

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ГОУ ВПО «Алтайский государственный университет»
Факультет политических наук
Кафедра религиоведения и теологии
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований
ГОУ ВПО «Томский государственный университет»
Музей археологии и этнографии Сибири

МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

ВЫПУСК IV



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2010

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Ответственный редактор:
канд. ист. наук **П.К. Дашковский**

Редакционная коллегия:
докт. ист. наук **Л.Н. Ермоленко**; докт. культурологии **Л.С. Марсадолов**;
канд. ист. наук **Ю.И. Ожередов**; докт. ист. наук **Т.Д. Скрынникова**;
докт. филос. наук **О.М. Хомушко**; докт. ист. наук **Л.И. Шерстова**;
докт. ист. наук **С.А. Яценко**

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Азбука, 2010. – Вып. IV. – 376 с.
ISBN 978-5-93957-433-4

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности, эпоху средневековья и период этнографической современности. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, а также новым религиозным движениям.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/G, тема «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая») и ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (проект 2010-1.1-303-124-031 «Культурный капитал как условие и фактор инновационного развития Западной Сибири»)

ISBN 978-5-93957-433-4

© Оформление. Издательство
Алтайского государственного университета, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ	
<i>Вертиенко А.В.</i> К проблеме семантики горита и стрел в представлениях ираноязычных номадов Евразии	8
<i>Коников Б.А.</i> Конь в культуре и искусстве средневекового населения Омского Прииртышья, Южной Сибири и Казахстана: общее и особенное	24
<i>Марсадолова Т.Л.</i> Художественный образ ангела: от первобытности к средневековью	39
<i>Ожередов Ю.И., Мунхбаяр Ч.</i> Археологический комплекс на перевале Давдаг-кутул в Западной Монголии	54
<i>Серегин Н.Н.</i> К вопросу об интерпретации «ритуальных» курганов (по материалам тюркской культуры)	78
<i>Сериков Ю.Б.</i> Человеческие жертвоприношения на культовых памятниках Урала	83
<i>Симонова И.Л.</i> «Когда на небе светили три солнца». (опыт реконструкции мифологического сюжета)	102
<i>Суразаков А.С.</i> Образы прародительниц в петроглифах Куюса ..	110
<i>Татаурова Л.В., Кромм И.Д.</i> Ставрографические материалы как источник по изучению культового медного литья у русских и христианизация аборигенов Сибири	115
<i>Ярков А.П.</i> К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннее средневековье	126
II. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ	
<i>Амоголонова Д.Д.</i> Возвращение Хамбо Ламы Итигэлова в контексте бурятского этнокультурного возрождения	140
<i>Бурнаков В.А.</i> К вопросу о культе орла у хакасов	153
<i>Головизнин М.В.</i> «Нарышкинские» храмовые постройки Татарстана. Булгарско-среднеазиатский след?	164
<i>Дашковский П.К., Цэдэв Н., Шершнева Е.А.</i> Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии	180
<i>Жуков А.В.</i> Этнические, гражданские и конфессиональные предпочтения агинских бурят	187
<i>Немых А.П.</i> Ритуальная грация киргизского прикладного творчества	196
<i>Николаева Д.А.</i> Архаические воззрения бурят конца XIX – начала XX в. на женское шаманство	203

<i>Осмонова Н.И.</i> Имя как миф и символ человека традиционного общества кочевников	215
<i>Останин В.В.</i> Естественные памятники ведической цивилизации на Алтае	222
<i>Прохорова Н.А.</i> Культовые сооружения как памятники материальной культуры кыргызского народа	231
<i>Рахно К.Ю.</i> Теппоральные структуры в украинских мифологических сюжетах о гончарах (особенности архаического восприятия праздничного времени)	240
<i>Сивцев И.С.</i> Праздник Ысыах в традиционной культуре народа Саха	250
<i>Сивцева С.И.</i> Некоторые черты шаманской мифологии	255
<i>Шершнев Е.А.</i> Взаимоотношение мусульман с Русской православной церковью в XIX в. на Алтае.....	264
<i>Шкурко Н.С.</i> Влияние этноконфессионального фактора на политические процессы в регионе (на примере Республики Саха (Я))	273

III. ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ НАРОДОВ В ЭПИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

<i>Бакиров А.А.</i> Вооружение и военная тактика киргизских воинов (на примере героического эпоса «Манас»).....	290
<i>Гуцуляк О.Б.</i> Развитие евразийского мифологического образа гер/Кер Кер-оглы – сына могилы и правителя страны Чамбули Мастоу	297
<i>Егорочкин М.В.</i> Погребальное исполнение героического эпоса у тюрков Южной Сибири.....	315
<i>Кожобекова А.Ш.</i> Специфика пространственно-временного мифоэпического контекста пути у киргизских номадов (на материале малого кыргызского эпоса «Кожожаш»)	325
<i>Конунов А.А.</i> Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях	335
<i>Новрузова Н.С.</i> Миссия имянаречения в эпическом памятнике огузских тюрков «Деде Коргуд»	341
<i>Нургалиева А.Б.</i> Демонические существа в мифологической прозе	348
<i>Русакова М.В.</i> Взаимосвязи древнеиранской мифологии и фольклора восточных славян	353
<i>Эшимбекова Н.С.</i> Мифопоэтическая традиция кыргызов	361
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	369
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	370

С.И. Сивцева

*Северо-Восточный Федеральный университет
им. М.К. Аммосова, г. Якутск*

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ ШАМАНСКОЙ МИФОЛОГИИ

Шаманство (шаманизм) – одна из наиболее ранних форм религии, возникшая еще в каменном веке в безгосударственных обществах, хозяйство которых базировалось на охоте. Шаманство сохранилось у многих народов мира – в Африке, Северной и Восточной Азии, у индейцев Америки и др. В Сибири шаманство еще в середине XX в. существовало в ярких сложившихся формах; в культурах некоторых европейских народов, например у венгров, выявлены лишь его пережитки, а у аборигенов Австралии удалось обнаружить даже его зачатки.

Название этой формы религии происходит из эвенкийского языка, где «шаман», «саман» означает возбужденный, исступленный человек.

Для мировоззрения шаманистов характерен **анимизм** – одухотворение всего, что окружает человека – предметов, растений, животных; вера в многочисленных злых и добрых духов, способных влиять на жизнь и смерть человека, вызывать у него болезни, обеспечивать удачу и обрекать на несчастья. Приверженцы этой формы религии убеждены, что влиять на духов, быть посредником между ними и людьми может главным образом шаман, который, находясь в состоянии экстаза, совершает особый обряд общения с духами, получивший название камлания. Охарактеризуем шаманство на примере наиболее развитых его форм, сохранившихся до наших дней у ряда народов Сибири (нганасан – жителей самого северного региона Евразии – полуострова Таймыр; кетов, населяющих бассейн Среднего Енисея; эвенков – обитателей сибирской тайги; тувинцев, кочевавших в горных степях Центральной Азии и других). Для их мировоззрения характерно представление о том, что Вселенная состоит из трех миров: Верхнего, где обитают только духи, Среднего, где наряду с духами живут люди, животные, растения, а также Нижнего, куда уходят души умерших.

Каждый шаман имеет духов-помощников и духов-покровителей, к которым он обращается во время камлания. Духи-помощ-

ники выступают в образе преимущественно диких зверей, рыб и птиц, а духи-покровители, как правило, – духи умерших предков шамана. Каждый шаман имел их изображения – вместилища.

Большинство шаманов используют во время камлания бубен, который после особого обряда оживления считается ездовым животным – конем или оленем. На нем шаман совершает путешествие в Верхний мир, погоняя «животное» колотушкой, которая осмысливается как плеть. У некоторых шаманов нет бубна, – его заменяет специальный жезл, варган (специфический музыкальный инструмент), лук. Ритуальный костюм шаманов включает особым образом изготовленные головной убор, плащ и обувь. Во время камлания, которое совершается обычно для лечебных целей в присутствии больного и его родственников, шаман, войдя в состояние транса, созывает духов-помощников и бьет в бубен, совершая путешествие в мир духов, с тем, чтобы заставить злых духов покинуть больного и тем самым вылечить его. Духи-помощники и духи-покровители помогают ему в этом. О перипетиях своего путешествия и борьбы со злыми духами шаман сообщает окружающим, эмоционально изображая схватки со злыми духами, произнося нараспев заклинания, нередко очень поэтичные (Эргис Г.У., 1974, с. 97).

Шаманство, как правило, наследственное. Считается, что после смерти шамана его дух переходит к потомкам, причем духи сами выбирают из родственников умершего шамана, нового носителя дара. Начало шаманской деятельности связано с загадочным психическим заболеванием, проявляющимся в период полового созревания будущего шамана. В это время кандидат почти ничего не ест и даже может забыть свое имя. Другой шаман, приглашаемый родственниками больного, устанавливает причину болезни, приходя к выводу, что в его пациента вселился дух умершего предка-шамана. В таких случаях больной, даже не желая того, становится шаманом. Родственники делают ему облачение и бубен. Получив их, шаман начинает свою ритуальную деятельность. Самое удивительное, что в процессе лечения своих пациентов восстанавливается и психическое здоровье шамана, исчезают все явные проявления заболеваний (Алексеев Н.А., 1975, с. 42).

Еще в XIX в. ученые и путешественники, наблюдавшие шаманов, пришли к единодушному выводу, что это люди с особым складом психики. Такая точка зрения впоследствии получила широкое распространение среди исследователей этой формы религии.

Однако в последние десятилетия ряд ученых, изучавших феномен шаманизма, утверждают, что так называемая шаманская болезнь — это лишь своеобразная инициация, в которой будущий шаман сознательно исполняет предписываемые ему обряды, играя заданную традицией роль. Теперь можно утверждать, что наследственная природа шаманизма — результат процесса многопоколенного отбора родовым коллективом людей с определенными особенностями психики и прежде всего способностью вызывать регулируемое состояние транса, сопровождаемое глубокими галлюцинациями. Именно это привело к наследованию шаманами некоторых необходимых особенностей психики, позволяющих совершать действия, рассматриваемые сородичами как возможность общения с духами в интересах коллектива и отдельных его членов.

Хотя шаманы иногда пользуются средствами народной медицины, они не являются знахарями и целителями. Последние существовали в родовых коллективах наряду с шаманами и независимо от них. За пределами Сибири шаманство имеет несколько другие формы. Так, например, на Северном Борнео существуют шаманы, именуемые дайонг. У них нет бубна, а во время своих ритуальных действий они используют устрашающие маски. Но, совершая свой ритуал так же, как и сибирские шаманы, впадают в состояние транса, призывают духов, которые помогают им найти похищенную душу больного и излечить его.

Обязательным атрибутом якутского шамана являлся особый музыкальный инструмент — бубен. К началу XX в. у ряда народов Сибири отмечается исчезновение бубнов под влиянием усиленной пропаганды христианства и ламаизма. Однако у большинства этих народов в изучаемый период (конец XIX — начало XX в.) бубны использовались наряду с другими шаманскими атрибутами.

После 1917 г. перед народами Сибири была открыта возможность вхождения в единое социально-экономическое и культурно-образовательное пространство советского государства. Реорганизация хозяйства на основе коллективизации, внедрение новой техники значительно повысили уровень материального благосостояния, квалифицированное медицинское обслуживание, всеобщее обучение, общий рост культуры уничтожили веру в «силу» шаманов и других посредников, «добывавшихся милостей» от духов и богов. Шаманство было признано идеологической ошибкой и при помощи силовых органов утратило свое влияние.

Бубен кое-где сохранился как народный музыкальный инструмент. Например, у народов северо-востока Сибири бытуют ансамбли бубнов, под аккомпанемент которых выполняются массовые народные пляски. Исследование бубнов имеет значение для понимания исторических связей между народами Сибири, а также для изучения развития религиозных представлений этих народов. Бубен, как и все шаманские атрибуты, являлся «священным» предметом, развитие его отличалось от развития объектов материальной культуры. Последние изменялись, совершенствовались в повседневной трудовой практике людей. Этот процесс вызывался жизненной необходимостью общества. Бубнами владели и пользовались немногочисленные избранники-шаманы, которые были заинтересованы в сохранении древних форм атрибутов культа. Шаманы сознательно консервировали, строго передавали из поколения в поколение традиции устройства и оформления своих бубнов. Бубен делали шаману такой же, какой имел его дед и прадед. Изменение устройства бубна шло очень медленно. Однако в ходе исторического развития народов Сибири, в процессе слияния различных этнических групп и культур бубны все же менялись. Таким образом, бубен является своеобразным историческим памятником, изучение которого может пролить свет на прошлое народов Сибири.

Бубен – не только музыкальный и культовый инструмент, он в то же время, по представлениям сибирских народов, и сложный символ, вещественное выражение шаманской идеологии. Помимо этого, бубен в известной степени отражал художественную культуру того народа, у которого он бытовал. Художественное выполнение бубна было обусловлено искусством не только самого шамана, но и мастерством его сородичей, на которых возлагалась обязанность устройства бубна. Почти у всех народов Сибири не сам шаман делал для себя культовые атрибуты, а их изготавливали, «выдавали» ему сородичи. При этом часть работы выполняли женщины: они выделывали шкуру, натягивали и пришивали ее на деревянный обруч, украшали бисером, если этого требовала традиция. Мужчины заготавливали деревянные части бубна, вытесывали и выгибали обруч, выковывали железные подвески, рисовали установленные традицией рисунки на бубне. Определение формы бубна может быть лишь приближенным. Особенно трудно определение некруглых форм бубнов, потому что в течение срока своей «службы» бу-

бубен значительно деформировался. При выполнении шаманского обряда (камлания) бубен для лучшей звучности неоднократно грели над открытым огнем костра, очага. Опытные, старые люди умели это делать без особого вреда для бубна. Они тщательно следили за тем, чтобы деревянный обруч и натянутая на нем кожа нагревались равномерно. Но все же частое нагревание деформировало бубен. Это положение нельзя рассматривать так, что у народов Сибири не было устойчивых форм бубнов. Наоборот, наблюдается постоянное повторение определенной формы бубна у каждого конкретного народа.

Бубен состоит из деревянного обруча круглой или овальной формы, называемого «обечайкой». Ширина обечайки варьирует у разных народов от 2,5 до 20 см. Материалом для обечайки служили разные породы деревьев. Пластину, назначенную для обечайки, выгибали либо над открытым огнем, либо с помощью особого приспособления. Затем концы ее сшивали при помощи тонких корней кедра или черемухового лыка. На внешней стороне – ряды столбиков, выточенных из березового дерева, кости, на которые натягивали по длине всей окружности обечайки жильные нити, тонкие ремешки, шнурки и т.д. На некоторых бубнах по краям обечайки прикрепляли узкие сагровые полосы (черемуховое лыко). При таком устройстве кожа, натягивающаяся на бубен, не прилегала плотно к обечайке, между обечайкой и кожей образовывались полости-резонаторы. Иногда в обечайке делали прорези-щели, посредством которых указанные полости сообщались с внутренней полостью бубна. Однако бубны большинства народов таких прорезей не имели. Резонаторные столбики были различной формы. Встречались бубны, имевшие столбики четырех различных форм (у якутов). Выступы на внешней стороне обечайки, образованные столбиками, прикрывались железными круглыми «шапочками», предохранявшими кожу бубна от разрывов (кеты). На внутренней стороне обечайки прикрепляли рукоять, за которую держали бубен, и скобки с подвесками; исключение составляли чукчи и эскимосы, у которых рукоять прикреплялась к внешней стороне бубна, снизу. Материалом для изготовления рукояти служило дерево (почти всегда береза), олений рог, моржовый клык, железо и иногда ремни. По форме рукояти представляли собой либо вертикальную пластину, либо крестовину. На обечайку натягивали кожу животного. Ча-

ще всего это была шкура дикого (реже домашнего) оленя, лося, марала и т. д.

По-видимому, установившаяся традиция в выборе шкуры того или иного животного соответствовала древнему хозяйственному укладу каждого конкретного народа. Некоторые народы употребляли для обтяжки женских и мужских бубнов разный материал. Обычно на мужской бубен брали шкуру самца, на женский – самки животного. На обтяжку использовали верхнюю часть шкуры, так как эта часть считалась «чистой». Выделывали шкуры с разной степенью тщательности. Одни народы брали невыделанную сырую шкуру, лишь состригая с нее шерсть; другие – выделывали ее до тонкой светлой кожи; некоторые народы продымливали шкуру, коптили ее над костром. Способы прикрепления кожи к обечайке были неодинаковы у разных народов. Так, чукчи и эскимосы кожу олененка или кожу желудка моржа привязывали к обечайке, а иногда приклеивали ее; амурские народы (нивхи), айны, а также буряты и маньчжуры только приклеивали; ханты, манси, ненцы продергивали в край обтяжки жильную нить и в нескольких местах прикрепляли кожу к обечайке деревянными гвоздями или пришивали ее; алтайцы, якуты, эвенки, кеты, селькупы и другие народы пришивали кожу к краю обечайки, оставляя при этом довольно широкий ее край свободным, собирая его на жильную нить.

На многих бубнах красками наносились рисунки на внутреннюю и особенно на внешнюю сторону обтяжки бубна (у долганов, алтайцев), а иногда и на обе ее стороны (у алтайцев, энцев). Встречались бубны, у которых рисунки наносились на обе (или одну) стороны обечайки. Обычно для нанесения рисунков применялась красная краска, реже – белая и черная, а у некоторых групп эвенков – зеленая и желтая. По указаниям шамана мужчины наносили рисунки, передававшиеся по традиции от предков шамана; рисунки были строго определены для каждого народа. Они были разной сложности: от простых кругов, повторявших форму бубна, до сложнейших композиций (алтайские и хакасские бубны) с большим количеством антропоморфных и зооморфных изображений, рисунков деревьев, небесных светил и т.д. Эти рисунки вскрывают одно из важнейших значений бубна как символа вселенной: изображение плоской земли, окаймленной горами и морями, опрокинутого над ней куполообразного неба, опирающего-

ся в края земли, и другие изображения, отражающие представления о вселенной, о которых рассказывают устные мифы сибирских народов (алтайцы, кеты, селькупы). Многие рисунки отражают значение бубна как символа ездового животного.

При бубне имелась колотушка. Колотушки менее разнообразны по форме, чем бубны. Обычно они представляли собой деревянную или костяную лопаточку разной ширины, иногда употребляли естественную развилку ветки (шорцы). Лопаточку обтягивали камусами самца оленя, козули, медведя или шкурой со лба оленя, медведя, а иногда кусочками шкуры с любой части тела животного. Помимо служебной роли при бубне, колотушка у всех народов Сибири являлась самостоятельным шаманским атрибутом, употреблявшимся при гадании и «лечении». Приемы гадания и «лечения» колотушкой почти у всех шаманов были одинаковы. Таково в общих чертах устройство бубнов.

Шаманская мифология тесно связана с ритуальной практикой и в значительной степени ориентирована на время обряда. Отражена преимущественно в устно-поэтической, фольклорной традиции. Центральная фигура шаманской мифологии – шаман, осуществляющий посредничество, медиацию между людьми и духами (Алексеев Н.А., 1984, с. 92). В распоряжении шамана находится особая категория духов-помощников, именуемых часто в шаманских песнопениях его «силой», «свитой» или «войском». Нередко духи-помощники выступают в образе птиц, рыб или наземных животных – символов различных сфер мироздания (ср.: самодийские *лозы*, *тадебцо*). Шаманским космологиям свойственно трехчленное деление мироздания на верхний, средний и нижний миры, каждый из которых, в свою очередь, делится на несколько ярусов или слоев. Эти миры соединены *древом мировым* или космической *рек**ой*: ее, исток (южная сторона) соответствует верхнему миру, а устье – нижнему, находящемуся на севере. Обычно отчетливо прослеживается отождествление положительного, светлого начала с верхом, небом и югом, а отрицательного, темного – с низом, миром мертвых и севером (или западом). Верхний мир населяется добрыми духами (часто во главе с верховным божеством), подземный мир – вредоносными духами и душами покойников, средний мир – людьми и многочисленными духами-хозяевами (ср., например: тюркские *эе*, *иччи*). Выделяются две основные тематические группы шаманских мифов и легенд: связанные с посвящением в шама-

ны (шаманскими инициациями) и с шаманской обрядовой практикой. Шаманские инициации описываются или как избранничество неофита духами, которые преследуют его своими притязаниями сексуального характера, или как пребывание души будущего шамана в мире предков, на особом шаманском дереве, в колыбели, гнезде и др. (Пухов И.В., 1962, с. 116).

Соответственно, шаманское посвящение может разворачиваться как история заключения брака с избравшим духом, становящимся после этого главным духом – помощником шамана (возможно, именно с этой версией связаны представления о шаманах превращенного (двойного) пола, существовавшие у палеоазиатов, эскимосов и у ряда индейских племен Северной Америки), либо как выращивание, выкармливание шаманской души – птенца духами – предками, либо как расчленение и пересотворение тела неофита: варка в котлах, выковывывание в кузнице, зашивание под кожу кристаллов, магических камней, змей и т.д., нахождение особой «шаманской кости» и пр. Рассечение тела может интерпретироваться и как смерть – воскрешение, и как жертвоприношение духам (у якутов, например, считалось, что лишь те духи, до которых долетели капли крови и кусочки мяса будущего шамана, будут в дальнейшем ему помогать или подчиняться его требованиям), и как испытания, пройти которые суждено лишь достойному кандидату.

Наиболее распространенная функция шаманов – врачевание. В некоторых регионах в круг ритуальных обязанностей шамана входило также добывание у духов – хозяев душ промысловых животных, скота или младенцев для бездетных супругов, удачи для охотника, усмирение непогоды, гадания, проводы души умершего в селение мертвецов, изгнание проникших к людям, поселившихся в доме злых духов, наделение жизненной силой амулетов, промыслового инвентаря, оружия и т.д. В процессе камлания шаман или его духи-помощники совершают символическое путешествие в мир духов, при этом он призывает то одного, то другого из своих духов-помощников, вступает в поединки с духами болезней, уговаривает и закликает духов-хозяев удовлетворить просьбы, пророчествует от имени духов и, получив искомый объект (душу больного, жизненную силу новорожденного, охотничью удачу и т.д.), передает его просителям. В легендах о шаманских подвигах сюжетная сторона камланий как странствий души еще более разрастается за счет

включения таких эпических мотивов, как похищение души у антагониста, бегство, оборотничество и различные превращения добываемых объектов, самого героя – шамана, его помощников и противников [среди последних часто оказываются не только злые духи, но и вредоносные черные (способные наносить порчу и пожирать души) шаманы-инородцы]. Такие рассказы о шаманских путешествиях, поединках, чудесах, трюках и т. д., разыгрываемые или излагаемые во время камланий, имеют тенденцию к отрыву от конкретной обрядовой ситуации и иногда циклизуются в обширные биографические серии вокруг фигуры какого-либо великого шамана прошлого, становящегося в ряде случаев объектом почитания (Краткое описание Верхоянского округа, 1969, с. 35).

Культ умерших шаманов существовал у якутов, бурят, юкагиров и др.). Подобные сюжеты могут быть близки мифологическим и сказочным сюжетам о культурном герое, квазиисторическом предке и т.д. В эпической архаике, где богатырские качества героя обычно не отделяются от хитрости и колдовского могущества, шаманские сюжеты составляют существенный пласт мотивного фонда, а многие мифологические персонажи (например, корякский культурный герой Ворон, энецкий Ди'а и др.) наделены шаманскими способностями и умениями. Элементы шаманской мифологии прослеживаются и в стадильно более поздних мифологиях и религиях: в представлениях о скандинавском *Одине*, получившем священный мед и знание рун в результате прохождения шаманской инициации на ясене Иггдрасиль (Мифы..., т. 2, с. 242), греческом *Орфее*, совершающем путешествие в мир мертвых, карело-финском *Вяйнямейнене*, отправляющемся в Туонелу или Похьелу за магическим инструментом, ритуальной формулой или сампо (Мифы народов мира, 1998, т. 1, с. 258), библейских пророках и др.

Библиографический список

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск, 1975.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.

Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.

Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1998. Т. 1, 2.

Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. М., 1962.

Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.