? Разоткровенничалась! Потому что крадут они все это! Не они сами, а их *сэвэны* (духипомощники). Потому (шаман) П. говорит: “Вот видишь! Я никому не рассказываю о своем!” Потому что он знает!.. Вот! Он никому не рассказывает, а я... всем рассказываю. Люди у меня все забирают, я все теряю и теряю. И болею!» Н. Б. Гейкер, которая была *мэпи саман*, то есть шаманка, лечащая только саму себя, скрывала от людей свои способности, «чтобы они не передались другим людям... Она думала, что я услышу (о ее способностях) и, может, я заберу от нее шаманство. Поэтому она скрытно!.. (Она) ничего не говорила. (Думала), завидовать будут» (М. В. Бельды).

Скрытность шаманов и преуменьшение своих возможностей — одно из средств их межшаманской конкуренции. Ложная демонстрация слабости являются средствами защиты шаманов; эти техники провоцируют других ввязываться в конфликты, которые не идут им на пользу. Притворяясь слабыми, шаманы могут провоцировать своих конкурентов на неосторожные действия. Встречаясь друг с другом в своих снах и видениях, шаманы могут принять облик слабого, больного человека или животного. «Которые хитрые шаманы! Не угадаешь, кто большой шаман! Не угадаешь! Такой собачкой дряхлявой³² ходит. Как будто слабый притворяется! Хитрый! Я, дурак, пошел, вижу... И что-то я сделал (с этой собачкой). Наступил (на нее) или что? Ударил ли? И только потом, после этого он (шаман, владеющий этим духом-собачкой) тоже показывает свою силу. (Этот шаман) дедушка ульч был. — Делает вид, что он дряхлый, а на самом деле... — А мы, дураки, думаем, я герой! Давай попробуем задавить его! Вот поэтому шаманы *байгоанов* (врагов) получают!» (О. Е. Киле).

На ложную свою слабость шаманы обычно жалуются в самом начале ритуалов, когда все необходимые духи уже присутствуют, но само камлание еще впереди. Согласно их объяснениям, ложные

³² О. Е. Киле говорила это по-русски. «Дряхлявая собачка» — ее выражение.

заявления необходимы не только для того, чтобы скрыть их от возможных завистливых врагов, но и потому, что они действительно могут порой испытывать неуверенность, сталкиваясь со своими духами-помощниками в начале камлания. В начале своих ритуалов шаманы могут произносят следующие фразы: «В чем-нибудь ошибусь, в чем-нибудь оплошаю, [наверно]!» (Булгакова, 2016: 165). «Начав петь [по-шамански], так и буду петь, начав пустословить, так и буду пустословить» (Там же: 215).

В разговорах друг с другом шаманы склонны к взаимным обвинениям. «Что интересно, — говорит Л. Г. Бельды, — это что один шаман другого шамана клеймит, что он лучше, что тот плохой. Я с самого детства это все слышала. “Что вы к нему обращаетесь? Он плохой! Там то-то, там то-то!” Они никто друг о друге хорошо не отзывался. Никогда друг о друге не отзывались хорошо... Это возвышение себя!» Шаманы обвиняют и осуждают своих коллег, стремясь сформировать мнение слушателей в свою пользу, доказать им, что у других шаманов неправильные духи, что их знаний недостаточно и что их поступки неправильны. За всем этим скрывается стремление убедить слушателей пользоваться только их собственными услугами.

Обвинение другого шамана в том, что у него духи-помощники не *сэвэны*, а злые духи *амбаны*, довольно типично. Шаманка Л. советовала И. Б. Пассар: «как ни будет тебе в жизни трудно, никогда не проси ее лечить. Там *амбашки* одни! Ничего хорошего нет! Лучше ты у доктора лечись. Так она мне сказала. Я (к ней и) не ходила» (И. Б. Пассар). (Шаманка) Г. «мне говорила: “Ты хочешь шаманить, никогда к бабе К. не езжай! У нее *амбанов* много!” Мне так наказала» (Ч. Д. Пассар). «Люди говорили, что у Киле много *амбашек*. Честных *сэвэнов* нет! Только одни вредные! Для нее-то хорошо, а для людей... нет» (Е. Ч. Бельды). О шамане Л. Заксор шаманка Л. И. Бельды говорила так: «На него не любили смотреть. Смотришь на него, на этого Л., он как будто с *амбанами*! Так-то он человек, конечно, человек! Телом человек! Ничего! *Амбанов* нет! А в моих мыслях как будто он с *амбанами* человек. Я не любила даже смотреть на него. Он в своей деревне жил, а я в своей. Ничего интересного!» «Вот пишут (в газете), что К. — большая шаманка. Это неправда!» (О. Е. Киле). Шаманка Л. «говорила, что шаманства у Э. никакого нет! Может, ты (Э.) сильнее ее! Сильнее, (чем у) этой бабы твое шаманство, и она скрывает (принижает тебя)» (Л. И. Бельды), чтобы не получить сильную конкурентку. В свою очередь другая шаманка

О. Е. Киле критикует шаманку Л. И. Бельды, говоря, что, жертвуя своим духам, угощая своих *сэвэнов*, Л. И. чавкает, когда пьет кровь. «Значит, — говорит О. Е., — у нее (у Л. И.) не сильные *сэвэны*. Это, наверное, *амбаны!*»

Зная о том, что в своей книге Смоляк рассказывала о шамане Моло Оненко, а значит, в их понимании восхваляла его, другие найские шаманы возмущались, утверждая, что он был ничего не стоящим шаманом и такого внимания со стороны Смоляк не заслуживал. Шаманка «Г. не признавала его! Шаман К. его не признавал! Они говорили, что он (Моло) врёт всё! Тут они говорили, врунов много стало, и он тоже стал врать! Такие, как он (как Моло), *амбанами* только становятся. Он (шаман К.) ещё возмущался: “Кто, — говорит, — шаманом его (Моло) поставил?” Они (другие шаманы) не верили ему, говорили: “Кто его шаманом сделал, такого вруна?” А (в беседах со Смоляк) ему надо было выделиться, знатоком себя показать!» (Н. П. Бельды). Шаманка М. П. Бельды не общалась со своей родной сестрой шаманкой Т. П. Бельды и с имеющим шаманские способности братом Н. П. Бельды потому, что, по словам ее мужа Р. Салказанова, «она чувствовала, что она сильнее всех, и (сестры) Т., и его (брата Н. П.). Всегда она смеялась над ним и над этой тем более! “Зачем ей, — говорит, — барабан (бубен) брать?” Она сама так сказала... В выборе людей, в общении она была очень строгой». В свою очередь, Т. П. Бельды говорит о своей сестре М. П. Бельды: «Думала, что поеду к ней (к М. П.), но у нее, у моей младшей сестры, много *амбанов!* *Очки* (злых духов) у нее много!.. Боятся они (духи сестры М. П.) меня!.. *Очки* много! Людям невмочь стало жить! На улице людям в темноте (духи сестры) показываются! Что хорошего?» Кенин-Лопсан сообщает о том, что тувинские шаманы могут публично выяснять отношения, споря каждый о своем превосходстве. Он рассказывает, например, о таком случае, когда шаманы прилюдно «вступили в бой, чтобы выявить сильнейшего в мастерстве камлания. Дело было так. Шаман Шокар вел камлание вокруг овцы, предназначенной в жертву злему духу, чтобы возвратить душу больного. В это время приехал шаман Доскаар и публично начал оскорблять шамана Шокара: “Ты ничего не знаешь. Ты врешь, неверно ведешь камлание. Ты знаешь совсем мало. Я знаю очень много. Я — большой шаман. Ты — слабый шаман, потому что твои стихи грубые. Твое камлание звучит не так сладко для слуха, сейчас же прекрати. У меня крепкие корни, потому что

я владыка высокой тайги!» С этими словами он наступал на шамана Шокара и начал при всех рвать на клочки его священный ээреней — помощников. Так два шамана стали врагами. Началась их борьба. «Я съем тебя!» — закричал шаман Доскаар, — «Я съем тебя!» — ответил шаман Шокар» (Кенин-Лопсан, 1987: 80–81). По данным И. А. Худякова, «выяснение своего места в шаманской иерархии, сопоставление себя с другими шаманами становилось одной из важнейших причин шаманских войн», и для решения вопроса о том, кто из шаманов больше, вопроса, лежащего в основании «большей части шаманских междоусобных ссор», у якутов был «изобретен особый способ. А именно: делают особенный самострел из человеческого ребра, в котором курок из локтевой человеческой кости, а тетива из человеческой кишки. Натянув такой самострел, кладут в него вместо стрелы обломок топора или кончик ножа. Один шаман подходит, и ножик попадает ему сбоку в середину шеи до небольшой царапины или даже до крови; значит, это меньший шаман. Другой подходит к самострелу своего врага, и конец ножика попадает ему только в ногу; значит, это большой, сильный шаман. Этим способом узнают, кто из шаманов сильнее» (Худяков, 2002: 142),

Все же личные столкновения и публичные споры были, по-видимому, нечасты. Взаимная враждебность шаманов обычно выражалась только в их стремлении избегать друг друга. Каждый шаман старался поселиться по возможности подальше от других шаманов. «Вместе сидеть даже не могут. За столом (за одним) не сядут. Каждый гордость свою имеет!» (И. Т. Пассар). Выразить свое превосходство шаманы старались незаметно, сталкиваясь с соперниками в пространстве духовного мира. «Большой шаман духом ходит где-то и как герой плюет на некоторых других шаманов, смеется над ними. Духом это! Он как маленькая бабочка везде ходит и плюет. Осенью и весной шаман так ходит кругом, летает. А летом спокойно сидит на своем месте. Ну, например, он плевал на другого, а тот обиделся. Как поднимется и сразу на него!» (О. Е. Киле). Но внешне они свою вражду обычно не проявляли. «На людях они были тихими и молчаливыми, не говорили друг другу ничего плохого» (Н. С. Киле). Взаимная критика шаманов позволялась обычно только в отсутствие друг друга и была адресована родственникам, друзьям, реальным или потенциальным клиентам. Сражаясь в своих снах и видениях, при встречах в реальном мире они редко ссорились, и никто обычно не замечал их взаимного недружелюбия.

4.3. Несовпадение интересов в целительской практике

Шаман может оказаться вовлеченным во вражду, намеренно или невольно вторгнувшись в сферу внешних интересов другого шамана, то есть лежащих за пределами собственно шаманской деятельности. По данным Е. А. Алексеенко, у кетов «борьба между отдельными шаманами за авторитет (а в конечном счете за клиентуру)» могла быть обусловлена «активным включением кетов в орбиту товарно-денежных отношений», соответственно и «сведения о борьбе между шаманами, естественно, могли иметь и иные корни и отражать как древние межродовые и межплеменные столкновения, так и более поздние отношения кетов в своей среде и с соседями». В числе «поводов для враждебных отношений» Алексеенко указывает на «вполне мирские обстоятельства», на вражду «между шаманами с р. Елогуя и р. Улея из-за того, что елогуйский незаконно опромыслил традиционные охотничьи угодья (“дорогу”) улейского» (Алексеенко, 1981: 95). У нганасанов «враждебные отношения, стремление уничтожить» противника «традиционно почти всегда устанавливались» между шаманами из-за того, что интересы различных кочевых групп (в каждой из которых был свой шаман) «не всегда совпадали, существовали разногласия из-за мест покоев, пастбищ и т. д., было стремление увеличить свое стадо домашних оленей за счет другого, даже стада родного брата», и, таким образом, «каждый шаман был призван отстаивать интересы именно своей кочевой группы иногда в ущерб другой» (Грачева, 1983: 127). Внешней причиной вражды могло стать соперничество практически по любому поводу, например мужчины могли спорить из-за женщины. М. Б. Кенин-Лопсан упоминает о ссоре двух тувинских шаманов, возникшей из-за того, что они не смогли договориться о справедливом разделении платы за камлание и лечение больного (Кенин-Лопсан, 1987: 83). Исследователь полагает, что «хамарнын чижери (съедение шаманами друг друга)», то есть «борьба за превосходство одного шамана над другим», а также «соперничество шаманов, по всей вероятности, имело чисто материальную подоплеку — более авторитетный, “сильный” шаман получал и большую плату за камлание» (Там же: 79).

Чаще конфликт интересов складывался в процессе целительской практики. Каждый шаман был заинтересован в упрочении своей личной конгрегации. Термин «шаманская конгрегация» был пред-

ложен Мортонем Классом (Klass, 1995: 80). Согласно его определению, конгрегация — это группа лиц (конгрегантов), «наблюдающих действия своего религиозного лидера, его последователей, поддерживающих его с помощью молитв и других специфических действий, отвечающих тому, что нужно этому лидеру в процессе его деятельности» (Там же: 79). Это не просто те люди, которые, по словам Е. Дюркгейма, объединены одинаковым отношением к миру сакрального и профанного и которые дают общим идеям общее практическое воплощение (Дюркгейм, 1965: 59), это те, которые (помимо этих, несомненно, объединяющих их связей) объединяются вокруг определенного, конкретного шамана. Поскольку же шаманов бывает сразу несколько, в шаманствующем обществе возникает несколько конгрегаций. Увеличение и относительная стабильность личной конгрегации была немаловажной заботой каждого шамана. Это был вопрос не просто престижа, но и успешности всей деятельности шамана (больше конгрегантов — успешнее и целительская деятельность, и борьба с конкурентами). Поэтому соперничество шаманов обострялось в том случае, если пациент одного шамана по той или иной причине переходил к другому шаману, не сумев сделать это скрытно. С. М. Широкогоров писал, что у эвенков «часто начинаются войны вследствие того, что один шаман конкурирует с другими в лечении» (Широкогоров, 1919: 56). Причины соперничества могут возникнуть, например, в случае, если шаман не сможет вылечить больного человека, в то время как другой шаман добьется успеха (Shirokogoroff, 1935: 371). «Раньше (у нанайцев) шаманов было много, и они соперничали, — рассказывает Н. П. Бельды. — Допустим, я камлаю больному, а ему лучше не становится. Постепенно я как будто сумел вытащить его из болезни. А он, еще не выздоровев как следует, поехал к другому шаману. Я почти вылечил его, а тот только помог. А больному кажется, что вылечил его последний шаман, а я неправильно делал. И начинают два шамана соперничать». Причиной конкуренции и «неприятных отношений между шаманами нередко являлось», по определению А. В. Смоляк, например, то, что «один из них не смог вылечить человека, а другой был более удачлив. О первом шамане начинали говорить, что у него слабые духи, в этих разговорах не последняя роль принадлежала второму шаману» (Смоляк, 1991: 58). М. Б. Кенин-Лопсан приводит пример вражды тувинских шаманов, причиной которой стало то, что искусный шаман Бооланыр, который мог камлать с применением ружья, мог стрелять в себя во время камлания, и пуля не брала его, превосходил в этом отношении

шаманку Хандыжап. После их «неожиданной встречи они стали врагами и каждый хотел превзойти другого в искусстве камлания» (Кенин-Лопсан 1987: 81–82).

Но наиболее ярко конфликт интересов шаманов мог проявляться в самой технике их целительской практики. Лечение посредством ловли *паняна*, души-тени пациента предполагал вызволение *паняна* у пленивших его духов. Между тем какие-то из этих духов могли быть связанными с каким-нибудь шаманом другого рода. Шаман Н. Тумали, по словам его вдовы М. И. Тумали, говорил так: «Когда забираешь во время *таочи* (обряда ловли души) *панян* (душу пациента) из плохого места, страшно бывает! Хочешь спасти человека, и когда отнимаешь его *панян*, дерешься (с духами). В это время врага себе можно нажить». По словам Ч. Д. Пассар, шаманы «очень боялись приобрести врага. Поэтому, делая *таочи* (отправляясь на поиски *паняна*, души своего клиента), они боялись забирать *паняны* тех, у кого что-то не так».

Вражда становится, таким образом, следствием самой деятельности шамана и не зависит от человеческих качеств шамана, от его желания или нежелания враждовать с другими. Во время камлания к шаману приходят не только те духи-помощники, которых он вызывает, но и чужие духи, и это с самого начала камлания может создавать конфликтную ситуацию. Шаманка «на себя шаманит, а эти *сэвэны* (духи других шаманов) тоже не сидят (тоже являются). Бабка бьет в бубен и говорит: “Вы уходите! Уходите и не мешайте!” Вот *сэвэны* ходят! Чужие *сэвэны* ходят! Мешают!» (М. В. Бельды). Особенно часто шаманы упоминают о возможном вмешательстве духов других шаманов во время обряда жертвоприношения. Угощение, приготовленное для своих духов, может быть похищено, как жалуются шаманы, без приглашения явившимися чужими духами, поэтому им приходится отгонять непрошенных гостей. О подобных недоразумениях, случающихся у эвенкийских шаманов, упоминает Широкогоров. По его словам, «духи иногда съедают жертвы, приготовленные для других духов, в результате те духи, которые были лишены жертвы, сердятся на людей» (Shirokogoroff, 1999: 162). Подобные недоразумения могут также в дальнейшем стать причиной вражды шаманов.

Во время обряда *таочи* нанайский шаман может обнаружить, что *панян*, душа пациента, находится в заточении в некоем *дэкасо*, в определенном закрытом пространстве на территории духовного

мира. Для того чтобы забрать эту душу, некоторые шаманы просто «вламываются» в это пространство, разрушая его. Между тем это место может оказаться «владениями» какого-то другого шамана, и такое дерзкое поведение коллеги ведет к конфликту. Шаманка О. Е. Киле осуждает тех шаманов, которые не останавливаются перед тем, чтобы разрушать чужие *дэкасо*. «По этой (незримой) дороге (шаман) идет, встретит какой-нибудь домик, или что. Или *амбашки* домик (домик духов). И там не надо ломать!» О. Е. рассказывает о шаманке из Сикачи-Аляна, которая шаманила на ребенка. «У кого-то ребенок сильно-сильно заболел. Она шаманила, двери в *дэкасо*, все сломала. Потом забрала оттуда (из *дэкасо*) его *панян*... Зачем ломать-то надо было это *дэкасо*?» Она утверждает, что для того чтобы вызволить душу ребенка, шаманка должна была кланяться духам другого шамана, обитавшим в этом месте, и просить их, чтобы они добровольно отпустили ребенка. Хоть *амбан*, хоть хороший, хоть плохой дух сидит в этом месте, всё равно, как она утверждает, «надо кланяться», даже если это *амбан* (злой дух), «всё равно по-хорошему надо просить милости, чтобы он отпустил этого *паняна*. Если он сам пожелает, то дверь (в *дэкасо*) откроет, и мы туда зайдем, и нужно (ещё) чтобы он (сам) показал, где он спрятал» душу больного ребенка» (О. Е. Киле). Иначе, считает она, обиженные шаманы «отомстить могут. Может быть, ответ дадут! Дадут, и он (тот шаман, который сломал чужое *дэкасо*) умрет! Раз ты мой *дэкасо* сломал, он (шаман, потерпевший урон,) ответ даст! Так *байгоанами* (врагами) становятся!» В качестве примера О. Е. рассказывает о шаманке, своей односельчанке. «Она уехала в (посёлок) Биру, и там шаманила... Дедушка заболел. (Когда) она его (лечила, она чужое) *дэкасо* разломала. И когда она вернулась сюда, недолго прожила. Умерла. Зачем так хулиганить? Наверно, сама про себя думала, что она такая большая шаманка! Больше всех! А сама только шаманить-то стала. Так нельзя! Хоть и *амбан* есть (хоть и злой дух), и у *амбанов* (и у злых) милости просишь! Большой *амбан* все-таки помогает человеку, когда попросишь. А она взяла и к плохому сделала. Дом человека ломать — как человек промолчит?.. Так делали. Напала, разрушила дом, где они молились. Зачем так делать?» (О. Е. Киле). Любопытно при этом, что дающая такие советы шаманка сама не справляется со своими духами, которые, по-видимому, не считаясь с ее желаниями, не стремятся избегать во время камлания конфликтов с другими шаманами. Она сетует: «Вот у меня дурной *сэвэн* (дух-помощник), он ломает (чужие *дэкасо*)!»

Другая шаманка, Л. И. Бельды, сама опасалась, чтобы кто-нибудь из ее коллег, живущих в селе Найхин, делая обряд *таочи*, не повреди ей самой. Она боялась оказаться в числе обиженных и тем самым также быть вовлеченной во вражду. Она говорила даже, что, совершая обряд исцеления кто-нибудь из сильных найхинских шаманов может заодно, как она говорила, «убить ее», Л. И. Для того чтобы избежать конфликтов во время лечения, она говорила, «надо все сделать нормально, все хорошо разложить!.. Своих *сэвэнов* (духов) я (так) заставляю работать: “Там снимите, так положите!.. Надо (всё потревоженное) хорошо положить на место, чтобы на нас не напали!” ... *Най* (чужой шаман) может меня убить. Я уношу (найденный *панян*) далеко, чтобы он (чужой шаман) меня не нашел! Чтобы они меня не нашли, я убегаю! Удирать мне надо! Удирать мне надо, далеко уходить надо! Удираю! Далеко удираю! И поверну бегу, и понизу. Если этот (чужой шаман) меня догонит, то если уж он живого (не болевшего до этого пациента) схватил, меня тем более схватить может!» (Л. И. Бельды).

Не только обряд ловли души пациента, но и другие камлания могли быть чреваты возникновением конфликтов. Например, для того чтобы исцелить пациентку от бесплодия, нанайские шаманы, как они сами объясняют, «крали» *омиа*, души нерожденных детей у женщин, представительниц других родов. Шаман П. говорил, что успешно провести этот обряд можно только в том случае, если удастся все сделать тайно. Со слов М. П. Пассар, он утверждал, что если он украдет для своей бесплодной пациентки *омиа* у какой-нибудь чужой беременной женщины, у представительницы чужого рода, и «если та женщина у какого-то удэгейского шамана числится, стоит на учёте как лечащаяся, то все обнаружится, и будут *байгоанами*». Поэтому П. украдкой взял это *омиа* подальше, из тех мест, где не шаманили и где не было для него риска оказаться разоблаченным. «Он привил это той женщине, нашей, она родила. Хорошо, что никакой шаман не узнал... отчего она забеременела, а у той другой беременной женщины вдруг на четвертом или пятом месяце исчезла беременность. «Куда что девалось, непонятно. Это шаман украл!» (М. П. Пасар). Подобных рассказов о краже шаманом беременности много, но для нас сейчас важно подчеркнуть, что такая практика была чревата мстостью того шамана, который пользовал женщину, потерявшую беременность и враждой его с шаманом, лечившим бесплодную женщину.

4.4. Конфликты совместно камлающих шаманов

Несмотря на то что большей частью шаманы камлают поодиночке, время от времени возникают ситуации, когда решение тех или иных встающих перед шаманом задач требует участия другого шамана, иногда даже двух шаманов. Это, например, слишком трудная задача, сопряженная с вызволением из плена души пациента, это обряд посвящения шамана, когда вместе камлают опытный шаман и неофит, это также болезнь шамана, с которой он не в состоянии справиться в одиночку или совместное противостояние одному общему врагу, другому шаману. В целом причины и содержание таких камланий остаются неисследованными. Между тем есть информация о тех конфликтах, от которых совместно действующие шаманы не могут удержаться даже во время общих, осуществляемых вместе камланий. Шаманы редко могут устоять перед искушением продемонстрировать те свои способности, которые превосходят возможности шаманов, камлающих вместе с ними. Одно совместное камлание совершалось по случаю болезни, внезапно настигнувшей человека во время охоты. Одновременно с болезнью охотника заболели и околели все охотничьи собаки. Остальные охотники опасались того, что и они могут заболеть, поэтому прервали охоту и вернулись в село Дада с тем, чтобы шаманить. Камлали одновременно три шамана К., М. и П. На камлании помимо обычных слушателей присутствовали все вернувшиеся охотники. То обстоятельство, что после этого никто больше из охотников не заболел, приписывали удачному камланию. «Шаманы за них заступились!» (Л. И. Бельды). После камлания охотники вновь отправились на охоту и привезли из тайги для жертвоприношения голову кабана, устроив *саоли* (кормление) *сэвэнов* (духов) шаманов, избавивших их от угрожавшей им (как считалось) опасности. Во время обоих камланий, первое из которых представляло собой ловлю душ охотников, а второе — жертвоприношение, три шамана действовали вместе. М. был тогда еще начинающим, а П. — самым старшим среди них. Конфликт случился во время первого камлания. Оба старших шамана *сингэри* (подтрунивали) над М. Когда три шамана «отправились в путь» по незримой дороге в пространстве духовного мира, шаман П. как старший велел М. идти впереди. «“Ты самый младший, иди вперед!”», а сам П. сонли (перед ним) напускает или что делает! Этот М. замолк и сел. Разве М. не боится? Боится! Что это такое? Темно-темно, вроде тумана!

К. говорит П.: “Зачем ты человека мучаешь?” А (шаман) П.: “Хэ-хэ-хэ!” Смеется! Это были проделки П.! (Шаман) М. как рассердился! Бубен свой бросил! Всё выкинул! Разве понравится это человеку? Это П. делал перед ним темноту. Видишь как? М. сел уже: “Не могу я! — говорит. — Как пойдешь, если люди так делают?” К. говорит: “Зачем ты человека обижаешь?” ... Так они между собой ругались и все-таки все сделали. Все сделали, чтобы хорошо стало. Никто не потерпит, если так обижать будут! И простой человек тоже не потерпит! Если что-то делаешь, надо делать правильно. Некоторых людей обижают, некоторых мучают. Ты большой шаман, значит, больше понимаешь? А он молодой шаман, значит, мало понимает? Зачем обижаешь? Нельзя!» (Л. И. Бельды). О похожем случае у нганасан упоминает Г. Н. Грачева: «Растущий шаман Дебы-ню из рода Чунанчар, находясь в периоде становления, камлал вместе с хорошо известным шаманом Дюхадэ из рода Нгамтусу’о, в то время славившимся как наиболее сильный шаман авамских нганасан. Во время совместного сеанса Дюхадэ разогнал всех “духов” Дебы, “все поломал”, по словам потомка Дебы. Молодой шаман на следующий день умер» (Грачева, 1983: 127).

И. Т. Бельды («неоткрытый шаман», то есть шаман, не прошедший обряд посвящения) утверждал, что он может встать у камлающего шамана на пути, преградить ему дорогу. Присутствуя на камлании шаманки М. Ч., он, по его словам, мысленно передразнивал шаманку. «Она останавливается и говорит: “Зачем ты меня дразнишь?” ... Я могу ее приостановить! Я могу это! Я, например, здесь нахожусь, а она там (в другом селе) шаманит. Могу встать на ее дороге и — раз! — загородить ей дорогу. Могу! А когда она скажет: “Отойди!”, я отойду. Я хоть и такой, рожденный *дянгианом*³³, но все это у меня есть! Все целиком! То, что старшие люди делали, все у меня есть! Они все свое шаманство мне передали. Только мне передали то, чем они шаманили! Сейчас у меня враги есть... А М., когда она шаманит, я, передразнивая ее, шутя — она, может быть, не знает! — я могу ей ход закрыть! А если она почувствует и скажет, зачем ты так играешь, открой мою дорогу, я и это смогу сделать... Я иногда балуюсь, а в другой раз не буду баловаться... Если она угадает, что это я так

³³ *Дянгиан* — традиционный судья-переговорщик, который действовал с помощью своих духов-помощников и обладал, как считалось, более значительными возможностями, чем шаман. Ссылаясь на свое происхождение от *дянгиана*, И. Т. Бельды подчеркивает, что он может обладать большей силой, чем обычный шаман.

делаю, значит, она хорошая шаманка. Я много раз так делал. Она говорит: “Зять, зачем ты закрываешь?” — А я такой шутник! Подтверждать надо, шаманка ты или не шаманка!»

Демонстрация своей силы, своего превосходства над каким-либо шаманом была, по-видимому, среди нанайцев довольно популярна. Обряд жертвоприношения *унди* предполагал шествие шамана со свитой сопровождавших его лиц по селу (а иногда и по соседним селам), по домам пациентов, лечившихся у этого шамана и приносивших свои дары духам этого шамана. Поскольку пациенты, которых посещает шаман, представители разноименных с ним родов, то и дары приносятся духам шамана извне, от других родов. Такой визит мог побудить кого-либо из принимавших шамана хозяев продемонстрировать свои возможности и самоутвердиться таким образом в глазах сопровождающих. В. Ч. Гейкер вспоминает, что ей неоднократно приходилось наблюдать такую сцену. Шаман зайдет в какой-нибудь дом, «шаманит, шаманит, а уйти не может. Значит, в этом доме свой шаман есть! Я частенько помню! Вот дед мой шаман. Шаманка пришла, шаманит, шаманит, уйти не может! Потом шаман говорит: “Ты так, да так!” На деда говорит. “Почему, говорит, ты меня не выпускаешь?” Потом он говорит: “Моя мать маленько шаманка (значит, и у меня способности есть)”. Вот (шаманка) берет воду и вокруг брызгает... из ковша вот так побрызгает сюда к выходу и все... пугает этих бурханчиков (духов), которые ее не выпускают, и уходит... Потом только шаманка уходит. А так не уйти! Может не выпустить! Если в этом доме шаман есть, и другой шаман пришел шаманить, то уйти не может... Не выпускает!.. Не сам шаман (тот, в чей дом зашел камлающий шаман) не выпускает (гостя), а его *сэвэны*. *Сэвэны* (живущего в этом доме шамана) не выпускают (пришедшего) шамана. Значит, крепче этот шаман, раз не выпускает!.. Вот такое я видела» (В. Ч. Гейкер).

Шаманки Л. и Г. вместе лечили пациента, совершали обряд *таочи*, ловили его душу. Во время камлания, когда принесли бубен и шаманский пояс Л., Г. неожиданно схватила бубен Л. и обвязала его. Л. рассказывает об этом так: «Она (Г.) мой бубен — вот так — туда-сюда завязала! Дважды вдоль и дважды поперек. Я ей сказала: “Ты зачем так мой бубен завязала?” — “Я откуда знаю!” Она говорит: “Не знаю!” Это *сэвэн* ее (ее дух-помощник) так делает. Я ей сказала: “Я живу еле-еле не для того, чтоб ты завязывала, мучила меня. Зачем ты так меня мучаешь?” По-хорошему ей так говорю» (Л. И. Бельды), слушающая этот разговор М. восклицает: «Интересно! Шаман

шамана мучает! Друг друга обижают!» Л. продолжает рассказ. «“Зачем друг друга убивать? Зачем ты меня обижаешь?” — “Я же все равно ничего не понимаю,” — отвечает Г... и молчком сидит, ничего не говорит. Я ей говорю: “Теперь я не найду, о чем стучать в бубен, о чем *нингмачи* делать (о чем гадать). Обвязала мне весь бубен! Ты бубен или *сэвэна* (духа-помощника) моего обвязала?” Она отвечает: “Наверно, я твоего *сэвэна* завязала”» (Л. И. Бельды).

Совместные камлания всегда проводятся во время «посвящения» шамана, когда неопит впервые камлает в сопровождении старшего шамана. Ч. ездила к шаманке Г. для совершения жертвы и посвящения Ч. в шаманы. Когда Г. начала камлать, идти «по ее пути, по ее болезням», Ч. сама запела по-шамански, как рассказывает присутствовавшая на этом обряде М. В. Бельды, она «сама с ней пошла. Видишь она какая! Сильной будет шаманкой! Даже (шаманку) Г. учила! — “Не так идешь, — говорила, — почему не открываешь моего *амбана*?” — Г. говорит: “Что ты меня учишь? Сама делай!” — Как же, если Ч. что-то поняла, (если) что-то в голову ей пришло, что та неправильно делает, то она должна сказать об этом! А той обидно! Шаманы завидуют другим, что и другие будут шаманить. Им не хотелось бы, чтоб и другие шаманили. Хочется одной только уметь все это. Я одна хочу, а других не надо! А почему так? У каждого своя интуиция, свой нрав, своя работа. Л. работает совсем не так, как Г. По-своему идет, по-своему с *сэвэнами* разговаривает. Зачем ревновать?»

Соперничающие и одновременно присутствующие на камлании шаманы или лица, обладающие особыми способностями, могут иногда вмешиваться в обряд, для того чтобы доказать людям, что их действия были бы в этом обряде более успешными, чем действия совершающего обряд шамана. Такое противостояние становится своего рода саморекламой, средством снизить авторитет конкурирующего шамана и увеличить число своих собственных клиентов. К. И. рассказывала мне о том, как в юности, когда она еще не была шаманкой, ей первой удалось понять, что пациент, над которым совершался в темной комнате обряд, уже умер. Пациентом был дядя будущей шаманки К. И. Шаманка П. «пошла за *паняном*» (пациента, стала разыскивать его душу-тень). «Он лежал на подушке, не мог даже сидеть. (Шаманка) поет и поет. Я подошла к дяде, — рассказывает К. И., — и взяла его за руки. Холодные! Ноги тоже холодные! Он давно уже умер! Вот как догоняла его *панян*! Я сказала: “Включите свет! Интересно, тетя, как ты не узнала, что он умер? Сидишь-то

рядом с ним! *Панян* умершего совсем другим становится... Как не заметила такой перемены?» — Закончили все, положили (умершего). Н. сказал: «Два шамана были здесь и не узнали, что человек умер». Только К. И. это поняла. (Шаманка П.) рядом с ним сидела и не догадалась, а К. совсем в стороне сидела и обо всем узнала. Когда она повзрослеет, непрым человеком станет!» (К. И. Киле).

В. Ч. Гейкер говорит, что ей приходилось вмешиваться в камлание, которое проводила К. И. Киле: «Я с таким нетерпением! Я чуть не отобрала ее бубен! Сама сделала бы!.. Вот так я сидела! Прямо вот так меня трясло! Вот так трясло! Зачем, думаю? Если правильно ты делаешь, (почему же) меня всю трясет?» В. Ч. мысленно участвовала в камлании, стараясь всячески мешать шаманке. Наконец, шаманка встала и зажгла свет, прервав камлание. «Не могу, невозможно, — говорит. — Не могу пройти. Кругом, — говорит, — преграды!» Конечно, кругом преграды! Это я поставила (преграды)! «Правильно, — говорю, — ты свет зажгла!» «Не могу, говорит, пройти никуда!» Сестра В. Ч., присутствовавшая на том камлании, полагает, что она тоже мешала тогда шаманке. «Она (шаманка К. И.) начать никак не могла. Пошла (по своей шаманской 'дороге'), и меня видит (на пути). Так она (потом) говорила. (Во время же камлания) она сказала (мне): «Иди, усни!» Мы вдвоем (с сестрой), наверно, ей мешали» (Е. Ч. Бельды). Ни одна из сестер не была шаманкой, но обе они обладали особыми способностями и могли «видеть» духов.

Н. П. Бельды, считавшийся *тудином* (ясновидящим), находился в своей комнате в то время, как в соседней комнате шаманили. Он рассказывает: «Я лежу у себя в комнате, а там они (шаманят)... Дед (шаман) плясал там, плясал. Стал собирать всех *амбанов* в одну карету. Собирает, собирает. Я-то на той стороне вижу, что самый главный (*амбан*) остался и еще с ним... Не зрительно (вижу), но ощущаю. И даже в глазах становится так, что под койкой у бабки (нечто) остается. На этой стороне (в другой комнате) койка. Как я? Я же не вижу сквозь стену. Я смотрю, он лежит там (в другой комнате). Спрятался. И с ним... Он под собой еще какую-то бяку держит. Я отсюда кричу, что самый главный остался. А он (шаман) не обращает внимания. Ему говорить бесполезно! Он все свое! Уже отвозит. Ладно, думаю, все равно вернешься, куда денешься. Шел (шаман), не знаю, долго ли ехал, потом останавливается. «*Хэхэйс!*³⁴ Самого главного (*амбана*), —

³⁴ *Хэхэйс* — междометие, эмоциональный возглас шамана, используемый преимущественно в камланиях.

говорит, — оставил!” Старуха и другая старуха говорят: “Тебе же Коля давно говорил, как только ты еще в телегу их собирал, что главного ты оставил. А он (шаман) говорил, что не может быть. Теперь остановился. Своих *сэвэнов* караулить оставил (собранных в телегу *амбанов*), а самых мощных оттуда созывает назад. Приходит и этого хватает. Теперь, говорит, вы у меня в руках! А потом, когда стал выходить, говорит: “Спросите у того, который видел, может, еще кто-то остался”. “И еще есть, — говорю. — Там же, под койкой, только в самом углу. Черное существо!” Он возвращается. Того забрал и пошел... Я-то знал, что он назад вернется... Вот каким я чертом был!» (Н. П. Бельды).

Разумеется, все подобные высказывания информантов субъективны. Самооценка шамана обычно противоречит оценке, даваемой ему его соперниками, и как заслуживающая порицания информация о другом шамане, так и восхваление себя — это комплексное, двустороннее явление. Когда коммуникативные роли меняются местами (когда говорящий становится слушателем, и наоборот), оценка одного и того же шамана обычно меняется на противоположную, положительная оценка заменяется отрицательной, и наоборот. Но такой частично основанный на дезинформации дискурс функционально необходим. Он скрепляет долговечность шаманских конгрегаций, групп, сформированных вокруг шаманов, и упрочивает востребованность и популярность шаманской практики.

4.5. Подстрекательство к вражде со стороны шаманских духов

Наиболее распространенным объяснением причин шаманских войн считается провокация со стороны духов-помощников. В рассказах о таких провокациях шаманы выглядят как не справляющиеся с одолевающей их собственными духами жадной конфликтов. Даже если шаманы не желают враждовать, у одного из них может появиться такой «сильный» *сэвэн*, который «начинает постепенно дразнить, и тогда (шаман невольно) полюбит людей убивать. И если появится такой *сэвэн*, как жить?» (О. Е. Киле).

Возможно, подстрекательство соперничества и инспирирование духами межшаманской вражды связано с представлениями о том, что сами духи склонны конфликтовать друг с другом. По материалам Широкогорова, «духи ведут постоянную войну и ссорятся между

собой и с другими духами, и это сильно влияет на людей» (Shirokogoroff, 1999: 161–162). Согласно Я. И. Линденау, шаманисты «говорят, что дьяволы ведут между собою войну, и если на войне их прогоняют, а их собственный шаман в это время их призывает, то они с досады давят его и душат» (Линденау, 2006: 519). Отвечая на вопрос, почему нанайские шаманы соревнуются и конфликтуют, И. Т. Бельды отвечает: «У некоторых (шаманов) *сэвэн* такой попадает. Он заставляет!.. Чужого шамана *сэвэн* заставляет идти на нашу сторону и убивать здесь. А наш шаман идет туда ответ давать». Шаманы утверждают, что делается это независимо от их, шаманов, воли. Их духи-помощники «могут нашкодить и попасться, а расплачиваться придется вовсе не желавшему никому неприятностей шаману» (И. П. Бельды). «Это *сэвэн* так делает! — жалуется Л. И. Бельды. — Это он все путает! А шаман и не знает, откуда беда случилась. Разве шаман сделает человеку плохое сознательно? Это его *сэвэн* интересуется всем словно плохая собака!»

Считается, что отдельные конкретные проявления расположенности к соперничеству и вражде не только проявляются у духов помимо воли владеющего ими шамана, но могут даже вовсе шаманом не осознаваться. Бывают ситуации, в которых не сам шаман, но сопутствующие ему духи могут стать опасными для представителей разноименных с ним родов. «Уже само присутствие шамана с чужеродными духами всем внушает большое беспокойство. Достаточно духу что-либо предпринять, как появляются больные, домашние животные гибнут и т. д.» (Широкогоров, 1919: 55) Широкогоров приводит следующий пример. «Однажды в эвенкийское селение на берегу Амура приехал шаман-даур. Он не шаманил, боясь китайских властей, но, тем не менее, духи начали свою работу. В селении начался падеж рогатого скота, лошадей, свиней и т. д., среди людей появились болезни и другие несчастья. На собрании жителей было решено просить власти об удалении шамана из селения. Когда китайские власти, ссылаясь на то, что шаман не проявляет видимой деятельности, отказались его выселить, жители селения решили прибегнуть к помощи своих шаманов. После упорной борьбы дело, наконец, кончилось тем, что было решено сделать жертвоприношение духам шамана-даура. Вследствие указанных причин люди, вообще говоря, шаманов недолюбливают и стараются от них держаться подальше. Поэтому нередко случается, что шаман живет совершенно изолированно» (Там же).

Пытаясь объяснить причины независимой от самого шамана враждебной активности духов, Н. П. Бельды полагает, что это происходит «от скуки». «Они (духи) от скуки начинают. От скуки! Вот я (шаман) дома лежу, ничего не делаю, ни *сэвэнов* (не зову), ничего... вот они ходят где-то там» и от нечего делать нападают на чужих людей. «Я лежу спокойно! А *сэвэшки*?.. “Давай, мы пойдем куда-нибудь!” Вот они гуляют. Там пошли, напакостили! Туда пошли, напакостили! А потом же это отражается на шаманах» (Н. П. Бельды). Для того чтобы духам не было скучно, как считает Н. П., нужно их «чаще гонять. Работать давать! Работу (им) давать! Работу, работу надо давать! Когда я каждый вечер или через день, через два хожу куда-то за чьим-то *паняном*, потом тому, другому вот этого надо, этого надо лечить, за ночь человек двух, трех (лечу), вот тут им некогда. (Им некогда) где-то искать там... *байгоана* (врага), кого-то там мучить или что-то делать! Некогда им! Когда их часто гоняют, часто, вот тут они ничего... не успевают напакостить!»

Ссылаясь на инициативу духов в таких действиях, которые способствуют развязыванию вражды, некоторые шаманисты подчеркивают пассивность шамана и отсутствие у него возможностей предотвратить провокативные действия своих собственных духов-помощников. Духи-помощники шамана сами по себе «вокруг витают, вокруг ходят», и при этом они по собственной их инициативе могут убивать людей, представителей других родов. «У шамана есть *амбаны*, его шаманские *амбаны* (людей) убивают!» (Н. Ф. Бельды). Это его духи могут задеть кого-либо из других шаманов, убить какого-нибудь человека или сделать его одержимым (вселиться в него). Но сам шаман «не знает при этом, что его собственный *сэвэн* проделывает с другими» (Ч. Д. Пассар). Духи шамана ходят «по различным местам и стараются при случае убить какого-нибудь хорошего, понравившегося, полюбившегося им ребенка. А сам шаман и не подозревает этого» (Н. П. Бельды).

Ч. Д. знала шамана, у которого постоянно умирали дети. «Родится ребенок и умирает. Родится и умирает... Он на каждого своего ребенка делал обряд *илиочи* (то есть обряд сохранения жизни ребенка). Но все равно рождается ребенок и умирает. Родится и умирает!» Впоследствии «выяснилось», что причиной этого был другой шаман. Причем этот другой шаман сам не знал, что он убивал детей. Об этом он «догадался» сам, когда он увидел шамана, у которого умирали дети, с плачем выносившего из дома очередного умершего ребенка, — ему привиделось, что у плачущего шамана изо рта выходил огонь.

«От сильной печали огонь выходил! А тот шаман и не знал раньше, что это он убил этого ребенка». Он только тогда, когда его посетило такое видение, узнал, что нечаянно убил и этого ребенка и всех других детей того шамана. После этого шаманы стали враждовать (Ч. Д. Пассар). Подчеркивая пассивную роль шамана в некоторых случаях возникновения вражды, шаманисты указывают на то, что выбор, от которого зависит получить врага или уберечься от вражды, шаман совершает в своем сновидении, а значит, в этом выборе, как выражается Н. П. Бельды, «сам шаман как бы и не виноват». «Допустим, ты шаман. В этом районе все тебя почитают. А во сне твои сэвэны пошли в другое место и там нашкодили. Кого-то там убили! И тогда те мстят! Даже большие шаманы говорят, что быть шаманом нехорошо». Сами шаманы дома спали и не знали ничего, а их духи «шаманские сэвэны ходили по разным местам, и беду находили! Шаманы и не знали, что людей они в мыслях убивали. Сэвэн, может быть, человека нечаянно поранил! Неизвестно!» (Н. П. Бельды). О том, как шаман Х. в своем сновидении получил врага, Н. П. рассказывает следующее. Шаману Х. приснилось, что он превратился в птицу, в кулика, и со всеми птицами полетел в низовья Амура на морское побережье. Шаман в виде птицы ходит там в своем сновидении по берегу и собирает разных букашек. И вдруг, проглотив одну из букашек, он понимает, что это была не простая букашка, в ней был человеческий *панян*, душа-тень какого-то ребенка. Но сделать он уже ничего не может, букашку он уже проглотил. Наутро он пошел проверить, жив ли тот мальчик, чей *панян* он съел, и узнал, что у его соседа, тоже шамана, умер сын. Отец мальчика взял бубен, пошаманил, вошел в пространство сновидения Х. и «увидел» причину смерти ребенка. Несмотря на то, что шаман Х. «вроде и не виноват», он с этого времени обретает жаждущего мести кровного врага. Шаманисты уверены в том, что подобные совершаемые в сновидении «ошибки» совершаются «не без хитрости, не без помощи *амбанов*. *Амбаны* подсунули ему (шаману) эту букашку, они превратили в букашку *панян* мальчика и шаману подсунули» (Н. П. Бельды).

Можно было бы предположить, что факторы риска при возникновении конфликтов между шаманами являются личностными, зависящими от личной предрасположенности участвующих в них шаманов. Но сами шаманисты придерживаются иного мнения, их высказывания дают нам возможность рассматривать эти факторы как объективные и считать источником конфликтов саму зависимость шамана от его духов и от непредсказуемости их действий. «Это

сэвэны (духи-помощники) делают так, как *амбаны* (как духи, причиняющие вред). *Сэвэны* как будто они сами себе хозяева! Шаманские *сэвэны* сами, без хозяина строят козни, вредят другим людям от имени своего хозяина. Зачем шаману стараться убивать каждого человека? Шаман не такой! Никогда не будет убивать каждого! Это делают его *сэвэны*. Хочет он или не хочет, *сэвэны* сами так делают!» (И. Т. Бельды).

Между тем, судя по высказываниям шаманистов, зависимость шамана от подстрекающих его на вражду духов не является абсолютной. Для того чтобы духи-помощники шамана провоцировали вражду, нужна некоторая предрасположенность со стороны самого шамана, тайное, сокровенное его поощрение. Рассказывая о том, как началась вражда нанайского шамана с ульчским, И. Т. Бельды говорит следующее: «Вот они между собой стычки! Стычки они начинают! Начинают враждовать! Каждый из шаманов находится у себя дома, в своем селе, а их духи-помощники преодолевают пространство, летят к сопернику и нападают... У них *сэвэн* ходит. А шаман только думает. Они почему (враждуют)? Потому что... *сэвэн* заставляет! Видишь как!.. Он (чужой шаман) там спит, или, может, там ходит, а на самом деле, *сэвэн* ему внушает, чтобы он (сюда мысленно) “приехал” и здесь задавил человека. И потом (тот шаман) дает (согласие) своему *сэвэну*: “Вот, иди!” *Сэвэн* идет, а... он вроде как сон видит. Он пошел, сюда как бы пошел и обманывает» (И. Т. Бельды).

Противостоять такому искушению возможно, и если шаман внутренне противится подстрекательствам со стороны духов, то он может устоять и не вредить людям. Шаманка О. Е. Киле видела во сне, что к ней привели какую-то девочку с косичками. «Красивая девочка! “Давай, убивай ее! — говорят. — Молотком!” Она была спиной ко мне, а я ее повернула к себе. Такая красивая! Я сказала: “Не буду убивать. Зачем?”» Этот сон повторялся трижды, и трижды О. Е. отказывалась в сновидении убивать девочку. После этого такой сон уже не повторялся. «Нельзя убивать чужого ребенка. Такая красивая!.. Вот такая маленькая! Я три раза этот сон видела. В третий раз я тоже не согласилась. И они меня оставили». Шаманка М. П. Бельды также видела во сне возможность подобного выбора, но ей снилось, что она убила ребенка у чужих людей, что люди стали плакать и погнались за ней, а она стала убегать. Комментируя это сновидение, Н. Б. Гейкер утверждает, что М. П. сделала это (убила во сне ребенка мысленно) сама, а *сэвэн* лишь повторил. Если б она не надумала, разве *сэвэн* пошел бы убивать? У шаманов так!» «Сам по себе *сэвэн* такое

не делает. Раз хозяин дал команду, только тогда он соглашается» (О. Е. Киле). О тайном согласии шамана с его духом как о необходимом условии причинения другому человеку вреда шаманисты говорят касательно тех случаев, когда вред причиняется не во сне, а наяву. Сами *сэвэны* без мысленного согласия на то своего шамана (пожелавшего, например, кому-то отомстить) между собой не воюют. *Сэвэны* «только хозяину своему помогают. Сами (по своей инициативе) они с чужими (*сэвэнами*) не дерутся. Хотя, может быть, и дерутся! Откуда об этом узнаешь? Только по приказу самого шамана *сэвэны* станут драться между собой! Они помогают своему хозяину!» (М. И. Тумали). Говорили даже, что некоторым шаманам нравилось дистанционно убивать людей. О шамане П. говорят, что он «много раз нападал на других людей как *амбан*. И (шаманка) Т. тоже такая была. Тоже любила *амбаном* нападать на других... Как увидит человека, который понравится, обязательно надо его взять!» (Ч. Д. Пассар). Шаман мог открыто желать вражды. «Раньше что? Некоторые: “Давай воевать!” Затрагивает! Люди молчат, а он их трогает. Конечно, они тоже молчать не будут. Ответ будут давать. *Байгоанами* (врагами) станут» (О. Е. Киле).

Я дралась!.. То ли саблей, то ли чем я так дерусь! Китайский клинок отсюда (из макушки собственной головы) вытаскиваю и дерусь! Вот так! Я этой саблей вот так! И что-то там крушу и воюю! Думаю, когда же это все кончится?

Шаманка М. А. Султанова

Будем убивать *амбанов* (духов другого) человека (шамана), кончим тем, что сами умрем... Осторожно думать надо! Тихо-тихо думать надо!

Шаманка Л. И. Бельды

Глава 5

Тактика конфликтных действий

5.1. Видимые проявления незримых духовных битв

Шаманские войны велись преимущественно в сновидениях и при совершении специальных камланий. При этом считалось, что даже простые люди, нешаманы могут иногда ощущать и видеть некоторые проявления таких войн. Можно, например, говорят, увидеть, будто пыль облачком налетит на человека. Это значит, что на человека незримо пикирует невидимая птица (орел, коршун или ворона), то есть *сэвэн* чужого шамана, спящего в это время у себя дома (И. Т. Бельды). После этого подвергшийся нападению человек должен заболеть. Иногда при нападении невидимого врага начинали лаять собаки. «И обязательно при этом кто-нибудь из детей умрет. *Сэвэн* (чужого шамана) убивает (нашего ребенка)» (Л. И. Бельды). Шаман Л. Заксор работал в поле в селе Дада, когда подвергся нападению противника. Свидетели этого рассказывали, что сам он видел напавшего на него шамана и боролся с ним, катался по земле. Но никто, кроме него, этого противника не видел. «Мы не видим, а он видит. Такое может быть. Сам-то телом враг не явится сражаться» (Ч. Д. Пас-

сар). Другая свидетельница этого события говорит, что после этого даже «по полю видно было, что он сражался с *байгоаном*. Большой участок земли был истоптан, изрыт» (Н. Ф. Бельды).

По данным С. М. Широкогорова, эвенки также полагали, что нападение враждебного шамана можно увидеть: «...враг может приходиться в виде тучи, гремящей и мечущей в шамана молнией, или ночью в виде сверкающего огня» (Shirokogoroff, 1935: 371). А. В. Смоляк пишет, что, когда была сильная гроза, нанайцы говорили: «Эти шаманы дерутся между собой не на жизнь, а на смерть!» (Смоляк, 1991: 61). По словам Линденау, эвены утверждают, что «когда гремит гром, то это шаманы высылают своих дьяволов одних против других, чтобы показать свою мощь перед людьми и поугадать... Если кого убивает молния, то считают, что в этом повинен шаман, так как убитый в действительности оскорбил шамана» (Линденау, 1983: 68).

Наши информанты также неоднократно утверждали, что в момент решающей битвы шаманов, в результате которой одному из них суждено погибнуть, часто бывает гроза. «Шаманы воевали с другими шаманами, живущими далеко, — рассказывает Л. И. Бельды. — В этой (деревне) старик (шаман) работал у себя в огороде. Дело было летом. Траву полонил и вдруг упал в конвульсиях навзничь. Какая хорошая погода была в тот день! А в тот самый момент, когда старик внезапно заболел и люди понесли его в дом, небо стало черным-черным как уголь. Стало темно-темно, и загредел гром. Ты не знаешь, какой был гром? Все небо вдруг в тучах оказалось! И там, на небе черным-черно! И здесь на небе черным-черно! И там гром гремит! И здесь гром гремит! Поднялся сильный ветер. Заболевшего старика положили в доме. На берегу появились два огня (две шаровые молнии). И со стороны леса тоже огни (шаровые молнии). Когда они исчезли, поднялся сильный ветер. А тот старик, как только вихрь ушел, как только гром затих, в тот самый момент старик умер. Это чужой шаман (его враг, спавший в это время у себя дома) приходил во сне убивать его! Это его *амбан* (дух-помощник) приходил. Грохочущий *амбан*... Такой был гром, один раскат за другим гредел и гредел. Окна все трепыхались и разбились. Остались они без окон. Когда такой враг приходит, недолго человек будет жить» (Л. И. Бельды). Шаровые молнии, о которых упоминает Л. И. Бельды считаются одним из наиболее заметных видимых проявлений как нападений враждебных шаманов, так и просто передвижений духов любых наиболее могущественных шаманов, проникающих в физическое пространство.

Подобным образом погиб и другой известный шаман П. «Он был на огороде, неожиданно упал и умер. И тут неожиданно пошел дождь, гроза, ветер. На него *байгоан* напал, а он был на огороде, и себя защитить не успел. Враг неожиданно напал на него. Он (П.) даже сна (о возможном на него нападении накануне) не видел. Потому его и убили» (Ч. Д. Пассар). «По-настоящему это было. Сам он работал на огороде и ни о чем не думал. Не ожидал, что *байгоан* на него нападёт. Тот, кто напал, обманул его. Сам себя П. не смог защитить. Этот *байгоан* убил его. Про него (шаманка) Л. видела сон. Он со своим дядей, плача, уходит. Она слышала его (плач). Из рта у него капли огня падали, *лоап-лоап* (таким движением огонь стекал), как слюна. И шел он в сторону запада. (Шаманка поняла, что) П. скоро умрет, так как *панян* (его душа-тень) ушла. Ушел его *сэвэн*, с которым он постоянно был. Плача, ушел» (Ч. Д. Пассар).

Смерть еще одного нанайского шамана О. также сопровождалась грозой и появлением шаровых молний. Перед самой его смертью «и с запада, и с востока словно гром гремел... Огонь сам в печке загорался, хоть до этого и не было огня в печке. Там и там свет (вспышки молний) появлялся» (Л. И. Бельды). Шаманисты считают, что так на О. напал другой шаман, с которым он сражался в течение всей жизни, и что подобные нападения на него были и раньше. Тогда у него один за другим умирали дети, потому что их забирал нападавший на него враг, «поэтому так много детей у него умерло». «Наверно, это был враг отцов его отца. Кто знает это?» (Н. Б. Гейкер).

Согласно изменившимся в последнее время представлениям, *тавацо* «движущиеся огни», в том числе шаровые молнии, интерпретируются сейчас нанайцами как НЛЮ. Но раньше шаманисты считали, что такие молнии — это видимое в физическом мире совершающееся в пространстве духовного мира передвижение шаманов. «Шаманы раньше ходили огнем... Огонь шаманский увидишь, сразу узнаешь. Впереди движется большой огонь, а за ним тянется хвост из всё уменьшающихся огней. Это ходит шаман. Если (шаман) сидит на дереве, то на дереве (огненный шар) увидишь. Они сидят и смотрят на нас. Шаманы!» (Ч. Д. Пассар). «Впереди огонь шар и хвост, светящийся такой. Как пролетит, увидят, так всё! Не к добру! Быстро пролетает» (М. Ч. Гейкер). Считалось, что спящий или камлающий у себя дома шаман перемещается вместе со своими духами, обходит во сне или в камлании определенные места реального физического мира. В некоторых случаях даже лица, не имеющие никакого отношения к шаманской практике, могут наблюдать со-

вершающиеся в духовном мире события как бы со стороны, из пространства физического. Например, если в своём духовном полете (то есть телом находясь в своем доме и одновременно путешествуя «духом») шаман оказывается в зоне пересечения духовного и физического миров, а в физическом мире непосредственно на пути его следования находится наблюдатель, то наблюдатель может заметить передвижение шамана. «Движущиеся огни (свет), поверху движущиеся. Ночью они большими становились. *Посиар-р* — сверкали! А днем они белыми казались. Блестели, излучая свет, быстро двигались. Это шаманы так ходили. Когда такой светящийся предмет движется, идет в другие места, человек (шаман) в это время, спя, путешествует» (К. Киле). Появление движущихся светящихся шаров и шаровых молний далеко не всегда связывали с грозой. Они появлялись и в хорошую погоду, и в любое время суток. «Даже днем люди видели огонь, идущий поверху. Ночью если видишь, он большой и сверкает. Днем когда видишь, он беловатый такой. Сверкает и плывет так. Это шаманы так ходят. Шаманы! Шаманский огонь! Сверкая, плывет над землей. (Это шаманы) ночью или днем во снах обходят разные места» (К. А. Киле).

Привязывали «шаманские огни» иногда к определенным местам, где жили шаманы, на которых время от времени нападали враги. На краю села Верхний Нерген была сторожка, над которой каждый вечер, несмотря на хорошую погоду, летал светящийся шар. Смерть жены и родственников жившего в сторожке шамана связывали с этим шаром и с его врагами, атаковавшими его шаманами. Нападения чужих шаманов можно было видеть в других случаях далеко не всегда, постоянное свечение над данной сторожкой считалось признаком особенно ожесточенной борьбы с чужими шаманами, которую вел ее жилец.

Шаманка Л. И. Бельды увидела такой светящийся шар, когда она рыбачила. Она рассказывает следующее: «Я видела это в устье Анюя. Светлый шар туда-сюда ходит. Я там рыбачила. Наживляла червяка на удочку, забрасывала, вытаскивала ее, и смотрела на это. Продолжалось это не так уж и долго, наверное, около часа». «Один раз я вышла из дома и увидела, такой длинный огонь летит, — вспоминает В. Ч. Гейкер. — Я не напугалась, ничего. Пришла, маме говорю, мама я так-то и так видела. Мама говорит: “Это шаман куда-то летит?”». О том же феномене рассказывает Ч. Ч. Бельды: «Рыбалка кончилась в пять часов, пришли в землянку, переоделись быстренько, а там пять километров еще домой (идти). Идем. Зимой-то уже

темень. Вот мы, как шли, увидели этот (огненный шар). От нас вдалеке между деревьями, тальниками прошел такой большой, аж искры как будто от него сыплются. Мы не испугались. Нас было много, мы не напугались, приехали, родителям рассказали».

Святящиеся шары шаманисты связывают не с любым перемещением шамана по пространству духовного мира, но преимущественно с его нападением на соперника. «Шаманы воевали, и люди видели днем движущиеся огни (свет), поверху движущиеся... Большой огненный шар. Детей, жену врага, всех убивает (этот шар)» (К. И. Киле). Поскольку передвижение таких огней — это посещение враждебных шаманов, последствия встречи с ними могут быть, как считалось, негативными. Такой огонь мог «и во двор зайти, и куда как захочет. Если он спускался к человеку, человек мог заболеть. Злой дух ходит!» (В. Ч. Гейкер). «Огонь с хвостом и искры от него, все это так светится. Шаманский. Не к добру это! Кто-то умрет» (К. А. Киле). «Шаманы так летали, свои недобрые вести присылали» (М. В. Бельды). «Как *голоа* (шаманский свет) покажется, в деревне умирает кто-то. Что-то предвещает. Впереди огонь, шар и хвост, светящийся такой. Как пролетит, увидят, так всё! Не к добру! В селении, в стойбище, в роде кто-то умрет» (М. Ч. Гейкер).

Дух в виде огня мог, считалось, забрать *панян* (душу-тень) человека, «и тогда человек заболеть и умереть может. Если (другой) шаман заберет его *панян* обратно, то он поправится. Но это, наверно, очень трудно (сделать)» (В. Ч. Гейкер). «Т. из Дады ехал ночью на оморочке и видел, как двигался вдоль берега, мимо домов у маяка светящийся шар. Возле одного из этих домов шар остановился. Сразу после этого хозяин того дома сошел с ума» (Р. Г. Бельды).

Шаровые молнии в понимании шаманистов как явление, пересекающее грань духовного и физического миров, — это духи шаманов, перемещающиеся в духовном пространстве, неразрывно связанном с пространством физическим, и становящиеся зримыми для простых, не обладающих особым духовным зрением людей. Тот шаман, на которого совершается нападение посредством грозы, молний, защищаться может только в случае, если успеет также перейти эту грань, то есть либо схватить бубен и начать камлание, либо уснуть, и в камлании или в сновидении вступить в борьбу с нападающим на него в виде шаровой молнии врагом. В приведенных выше примерах шаман погибал потому, что находился вне дома (в поле или в огороде) и не успевал добежать до своего бубна с тем, чтобы начать камлание. С. М. Широкогоров упоминает на примере баргузинских

эвенков о случае, когда для того, чтобы вступить в битву и защититься, увидевший движущиеся светящиеся огни подвергшийся нападению шаман постарался поскорее уснуть с тем, чтобы продолжить общение со своим оппонентом в сновидении. «Однажды ночью шаман охотился на солончаке; сидя там, он увидел ночью какой-то сверкающий огонь. Как только он это заметил, он вытащил свой нож. Огонь спустился ниже. Затем он остался сидеть тихо. После этого он вернулся домой, сообщил о случившемся и сказал: “Итак, Сангьюни пришел! Молчи и дай мне заснуть”. Потом он заснул» (Shirokogoroff, 1935: 371).

В настоящее время светящиеся шары, которые можно было часто видеть прежде, стали появляться чрезвычайно редко. «Вот сколько я здесь в Даерге живу, — рассказывает М. В. Бельды, — двадцать пятый год идет, и здесь мало кто видел огненный шар. А раньше, когда мы в Даде жили, много раз люди говорили, что видели». Люди объясняют это тем, что сейчас значительно меньше стало шаманов.

5.2. Шаманские войска и боевая экипировка

Косвенным подтверждением боевого настроения шаманов и их склонности к конфликтам является то обстоятельство, что вся сопровождающая шамана свита духов во время его путешествия по пространству духовного мира называется войском. «У каждого шамана есть войска. Солдат много. Есть *очки огдани*, это черный железный корабль. Есть такое!.. И солдат много!» (О. Е. Киле). Это «войско» не существует в реальном физическом мире. Оно только снится шаману, но при этом он созывает его на свои камлания. Впереди всего войска идет *диулимди сэвэн* — «направляющий». У шаманки Г. К. Гейкер таковым был *Намо ама* (букв. ‘отец моря’) «огромный, страшный, с саблей на голове» (Смоляк, 1991: 139) дельфин-косатка. Е. Д. Прокофьева пишет, что у каждого селькупского «шамана имелось свое “войско”». (Сабли воинов будто радуга небо опоясывают)» (Прокофьева, 1981: 60). Духи-помощники корейского шамана могли «предстать в виде многочисленного вооруженного войска, а также принять вид страшных зверей, которые вступают в бой со злыми духами в теле человека». Во время камлания они «в виде пеших и конных войск будто бы наступали на джиннов больного. Они двигались с красными и синими знаменами, их сопровождали страшные звери» (Баялиева, 1972: 133–134).

Смоляк отметила, что всех духов, которые сопровождают нанайского шамана во время камлания (*вэю*), независимо от их «специализации», ее информанты называли «солдатами». (Смоляк, 1991: 175). Согласно толкованию наших информантов, слово *вэю* указывает не на отдельных «солдат», а на представляющую единое целое группу, составленную из духов, среди которых могут быть и такие, о воинственных качествах которых шаман специально не упоминает. По словам моих информантов, *вэю* — это группа подчиненных духов, сопровождающая одного из старших духов и связанная между собой одним незримым ремнем; причем в каждом отдельном *вэю*, то есть в каждой такой группе, бывает либо девять, либо трижды девять, либо девятью девять духов (Булгакова, 2016: 305). Таким образом, из *вэю* составлялись отдельные отряды, подчинявшиеся кому-либо из старших духов.

Помимо этого, среди духов шаманов были особые духи, специализировавшиеся на насилии. Они назывались *чаоха най* (букв. ‘военные люди’). Такие специальные воинственные духи были не у всех шаманов, но только у достигших определенного уровня лечащих шаманов (*даи саман*), а также у *касатай* шаманов, совершавших большие поминки и отправлявших умерших в иной мир. Шаманы сами отчасти опасались этих духов и присоединяли их к уже имеющимся у них духам только после многократных сновидений, убеждавших их в неотвратимости альянса с такими духами, и между камланиями «держали их как собак на цепи» (Н. П. Бельды). У Н. П. Бельды таким воинственным духом был его дух-«сын» *пиктэ*. Н. П. полагал, что этот дух родился от постоянно снившейся ему духа-сожительницы. Н. П. рассказывает о нем следующее. «Через три года после его рождения я пришел его проведать, а он уже вырос, вместе с люлькой вырос. Почти с меня ростом стал. Тогда я его вместе с этой “мамой” на цепь посадил, чтобы он не выходил. У него вместо ногтей вот такие огромные когти! Я мог пускать его только для драки с *амбанами* (с враждебными духами). Если же он просто так из люльки выйдет, он начнет всех бить и убивать». На вопрос, почему этот воинственный «сын» сам раньше не выбрался из люльки, почему он позволил себя на цепь посадить, Н. П. отвечает: «Без моего разрешения нельзя!.. Сейчас у него ногти вот такие выросли, сантиметров тридцать! Из люльки ему нельзя выходить. Только одну его руку я могу освободить. Вторую не освобождаю. Нельзя! Если я освобожу, он натворит дел! Я бы мог развязать его только наполовину. Если у меня враг, противник сильный, то я его наполовину развяжу. А если

не сильный, то только одно могу — обе руки его развязать и все! И он этими руками что-то делает. Не знаю, как он это делает. Я еще не испытал, ничего не знаю!»

У шаманки Г. К. Гейкер воинственным *чаоха най* был дух А., «антропоморфный дух с морского побережья» (Смоляк, 1991: 268), нужный ей для того, как она это объясняла, «чтобы убивать тех, кто на нее нападает». Об одной своей воинственной помощнице, убивающей «всех, кто ей попадается», шаманка Л. И. Бельды рассказывает следующее: «Она (дух) железная и на четырех ногах. Сделает шаг — зверь стоит. Еще шаг сделает — человек стоит. Я очень ее боюсь! Голова большущая, на длинной шее. А так она небольшая».

Воинственные духи *Намо Ама* (Морской Отец), дельфины-косатки, были не только у Г. К. Гейкер, но и у некоторых других шаманов. Спинные плавники этих косаток обращались во время камлания в сабли, которыми они «рубят врагов». *Намо ама* может представлять перед шаманом в антропоморфном виде с саблей, торчащей из макушки головы, и шаману может во сне или во время камлания казаться, что у него самого в макушке головы сабля, в которую превратился спинной плавник косатки и которую можно выхватывать, чтобы биться с врагами.

Шаманка О. Е. Киле говорила, что у того духа-косатки *Намо Ама*, который был ее помощником, длинная борода и усы, которыми он заматывает врагов. О своем общении с этим помощником она рассказывает следующее: «Это самый опасный *сэвэн!*.. Я как-то видела его во сне, проснулась, а у меня матрац в двух местах порезан. Я посмотрела в окно на берег (и наяву увидела его). Он уже уходил. Хорошо, что только матрац порезал и не задел меня. Я тогда проснулась, полежала, потом смотрю в окно, а он убегает. Опасный *сэвэн!* Чуть что не так, он меня рубит своим плавником-саблей. Я два раза видела во сне, что он разрубил меня на куски, на три куска. Будто говорят мне: “Это *Ама* (косатка-отец сделал). Посмотри на берег! Он уже разрубил тебя на три куска и бросил”. Хорошо, что я тогда не заболела. Я встала и сразу стала делать *мэури* (плясать по-шамански). И ничего, обошлось. А вообще-то это опасно!.. Опасно посылать его вперед (во время камлания). Я не хочу. Он нужен для того, чтобы с врагом сражаться» (О. Е. Киле).

Шаманские войска включали в себя также духов *очки* — духов, присоединяющихся к людям в результате совершенного ими насилия и в дальнейшем побуждающих людей к насилию. «У каждого шамана

свои *очки* («солдаты») есть, отряды (из *очки*). Войска! *Чаоха!* У шаманов разве нет солдат? *Очки* — это и есть солдаты. Этими воюет. Встречаются (в пространстве духовного мира) и дерутся» (О. Е. Киле). У нанайских шаманов «солдат много. Солдаты не наши, не русские. Все китайские солдаты, и форма военная (у них) китайская» (О. Е. Киле). Китайская — потому что именно так видят это шаманы в своих сновидениях. У шаманки О. Е. Киле был незримый железный военный катер. «У меня тоже были солдаты, — рассказывает она. — Я их не кормила. Они, не знаю, где жили?.. (Где-то) в своей земле. *Очки* в отдельном месте живут... И у меня была железная одежда. Я их (свои войска) звала? “*Хэй!*”³⁵ кричала. Тогда можно было (защитные доспехи на себя) надевать. Это тоже зачем-то нужно! Тяжелое! Меч тоже у меня был. Было, было! Всё было!»

Более того, шаманские войска «экипированы», как утверждают шаманы, особой военной техникой. Есть у нанайских шаманов «*очки огдани* (букв.: лодки, корабли духов *очки*) черные железные корабли» (О. Е. Киле). У О. Е. не было самолета, но была невидимая «летающая лодка с крыльями». «Есть *чаоха* (войска) и под водой. И по небу они летают, как птицы и как самолеты» (В. Ч. Гейкер). «Когда (какой-нибудь шаман) видит, что чересчур против него (чужой) шаман (восстает), он свои войска поднимает и *яи* (по-шамански поет). И тогда они (духи кораблей и самолетов этого шамана) поднимаются. Вот они (враждующие шаманы) воюют между собой. Кто кого победит. Они поднимают свои войска... Если *очки* (духи-“солдаты” чужого шамана) чересчур вредно делают, шаманские войска их убивают. Наповал убивают!» (В. Ч. Гейкер).

Поскольку в разговорах о разворачивающихся в духовном мире конфликтах речь часто заходит о том, что они «убивают» злых духов и духов-помощников противостоящих им шаманов, следует пояснить, что в действительности они не имеют при этом в виду уничтожение, истребление духов. Шаманы, «отвечая на уточняющие вопросы, парадоксальным образом признаются в том, что на самом деле убить духов невозможно, так как они бессмертны: “Как их убьешь, когда они, как дым!” (Л. И. Бельды). “*Амбанов* не убивали, а только хватали или гнали. Прогонят, он на некоторое время отойдет, а потом снова возвращается. Все равно вернется! Так было

³⁵ *Хэй* — междометие, используемое шаманами в камланиях.



Нападение может случиться, согласно местным верованиям, через экран выключенного телевизора. Поэтому экран как возможный канал атаки закрывается орнаментом. Село Даерга Нанайского района Хабаровского края. Фотография автора

раньше и сейчас так!» (К. И. Киле). «Не убьешь *амбана* никогда!» (Н. П. Бельды). Отвечая на вопрос, почему все же шаманы говорят о том, что убивают духов, мне отвечали следующее: «Некоторые убивают *амбанов*, но они снова возрождаются. *Най варини* — *вакариа*. *Най суини* — *сукэриэ хорагойни*, то есть “человек” [*амбана*] убивает — [а *амбан*], дыбясь, [поднимается]. Человек [его] изводит — [а он], топорщась, оживает” (Ульяна Степановна). “Это раньше люди убивали *амбанов*, — говорит Лингдзе. — Шаманы убивали их. Да только кто и когда видел умершего *амбана*?” На самом деле “никто *амбанов* не убивает”. Наоборот, в свое время *амбан* шамана убивает. *Амбан* говорит шаману: “Тебя убью, другому не дам!” (Л. И. Бельды)» (Булгакова, 2016: 82).

Несмотря на то что, как правило, каждый из воюющих друг с другом шаманов плавает и летает на своих «кораблях» и «самолетах»,

о каких-то сражениях, совершавшихся с помощью этой «техники» не слышно³⁶. «Они по плохим землям ездят *очики огдади* (на железных кораблях). К плохим людям (к врагам) близко не подходят». На вопрос, если две такие лодки все же встретятся, то будут ли они сражаться, следует ответ: «Нет, они просто пугают (врага). Пугать нельзя! Надо тихо ходить! Они нас не трогают. И мы тоже не трогаем. А если трогать, конечно, война! Самый старший дух-«капитан» скажет: «Никого не трогать!» Так и будет. Тихо будет!» (О. Е. Киле). Нападают на врага на «кораблях» и «самолетах» очень редко, в самых безвыходных ситуациях (В. Ч. Гейкер). Но при этом шаману приходится приносить этим войскам немалые регулярные жертвы. У шаманки О. Е. Киле были когда-то свои «войска», но из-за того, что она перестала им в достаточной мере жертвовать, она сомневается в их готовности ей послужить в случае необходимости. «Я их не кормлю (не приношу им жертвы), поэтому убежали, наверно. Всех солдат не накормишь. Только самых старших, капитанов, начальников. Их только надо кормить. А они уже всем своим солдатам командуют, чтобы корабль укрепляли, мотор. Или чтобы все время что-то делали. Поправлять всё (надо)!» (О. Е. Киле).

Помимо духов *очики* у некоторых шаманов были еще свои личные духи *баторы*-богатыри, представлявшиеся одетыми «в железную одежду». Опасаясь силы своих собственных духов, шаманы призывали *баторов* на камлание не каждый раз, но только в случае, «если испугаемся чего-нибудь и не можем идти... и он приходит с саблей и в железной одежде (в кольчуге)... Воевать помогают, и кормить их надо (жертвовать им)!» (О. Е. Киле).

Военное снаряжение незримого войска обеспечивается незримиными же духами-«кузнецами», делающими для шамана невидимые «латы и мечи, стрелы железные, кольчугу, латы, щиты, копья» (Н. П. Бельды). Железную одежду шаман «надевал на себя» во время нападения врага (Ч. Д. Пассар). У Н. П. Бельды на случай нападения врага было в пространстве духовного мира невидимое укрытие *дэкасо*. Он говорит об этом так: «Там все железное. Для того чтобы воевать, у меня все было там наготове. Я мог туда пойти переодеться. Потом уже собраться на войну» (Н. П. Бельды). Но все же самым мощным оружием считались не устройства, копирующие земные средства поражения противника, а просто соответствующие духи.

³⁶ Если мне не удалось найти об этом информацию, это не значит, что такие «сражения» шаманами не проводились.

Такого духа *аями* мечтал обрести И. Т. Бельды: «Когда человек нападает на тебя, то *аями* может так тебя защитить, что человек, который нападает, может упасть навзничь, — говорил он. — Я ищу этого *сэвэна* сейчас. Это такой *сэвэн*, что ему ни ружья, ничего не надо. А скажу ему, чтоб чужой шаман задохнулся, и тот сразу задохнется. Вот такой *сэвэн* был у моего деда». Достоинства еще одного принадлежавшего его деду *сэвэна* И. Т. Бельды описывает так: «Это такой *сэвэн*, что, если на тебя нападают... раз тот враг меня уничтожает, его позовешь, и он моментом твоего врага наповал валит так, что у него глаза закатываются. У прадеда был такой *сэвэн*. Я теперь ищу этого *сэвэна*... Найду, заберу! Он такой!.. Только скажешь, чтобы такой-то не дышал, и у противника сразу глаза побелеют... Во сне его надо искать. Найду! Придет! Придет! Я его найду! Я вот сейчас тут сижу, а он вокруг меня ходит» (И. Т. Бельды). Незримое оружие шаманов может быть самым разнообразным. О борьбе шаманов разной родовой принадлежности Е. А. Алексеенко говорит, что они «накидывают друг другу на шею арканы, пускают в ход оружие (стрелы, нож, острогу), таранят друг друга лодками и т. д.» (Алексеенко, 1981: 95).

Между тем не вся боевая экипировка шамана была полностью размещена в духовном пространстве. Некоторые наиболее значимые для него зримые вещественные атрибуты (особенно бубен) одновременно находились и в мире физическом и обеспечивали, как считалось, связь шамана с духовным миром. Благодаря этому, считалось, что обычные люди, не шаманы могут видеть отдельные знаки шаманских сражений. По поверью тубаларов, «враждующие между собой шаманы часто вступали в смертельные поединки при помощи своих духов. При этом побежденный шаман обычно умирал, а из бубна его вытекала кровь» (Потапов, 1947: 160). Одной из функций бубна было служить оружием, с помощью которого шаман мог нападать на врагов. На обечайке бубна телеутской шаманки, «подвешены 6 железных пластинок ножевидной формы, по 3 с каждой стороны. Это — ‘*кылыш*’ — сабли. Они предупреждают шамана о грозящей ему опасности. Иногда, рассказывали мне осведомители, эти подвески на бубне, который обычно стоял в переднем углу, начинали “гремять”. Тогда шаман брал бубен, приступал к камланию и узнавал, откуда ему грозит опасность» (Там же: 193). У тюркоязычных народов Алтая «оружием для нападения духов враждебного шамана» служили «рога», выпуклости на обечайке бубна «такое же назначение имели и железные подвески с внутренней стороны

бубна» (Там же: 162). Кроме того, как указывает Потапов, ссылаясь на Томские епархиальные ведомости (1890, № 19 и 1886, № 22), «на Алтае шаман во время моления прицеливается из бубна в злых духов как из лука» (Потапов, 1947: 70). По словам Потапова, «у всех племен Алтая в каждом шаманском бубне имеется железная поперечина в виде железного прута. Название этой поперечины у всех алтайцев *kiris* — буквально — тетива» (Там же). Е. Д. Прокофьева пишет, что «часто заменителем бубна был лук со стрелами», и о том, что «энцы знали прежде лук как шаманский инструмент, свидетельствует одно из названий бубна — “небесный лук”» (Прокофьева, 1981: 54).

Помимо незримых стрел, арканов и лодок, шаманы используют во время обрядов реальное военное и охотничье снаряжение — мечи, сабли, копья, ножи, молотки, остроги и даже ружья. Во время *унди*, обряда жертвоприношения духам, нанайский шаман совершал обход домов своих пациентов и жертвователей. Он шел со свитой сопровождавших его лиц, причем в некоторых случаях (о которых упоминает Смоляк) «двое шли перед шаманом с мечом или саблей *лауча* (*лохон*) в руках, как говорят — “прокладывали ему дорогу”, “разгоня злых духов” своим оружием» (Смоляк, 1991: 175). Это было реальное оружие, направленное против духов и призванное действовать в духовном мире. Маньчжурский шаман, танцуя на раскаленных угольях, держал в руке *гиду* (копье). Он вел за собой реальных людей, своих помощников, у которых в руках ножи, железные молотки и остроги. Все вместе они бегают босиком по тлеющим углям. При этом «шаман делает выпады *гидой*, словно пронзая невидимых врагов и демонов» (Song Heping 4). А. В. Смоляк сообщает, что ульчский шаман Коткин «даже спать ложился с саблей под подушкой (лезвие было аккуратно обернуто тряпкой). Он рубил своих врагов (злых враждебных шаманов), рвал их на части когтями, кусал и всегда выходил победителем из этих битв» (Смоляк, 1991: 61). Анохин упоминает о том, что у алтайцев на спине шаманского плаща «пришивается один десяток луков со стрелами» (Анохин, 1924: 41). Нанайский шаман использовал настоящий лук со стрелами во время больших поминок *каса*. В один из эпизодов этого обряда «шаман во всех доспехах с луком и стрелами в руках» поднимался как по лестнице по поперечным планкам, прибитым к срубленному дереву (Смоляк, 1991: 160). «Амурские нанайцы и ульчи... устраивали ежемесячный обряд для детей, души которых хранил шаман. Каждый раз во время этого обряда, независимо от пола ребенка,

около него втыкали в пол стрелу» (Там же: 126–127). С небольшим луком в руках вместо бубна, по данным Потапова, камлали многие алтайские шаманы (Потапов, 1934: 70). После камлания лук оставался висеть в избе, а у шорцев во время камлания охотничьему духу вешали уже не лук, а ружье (Там же: 71).

Специальное снаряжение было у шамана и для защиты от нападения соперников. Шаманский бубен был не только средством нападения на врага, но и средством защиты, он служил щитом во время борьбы с врагами. «От бубна отскакивают их стрелы» (Смоляк, 1991: 237). Стрелы враждебных шаманов отражали также шаманские зеркала *толи* (Гаер, 1991: 104), то есть бронзовые диски, подвешиваемые на грудь и спину. которые во время камлания, как считалось, становились большими и полностью его закрывали. В качестве защитного доспеха шаманы имели на своем костюме металлические подвески, интерпретируемые как броня (Иванов, 1978). Нанайские шаманы считали, что когда во время камлания дорога становится опасной, шаман «зовет и захватывает» некоего «железного *сэвэна*», и все тело его, то есть, то его духовное «тело», его «дух», который идет по пространству духовного мира, становится железным, непробиваемым. Шаман от этого *сэвэна* «весь покрывается доспехами, железным становится» (С. С. Бельды).

Для нападения на незримого противника у шаманов также имелись соответствующие реальные предметы шаманской экипировки, различные режущие и колющие предметы. Манси различают даже несколько категорий ритуальных специалистов в зависимости от того,



Эпизод из обряда *каса*, большие поминки, проводы души умершего в загробный мир (1994). Шаман забирался на срубленное и вкопанное в другом месте в землю дерево для того, как он утверждает, чтобы рассмотреть будущее. Фотография автора

каким оружием они пользуются при совершении обрядов: «шаман с ножом (*мань няйт*), шаман с топором (*саграп няйт*), шаман с бубном (*кой-пын няйт*), и — наивысшая категория — «живого (говорящего) духа шаман» (*лылынг пупин няйт*), также с бубном» (Федорова, 2014: 411). Шаманы енисейских эвенков рассматривали как броню свою одежду, а «жгуты как пластинки этой брони. По рассказам шаманов, их души вступали в яростную борьбу между собой или нападали на враждебных духов. В любой момент они и сами могли подвергнуться внезапному нападению. Отсюда возникла необходимость иметь на шаманском костюме те или иные предметы, осмыслявшиеся как элементы брони» (Иванов, 1978: 138). Ссылаясь на устное сообщение Г. Н. Грачевой (1971), С. В. Иванов указывает, что «нганасанские шаманы видели в металлических пластинках на рукавах своей одежды защиту рук от ударов нападающих враждебных духов» (Иванов, 1978: 138).

Но о самом загадочном и самом эффективном боевом снаряжении шамана, образуемом не из предметов, а из близких шаману людей, упоминали исследователи якутского шаманства. По данным Г. В. Ксенофонтова, «каждый шаман имеет свой самострел, настоуживаемый на других шаманов. Говорят, что у этого (невидимо настоуженного лука) в качестве спускающейся при выстреле собачки или челака служит жена шамана (наверно, речь идет о душе жены, о зависимости ее жизни от этого мифического лука Г. К.), а дети шамана, будто бы, служат у лука в качестве кольев, к которым прикрепляется натянутая симка (сторожельный волосок самострела)» (Ксенофонов, 1992: 64). А. А. Попов также пишет о самостреле, «который заряжается на дороге шамана-врага, большой челака (*элбэрээк*) делается из младенца, наконечник стрелы (*ырба*) делается из молодого человека, тетива из пожилой женщины, лук из молодого человека и палочка для натягивания силки (*кэнттик*) делается тоже из молодого человека. Для этой цели служат только живые люди, которые, однако, совершенно не знают, что они составляют часть хитрого снаряда» (Попов, 2008: 44).

Более того, у бурят и сам шаман, точнее наследуемый им от предков дух (его «шаманский корень»), каким-то образом соотносится со стрелой, направленной на других шаманов. «Буряты во время похорон шамана, когда похоронная процессия отойдет от улуса, выпускают по направлению к улусу стрелу шамана (*ухте*), которую разыскивают на обратном пути с целью сохранить в данном роде шаманов, ибо со стрелой “возвращается в род и свойство шаманить”»

(Петри, 1924: 106). «Сильный шаман должен обладать “шаманским наследством”, “шаманским происхождением”, “шаманским корнем”, называемым по-бурятски *утха*, причем *утха* буквально значит стрела» (Потапов, 1934: 74).

Все направленные против чужих шаманов активные действия совершаются на духовном уровне, тогда как физические тела сражающихся шаманов спокойны. Шаманы во время сражения обычно либо спят, либо камлают, и такое камлание часто не предполагает никаких активных физических движений, ни прыжков, ни внешней имитации борьбы. Для того чтобы стрелять в противника, шаман не берет в руки лук и стрелы, но «он зовет духа лука, и тот приходит. На самом деле не сам шаман стреляет» (О. Е. Киле). Стреляют его духи-помощники. Но при этом необходимо, чтобы шаман согласился на атаку и соответственным образом распорядился, сказал своим духам, что надо делать.

5.3. Шаманский шпионаж и камуфляж

Определенные действия в шаманских войнах, так же как и в войнах обычных, совершаются втайне от противника. Но средства такого сокрытия, маскировки и дезинформации у шаманов необычны. Когда шаманы сражаются, у них создается целая «шпионская сеть», нужная для того, чтобы присматривать за врагом. Враг может, как считается, увидеть своего соперника, спящего у себя дома и одновременно явившегося перед ним зримым образом. При этом врагу не всегда удается опознать этого соперника, отгадать, в облике какого животного, птицы или насекомого он пред ним появился. «Шаман может явиться в облике самых безобидных птиц или насекомых», пишет С. М. Широкогоров. «Шаманы, которые знают, как принимать разные формы, хорошо информированы обо всех действиях враждебного шамана, будучи сами невидимы» (Shirokogoroff, 1935: 371). О духах-«разведчиках», которые были у каждого селькупского шамана, пишет Е. Д. Прокофьева. Эти «высматривающие звери» «во время камлания “идут впереди шамана”, высматривают, разведывают, откуда грозит ему опасность. По-видимому, разведчики в основном птицы» (Прокофьева, 1981: 60).

Рассказывая о том, как она невидимо является, куда захочет, шаманка К. И. Киле говорит: «Никто не видит, как я во сне хожу. Одна только О. (шаманка) из Нергена прознала об этом. (В Верхнем

Нергене) есть вот такой, как этот, забор, и сидит на нем муха. Кто ни входит в калитку, кто из нее ни выходит, никто (этой мухе) “здравствуй” не говорит. Одна только О. узнала меня: “Тетя наша, говорит, приехала к нам! На заборе сидит!” Только она одна догадалась... Мне люди рассказали, что она про меня знает. Узнала обо мне, когда я прилетела и сидела у них на заборе» (К. И. Киле).

Информанты утверждают, что мух, бабочек, птичек, в которых на время вселяется шаман, видят все, но только шаманы «догадываются», что эти насекомые и птицы означают. «Шаманы духом летают по всей деревне, по Амуру ходит шаманский *ниокта* (главный дух шамана). Желтые бабочки капустницы — это шаманские *ниокта*. Их никто не любит, и никто их не трогает» (О. Е. Киле). Шаманка К. И. Киле рассказывает про себя: «Я хожу вот такой птичкой. Везде под мусором, под сеном прохожу. Как ниточка под мусором проскальзываю. И люди теряют меня... по разным местам не хожу, все время под нитками, под мусором хожу маленькой птичкой. Этим хожу, и никакой шаман обо мне не знает» (К. И. Киле). Всё же, что видят такие насекомые и птички (духи-помощники), снится или просто видится шаману, который в это время находится у себя дома.

Желая скрыться от шамана и посылая своих духов под видом самых незаметных животных, противник наблюдает за шаманом, и незаметные животные доносят обо всем, что они увидят, своему хозяину (Широкогоров, 1919: 56). Именно Широкогоров назвал такую деятельность шаманов шпионской. «Когда шаманы враждуют, они создают настоящую систему шпионов — различных животных, чтобы следить за шаманом-врагом, который не может угадать, в которое из животных вселился другой шаман. Самая безобидная птичка или насекомое может быть использовано как вместилище для такого шамана. Шаманы, которые умеют принимать различные формы, могут быть хорошо информированы обо всех действиях своих врагов, оставаясь при этом незамеченными» (Shirokogoroff, 1999: 372).

Способы сокрытия информации от противников не менее экзотичны, чем способы «шпионажа». Про шаманку М. П. Бельды рассказывали, что иногда она, зайдя в чей-нибудь дом, зачерпывала в печке полную пригоршню золы и только после этого выходила. Уходит и сыплет позади себя золу. «Так она убегает. Заведет руку (с золой) за спину, сыплет и убегает. И след ее никому (из враждебных ей шаманов) не виден становится. Она свой след золой засыпает» (Ч. Д. Пассар).

У некоторых нанайских шаманов есть некое маскировочное покрытие *коа* (*kowa*). Перед началом камлания они «покрывают» помещение, где оно совершается, неким облаком незримого «тумана» или «дыма», сквозь который никто из оппонентов не сумеет разглядеть и расслышать то, что совершается внутри (Г. К. Гейкер). Некоторые нанайские женщины-шаманки, родившиеся «в рубашке», имеют духа, позволяющего им окутывать себя и свиту своих духов в определенные моменты камлания во время ловли *паняна* (души пациента) в пространстве духовного мира и становиться в результате невидимыми и недоступными для врагов. Другое средство маскировки — смена обличия. Когда шаман, поймавший *панян* — душу своего пациента, возвращается с нею, стремясь избежать погони тех духов, у которых он эту *панян* отобрал, он, а точнее его духи, постоянно меняет свой облик, становясь в глазах преследователей разными животными.

В облике животных или других существ *сэвэны* враждующих шаманов могут становиться, как считается, видимыми. Простые люди могут наблюдать «битву шаманов», находящихся обычно далеко от места этой битвы и, может быть, спящих или камлающих, а, точнее, бои реальных животных, в тела которых воплотились духи-помощники этих шаманов. Иногда речь идет о том, что бьющиеся друг с другом шаманские духи не воплощаются в реальных животных, но только принимают их облик. При этом видеть их могут только шаманы. Для обычных людей они невидимы. О якутских шаманах И. А. Худяков пишет, что «рассорившись между собою», они «обращаются в медведей, быков и жестоко дерутся» (Худяков, 2002: 141), что «вражду между собою, шаманы сами ходят просто как обыкновенные люди, а звери их дерутся. Простые люди, конечно, не видят этого, но шаманы видят» (Там же: 142). С. М. Широкогоров писал о том, как два эвенкийских шамана превратились в медведя и тигра и дрались на глазах у людей, в то время как физически оба они находились на огромном расстоянии друг от друга (Shirokogoroff, 1935: 371). По словам Яковлева, шаманы «принимают вид самых различных животных, растений, неодушевленных предметов и т. д. Один пасется в виде зверя, другой принимает вид охотника, подстреливает его» (Яковлев, 1930: 55). Информанты-эвенки рассказывали С. М. Широкогорову о шаманах, превратившихся в тигра и медведя и дравшихся на глазах у людей в то время, как физически они были разделены огромным расстоянием один от другого (Shirokogoroff, 1999: 371). Ульчские шаманы, по данным А. В. Смоляк, во время битв «будто бы летали на тиграх», «боролись

за души друг друга в образах медведей, львов и других зверей». Ульчский шаман Коткин в образе льва «ходил на битву с врагами, которых было очень много» (Смоляк, 1991: 61). Е. Д. Прокофьева пишет о том, что бороться с враждебными шаманами помогает селькупскому шаману «дух-бык (*лозыл-коры*) с саблей (*кита*) на рогах» (Прокофьева, 1981: 60).

Борющиеся шаманы (точнее, их духи) принимают облик не только животных, но и иных существ, часто химер. Порой же нападающий дух является в облике самого шамана, но при этом подвергающийся нападению шаман сознает, что это все же не сам его враг нападает (не реальный человек), а лишь его дух-помощник *сэвэн*. «Сама-то (шаманка) не придет, это ее *сэвэн* надевает ее (этой шаманки) одежду и приходит» (Т. П. Бельды). И. Т. Бельды подвергался нападению некоей удэгейской шаманки, которая, по его словам, многих в Даерге и Найхине «обманывала, которая много народа здесь подушила» и которая приходила к нему в галлюцинации, когда он был один в тайге на охоте. Она будто бы шла к нему по замерзшему руслу реки в шаманском облачении, стуча в бубен и пританцовывая. Во всех рассказах информантов указывается на то, что такие превращения совершаются с целью ввести соперника в заблуждение и напугать его с тем, чтобы затем надежнее его атаковать.

5.4. Баррикадирование дорог в пространстве духовного мира и пленение духов

Помимо заманивания духов враждебного шамана и нанесения ему ударов с последующим проявлением результата ударов на теле шамана-оппонента, то есть в физическом мире, у нанайских шаманов применяется практика пленения духов оппонента. Целью такой практики является ограничение возможностей соперника и одновременное дистанционное негативное влияние на его физическое состояние.

Для того чтобы поймать духов шамана-соперника на дорогах духовного мира, ставились капканы и ловушки. «Всякой гадости духом много, — перечисляет О. Е. Киле, — *чинку* есть — ловушка для крыс. Попадешь в эту ловушку и умрешь». Такую ловушку ставили «для шутки», как говорит О. Е., чтобы проверить шамана-соперника, сможет он избежать этой ловушки или нет. Петли (силки) есть. Попадешь, и никто тебе не поможет, так там и усохнешь, как рыба сохнет на берегу. Опасно это. Как игра!» (О. Е. Киле). Эти ло-

вушки и силки ставились на *дёржил*, то есть на персональных унаследованных дорогах в пространстве духовного мира, которые есть у каждого шамана. Атакующие шаманы «баррикадировали», перекрывали чужие дороги *дёржил* с тем, чтобы их соперники (его духи) не могли по ним пройти. «Дороги больших *сэвэнов* (врага) все закрывает, и делает так, что они, дороги, по которым враг ходил, скрываются» (И. Т. Бельды).

После этого на соперника нападали. Тогда подвергшийся нападению шаман «ничего не может делать, ни петь по-шамански (*яи*) не может, ничего не может. Человек (атакующий шаман) перекрыл те дороги, по которым *сэвэн* подвергшегося нападению шамана ходит. Всё перекрыл. Камнем загораживает... В свою сильную землю (шаман) пришел, а там все камнями завалено. *Сэвэны* камнями завалены!» (И. Т. Бельды). Духи-помощники становятся для шамана недоступными, и он становится беспомощным. «Мы-то не видим это. Шаман не может больше шаманить. Только умирать ему остается... Шаман умирает, раз ни *сэвэна*, ничего у него не остается» (И. Т. Бельды). Для того чтобы освободить плененных *сэвэнов* и спасти шамана, берут настоящие камни, и третий шаман, помогающий тому, чьи духи оказались запертыми, разбивает эти камни. «Сверкает искрами, когда тот камень (шаман) вдребезги раскалывает. “Открывает” камень — сплошь зеленые, синие вспышки» (И. Т. Бельды). Считается, что таким образом из настоящего камня извлекается спрятанный, заточенный в плену где-то в пространстве духовного мира дух *сэвэн*. У шамана появляется возможность схватить этого *сэвэна* и отдать его пострадавшему шаману. «Большой, передовой *сэвэн* возвращается... Тот его (этого *сэвэна*) взял и ожил. По полу кружит, пляшет» (И. Т. Бельды).

Шаманы не только баррикадировали чужие шаманские дороги *дёржил*, но и «укрепляли» свою территорию, чтобы сделать ее для врагов недоступной. А. Ф. Анисимов сообщает, что эвенкийские шаманы, чтобы избежать нападений враждебных шаманов, огораживали свою территорию «особой мифической изгородью марыля — заставой из шаманских духов-сторожей» (Анисимов, 1958: 212). Эту территорию Анисимов называет родовой, и это верно, но, по видимому, это не «родовая земля», не та родовая территория, на которой проживал род того или иного шамана. Если провести аналогию с тем, что делают нанайские шаманы, можно предположить, что это та часть родовой территории, как в физическом, так и в духовном ее измерении, которая освоена теми личными на данный момент духами,

доставшимися во владение данному шаману. По словам Анисимова, «чтобы проникнуть на территорию чужого рода, враждебные духи должны были прорвать окружающую его кочевья шаманскую марыля или обмануть духов-сторожей и пробраться туда незаметно, посредством какой-нибудь хитрости. В том случае, когда им это удавалось, среди сородичей этого рода начинались болезни и смерть. Родовой шаман и его духи помощники вступали в борьбу с ворвавшимися на их родовую землю духами, изгоняли, восстанавливали родовую марыля и отправлялись мстить теми же средствами роду враждебного им шамана» (Там же: 212).

Поскольку главным «оружием» нападения чужого шамана являются его духи, шаманы стремятся обезвредить этих духов, заточив их в каком-нибудь замкнутом пространстве и лишив их возможности действовать. При этом речь идет по-прежнему о пространстве духовного мира и о действиях, предпринимаемых большей частью в сновидениях или во время камланий. Например, шаман хватает чужого духа-помощника и «загоняет его в какой-нибудь камень, а камень этот окружает стражей из своих сэвэнов. Тогда враждебный шаман уже ничего не может (не может причинить вреда), потому что *ниора* (духа, с помощью которого он нападал) у него больше нет... Вокруг камня (духи шамана) как часовые стоят, не подпускают туда» (И. Т. Бельды). Шаман, у которого таким образом нейтрализовали духа-помощника, тяжело заболевает и может погибнуть. Нападающий шаман «закрывает (чужого *сэвэна*) как в пещере», оставляет рядом дежурить своего *сэвэна*. «В тюрьме тоже стоит часовой, так же и (запертый) *сэвэн* не может уйти» из заточения. *Сэвэн* подвергшегося нападению шамана не защищается, потому что сам по своей инициативе в таких случаях ничего не может делать. «Пока шаман (на которого напали) не опомнился, *сэвэн*-то откуда знает (что надо делать)! *Сэвэн* чтобы знал (что делать), шаман команду ему должен дать, шаманить надо! А тот (на которого напали) не успел! Зато успел тот (напавший)» (И. Т. Бельды). Прогнать всех «часовых, открыть камень и достать оттуда *ниора*» может только третий шаман, если удастся его уговорить помочь. Этот третий шаман «передает *ниора* больному шаману, и тот сразу падает как мертвый. Совсем как мертвый!.. Потом, несколько минут пройдет, и (упавший) начинает понемногу трястись, чуть-чуть его трясет, но бубен он еще сам не может взять. (Лечащий его) шаман стоит над ним, бубнит (бьет в бубен), и понемножку, понемножку он (больной шаман) начинает (приходить в себя). Потом уже ему дают бубен. Он тоже начинает бить в бубен и потом уже *мэури* (пляшет)

идет по кругу, и *ниора* (главный дух-помощник) уже у него есть. Вернулся к нему» (И. Т. Бельды).

В шаманских войнах удача одного шамана означает поражение другого шамана, его противника. Если шаману удается заточить в плен нападающего на него духа, он тем самым обезвреживает его, ограждает себя от опасности и одновременно причиняет страдание шаману-владельцу этого духа, насылая тем самым ему болезнь. Дед И. Т. Бельды заболел, согласно диагнозу, поставленному другим шаманом С., из-за того, что его *байгоан* из Ульчского района захватил в плен главного его *сэвэна*, «закрыл и не пускает никуда», «закрыл, все камнем завалил» (И. Т. Бельды). И. Т. был на работе, возил из одного села в другое почту, когда ему прислали срочное сообщение от деда: «Тяжело болен, приходи, хочу тебя видеть». И. Т. приехал, зашел в дом. «Дед аж похудел. Кожа да кости. Сильно болел!» На собачьей упряжке привезли шамана С., взявшегося лечить больного. С. рассказал, что уже на пути на него стала «нападать» некая ульчская шаманка, чтобы не допустить его до больного и предотвратить ту борьбу, которая предстояла во время лечения. С. говорил, что из-за этих нападений ему пришлось всю дорогу петь по-шамански, отгоняя ульчскую шаманку прочь... В пути он пел и кричал: «*Хэй, хэй! Хэй, хэй! Ао! Хэй!*»³⁷ Что такое? Его спрашивают: «Что, *амбан* у них?» «Да, — говорит, — есть! Видишь, вон (*амбан* злой дух) сидит! В тальнике! Орет! Вот он, говорит, *амбан*! Он самый! Я сейчас буду (его) выгонять!»... Войдя в дом, С. тут же взял бубен и стал шаманить, «гнать» того *байгоана*, который приставал к деду И. Т. «Долго, сильно гнал! Куда он его отправил? Куда они пошли?» (И. Т. Бельды). Присутствовавший при том камлании И. Т. подробно рассказал то, что он помнил о ходе лечения. «Только мы не видим, где что (в духовном пространстве), — говорит И. Т., — а шаман видит». Шаман С. нашел в пространстве духовного мира ту дорогу *дёргил*, по которой «ходил» дед И. Т., определил, где был заперт главный дух-помощник И. Т., и сообщил, кем именно является *байгоан* деда И. Т. Врагом была женщина-шаманка, живущая в низовьях Амура, в Ульчском районе, ниже Комсомольска. Таким образом, диагноз был поставлен. По словам И. Т., «правильно шаман сделал, значит, помог, неправильно — значит, не помог. Врач тоже должен правильно диагноз поставить и правильно лечить, только тогда поможет... Тот старик шаман ищет. По всем дорогам, по которым дед ходил (шаманя в духовном мире),

³⁷ *Хэй, ао* — используемые в шаманских камланиях междометия.

повсюду ищет, и всё, что та (шаманка) закрыла (забаррикадировала), снимает. Все преграды снял... Когда приехавший шаман так делал, дед “Ао-о!” закричал и встал. Чего он испугался? Не видите разве? Перед закрытой дверью есть еще один *дяка* (еще один дух). Сторожит! Со стороны *байгоана* это существо. Я кричу (шаману): “Давай, еще сильнее работай, пока этого сторожа не выгонишь!...” С. стал еще сильнее шаманить. Что он просит, то даем. Камень (перед ним) положили. Он топор просит. Где найдешь (топор) ночью? Дали ему молоток, и он начал стучать. Стучит молотком по камню. Искры так и летят! В темноте это делалось... Сверкая искрами, тот камень вдребезги раскалывается. (Шаман) открывает (этот камень). Сплошь зеленые, синие (искры)... Только когда этот камень полностью расколется, только тогда высвободятся эти запертые существа (освободятся духи больного)» (И. Т. Бельды). С. кричит деду И. Т.: «Забирай (духов)!» — говорит. Надо схватить, проглотить их. Большой просит: “Поднажмите, постарайтесь, помогите мне!” — Надо схватить (духов), а он не может. Сильно похудел, ослабел. Стоять не может. С двух сторон его взяли, заставили по полу ходить кругом. Он запел по-шамански. Потом говорит: “Хорошо, отпустите меня!” И начал кружить (по комнате), плясать по-шамански». Потом оба шамана стали прогонять духов женщины-*байгоана*. От Дады, села, в котором происходило камлание, стали «гнать» этих духов вниз по Амуру, «дошли до села Иннокентьевки, до вершины Малмыжской сопки. Идет, убегает от них женщина-*байгоан*, а двое шаманов вместе гонятся за ней следом... Что хорошего (в шаманстве)? Шаман человека убивает. С дедом такое было». Наутро «дед совсем другим стал, утром встал, ему легче, сам стал ходить и тоже начал шаманить. Еще больше гнал (камлая, ту женщину-шаманку). Вот интересно как было! Это же было еще совсем недавно!» (И. Т. Бельды). В другой раз присутствовавший на этом камлании И. Т. Бельды рассказал о нем следующим образом. В начале камлания С. определил, что ульчская шаманка находится в Даде, прямо в доме пострадавшего шамана, деда И. Т. С помощью всех присутствовавших С. стал «выгонять» шаманку. «Они погасили свет... света нет, и давай они эту шаманку гонять. Ой, начали гонять! Ой-ой-ой!» Затем шаман С. стал «преследовать» шаманку, гоня ее в низовья Амура и называя те населенные пункты, мимо которых шла погоня. «Он поет, мы, говорит, Малмыж, там Малмыжский утес, вот через этот утес летим, говорит. Это *сэвэны* их туда летели, сами-то они (сами шаманы) здесь... Вот, говорит, перешли мы через этот Малмыжский утес. Потом говорит,

мы в таком-то месте, и вот скоро выгоним» (И. Т. Бельды). Затем шаман нашел в пространстве духовного мира некий камень. Это было то место, куда шаманка заточила духа-помощника деда И. Т. «Они (шаман С. с его духами) уже окружили его камень. О-о-о! Они уже там! Слушаешь, что такое! Своим *сэвэнам* говорит: “Тихо, осторожно!”» Камень находился в некоем доме, окруженном водой. «Вода эта все кружится, кружится. Вот через это надо перейти (чтобы попасть в тот дом). Правда это или не правда, кто знает? “Тут опасно идти, — говорит С. — Если туда упадем, то всё (кончено)! Не вернемся! Опасно!”» Считается, что водой окружила дом ульцкая шаманка с тем, чтобы затруднить противнику вход в него. Тут же понадобилось подниматься по горной речке, перегороженной сеткой с крючками. Сетку поставила будто бы ульцкая шаманка, чтобы преградить путь преследующим ее шаманам. Если шаманы зацепятся за эти крючки, они оба попадут в плен к ульцкой шаманке. «Нужно было осторожно речку перейти... “Если туда попадем, говорят, мы уже не снимемся. Попадешь на крючок и все!” Вот это все их противник делает! Понимаешь? Заграждает ему путь! Вот как интересно! Правда или неправда? Слушаешь. Сидишь и слушаешь». Среди присутствовавших на камлании оказалась еще одна шаманка, которая стала давать С. советы, куда идти и что лучше сделать. С. признавал советы верными и следовал им. Далее шаману С. пришлось прогонять двух сторожей, духов ульцкой шаманки, которых она поставила для охраны камня, в котором она заточила духа своего противника. Только преодолев препятствия, шаман приблизился, наконец, к тому камню, в котором был заперт дух деда И. Т. В этот момент действие было перенесено из пространства духовного мира в реальный, физический мир. По требованию С. присутствующие принесли большой камень и молоток. «Шаман говорит, камни давайте! И молоток. И быстро там (все это перед ним) поставишь. Камень ставишь — э-э-э! — как даст (молотком)! Искра летит — э-э-э! Вот интересно!.. Света нет. Темно. И хорошо видно, как искра летит. Э-э! Э-э! И камни летят. А потом все. Наверно, уже открыл». Из камня высвобождается заключенный в нем *сэвэн* деда И. Т. Шаман С. хватается ртом этого *сэвэна* и несет его из низовий Амура обратно в село Дада в дом, где своими физическими телами он, его пациент, помогавшая им гостя шаманка и все присутствовавшие находились все это время. Подойдя к больному шаману, С. вдует в него его освобожденного из плена духа, и больной шаман падает без чувств. «Уже все! Как мертвый становится!» (И. Т. Бельды). После того, как он очнулся, пациент был уже здоров.

Заточение в плен оппонента для последующих манипуляций над ним было одним из наиболее распространенных приемов в шаманских войнах. В одном доме стали часто умирать люди, решили, что это проделки соседнего шамана, дух которого, пролетая мимо этого дома по своим делам, прихватывал с собой кого-нибудь из жильцов и тем губил их. Тогда жильцы сделали из травы фигурку и вселили в нее дух этого шамана, привязали эту фигуру над очагом. Когда топили очаг, дым к этой фигурке поднимался. Спустя какое-то время жильцы дома стали видеть сны, в которых заточенный шаман говорил, что скоро умрет и просил его пожалеть и отпустить. Но люди его не отпустили. Так он и умер. Л. И. Бельды говорит об этом так: «Он убивал людей, а когда туда (в травяную фигурку) воплотился, сам болеть стал, сохнуть. Разве хорошо людей убивать? Наверно узнал, что с ним сделали, раз просил: “Отпустите меня!” Наверно, тот дом стоял на его шаманской дороге, по которой он обычно ходил. И почему он людей убивал? Разве он делал это сам? Его *амбан* (его дух-помощник) это делал. *Амбан* это был! Что хорошего быть шаманом? Шаманский *сэвэн* — это разве хорошо? Только *амбан* все это делал... Людей ходил убивать. (*Паняны*) людей уносил куда-то далеко и убивал этим людей» (шаманка Л. И. Бельды).

Пленение духов чужого шамана часто осуществляется шаманом с целью последующих манипуляций с духами этого шамана-оппонента, а фактически с самим этим шаманом, «избиение» его духов, которое может заканчиваться смертью противника. И. А. Худяков сообщает, что якутский шаман, «желая отомстить другому шаману, делает из гнилушки человека с глазами, ушами и носом, эту человеческую фигурку мажут кровью и называют именем дьявола враждебного шамана (конечно, если это имя известно). Затем связывают его ниткой или ремешком и секут иногда до смерти, и в этом случае шаман его, хотя бы был и за 1000 верст, покрывается ранами, пухнет и помирает» (Худяков, 1969: 141). Похожий обряд существовал у нанайцев с соломенной антропоморфной фигурой *эуни*. Он будет описан ниже. Для его совершения по распоряжению страдавшего от нападений врага шамана делали изображавшего *байгоана*, шамансоперника и обвязывали *эуни* веревкой. Затем шаман воплощал в данную фигуру духа шамана-врага и начинал избивать фигуру до тех пор, пока она полностью не разрушалась. Присутствовавший при этом обряде И. Т. Бельды утверждает, что бить такой *эуни* непросто, так как после вселения в него духа шамана *эуни* начинает шевелиться, как живой. «Его пытаются бить и никак попасть не могут!

Он дергается туда-сюда. *Эуни* сам дергается! Палкой его колотят, колотят, пока *эуни* не перестанет шевелиться». Что касается того шамана, *сэвэна*, духа которого поймали и заперли в *эуни*, он у себя дома спит, и если его *сэвэн* не сможет убежать, освободиться из *эуни*, «шаман утром уже не проснется. Он уже мертв! А если другой *сэвэн* этого (подвергшегося «избиению») шамана тому *сэвэну* (который попал в фигуру *эуни*) поможет, если домой его притащит, то утром этот шаман встанет. “*Энэнэ!* Все болит! Словно избит!” (так будет говорить). Хотя никакой болезни еще вечером не было!» (И. Т. Бельды). Такие действия шаман совершал для того, чтобы самому исцелиться, избавившись от нападений врага. Но соломенные и травяные фигуры изготавливались также для лечения простых людей, так как духи враждебного шамана могли мучить и пациентов, зависимых от вовлеченного во вражду шамана. Подобный обряд, совершавшийся для исцеления простого человека, нешамана, зафиксировала у нанайцев А. В. Смоляк. Изготавливалась из сухой травы большая фигура, «которую подвешивали к потолку или ставили на трех ногах около окна снаружи дома. От больного к фигуре протягивали нитку: одни нанайцы говорили, что подобные фигуры изготавливали в случае лечения человека, заболевшего в результате козней чужого шамана, другие — что при лечении человека, раненного самострелом. Все присутствующие в доме кричали: “Га!”», чтобы устроить злого духа, а шаман в это время изгонял его, кусая тело больного в разных местах — живот, грудь, шею, при этом амбан якобы метался в теле больного и наконец выходил через его рот... Вырвавшись из тела больного, *амбан* бежал по нитке (все видели, как она дрожит) и попадал в травяную фигуру; чтобы он не миновал ее, иногда внутрь вкладывали приманку (лакомство) — стружки, обмазанные рыбьей кровью. После этого чучело “само по себе” начинало прыгать так сильно, что его с трудом удерживали за веревки здоровые мужчины. Тут все начинали бить его палками, убивали злого духа, а фигуру выкидывали в тайгу» (Смоляк, 1991: 166–167).

5.5. Нападение с точки зрения атакующего

Результаты духовного поединка в некоторых случаях, как полагают шаманы, могут оказаться зримыми не только для шаманов, но и для обычных людей. Рассказы тех, кому довелось оказаться свидетелями отдельных эпизодов шаманских войн, во время которых шаман

побеждал своего противника, кажутся невероятными. Но мы все же приведем здесь те из них, которые являются рассказами, полученными непосредственно «из первых рук». Шаманка О. Е. Киле утверждает, что собственными глазами видела, как ее отец, шаман, побеждал чужую шаманку — свою соперницу, с которой перед этим враждовал несколько лет. По словам О. Е., ее отец сумел бросить духа враждующей с ним шаманки в большой котел с кипящей водой. «Он ее туда бросил и варит. Я сама видела это! Духом! (Не саму шаманку в котел бросил, но ее духа). Женщина это была. Только волосы крутились в котле. Кипит вода-то! Женщина! И кричит: “Мать! Отец!” Орёт! Все равно голос есть. А (вода) в котле кипит. Я это видела! Потом я смотрю, смотрю. Мне интересно! Хотела палкой потрогать, а тут отец рядом встал и говорит: “Не надо смотреть!” И я ушла». «Так духом убивают. В котел с кипящей водой кидают, крышкой закрывают... Туда ее затолкали. Все равно живая. Орёт! Лица ее не видно, головы тоже. Волосы только так крутятся... (Шаман-то) мужик! Сила есть, он ее и убил. Туда толкает и варит!» (О. Е. Киле).

Другой эпизод зримого результата победы над оппонентом, также связанный с волосами, рассказал И. Т. Бельды. Его отец, шаман, с братом делали лодку, а сам И. Т. стругал рядом доски. Внезапно у шамана началась рвота и изо рта появился комок женских волос. «Это на самом деле! Это было! — утверждает И. Т. — (Отец) изрыгнул женские волосы, заплетенные в косу». «Вот такой толщины коса была. Как он смог изрыгнуть?» Согласно объяснению И. Т., в то время, как шаман был занят работой, его дух-помощник продолжал атаковать его давнего врага, «постоянно заставлявшего его болеть». Этот дух-помощник «туда (к врагу) сходил и принес (*панян* душу-тень дочери врага). Вот как! А он (отец И. Т. в это время) там работает. Как на самолете слетал бурхан³⁸ такую даль!» Защищаясь от нападения со стороны отца И. Т., его враг «гипнозом³⁹ взял и в волосы (своей дочери) заматал (ее *панян* душу) с тем, чтобы отдать отцу И. Т. жизнь своей дочери вместо своей собственной жизни. В результате отец И. Т. «проглотил этот (подброшенный ему) *панян* вместо (того, чтобы забрать) духа своего врага. Потому его и вырвало. Вместо этого (вместо духа своего врага) он поймал *панян* душу его дочери». Вскоре после этого он победил и самого этого враждеб-

³⁸ Обращаясь к русским, нанайцы иногда называют своих духов *сэвэнов* бурханами.

³⁹ Использование слова «гипноз» также используется шаманистами при обращении к русским и при попытке объяснить им плохо воспринимаемую русскими реальность.

ного шамана. «Ни *байгоана* (ни врага), ничего не стало. Победил!» (И. Т. Бельды).

По данным Бутанаева, хакасские «шаманы могли помещать в бубен души побежденных врагов. Например, шаман Анах, расправившись с тувинской шаманкой, вбил ее душу в свой бубен. По возвращении домой он положил на пол бубен, гремящий от ее истерики, вытащил нож из ножен и пробил кожу инструмента насквозь. Из разреза брызнула кровь. Кам Анах стал ее глотать, со словами: «Пью твою горячую кровь, не будь с черными мыслями. Ты умрешь, не дойдя до дома». Таким образом он погубил свою неприятельницу» (Бутанаев, 2006: 100).

П. П. Инфантьев писал о манси, что в его присутствии и в присутствии его знакомого у шамана произошел спор с хантыйским, как он его называет, знахарем, о том, кто из них больше знает. «Он сел против своего соперника, и в ту же минуту на лицо последнего посыпались такие звонкие пощечины, наносимые невидимой рукой, что мы все в ужасе выбежали вон из юрты, боясь, чтоб и нам не досталось» (Инфантьев, 1912: 32). Бурятский (нео)шаман рассказывал мне, как он вместе с другими бурятскими шаманами ездил в Якутск, где проводилась встреча бурятских и якутских шаманов. Якутские шаманы, которые, по его словам, «поклоняются чертям», стали себя восхвалять, говорить, что они «все родовые там! Что ты! Что они такие особенные!» Тогда, желая показать свое превосходство над ними, один бурятский «шаман как их так хлестнул! Все перепугались!»

Иногда, увидев некое необычное существо, предположительно духа враждебного шамана, в него пытаются стрелять; обычно это опасно, так как влечет за собой мгновенную смерть стреляющего. Но в некоторых случаях такие действия оказываются для нападающего успешными. В основном успешными такие действия бывают в ситуациях мщения. Когда по вине чужого шамана, как это утверждает «свой» шаман, умирает ребенок, кто-нибудь из желающих отомстить этому чужому шаману (например, отец ребенка) через определенное время приходит с копьем к могиле и сторожит всю ночь. Считается, что виновный в смерти ребенка шаман, а точнее взявший душу ребенка шаманский *сэвэн*, должен через какое-то время появиться возле могилы. Когда этот *сэвэн*, наконец, в каком-нибудь необычном обличье появляется, тот, кто сторожит, бросает в него копье, и сразу *сэвэн*, как говорят, «уходит прочь, истекая кровью». Результатом такого нападения становится внезапная смерть того шамана, который

убил ребенка и которому принадлежит этот *сэвэн*. «На той стороне реки уже плачут! Все! Их шаман умер, и на теле его раны от копья» (Ч. Д. Пассар). Об одном из таких случаев рассказывает А. К. Бельды со слов ее знакомой, которая гостила в той семье в то время, когда из-за нападения шамана-противника умер ребенок. «Заболел маленький мальчик. Сильно-сильно заболел, уже умирает. Шаман подходит к его матери и говорит: “Не плачь! Даже голоса не подавай!” После смерти ребенка этот шаман и отец умершего мальчика сидели всю ночь у его тела и караулили. «И у того, и у этого копье. Ночью прилетает птица или какое-то большое существо и прямо к этому умершему мальчику. Они в это время копьем ткнули это существо. На следующий день слух пошел, что в этом стойбище чужой шаман (“убивший” мальчика) сильно поранился. Вот тогда (свой) шаман говорит матери: “Теперь плачь! Хорони сына. Мы обидчику кровь пустили! Теперь, говорит, плачь!”» (А. К. Бельды). А. К. полагает, что если бы мать сразу стала плакать, то она отпугнула бы *байгоана*, и месть стала бы невозможной.

Встречаясь наяву, шаманы-оппоненты могут внешне никак не проявлять свою вражду, даже если с трудом переносят присутствие друг друга, если «не могут даже вместе сидеть за одним столом» (И. Т. Пассар). Но чаще борющиеся шаманы вовсе не встречаются друг с другом в физическом мире. Они сражаются посредством духов-помощников, незримо «сталкиваются все время. Кто кого перехитрит» (И. Т. Бельды). И тогда зримыми оказываются те реальные физические манипуляции, которые наяву предпринимает нападающий на соперника шаман, те обряды, во время которых атакующий шаман пересекает грань физического и духовного миров. В этнографической литературе содержится множество упоминаний о таких манипуляциях. Е. Д. Прокофьева пишет о селькупском обычае *нимын чармы* как крайнем средстве разрешения шаманских междоусобиц. «Шаманы обменивались своими *кассиль по* [жертвенное дерево духов], и каждый разламывал дерево соперника на мелкие куски. Бросая обломки в воду, шаманы назначали друг другу срок смерти... Ритуальное разламывание *кассиль по* считалось действием, равносильным убийству шамана» (Прокофьева, 1981: 55), видимо, потому что повреждение жертвенного дерева оппонента не могло не вызывать мщение духов этого противника своему хозяину, что означало его гибель.

О том, как переживается нападение атакующим шаманом, можно судить по рассказу бурятского современного (нео)шамана К. Когда

К. совершал родовой обряд, неожиданно пришел другой известный шаман. Присутствие представителя чужого рода, а тем более чужого шамана во время родового жертвоприношения считается крайне нежелательным. «Он вот так вдруг пришел на обряд к нам, к соседям и развалился на диване». Совершавший обряд шаман К. вежливо попросил его сесть на другое место. «“Там шаманские атрибуты, я говорю, пожалуйста, выйдите, здесь нельзя сидеть!.. Пожалуйста, выйдите, туда сядьте!” Я его не выгонял, я так вежливо! (А он в ответ:) “Ты кто такой?” Он сам стал (прекословить)! Меня зло взяло, я взял и выгнал его оттуда. А соседи чуть не онемели, потому что это такой известный шаман, а я его выгнал. Он на улицу вышел, своих (духов) начал вызывать. Меня разозлило, я тоже бубен взял и своих предков вызвал. Я говорю духам: “Так и так, сделайте, чтобы он...” Я не просил его убивать, просто (просил взять меня) под защиту... На завтрашний день прибегает соседка: в ту же ночь его увезли в реанимацию. Тяжелейшее состояние... Я просто защищаюсь!»

Между тем атакующий побеждает не всегда. Желая напасть на кого-нибудь, шаманы иногда ложатся спать и спят долго, порой не просыпаясь по несколько суток. Нанайская шаманка Н. хотела отомстить врагу-шаману, убившему, как она считала, своими шаманскими чарами ее мужа-шамана, и отправилась к этому врагу в своем сновидении. Она предупредила своих домашних, чтобы ее не будили и не шумели в доме. После этого она спала семь дней. Ее сестра К. И. Киле рассказывает: «Она днем и ночью спала. Я ночью встану, спичку зажгу, подойду (к ней), посмотрю. И днем пойду, посмотрю. Она *хэпур-хэпур* (с таким звуком) тихо дышит. Через семь дней она встала и заплакала. Плакала так, что с подбородка слезы у нее капали. “Все кончено! Я ниже человека (слабее чужого шамана) оказалась (не сумела его победить!)”» (К. И. Киле). Вскоре после этого все дети Н. умерли один за другим, а затем умерла она сама. Это, как считалось, было следствием ее поражения в той битве, которую она вела в своем сновидении.

Действия нападающих шаманов часто статичны. Сражающиеся шаманы перед битвой обычно ложатся спать и бьются с врагами в своих сновидениях. Кроме того, статичными бывают сами битвы. Когда В. Л. Серошевский пишет о том, что «иногда сходятся на бой первоклассные силачи-шаманы и, сцепившись, лежат в продолжение нескольких месяцев, даже лет, не будучи в состоянии одолеть друг друга» (Серошевский, 2011: 267), он не имеет в виду, что эти якутские шаманы лежат, сцепившись, в течение нескольких лет наяву.

Сцепившись где-то в духовном мире, лежат их духи (по Серошевскому, *ие-кыла* — звериное воплощение шамана). Сами же шаманы, владельцы этих духов, живут как обычно, только «сильно болеют, пока один из них не умрет и не освободит другого» (Там же). Любопытно, что о подобном способе статичной борьбы, но используемом не в духовном мире, а наяву, сообщила М. Б. Кенин-Лапсану его информант, которая видела две юрты стоявшие рядом среди лиственниц в середине лесной поляны. Два враждующие шамана «специально так близко поставили свои юрты, чтобы сражаться до окончательной победы одного над другим». Рассказчица видела, что «каждый шаман высовывал босые ноги через стенку юрты... видела, как ступня одного шамана упирается в ступню другого. Так они пролежали в течение нескольких дней. Поединок кончился трагично. Шаман Байыр и шаман Кара-оол скончались одновременно» (Кенин-Лапсан, 1987: 79).

5.6. Нападение с точки зрения атакуемого

О нападениях, претерпеваемых теми, кто подвергается атаке, можно узнать только от тех, кто оказался по какой-то причине сильнее оппонента и такую атаку благополучно отбил. Когда М. Г. был на охоте в зимовье один, он наяву услышал снаружи звук бубна и бряцание *янгпана*, шаманского пояса с металлическими подвесками. Звуки вначале слышались вдалеке, затем стали приближаться, и наконец, оказались прямо за дверью зимовья. Стало слышно, как кто-то за дверью громко бьет в бубен и пляшет по-шамански. «Она там делала *дунг-дунг, калиа-калиа* (такие звуки и движения). Так делала. Что хорошего в этом? Один в тайге, в глуши!» (Н. Б. Гейкер). Это было нападение чужой шаманки. После того, как М. Г. принял ответные меры, звуки внезапно прекратились. Нападение было отбито. «Если бы мы не понимали (что делать в такой ситуации), если бы ничем не интересовались бы, то М. Г. мог бы там с ума сойти» (Н. Б. Гейкер).

Одним из способов отбиться от нападения врага было нанесение ран на свое собственное тело. Шаман, на которого совершалось незримое нападение, мог пронзять свое тело острыми предметами. Эти нанесенные на собственную плоть удары фактически оказывались, как считается, ударами по нападающему на шамана врагу. Шаманисты полагают, что пронзание собственного тела для шамана неопасно, потому что такие раны быстро исчезают, и плоть шамана остается невредимой, в то время как враждебный шаман, который физически

в момент удара находился где-то далеко, умирает от раны, которая внезапно появляется на его теле (Bulgakova, 2013: 27).

В селе Кондон шаман, деверь К. И. Дигор, отбил атаку нападавшего на него врага с помощью игл. Сражаясь с *байгоаном*, он воткнул себе в грудь девять иголок и лег на них грудью. Когда шаман встал, иглы остались на постели, они прошли сквозь его тело выпали со стороны спины. В результате шаман одолел врага и выздоровел. Поскольку самовредительство, нанесение ран самому себе понимается шаманами как принесения собственного тела в жертву духам, такой прием мог обеспечить активизацию духов-помощников этого шамана и гарантировать его победу (Там же: 28–33). Но в другой раз этому же шаману спастись от противника не удалось. В момент нападения врага он был вместе с женой в тайге. Шаман поставил палатку и рыбачил. Внезапно он сильно заболел, это было следствием нападения на него *байгоана*. Шаман потребовал у жены нож, чтобы пронзить свое тело. Но жена испугалась и нож ему не дала. «Так он и умер. Если бы она дала (нож), он сделал бы! А так он умер... Он остался бы жив и рыбачил бы, если бы колот себя. А так жена не дала ему нож, и противник его убил. Противника кто видит? Как сон! Так там произошло. (Если б она дала ему нож,) может быть, он с противником что-нибудь сделал бы, убил бы его. Его противник, этого дома (этого рода) противник. Шаман ходит *хэрими* паря. Парит повсюду, и, когда ходит везде, конечно, враги появляются» (К. И. Дигор).

Успешные ответные меры атакуемым шаманам удается принимать иногда даже в сновидении, если нападают на них спящих. Шаманка О. Е. Киле рассказывает о том, как во сне на нее напал враг с помощью шеста. «Есть *гоаон* шест, с которым по морю ходят. Он налетел, этот шест, на меня во сне, и я отмахнулась от него рулевым веслом. Шест упал рядом. Там много людей было. Было много лодок на берегу. Один из них говорит: “Как ты сумела с этим шестом справиться?” Если он (такой шест) налетает на человека, он всех людей нанизывает на себя, пронзая их насквозь. Этот шест живой, голова и хвост есть у этого шеста. Он не висел, а летел прямо на меня, чтобы пронзить. А я взяла рулевое весло и отмахнулась от него, и он упал в воду» (О. Е. Киле).

На И. Т. Бельды подобное нападение совершалось в сновидении и продолжалось наяву. Во время этого нападения И. Т. просыпался, был в полусне, снова засыпал, но общение с атаковавшей на него шаманкой все это время не прерывалось. Нападение шаманки случилось в тайге, куда он поехал один на телеге с лошастью для того,

чтобы вывезти мясо добытых им животных. Приведу его рассказ. «Там на лошади трудно было проехать. Приходилось прорубать дорогу и ехать. Все же добрался. Привязал лошадь. Сено есть. Натаскал воды. Дрова есть. Разложил огонь и сварил ужин. Отдохнул. Потом я уснул. Устал очень, километра два пришлось дорогу прорубать. Уснул, а карабин висит рядом с шалашом на сучке. Надо было бы забрать и занести его в шалаш. Вижу во сне, что по льду горной речки, с ее верховьев, со стороны (села) Сикачи-Алян идет женщина с огромной собакой, которую она держит на цепи. Все ближе подходит. По одежде смотрю, удэгейка! Долго смотрю на нее. Идет, идет! Тут у нас проволока, с помощью которой мы берем воду из речки. И в том месте, смотрю, поднимается (на берег) эта женщина... А я ничего сделать не могу. Ни головы поднять не могу, ни руки. Лежу и всё! И смотрю. Она стоит. Я уже проснулся и знаю, что она вон там стоит. И не могу! Меня тряссти стало. Что делать? Я сел. Ни чай пить не могу, ничего не могу делать. А этой женщины не видно. Она за дерево спряталась. Лошадь роет землю передним копытом и храпит. Лошадь чувствует, что *амбан* (чужая шаманка) поблизости. А та женщина за деревом стоит! Думаю, как бы лошадь не отвязалась и не убежала. Как я тогда домой доберусь? Надо бы выйти и взять карабин, а я не могу! Двинуться не могу. Дверь полуоткрыта и карабин вот он, сразу у входа висит, а взять его я не могу! И всю ночь так. Думаю, лошадь, наверно, сани сломала. Как я утром буду их ремонтировать? А та удэгейка то покажется мне, то исчезнет... Она со мной что-то хотела сделать... Я не могу! Никак! Всё!.. *Амбан* (чужая шаманка) шла оттуда, с Приморья. Я когда сон видел, вроде как на живую на нее смотрю! На деле, правда! Как живую ее видел. Так сон видел. Один я там был, никого не было. Я уже не мог себе места найти. У меня карабин там висит, а я не могу его взять. Думал, карабин возьму и буду стрелять. И не могу никак, даже пошевелиться не мог». И. Т. «отбил нападение» удэгейской шаманки тем, что, проснувшись, он призвал на помощь духов, свое «войско», и когда он снова уснул, увидел, что ему на подмогу идут «мужчины, человек десять», а удэгейская шаманка исчезла. И. Т. объясняет эту ситуацию тем, что издавна нанайские шаманы его рода воюют с удэгейскими шаманами, хотя при этом наяву друг с другом не встречаются. «С удэгейцами борьба идет. Вот я сейчас говорю это, а она (удэгейская шаманка), может быть, тут сейчас и слышит меня» (И. Т. Бельды). С этой же удэгейской шаманкой враждовали и другие нанайские шаманы. «Она здесь много обманывала, много народа она подушила

здесь. Сейчас ее уже нет. Сейчас там другая шаманка... Шаманы нападают на нас. Кто сумел перехитрить врага, тот и задавит человека. Вот так же и она шла. Сейчас немного легче стало, но все равно это есть. Нападают на нас!» (И. Т. Бельды).

Сон или камлание с бубном в руках настолько важны для битвы с другим шаманом, что если при нападении врага шаман не успевает заснуть или взять бубен, то он рискует быть побежденным. В сновидениях шаманы видят нападающих на них врагов-шаманов в облике животных. Шаманка Л. И. Бельды плыла ночью на лодке мимо кладбища из Дады в Гасиа. Когда лодка проходила мимо места, где был устроен жертвенник, ей захотелось спать. Вот ее рассказ. «Мне сильно захотелось спать. Даже грести не могу. Сразу уснула, даже трубка во рту так и осталась. Слышу шаги медведя *танор-танор* (с таким звуком идёт) недалеко от берега». Медведь, который почудился ей во сне, как она уверена, был в действительности духом-помощником враждебно настроенного по отношению к ней шамана П. Продолжая свой рассказ она говорит: «Интересно, вот так меня мучили! П. стоит на бугре на берегу, а я лежу, (опершись) о борт лодки лицом вниз, а на перекладине между бортами лодки медведь... сидит и на меня смотрит... На моей лодке! Он здесь сидит, а П. стоит там, на берегу. В моих глазах так стало... П. превратился в медведя. Он стал медведем!.. Одновременно он стоит на берегу, на бугре и в моей лодке он же в облике медведя стоит. Медведь!.. Комаров много, сильно кусаются. Не поймешь, во сне это или наяву, сплю я или нет? Слышу, как собака на той стороне (реки) лает. Я говорю: “Что тебе пользы, если ты меня убьешь?” Так и не просыпаюсь. Через некоторое время спина у меня стала холодная. Это из-за того, что медведь по воде пыл и потому мокрый и холодный... Я думаю, что я (с ним) говорила, но на самом деле не знаю, говорила ли я или нет... Медведь двумя лапами так ступает по моей спине, ступает. Я молча... сижу в лодке и сплю. Голова моя почти в воде купается... “Ты меня убиваешь? — спрашиваю. — В лодке меня убиваешь?” Исчез!» (Л. И. Бельды).

Следствия направленной из духовного мира атаки проявляются в физическом мире часто одним результатом — болезнями и смертями проигрывающих битвы шаманов, иногда зримыми ранами, нанесенными им в результате незримых духовных сражений. Исследовательница С. А. Сорокина (Унру) (устное сообщение) зафиксировала случай, когда эвенкийский шаман положил пулю себе на ладонь, и направив руку в сторону деревни, в которой проживал его враг,

другой шамана, сказав: «Эта пуля тебя убьет!» У этого другого шамана, находящегося за много километров от этого места, появилось в бубне отверстие словно бы от влетевшей в него пули, и сам шаман умер. Отец той женщины-эвенкийки, которая рассказала об этом Сорокиной (Унру), проснулся однажды утром с большим ожогом на шее и рассказал, что во сне он «боролся с якутской шаманкой и она ошпарила его кипятком» (Сорокина, 2006: 119). Широкогоров упоминает о том, что эвенкийские шаманы пользуются нематериальными луками и стрелами и что, «когда в человека или животное попадает стрела, последняя оставляет рану, похожую на рану, полученную пулей» (Shirokogoroff, 1999: 372). Нанайские шаманисты также утверждают, что раны, следы от нанесенных на расстоянии ударов, на теле шамана могут быть зримыми. У шаманки Г. К. Гейкер непосредственно перед ее смертью появились на теле пятна и раны, похожие на следы побоев, «как будто она дралась с кем-то... Люди говорили, что это *байгоаны* (враги) ее убили, что она перед смертью дралась с этими *байгоанами*» (Л. Г. Бельды). Информанты уверяли меня, что, когда внезапно упал навзничь и умер шаман Х., люди увидели стрелу, вонзившуюся насквозь в его горло, хотя никто в него стрелять не мог. «Вокруг никого нет! И на улице никого не было. Ни у кого лука нет. Кто-то его убил из лука, стрелой выстрелив» (Н. П. Бельды). Разумеется, все решили, что эту стрелу дистанционно пустил в шамана Х., его противник.

Незримые для простых людей духовные битвы проявляются в физическом мире неожиданными тяжелыми заболеваниями и внезапными кончинами как самих проигрывающих эти битвы шаманов, так и для близких им людей. Подвергшаяся нападению З. Н. Бельды полагает, что у представителей ее рода были враги из Китая. Она так описывает свое состояние, когда ее душу *панян* забрал, по ее мнению, враг из Китая. «Я так страшно заболела! Вмиг! Я как ватная была, меня на скорой быстро увезли!»

Считается, что долго живут только некоторые нанайские шаманы, которым удается успешно побеждать своих *байгоанов*. И это характерно, по-видимому, не только для нанайцев. Писавшая о характерных внезапных кончинах шорских шаманов Н. П. Дыренкова утверждает, что лишь в отдельных случаях шорские шаманы «долго мучаются перед смертью. Шорцы рассказывают, что у кама в улусе Сыркаш (р. Томь) во время предсмертной агонии так закатывались глаза, что после смерти их невозможно было закрыть» (Дыренкова, 1930: 8). Но чаще смерть шаманов бывает неожиданной. «Мы нанайцы, —

говорит М. И. Тумали, — можем заболеть внезапно, сразу упав, как будто выстрелили из ружья, и тут же умереть. Ходит человек и тут же падает, словно его застрелили. Это шаманский *амбан!* Это *амбан* врага этого человека», дух-помощник чужого шамана, враждебного по отношению к шаману, от которого зависит пострадавший человек. О шорском шамане Н. П. Дыренкова пишет, что после одного камлания он ночью «как будто бы чего-то испугался, соскочил и хотел бежать, но упал на порог и ударился о него. Приехав домой, снова камлал. Ночью встал, но как только поднялся со скамейки, тут же умер». Все были при этом уверены, что его «застрелил» чужой шаман. Дыренкова сообщает, что «обычно смерть шамана наступает сразу во время обычного разговора или в дороге. Он падает вдруг и умирает мгновенно. Часто шаманы умирают во время сна или во время камлания» (Дыренкова, 1930: 8), то есть именно в то время, когда они сходятся друг с другом в своих битвах.

5.7. Атака через пищевое отравление

Дискурс о шаманских войнах имеет в определенной степени «гастрономический» аспект. Нанайские шаманисты, желая сказать, что некий шаман победил (убил) другого, говорят иногда: «он его съел». Считается, что после того, как шаман убивает простого человека (нешамана), он через несколько дней посылает своего духа-помощника на его могилу, «чтобы *каландагой* (жертву своим духом принести), съесть *панян* (душу-тень) этого убитого человека. Кушать идет!» (Ч. Д. Пассар). Подобные выражения шаманистов можно встретить у разных писавших о шаманстве авторов. О якутской шаманке Гаспарыя И. А. Худяков пишет, что она «дичала и сходила с ума» и уже не посредством шаманских приемов, не в духовном мире, но наяву убила своего ребенка, «разрубила на мелкие куски и съела». Это редкий случай шаманского людоедства, но он характерен тем, что эта шаманка «считалась выше не только всех тогдашних шаманок, но и шаманов» (Худяков, 2006: 114). Тувинцы, информанты М. Б. Кенин-Лопсана, говорили: «Эти шаманы начали взаимное уничтожение. И началось съедение друг друга. Вы, ребята, к ним близко не подходите. Враждебные шаманы очень опасны. Берегите себя! Разъяренный шаман способен съесть любого человека!» (Кенин-Лопсан, 1987: 79). По словам исследователя, «два шамана на одной стоянке не могут ставить свои юрты, потому что они как бы “пожирают” друг

друга» (Кенин-Лопсан, 2008: 116), а *хамнарнын чижери*, борьба за превосходство одного шамана над другим — это «съедение шаманами друг друга» (Кенин-Лопсан, 1987: 79).

Что касается шаманских войн, одним из наиболее распространенных способов «нейтрализации» противника является не съедение врага, но тайное подкладывание ему «отравленной» духовными субстанциями пищи. Об этом приеме якутских шаманов упоминает А. А. Попов. Он пишет об имеющих духовную природу маленьких треугольных железках *сишкэрэ*, которые якутскими шаманами «незаметно подкладываются в пищу врагов шаманов и, попадая в желудок, превращаются в червя, причиняющего смерть. Шаманы-победители, преследуя побежденного, должны быть очень осторожны, так как бегущий, встречая по дороге падаль, вкладывает в нее *сишкэрэ*, и победитель, подойдя близко, никак не может отойти, не съев *сишкэрэ*, так как его к этому вынуждает магическая сила» (Попов, 2008: 44). М. Б. Кенин-Лопсан пишет о тувинском шамане, «“пожиравшем” людей, которые становились его врагами»; этот шаман «увидел в чаше с *аракой*, которую ему предложил хемчикский шаман, черных червяков, отказался от угощения и тем спас свою жизнь» (Кенин-Лопсан, 1987: 38).

Этот способ борьбы с оппонентами был популярен и среди враждующих нанайских шаманов. Он назывался *бэлу* (от слова *бэ* ‘наживка, приманка’) и заключался в том, что шаман вводил своего *сэвэна* в ту пищу, которую должен был съесть либо сам враждебный шаман, либо кто-то из его родственников. Тот, кто эту пищу съедает, вскоре умирает. «Шаман человека хочет убить, он (посредством своего *сэвэна*) заходит внутрь человека, и тогда тот умирает. Человек (с едой) проглотит его, и он не выйдет, пока не убьет этого человека» (Ч. Д. Пассар). Распространенным было отравление при помощи рыбы. Шаман-враг в выловленную врагом рыбу «свое “шаманство” положит... если эту рыбу покушаешь, отравишься, заболеешь... и таким манером человека убивают» (Ч. Д. Пассар).

Желая приманить жертву, шаманы, по выражению шаманистов, сами (а точнее их духи) «заходят в выброшенную на берег рыбу и лежат там». На земле лежат, в воде лежат. Осетр, калуга лежат. Кто знает, из каких мест (пришедшие) шаманы лежат в этой рыбе? Если возьмешь ее, занесешь в дом и поешь, умрешь. Люди, которые жили напротив (села) Троицкое, (поев такую рыбу,) все умерли. Много людей умерло. Кого вырвало, те спаслись. Те, кто не ел, живы. Нужно прежде думать, взять или не взять лежащую в воде рыбу. В такой

рыбе шаманы оставляют своих духов *амбанов*... Весной в мае и осенью в октябре-ноябре находят такую рыбу» (О. Е. Киле). И. Т. Бельды с бухгалтером П., будучи вдвоем на рыбалке, поели *талу* (блюдо из сырой рыбы). После этого «этот бухгалтер как греб, так и упал на спину. Упал и голоса не подает, не откликается, не садится. Умер!» (О. Е. Киле). С опасением съест приманку *бэлу* связан запрет есть ночью на открытом воздухе. Если все же приходится нарушать этот запрет, в еду неоднократно втыкают нож, чтобы напугать возможно таящегося в ней духа и заставить его уйти. С этим же связано предписание тщательно закрывать еду, если случилось выносить ее из дома, чтобы не дать оппоненту возможности «бросить в нее своего *сэвэна*».

Шаманка О. Е. Киле рассказывает, что духи учили ее этому приему борьбы с врагами, объясняли, показывали ей в сновидении, как это нужно делать. Это сновидение повторилось трижды, но О. Е. категорически отказалась принимать от духов такие инструкции. После ее отказа больше такой сон ей не снился. Она говорит: «Человек же умрет, если положишь ему эту отраву. Мне объясняли (в сновидении) те (*сэвэны*), которые убивают с помощью наживки. Я говорю им: “Нет, не хочу!” Я не согласилась!»

Шаманисты верят в то, что присутствие в еде некоей духовной субстанции может в некоторых случаях стать видимым. Шаман С. ушел однажды вечером в другую деревню шаманить, а Ч. Д. Пассар с его дочерью К. стали чистить большого леща. Они обработали рыбу и порезали ее. К. «попробовала (сырой) кусочек этой рыбы и начала плевать, говорит: “Сёстры, язык мой стал распухать!” И вдруг лещ задышал. Кишок нет, чешуи нет, вот тут, тут порезано, а он начал дышать, этот лещ... Мы испугались и выкинули его. Как кушать такого леща?» Сразу после этого Ч. Д. привиделось, будто идет к их дому какая-то женщина в черном платке. Они с подругой решили, что это и есть тот *амбан*, дух чужой шаманки, враждовавшей с шаманом отцом К., которая бросила в рыбу *бэлу* наживку, чтобы погубить К. Ч. Д. говорит: «Если б мы съели того леща, мы обе заболели бы. Хорошо, что К. не съела, а просто попробовала» (Ч. Д. Пассар). Слушавшая этот рассказ И. Т. Пассар подтверждает: «(Чужая шаманка) хотела людей заманить и рыбой их убить!» Данный случай интересен тем, что информантами попытка отравления К. была представлена как один из эпизодов разгоревшейся в тот вечер борьбы между отцом К. и шаманкой, его соперницей. Во время случая с лещом шаман камлал, нападая на шаманку-*байгоана*, а она в свою очередь пыталась

погубить шамана. Не осилив же самого шамана, она перенесла атаку на его дочь. Именно дух враждебной шаманки, как решил потом отец-шаман, являлся перед девушками в видении в образе женщины в черном платке. В тот вечер К. выжила, но позднее она все равно погибла как одна из жертв той борьбы, которую вел ее отец.

Еще один случай отравления от *бэлу* произошел на рыбалке в Найхине. Два друга поймали большого сазана. Один из них захотел сразу сделать из сырой рыбы *талу* (строганину), другой же предлагал подождать и отнести рыбу домой. По словам О. Е. Киле, у одного из них терпения нет... он стал резать рыбу и кусочком хотел угостить товарища, но тот отказался. Он один поел немножко этой талы и сразу там заболел... Он сказал, что ему нехорошо стало, что по-другому стал себя чувствовать, как будто его голова стала вверх подниматься, как будто его голова большая стала... По лодке валяется. Живот болит, болит. А другой веслами стал грести... Этот гребет, а тот от боли катается по лодке». При приближении лодки к селению, по всему селению стали лаять собаки. Рыбаки решили, что это подтверждает их предположение, что собаки почуяли близость вселившегося в рыбака враждебного духа. Кроме того, гребя веслами, друг заболевшего рыбака наяву увидел некую женщину, стоявшую в лодке возле корчившегося от боли друга. Когда друзья пристали к берегу, больной умер. Того сазана, из которого была приготовлена строганина, выбросили. «Если бы все поели (этого сазана), могли бы все умереть. Раньше шаманы были не только хорошими, маленько *амбашки* (злые духи) у них есть... раньше многие от *бэ* (от шаманской “наживки”) умирали. Зачем убивать людей?» (О. Е. Киле).

У шаманки О. Е. Киле внезапно умерла дочь. Шаманка была убеждена в том, что причиной этой смерти стали ее враги, чужие шаманы, кинувшие ее дочери *бэлу*. О. Е. рассказывает об этом так: «Из какой-нибудь дали придет (дух враждебного шамана), на дерево возле окна заберется и оттуда бросает (в нашу еду) *бэлу*. Если это съешь... то умрешь. С моей дочерью так сделали. Вот только что она была здоровая, а утром проснулись, и увидели, что умерла. Я у ее дочери спрашивала, что они ели. Утром они борщ сварили и ели, вечером согрели его и снова поели, и в ту ночь она умерла. Я чуть с ума не сошла, три дня терпела. И только возле могилы кричать начала. Изнутри мне хотелось кричать. В груди стучало, вверх выталкивало мой крик. Потом я кричала, не вытерпев, на краю могилы, сев рядом. Так у меня никогда не было. Когда я отошла от гроба, тогда мне легче стало и в груди полегчало. В ту ночь мне приснился сон, что

на могиле (дочери) в середине (могилы) есть отверстие. И оттуда, из этого отверстия, выползло какое-то (существо). Змея, что ли! Отверстие там!.. В действительности-то *илуду* (в физическом мире никакого отверстия) нет. А на самом деле оно есть. Змея, которую бросили (в борщ), оттуда через отверстие и вышла. Она была самая шустрая моя дочка, легкая и узоры красиво вышивала» (О. Е. Киле).

Про свою болезнь от брошенного ей крагом *бэлу* шаманка О. Е. Киле рассказывает, что она резала во дворе возле дома капусту, чтобы варить суп на стоявшей во дворе печке. Она положила кусочек капусты в рот и сразу у нее стал болеть живот. После того, как она закончила варить и занесла кастрюлю с готовым супом в дом, она потеряла сознание. «Интересно это, — говорит она. — Ничего не помню, что я делала (куда кастрюлю с супом поставила). На печку, что ли? Мама говорила, что я на печку кастрюлю поставила и сразу упала. Очнулась ночью. Ночь, наверно. Люди орут да орут, орут да орут (пугают напавшего на О. Е. духа). Что орут? Потом хорошо проснулась. Наша бабушка шаманка тоже орёт». От предпринятых действий, как уверяет О. Е., что-то вышло из ее живота и упало в предусмотрительно подставленный таз, и тогда у нее «внутри стало все пусто», и она выздоровела. Аналогичная ситуация была с ее братом, но помочь ему не успели и посредством *бэлу* напавшие на него духи чужого шамана «сразу убили его» (О. Е. Киле).

Нападающему шаману легче бывает поразить не самого шаманоппонента, но его близких, и жертвами поэтому часто становятся дети и внуки того шамана, на которого направлена атака. И. Т. Бельды не был шаманом, но унаследовал враждебные отношения с наследниками других шаманов, враждовавших с сильными, как говорят, шаманами — с уже умершими его отцом и дедом. Позднее унаследованные духи тревожили В. И. сына И. Т., «его тоже шаманство мучало». С. так и не стал шаманом, но в детстве он перенес тяжелую болезнь, вызванную, как все считали, нападением враждебных семье И. Т. духов. Как рассказывает его мать М. В. Бельды, это случилось, когда С. было полтора года. М. В. купила в магазин печенье и масло, дала ему и пошла в огород копать на ужин картошку. За мальчиком смотрела сестра М. В. «Я копаю, копаю, — говорит М. В., — а тут сестренка выбегает. “Со С. что-то случилось, — говорит, — его трясет!” Шаман Т. решил, что кто-то невидимый *бэлухэни*, то есть бросил в печенье своих духов *амбанов*. Старики стали криками прогонять вселившегося в С., как они считали, *амбана*. «Они кричат, кричат, а ребенок дергается, дергается. Ничего не получается! Не помогает!

Его трясет и трясет!.. Его перекосило, рот перекосило! Моментально!» М. В. говорит им: «Перестаньте кричать, поехали в больницу!» Поехали на двух веслах в Троицкое. Ночью приехали. А там говорят: «Врача нет, уехал в Хабаровск». Там женщина врач, я знаю, она тоже принимает. Александра Петровна. Я лежала в больнице, знаю, она тоже лечит детей. Позовите ее! Ее позвали. Телефона тогда не было. Сходили за ней. Редкостью были телефоны в то время. Она пришла, посмотрела, зовет сестру. Ванну возьмите, налейте воды и его в ванну посадите. Его раздели, посадили в ванну, и у него такие глаза стали! Страшно так открыл глаза и ничего не говорит. Я аж испугалась. Мне показалось, что *амбан* у него был. Вот так я подумала, интересно! Я аж вскрикнула. «Ой, Александра Петровна, не могу!» — говорю. Вот так я ей сказала. Она говорит: «Ничего, ничего! Это ваш сын!» Так и сказала. «Это ваш сын!» — говорит. Она тоже испугалась, наверно. Так он открыл глаза. Страшный был вид! Ой-ой-ой! Взгляд был страшный! Я аж вскрикнула. «Ой, не могу, Александра Петровна», — говорю. Аж волосы дыбом пошли. Она говорит: «Ничего, ничего!» Побрызгали, побрызгали на него, завернули. Вот сюда поллитра глюкозы (в вену ему) влили. Он не плачет, ничего. Она говорит: когда он заплачет, это он в сознание придет. Укол делают, а он (не реагирует), не плачет. Он как бесчувственный был. Я думала, он умрет. Она все сделала, укол сделала, посмотрела, послушала его и ушла» (М. В. Бельды). Странное поведение ребенка объясняли тем, что кто-то из тех шаманов, с которыми враждовали его отец и дед (отец его отца), бросили ему в еду *бэлу*, незримого духа. В результате ребенок на время стал вместилищем этого духа и пребывал в таком состоянии до тех пор, пока этот дух его не оставил. Отравление с помощью *бэлу* способствует активизации борьбы шаманов. После каждого такого случая шаман из семьи пострадавшего совершает камлание с целью узнать виновника. Затем следует атака на нападавшего шамана, и эта неременная месть разжигает борьбу, существенно стимулирует негативный обмен шаманскими атаками.

Мой дед (шаман) смотрит, сидит один человек — то ли знакомый, то ли незнакомый. Где же я его видел, думает. Вон где! Во сне! Мы же с ним во сне подружились! Тот самый! Он! Точно он! И тот на него смотрит. Друг другу ничего не говорят, стесняются. Потом тот немного выпил и подошел к моему деду. И начали. Говорят, говорят. «Друг, где же я тебя видел? — говорит тот нанаец. — Мне кажется, что во сне! А теперь вот наяву встретились!»

И. Т. Бельды

Дружба шаманов — это хорошо! Но и друзья тоже поступают по-хитрому.

И. Т. Бельды

Глава 6

Альянсы с шаманами-партнерами

6.1. Взаимопомощь

В некоторых случаях шаман не мог обойтись без помощи своих коллег. Помощь нужна была, прежде всего, в обряде посвящения, когда опытный шаман лечил неофита, одновременно «открывая его», точнее, *ангма нихэли* ‘открывая его уста’, давая ему способность к шаманскому пению. В определенный момент во время этого обряда неофит начинал подпевать лечащему его шаману, и тогда оба шамана продолжали камлание вместе. Кроме того, совместные камлания устраивались в случае болезни одного из шаманов. Сами справиться со своей болезнью шаманы обычно не могли, и тогда им «приходилось просить о помощи его коллег — одного, двух, а то и сразу трех шаманов», потому что «только другой шаман мог узнать причину его болезни и вылечить его» (Смоляк, 1991: 59). Наблюдавшая совместное камлание у ульчей в селе Дуди в январе 1960 г.

Смоляк замечает: «Различны были жизненные коллизии. Несмотря на неприязнь одних шаманов к другим, это не исключало, что в случае сильных заболеваний шаманы взаимно лечили друг друга (камлали)» (Там же: 59). Шаманы могли лечить друг друга даже в случае взаимной вражды. О якутских шаманах Худяков писал, что, как иногда случается, «оба (или один) враждующие шаманы увязают в ту топкую “грязь, в которую и паук вязнет” ... тогда беспомощные больные шаманы обращаются к помощи более сильных могущественных шаманов». В связи с этим он упоминал знаменитую табалахскую шаманку Таспарыйа, которая «шаманила, помогала многим шаманам в таком бедственном положении и вытаскивала их из грязи» (Худяков, 2002: 142).

Шаманка Л. И. Бельды, жившая тогда в селе Маяк, из своего сновидения узнала о том, что к ней собирается обратиться за помощью заболевшая шаманка Г. К. Гейкер из села Даерга. Явившаяся во сне шаманка заявила, что ее покинули почти все духи-помощники и звала Л. И. камлать и искать ее *панян* (душу-тень). Наяву Г. К. приходила за Л. И. с приглашением шаманить вместе. «Она говорила: “Сестра, сделай обряд *нэргэчи* (погадай) на меня!” ... “Не буду! — говорю. — Не смогу! Ты большая шаманка, а я так только! Я, болея, шаманкой стала. Я не справлюсь! Не смогу идти за твоим духом в далекие места”». Только после четвертого визита Г. К. шаманка Л. И. согласилась ее лечить. Камлая, она обнаружила *панян* (душу) Г. К. в могиле незадолго до этого случая умершего ее мужа. Л. И. «открыла» могилу и увидела, как на левой руке умершего *килтойган* поблескивало что-то. Это были часы, надетые на него во время похорон. Рядом с умершим в своем камлании Л. И. увидела в могиле свою пациентку Г. К. Шаманка Л. И. говорит об этом так: «Умерший крепко-крепко жену свою держит! Сколько я ни била его (умершего), сколько ни колотила, сколько ни кусала, он так и не отпустил свою жену. И когда я поняла, что ничего не смогу сделать, я сказала (присутствовавшим на камлании): “Дайте Г. К. бубен!” У меня свой бубен, а у Г. К. свой. “Дайте ей бубен!” (И, обращаясь к Г. К., сказала:) “Добирайся домой сама! Я раскрыла могилу твоего мужа, и теперь ты сама уходи из нее домой!”» Несмотря на то что Г. К. сделала вид, что все в порядке, Л. И. не была уверена в том, что Г. К. действительно сумела вырваться из той могилы. «Ведь он ее так и не отпустил, как я ни била, как ни кусала! На левой руке у него поблескивали часы. Зачем надевать часы на руку умершему? Разве мертвому нужны часы?» Вскоре после этого камлания Г. К. умерла.

Если шаман оказывался на камлании другого шамана, он, как считается, мог видеть то, что совершал в духовном мире камлающий шаман, и не всегда мог удержаться от того, чтобы начать вмешиваться в камлание, помогать, исправлять ошибки своего коллеги. Во время камлания шамана К. Оненко, на котором присутствовал И. Т. Бельды, среди присутствующих была шаманка. Во время обряда она вдруг стала кричать, обращаясь к камлающему шаману: «Интересно, куда-то ты не туда попал! Надо было правее взять, там еще одна дорога есть!» (Шаман) остановился. (Потом) поет, поет. «Да, говорит, я сейчас неправильно пошел. Верно ты говоришь, правее там другая тропинка есть, по ней надо было идти!» Вот интересно, да? А потом она молчит, молчит... И тут она опять говорит: «Осторожно! Уже скоро, говорит. Мы сейчас дойдем. Там, говорит, самый главный (дух). Отсюда идешь, говорит, и там двое мужчин. Их надо выгонять! Иначе, говорит, мы не пройдем»». После этого шаманка включилась в процесс, и оба шамана продолжили камлать вместе.

6.2. Дружья из сновидений

Несмотря на то что между шаманами сохранялась, как правило, отчужденность и, как обобщила это мнение своих информантов А. В. Смоляк, даже живущие в одном селении шаманы не дружили друг с другом (Смоляк, 1991: 62), в пространстве сновидений и в духовном пространстве, которые становились доступными во время камланий, могли образовываться союзы, завязываться дружба, объединявшая шаманов, никогда порой наяву в пространстве реального физического мира не встречавшихся. Так, Д. Киле, мать Н. П. Бельды, дружила с живущим в верховьях Амура то ли монгольским, то ли бурятским шаманом (точно она этого не знала), но в жизни она никогда его не видела. Из сновидений шаманы знают имена друг друга, и если им случается встретиться затем в реальной жизни, то они могут друг друга узнать. Муж М. И. Тумали — шаман, живший в селе Кондон Солнечного района, встретил во сне живущую в селе Синда шаманку, которую наяву прежде не видел. Встретил ее *хэринду*, то есть летая, паря в пространстве духовного мира («тело-то дома, а сам в другом месте летает»). Женщина кричала и просила о помощи. Шаман проснулся и рассказал об этом жене. М. И. спросила: «Что же ты сделал? Спас ее?» — «Не знаю», — отвечает. Так он ответил.

Что же я буду шуметь, что ли? Еще спрашивать? На этом и закончилось». Какое-то время спустя М. И. поехала в места выше по течению Амура и встретила там девушку, которая заявила ей: «Тетя, вы меня спасли! Когда я шла по берегу моря ли или где-то еще, то если бы не случилось рядом твоего мужа, я умерла бы! Он меня спас! Он меня спас, и теперь он мне друг». Девушка рассказала М. И., что на нее набросили железную сетку, целиком покрыли ее так, что выхода ей не было. Как поняла М. И., ее муж снял с девушки-шаманки эту сетку, и это ее спасло. Спустя еще некоторое время М. И. с мужем поехали в Синду на похороны, и тогда впервые встретились, наконец, наяву муж М. И. и эта девушка. По словам М. И., девушка сказала ее мужу: «“Ты оказался в точности таким, каким я тебя во сне видела. Ты меня спас. Жене, говорит, не нравится, наверно, что я с тобой подружилась?” А мне-то что от этого? — говорит М. И. — Плохо разве?».

Шаманы утверждают, что нередко сближаются с другими шаманами, встречая друг друга в одних и тех же сновидениях и только потом знакомясь при встречах наяву. Дед моего информанта Н. П. Бельды, которого звали Дакчинга Бельды, ездил в Китай продавать пушнину и покупать продукты. Со слов своего деда, Н. П. рассказывает об этом так: «Весной погрузили они пушнину и стали подниматься на лодке вверх по реке. Добрались. На берегу много людей. Кто накомарник натянул, кто что. Много людей подъезжает в лодках. Пошли они пушнину сдавать». Там дед Н. П. встретил того человека, с которым до этого встречался во сне. Тот человек тоже узнал деда Н. П. Таким образом, долгое время встречавшиеся в сновидениях шаманы впервые увидели друг друга наяву и узнали друг друга. Того нанайца, с которым подружился во сне дед Н. П., звали Акани Донкан» (Н. П. Бельды).

Считается, что шаманы-друзья имеют возможность наблюдать реальную жизнь друг друга и вмешиваться в нее, по мере необходимости оказывая другу помощь в житейских делах, защищая друг друга от чужих людей, представителей других родов. Д. Киле, мать Н. П. Бельды сошлась во сне, а позднее наяву подружилась с удэгейской шаманкой рода Кимонко. Шаманки называли друг друга сестрами. Однажды в доме дочери Д. Киле, когда никого из хозяев не было дома, заночевал учитель А. Ходжер. Заснув, он увидел во сне, что заходит женщина, не нанайка, а удэгейка. «Заходит и говорит: “Ты почему здесь у дочери моей сестры ночуешь? Кто тебе разрешил? Хочешь, целую ночь будешь петь по-шамански, а хочешь, будешь криком кричать. И к соседям не уйдешь никуда!” А. не спал всю ночь.

В это время Д. Киле спала у себя дома в другом селе и из сновидения обо всем узнала. Позднее, встретив А., она рассказала ему, что с ним случилось и объяснила, что это приходила к нему ее названная сестра удэгейская шаманка Кимонко. Кимонко не понравилось, что А. хозяйничал в доме дочери Д. Киле, когда никого из хозяев дома не было. Так она защищала свою подругу-шаманку.

Надежной такая дружба все-таки не считалась. В любой момент один из друзей мог использовать доверившегося ему друга в своих интересах, это могло, например, случиться, если один из шаманов сталкивался с опасной проблемой, решить которую удавалось за счет друга. Дед И. Т., живший в селе Дада на Амуре, много лет дружил в своих сновидениях с каким-то шаманом. Наяву эти два шамана никогда не встречались, но дед И. Т. кое-что знал о нем, например, он знал, что его друг тоже нанаец, что он лысый и что живет он где-то на реке Сунгари. Однажды, когда оба шамана спали у себя дома, как обычно они, а точнее их духи *сэвэны*, встретились в пространстве духовного мира в общем для обоих шаманов сновидении. Как позднее рассказывал об этом дед И. Т., сунгарийский шаман стал приглашать своего друга, или, точнее, *сэвэна* своего друга: «Пойдем, — говорит, — вон туда! Там один шаман шаманит. Пойдем! Побалуемся, попробуем!» Ишь что делают!» Дед И. Т. отвечает: «Я не могу идти!» — «Да пойдем! Пойдем!» Вот так! На самом деле оба шамана спят, а *сэвэн* одного шамана заставляет *сэвэна* другого шамана куда-то идти». Когда оба шамана (оба *сэвэна*) явились в том месте, где наяву камлал незнакомый деду шаман, они увидели *эуни*, большую, в рост человека, антропоморфную фигуру, сделанную из соломы. Несмотря на то, что дед И. Т. не был во вражде с тем шаманом, который камлал над этой фигурой, он неожиданно сам в ней очутился. И. Т. объясняет это тем, что *сэвэн* сунгарийского друга, который привел в это место *сэвэна* деда И. Т., «загнал своего друга (*сэвэна* дедушки) в этот *эуни*. Заставил его запрыгнуть туда! Говорят, в таком случае хочешь не хочешь, а запрыгнешь! Тот шаман, который (наяву) шаманит, молчком бьет этого *эуни* по спине! Наутро проснулся дедушка, и делать ничего не может, так спина у него болит! Ночью, когда оба шаманы спали, один из них (сунгарийский друг) прилетел к своему другу (к деду И. Т.) и давай его уговаривать: «Пойдем, да пойдем туда!» Пошли, а там его колотили, колотили по спине! Утром (дедушка) встал, спина болит! Спрашивает своего *сэвэна*: «Ну, давай рассказывай, куда летал!» (*Сэвэн*) рассказывает. «Так-то и так дело было! Там шаманили, я в *эуни* залетел и меня там

колотили!» И. Т. объяснил это тем, что тот шаман, который камлал с *эуни*, был врагом сунгарийского шамана, и что если бы сунгарийский шаман не вогнал своего друга в соломенную фигуру *эуни*, на его месте мог бы оказаться он сам, и тогда били бы не его друга, а его самого. Впрочем, и тут сунгарийский шаман не оставил своего друга в беде и вовремя избавил его от опасности. По словам И. Т., его дед говорил об этом так: «Хорошо еще, что друг мне помог! Если бы он не выхватил меня оттуда (из *эуни*), я утром был бы уже готовый!»

6.3. Сообщничество

Совместные камлания могли быть опасны для одного из коллег, который мог подвергнуться вероломному нападению непосредственно во время сеанса. При определенных условиях камлающий вместе с неофитом и посвящающий его нанайский шаман мог соблазниться его духами и похитить их, что могло грозить неофиту гибелью.

Г. Н. Грачева сообщает о совместном сеансе нганасанского растущего шамана Дебы-ню из рода Чунанчар, находящегося в периоде становления, и хорошо известного шамана Дюхадэ из рода Нгамтусу'о, в то время славившегося как наиболее сильный шаман авамских нганасан. Во время совместного камлания, как пишет Грачева, «Дюхадэ разогнал всех “духов” Дебы, “все поломал”, по словам потомка Дебы. Молодой шаман на следующий день умер» (Грачева, 1983: 127).

Совместные ритуалы считались целесообразными и особенно эффективными в тех случаях, когда несколько шаманов испытывали схожие трудности и могли объединить свои усилия против общих чужеродных шаманов-врагов. Об объединениях нескольких шаманов против одного у якутов упоминает А. А. Попов (2008: 44). Уже во время обряда посвящения опытный шаман и неофит могут входить «в духовный и социальный альянс, который предполагает, что оба партнера должны защищать друг друга против другого враждебного шамана и против иных неприятелей» (Mader, Gippelhauser, 2000: 84). У ненецких шаманов, как сообщает П. И. Третьяков, «в виде постоянного служителя находится “дьявол”, который имеет образ оленя. Примечательно и то, что шаман выпускал его на ремне, как обычно выпускается на охоте олень-маньшик. Из зависти или соперничества нередко два или три шамана соединяют свои силы на гибель другого, в этом случае они посылают своих служителей дьяволов, которые и вступают в драку с порозом обреченного на гибель

шамана. Со смертью пороза, то есть дьявола, имеющего образ оленя, погибает и сам шаман» (Третьяков, 1869: 426). По материалам С. М. Широкогорова, «в одном из родов маньчжурских эвенки после большого зла, причиненного одним шаманом другим шаманам и людям, собрались вместе четыре шамана и решили его уничтожить. Они подослали против него духа в виде медведя, который на шамана внезапно бросился. Шаман успел скрыться в своем жилище, но тут он был невидимо поражен духами и, умирая, успел сказать, что и остальные шаманы пойдут за ним. Все четверо вскоре после этого умерли от различных причин» (Широкогоров, 1919: 56). Г. В. Ксенофонтов упоминает о случае, когда подвергшийся нападению духов сразу девяти шаманов якутский шаман обратился к некоей шаманке «со слезной мольбой», чтобы она скрыла его. Шаманка спасла его «от неминуемой гибели» и потребовала от него в знак благодарности «приготовить три раза по девять людей и столько же скота определенной масти» (Ксенофонтов, 1992: 234). При этом «те люди, которые предназначались для духа шаманки, умирали, или вернее убивали их духи самого шамана» (Там же: 236).

Объединение шаманов представляло собой обычно некий временный союз, общей задачей членов союза было отомстить, наказать, обезвредить того шамана, который был врагом одного из них или который был общим их противником. Объединяющим началом была при этом их солидарность в противостоянии третьему шаману. Шаманка К. И. Киле встречалась в своих сновидениях с шаманкой Г., жившей в другом селе. В это время у другого шамана, у соседа К. И., заболел единственный сын. «На спине у него выросла шишка». Камлая, К. И. узнала, что мальчик болеет из-за того, что его «придавила», как она выразилась, ее подруга Г. «Возле моего дома, — говорит она, — есть хлев для свиней, и Г. зарыла *панян* (душу-тень) этого мальчика в землю под моим хлевом. Как шаманы ни искали его *панян*, так и не смогли найти! Никто из них не проведал про эту Г. Я одна об этом знала, но никому ничего не сказала. Мальчик тот умер, его вынесли и похоронили. После этого я встретила Г. наяву. Она пришла и говорит мне: “*Анда* (подруга), я и не думала, что ты так поступишь, никому ничего не скажешь! Давай с тобой дружить! Я тебя буду жалеть, ты меня будешь жалеть! Душа у тебя хорошая!”» Оказалось, что шаман, у которого умер сын, враждовал с Г., что шаманскими средствами он убил мужа Г. и что причиной болезни мальчика было намерение Г. отомстить его отцу. Г. говорила: «Пока я не убила его сына, я не могла успокоиться!». «Сколько люди ни лечили

(мальчика), — продолжала вспоминать К. И., — сколько ни гоняли *амбанов* (злых духов), я никому ничего не рассказала (о Г.). И сын его так и умер от этой болячки на спине. Тогда-то она и сказала мне: “Давай с тобой дружить!” У нас с ней *дэкасо* (душехранилица) рядом были. Не совсем рядом. Между нашими “домами” (между *дэкасо*) было толстое дерево. Там она исчезала (растворяясь, как снилось К. И., в стволе этого дерева). Сколько они (лечившие того мальчика шаманы) ни шаманили, я никому ничего не сказала об этой женщине (о Г.). “Душа у тебя хорошая! Ты знала и никому не рассказала обо мне!” А зачем рассказывать?» (К. И. Киле).

Сообщничество двух и более шаманов реализуется обычно в совместных камланиях, целью которых является борьба с их общим врагом. В таком камлании может использоваться антропоморфная соломенная фигура в рост человека *эуни*, в которую шаманы совместно внедряют духа-помощника шамана-противника. *Эуни* ставится снаружи дома, дух врага заманивается в нее, и когда шаманы убеждаются в том, что враг попался в их ловушку, один из них прыгает на *эуни*. Он говорит: «“Я могу! Я сейчас прыгну и прикончу его!” Тот (шаман), который нападающий... прыг в этот *эуни*... его хвать и душит! Тогда (другой шаман) поет: “Крепко тебя схватил!” ... А в другом селе тот шаман... Утром встали люди, а он что-то спит и спит или что такое! Пошли будить, одеяло откинули, а шаман давно уже кончился. Придушили!» (И. Т. Бельды).

Среди присутствовавших на камлании, целью которого было изгнание угрожавшего пациенту — заболевшему шаману — *байгоана*, была шаманка. До определенного момента она сидела молча, но, когда началось преследование шаманки-*байгоана*, вдруг закричала шаману: «“Нужно поднажать! Нужно поднажать! Ты все делаешь правильно!”» Камлавший шаман тут же предложил этой шаманке присоединиться к камланию: «Ты, давай, помоги! Втроем нажмем на нее (на неприятельницу)! Выгоним!.. Надо ее убрать!» С этого момента оба шамана (лечащий шаман и шаман-пациент) и гостя-шаманка камлали уже втроем, «продвигаясь» из села Дада, где проходило камлание, в сторону низовий Амура. «(Лечащий) шаман спрашивает больного: “Куда мы уже пришли?” — “(Мы) в Иннокентьевке. Там мы сейчас находимся”. И они дальше, дальше гонят, гонят (ульчскую шаманку). “А теперь где (мы)?” — “Сейчас в Малмыже. На высоком утесе. Там находимся!”» Так, «продвигаясь» в сторону низовий Амура, втроем они гнали шаманку-*байгоана*. «Так они ее и выгнали... Вот это я своими глазами видел!» (И. Т. Бельды).

6.4. «Враждующего шамана лечить опасно»

Лечить шамана, болеющего из-за нападений врага, означало вмешиваться в отношения больного шамана с его противником. Если данный противник не был общим врагом для обоих шаманов (для больного шамана и для того, кто соглашался его лечить), такое лечение оборачивалось тем, что противник становился врагом не только больного, но уже и лечащего шамана. Приглашенный шаман брался за лечение только в случае, если почему-либо не боялся обрести нового врага и чувствовал свою силу и уверенность в победе. Чаще же случалось, что заболевший не мог найти шамана, с которым можно было бы договориться о лечении. «Если ты болеешь из-за нападающего на тебя врага и помощи просишь, никто не согласится (тебя лечить)! Если я помогу тебе, то у меня тоже *байгоан* будет... А мы-то что? Раз (человек) просит, помогаем. И *байгоана* получаем. Зря помогал!» (О. Е. Киле). Если заболевший шаман приглашает какого-то шамана его лечить и при этом скрывает от него факт своей вражды с другим шаманом, то данное обстоятельство все равно выясняется в процессе камлания. Начнет шаманить «и узнает, все равно узнает. Узнает и бросит того (больного шамана). Не будет ему помогать» (О. Е. Киле). Иногда шаман ищет себе товарища в камлании даже не в случае болезни, а просто для совместной атаки на врага. Но шаманы, как утверждает О. Е., обычно не соглашаются. «Потому что сам себе плохо сделает. У того (который приглашает) проблем не будет, а будут проблемы у того, кто идет помогать. Это так! С этим играть нельзя! Это самое опасное!» (О. Е. Киле). Поэтому «шаман шамана боится, не хочет занять (еще одного) *байгоана*» (Ч. Д. Пассар). «Шаман с шаманом дерутся, и кто-нибудь из них умрет, а другой помочь не может. Не станет ввязываться! Не трогает! Не желает себе дополнительных врагов» (О. Е. Киле). Кроме того, никакой шаман не может решить проблемы заболевшего враждующего шамана радикально. Другой шаман может лишь временно облегчить положение шамана, подвергающегося нападению врага, и лишь на время отогнать от него *амбанов* (злых духов). Но никто не может избавить шамана от его *байгоана* навсегда.

Между тем данное обстоятельство не останавливает тех шаманов, которые попадают в трудную ситуацию и ищут любые возможности выхода из нее. Шаманка Л. И. Бельды, жившая в то время в селе Дада, рассказывала, что к ней приходили за помощью шаманки из села Даерга. Как только приснится им соответствующий сон, они приезжали

к ней. Шаманка Г. К. Гейкер из села Даерга ездила в Москву, а по возвращении заболела и в сновидении явилась живущей в селе Дада шаманке Л. И. Бельды. Она просила о помощи. Л. И. опасалась, что коллега привезла из Москвы новых врагов. «Я как ты, — говорила Л. И., — по разным городам не ездила... О таких местах *яи* (камлать) не умею». Кроме того, ее пугала воинственность Г. К. Говорили, что Г. К. убила всех *амбанов* (злых духов) рода Оненко, что каждый раз, камлая, она убивала (духов). «Всех рубит топором, всех убивает!» (О. Е. Киле). Л. И. боялась помогать коллеге. Такие отношения и такое предубеждение было взаимным. В свое время Л. И. обращалась за помощью к Г. К. и к другой шаманке из села Даерга, к М. П. Бельды. Обе они отказывали ей шаманить, и она «несколько раз выходила, плача, из их домов» (Л. И. Бельды). Когда М. П. стало плохо, она приехала к Л. И. и просила ее о помощи. Просила, «кланяясь лбом об пол», хотела увезти Л. И. с собой, чтобы та ей сделала обряд *пэргэчи* (погадала). Но Л. И. не согласилась и не поехала. Она говорила об этом так: «Сама о себе не знаю, как живу, как другим *пэргэчи* делать? Когда у меня что-то случится (из-за того, что я помогаю М. П.), то не буду знать, умру я или нет. Как (я сама-то) буду жить? Не знаю, что у меня самой завтра будет!» (Л. И. Бельды).

Шаман лечит больного, а *паняны* (души-тени пациентов) у него в *дэкасо* (в душехранилище) остаются. Когда противник нападает, он берет эти *паняны* и отдает ему, и кто-то (из бывших его пациентов) от этого умирает. После этого он и сам нападать начинает. Это было! Еще недавно было! В Ульяновском районе были шаманы и наши. Оттуда успеет кого-нибудь из наших придавить — есть! Отсюда раз!.. Было это, было!

И. Т. Бельды

Когда так враждуют, могут и детей даже убить... У них такая сила интересная, у шаманов! Это вообще непостижимо!

З. Н. Бельды

Люди умирают в деревне. Выйти на улицу даже страшно бывает!

М. В. Бельды

Глава 7

От поединка к войне. Вовлечение социума в межшаманский конфликт

7.1. Нешаманы в шаманском конфликте

Шаманские войны не ограничиваются конфликтами отдельных соперничающих и сталкивающихся в поединках индивидов, они распространяются фактически на весь шаманствующий социум. Родственники и пациенты⁴⁰ враждующих шаманов могли в своих

⁴⁰ Отношения нешаманов, сновидения которых были связаны с борьбой шаманов, с одной стороны, и тех шаманов, которых они в своих сновидениях поддерживали,

сновидениях видеть какие-то эпизоды шаманских войн и даже принимать в них участие, что существенно влияло на развитие межшаманских конфликтов. Особенно это касалось нешаманов, обладавших особыми способностями ясновидения. Они не могли быть шаманам настоящими соперниками и способностей их хватало лишь на то, чтобы получать некую информацию о событиях, происходящих в пространстве духовного мира, и отчасти в эти события вмешаться, применяя, как им казалось в сновидениях, некие экзорцистские заклинания и действия. Такой ясновидящей нешаманкой была Е. Ч. Бельды. Свои способности она объясняет тем, что унаследовала их от своего родового «самого чистого», по ее выражению, духа, который дает ей в сновидениях, «где что плохое делается». Во сне Е. Ч. часто «летает» к *байгоану* ее соседки, шаманки К. И., но «ничего плохого там не делает». Е. Ч. рассказала об одном из сновидений, в котором она успешно вмешалась в борьбу шаманов. Ей приснилось, что рано утром она вышла на веранду своего дома и увидела надвигающуюся со стороны низовьев черную тучу. «Ой, идет такая страшная туча! — рассказывает она. — От самого края этой тучи клубок отделился и опустился прямо под мои ноги. Этот клубок говорит голосом соседки шаманки К. И. “Сестра, спаси меня!” Я в сторону тучи руками машу. Так, так (машу), двумя руками. Постепенно (туча) стала исчезать». После этого сновидения у Е. Ч. стали так болеть ноги, что она не могла ходить и передвигалась только с помощью костылей или табуретки. Она решила, что кто-то ее наказал за то, что она спасла взывавшую о помощи шаманку. Когда ей полегчало, она пошла к шаманке К. И. и сказала ей, что она ее спасла и что потому у нее теперь ноги сильно болят. К. И. долго смотрела на нее и сказала: «С этого дня у тебя никогда ноги болеть не будут». Действительно, ноги у Е. Ч. болеть перестали. Упавший в ноги Е. Ч. клубок был, по мнению Е. Ч., духом шаманки К. И., спасавшейся от преследования ее противником, чужим шаманом. Противник пытался убить К. И., но вовремя подвернувшаяся Е. Ч. помогла шаманке, за что и была им наказана. «Я ее *байгоана* выгнала, — говорит Е. Ч. — “Уходи, уходи!” Вот так я руками делала!» (Е. Ч. Бельды).

Соседке шамана Л. Заксора приснилось, что кто-то ее спрашивает, здесь ли живет шаман Л. Заксор. Женщина ответила, что здесь такого нет. Тогда ее спросили, есть ли у этого Л. родственники, дети.

с другой стороны, остались, к сожалению, не исследованными. Несомненно, только наличие определенной симпатии к одному из воюющих шаманов со стороны таких сновидцев.

Она во сне ответила, что здесь таких нет, хотя на самом деле все они — и шаман, и его родственники — там были. Когда она рассказала этот сон шаманке Г., та похвалила ее за то, что она все скрыла от духов ее врагов. «Ой, хорошо, говорит, что не сказала! *Байгоаны*, говорит, ищут его (Л. Заксора). Ищут! Это факт, который был! Имел место!» (Л. Г. Бельды). Н. Ф. Бельды утверждает, что если враг спрашивает во сне о детях и жене шамана и если спящий «выдаст сведения» о семье своего родового шамана, то его дети и жена могут умереть.

Но главным образом вовлеченность нешаманов в шаманские войны проявлялась в том, что если шаман, с которым они были связаны либо по родственной линии, либо в силу принадлежности к его конгрегации, терпел поражение в поединке с другим шаманом, то они могли заболеть и умирать. Именно поэтому нанайцы чрезвычайно боялись «таких шаманских войн, так как *сеоны* нападают не только на врага-шамана, но и на его сородичей и “пациентов”» (Лопатин, 2011: 257). Эвены также говорят о зависимости нешаманов от успехов или неудач их родовых шаманов; шаманская месть по отношению к его конкуренту «выражалась в гибели членов семьи соперника, наведении на них и на него самого порчи. Вообще дети шаманов, по рассказам информантов, часто болели, рано умирали или погибали от несчастных случаев, а многие шаманы родных детей совсем не имели» (Павлова, 2001: 120).

Сходившиеся в сновидениях в поединке шаманы стремились дистанционно нейтрализовать и убить друг друга. Изначальной целью нападающего было одно лицо — только другой шаман, враг. Но ожидания нападающего могли не оправдываться, потому что у того, кто подвергался дистанционно направленной на него атаке, было средство защиты: вместо себя шаман мог подставить другого человека. Пытаясь спасти свою жизнь, заслониться от нападения, шаман как щитом закрывался душами других людей и выкупал свою собственную жизнь смертью близких и зависимых от него лиц. «Туда нападут, там убивают, отсюда сюда нападут, здесь убивают. Так воюют они духом» (О. Е. Киле). При этом «сам шаман (от удара) отстраняется. Страшно ему!» (К. И. Киле). Как объясняют шаманисты, поскольку нападение совершается в сновидении или в видении во время камлания, у обоих сошедшихся друг с другом участников конфликта нет ясного видения и понимания происходящего («все как во сне»). Нападающий может почувствовать, что атака удалась и что он «схватил» какую-то духовную субстанцию, но понять, кого

именно он схватил — дух ли это шамана-оппонента или душа-тень другого человека, — увидеть это четко он не может. В результате шаман часто убивает не своего оппонента, но того из его близких, *паняном*, душой которого подвергшийся атаке шаман успевал заслосниться.

Подобная практика замещения во время нападения шамана существовала не только у нанайцев. Г. В. Ксенофонтов хоть и не говорит о замещении как таковом, но упоминает о таинственной связи якутского шамана и его близких, о зависимости их судьбы от его успехов в битвах с чужими шаманами. «Говорят, если стрела лука промажет и не попадет в проходящего шамана (в образе мать-зверя) ... то жена и дети (шамана — владельца лука) должны умереть» (Ксенофонтов, 1992: 64). А. А. Попов указывает на то, что судьба близких якутского шамана, из душ которых составляется нацеленный на других шаманов незримый шаманский самострел, также зависит от успешности выстрелов их шамана. Если стрела из этого самострела «попадет в цель, все обходится благополучно, но, если пролетит мимо цели, умирают те люди, которые представляют наконечник стрелы и палочку для натягивания симки или силки» (Попов, 2008: 44).

В результате возникал негативный обмен дистанционными убийствами, воспроизводивший основанные на неотвратимости мести принципы кровной вражды. «Шаман из другого места убивает шамана, живущего здесь. А здешний шаман, узнав про это (про причину смерти местного шамана), разыскивает (духов) того шамана, который это сделал. Что это такое? И если он вот так идет (мстить), он тоже убьет человека (там, в другом месте). Здешний шаман. А оттуда, если у того есть старший брат, то старшего брата, если есть младший брат, то младшего брата и родню, всех убивая, так жили» (Л. И. Бельды). Шаман где-то там у себя «сидит, где-то спит», и в это время он «много людей убивает». «Когда шаманы воюют, много людей умирает. Шаман своих людей врагу отдает, а тот своих отдает. Раз *панян* (человека врагу) отдали, человек обязательно умрет, живой не будет. Немного погода заболит и умрет» (О. Е. Киле). «То сюда (шаман) нападет, то туда нападет. Так между собой дрались. И детей, и жену другого человека, всех убивает... По-всякому их умирать заставляет. Страшно это!» (К. А. Киле). «Шаман со своим противником враждует. В Ульчский район ходит враждовать, и с той стороны тоже (его атакуют)... Шаманы между собой враждуют. Не нужны им другие люди! В сновидениях дерутся. С какой стороны шаман сильнее,

тот задавит (соперника) и уходит. В этом году один (человек из окружения шамана) умирает, а на другой год другой умирает» (И. Т. Бельды). «Конкуренция идет! Они воюют между собой. Разве хорошо? И потом человека убивает. Убьёт! Шаманы раньше убивали людей. Убивали!» (Э. К. Оненко). «С шаманами из других земель сражались. Шаман сюда нападет, налетит, на этой земле человек умирает. Тот сражающийся шаман оттуда здешнего человека *панян* положит... Так, сражаясь, ходили... летали. Тот успеет... тот другой умрет. А сам шаман живой!» (И. Т. Бельды).

Об одном из шаманов, враждовавшем с женщиной-шаманкой и вовлеченном в такую практику, Н. Б. Гейкер говорит: «Они дрались до смерти. Он отдавал людей вместо себя. Возьмет *панян* женщины, подставит его вместо себя, и женщина умрет. Возьмет и подставит вместо себя *панян* мужчины, и мужчина умрет. Сорок людей вместо себя подставил, а после этого сам умер». Шаманка Л. И. Бельды потеряла много родных из-за вражды с некоей шаманкой, живущей «по ту сторону реки». Она рассказывала об этом так: «Как много умерло! Сын моей старшей сестры умер. Муж моей младшей сестры умер. На этой земле много, много, много, много умерло! Родня умирала. Тот ребенок мне родня. Муж моей младшей сестры — мне родня. Много людей! Как люди плакали, как плакали! Близо умрет, люди близо останавливаются (прекращают работу). Далеко умрет, люди далеко останавливаются. Так плакали. Правда, правда, так было!» (Л. И. Бельды). Мне пришлось видеть, как одновременно погибли все домашние животные у шаманки Л. И. По ее мнению, этих животных тоже «забрала себе», убила ее конкурентка *байгоан*. Широкогоров сообщает, что у эвенков также в результате шаманских войн могут погибать и простые люди нешаманы, и животные. Животные, по его словам, обычно погибают сразу; люди болеют в течение трех-четырёх дней и могут умереть. Нет никакой возможности вылечить те раны, которые дистанционно наносят шаманы-конкуренты.

Для рядовых шаманистов подобные шаманские манипуляции с душами, когда, защищаясь от врага, шаман закрывается душой другого человека, часто остаются незамеченными. Простые люди не могут знать действительных причин смерти того или иного человека. Определить причину может, как считалось, только третий шаман, независимый, не вовлеченный в данный конкретный конфликт. Считается, что независимый шаман мог провести камлание и выяснить, чьи именно действия привели к смерти того или иного

лица. Но некоторые шаманы и без камлания знали это из своих сновидений. Так, шаманка Г. К. Гейкер, которая сама имела *байгоанов* и о которой говорили, что «из-за ее шаманства много людей умерло» (К. И. Киле), постоянно видела во сне, как некий ульчский шаман из низовьев Амура, с которым она была в хороших отношениях, «уносил одежду людей не своего (Нанайского) района». Она видела, чью именно одежду уносил этот шаман, и «предсказывала, кто в скором времени умрет» (Т. К. Ходжер).

Между тем были, как считается, определенные знаки, по которым даже простые шаманисты (*солги най*) определяли, что некий шаман именно в данный момент «сражается» и отдает врагу *паняны* простых людей. Это могла быть чрезмерно усердная приверженность шамана к камланию, когда он слишком долго *яи* (пел по-шамански), причем часто не по заказу клиента, а сам для себя, уединяясь и избегая слушателей, что в целом было для шаманов не характерно. Такое поведение говорило о том, что шаман находится в крайне затруднительной ситуации и что высока вероятность того, что, спасаясь и пытаясь отбиться от атакующего его чужого шамана, он, возможно, будет закрываться от нападения кем-то из его близкого окружения. Особенно очевидным образом это проявлялось иногда перед смертью шамана. Так, когда известная шаманка М. П. Бельды перед смертью лежала в больнице, она часами пела по-шамански, и в то время, как говорят, «много людей умерло. Она сама врагу их отдавала, и они все умирали. Отдаст — умрет! Отдаст — умрет! В своем селе берет кого-нибудь и так отдает своему врагу!» (К. И. Киле).

Другим внешним признаком «сражения» было поведение домашних животных. Если в округе беспричинно, казалось бы, начинали лаять собаки, шаманисты подозревали, что собаки чувят незримое сражение шаманов, и боялись за жизнь своих детей. «Раньше мы жили в Дондоне. На лугу мы жили и там же (жил) большой шаман, у которого было много врагов. Когда к нему враг приходит, его собаки сильно лают, и обязательно чей-то ребенок умрет. Он берет и отдает. Так отдавал шаман. *Сэвэн* его врага-шамана убивает ребенка. Это такое дело, о котором страшно даже говорить!» (К. А. Киле).

Заместительные смерти ожидалось также при определенном поведении шаманов. Нам приходилось уже упомянуть о привычке сильной шаманки М. П. Бельды брать в печке золу и засыпать золой свои следы, когда она шла по улице. Так поступала она не всякий раз. Но если люди видели, что М. П. сыплет за собой золу, они уже знали, что за ней идет *байгоан*, чужой шаман, и что она пытается

спрятаться от него. В это же время прямо на ходу, как в это верили ее односельчане, она могла отдавать своему врагу души других людей с тем, чтобы запутать врага и самой спастись. «Она знает про *байгоана* (шамана-врага) и поэтому неожиданно отдает (ему вместо себя) другого, а мы и не знаем, как она это делает. Мы знаем только, что она отдает (кого-то другого вместо себя) *амбану* (духу-помощнику этого шамана). Просто берет золу, сыплет ее и уходит. Убегая, сыплет. Не хочет, чтобы (враг) ее увидел. И потому *амбан* (шаман-враг) теряет ее. Как только наткнется на эту золу, сразу ее теряет... Что хорошего молодых людей отдавать на смерть? Тихо надо жить! Обязательно, что ли, всех людей отдавать вместо себя? Обязательно, что ли, ходить убивать людей? Они были такие!» (Ч. Д. Пассар).

Про другую шаманку рассказывали, что она имела привычку закрываться от нападения врага теми предметами, которые оказывались у нее под рукой, загораживаясь *панянами* (душами) других людей. Если внезапное нападение *байгоана* заставляло ее за рукоделием, она хватала *худэн* доску для вырезания узоров и выставляла ее перед собой. Это значило, что в этот момент она отдает врагу вместо себя жизнь какой-то женщины. Если она, занимаясь рукоделием, неожиданно выставляла перед собой нож для вырезания узоров, это означало, что умрет мужчина, что она отдает врагу вместо себя мужской *панян*. Так «шаманы друг с другом сражались... Одного за другим *байгоану* отдавала... Сейчас она сама умерла. Как много людей отдала! Как много! В Найхине, в Даерге. Сама так врагу их отдавала» (К. И. Киле). «Если начинают враждовать, то (шаман) отдает ребенка. На ребенке отражается. Тот нападает, а она не хочет, чтоб на нее напали, и она поднимает *худэн* дощечку. Это она отдает врагу женский *панян*, девочку. А если поднимет *чуруэн* нож — мужской *панян* отдает. Это необязательно во сне узнают». Люди и без того сами это видят. Она «садится вышивать, а во сне она заранее перед этим уже узнала, что скоро *байгоан* придет. Знает, что это случится в этот день... Она вышивает, и в тот момент, когда *байгоан* на нее налетает, она защищается от него дощечкой. Значит, она отдает ему женский *панян*», то есть отдает ему жизнь какой-то женщины (Ч. Д. Пассар).

Если шаман успешно нападает на других шаманов, то умирают люди из окружения его врагов, но те, кто окружает его самого, его сородичи и пациенты, живут благополучно. Благополучие постоянно сражающегося и постоянно побеждающего шамана могло длиться

долго, и таких успешных и чрезвычайно популярных шаманов у найцев было немало. Но благополучие это покупалось жертвами, которые они приносили за пределами своего круга. Благополучие в окружении самого шамана означало, что он, не допуская гибели людей из своего окружения, вынужден убивать людей из окружения другого шамана, своего *байгоана*. «Сейчас здесь и говорить-то (об этом) страшно! В старину были сильные шаманы. Наверное, и сейчас они есть в других местах. Конечно, есть!.. В (сторону) Хабаровска жила шаманка Нина. Она звала меня тётей, та шаманка. Она делала обряд *нингмачи*⁴¹ и еще что-то. Ее бабушка была сильной шаманкой. Жила Нина на берегу ручья... Сколько людей она убила, эта бабушка! Раньше так было! Шаманы между собой воевали. Туда, сюда воюют, нападают. Всех убивают, жену, мужа, детей. Страшно очень!» (К. А. Киле).

7.2. Замещение как жертвоприношение

При обсуждении вопроса о возможности подвергающегося падению шамана заменить себя другим человеком уже упоминавшийся «гастрономический» аспект шаманской практики связан не с едой как таковой, а с воззрением на души-*паняны* как на некую «пищу». В дискурсе об использовании шаманом душ его сородичей и пациентов как заместительных жертв, спасающих его от гибели, время от времени упоминаются прагматонимы сферы «питание». Духи едят, пьют кровь, глотают *паняны* тех людей, которыми шаман замещает себя. Е. А. Алексеенко соотносит поиск летающего над стойбищем кетского шамана (его духа), жертвы (жизни другого человека) и попытку поймать эту жертву «на крючок» с вариантом «пищевого поведения». Она не связывает такие действия шамана с межшаманскими конфликтами, но вполне можно предположить, что они являются средством нападения на близких чужого шамана. По словам Алексеенко, каждый кетский шаман должен был в своей жизни принести в жертву духу Хоседам «одного человека (в благодарность за свою символическую жену дочь Хоседам; в других информациях за получение от Хоседам шаманского дара). Шаман, летавший над стойбищем, выуживал жертву (*улвэј* человека), как рыбу, через дымовое отверстие в жилище. Выуженную добычу шаман

⁴¹ *Нингмачи* — шаманский обряд-гадание.

добивал, как рыбу, ударом по голове, а затем пил свежую кровь. Близкие человека, избранного в качестве жертвы, могли не допустить его гибели, если им удавалось вовремя обнаружить угрозу и помешать. Если у человека неожиданно начинались судороги, шла пена изо рта и он чернел, кеты предполагали, что он попал на крючок шамана, и пытались освободить его (перерезать леску), размахивая в воздухе ножами» (Алексеев, 1981: 118). Нас в данном описании интересует сравнение добываемой души человека с рыбой и упоминание символического «пития крови» жертвы. По данным В. Иохельсона, «борьба юкагирских шаманов называется *ньзайнуци*, т. е. “они стреляют друг в друга” или *ньэлэунуци*, что означает “они едят друг друга” (Иохельсон, 2005: 294).

На нанайском материале такое представление о человеке, которого терпящий нападение шаман отдает врагу вместо себя, как о съедаемой этим врагом, а точнее его духами, жертве, также ясно выражено в ряде высказываний информантов. Атакующий шаман (его духи) вместо шамана «берет *панян* ребенка и утаскивает его прочь. Унесет, убьет и *амбан* (духи этого напавшего шамана) кушают (*панян* ребенка)» (М. И. Тумали). Нападающие шаманы «могут убить чужого ребенка... Проглатывают *панян* ребенка» (Ч. Д. Пассар).

Аргументом в пользу положения о шаманских войнах, скорее, как о конкуренции шаманов в добывании для своих духов жертвы, взятой из чужого социума, чем просто как о стремлении истребить друг друга, являются следующие высказывания шаманов. Шаман-оппонент не просто нападает, а ищет человеческие *паняны* как «угощение» для своих духов. Сын шамана Л. З. и его младшая сестра жили в селе Дада, а учились в Найхинской школе. Однажды они возвращались из школы в Даду на оморочке. Оморочка перевернулась, и они утонули. «Люди видели, как они тонули, но никто не спас. Убежали люди. Тут недалеко от зверофермы есть островок. Осенью, в ноябре нашли их на этом островке прибитыми к берегу. Мать туда за ними ездила. Про это Л. З. видел сон, в котором говорили, что его сестру и сына убил его враг и что очень вкусной, сладкой была его сестра. Враг ел эту сестру, и она была очень вкусной, сладкой. Л. З. видел этот сон, ему сказали так во сне. Это *байгоан* убил его сестру» (Н. Ф. Бельды).

Относительно вкусовых предпочтений шаманы утверждают, что в отличие от нанайцев русские «невкусны», и потому их не удается отдавать *байгоанам*. *Байгоаны* их не берут. Русский (душа русского) «пахнет нехорошо! Воняет! Терпения нет!.. У русских запах другой.

Тяжелый запах!.. Не наш человек! Русский *панян* не возьмешь!» (О. Е. Киле). Шаманы говорят, что русских (души русских) они не могут есть. «Другая кровь! Они всякие лекарства пьют...» (Ч. Д. Пассар). «Попробуй (заставить русского проглотить шаманского духа, попробуй) у русского внутри посидеть! Невозможно! Долго там не выдержись!» (О. Е. Киле).

Обсуждая с информантами книгу А. В. Смоляк, мы ошибочно истолковали ее утверждение о том, что «иногда один шаман обвинял другого в том, что тот вообще “кормил” своих духов-помощников душами хранимых им детей» (Смоляк, 1991: 59). Это дало повод для эмоционального ответа шаманистов, споривших о том, чьи именно детские души (свои или чужие) скармливают шаман своим духам, но сам факт такого кормления (жертвоприношения?) не отрицался. «Я как шаман, — говорит Н. П. Бельды, — собираю души детей для того, чтобы их лечить, чтобы они выздоравливали... Может быть, если я, шаманя, “ушел” куда-то в низовье к нивхам или к ульчам, залез там в их хранилище душ *дэкасо*, взял там одного ребенка или двух мог взять, для того чтобы покормить своих *сэвэнов*. Но ни в коем случае не своего, так как в таком случае сами же мои *сэвэны* меня накажут. Шаман быстро умрет оттого, что из своего же *дэкасо* будет кормить своих *сэвэнов*. А из другого народа или из другого рода, или где-то в другом месте, не здесь, не в этом, даже не в Найском районе, там можно!» Взаимные атаки шаманов как раз и заключаются в похищении друг у друга *панянов*, хранимых шаманом душ, и тем самым очевидным становится жертвенный характер смертей тех, чьи *паняны* отдаются врагу проигрывающим в поединке шаманом и берутся шаманом побеждающим.

Следует подчеркнуть также то обстоятельство, что подобные жертвоприношения, если в данном случае речь идет именно о них, могут совершаться шаманом невольно, никаких специальных действий для этого им не предпринимается. «Чья душа попадет, того отдают... Чтобы себе жизнь продлить. Невольно! Он (иногда) даже не знает. Это его *сэвэны* так (делают). Он даже не знает о том, что отдал!» (Н. П. Бельды). Сын А. П. Ходжер еще ребенком «поехал со взрослыми за черемухой, заблудился в лесу и погиб. А. П. ругала свою мать-шаманку: “Ты отдала его своему *сэвэну* духу-помощнику!” Такое бывает!» (В. С. Киле). Сын шаманки М. П., переходя по льду через залив Щучий, разделяющий села Даерга и Найхин, замерз и погиб. Все говорили о том, что Щучий залив слишком мал, чтобы замерзнуть при переходе через него, и что такая смерть неспроста

(П. К. Ходжер). Ходили разговоры о том, что М. П. отдала *панян* сына своему врагу *байгоану*. Сама М. П. не возражала, когда слышала такие разговоры. Шаманка Л. И. Бельды полагает, что М. П. замучилась в борьбе со своим конкурентом и вынуждена была отдать ему своего сына. «Она где-то ходила (в пространстве духовного мира), замучилась и отдала. Не успела сходить даже за “людьми” (не успела позвать своих духов на помощь). Когда на нее напали, трудно ей стало, и она его отдала». При этом брат шаманки Н. П. Бельды считает, что она могла и «нечаянно отдать врагу *панян*» своего сына, «не зная сама, что она делает» (Н. П. Бельды).

Между тем большей частью такую жертву, не осознаваемую самим шаманом, его помощники-духи берут обычно лишь в начале вражды. Именно эта жертва провоцирует месть пострадавшей стороны и инициирует межшаманский конфликт. В дальнейшем решающее значение на предоставление врагу возможности пользоваться *паняном* и жизнью того или иного человека имеет произволение шамана.

7.3. Сородичи в шаманских конфликтах

То обстоятельство, что есть некая избирательность, что не любых людей, не любых односельчан шаман может отдать врагу вместо себя (что русские, например, для этого не подходят), подводят нас к обсуждению вопроса о том, кого именно шаман выбирает для замещения и сохранения своей жизни. В первую очередь это сородичи, представители одного с ним *хала*, патрилинейного рода, и прежде всего члены его семьи, его собственные жены и дети. Исследователи указывают на то, что сородичи шамана иногда умирают в период его становления, то есть еще до того, как шаман вступит в борьбу. Но именно в тот период, когда шаман проигрывает своему оппоненту, роду шамана угрожает наибольшая опасность. «Шаманы воюют друг с другом во сне... а их дети умирают. Убивают тех детей, которые оказываются поблизости. Детей шамана. (Враг) пытается убить самого шамана, но ошибается и убивает вместо него его детей. Тот рассердится и тоже нападает, чтобы отомстить» (К. А. Киле). «Шаман Г. совсем из другого места убивает шамана, живущего здесь. А здешний шаман, узнав про это, разыскивает того шамана, который это сделал, чтобы отомстить. Что это такое?.. И он тоже убьет там человека. Здешний шаман. А оттуда, если у (здешнего) шамана есть старший брат, то старшего брата убьет, если есть младший брат,

то младшего брата и родню. Всех убивая, так жили» (Л. И. Бельды). На сородичей как на возможных жертв шаманских конфликтов у эвенков указывает также С. М. Широкогоров. По его словам, «нанося нематериальные раны людям или животным», враждующие шаманы убивают иногда «всех домашних животных, затем убивают членов семьи и, наконец, убивают всех членов одного клана. Несчастный шаман вместо того, чтобы защитить своих соплеменников и самому погибнуть, избегает ранения, отворачивается от стрелы и немедленно стреляет своей собственной стрелой в первого встречного» (Shirokogoroff, 1935: 372).

О жившем в Найхине шамане К. Оненко рассказывали, что он враждовал с одной могущественной удэгейской шаманкой. Рассказывали, что он был маленького роста, и когда он шаманил, «был слышен только его голос и звук бубна, а тела его не видно... Возьмет бубен, сядет, видно только, как руки шевелятся, и ни головы не видно, ни тела. Бубен очень был большой» (О. Е. Киле). «Такой низенький. А голос так голос! Как гудок! Бубен большой. Он сядет, возьмет бубен, его и не видно. Только слушай!» Он «многих родственников своих убил» (М. Ч. Гейкер), отдавая их *паняны* врагам (О. Е. Киле).

Ч. Д. Пассар утверждает, что однажды она своими глазами видела духа удэгейской шаманки в тот момент, когда она приходила к К. Оненко за одной из его дочерей. Ч. Д. увидела, как неподалеку ходила какая-то «женщина». «Ходит, высматривает. В нанайской одежде, но не в такой, как у нас, а как у нанайцев, живущих в низовье (Амура). Такая, такая (одежда), подол такой. В это время (рядом со мной) у печки сидела соседка. Я ей говорю: “Сестра, сюда в дверь заглядывает такая-то женщина!” В это время девочка чуть не задохнулась. Она ходила, наверно, высматривать, придет (шаман К. Оненко) или нет. Приходила высматривать его и успела навредить. Чуть не умерла та девочка. Я так хорошо рассмотрела, какой у нее (у этого духа, у пришедшей “женщины”) подол и халат!» (Ч. Д. Пассар).

Шаман К. проигрывал своему врагу, и у него умерли три жены и несколько детей (О. Е. Киле). К. вынужден был отдавать их души-тени *паняны* удэгейской шаманке, и уже та становилась причиной их смерти. «Она своими духами нападает, и шаман (чтобы защититься) хоть кого из людей со своей стороны людей ей отдает. Сам себя защищая, любую душу отдает ей, когда она наступает, нападает». Самой

последней остававшейся дольше всех живой была его взрослая дочь шамана К. Катя. Перед ее смертью К. сильно заболел, «на койке лежит, встать не может, так заболел... уже был при смерти, не может ни сесть и ничего не может делать... *байгоан* его уже убивал», «требовал от него угощение», то есть очередную жертву. В это время в доме К. Оненко собрались гости, отмечали какой-то праздник. Пришла и Катя. Через какое-то время часть гостей отправилась в магазин, а в доме остались одни пожилые женщины. Катя подошла к каждой из них, каждую поцеловала и вышла на улицу. Она заложила снаружи входную дверь дровами, чтобы женщины не смогли выйти на улицу и повесилась на вешалах, которые были недалеко от дома в сторону леса. Никакой причины для такого поступка у нее не было. Как говорит О. Е. Киле, «так сам думать не думаешь и знать не знаешь, что сейчас сделаешь. Только когда всё случится, тогда только (люди) поймут. Это всё *амбан* (дух делает)! Это ее отец *байгоану* ее (душу-тень) отдал». Когда занесли тело Кати в дом и сказали К., что его дочь повесилась, а «он сразу выздоровел, часу не лежал, выздоровел и пошел». «Он встал и пошел. И болезни как не бывало! Выздоровел! Отдал вместо себя дочку, вот поэтому его освободили, и он встал. Считается, что если бы он не отдал врагу *панян* Кати, если бы она не умерла, тогда умер бы он. Смерть Кати позволила ему самому остаться живым. На похоронах Кати он плакал и говорил: «“Ну, всё! Мне теперь долго не прожить! Всех уже отдал. У меня двадцать пальцев. И двадцать своих (близких) я уже отдал!”» (О. Е. Киле). После смерти Кати он был здоров еще около двух лет, а затем, ничем не боля, внезапно умер. Некоторые взрослые дети К. понимали, что он отдает оппоненту их жизни вместо себя, говорят, что один из его сыновей умолял отца, просил: «Пожалей меня!» (О. Е. Киле). Но как пытается объяснить эту ситуацию шаманка О. Е. Киле, Шаман «тоже хочет жить!» «*Байгоан* хочет меня убить, а я не хочу умирать. Взяла другого ребенка и отдала, а сама выздоровела. Взрослым, всем хочется жить! Зачем убивать? Бедные!» И проблема только в том, что шаман К. проигрывал своему оппоненту, ему не удалось победить. Поэтому ему приходилось забирать *паняны* своих близких и отдавать их врагу. «Раз уж победил его другой шаман, ему приходилось отдавать *паняны* своих людей», и умирали его люди. «Если же бы победил он, то ему отдавали бы чужие *паняны*» (О. Е. Киле), и тогда его близкие люди оставались бы живыми, а умирали бы чужие люди.

В селе Верхний Нерген жила шаманка П., которая тоже всех детей, кроме одного сына С., отдала *байгоану*, а затем умерла сама. У этой шаманки была «красивая дочь, ее она тоже отдала. Всех детей убивает. Вместо себя детей отдаешь. Все погибают» (О. Е. Киле). Между тем считается, что близкие проигрывающего шамана могут спастись, если понимают, что с ними происходит и активно этому сопротивляются. Третья жена того же шамана К. тоже была шаманкой, и когда для него пришла пора пожертвовать ее жизнь *байгоану*, она это поняла и «напала на него с кулаками! У него из носа кровь пошла, и она давай топтать эту кровь ногами. Ты меня убить хочешь, да только ты меня не убьешь! И топчет его кровь на полу. “Я тебя топчу! Больше воровать (*паняны*) не будешь!” Вот она только живая и осталась» (О. Е. Киле). Ей также удалось сохранить жизнь родившемуся в этом браке мальчику.

Простым людям сведения о причинах болезней и смертей, случившихся в результате шаманских войн, иногда становились известными либо благодаря гаданию и вмешательству «нейтрального» шамана, не участвующего в данном конкретном конфликте, либо потому что шаман, один из участников конфликта, сам о них рассказывал. Так шаман К. сам говорил людям о том, что с ним происходило и отчего умирали его дети. Больше же частью шаманы старались скрывать от окружающих свои распри и особенно свои неудачи, а простые люди *солги най* далеко не всегда догадывались, что могут стать жертвами шаманской вражды. «Когда шаманы между собой дерутся, то мы, простые люди, умираем, даже не зная об этом, — говорит О. Е. Киле. — Каждый (шаман) своих детей отдает, потом других детей, и не только детей, но взрослых тоже отдают. А мы ничего не знаем и так и умрем».

Возможно, именно тем обстоятельством, что, оказавшись в трудной ситуации накануне своей смерти, шаман оказывается вынужденным всё чаще и чаще откупаться от собственной близкой смерти смертями своих близких, объясняется давно замеченным исследователями фактом, что перед смертью шамана и в период «безвременья», когда из жизни ушел один шаман и еще не появился другой, увеличивается количество смертей среди близкого его окружения⁴².

⁴² Когда «происходит становление великого шамана, весь его ближайший род вымирает» (Ксенофонов, 1992: 69).

7.4. Шаманская конгрегация как боевой замещающий ресурс

Шаман может замещать себя (отдавать *байгоану* вместо себя) практически любого, будь то сосед-односельчанин или случайно встреченный человек. Но отдавая врагам *паняны* других людей без разбора, шаманы рискуют воспользоваться *паняном* того, у кого есть свой *тэхэ*, то есть (свой шаманский) корень. Если у этого человека есть в роду шаманы или шаманы были в его роду ранее, его родовые духи могут жестоко отомстить обидчику. Шаман К. Оненко неосторожно воспользовался в целях замещения *паняном* девочки из рода шамана отца О. Е. Киле и этим «чуть не убил» ее. Когда девочка заболела, отец О. Е. «стал *нингмачи* делать (гадать по-шамански), искать *панян* дочери. Искал, еле нашел. (Оказалось, что это) он (К. Оненко) забрал ее (*панян!*)» С целью отмщения отец О. Е. схватил духа самого шамана К. и «в море бросил. Есть там водоворот, он духа К. в этот водоворот бросил. К. в это время дома сидел, вязал рыболовную сеть. Вдруг он закричал и стал петь по-шамански. Как сумасшедший стал. Целую неделю он был таким. В Найхине все рассказывали. Потом он вырвался (из моря). Были у него такие *пиктэ* (духи-дети). С их помощью ему удалось вырваться из водоворота. Потом он говорил, если бы у него не было *сээнов* от неба, он так и погиб бы там, в этом водовороте. После этого он перестал к нам ходить, — рассказывает О. Е. — Бояться стал». «Он даже когда сетку делал, все время кричал и *яи* пел по-шамански. Что бы он ни делал, всё *яи* кричал. Вот так в этом водовороте семь суток крутился, но всё-таки вылез. И говорит, что еще бы трое суток, и он был бы готов» (О. Е. Киле). Даже в тех случаях, когда в настоящее время в роду забираемой заместительной жертвы нет своих шаманов, все равно мстить за нее могут, как считается, духи ушедших из жизни шаманов. В результате, отдав врагу вместо себя заместительную жертву и тем самым урегулировав один конфликт, шаман получает другого врага из другого рода. Поэтому, хоть это и редко случается, шаман предпочитает брать душу-тень постороннего, атеистически настроенного и желательно одинокого человека, за которого некому заступиться ни из людей, ни из духов. Найти такого человека непросто, тем более что исповедующие (или наследники исповедующих) другие религии лица (например, русские), по мнению шаманов, для таких целей не годятся.

Если шаман все же находит человека, «у которого никого нет, другого совсем (человека), и отдает его (врагу), тогда все выздоравливают», и «*паняны* своих родственников шаман может врагу уже не отдавать. Тот (чужой шаман), который напал (на нашего шамана), высматривает, кого можно забрать. Одного, второго, третьего хочет, а (наш) шаман не отдает. Все равно (враг) нападает. Когда (наш) шаман отдаст душу другого совсем человека, без *эумди* (без сторожащего его духа), постороннего совсем человека, тогда все родственники (нашего шамана) живые остаются. Своих родственников он жалеет!» (О. Е. Киле).

В последние годы существования традиционного нанайского шаманства, когда нанайских шаманов оставалось крайне мало, задача выбора постороннего человека, пригодного на тайную роль заместительной жертвы, существенно облегчалась тем, что контролировать процесс замещения, выяснять причины внезапных смертей лечившихся у него людей было практически некому. Верхне-Нергенская шаманка Б., соседка О. Е. Киле, враждовала с *байгоаном* и, по словам О. Е., «всех своих детей ему отдала. И чужих детей отдает... Там два, там один. (Если будет брать и отдавать), тогда она сама свободна станет. (Она думает, что) раз в той деревне (откуда она берет *паняны*) шамана нет, то никто не узнает. Вот она и ворует!» (О. Е. Киле). Шаман К. Оненко брал из своего *дэкасо* душехранилища *паняны* исцеленных им пациентов, которых «он там (в душехранилище) держал, и отдавал их. Он (не только родственников), но чужих тоже отдавал. (Считал, что) шаманов нет, никто не узнает, никто не догадается. Зачем так делать? Себя, наверно, (спасал). “Я всех старше, всех богаче, всех больше!” Так думает, так и делает. Себя жалеет. Другого отдает, а сам живой остается» (О. Е. Киле).

Всё же использование постороннего человека в качестве заместительной жертвы — это рискованный для шамана и редко применяемый им прием. У шамана есть только два надежных «фонда душ», из которых он может относительно безопасно черпать необходимые ему для защиты от *байгоанов* ресурсы. Это либо его сородичи (как правило, представители нисходящего поколения одноименного с ним патрилиниджа), либо члены его личной конгрегации, лечившиеся у него пациенты.

Доступность и безопасность для шамана этих двух «резервов» объясняется их изначальной связью с духами данного конкретного шамана и уже имеющейся от них зависимостью. Для представителей одноименного с шаманом патрилиниджа *хала* такая зависимость

определяется объединяющей их коллективной родовой болезнью, обусловленной уже самим фактом рождения в данном *хала*, потенциальной подчиненностью определенной группе духов-родственников и общей с шаманом идентичностью, открывающей возможности взаимозаменяемости. Что касается другого «фонда» потенциальных заместителей шамана в его битвах с врагами, они обретают зависимость от духов этого же шамана, в силу того факта, что по собственной воле они прибегают к его помощи. Факту обращения человека к шаману придается решающее значение. Считается, что без просьбы человека, без добровольного вручения человеком власти над своей душой-тенью для любых, по усмотрению шамана, манипуляций, сделать ему что-либо (полезное или вредное) шаман не может. Именно это предоставляет шаману возможность пользоваться душами клиентов как относительно безопасным для него ресурсом в случае нападения *байгоана*. Шаман не мог лечить людей своего рода, конгрегация шамана формировалась из представителей разноименных с ним родов («Нельзя шаманить на родню, так как *сэвэны* не прогоняют своих» (И. Т. Бельды) (Булгакова, 2016: 108)). Поэтому власть шамана распространялась на лиц за пределами его собственного патрилиниджа *хала*. Обращаясь к шаману, человек давал позволение духам-помощникам шамана опекать, хранить его душу, делать с ней то, что им и самому шаману было угодно. Кроме того, согласившись лечиться у данного шамана, пациент становился обязанным регулярно, примерно раз в год, приносить духам этого шамана жертвы. Души-тени исцелившихся пациентов шаман хранил в своем незримом душехранилище *дэкасо*, а иногда в материальных объектах, таких, например, как некие сосуды, чехол от бубна, узелки, мешочки, привязанные к обечайке бубна. (Нео)шаманка, которая вела прием пациентов в кабинете на медицинском массажном столе, признавалась, что она хранит души-тени своих пациентов в тех простынях, которые пациенты приносят, а потом оставляют в ее кабинете. Таким образом, у шамана всегда была возможность в случае атаки *байгоана*, как сами шаманы уверяют, схватить одну из хранящихся у них душ и спастись, спрятавшись за ней, как за щитом. Если шаман, которого атакует *байгоан*, не успевал защититься, отдавая врагу душу-тень своего бывшего пациента или родственника, он умирал. «Если шаман не успел защититься, его убьют... Умрет и всё! Если он не успеет отдать за себя кого-нибудь из своих, его самого убьют. Дает любого!.. Берет *паняны* (души лечившихся у него пациентов) из своего *дэкасо* (душехранилища)» (И. Т. Бельды).

Чем длительнее стаж шамана, чем больше он вылечил людей посредством обряда *таочи* (лови покинувшей человека тени-души *паняна*), тем больше душ из разноименных с ним родов накапливается в его личном душехранилище *дэкасо*. Тем более надежным становится его боевой замещающий ресурс, предназначенный для защиты при атаках противников. «Когда сил не хватает, (шаманка) отступает, твой *панян* берет (из *дэкасо*), вот так (своему врагу) подает, защищаясь, и тот человек, чей *панян* она (шаманка) вот так держит, умирает» (М. В. Бельды). «Когда шаману трудно, он берет *панян* какого-нибудь другого человека, которого он хранит (у себя в *дэкасо*), и отдает своему врагу. А враг верит, думает, что он убил своего врага (что убил самого шамана), и уходит» (И. Т. Бельды).

В разговоре одна женщина спрашивает другую: «Не жалко (шаманке) своего ребенка *байгоану* отдавать?» И та ей отвечает: «Нет! Она (не своего, а) чужого ребенка отдает! Люди так рассказывали. Шаманы так рассказывают» (Ч. Д. Пассар). Другие исследователи также подтверждают использование шаманами такого приема. По словам А. В. Смоляк, «в пылу битвы с противниками (с враждебными духами), защищаясь, когда силы у них уже иссякали, чтобы спастись, отдавали врагу душу ребенка, хранимую им, шаманом (так объясняли внезапную смерть ребенка)» (Смоляк, 1991: 59).

По сравнению с ресурсом душ сородичей, ресурс из душ пациентов более для шамана предпочтителен. «Своих детей (вначале) не отдает. Чужих отдает! (И только) иногда, (когда) некого больше отдавать, все равно приходится и своих отдавать» (О. Е. Киле). Рассказы о сородичах шаманов, один за другим гибнущих в случае, если шаман проигрывает, шаманисты объясняют тем, что шаман исчерпал свой первый самый важный ресурс — отдал врагу из *дэкасо паняны* своих пациентов, и тогда уже в последнюю очередь вынужден отдавать на смерть *паняны* своих близких.

Но процесс замещения осложняется тем, что при выборе того *паняна*, которым шаман желает защититься при нападении врага, шаман видит неясно тот *панян*, которым он закрывается как щитом («не так четко, как наяву» (И. Т. Бельды)). Поэтому всегда остается опасность перепутать и отдать врагу не того человека, которого шаман для этого наметил. Однажды молодой человек пошел на охоту, вышел вечером из зимовья и неожиданно заболел. Как только его привезли домой, он сразу умер. Отец этого человека был шаманом. «Он плакал и говорил, что ошибся, что перепутал его *панян* с другим и (вместо пациента) отдал (противнику) своего сына. Когда тот

вышел вечером из зимовья, его отец взял его *панян*, думая, что это кто-то другой» (Н. Б. Гейкер).

Ошибиться можно было также, отдав на смерть не только своего родственника, но и неподходящего человека из другого рода, фактически защищенного своим родовым шаманом. Когда шаман с другим шаманом во сне дерется, он отдает врагу людей и может при этом ошибиться. «Так, убивая, ошибается и убивает ребенка (другого) шамана. Ошибся, убил», и в результате шаман получил еще одного *байгоана*, который будет теперь ему мстить (К. А. Киле). Шаманка К. И. Киле рассказывает, как однажды она сама пострадала от такой ошибки. В Лидоге, «там, где ручеек течет, — рассказывает она, — домов раньше не было. Сын К. играл там с детьми и вдруг упал на спину. Думали, что он просто уснул так. Он же смотрел на небо, и ему казалось, что небо стало желтым. Друзья его все были рядом с ним. Постепенно желтизна пропала, и друзья довели его до дома. После этого он стал болеть и худеть». У К. И. Киле была подруга Г., сообщница в шаманских войнах. Именно ее К. И. Киле попросила сделать *пэргэчи*, то есть пошаманить и узнать, что случилось с ее сыном. Г. стала шаманить и сказала К. И.: ««Подруга, это я ребенка другого человека с твоим сыном перепутала! Не вини меня!» — “Как же ты перепутала?” — “Как узнать, подруга, почему так получилось!” — Но что делать, ребенок-то болеет, худеет». После некоторых предпринятых К. И. мер мальчик выздоровел. Она говорит: «Если бы меня не было бы, он бы умер. Испугалась я тогда. Смотри, как интересно! Хотела другого (ребенка отдать своему врагу), но перепутала с моим сыном!» (К. И. Киле).

Если шамана атакуют внезапно, для того чтобы защититься он должен «идти» в пространстве незримого мира до своего душехранилища *дэкасо* и оттуда брать для защиты очередной *панян*. Шаманы утверждают, что на это требуется какое-то время и можно не успеть. Поэтому некоторые шаманы, опасаящиеся атак со стороны других шаманов, помещают *паняны* своих пациентов не в *дэкасо*, а где-нибудь поближе к себе с тем, чтобы можно было при случае быстро их выхватывать и заслоняться ими от нападений. Иногда шаман клал *панян* исцеленных им пациентов в чехол от бубна. «Завязывает и там держит. Вот это шаман держит в своем мешке. *Паняны* детей и взрослых. И когда тяжелые случаи выпадают, и он не успел (он берет чехол и ими закрывается)» (И. Т. Бельды). Кроме того, шаман мог сделать специальный кошелек, который он держал при себе в то время, когда ловил душу-тень очередного заболевшего

пациента во время обряда *таочи*. «Где-то у них там такое специальное место есть (*дэкасо*), туда *панян* надо отнести». Для того чтобы присутствующие на камлании люди и сам пациент не догадались о намерениях шамана, он специально вводил аудиторию в заблуждение, проговаривая обычные для такого эпизода слова: «Двери открывайте! Я привез (*панян*). Хорошенько его положите!» Но при этом на самом деле шаман не отдавал *панян* пациента обитающим в *дэкасо* духам. Он незаметно для публики укладывал этот *панян* в заранее приготовленный кошелек и прятал его в свой карман. После этого он так и хранил этот *панян* не в *дэкасо*, а в кошельке у себя в кармане. Когда же наставал трудный для шамана момент, когда на него нападали *сэвэны* — духи противника, когда все дороги, по которым шаман «ходит», оказывались перегороженными, когда он, казалось бы, был уже обречен, он мог воспользоваться своим тайным кошельком. «Шаман-то себя защищает! Вот раз! Возьмет и сунет (врагу вместо себя *панян* своего пациента). И всё! На самом деле это трудно!» (И. Т. Бельды). Атакующий шаман не может обычно ясно различить, кого именно он убивает, сам ли перед ним шаман-противник, или это кто другой. «Когда нападаешь, то вроде самого шамана (на которого нападаешь), не видишь. Ничего там, ни *сэвэна*, ничего не видишь. Как это? Это как сон! Такой же самый сон! Его же не видать, как он это дело делает!» В результате нападавший шаман думает, что он уже победил своего врага, а в действительности тот, на кого он напал, жив. Умерла же совсем другая женщина. «Нападают туда-сюда. (Если шаман) победил (в одном месте, там), в той местности люди умирают. Нападающие шаманы и другие шаманы держат у себя (в карманах) *паняны* (пациентов). И когда идут драться и один из них побеждает, а другой не успеваешь (вернуться), то (подвергшийся нападению) берет (из кармана) имеющуюся у него *панян* и отдает ее вместо себя победителю. Другой человек умирает, а сам шаман живой!» (И. Т. Бельды).

Не все пациенты шаманов сознавали масштабы распространения шаманских войн и тех рисков, которым они могли подвергаться, обращаясь к шаману за помощью в случае болезни. «Простой человек откуда узнает, что шаман с *байгоаном*, если только другой человек не скажет. Я откуда буду знать, что вот вы шаман, и что у вас *байгоан* есть. Чтобы я пошла, если б я знала!» (Л. Г. Бельды). Что касается тех пациентов, которые знали о наличии врага у лежившего их шамана, рассчитывали на то, что лично их это не коснется, рассуждая примерно так, как говорит об этом Л. Г. Бельды:

«Все равно обращались. Деваться некуда было! Ничего же он не делает этому человеку (который обратился к нему). Он только тому шаману мстит!» «Наличие *байгоанов* (у лечащего шамана) меня не пугает. — говорит Р. А. Бельды. — Не обязательно пугаться надо! Может подействовать (шаман может повредить), а может и нет! Они (шаманы) как-то живут и справляются (со своими *байгоанами*). Это их дело — справляться или нет, умирать или нет, а меня это не касается. Они же не меня убивают! (Мне нужно только), чтобы (шаман) мне помог!» (Р. А. Бельды). О том, что шаманы, оказываясь в опасной для них ситуации, практикуют замещение себя душами их пациентов, знали далеко не все простые люди. Но если они об этом и знали, они все равно шли к шаману лечиться, надеясь на то, что далеко не каждый пациент становится жертвой, которой шаман может воспользоваться, защищаясь от своих *байгоанов*, что лично их это не коснется.

Это дела старых людей продолжаютя... люди сами себя занозили.

Шаманка Л. И. Бельды

Мой дед сидел и плакал. Потеряв своих детей, конечно, плачут... Мой дед выйдет на улицу, стоит и смотрит на Амур. Вверх по течению смотрит. Может, кто (к берегу) пристанет! Мой старший или младший брат, может быть, приедут! Смотрит, ждет и плачет. Мой муж говорит ему: «Что стоишь тут, пойдем в дом кушать!» И мы тащим его в дом.

П. Попова

Глава 8

Последствия шаманских войн

8.1. Примирение враждующих шаманов

О самом надежном способе избавиться от шаманских войн, от преследующего и угрожающего шамана-конкурента упоминает С. М. Широкогоров. Это полный, совершенный отказ от шаманской практики. По мнению тунгусов, такой отказ «является хорошим средством для удовлетворения амбиций враждующего шамана... избегание такого психоментального состояния, в котором может возобновляться мания преследования (Shirokogoroff, 1935: 372–373). Но такой отказ хоть и надежен, но сам по себе чрезвычайно труден, так как если духи принуждают шамана практиковать, противиться им он обычно не в силах, и тогда шаманы «продолжают шаманить до тех пор, пока не погибнут из-за постоянных интриг преследующего их шамана» (Там же: 372–373). О попытках вовсе отказаться от шаманской практики, не дожидаясь трагического исхода шаманской войны, относительно долган писал А. А. Попов. По его данным, когда вокруг долганских шаманов начинают умирать один за другим его родственники

и клиенты, они нередко уничтожали свои атрибуты и переставали камлать. «Если у шамана вымирала семья или его родичи, он все шаманские принадлежности закапывал в землю и над ними устраивал сруб наподобие могилы» (Попов, 1981: 260).

В примирении как в возможном исходе шаманской войны были заинтересованы, прежде всего, проигрывающие шаманы, в то время как шаману, который продолжал надеяться на превосходство своих сил, прекращать конфликт было невыгодно. Так, шаманка М. П. Бельды видела во сне, что она убила ребенка, и это значило, как она полагала, что действительно по ее вине где-то погиб ребенок и что она стала враждовать с матерью погибшего. Через какое-то время она стала видеть во сне некую женщину (по ее предположению, мать того ребенка), которая упрекала ее в том, что она сделала, но при этом предлагала мир. Она, как снилось М. П., говорила: «Помиримся и вместе будем жить!» М. П. в ответ на это угощала женщину, и та ела предложенную еду. Женщина тоже предлагала М. П. угощение, но М. П. его не ела. Эти сновидения были истолкованы как попытки женщины-шаманки помириться с М. П., а отказ М. П. от предложенной еды — как нежелание прекращать войну, в которой М. П. чувствовала себя сильнее соперницы. Н. Б. Гейкер рассказала мне об этих сновидениях, о которых она знала от самой М. П., уже после смерти М. П. Она упрекала М. П. в том, что та не захотела в своем сновидении мириться с *байгоаном*. «Поэтому раньше времени ее не стало. Я живу, — говорила Н. Б., — и она тоже до моих лет могла бы дожить, если б так не делала».

Более надежным средством примирения были не выяснения отношений в сновидениях, а личные встречи враждующих шаманов. Такие встречи были хоть и нечасты, но возможны, и они действительно могли на какое-то время приостановить вражду. Н. Б. Гейкер помнит о встрече найхинского шамана и шамана, приехавшего из низовьев Амура. Они «разговаривали, разговаривали и вроде помирились. Раз помирились, значит, с этой стороны спокойно и там спокойно». Но перемирие было недолгим. Низовский шаман умер, а унаследовавшая его духов женщина-шаманка возобновила вражду.

Примирение враждующих шаманов могло быть мотивировано наличием определенных связывавших их социальных отношений. Например, если они были соседями и им приходилось часто встречаться, шансы договориться о прекращении вражды у них были выше. И тогда «они могут мириться. Никто из них не нападает. Что случится, друг другу помогать будут» (И. Т. Бельды). Но, по данным

Е. П. Батьяновой, у телеутов и соседство не спасало от вражды. Шаманы-соседи «обычно побаивались друг друга. Несчастье или неудача одного из камов часто воспринималась им самим и окружающими как результат вредоносной магии кама-соседа» (Батьянова, 1995: 61). Обращение одного из враждующих шаманов к сопернику с предложением мира могло восприниматься соперником как знак его слабости и как дополнительная возможность проявить к нему пренебрежение и продемонстрировать свое превосходство. Ульчская шаманка, враждовавшая с жившей в селе Даерга шаманкой Г. К. Гейкер, пыталась однажды встретиться с Г. К. с тем, чтобы заключить мир. Она взяла свинью, предназначенную в жертву духам Г. К., и с друзьями поехала к Г. К. Но проехать она смогла только полпути. Разыгралась непогода, и все вынуждены были остановиться в селе Верхний Нерген. Дождаться хорошей погоды они не смогли и повернули назад, так и не доехав до Г. К. (Р. Г. Бельды). Считается, что духи Г. К. таким способом хотели продемонстрировать ульчской шаманке свое могущество (могущество Г. К.) и свое нежелание уступить и заключать мир.

Шаманы, жившие в селе Верхний Нерген, в течение нескольких поколений враждовали с «низовскими» ульчскими шаманами. Неоднократно со стороны ульчских шаманов предпринимались попытки заключения мира. С низовским шаманом воевал дед нергенской шаманки М. «Если бы был мир, они, оба старика (оба враждующие шамана), сели бы и молились бы, чтобы быть вместе друг с другом. Помириться! А так они не делали!» Когда шаманкой стала М., она унаследовала эту вражду. Ей также предлагали мириться, и она также отказывалась, считая себя способной побеждать. То обстоятельство, что М. прожила недолго, нергенцы связывали с ее нежеланием прекратить вражду.

Примирение шаманов представляло собой ритуал, о котором, к сожалению, мало известно. Е. П. Батьянова упоминает, что во время такого ритуала «один из камов просил у другого прощения и вручал подарок (водку или что-либо другое)» (Батьянова, 1995: 61). Знаменательно, что не оба шамана просили прощения друг у друга, а только один из них и только один из них получал подарок. Трудно предположить, что просил прощения и вручал подарок тот шаман, который причинил больше неприятностей другому и который был могущественнее. Скорее, можно предположить, что извинялся и одаривал соперника более слабый соперник, опасющийся, что исход борьбы складывается не в его пользу. Об обряде примирения известно

только то, что он сопровождался жертвоприношением. Как говорит Н. Б. Гейкер, «враждуя духом, ездили мириться со своим врагом телом. Ехали мириться туда, где он живет. Приносили в жертву животное, делали *мэури* (плясали во время жертвоприношения). Чтоб не враждовать, чтоб помириться!». Об обряде не столько примирения, сколько прекращения вражды у враждовавших между собой за первенство бурятских начальников галши (распорядителей), М. Н. Хангалов сообщает, что «побежденных противников строго наказывали, принося в жертву черным и злым заянам, которые будто бы посылали вражду и бунтарство в среде зэгэгэ-аба облавщиков. Когда приносили жертву человеком, тогда будто бы эти злые и черные заяны, приняв жертвоприношение, прекращали эту вражду» (Хангалов, 2004: 98).

Был еще один способ примирить враждующих. Если вражда становилась очевидной и заходила уже далеко, можно было обратиться к *дянгиану*, традиционному судье⁴³, с тем, чтобы он назначил враждующим определенное наказание и помог прекратить вражду. Об обращении к главе рода с жалобой на шамана, ставшего виновником неприятностей, упоминает, в частности, С. М. Широкогоров. Глава рода оставил ту жалобу без последствий, сославшись на то, что шаман сам страдал от духов (Shirokogoroff, 1935: 372). К судье обращались в том случае, если один из враждующих шаманов желал примириться и если речь шла опять же о шамане, который жил не слишком далеко и с которым можно было встретиться. Кроме того, улаживающему конфликт *дянгиану* требовался также свидетель вражды шаманов, который мог на суде рассказать, какой именно ущерб нанесла людям эта вражда. Считалось, что *дянгиану* удавалось уладить конфликт именно потому, что он сам, как и шаман, пользовался помощью духов и, более того, был в этом отношении значительно сильнее любого шамана. «Если *дянгиан* сделает все, как нужно, — утверждает Нюра Сергеевна, — то они больше не будут драться».

Распространенным способом прекратить вражду было также заключение брака между детьми враждующих шаманов. Если незримая война тяготила обоих шаманов, они могли встретиться, и если это были мужчина и женщина, то пожениться или стать любовниками, или договориться о том, чтобы поженить своих детей. «Вот тогда жизнь наладится!» (Ч. Д. Пассар). «Помирятся, братьями по крови

⁴³ О традиционном суде у нанайцев см.: Bulgakova, 2013: 166–183.

станут, и хорошо станет. Хорошими отношения становятся, по-хорошему начинают разговаривать» (И. Т. Бельды). «Раз они (супруги) живут вместе, то и *сэвэны* их тоже живут вместе. Вместе живут, а во время шаманства помогают друг другу. Вражда между ними прекращается» (Н. Б. Гейкер). Если раньше жених должен был дать за женщину выкуп, то в случае такого брака выкуп не полагался. Такой брак воспринимался как эпизод разворачивавшегося между шамана обмена, и отдать в жены дочь означало отдать долг, заплатить дочерью за самого себя, за то, чтобы не умереть самому.

Между тем незримую шаманскую войну как таковую подобные браки не прекращают. Происходит только перераспределение противоборствующих сторон. Поскольку у шаманов было обычно по несколько *байгоанов*, посредством брака прекращалась вражда только двух породнившихся шаманов. Остальные *байгоаны* становились общими, и таким образом, избавившийся от одного врага шаман обретал в результате брака новых дополнительных врагов. В тот момент, когда одного из породнившихся шаманов начинал атаковать враг, против него оба вступившие в родство шаманы должны были выступать вместе. «Раз они подружились, и если появляются с третьей стороны враждебные действия... живущий в низовье ульчский шаман... если начнет драться. Или с Сахалина. Там тоже есть такие! Если с ним начнет драться, то... тут живущий шаман... так как он стал родней, он зовет на помощь друга, чтобы вместе напасть на Сахалинского шамана. Отказываться нельзя! Мы-то не видим ни лодки, ничего! Только одни *сэвэны* ходят» (И. Т. Бельды). Таким образом, призывая на помощь друга, шаман подвергает его опасности, и по этой причине, как объясняют шаманисты, молодой и здоровый шаман внезапно, без всякой видимой причины умирал. «Утром встанут, смотрят, уже давно умер. *Сэвэны* (вновь обретенного врага) на него нападают, и он тут же умирает. Никто его не трогал! Самого так умершего находят! Если чужой *сэвэн* (нового врага) до него дойдет, то он так умрет» (И. Т. Бельды).

При некоторых обстоятельствах примирение через брак могло оказаться ненадежным. Некоторые шаманисты и вовсе полагали, что поженившиеся враги, несмотря ни на что, не могли прекратить вражду (Ч. Д. Пассар). Вражда возобновляется или вовсе не прекращается, если один из супругов чувствует себя сильнее своего партнера и уверен в том, что способен будет его побеждать. «Если она считает себя сильнее, то будет не согласна. Зачем ей слабый?» (Т. П. Бельды). Еще одна причина ненадежности мира в случае брака между врага-

ми или их детьми — это неспособность одного из супругов простить своему партнеру те беды, которые он прежде пережил по его вине. Например, как объясняет Ч. Д. Пассар, «муж любит жену, а она не хочет! Все равно внутри у нее болит! Если он убил кого-то из ее родни, у нее в душе все равно болит! Она не хочет мириться. Если женщина согласна, то всем своим *сэвэнам* будет говорить о мире, и тогда будет мир. А если она не захочет, мира не будет... так и будут враждовать». Кроме того, установленный между *байгоанами* мир не наследуется. Никакие человеческие действия не устраняют основную причину вражды — противостояние духов различных родов.

В селе Верхний Нерген была попытка прекращения вражды местной шаманки Ходжер с ульчской шаманкой. В селе стали умирать представители рода Ходжер, и как решили шаманисты, это ульчская *байгоан* убивала сородичей нергенских шаманов. Дочь нергенского шамана М. Ходжер, также шаманка, была в эту вражду вовлечена. Именно ей приснилось, что ульчская шаманка просит примирения: «Давай друзьями станем! Мир будет!» Но М. была против заключения мира. Муж О. Е. Киле говорил ей: «Помиритесь! Когда молишь (шаманишь), проси (*сэвэнов*), чтобы вам помириться!.. Жизни без мирения нет! Все равно будете умирать!» Она говорила: «Не нужно мне это мирение!» Не хотела!» И сестра М. также говорила ей: «“Давай мир! Договоримся с низовской шаманкой! И тебе покой она даст, и всем спокойно будет!” Но она не хочет» (О. Е. Киле). У М. Ходжер был сын В., у ее соперницы ульчской шаманки дочь К. Для того чтобы прекратилась вражда, чтобы перестали умирать живущие в Нергене Ходжеры, их поженили. После этого в течение двух лет все было спокойно, никто в селе не умирал. К. нергенцам нравилась («такая низенькая, худенькая, красивая... такая хорошая женщина... стеснительная была, никого не ругала!» [О. Е. Киле]). В браке уже родились два мальчика. К. все время болела, жаловалась на сердце, на головную боль. Подозревали, что она тоже становится шаманкой, что, может быть, не нравилось М. Ходжер. Через два года спокойной жизни несчастья возобновились. Сын М. Ходжер, младший брат мужа К., погиб, попав в аварию, его машину протаранил тяжелый грузовой автомобиль КАМАЗ. После этого умерла К. Она собиралась на работу, приготовила завтрак, покормила детей и сказала: «“Сейчас на работу пойду. Не знаю, вернусь или нет”». Из дома вышла и упала. Просто упала и умерла. На крыльце упала. Грохот был! Они выбежали, а она уже готова!» (О. Е. Киле). Следом умерли обе враждовавшие прежде шаманки. Причину этого шаманисты видят в том, что

М. Ходжер, чувствовавшая себя сильнее соперницы, предпочитала воевать и не смогла смириться с установившимся миром» (О. Е. Киле).

Еще один способ прекращения шаманских войн состоял в заключении враждующими шаманами тайных сделок, скрытых от простых шаманистов договоров о взаимном предварительном планировании смертей в станах друг друга. О подобной практике у хибаро (шуаров) в Эквадоре упоминает М. Харнер: «...внутрисоседские партнеры по колдовству... устраивают слабое колдовство нелюбимых соседей для того, чтобы их партнер-целитель мог извлечь прибыль из наведенной болезни. Партнер из колдунов надеется, что его коллега-целитель, в свою очередь, никому из местных жителей не сообщит о его причастности к чьей-либо болезни или смерти... Местная иерархия колдунов иногда также действует согласованным образом, на манер уголовной банды, убивая общих противников из других мест своим колдовством» (Харнер, 2012: 196–197). У нанайских шаманов также практикуется обмен смертями по предварительному согласованию. Внешний мир устанавливается в том случае, если каждый из врагов гарантированно получает от своего соперника в жертву души его близких и его пациентов. Для того чтобы мирно сосуществовать с врагом, «нужно его периодически угощать, то есть отдавать ему кого-то из своего рода». Если шаман, которому угрожает одолевший его враг, соглашается на это, то враг «отпускает (шамана), свободу ему дает... С врагом можно договориться, — объясняет О. Е. Киле. — Мы с тобой *байгоаны*. Ты мне дашь хоть маленькую девочку или мальчика. Если я соглашусь, то мы будем хорошо жить. Чужого ребенка ему отдашь, и тот умрет. Такое есть! (Шаман) К. такой был. Договоренный! На этой земле была бабушка-шаманка. Она тоже вместе со своей (соперницей) *байгоаном* ходила... Она детей отдает. Тяжело ей! Она всех своих детей ей отдала... И так и так отдавать приходится... Со своей *байгоаном* она вместе ходит по деревне. Везде они ходят... Они помирились и вместе теперь ходят. Ей же (*байгоану*) обязательно угощение надо! Чей-то ребенок нужен! Со своим *байгоаном* она подружилась, и они вместе теперь ходят!» (О. Е. Киле). Современные шаманы полагают, что в настоящее время возможностей для таких сделок становится больше по той причине, что меньше стало шаманов и соответственно меньше для таких сговоренных шаманов рисков разоблачения их тайных сделок по мирным поставкам врагу душ их сородичей и пациентов.

8.2. Посмертные битвы

Вражда наследуется шаманами от их предшественников вместе с духами, шаманские войны «продолжаются иногда в течение нескольких поколений, и люди живут в нестабильности, в ожидании того, что в любой момент могут быть в эти войны вовлечены» (Shirokogoroff, 1999: 162). Шаманы умирают, сменяют друг друга, а вражда продолжается, переходит к наследникам их шаманского дара. Порой еще до того, как молодой человек начнет испытывать первые симптомы шаманской болезни, ему уже снятся латы и кольчуга, уже духи внушают ему необходимость мстить за тех шаманов, которые погибли в шаманских войнах до него. «Я молодой, — говорит Н. П. Бельды, — я еще расту, еще нет у меня такого *сэвэна*, с которым я буду потом везде во всех этих передрягах, а уже этот *сэвэн*, с которым я буду потом воевать, дает знать (сородичам врага) о том, что растет мститель, я расту! Пугает их этим! Уже пугает! Близким его дает знать, а те уже перескажут ему (шаману): “Ты вот воевал с тем-то (умершим уже) шаманом, а там растет сейчас будущий шаман!”» (Н. П. Бельды). «Шаман умирает, раз ни *сэвэна*, ничего у него не остается. Через некоторое время другой молодой человек может стать шаманом. Став шаманом, нападает на того шамана, который перекрывал дорогу (умершему шаману)... Вот так идут эти шаманы» (И. Т. Бельды).

И. Т. Бельды не был шаманом, но вражду, в которой жили его предки, он унаследовал. Совершавшая камлание в его доме шаманка Л. И. Бельды определила, кто именно был *байгоаном*, нападавшим на И. Т. По ее словам, это была удэгейская шаманка Удир, нападающая с восточной стороны, со стороны реки Анюй на И. Т., живущего в селе Даерга. Шаманка Удир наследница другой умершей удэгейской шаманки («Та, старая [шаманка] умерла, уже новая там»). И. Т. подтверждает, что в сновидениях он действительно видит женщину, которая на него нападает. Л. И. говорит ему: «Это существо (удэгейская шаманка) на твой шаманский путь *дэрсун*⁴⁴ прыгает, встает. Что ты молчишь? Она на твой *дэрсун* садится! Почему ты молчишь, когда она что-то вытворяет с тобой? Почему ты не поешь по-шамански?» И. Т. подтверждает: «На меня она нападает, потому я ничего и не делал (не шаманил). А сейчас, если захочу, я могу пойти (по своему

⁴⁴ *Дэрсун* — индивидуальный путь шамана; например, выражение *дэсэмбүхэмби дэрсумби* переводится: «все, что я ‘намусорила’ в своей жизни — этой мой шаманский путь *дэрсун*».

шаманскому пути)». Л. И. его подбадривает: «Ты сможешь! Ты должен сам преодолеть!.. Хоть умирать будешь, должен сам преодолеть! Это Удир шаманка с восточной стороны, со стороны Приморья. Только по Приморью она, что ли, ходит? И здесь, по нашим местам она ходит». И. Т. признает, что нападающая шаманка из села Гвасюги и что «это очень страшно». Он говорит, что эта шаманка сама его во снах нашла, что шаманов его рода «давят» удэгейские шаманы. Он говорит: «Мой отец тоже их давил! Где же такого сейчас шамана найти, кто сейчас дал бы им отпор, если такого шамана нет? Сейчас меня можно давить!.. Я не шаман, но я могу! Я туда (в Приморье в сновидениях) уже ходил. Когда я на охоте был, тогда переваливал через сопку во сне. А те, кто сейчас здесь живут, они не могут (дать отпор приморским шаманам), и она (удэгейская шаманка) все это чувствует. Я здесь сейчас, играя, “шаманил”⁴⁵, а она все уже знает» (И. Т. Бельды).

Наследование шаманской вражды, как и преимущественное наследование шаманского дара, совершалось по отцовской линии, и шаманы, победившие своих соперников в определенной семье, могли предполагать, что именно в этой семье со временем родится их потенциальный враг, который будет угрожать их благополучию. По данным И. М. Суслова, после смерти родового шамана «поджидавшие такого случая злые духи бросаются на территорию рода и могут погубить его полностью. В этих случаях выступает на сцену другой шаман, родственник умершего» (Суслов, 1932: 26) и начинает шаманскую расправу с врагами его предшественника. «Поэтому сильный шаман, “убивая” другого, старался истребить его детей». Например, «шаманы одной из линий рода Онинка в течение нескольких поколений враждовали с шаманами, жившими на р. Вира. Шаман Иннокентий Онинка, умерший после Великой Отечественной войны, считал себя обязанным “мстить за отцов” шаманам, жившим в прошлом на Верхнем Амуре» (Смоляк, 1991: 60).

Отец А. П. Донкан был большим шаманом, враждовавшим с шаманом из низовий Амура, предположительно с нивхом. Перед его смертью А. П. стала наяву видеть какого-то молодого «человека» в черном, как она предполагала, духа *байгоана* ее умершего отца, ставшего виновниками его смерти. После смерти отца А. П. дважды приснилось, что она посещает те места, где живет враг ее умершего отца, и присутствие незримого «человека» в черном она стала наяву

⁴⁵ Не будучи шаманом, И. Т. Бельды не мог шаманил по-настоящему, но в этот вечер он брал бубен и имитировал шаманское пение.

ощущать с тех пор. «Всю дорогу так! Зайдет и на меня смотрит. И сейчас то же самое! На меня пристально смотрит. Я не понимаю, что это такое». Несмотря на то что А. П. не шаманка, она полагает, что человек в черном — это унаследованный от отца и угрожающий ей *байгоан*, «существо, которое людей всех убивает... которое людей изводит, всех людей одного рода извел». А. П. считает, что этот «человек» пытается ее убить, но не может, так как у нее сильные унаследованные от отца духи-защитники. «Постоянно чувствую, что на меня кто-то смотрит... Постоянно он со мной... У меня шторы (на дверях)... Он шторы раздвигает и смотрит. Вот на меня смотрит и все! Я не вижу его, я чувствую его! Я его перестала бояться. Не боюсь! Общаюсь или не общаюсь? Вроде вот такое. Утром рано я встаю. В огород выйду, картошку выкопаю. Фасоль там наберу. По-нанайски все у нас. И варю кушать, а он (все это время) стоит. А вот в комнату не заходит. Чувствую такой взгляд пристальный. День и ночь! Я его не вижу, но чувствую. Чувство такое у меня. И ничего с этим я не могу сделать! Интересно!.. Иногда не бывает его. Иногда приходит. Заходить не заходит, а стоит. В меня ничем не бросает, ничего не делает... С тех пор я плохо стала себя чувствовать. Я его не боюсь! Но чувствую, что он тут! Тут, тут! Взгляд такой пристальный чувствую... прямо в лицо мне смотрит. Пристальный такой взгляд. Интересующийся. Я чувствую это! Чувствую! А я его не вижу... В дом войдет и встанет, а в комнату не заходит, стоит... на меня пристально смотрит. Прямо в лицо! Внимательно смотрит... Я его не боюсь! Раньше сильно боялась. А сейчас не боюсь! Ладно, думаю! Убьешь — убивай! Не буду бояться!» (А. П. Донкан).

Шаманы утверждают, что поединки между *байгоанами* не заканчиваются ни со смертью одного из них, ни со смертью обоих врагов. Те шаманы, которые воевали друг с другом при жизни, продолжают, как утверждают информанты, свои битвы и после смерти. «Умершие шаманы духом дерутся. Мы не видим. Они убивают друг друга и все равно оживляют себя... Умершие шаманы дерутся... Людей, селения посещают, ходят иногда, хотя мы их не видим» (О. Е. Киле). Более того, шаманы продолжают практику замещения, они продолжают отдавать своему врагу своих близких людей. «Если они *байгоанами* были при жизни, то и умер человек, а байгоаном он все равно остается, и все равно он отдает этих людей, невинных людей, своему врагу. Байгоан остается! Вражда остается! Все равно не кончится, все равно убивают людей» (О. Е. Киле). Сами шаманы умерли, а их души ходят неприкаянные и убивают людей. Шаман высматривает

человека, у которого нет защиты, и отдает его другому (умершему) шаману, своему *байгоану*». И тот, и другой уже духи. «Неживые. Они умерли, а духом все равно дерутся друг с другом. Оба умерли, а все дерутся. Вражда никогда не кончается, не прекращается. Даже духом дерутся между собой. Ищут среди живых человека без присмотра, простого такого человека, отдают своему *байгоану*, и человек умирает» (О. Е. Киле).

Шаманка О. Е. перечисляет, как много людей умерло в Нергене. Она полагает, что их забрали умершие *байгоаны*. Среди этих умерших она называет шаманку К., у которой был шаман-враг. Еще при жизни она отдавала людей своему врагу (предавала их смерти). Этим же она (ее дух) продолжает, как считает О. Е., заниматься и после смерти: «Она такая женщина была. Имела *байгоана*... В этом году столько народу умерло, потому что она отдавала этих людей, души их *байгоану*. А мы другие люди. Другой шаман не может их защитить. Нельзя лезть, потому что это чужой *байгоан*, и туда лезть нельзя. Она давно умерла, (еще) после войны, а духом до сих пор с *байгоаном* дерется и паняны отдает» (О. Е. Киле).

О том, что деятельность шаманов не заканчивается с их смертью, упоминал В. Я. Бутанаев. По его словам, «если в битве погибли оба шамана, то их *тёси* оставались на месте поединка. Например, в устье реки Курлек, где она впадает в Таштып, около Кызылсука, однажды сцепились и погибли в схватке два шамана. Один из них был шорский шаман, а другой хакасский из аала Бор. На месте побоища остались их следы в виде двух длинных траншей... Здесь на месте дуэли остались *тёси*... шаманов, которые ночью камлают в образе двух черепов» (Бутанаев, 2006: 100). У нанайцев таким следом от деятельности умерших враждовавших шаманов осталась судьба женщин рода Заксор. Если у женщины из этого рода начиналась шаманская болезнь или если, уже став шаманкой, она заболела туберкулезом и быстро умирала, объясняют это последствиями вражды шамана Заксора с шаманом из другого рода. Заксор победил, но умирающий шаман сказал, что отомстит и что не будет больше ни одного шамана из рода Заксор. Его посмертная месть коснулась в основном женщин этого рода (М. Ч. Гейкер). Е. А. Алексеенко упоминает о том, что сокращение селькупского населения кеты объясняли мезтью чужого шамана. Не исключено, что месть эта могла быть посмертной, поскольку данное событие было растянуто на длительный период времени. Сюда же, возможно, следует отнести информацию о том, что

«чрезвычайную смертность детей в семьях подкаменно-тунгусских кетов Хальвиных... пытались преодолеть три кетских шамана, но им удалось “выяснить”, что тех губит некий куттэл’ (кут — шука, тэл — мамонт), посланный шаманом-эвенком в наказание за то, что прадеды Хальвиных похитили у эвенков стельных важенок» (Алексеев, 1981: 96).

Посмертные войны сказываются на их простых, не шаманящих потомках. Шаманские войны делают шаманских духов *очки* «военными», как говорят об этом шаманисты, то есть склонными к насилию. После смерти шаманов эти *очки* остаются, они «убивают, стреляют, режут. Когда война была, друг друга убивали. Оттуда все идет» (О. Е. Киле). Несчастные случаи, самоубийства связывают с наполненным шаманскими войнами прошлым, гибель молодых людей, беспричинные и внезапные самоубийства объясняются порой тем, что умершие шаманы продолжают отдавать своим умершим врагам *паняны* — души простых людей. Молодой человек неожиданно повесился на перекладине детской кровати в сидячем положении (И. Б.). Другой молодой человек при полном благополучии в семье просто вышел из дома покурить и без каких-то причин тоже повесился на дверной ручке бани и тоже в сидячем положении. Говорили, что идея повеситься возможно пришла к нему оттого, что он увидел, что к дверной ручке привязана веревка (Л. К. Бельды). В селе Ачан одиннадцатилетний мальчик играл со своей подружкой и сказал: «“Я больше к тебе не приду, в последний раз с тобой играю!..” Он ушел домой и повесился. Как придумал такой маленький?» (О. Е. Киле). «Молодые люди вешаются, себя убивают, это оттого, что духи *очки* ходят. Старинных людей *очки* ходят. Это самое плохое» (О. Е. Киле). Молодой мужчина послал Е., свою жену, в магазин купить хлеб, когда она ушла, он выгнал детей на улицу и себя порезал. Своим маленьким ножом он себе сердце достал. Никакой вразумительной причины для такого поступка не нашли. По объяснению О. Е., «это духи *очки* его караулили. Он чувствовал!.. Накануне (его жена) рассказывала: “Кто-то нас караулит, все время на нас смотрит!”». Такое же объяснение было дано другому случаю, когда молодой матери стало сниться, что жившие раньше в Даерге умершие люди в нее ножом кидают (М. В. Бельды). После этого, будучи совершенно трезвой, она наяву увидела какого-то голого «мальчика» и стала прогонять его. «Прогоняя его, она схватила нож и пыталась ударить (мальчика) ножом, но в действительности она ударила каким-то образом ножом



Заброшенный и быстро разрушающийся дом умершей шаманки.
Село Джари Нанайского района Хабаровского края. Фотография автора

саму себя в живот. В полубессознательном состоянии говорила мужу: «Береги сына, так как этот дух (голый) мальчик еще не ушел» (И. Т. Бельды).

Шаманисты полагают также, что духи, которыми пользовались умершие шаманы, привязаны к тем местам, в которых протекала их деятельность. Недалеко от села Верхний Нерген есть горка, на которой люди неоднократно вешались. О. Е. Киле утверждает, что это «плохое место, нехорошее», что на нем сидит некая «старуха», дух одного из враждовавших шаманов, и кушает там людей. «Эта горка как будто бы стол. Там она положит (душу человека) и кушает». О. Е. видела во сне кости на этом «столе». «Как мы рыбу кушаем и кости и головы бросаем, тут также было! Я сон видела! Тканью тут (завешено, как ширмой), чтобы не видно было. Тканью закрыли. Тут нехорошее место! Я сон видела. Много-много там народа. Окружили (эту горку) что ли? Китайские солдаты. Все они стоят вокруг горки» (О. Е. Киле). С представлением о том, что в каждом месте запечатлеваются совершающиеся в его пределах шаманские деяния, связано, в частности, то обстоятельство, что после смерти шаманов те дома,

где они жили и камлали, пустуют и быстро разрушаются. Об одном таком доме говорили, что все люди, которые в том доме поселяются, беспричинно сами себя убивают (Т. П. Бельды). Жившая в селе Дада шаманка Л. И. Бельды боялась приезжать из Дады в Даергу. Она признавалась: «Мне страшно, мне тяжело сюда приезжать! Я все никак не решаюсь [сюда приехать], все время мне трудно. [Здесь] шаманить страшно! Ваши *очки* [духи] будут топорщиться, бунтовать, гурьбой вставать против [меня]... Духи не только живых, но и умерших шаманов “могут людей убивать”» (Булгакова, 2016: 33).

8.3. От незримых шаманских войн к социальным конфликтам

Шаманские войны совершаются в незримом пространстве духовного мира, тем не менее хоть и крайне редко, но случается, что шаманы сходятся на поединок наяву, когда, «не надеясь на силу своего служителя, шаман иногда лично выступает для собственной защиты... В схватках, бывающих ночью на высоких хребтах, шаман бывает нагим. Иногда побоища эти столь жестоки, что огромные камни слетают с утесов и катятся с грохотом в бездны» (Третьяков, 1869: 426).

Иногда и простые люди решаются наяву останавливать того или иного шамана, чья деятельность угрожает их благополучию. Но из страха навлечь на себя гнев шамана и месть его духов решаются они на это также нечасто. Шаману никогда не нравится то, что простые люди вмешиваются в его дела, а поскольку возможности шамана, действующего даже в одиночку, несоизмеримо превышают возможности целой группы нешаманов, всегда есть опасность того, что вмешательство простых людей не будет иметь успеха. Кроме того, если простые люди могли только догадываться о том, что постигающие их бедствия как-то связаны с шаманской враждой, но наверняка знать этого не могли до тех пор, пока какой-нибудь сторонний шаман в своем камлании не определит это и не поставит «правильный диагноз». Еще С. М. Широкогоровым установлено, что именно от незадействованного в конкретном конфликте шамана простые эвенки узнавали о том, от кого из шаманов исходит угроза их благополучию. Среди эвенков Бирарченев был, по словам Широкогорова, шаман, у которого хранилась душа мальчика. Он ввязался во вражду с другим шаманом и был побежден. Мальчик почувствовал

себя очень плохо, и только когда третий шаман принялся выяснять причину его заболевания, стало известно о вражде шамана Бирарчена (Shirokogoroff, 1935: 372).

Но подобный контроль одних шаманов над деятельностью других возможен только в случае, если в обществе есть достаточное число шаманов. В настоящее время, когда число практикующих шаманов существенно уменьшилось, недоступным стал и подобный контроль. Сегодняшние шаманы считают, что настало время, когда шаманы могут убивать людей безнаказанно, так как некому стало определять, кто именно гибнет сейчас в результате тайных шаманских войн, некому «поставить диагноз» и выявить виновника той или иной смерти (О. Е. Киле).

Но даже узнав, кто именно из шаманов является источником постигающих их несчастий, простые люди имели весьма ограниченные возможности для воздействия на него. Шамана нельзя было убедить в необходимости прекращения вражды. Отказаться от очередного нападения для шамана означало обычно подставление себя под удар врага и гибель. Широкогоров сообщает, что в определенной ситуации, когда его деятельность становится опасной для общества, шаман «может отказаться от своих функций, но... это непросто и почти невозможно» (Shirokogoroff, 1935: 377). А. А. Попов пишет, что когда вокруг долганских шаманов начинали умирать один за другим их родственники и клиенты, то они нередко уничтожали свои атрибуты и переставали камлать. Ситуация эта довольно для него трагична, так как отказавшись от шаманства, он, как утверждают шаманисты, долго после этого не проживет.

Таким образом, единственным, хоть и недостаточно эффективным и небезопасным, способом воздействия со стороны общества на шамана было физическое насилие. Широкогоров пишет о том, что эвенками было замечено, что если тот или иной шаман перестал быть полезным, то он «может настроить всех членов клана против себя, как опасного и вредного человека для клана... Клан может прийти к решению уничтожить его с помощью других шаманов или, по крайней мере, изгнать его, что практически означает почти то же самое, что смертная казнь» (Там же). Социальные меры воздействия, которые могли применять к своему шаману его родственники или конгреганты, сочетали физическое воздействие с определенными магическими приемами. Шамана могли ударить так, чтобы у него пошла кровь, и измазать его кровью порог, потому что когда через порог перешагивают, то якобы лишают шамана тем самым

его силы. Могли также переступить через него самого. «Шаман с шаманом враждует, придет, ударит по носу, чтобы кровь потекла, и больше враждовать не будет. Раз кровь потекла, он победил. Больше вредить (не будет)!» (В. Ч. Гейкер). Говорили, что иногда шамана могли и убить, но случалось это крайне редко. О таком случае упоминает В. Г. Богораз-Тан. «Раз или два я наткнулся также на случаи убийства шаманов за предполагаемый вред, который они нанесли людям. Так, на Аннойской ярмарке 1896 года оленивод застрелил из ружья приморского чукчу, обвиняя его в том, что он колдовскими средствами в минувшее лето погубил его сына» (Богораз, 2011: 194). Впрочем, и лишение шамана его духов-помощников путем перешагивания через него и манипуляций с его кровью было практически равносильно убийству, так как без духов шаман долго прожить не мог. «Мой двоюродный брат, — рассказывает Н. П. Бельды, — умер из-за вражды шаманов. Шаман подсунул другому шаману его душу *панян*, и брат умер. Об этом догадались и пошли к тому шаману. Он признался во всем, и его избили. В кровь избили! Иногда в таких случаях даже убивали шамана. Кровью же шамана мазали порог его дома для того, чтобы тот больше не шаманил. Иногда нос ему разобьют, помажут кровью порог, и все! Больше он не шаман!» По данным Г. Н. Грачевой, аналогичные формы социального воздействия на шамана имели место и у нганасанов. «Не справлявшийся со своими духами-помощниками шаман мог проглотить, как считалось, кого-либо из присутствующих. На памяти волочанцев было камлание Дюроу Порбиной, во время которого она якобы “проглотила” пятерых детей. Родители быстро это обнаружили: дети заболели. Тогда шаманку заставили вырвать на снег содержимое ее желудка, затянув живот ременной петлей. На снегу оказались волосинки проглоченных ею детей. Родители вернули их детям, и дети якобы поправились. Такой способ применялся и по отношению к другим шаманам» (Грачева, 1981: 76). А. Метраукс писал о шаманах ягуа, что «шаман, использовавший свое оружие только для того, чтобы атаковать внешних для данного общества врагов, имел хорошую репутацию и считался нужнейшим человеком в обществе. И только когда он обращал свое оружие против членов своей собственной группы, это вело к ненависти, подозрительности и иногда к мести» (Метраух, 2001: 113–114).

Если чужеродный шаман становился объектом недовольства целой группы людей, то они могли объединяться с целью физического его уничтожения. Если дело касалось не чужого, а своего родового

шамана, терпящего поражение и пользующегося жизнями сородичей для своей защиты, то его наказывали, стремясь лишить его шаманской силы. Но решались на это только в случае, если в данном роду были другие еще более сильные шаманы. Иначе, лишившись своего шамана, люди оставались безоружными перед чужими шаманами, бывшими его врагами. Наказывая в такой ситуации своего проигрывающего шамана, люди лишь еще больше ослабили бы свой род. В таком случае они предпочитали не разбираться со своим шаманом, а идти войной на род шамана-врага и уничтожать шамана, враждующего с их родовым шаманом. Поскольку же духи опасного для них шамана могли быть унаследованы кем-то иным из его рода, даже смерти этого шамана могло быть недостаточно. Опасаясь появления наследника шаманских духов убитого шамана, стремились убивать и родственников шамана-врага. Для предотвращения же возможности наследования данной вражды стремились истребить по возможности также и всех членов его рода. Стремление истребить в случае межродовой войны побежденные роды целиком на примере юкагиров и коряков упоминал В. И. Иохельсон, но объяснял такую жестокость обычаем кровной мести (Иохельсон, 1900: IX), хотя возможно стремление обезопасить себя не только на физическом, но и на духовном уровне играло в таких случаях не последнюю роль. Таким образом, вражда между шаманами приводила к взаимному отчуждению родов вплоть до межродовых столкновений (Василевич, 1969: 228).

Поскольку задача искоренения возможности наследования враждебных духов, то есть уничтожения всего рода, практически невыполнима, это приводило к длительной вражде с чужим родом и постоянным военным с ним столкновениям. Так, без видимых будто бы на то причин начиналась уже не шаманская невидимая, а настоящая война с инородцами. Можно даже предположить, что вражда между отдельными родами имела в своей основе, в своем истоке не социальные или экономические, а преимущественно шаманские конфликты, провоцирующие немотивированное взаимное нерасположение представителей соперничающих на шаманском уровне родов. Вот как высказывается о роде Актанка А. С. Ходжер: «Ходжеры не любят, ненавидят Актанков. Актанкам не нравится, когда люди хорошо живут. Актанки считают себя выше всех других людей, (как будто они одни) все понимают, все умеют. Актанки хотят жить богаче всех, а Ходжеры тоже не могут на это смотреть, поэтому воевали. Актанки — народ такой страшный! Людей убивают!» В действительности, как рассказывают информанты, раньше, до того, как убийство ста-

ло причиной возбуждения уголовного преследования, «Ходжеры убивали Актанков, а Актанки Ходжеров. Через ручей стреляли и убивали... В рёлках прятались как в окопах, — говорит А. С. Ходжер. — Напротив Малмыжа есть рёлки, на которых сохранилось много старого оружия: луки со стрелами с железными наконечниками. Этим и убивали. Пушек-то не было. Все это давно было, я-то сам этого не видел» (А. С. Ходжер). Основанное на шаманской вражде противостояние родов было настолько жестоким, что, опасаясь преследования, Ходжеры, отправляясь в низовья Амура, меняли свою фамилию, объясняя это тем, что низовские шаманы враждовали с шаманами Ходжерами и что поэтому всем, кто называл себя Ходжером, грозила в тех местах опасность быть убитым. Рассказывали также о вражде родов Киле и Бельды. Возле села Малмыж есть рёлки, на которых до сих пор находят старое оружие, луки со стрелами с железными наконечниками. Все это, как считается, осталось с тех времен, когда распространены были межродовые войны. Ушедшая в прошлое межродовая вражда упоминается в легендах и преданиях. Вражда между нанайскими родами описана в книгах Ю. А. Сема (1959: 17; 2018: 248–251), но поскольку вооруженные противостояния родов давно ушли в прошлое, об обусловленности тех настоящих войн войнами шаманскими можно говорить лишь гипотетически⁴⁶.

Данные о перерастании шаманских конфликтов в конфликты социальные не являются новыми. Так, еще в 1794 г. сержант Попов записал от эвенков следующее: «Ежели ж случится, хто в роде у них помрет <...> своею натуральною смертию, то шаман покажет на другой род шамана же, что силою дьявольскою оное зделал, тогда

⁴⁶ Носители шаманских традиций считают, что шаманские конфликты лежат и в основе порой возникающего и как будто ничем не мотивированного напряженного и даже враждебного отношения между отдельными селами. Исследовать этот вопрос мне не удалось, известно только, что шаманы, проживавшие в селлах Дада и Найхин, враждовали между собой. Поэтому ссылаюсь только на мнение шаманки Л. И. Бельды: «Шаманы друг с другом воевали, и вот (поэтому) дадинские и найхинские (жители сел Дада и Найхин) друг с другом враждуют, — говорит Л. И. Бельды. — Как будем это решать? Что сделать, чтоб прекратили? Это *байта* (проблема)! Человек ничего не сможет сделать! Как враждуют, так и будут враждовать! Когда конец будет этой вражде? Это *боа* (небо) само так делает. Чего ради враждуют дадинские и найхинские? Какая польза? Никакой пользы нет! Зависть ли, интерес ли какой? Одна земля, одна тайга, один эден (дух-хозяин). Из-за чего враждовать? Это *боа* (небо) так делает!.. *Боа* говорит: “Если не будет войны, то людей будет очень много. Много людей родится. На земле не поместятся”. Это что такое? Почему не уместятся люди на земле?»

они, собравши весь род и вооружась, идут к ним на сражение и берут за мужчину четырех женщин, за женщину одну девку или оленей, сколько попадетя, грабительски и обжениваются» (Василевич, 1969: 294). По материалам Г. М. Василевич, скоропостижная смерть обьяснялась шаманами как «съедение» духами чужого шамана души человека, поэтому случаи смерти сородичей приводили прежде к *межродовым столкновениям* (Там же: 298).

Близость незримых шаманских войн и реальных военных конфликтов подтверждается также упоминаемым многими авторами участием в этих военных конфликтах шаманов. «Сибирские шаманы боролись не только с воображаемыми духами. Во время военных столкновений с соседними племенами шаманы, надев свою одежду, сражались с реальными врагами. Имеются данные, свидетельствующие о том, что у некоторых народов шаман одновременно исполнял обязанности вождя рода» (Иванов, 1978: 139). Во время войн шаманы помогали военным вождям или сами становились воеводами при вооруженных столкновениях. Так, у бурятów главным начальником и управляющим войска «был верховный шаман галши, имевший помощников шаманов и шаманок, которые вместе с ним совершали религиозные обряды» (Хангалов, 2004: 145). Шаманы являлись «воеводами при вооруженных столкновениях, о чем свидетельствуют железные шлемы с рогами, кольчуги и устрашающий костюм со змеями, лягушками, шкурами, колокольчиками и пр.» (Термен, 1912: 22). Они насылали на противника «злых духов, вызывая в его рядах болезни, а чаще всего дурную погоду» (Потапов, 1981: 136). «В круг обязанностей шаман входили такие действия, как посылание бедствий и напастей на врагов племени, охрана соплеменников от магии шаманов вражеских племен, предсказание исхода сражений, изготовление защитных амулетов и многое другое» (Гвоздев, 2010: 117). К сожалению, отмечавшие участие шаманов в реальных межродовых войнах авторы не рассматривают вопрос об участии в них разных шаманов с обеих противоборствующих сторон и о взаимоотношении этих шаманов. Мы не можем поэтому с уверенностью говорить о таких войнах, как о продолжении духовных шаманских войн, но допускаем, что участвуя в качестве советника и помощника в войне, шаман решал и свои личные задачи, нейтрализуя своих *байгоанов*, представителей того рода, с которым велась война. Во всяком случае использование шаманом такого приема, как кража душ воинов противника в межродовых войнах долганов, позволяет предполагать, что в обычном военном противостоянии имели место и приемы духовных шаманских войн. В обязанности шамана входило

«предсказывание приближения врага не позже, чем за два дня до его появления» и «похищение душ предводителей враждебного войска» (Попов, 1934: 119).

В прошлом возможен был еще один способ защититься людям, страдавшим от незримых шаманских войн — это обращение в суд. В исследовании С. А. Токарева обобщаются данные архивов по судебным делам в Якутии в XVII в., относящиеся к попыткам истцов получить возмездие за очевидный материальный ущерб, полученный ими в результате духовных шаманских войн. По его данным, «якутское обычное право рассматривало шаманскую порчу наряду с убийством, увечьем, угоном скота и т. п. Все такие правонарушения, по якутским обычаям, могли быть урегулированы двояко: или пострадавшая сторона мстила за обиду виновникам, или последние уплачивали, по соглашению с пострадавшей стороной, выкуп» (Токарев, 1939: 96). Например, «в 1645 году кангаласский князец Откурай Тынинин... убил шамана Дуруна за то, что тот “уморил... шаманством своим” его жену, а потом и сына Бытыя. Это дело попало по иску братьев убитого на суд к воеводе. Последний вынес сравнительно мягкий приговор (штраф в 27 скотин больших и малых), исходя из того ... [в том числе], что в якутах так преж сего велось, что шаманов и добрых за дурное шаманство побивали» (Токарев, 1939: 96). Обращение в суд в 1653 г. тойона Ника с жалобой на едейских (одейских) якутов также весьма похоже на то, что и он, и другие фигуранты этого дела были вовлечены в шаманские войны. В его жалобе было написано следующее: они «покрали боги мои, и того часу померли у меня напрасно кобыл и коров числом 70» (Там же: 100). Подобные попытки пострадавших от шаманских конфликтов взывать к правосудию были не только в XVII в. В 1926 г., как сообщалось в газете «Автономная Якутия», «у гражданина Кятчинского наслега Верхнее-Виллойского улуса Захара Мойтохонова умер ребенок в возрасте одного года. Вскоре вслед за этим умер и родной брат Мойтохонова. Перед смертью брата к Мойтохонову заходил шаман Герасим Кыржигастыров и заявил “с радостью: хорошо, что умирает... Твоего ребенка и брата съел я, и тебя самого съем, не доведя до половины сенокосных работ”. По жалобе Мойтохонова против шамана было возбуждено уголовное следствие и к 26 февраля 1937 года поступило на рассмотрение народного суда 2 участка Виллойского округа. Народный суд признал виновным Кыржигастырова в том, что “все его деяния, выражающиеся в публичном восхвалении своей силы, направлены к одурманиванию

народа, что шаман Кыржигастыров путем совершения различных церемоний добивался развития среди населения больше суеверия для того, чтобы свить себе гнездо промысла”. И, (59) квалифицировав деяния подсудимого по 2 части 74 ст. УК (хулиганство) и по 123 ст. УК (обманные действия с целью возбуждения суеверия для извлечения выгоды), суд приговорил его “к лишению свободы на 18 месяцев со строгой изоляцией и поражением прав на три года по отбытии наказания”. Однако шаман Г. Кыржигастыров подал жалобу в уголовно-кассационную коллегия Главсуда, которая, рассмотрев дело, вынесла заключение: “1) в действиях шамана Кыржигастырова нет признаков хулиганства, ибо под хулиганством следует понимать озорные действия, сопряженные с неуважением к обществу, что в данном случае отсутствует, 2) в равной степени нарсуд неправильно осудил Кыржигастырова по 123 ст. УК, так как шаманство может караться лишь в том случае, если доказано, что шаман путем различных обманных действий извлекает из населения для себя материальные выгоды, что в настоящем деле также не имеется”. Таким образом, констатировав данные факты, уголовно-кассационная коллегия Главсуда определила “приговор нарсуда отменить и дело против Кыржигастырова прекратить за отсутствием состава преступления”» (Автономная Якутия. 1927, 1 сент.) (Васильева, 2000: 58). Если подобные обращения в суд были возможны и если производили «сыски» по поводу обвинений в шаманской порче, это говорит о том, что судебные органы рассматривались оказывавшимися в безвыходном положении жертвами шаманов простыми людьми как средство выйти за пределы конфликтов, разворачивавшихся в пространстве духовного мира, и опереться на социальные способы решения межшаманских конфликтов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Традиционное шаманство существовало у нанайцев примерно до середины 1990-х годов⁴⁷. Вплоть до этого времени в относительно узком кругу практикующих шаманов сохранялись знания о порождаемых шаманскими практиками соперничестве и конфликтах и о значении шаманской практики в клановой стратификации общества. Что касается современных нанайских шаманов, они предпочитают ориентироваться уже не на традицию, а на почерпнутые из литературы и из средств массовой информации сведения о технологиях оккультного воздействия. В отличие от прошлого, когда широко распространены были дискуссии о приключениях отдельных шаманов, когда принято было рассказывать содержание сновидений, в настоящее время в силу существенно уменьшившегося числа шаманистов и их разобщенности эти вопросы практически перестали обсуждаться и накопленное предыдущими поколениями знание о шаманстве стало либо забываться, либо замещаться эклектичной смесью сведений, почерпнутых из популярной оккультной литературы. Современные шаманы практически ничего уже не знают о прежних обрядовых практиках, не владеют специфической шаманской лексикой, ничего не знают ни о коллективной шаманской болезни, ни о средствах безопасности, применявшихся прежними шаманами в шаманских войнах.

Между тем можно предположить, что вступление с духами в родство и последствия этой к ним близости, что мотивирующая к соперничеству ограниченность доступа к духовным ресурсам и чреватость шаманской практики внутренней конфликтностью и атомизацией общества — все это имеет объективную природу и независимо от того, осознают ли все эти нынешние шаманы или нет, продолжает действовать и в настоящее время. Нынешние шаманы продолжают

⁴⁷ В середине 1990-х годов ушли из жизни сразу несколько активно практиковавших традиционных шаманов. Еще одна шаманка, практиковавшая в традиционном стиле, жила до 2013 г., но в последние годы она камлала, насколько мне известно, очень редко.



Шаманка, спасающая мир. Рисунок художницы Светланы Зарасьевны Ходжер. Село Нижняя Манома Нанайского района Хабаровского края, 2021. Фотография автора

сталкиваться во взаимоотношениях с коллегами со скрытыми конфликтами, анализ которых позволяет предполагать, что это также проявления современных уже шаманских войн.

В 2021 г. шаманка С. признавалась: «Я прямо во сне воюю. Постоянно во сне воюю! С несправедливостью! Здесь на земле против меня сейчас очень много врагов! “Враги! — я им говорю. — Вы меня не трогайте! Вы получите по заслугам!”». Об одном своем сновидении она рассказывает: «Слышу голос мужской: “Это твой меч! Бери!” Я говорю: “Ну а как же я могу взять? Он же тяжелый, наверняка!” “Не бойся! Он твой!” ... Какой-то нехороший человек против меня восстает». Другая нанайская шаманка (Л.) в 2021 г. сообщила, что удэгейский шаман (Д.) «начал против нее войну». Некая В. обратилась к Д. за лечением. Д. решил, что проблемы В. происходят оттого, что на нее плохо влияет живущая с ней по соседству шаманка Л. Шаман Д. провел вместе с В. обряд против Л. «Костер делал. — рассказывает Л. — Всё это самое! Подношение! Всё, что требуется

для обряда. Они делали против меня обряд». Об этом обряде Л. узнала далеко не сразу, тем не менее именно в то время, как обряд был проведен, Л. начала кашлять. Подозрение на ковид не подтвердилось, но Л. становилось все хуже. Узнав, что В. действовала против нее, Л. в свою очередь совершила соответствующий обряд, но направленный не против шамана Д., а против В. В результате В. «ломает себе ногу, а затем попадает в больницу еще с одной проблемой», а Л. перестает кашлять. Л. считает, что это «пошла обратка», что таким образом В. была наказана.

Другая современная шаманка М. работает медсестрой и как медицинский работник делает массаж, соединяя его с отдельными шаманскими приемами. При объяснении своей шаманской практики М. поясняет, что пользуется смешанной медицинской и оккультной терминологией. Она называет шаманов «энергетиками» и говорит, что «между энергетиками идет война... Когда шаманы рождаются, идет очень страшная (борьба)! Вот это вот! Ну это как бы не мы, а энергии наши воюют!» (М., запись 2007 г.). Об одном из эпизодов своей борьбы она рассказывает так: «Я в астрал ушла... я не могла даже ходить, я как побитая домой приехала вся разваленная. Легла, закрыла глаза, и вижу, как я вытаскиваю саблю, на коня залезаю и так вот! Я победитель! Я на коне!.. Я побеждаю! Я же упрямая! А тут прямо я на коне, и прямо чувствую... Так смешно! Суперменша! Иной раз начинаю так хвастаться, удивляюсь самой себе». На вопрос, с кем она борется, М. отвечает: «Вижу адреналин! Адреналин большой вот такой!.. Это как человек, когда купается в белом этом. Как вот это облако, которое ко мне прилетело, только оно уже образ человеческий (приняло)... Я вот с ним, наверно, дерусь». Между тем она предполагает, что сражается она все-таки с конкретным человеком, с не прошедшим еще обряд посвящения начинающим шаманом И. из соседнего села. «И. тоже все время дерется. На коне и с саблей в руках... Он говорил, где-то должен быть у него меч. И где-то у него (военная) одежда... и еще у него есть конь» (Р. А. Бельды). «Вот, наверно, мы с ним деремся. Кто сильнее будет! С саблей в руках!» (М. А.).

В контексте радикально меняющейся в последние годы социокультурной ситуации шаманы создают шаманские организации, устроенные по партийно-профсоюзному принципу. Но родовому принципу партийно-профсоюзный принцип устройства шаманских организаций «оказался не противоречащим в том смысле, что в шаманских обществах стали собираться по родственным связям»



На межрегиональном молодежном фестивале коренных малочисленных народов Дальнего Востока, 2021. Фольклорно-этнографический коллектив изображает шамана и его духов. Село Сикачи-Алян Хабаровского района Хабаровского края. Фотография автора

(Харитонов, 2006: 168). Вместе с тем «этот принцип исходно противоречит самим основам шаманизма: во-первых, шаманы никогда никому не были подчинены; во-вторых, они не жили и не работали коллективами; в-третьих, в роду, как правило, был один признанный шаман, получивший социальное посвящение-признание, а с соседями он находился, что ведомо всем шаманистам, в достаточно враждебных отношениях (Харитонов, 2006: 168–169). Можно предположить, что в таких организациях не покончено и не может быть покончено с отчуждением и враждой. Но проявляться такая вражда может в новых формах. Так, это борьба с конкурентами посредством причисления тех шаманов, которые не вошли в ту или иную организацию, к «ложным шаманам», контроль над контактами членов ассоциации с посетителями, требование к шаманам — членам организации согласования своих действий с руководством органи-

зации (Znamenski, 2007: 350).

Можно также предположить, что в современном обновляющемся мире вражда эта начинает все больше вписываться в новые социокультурные реалии и заслоняться ими, скрывая свою изначально духовную природу. Еще В. Л. Серошевский указывал на то, что на смену открытой междоусобной войне приходит тайная борьба, когда «доносят, интригуют, подсиживают, тягуются друг с другом из-за всякого пустяка», когда «враждующие выставляли постоянно за повод ближайшие, часто сомнительные причины, но посторонние говорили, что вражда их “от отцов”» (Серошевский, 1993: 443). Во время гражданской войны на Дальнем Востоке при противостоянии



красных и белых нанайские партизанские отряды использовали заклинания, обращенные к духу рода Ходжер *Heri Mapa* (Козьминский, 1927: 49). В 1935 г. партийные органы взяли на себя «функцию родового суда в разрешении дела о вражде между нанайскими родами Киле и Ходжер в Дальневосточном крае» (Мельникова, 2004: 90). Внешне вражда облекалась в форму конфликта двух активистов, соперничающих за пост председателя кооператива в стойбище Болонь. Один из них «был активным проводником политики Коммунистической партии и Советского государства в Нанайском национальном районе, человеком новых для родового общества взглядов», а другой стремился «сохранить традиционные устои нанайского общества»

Фотография автора

(Там же: 97). Но некоторые детали сохранившегося архивного дела о соперничестве этих деятелей указывают на то, что их вражда могла иметь в основе своей шаманский характер, духовное противостояние нанайских родов Киле и Ходжер. Так, в ходе разбирательства упоминалась шаманская родословная спорящих: дух *Ходжер ама*, покровитель рода Ходжеров и одновременно одного из тяжущихся нанайцев, а также то обстоятельство, что мать другого является шаманкой (Там же: 97). Сообщается также о возможно использованных в качестве заместительных жертв двух умерших дочерях и об угрозе смерти, угрожающей третьей дочери одного из спорящих (Там же: 105), о выступлениях П. И. Киле против традиционного культа «нанайского бога *Ходжер ама*», — все это косвенно свидетельствует о прикрытии политическими разногласиями шаманской по истокам родовой вражды.

Современное возрождение культур народов Севера, Сибири и Дальнего Востока неотделимо, по мнению некоторых авторов, от возрождения шаманства, которое «призывается в качестве культурной почвы, источника творческого вдохновения, хранилища моральных, поведенческих норм», а шаман признается хранителем нравственно-этических устоев (Винокурова, Жирков, 1992: 40). При этом шаманская практика чревата возникновением и поддержанием конфликтных ситуаций. И даже ведущаяся в настоящее время информационно-психологическая война, «которая может включать серию информационно-психологических атак, ударов, операций и кампаний» (Попов, Тюгашев, 2006: 215), направленных на упрочение морально-политических позиций коренных народов, может также отчасти опираться на тот дух соперничества, который порождают тайные шаманские войны. Но относительно современного периода материалов о шаманских войнах собрано слишком мало, и потому говорить утвердительно и достаточно аргументированно о новых формах шаманских войн не представляется возможным. Мы можем лишь предполагать, что дух соперничества, столь ярко проявлявшийся в традиционных шаманских практиках, не мог исчезнуть без следа и никак не проявляться в новых преобразованных формах.

СЛОВАРЬ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ В ТЕКСТЕ НАНАЙСКИХ СЛОВ

ама — отец

амбага — слово, образованное путем словосложения от слов *амба* «злой дух» и *ага* «брат». Таким образом, слово *амбага* можно перевести как «брат злой дух».

амбан — вредоносный дух

ангма — рот, уста; *ангма нихэли(ури)* — открывать уста, давать способность к шаманскому пению, то есть посвящать в шаманы

анда — друг, подруга

ао — междометие, используемое в шаманских камланиях

аси — жена, сожительница

аями (ајати) — дух — покровитель шамана; обычно имеется в виду тот дух, который либо с самим шаманом, либо с кем-то из его предков состоял в отношениях сожительства

байби-шаманы — рядовые, начинающие, простые шаманы

байгоан — враг, противник

байта — дело, проблема, вина

батор — богатырь, дух-богатырь, помогающий шаману сражаться в пространстве духовного мира

боа — небо, духи неба

Боа Ибахани — небесная мифическая птица

бучу — духи, которых изображают остроголовыми и одноногими

бэ — приманка, наживка

бэлу — незримая наживка, приманка, которую шаман вводил в пищу своего врага

вэю — группа духов, сопровождающая шамана в его камланиях; информанты А. В. Смоляк называли этих духов солдатами

галигда — утопленники

галигдако гурун — члены рода, в котором были утопленники и над которым висит рок

гида — копые

гоаон — шест для отталкивания в лодке

голоа — шаровая молния; «шаманский свет», то же, что *тавасо*

гора — шаманские дороги и территории невидимого мира

городо (гордоа) — духи, которых изображают с маленькими рожками на голове

гурун — люди

даи саман — большие, могущественные шаманы

дэкасо — закрытое пространство на территории духовного мира, наследуемое, но в один определенный период времени принадлежащее только одному шаману. Могут использоваться как места для хранилища душ исцеленных шаманом пациентов, как место укрытия от врагов и с другими целями

дэргил — шаманские дороги и территории невидимого мира

диулмди сэвэн — направляющий дух, который идет впереди группы духов шамана во время камлания

диулин — дух — хранитель семьи, дома, помогающий хозяину дома — охотнику; то же, что *маси*

дунг-дунг — изображение звука, с которым шаман бьет в бубен

дуэнтэ эндурни — дух — хозяин тайги

дэрсун — индивидуальный путь шамана в пространстве духовного мира

дяка — существо, используется как эвфемизм для замены названий духов, душ и других участников шаманского действия

дянгиан — традиционный судья-переговорщик, который действовал с помощью своих духов-помощников и обладал более значительными возможностями, чем шаман

илу — физический мир, противопоставленный *доркину*, миру духовному

илуду — в физическом мире

кала- — приносить жертву духам

калиа-калиа — изображение звуков, издаваемых металлическими подвесками на шаманском поясе

каса — большие поминки

касата — исполнять большие поминки

килтойган — блестеть

коа (кова) — незримое маскировочное покрытие, неким облаком невидимого «тумана»/«дыма» накрывающее помещение, в котором начинается камлание

комоко — сновидцы

кочали — мешать заклинаниями удачному промыслу

кутур-кутур — подражание звуку, издаваемому при стуке по деревянному предмету

кэсиэ гэли най — букв. удачи ищущий человек, жрец, приносящий жертвы дузом и просящий об удаче

лауча — меч, сабля, кинжал, то же, что *лохон*

лоап-лоап — изображение движения, с которым изо рта шамана стекали «капли огня»

лохон — меч, сабля, кинжал, то же, что *лауча*

мапа — старик, медведь

маси — то же, что *диулин*

мосо — родовое дерево

мусу — то же, что *мосо*

мохан (мухан) — пожилой герой сказки; если информанты Смоляк использовали это слово, называя каких-то духов, скорее всего это слово использовалось как эвфемизм для того, чтобы не произносить имен тех или иных духов

муэ эндурни — дух — хозяин воды

мэти саман — шаман, который лечит только сам себя

мэури — плясать по-шамански

на эндурни — дух — хозяин земли

най — человек, слово, часто используемое как эвфемизм для называния чужого шамана-врага

намо ама — отец моря, дух — хозяин моря, часто так называют духа-косатку

намо эдэни — буквально морской дурак, одно из названий духа-косатки

нингмачи — совершать обряд гадания о причинах болезни пациента

ниокта (в транскрипции А. В. Смоляк — *нёукта*) — главный дух шамана, согласно некоторым объяснениям, вся совокупность духов шамана

ниора — дух, с помощью которого шаман атаковал врагов

нучи саман — «маленький», слабый шаман

огда — лодка, корабль

омиа — душа нерожденного ребенка

очики — дух, возбуждающий желание насилия

очики огдани — лодка (или корабль), на которой шаман атаковал врагов

панян — душа тень человека

пиктэ — ребенок, дух-ребенок

подя — дух — хозяин огня

покто — дорога

пудэй — обряд изгнания вредоносных духов, может исполняться без участия шамана

пэргэчи — обряд гадания

сагди ама — букв. «старик отец», одно из названий духа — покровителя рода Ходжер, к которому со временем стали обращаться не только Ходжеры, но и шаманы других родов

сайка (садка) — дух, появляющийся в результате инцеста

саман — шаман

саоли — угощать, кормить (в том числе жертвовать духам)

сеон — *сэвэн* в транскрипции И. А. Лопатина

сингэри — подтрунивать, мучить

сона — группа духов шамана, сопровождающая его во время камлания и связанная между собой единым незримым ремнем

сэвэн — дух, с которым удастся договориться о том, чтобы он приносил пользу, в том числе дух — помощник шамана

тава тндурни — дух — хозяин огня

тавасо — шаровая молния; «шаманский свет», то же, что *голоа*

тала — блюдо из сырой рыбы

таочи — обряда ловли покинувшей человека тени-души *паняна*

тапор-тапор — изображение звуков, которые издает шагающий медведь

тудин — ясновидящий, целитель

Тэму — дух — хозяин воды, то же, что *муэ эндурни*

тэхэ — шаманский корень, то есть наличие шаманов в роду, обеспечивающее наследственность шаманского дара

унди — обряд жертвоприношения духам шамана, включающий шествие шамана со свитой сопровождавших его лиц по селу (а иногда и по соседним селам) с посещением домов его пациентов

хала — (1) патрилинейный нанайский род, (2) срезанный с шеи принесенной в жертву свиньи круг в виде обруча, который надевается на нос отваренной головы этой свиньи и который символизирует лояльность (условное приношение в жертву) духам членов рода

хатун (хапон) — группа духов, изображаемых в виде тигров с веерообразным хвостом

хоралико — ревнующий дух, дух-сожигатель

худэн — доска для кройки

хэтур — веревка, нить, используемая в обряде отделения от умершего членов его семьи

хэй — междометие, используемое в шаманских камланиях

хэтур-хэтур — изображение звука, издаваемого дыханием спящего человека

хэри — парить — о шамане, который летит, перемещается в пространстве духовного мира

хэхэйс — междометие, используемое в шаманских камланиях

чаоха — война, войско

чаоха най — военные люди

чинку — ловушка для крыс

чуруэн — женский нож для вырезания орнамента

эдехэ — дух, в том числе дух, помогающий охотнику и являющийся его сожигательницей, а также один из духов-помощников шамана; *эдехэ* может выступать не только в роли сожигателя, но и как дух, «рожденный шаманом», а также в других функциях

эди — (1) муж, (2) дух-сожигатель

эндур — один из духов, находящихся на вершине иерархии

этумди — дух, охраняющий и защищающий определенного человека

эуни — соломенная или травяная антропоморфная в рост человека фигура, используемая для истязания духа враждебного шамана

яи — петь по-шамански

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев Н. А.* Шаманизм народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования) / отв. ред. И. С. Гурвич. Новосибирск: Издательство «Наука», 1984. <http://www.altainter.info/project/culture/Mythology/Culture%20and%20Religion/Shamanism/monogr09.htm#3>
- Алексеев Е. А.* Шаманы у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири / отв. ред. И. С. Вдовин. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1981. С. 90–128.
- Амайон Р.* Понятие шаманизма, формирование западной интерпретации // Религиоведение. 2009. № 1. С. 3–14.
- Анисимов А. Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: АН СССР, 1958.
- Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю 1910–1912 г. по поручению Русского комитета по изучению Средней и Восточной Азии // Сборник музея антропологии и этнографии при Российской Академии Наук. Т. IV, 2. Л., 1924.
- Алексеев Е. А.* Шаманы у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири / отв. ред. И. С. Вдовин. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1981. С. 90–128.
- Базаров Борис Д.* Таинства и практика шаманизма. Улан-Удэ, 1999.
- Балзер М.* Мандельштам. Современный саха-шаман // Избранники духов. Избравшие духов. Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Басилова (1937–1998) / отв. ред. В. И. Харитонова. М.: РАН Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая, 2012. С. 236–246.
- Батъянова Е. П.* Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления. Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 1. М., 1995. С. 48–61.
- Баялшева Т. Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Изд-во «Илим», 1972.
- Бельды К. М.* Предания земли нани: Повесть, рассказы, легенды, были, топонимические размышления. Хабаровск: Изд-во «РИОТИП» краевой типографии, 2007.
- Бельды О. А.* Нанайский шаманизм в истории и культуре коренных народов Приамурья и Приморья (середина XIX–XX вв.): автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб., 1999.

- Бельды Р. А., Булгакова Т. Д.* Нанайские сказки. Fürstenberg: Kulturstiftung Sibirien, 2012.
- Богораз В. Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // ЭО. 1910. № 1–2.
- Богораз В. Г.* Материалы по чукотскому языку и фольклору. СПб., 1900.
- Богораз В. Г.* Религиозные идеи первобытного человека, по материалам, собранным среди племен Северо-Восточной Азии, преимущественно чукоч // Землеведение. Кн. I, 1906.
- Богораз В. Г.* Религиозные идеи первобытного человека // Землеведение. 1908. № 1.
- Богораз В. Г.* Феномен шаманства // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия: в 2 т. Т. 1. 2-е изд., испр. и доп. / сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор ил. Т. Ю. Сем. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. С. 180–205.
- Борко Т. И.* Шаманизм: От архаических верований к религиозному культу / Рос. филос. о-во и др. Екатеринбург: Изд-во «Банк культурной информации», 2004.
- Бравина Р. И., Илларионов В. В.* О шаманских текстах А. А. Попова // Попов А. А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа (Тексты). 2-е изд. / отв. ред. Ч. М. Таксами. Новосибирск: Наука, 2008. С. 13–24.
- Булгакова Т. Д.* Камлания нанайских шаманов. Fürstenberg: Kulturstiftung Sibirien, 2016.
- Булгакова Т. Д.* Познание, ценностная ориентация и проектирование в шаманской практике // Записки Гродековского музея. Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н. И. Гродекова. Хабаровск, 2003. С. 5–18.
- Булгакова Т. Д.* Эпилы — жанр нанайского фольклора // Artes populares. 14. A Folklore Tanszek Evkonyvy. Yearbook of the Department of Folklore / Ed. by V. Voigt. Budapest, 1985. С. 205–227.
- Бутанаев В. Я.* Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2006. С. 100.
- Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л.: Наука, 1969.
- Васильева Н. Д.* Якутское шаманство. 1920–1930-е годы. Якутск, 2000.
- Винокурова Л. И., Жирков А. Н.* Традиционные верования и общественно-политическая ситуация // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тезисы докладов международной научной конференции. Якутск, 1992. С. 39–40.
- Виташевский В.* Из области психоанализа // Этногр. обозр. 1911. № 1–2.
- Гаер Е. А.* Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX — начале XX в. М.: Мысль, 1991.

- Гвоздев Р. В.* Шаманизм и традиционные военные знания народов Сибири и Дальнего Востока (XIX — начало XX вв.) // Россия и АТР. 2010. № 3. С. 116–122.
- Гириц К.* Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. СПб., 1997. С. 115–140.
- Головнев А. В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и ургов. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. С. 244.
- Горбачева Ю. С.* Шаманское интонирование чалканцев: проблемы типологии и структурной организации: дис. ... канд. искусствоведения. Новосибирск: Новосиб. гос. консерв. им. М. И. Глинки, 2017.
- Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра / отв. ред. Ч. М. Таксами. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1983.
- Грачева Г. Н.* Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири / отв. ред. И. С. Вдовин. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1981. С. 69–89.
- Диосеги В.* Развитие одного вида целительных амулетов у гольдов // Folia Ethnographia. Budapest, 1949.
- Дыренкова Н. П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник МАЭ. Л., 1930. Т. IX. С. 267–291.
- Дьяконова В. П.* Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Жеребина Т. В.* Тайна сибирских шаманов. Пропедевтика шаманизма. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002.
- Жеребина Т. В.* Шаманизм и христианство (на материале религии народа саха XVII–XX вв.). СПб.: Издательство РГХА, 2011.
- Зеленин Д. К.* Идеология сибирского шаманства // Известия АН СССР. VII сер., отд. обществ. наук. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1935. № 8. С. 709–743.
- Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз. 1939.
- Зубов А. В.* История религий. Кн. 1. М.: б/и, 1997.
- Иванов С. В.* Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1978. С. 136–169.
- Инфантьев П. П.* Жертва вогула. Чары шаманов. СПб.: П. В. Луковников, 1912.
- Иохельсон В. И.* Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / В. И. Иохельсон; пер. с англ. В. З. Иванова, З. И. Ивановой-Унаровой. Новосибирск: Наука, 2005.
- Кенин-Лопсан М. Б.* Дыхание черного неба. Мифологическое наследие тувинского шаманства. М.: Велигор, 2008.

- Кенин-Лопсан М. Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1987.
- Козьминский И. И.* Возникновение нового культа у гольдов // Сборник этнографических материалов. № 2 / под ред. В. Г. Богораз-Тана. Л., 1927. С. 43–52.
- Ксенофонтов Г. В.* Шаманизм. Избранные труды (публикации 1928–1929 гг.) Якутск: Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992.
- Кубанова Т. А.* Ритуальная скульптура нанайцев. Комсомольск-на-Амуре, 1992.
- Линденау Я. И.* Описание народов Сибири. (Первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-востока. Магадан: Магаданское книжное изд-во, 1983.
- Линденау Я. И.* О шаманах восточной Сибири // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. Хрестоматия / сост. Т. Ю. Сем. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. С. 513–522.
- Лопатин И. А.* Гольды. Амурские, Уссурийские и Сунгарийские: опыт этнографического исследования с картой расселения гольдов и с 86 ил. на 34 отд. табл. по фотограф. снимкам автора и оригинальным рисункам с натуры / И. А. Лопатин. Владивосток: [б. и.], 1922.
- Лопатин И. А.* Путь шамана // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия в 2 т. Т. 1. 2-е изд., испр. и доп. / сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор ил. Т. Ю. Сем. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. С. 235–258.
- Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе В. И. Иохельсоном. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1900. Ч. I. Образцы народной словесности юкагиrow.
- Мельникова Т. В.* Проявление родовой вражды у нанайцев в условиях социалистических преобразований в 1930-е годы // Записки Гродековского музея. Вып. 9. Хабаровск, 2004.
- Никольский А. В.* О чем говорит «говорящий варган»: варган и личная песня как основание темброво-ориентированных музыкальных систем / А. В. Никольский, Э. Е. Алексеев, И. Е. Алексеев, В. Е. Дьяконова // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2019. № 1 (37). С. 5–32.
- Павлова Т. В.* Обрядовый фольклор эвенов Якутии (музыкально-этнографический аспект). СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2001.
- Патачаков К. М.* Опыт реконструкции хакасского шаманского бубна с интерпретацией его рисунка // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984. С. 147–160.
- Петри Б.* Элементы родовой связи у бурят // Сиб. Живая старина. Вып. II. Иркутск, 1924.

- Попков Ю. В., Тюгашев Е. А.* Философия Севера. Коренные малочисленные народы Севера в сценариях мироустройства. Салехард-Новосибирск: Сибирское научное издательство, 2006.
- Попов А. А.* Вступительная статья // Долганский фольклор / вступ. статья, тексты и пер. А. А. Поповой; лит. обработка Е. М. Тагер; общ. ред. М. А. Сергеевой. М.; Л.: Сов. писатель, 1937.
- Попов А. А.* Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. (Тексты). 2-е изд. / отв. ред. Ч. М. Таксами. Новосибирск: Наука, 2008.
- Попов А. А.* Материалы по родовому строю долган // Советская этнография. 1934. № 6. С. 116–139.
- Потанин Г. Н.* Громовник по поверьям племен Южной Сибири и Сев. Монголии // Журнал министерства народного просвещения. 1882.
- Потапов Л. П.* Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. X. С. 191–200.
- Потапов Л. П.* Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // Советская этнография. 1934. № 3. С. 64–76.
- Потапов Л. П.* Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 1. М.; Л., 1947. С. 159–182.
- Потапов Л. П.* Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Материальная культура и мифология (Сб. МАЭ. Т. XXXVI). Л., 1981. С. 125–137.
- Приклонский В. Л.* Три года в якутской области. Этнографические очерки // Живая старина. Вып. 3. СПб., 1891. С. 48–179.
- Прокофьева Е. Д.* Материалы по шаманству у селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири / отв. ред. И. С. Вдовин. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1981. С. 42–68.
- Самар Е. Д.* Под сенью родового древа. Записки об этнокультуре и воззрениях гэринских нанайцев рода Самандё-Моха-Монггол /рода Самар/. Хабаровск: Кн. изд-во, 2003.
- Сем Т. Ю.* Семиотика шаманских ритуалов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. Хрестоматия. СПб., 2006. С. 568–626.
- Сем Т. Ю.* Шаманизм эвенков (по материалам Российского этнографического музея). 2-е изд., испр. и доп. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2017.
- Сем Ю. А.* (1926–1995). Историческая этнография нанайцев. Родовая организация и ее трансформация: (по материалам XIX — начала XX в.) / Институт народов Севера РГПУ им. А. И. Герцена, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. СПб.: Контраст, 2018.

- Серошевский В. Л.* Видящий духов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия: в 2 т. Т. 1. 2-е изд., испр. и доп. / сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор ил. Т. Ю. Сем. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. С. 264–273.
- Серошевский В. Л.* Видящий духов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. Хрестоматия / сост. Т. Ю. Сем. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. С. 102–109.
- Серошевский В. Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: 1993.
- Симченко Ю. Б.* Традиционные верования нганасан. М., 1996.
- Смоляк А. В.* Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев // Советская Этнография. № 2. 1974.
- Смоляк А. В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение. (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991.
- Сорокина (Унру) С. А.* Институт женского шаманства у эвенков Дальнего Востока (по материалам полевых исследований) // Североведческая наука и образование в перспективе XXI века. Материалы всероссийской научно-практической конференции, посвященной 75-летию Института народов Севера. Североведческие исследования. Вып. 3. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2006. С. 112–124.
- Суслов И. М.* Шаманизм как тормоз социалистического строительства // Анти-религиозник. 1932. № 7.
- Термен А.* Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области (очерки и впечатления). СПб.: Типография Министерства Внутренних дел, 1912.
- Токарев С. А.* Шаманство у якутов в XVII веке // Советская этнография. 1939. № 2. С. 88–102.
- Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.
- Третьяков П. И.* Туруханский край, его природа и жители // Записки РГО по общей географии. СПб., 1869. Т. II. С. 215–530.
- Хангалов М. Н.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2004.
- Харитонова В. И.* Зов предков или призыв духов? (Психофизиологический и гендерный аспекты шаманизма) // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 25–43.
- Харитонова В. И., Ринчинов Б. Ц.* «Ты — во мне, я — в тебе...» // Восточная коллекция. Лето 2004. С. 93–103.

- Харитонова В. И.* Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике // Шаманизм и ранние религиозные представления. Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 1. 1995. С. 206–254.
- Харитонова В. И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2006.
- Харнер М.* Шаманизм у хибаро (шуаров) // Избранники духов. Избравшие духов. Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Баилова (1937–1998) / отв. ред. В. И. Харитонова. М.: РАН Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 2012. С. 181–198.
- Харузин Н. Н.* Происхождение и сила лопарских нойдов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. Хрестоматия / сост. Т. Ю. Сем. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. С. 186–194.
- Хелимский Е. А.* Компаративистика, уралистика. Лекции и статьи. М.: Языки русской культуры, 2000.
- Худяков И. А.* Рождение шаманов и их пересотворение // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. Хрестоматия / сост. Т. Ю. Сем. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. С. 109–114.
- Худяков И. А.* Краткое описание Верхоянского округа / под ред. В. Г. Базанова. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1969.
- Худяков И. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Якутск: Бичик, 2002.
- Федорова Е. Г.* Жертвоприношения у северных манси: о роли жреца, шамана, «знающего» // Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. СПб., 2014. (Теория и методология архаики, вып. 7). С. 402–416.
- Функ Д. А., Харитонова В. И.* Шаманство или шаманизм? // Избранники духов. Избравшие духов. Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Баилова (1937–1998) / отв. ред. В. И. Харитонова. М.: РАН Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая, 2012. С. 109–137.
- Шаньшина Е. В.* Представления о происхождении Земли и человека // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
- Шимкевич П. П.* Материалы для изучения шаманства у Гольдов. Хабаровск: Типография канцелярии Приамурского генерал-губернатора, 1896.
- Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919.
- Штернберг Л. Я.* Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1. С. 3–56.
- Штернберг Л. Я.* Материалы по изучению гилакского языка и фольклора. СПб., 1898.
- Штернберг Л. Я.* Семья и род у народов Средне-Восточной Азии: С прил. статьи Фр. Энгельса. «Вновь открытый случай группового брака» /

под ред. и с пред. Я. П. Алькора [Кошкина]. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1933.

Щербакова Т. И. Жертвенное место ненцев на реке нумги: попытка реконструкции // Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. СПб., 2014. (Теория и методология архаики, вып. 7). С. 416–428.

Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии / пер. с англ. А. А. Казанкова, А. А. Белика. М.: ОГИ, 2004.

Яковлев Е. К. Этнографическое обозрение инородческого населения южного Енисея. Минусинск, 1930.

Backman L., Hultkrantz A. Studies in Lapp Shamanism. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1978. No. 16. P. 62–90.

Bulgakova T. D. Nanay shamanic culture in the indigenous discourse. Verlag der Kulturstiftung Sibirien | SEC Publications Kulturstiftung Sibirien gGmbH. Fürstenberg, 2013.

Deusen Kira, Van. Flying Tiger. Women shamans and storytellers of the Amur. Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill Queen's University Press, 2001.

Mader E., Gippelhauser R. Power and kinship in Shuar and Achuar society // Dividends of kinship. Meanings and uses of social relatedness / Ed. by Peter Schweitzer. London; New York, 2000. P. 61–91.

Metraux A. Using Invisible Substances for Good and Evil // Shamans Through Time. 500 Years on the Path to Knowledge / Ed. By J. Narby and Francis Huxley. New York: Jeremy P. Tarcher Patnum, 2001. P. 112–114.

Hamayon R. Shamanism in the Hunting Societies of Siberia or the Shaman as a Husband Marrying a Game-giving Spirit. Public Lecture. Department of the Study of Religions. Schools of Oriental and African Studies. University of London. 1995.

Klass M. Ordered Universes. Approaches to the Anthropology of Religion. Boulder; San Francisco; Oxford: West View Press, 1995.

Shirokogoroff S. M. Psychomental Complex of the Tungus. Berlin: Reinhold Schletzer, 1999.

Shirokogoroff S. M. Psychomental Complex of the Tungus. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and CO., LTD, 1935.

Willerslev R. God on trial Human sacrifice, trickery, and faith // Journal of Ethnographic Theory 3 (1): 2013. P. 140–154.

Znamenski A. A. The beauty of primitive. Shamanism and the Western imagination. Oxford: University press, 2007.

Научное издание

Татьяна Диомидовна Булгакова

ШАМАНСКИЕ ВОЙНЫ

**СОЦИОРЕЛИГИОЗНЫЕ ФАКТОРЫ КОНФЛИКТНОСТИ
В МЕНТАЛИТЕТЕ НАНАЙЦЕВ**

Редактор *Г. А. Янковская*

Технический редактор *Д. В. Лаптухина*

Подписано в печать 17.10.2022. Формат 60 × 90¹/₁₆.

Тираж 200 экз. Усл. печ. л. 14,5. Заказ № ____

ООО «Академия Исследования Культуры»
197376, Санкт-Петербург, ул. Чапыгина, д. 6, лит. А, пом. 3-Н

Отпечатано в типографии _____
