

© О. Э. Балалаева, Н. В. Плужников

МИФ О МИРОВОМ ДРЕВЕ В ШАМАНСТВЕ НАРОДОВ СИБИРИ

Ключевые слова: Мировое древо, селькупы, шаманство, эвенки, обряды бедствия, календарные праздники, бубен

В научной и популярной литературе мифологема Мирового древа обычно отражает пространственную структуру мироздания с Верхним и Нижним миром, характерную для шаманского мировоззрения. При внимательном рассмотрении ареала шаманской культуры, где представлено Мировое древо, обнаружилось, что оно реально не соответствует характеристике единой Мировой оси, соединяющей Верхний, Средний и Нижний миры. Причины, по которым оно оказалось в шаманской сфере, связаны с социально-экономическими процессами в средневековой истории народов Южной Сибири, Центральной и Восточной Азии. Авторы проанализировали основные работы по шаманству народов Сибири, в которых встречается понятие “Мировое древо”. Основным материалом для выводов послужили предметы шаманского культа и обрядовые тексты, а также их аборигенные интерпретации. В процессе исследования обнаружили два независимых культурных источника шаманской практики, характерной для Сибири, — тюркский и тунгусский, в которых образ дерева в ритуале имел разное смысловое наполнение.

В этой работе рассматривается одна из универсальных мифологем, встречающаяся во многих традиционных культурах народов Сибири и Дальнего Востока. Это Мировое древо — образ, воплощающий универсальную концепцию мира, который соединяет все сферы мироздания и поэтому существует в “метафизическом” центре (Топоров 1980: 398–405). Шаманство на территории Сибири и Дальнего Востока в настоящее время перестало быть традиционным. То есть навык, необходимый для этой специфической “профессии”, как правило, уже не передается от предыдущих поколений. В рассматриваемом регионе материал по традиционному шаманству собран громадный, и его ширококомасштабный типологический анализ может существенно изменить наши представления о магическом и религиозном в традиционной этнической культуре.

Ольга Эдуардовна Балалаева | <https://orcid.org/0000-0002-3126-8830> | o.balalaeva@gmail.com | к. филол. н., независимый исследователь (Москва, Россия)

Николай Владимирович Плужников | <https://orcid.org/0000-0003-1770-2618> | ethno@list.ru | к.и.н., научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

При анализе содержимого религиозно-магической сферы стоит помнить, что она имеет прагматическую направленность в отличие, к примеру, от повествовательных жанров фольклора — сказки и героического эпоса, где тоже встречается образ Мирового древа. Однако обрядовая сторона культуры может не зависеть от географической среды. И тут важно не забывать о том, что в таежной и тундровой зоне у большинства современных народов Сибири и Дальнего Востока среди предков имеются многочисленные переселенцы из Южной Сибири, Центральной и Восточной Азии, которые, неизбежно влияя на традиционную культуру местного населения, на своей родине могли быть членами сообщества с более высокими технологическими навыками и социально развернутыми религиозно-магическими институтами.

Любая картина мира не существует абстрактно, а воплощает в себе массу личных трактовок по поводу тех или иных явлений, а также ритуалов, с ними связанных. Если территория этнической культуры обширна, то ритуальная жизнь может разнообразно варьироваться от места к месту. Как и в живом языке с его диалектами, эти ритуальные формы могут быть равнозначными версиями, которые далеко не всегда удается убедительно объяснить. Нас также интересуют аборигенные трактовки, раскрывающие их смысл. И сами формы, и их местные интерпретации требуют комментария. Один из возможных подходов к материалу по мировоззрению — функциональный, но он не всегда срабатывает, когда явление (представление) находится в состоянии деградации, т.е. сохраняется в качестве невнятного пережитка. Поэтому в дополнение к функциональному мы использовали типологический подход, который может помочь с изысканием подходящих объяснений, но сам по себе не предлагает объяснения, ограничиваясь поисками сходства по форме.

Шаманская картина мира отличается меньшей умозрительностью, она похожа на скорректированную на основании личного и при этом весьма специфического эмпирического опыта традиционную картину мира. Кроме того, шаманов могут не интересовать вопросы мироздания, их занимают больше собственные возможности. Несмотря на отдельные детали, сибирские аборигены объясняют себе окружающий мир более-менее схожим образом. Иначе шаманский опыт не распространялся бы между разными по языку и происхождению этническими группами.

Тема данной статьи возникла много лет назад из разговора с одним журналистом. Он спросил, чем мы занимаемся как этнографы, изучающие народы Сибири. Перечисляя проблематику, мы дошли до шаманства — в ответ прозвучала реплика: «Понятно — Мировое древо, трехчастная картина мира...» В общем, все вроде бы правильно... Об этом на протяжении XX в. писали и пишут по сей день серьезные этнографы, фольклористы и культурологи (*Элиаде* 2000 [1951]: 206–208; *Штернберг* 1925: 735; *Басилов* 1984: 71; *Березкин* 2012: 8 и т.д.). Одна из самых внятных и емких формулировок принадлежит И.М. Дьяконову: «Мировое древо, соединяющее три мира, — характерная мифологема лесной зоны — есть типичный путь передвижения шамана из мира в мир» (*Дьяконов* 1990: 126). Но при анализе собственно шаманских текстов различных народов Сибири образ шамана, карабкающегося по Мировому древу, нам почему-то не встречался... И у нас возникли сомнения.

«*Хождение пешком*». Первое, что вызвало сомнение, — очевидное несоответствие между возможностями и способом перемещения. Человек, имеющий репутацию шамана, в глазах своего окружения наделен сверхъестественными качествами, позволяющими ему общаться с миром духов — невидимых бестелесных существ, использовать их знания и возможности при решении своих задач. Одна из таких возможностей, согласно традиционному мировоззрению, — это свободное перемещение в пространстве, в т.ч. и туда, куда обычный человек не может попасть по своей воле — в Подземный и Небесный миры. Поэтому вывод о присутствии шаманских элементов в традиционной культуре, сделанный исходя из волшебной сказки, герой

которой попадает на небо по гигантскому дереву, выглядит неубедительным, т.к. герой действует как обычный человек, а не как шаман, обладающий сверхъестественными возможностями благодаря своим духам-помощникам. Приведем пример: про одного шамана люди из его окружения, которые относились к нему скептически, говорили, что “он ходил пешком” (ПМА 1). Для шамана это обидная характеристика, поскольку свидетельствует о слабости его духов, с помощью которых он мог бы решать задачи, недоступные обычному человеку.

Под завесой темноты. Вызывает сомнение и обязательность присутствия Мирового дерева в шаманских культурах. Ю.Е. Березкин уже писал об отсутствии в Америке аналогов, близких сибирскому шаманизму (Березкин 2012: 8). Тут, вероятно, срабатывает предположение, что чем проще ритуал и чем большую территорию он охватывает по сравнению с функционально схожими, тем он древнее. (В разных местах под воздействием разных условий упрощение социального явления по причине его деградации проявляется по-разному.) К таким древним явлениям относится “шаманство в темноте”, отмеченное у обских угров (Прокофьева 1981: 57; Шатилов 1976: 155–165), селькупов (Прокофьева 1981: 57–59), кетов (Алексеевко 1981: 118–119; Анучин 1914: 31–32), нганасан (Третьяков 2006: 442–443), а также у чукчей (Богораз 2011: 119–121; Вдовин 1981: 205) и азиатских эскимосов (Теин 1981: 226), перешедшее с последними на Северо-Американский континент. (Вероятно, его можно было бы обнаружить и далее, но это не входит в задачи нынешнего исследования.) В одних случаях шаман после сбора духов “отправлялся в путешествие” по невидимому миру, с тем чтобы узнать, например, результаты предстоящего сезонного промысла, или же вызывал чьих-либо родственников из Мира мертвых и т.д. Мировое дерево, а также Небесный и Подземный миры в этих историях никак не обозначены. Стало быть, если они и существуют в традиционной картине мира в качестве отдельных областей, то с “шаманством в темноте”, скорее всего, никак не связаны. Показательна широта ареала “шаманства в темноте”, распространявшегося как на запад (обские угры), так и на восток (чукчи, эскимосы) от описываемой территории “шаманства с Мировым деревом”, где у некоторых народов, имеющих явный автохтонный пласт, оба они существовали параллельно (селькупы, кеты, нганасаны). Если отсутствие Мирового дерева в шаманстве чукчей можно объяснить обитанием в тундровой зоне, то это объяснение не подходит для обских угров, живущих в тайге.

Почему мировых деревьев бывает много. Традиционное “зрелищное” шаманство народов Сибири обязательно включало в свои обряды костер, зрителей, а со стороны шамана — пантомиму, пение, бубен, ритуальную одежду и т.д. В описаниях подобных мистерий многие исследователи часто указывают на ритуальный предмет, несущий функцию Мирового дерева, но в публикациях полевого материала редко встречается определение этой мифологемы, которое отражало бы ее универсальность. В качестве рабочей гипотезы будем считать, что исследователи, работавшие с этим материалом, представляли Мировое дерево более-менее схожим образом, не противоречащим его исходному определению.

Если перемещаться с запада на восток, то первым народом, у которого подобные предметы встречаются, окажутся северные селькупы. У них, к примеру, это лестницы в виде бревна с зарубками, символизирующие “главное дерево, которое небо вершиной достигает” (Прокофьева 1981: 59, 1961: 60). На священном дереве селькупов «висят образы (“тени”) Солнца и Луны», и на нем гнездятся кукушки — священные птицы, покровительницы рождения (Прокофьева 1961а: 56). Это дерево — береза, и оно растет рядом с домом Жизненной Старухи (Ильнда Кота), т.е. в этой версии картины мира занимает центральное место. Но кроме упомянутой (метафизической) березы в ритуальной жизни селькупов обнаруживаются еще шесть подобных деревьев (не только метафизических, но и реальных): три для фратрии Кедров-



Рис. 1. Священные деревья и шаманские жезлы (прорисовка Н.В. Плужникова):
а — три селькупских священных дерева в лесотундре (с фото) (Прокофьева 1949: 373);
б — селькупский шаманский жезл (Прокофьева 1949: 372);
в — священное дерево с жертвенным оленем. Рисунок селькупского шамана по заданию исследователя (Прокофьева 1949: 374);
г–е — кетские шаманские жезлы (Анучин 1914: 61);
ж — энецкий шаманский жезл (Прокофьева 1951: 151);
з — задник кетской священной нарты (Иванов 1954: 88)

ки (береза, лиственница и кедр) и три для фратрии Орла (также береза, лиственница и кедр). Если шаман камлает для своей фратрии, то он отправляется к этим трем деревьям (Рис. 1а), они называются “связывающими небо с землей” (Там же). Стало быть, образ Мирового древа из этого представления не складывается, поскольку дерево, претендующее на этот статус, должно быть одно. У селькупов отражением трех священных деревьев в ритуальных предметах шамана оказывается трезубый железный посох (Рис. 1б), с которым он “ходит” в Страну предков, где растут метафизические деревья (трезубость посоха объясняется селькупам именно через три священных дерева (Рис. 1в); см.: (Прокофьева 1949: 372–374).

В шаманстве северных селькупов и кетов много схожего: металлические подвески на одежде и бубне, а также конструкция бубна (вертикальная рукоять внутри) и его круглая форма. Но в описаниях кетского шаманства подобные селькупским

деревья-лестницы нами не обнаружены. Однако на некоторых задниках кетских священных нарт *коссул* встречается рисунок вполне убедительного Мирового древа, напоминающего трезубый мезоамериканский кактус, с Солнцем и Луной или их “теньями” (Рис. 1з) (*Иванов* 1954: 88–89), но что это за дерево, кетские комментарии умалчивают. У кетских шаманов тоже есть железный посох (*Анучин* 1914: 61–62), он не обязательно трезубый; впрочем, и в этом случае его верхушка имеет явные “ботанические” черты (Рис. 1г, 1д, 1е), однако его связь со священными деревьями на уровне объяснений обнаружить не удалось.

Южносибирские пиктограммы. Енисейские бубны (кетские и селькупские) своей круглой формой и вертикальной рукоятью очень близки южносибирским. Среди разнообразных рисунков на внешней стороне бубнов можно увидеть одну, две или три “ботанические” пиктограммы. Но они не претендуют на идею Мирового древа, будучи небольшими по размеру и без всяких указаний на связь с верхней и нижней областями мироздания (Рис. 2а, 2б). Согласно объяснениям, это дерево в одном варианте изображает священную родовую березу, из которой сделана рукоять бубна (*Анохин* 1924: 56; *Потапов* 1949: 197), в другом — “три богатые (развесистые) березы” или “три железные листовенницы”, на которых находится гнездо Матери всех птиц (вполне архетипический образ) (*Дыренкова* 1949: 120) и которые представляют собой три ступени восхождения к Верховному небесному богу *Ульгеню* (Там же). На шорском бубне также встречается изображение двух берез: они переплетаются и занимают собой весь мир; одна называется зимней, другая — летней, одна дает снег, другая — дождь. Шаман, когда добирается до них, касается гусиным перышком ветвей и этим вызывает нужные людям осадки (*Дыренкова* 2012: 307). (Тут вряд ли требуется особая квалификация в лице духов-помощников.) Помимо подобных пиктограмм на бубнах у народов Алтая и селькупов встречаются специальные обозначения ступенек, по которым шаман поднимается на небо: зарубки на рукояти бубна или по всей окружности обечайки символизируют зарубки на священной березе (*Дыренкова* 2012: 306; *Прокофьева* 1981: 53).

Отдельный тунгусский мир. У эвенков (к востоку от селькупов и кетов) на шаманском бубне подобных обозначений не выявлено. Впрочем, если рисунки на бубне считать изображением “шаманской вселенной”, то для проникновения в Небесный и Подземный миры шаман пользуется специальными отверстиями (*Анисимов* 1958: 159; *Мазин* 1984: 76). Об изображениях, подобных Мировому древу на эвенкийском бубне, ни А.Ф. Анисимов, ни А.И. Мазин не пишут, однако стилизован-

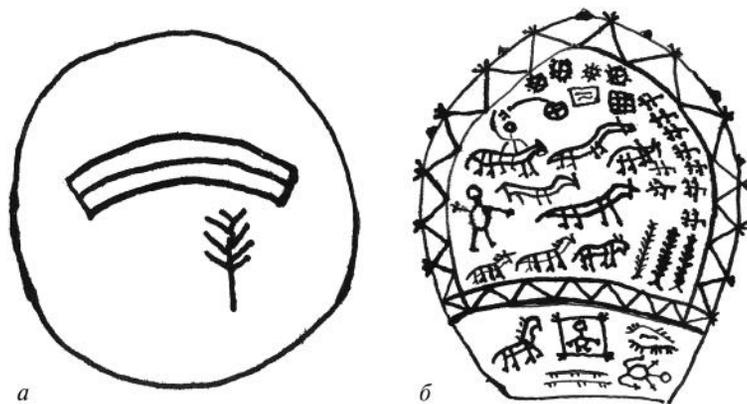


Рис. 2. Ботанические пиктограммы на южносибирских шаманских бубнах (прорисовка Н.В. Плужникова):

а — алтайский (*Анохин* 1924: 56); б — телеутский (*Дыренкова* 1949: 109)

ный рисунок дерева обычно помещается на шаманский нагрудник. Это может быть, например, идущая снизу вертикальная черта, она пересекает первую горизонталь (Средний мир) и упирается во вторую (Верхний мир) (Рис. 3а) (Анисимов 1958: 166–167; Василевич 1969: 255). Нагрудник несет важную информацию об “изначальных” возможностях владельца, поскольку шаман получает его раньше ритуальной куртки (парки, верхней одежды). Но у эвенков-орочонов на нагруднике подобных изображений мы не встретили, так же как и на прочих шаманских предметах. А.И. Мазин, впрочем, отмечает, что на одном из ороchonских нагрудников представлены Верхний, Средний и Нижний миры, правда, без какого-либо связующего элемента (Рис. 3б) (Мазин 1984: 74).

Зато подобные изображения есть на шаманских нагрудниках у селькупов, энцев и нганасан (у народов, не использовавших эти предметы в бытовой жизни), они явно заимствованы из эвенкийского шаманства. Однако все местные объяснения по поводу рисунка на нем (селькупы, энцы и нганасаны) характеризуют его как птичью грудную клетку, а не как дерево. Впрочем, Г.М. Василевич пишет, что один из вариантов шаманского костюма эвенков представлял собой птицу и скелет на нем тоже присутствовал (Василевич 1969: 254). Обозначения трех (эвенки) или двух ми-

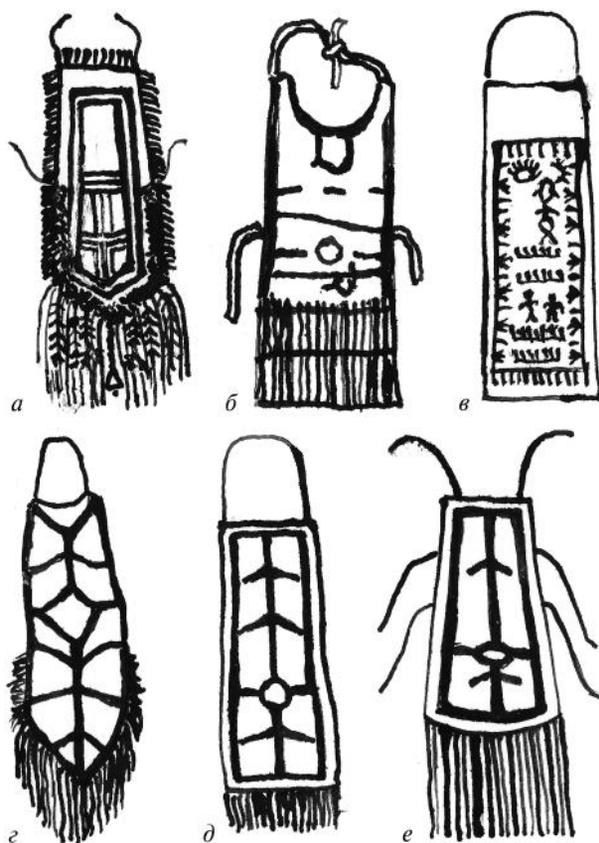


Рис. 3. Вышитый рисунок на шаманских нагрудниках (без подвесок)
(прорисовка Н.В. Плужникова):

- а — эвенкийский (Анисимов 1958: 167); б — ороchonский (Мазин 1984: 159);
в — кетский (Анучин 1914: 37); г — селькупский (Прокофьева 1949: 355);
д — энецкий (Прокофьева 1951: 139); е — нганасанский (для Нижнего мира)
(Попов 1984: 127)

ровых зон в виде горизонтальных полос по всей ширине нагрудника ясно читаются на энецком (Рис. 3д) (*Прокофьева* 1951: 139) и нганасанском материале (у нганасан подробно описаны два нагрудника: один для Верхнего, а другой для Нижнего мира (Рис. 3е) [*Попов* 1984: 118, 120, 127], что объясняет обозначение двух зон), в отличие от селькупского (Рис. 3г) (где легко угадывается лишь стилизованный скелет). Наложение на эти миры грудной кости может быть понято как способность шамана путешествовать по ним (*Мазин* 1984: 70–71). Исключение составляют кеты: в быту у них нет нагрудника, а в шаманской одежде, описанной В.И. Анучиным (*Анучин* 1914: 36), на нагруднике нет ни древесных мотивов, ни изображения скелета (Рис. 3в).

Интересно, что крупная стилизованная пиктограмма, напоминающая дерево, обнаруживается на ровдужных чехлах для бубна (Рис. 4в, 4г) (*Анисимов* 1958: 158; *Иванов* 1954: 180), однако никаких намеков на прорастание дерева в другие миры на этом рисунке нет, а, кроме того, вместо дерева на подобных чехлах может быть представлена птица (Рис. 4а, 4б) (Там же). Для нас важно, что здесь, как и в нагруднике, образ птицы соотносим с образом дерева.

Дерево-лестница *туру* используется эвенкийским шаманом в ритуалах для попадания в Верхний мир (но мы не знаем, как) или Духом — хозяином Верхнего мира, когда он спускается для разговоров с эвенками через шамана (*Василевич* 1969: 213). *Туру* растет у истоков шаманской реки (т.е. “вверху”), у его подножия находится Мир нерожденных душ (Там же). Это очень похоже на то, что мы встречаем у селькупов: у истока шаманской реки, высоко в горах (*Прокофьева* 1949: 351). Селькупы, правда, не имеют представления о Мире нерожденных душ, зато у них там располагается Мир предков (отличный от Мира мертвых и противоположный ему по географическому расположению), который отсутствует и у эвенков, и у прочих соседей селькупов. Но то, что в шаманских обрядах эвенков это то самое дерево, может вызывать сомнения, поскольку в некоторых случаях внутри чума ставятся два дерева, а их смысловая роль внятно никак не обозначена. (От одного из них протягивался ремень к лабазу — ремень обозначал дорогу в Мир мертвых, — на ремень привешивался колокольчик, а под ремнем разводился костер и т.д. [*Василевич* 1969: 247]; все это для Мирового древа выглядит чересчур сложно.) Однако один из первых исследователей, давших подробные этнографические описания шаманских обрядов у эвенков, М.И. Суслов ничего не пишет о дереве типа *туру*. А.Ф. Анисимов, наиболее последовательно проводивший идею Мирового древа в шаманстве эвенков, отмечает: “...неустойчивость представлений о мировом шаманском дереве определяется, надо полагать, тем, что сама идея об этом дереве как мировом и шаманском не была окончательно установившейся” (*Анисимов* 1951: 207).

У эвенков-орочонов нет дерева *туру*, но есть молодые лиственницы *тагу* с голыми стволами и ветками на вершине. Одна *тагу* всегда ставится посреди шаман-

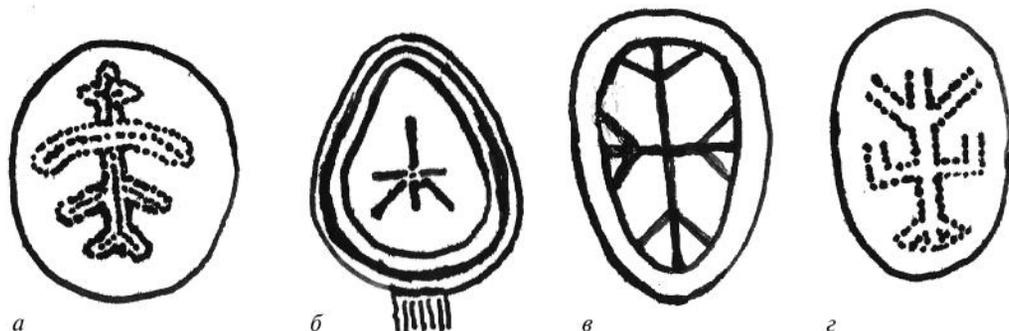


Рис. 4. Эвенкийские чехлы для шаманских бубнов (прорисовка Н.В. Плужникова): а–в — (*Иванов* 1954: 180); г — (*Анисимов* 1958: 158)

ского чума, а остальные — снаружи по пути следования шамана согласно сценарию обряда (к примеру, в Загробный мир — на запад, а за душами промысловых животных — в направлении звезды *Чалбон* — Венеры). Эти лиственницы связаны с “путешествиями” шамана и его духов, которые отдыхают в ветвях — “на остановках” (*Мазин* 1984: 10), т.е. эти деревья — образы остановок на долгом пути. Здесь явно виден не символ, а знак — условный предмет функционального назначения.

Прагматическое отношение эвенков к шаманству ясно передано информантами С.М. Широкогорова: чтобы человек мог иметь дело с духами, ему нужно пригласить их к себе и у себя обозначить им их места, как гостям (*Shirokogoroff* 1935: 190). Здесь используется якутское слово *орон* — “спальное место”, поскольку в эвенкийском мире гость, как правило, проделал длинный путь, чтобы добраться до места, и ему поначалу требуется отдых. Многие духи, которых приглашает шаман, имеют облик птиц, поэтому шаманские деревья эвенков ставятся в первую очередь для сбора духов.

Как попасть в преисподнюю? Сомнение вызвало и представление о шаманском Мировом древе как об оси мироздания, соединяющей воедино Подземный, Земной и Небесный миры. Если у шамана определенная связь с Небесным миром устанавливается посредством дерева или ритуальной лестницы, то (даже при наличии упомянутого Мирового древа) контакт с Нижним миром происходит иначе. Путешествие в Нижний мир шаман совершает по реке (селькупы, кеты, нанайцы, эвенки) или же через расщелины в земле (эвенки; *Василевич* 1969: 212), но никак не по полюсу огромного дерева. Хотя у таежных народов Сибири, например у эвенков, распространено захоронение в дуплах больших деревьев (Там же: 215). У селькупов дупло отмечено в названии священного шаманского дерева — “дерево с дуплом” (*Проккофьева* 1961а: 61–62), по этой частной шаманской версии в нем хранятся души людей перед их рождением (напоминает эвенкийскую концепцию нерожденных душ). По обычным селькупским (в т.ч. и шаманским) представлениям души посылаются на Землю на концах солнечных лучей (Там же: 66).

Вывод об отсутствии реальной связи Мирового древа с Нижним миром стоит проверить на материале повествовательного фольклора (волшебной сказки и героического эпоса): есть ли вообще сюжеты, где герой попадает в преисподнюю благодаря дереву? Если нет, то тогда “Мировое древо” — это гипербола, литературный прием, не имеющий отношения к культурной (не только шаманской) действительности. Если же есть, то связаны ли эти сюжеты с территорией “шаманских” деревьев?

Соседи маньчжуров. Анализ рассматриваемой мифологии ведет нас к выводу об отсутствии в шаманской практике сибирских народов Мирового древа как определенной универсалии.

Тем не менее полноценное Мировое древо в шаманской картине мира все же встречается — у нанайцев и ульчей, обитающих на Нижнем Амуре (на территории, некогда соседствовавшей со средневековым маньчжурским государством). Ульчи считают, что по такому дереву, прорастающему из Подземного мира в Средний и доходящему до Небесного мира, ходят боги из одного мира в другой (*Смоляк* 1991: 22). В метафизическом мире, доступном шаману, это дерево имеет описательное название *подохо мо*. В человеческом мире у шамана за домом есть некое дерево, именуемое *дару, тури, туру* (ульч.), *тороан* (нан.) (ср. с приведенным выше у эвенков). Оно появляется в период становления шамана: в это время он тяжело болеет и видит это дерево во сне, его близкие должны найти дерево по соощенным приметам и установить позади дома (Там же: 26). Шаман через это дерево собирает духов. Один из ульчских информантов А.В. Смоляк смысл *дару* сформулировал так:

Дару — это табор шаманских духов. Шаман начинает свой полет во время камлания всегда через *дару* (в подземный мир или в небо), возвращается тоже через *дару*. Духи приходят и уходят также через столб *дару*. Это, как радиостанция — и шаман, и духи

сэвен через *дару* собираются в одно место. От *дару* шаман вместе с духами-помощниками отправлялись отыскивать душу больного. ...возвращаясь из путешествия в другие миры, шаман садился на вершину столба *дару*, через него спускался в подземный мир *кэлмэн* и только после этого попадал домой (Там же).

Это конкретное шаманское дерево было бы удобно представить воплощением Мирового древа, однако у него в метафизическом мире имеется двойник, и смерть шамана, по представлениям местных жителей, нередко случается из-за падения его *дару*, стоящего за домом, которое, в свою очередь, связано с падением его *дару* в невидимом мире (Там же). Сходное с *дару* дерево *чун* существовало у нивхских шаманов. Это ёлка, предназначенная для сбора духов, которую вкапывают рядом с жилищем шамана при его становлении (Крейнович 1973: 441); метафизического аналога, подобного нанайскому *подохо мо*, у нивхов не отмечено.

В то же время у нанайцев и ульчей упомянуты различные священные столбы и деревья “нешаманского” или не только “шаманского назначения”. Так, словом *тороан* у нанайцев назывались три священных шеста, рядом с которыми, расстелив халат больного человека, старики просили выздоровления у того или иного созвездия. Кроме того, у каждой семьи имелся свой священный столб (или дерево) *туйгэ*, перед которым раз в год обязательно проводилось моление небу. Шаманы в нем участвовали как обычные люди. Любопытно, что в качестве священных деревьев *туйгэ* нанайцы использовали большой ильм, ясень, дуб или пихту. Береза (ср. у селькупов и алтайцев), кедр и лиственница (ср. у селькупов и эвенков) для этого не годились (Смоляк 1991: 11–12).

Кетские посохи с “тунгусскими” перекладинами. У тунгусо-маньчжурских народов в шаманской картине мира встречается вариант, который исследователи тоже нередко привязывают к мифологеме Мирового древа, — это “мировые деревья”, растущие в каждом мире отдельно, в т.ч. и в Нижнем (Анисимов 1951: 206; Штернберг 1925: 735). Об этом рассказывали кетские шаманы: деревья растут по всем небесным слоям, начиная с третьего от земли; на них сидят духи в виде птиц, которых шаман может попросить узнать что-либо на следующем слое, до которого он сам не может подняться (Анучин 1914: 64). Нам тут видится явное заимствование от эвенков с их деревьями духов; таких деревьев нет ни у селькупов, ни у народов Алтая. Отметим, что шаманские жезлы у кетов (о которых мы писали выше) отличаются от селькупских наличием перекладин в верхней части (Рис. 1г, 1д, 1е) (Анучин 1914: 61–62), имеющих объяснение, совпадающее с тунгусским: на них во время обряда садятся шаманские духи (Там же), поэтому статус кетского шамана зависит от количества перекладин на его жезле. Подобных жезлов с перекладинами мы не встречали у эвенков. У них шаманский жезл (обнаруживается далеко не у всех групп), на котором нет никаких древесных мотивов, символически используется в качестве ездового животного (Василевич 1969: 254), а у ороchonских шаманов он отсутствует вовсе. Шаманский жезл или посох (чтобы не упасть в непролазной грязи Нижнего мира) имеется у живущих к северу от селькупов и кетов народов, общавшихся с эвенками, — у энцев (Рис. 1ж) и нганасан (Прокофьева 1951: 151; Попов 1984: 136).

Расположение миров. Определенные сомнения возникают и в связи с шаманским трехчастным делением мира, организованным вокруг Мирового древа: Мир мертвых у многих народов сибирской таежной зоны обычно находится на севере, куда текут большие реки, или на западе, где заходит солнце. На акварельных картинках, которые были нарисованы селькупами в 1925–1928 гг. по просьбе Г.Н. и Е.Д. Прокофьевых, обнаружили два варианта расположения Мира мертвых: первый, подобный кетскому, — на Крайнем Севере, второй — собственно в Подземном мире (Прокофьева 1961а). Другую двухчастную схему шаманской картины мира находим у юкагиров, в ней нет ни Небесного мира, ни Мирового древа (Иохельсон

2005: 273–292). Эта картина мира представляется более древней и естественной для решения сугубо шаманских задач.

Шаман и “обряды бедствия”. Трехчастное мировое пространство — это результат обычного прагматического деления по вертикали относительно человеческого обитания и, соответственно, восприятия. При этом Д.А. Функ вообще считает, что такое универсальное деление мироздания в шаманских представлениях — это научный миф (Функ 1997а: 33), телеутский материал исследователя свидетельствует об иной структуре. Но если эту схему с тремя мирами и с Мировым деревом все же оставить как частный случай, возникает вопрос: как шаман ее использует для решения своих задач и какие, собственно говоря, это задачи? Если мы возьмем за основу характеристику шамана как человека, наделенного сверхъестественными возможностями благодаря духам-помощникам (см. выше), тогда обнаружится, что главной социальной функцией шамана в аборигенных культурах всего мира оказывается врачевание. Поэтому американские антропологи обычно называют индейских шаманов *medicine-man*. Необходимость использования сверхъестественных возможностей вытекает из общего для аборигенного сообщества представления об “украденной или потерянной душе”, из-за чего и происходят те заболевания, которые в состоянии вылечить только шаман. Таким образом, изначально область профессиональных интересов шамана связана не со всем мирозданием, а только с той его частью, где может быть найдена душа больного. Это, например, места обитания враждебных духов или дорога в Мир мертвых. В социальном плане такая “врачебная” деятельность шамана относится к “обрядам бедствия”, т.е. к области магии, связанной с решением частных человеческих проблем, в т.ч. с привлечением удачи — промысловой или оленеводческой (напр., “оленья счастье” у чукчей). Эти обряды шаман проводит за определенную плату (неважно, для себя или для духов) как специалист в своей области. Анализируя подобный материал, необходимо помнить, что эффективность магии всегда оценивается по результатам, поэтому в любом аборигенном сообществе есть категория “неуважаемых” шаманов или колдунов, которых окружающие считают шарлатанами. Нередко к обрядам бедствия, связанным с шаманской практикой, относятся похоронные обряды по переселению души покойного в Мир мертвых.

Календарные праздники и вопросы мироздания. В любой традиционной культуре “обрядам бедствия” противостоят праздничные календарные обряды. Их проведение не зависит от текущих жизненных обстоятельств, они строго периодичны, всегда благодарственного характера, ориентированы на коллективное благополучие и не требуют шаманской квалификации. Человек возносит молитву с прилагаемой жертвой, а со стороны жертвоприемателя дается знамение (напр., изменение погоды), свидетельствующее о том, как были приняты молитва и жертва. Важным признаком календарных праздников, в отличие от “обрядов бедствия”, является то, что они, как правило, связаны со священными местами. Необходимо отметить обстоятельство, касающееся изначально “медицинского” шаманства: места обитания небожителей (которым адресуются календарные обряды) — это сферы не для потерявшейся или украденной души больного и, соответственно, не для шамана. Тем не менее по разным причинам он туда проникает, меняя установленный порядок, и наша задача — проследить в разных шаманских культурах правомерность его притязаний на Небесную сферу (тогда универсалия Мирового древа в шаманстве может оказаться оправданной).

Любопытно, что Е.Д. Прокофьева пишет по поводу селькупского дерева-лестницы: у его подножия шаман приносит свои молитвы (“небу-богу слово-весть” посылает), которые вместе с жертвами по дереву поднимаются на небо, т.е. это дерево оказывается лестницей, но не для людей, а для их молитв и жертв. К тому же селькупский шаман в этой роли ничем не отличается от обычного человека (Прокофьева 1981: 59).

Из немногих описанных у народов Алтая шаманских путешествий в Небесный мир явствует, что самому шаману со своей жертвой зачастую не дано подниматься к Верховному небесному богу *Ульгеню*. У Полярной звезды (на полпути) шамана с жертвенной лошастью встречает посланник *Ульгеня*, который передает шаману волю бога и забирает жертву, а сам шаман возвращается назад (*Алексеев* 1984: 189; *Анохин* 1924: 9). Есть и обратные примеры (оставшиеся в народной памяти как исключения из правила), где шаман не только добирается до *Ульгеня*, но даже разговаривает с ним (*Потанов* 1991: 141). Впрочем, в шаманстве телеутов, которое описывает Д.А. Функ, подобных проблем с достижением небесных богов нет (*Функ* 1997а: 51–53).

Народы Алтая еще в начале XX в. сохраняли жертвоприношения Небу в календарные праздники без участия шамана. Один из таких праздников был отмечен у бельгир. Его устраивали на священном месте у четырех берез. Это происходило раз в три года в середине лета (*Майнагашев* 1916: 93–102).

Таким образом, скорее всего, “ботанические” пиктограммы на телеутских и шорских бубнах (одна, две или три) — это жертвенные березы на том или ином родовом священном месте, с которым связан своим происхождением шаман и откуда было взято дерево для его бубна (см.: *Анохин* 1924 и др.).

Конфликтующие идеологии. Разделение шаманов на занимающихся “обрядами бедствия” (“черных”) и проводящих календарные праздники-благодарения (“белых”) сохранилось в народной памяти якутов. В качестве “белого” шамана мог выступать и почтенный старец. У якутов самый главный календарный праздник — *Ысыах*, посвященный небожителем-*айыы*, устраивался в июне. На нем божествам приносились бескровные жертвы кумысом. *Ысыах* мог длиться несколько дней и кроме благодарственных славословий (*алгысов*) включал пир, спортивные состязания и т.д. Важно отметить, что “черные” шаманы не могли присутствовать во время исполнения *алгысов*, поскольку приносили в жертву злым духам домашних животных, изначально предназначенных небожителями людям (*Алексеев* 1975: 81). Очевидно, что в этой скотоводческой культуре “обряды бедствия” идеологически противопоставляются календарным праздникам. Исследования Ю.Б. Симченко о Вселенских Матерях и шаманстве у нганасан также отражают внутрикультурный конфликт, что позволило четко обозначить дошаманский пласт в этой культуре и представить оригинальные способы разрешения этого конфликта (*Симченко* 1996: 184, 182). А в некоторых автохтонных (и вместе с тем архаических) культурах Сибири, как, например, у чукчей, подобных разногласий не было: чукотские шаманы в своей профессиональной деятельности не выходили за пределы “обрядов бедствия” (*Вдовин* 1981: 190–191).

Очень громкий бубен. Выше мы писали о связи бубна у селькупов и тюркских народов Южной Сибири со священной березой. Если взять звуковые шаманские инструменты в Евразии — погремушки (чулымские тюрки), варганы (селькупы, тувинцы, буряты), смычковые (казахи), струнные (ханты) и т.д., — то бубен отличается от всех именно силой звука. Создается впечатление, что изначально бубен не был шаманским инструментом и, скорее всего, имел отношение к календарным праздникам. “Обряды бедствия” происходят обычно в замкнутом жилом помещении, а календарные — на открытом воздухе при общем собрании людей, где остальные шаманские инструменты неэффективны. Любопытно, что внятное объяснение, для чего нужен такой громкий звук бубна, мы нашли у хантов: это инструмент, придающий особую силу словам, обращенным к Верховному небесному богу *Торуму*, т.е. без бубна слова не могут достичь его слуха (*Кастрен* 1860: 187; *Кулемзин* 1976: 92).

У обских угров вряд ли сейчас можно найти в картине мира образ, соотносимый с Мировым деревом. Однако только у них нередко встречается конструкция бубна с вертикальной рукоятью из березовой ветки с естественной двойной или тройной

развилкой (*Прокофьева* 1961б: 437, 446, 453, 477; 1981: 53). Единственный миф о священном дереве у ненцев, который удалось нам обнаружить, интересен отсылкой к южной прародине, а заодно и к эсхатологии конца предыдущей эпохи, завершившейся Всемирным Потопом. Потоп произошел от падения особой березы с семью ветвями (вероятнее, с семью стволами) на некоем общем священном месте где-то на юге, где отправлялись жертвоприношения (*Лехтисало* 1998: 10). В этом контексте, близком современности, интересен ненецкий обычай в случае выздоровления вывешивать на березу для Верховного небесного бога *Нума* белый или красный отрез ткани (Там же: 25). Есть еще один интересный пример из этого региона, отмечавший уже забытую связь дерева на священном месте и шаманского бубна: это сохранившееся название священного места у лесных ненцев — *кайтта я* (Там же: 45). Т. Лехтисало переводит *кайтта* как “греховный, больной, бедный” (*я* — это “земля, место”), но, на наш взгляд, ближе по смыслу *коуп* — хант. “бубен”, тем более что лесные ненцы заняли изначально хантыйскую территорию.

Следовательно, образ дерева, связывающего Земной мир с Небесным, в Южной и Средней Сибири — у селькупов и (вероятно) у кетов, — также не имеет прямого отношения к шаманству. У этих народов дерево на священном месте выступало своеобразным посредником в жертвоприношениях небожителям — подателям благ.

Мировоззренческий кризис. Получается, что у многих народов Сибири традиционные шаманы взяли на себя роль календарных жрецов. Мы предполагаем, что у народов Саяно-Алтая это явление связано с падением средневековых ханств, существование которых внятно отражают сюжетный фольклор (сказка, предание и героический эпос), а также материалы по шаманству, где почитаемые божества и духи в обрядовых песнопениях именуются “ханами”, а эпические детали свидетельствуют об их “роскошном” быте. Другой любопытный пример отсылки к тому времени находим в материалах А.В. Анохина по шорскому шаманству: камлание, обращенное к *Ульгению*, и, соответственно, путь шамана начинаются от некоего сооружения, напоминающего односкатный шалаш. В шаманских текстах подобное сооружение именуется “ханский дворец” (*Функ* 1995: 183). Возникновение государства приводит к более стабильной и благополучной ситуации в обществе (а значит, возрастает роль календарных праздников), а его распад (обычно в противостоянии с более сильным внешним противником) сопровождается экономическим и идеологическим кризисом. Происходит переосмысление пантеона и его значения для жизни общества. В этот период календарные праздники-благодарения (позволяющие сохранить надежду на некое благополучие в будущем) берутся под опеку шаманами (если небесные боги — податели благ не были отменены новой, как правило, мировой религией). Тогда становится понятной недостижимость *Ульгена* для шаманов. В текстах селькупов нет столь явной отсылки к собственному государству, поэтому их общи с южносибирскими соседями шаманские черты можно объяснить заимствованиями с юга и отнести к тому проблемному времени, когда престиж шамана в обществе в результате социального кризиса сильно вырос. При этом камлания селькупских шаманов, связанные с походами в Страну предков, где растут Жертвенные деревья, имеют календарную привязку: они происходят во время весеннего прилета птиц (*Прокофьева* 1981: 51). Это вызывает определенное недоумение: поход в Страну предков требует от шамана максимальной опытности и силы, а камлание проводится лишь для оживления бубна и прочих шаманских вещей (Там же). Вдобавок список задач, которыми в традиционном североселькупском обществе начала XX в. были нагружены шаманы, не выходит из области определенных для них изначально — но в других случаях селькупский шаман отправляет жертвоприношение у священных деревьев как “обычный человек”.

Тунгусский феномен. Другой пример трансформации и сращивания религиозного и магического находим у тунгусов (эвенков и эвенов). Их культура представляется

образцовой для выживания в экстремальных условиях, т.е. в небогатой пищей таежной зоне. Важно подчеркнуть, что стратегия существования в этом случае предполагает именно успешное выживание, а не процветание. Один из важных показателей этой стратегии — ограничение численности кочевой автономной группы: чем меньше группа, тем она мобильнее и тем легче может себя прокормить, занимаясь охотничьим промыслом. Постоянная зависимость от природных условий и ограниченные возможности для накопления продуктов жизнеобеспечения приводят к доминированию в культуре магии: календарные праздники, как и “обряды бедствия”, отправляются шаманом. Многие тунгусоведы отмечают эту особенность культовой жизни эвенков.

Таежные оленеводы. В традиционной культуре северных тунгусов (кочевых таежных охотников) особенное место занимают эвенки-орочоны. Их кочевая жизнь обусловлена не промысловыми, а пастбищными интересами, так что их существование основано на производящей хозяйственной модели и поэтому выглядит более стабильным. Г.М. Василевич считает оленеводство орочонов более древним (Мазин 1984: 3), это может косвенно свидетельствовать о сохранении более древних воззрений и обрядов (поскольку таежное оленеводство лежит в основе тунгусской культуры). У орочонов среди шаманов сохранилось разделение на “имеющих корни снизу”, “имеющих корни сверху” и “имеющих корни и сверху, и снизу”. Первые специализировались на лечении людей и животных, обеспечении плодородия роду. Их считали колдунами, способными навести порчу, и старались без необходимости с ними не встречаться. Деятельность вторых была направлена на привлечение охотничьей удачи и увеличение поголовья оленей (Там же: 66). В первых легко увидеть изначальных шаманов, связанных с “обрядами бедствия”. Тогда почему же охотничья удача оказалась в ведении вторых? У эвенков-орочонов привлечение охотничьей удачи было основано на получении универсальной силы *мусун* (тунгусская концепция, в шаманстве других народов Сибири не встречается), которая испрашивалась шаманом у Хозяйки Вселенной (*Энекан Буга*). Увеличение поголовья оленей тоже связано с обращением к ней — она давала шаману олени души в виде шерстинок (Там же: 92–93). Здесь не требовалось вмешательства духов-помощников (хотя Хозяйку Вселенной у орочонов шаману надо было сначала найти в необъятном космическом пространстве). И все же нам видится, что задачи привлечения охотничьей удачи и увеличения поголовья оленей у предков орочонов изначально решались во время нешаманских сезонных праздников.

Плодородие роду (не очень понятно, что А.И. Мазин имеет в виду), если это связано с повторяющейся смертью детей у одних и тех же родителей, добывается походом шамана к подножию Верхнего мира (эвенки) или же полетом на Звезду *Чалбон* (орочоны) — в Мир нерожденных душ. И там, и там шаман выкрадывает нерожденные души (существующие в виде еще неоперившихся птенцов), т.е. нарушает установленный порядок. Так или иначе, здесь духи-помощники оказываются нужны, да и сам способ поведения выглядит типично шаманским: добиваться необходимого если не силой, то хитростью. В этой ситуации у орочонов в Небесном мире избытия мы видим две модели поведения по отношению к сверхъестественным подателям благ: человеческую (попросить) и шаманскую (украсть). Это важно, поскольку воровство в мире враждебных человеку сил может не считаться злом, тогда как в Небесном доброжелательном мире оно может свидетельствовать о моральном неблагополучии традиционной культуры, ориентированной на выживание.

Благополучные родственники. Сравним эвенков с народами Нижнего Амура — нанайцами и ульчами, родственными по языку (тунгусоязычными), но оседлыми и в большей степени рыбаками, чем охотниками. Их культуру по природным и политическим признакам можно отнести к гораздо более благополучным (ее этнографический облик определен большим количеством переселенцев из соседних

областей, появившихся здесь в разное историческое время). К сожалению, тут явно ощущается недостаток данных (документальных, археологических, лингвистических) по средневековой истории этого региона, которые могли бы раскрыть в полной мере богатство и своеобразие местной культуры.

Первое, что стоит отметить, — это традиционные шаманские задачи: они не выходят за границы “обрядов бедствия” (лечение болезней, пресечение детской смертности, отправление души покойника в Мир мертвых, привлечение охотничьей удачи). Нам не удалось найти каких-либо упоминаний об универсальной силе *мусун*, так что шаман занимался, собственно, не поиском удачи, а выкрадывал души зверей, добытых кем-то из небожителей. (Душа зверя находится у него в носу — *сунгкэ*, поэтому охотник хранил у себя связки носов добытых животных.)

... взять на небе *сунгкэ* не трудно; там есть дома, амбары, другие хозяйственные постройки верхних людей. К амбару привязаны веревки, на которых висят связки *сунгкэ* пушных животных, их никто не охраняет. Шаман отрывает связку, кладет за пазуху и несет на землю. Там же на веревках висят и *сунгкэ* медведей, оленей, но их шаману не заказывают, охотники сами добывают (Смоляк 1991: 156).

Это схоже с воровством нерожденных душ из Верхнего мира (Там же: 218), которое практиковалось шаманами и там (у эвенков), и тут (у нанайцев и ульчей). Есть еще один общий и существенный момент в культуре таких разных, но родственных народов: отсутствие шаманских действий на священных местах. У жителей Нижнего Амура описано немало священных мест, но мы не нашли свидетельств о проведении там шаманских обрядов. Любопытно, что даже в этой культуре, далекой от шаманской универсальности (как у эвенков), походы шамана на небо (при наличии соответствующих духов-помощников) связаны с воровством.

Ненецкий вариант. Важный для нас пример — шаманство у ненцев. Подобно эвенкам они оказались в таежной зоне, но контакт с местными жителями привел к тому, что предки ненцев стали осваивать тундру. Тундра оказалась более благоприятным местом для жизнеобеспечения (условия позволяли заниматься крупнотабунным оленеводством). Ненцы сохранили в своей религиозной жизни (как и их южно-сибирские родственники) представление о важности священных мест, но, скорее всего, утратили память о жертвенных деревьях. У них (и у энцев) еще недавно сохранялась наследственная специализация по сферам мироздания (Небесной, Земной и Подземной). Если относящиеся к Земной и Подземной сферам шаманы имели традиционные шаманские обязанности, то связанные с Небесной сферой занимались и календарными молениями небу, и лечением тяжелых болезней (Холмич 1981: 14–17).

Настоящая шаманская мифологема. В противовес ненцам и энцам можно взять нганасан, в большей степени относимых к сибирским автохтонам. У них ясно видно, как от соседей (эвенков) заимствуется шаманская техника, вероятно, благодаря ее эффективности. По-видимому, это инородное заимствование — причина того конфликта, о котором писал Ю.Б. Симченко (Симченко 1996). Ближайшие соседи и родственники нганасан — энцы. Бубны у тех и у других представляют собой гибриды енисейских (круглая форма) и тунгусских (рукоять в виде железной крестовины). У нганасан подробно записано пять шаманских автобиографий или снов-станований. (Это тексты, в которых шаман рассказывает, как произошло его знакомство с миром духов.) И только в одном из них встречается, можно сказать, “классический” образ Мирового древа. Правда, он ближе к варианту Древа душ (на нем масса людей разного роду-племени), но из ветки этого дерева герою предписано сделать бубен (вернее, три бубна, потому что ветка с тремя отростками). Рядом с деревом растут семь трав — родоначальницы всех трав на земле (Попов 1936: 85–87). Но герой, чтобы попасть в Небесный мир, не карабкается по этому дереву, так что называть его Мировым можно лишь с оговорками.

Однако у нганасан и энцев в шаманстве присутствует некий культурный “первообраз” дерева (хотя отнюдь не Мирового), который можно считать в полном смысле архетипическим. Это дерево (вполне абстрактное) служит проводником шамана (имея вид обыкновенной “лесины”) в его путешествии по Вселенной во время календарного праздника Чистого чума (когда отмечается появление солнца после полярной ночи) (Попов 1984: 82–93). Как своеобразному первообразу дерева, ему доступны все три мира — Средний, Нижний и Верхний, которые с его помощью должен обойти шаман. Нечто похожее происходило во время последнего Всесоюзного фольклорного фестиваля в Москве, куда был приглашен нганасанский шаман Тубьяк Костеркин. Он до этого никогда в Москве не был и решил в качестве шамана-гостя обойти с благопожеланиями русскую землю (без Верхнего и Нижнего миров). Для этого был сделан идол-проводник из “русского” дерева — березы, и идолу на грудь была повешена небольшая картонная иконка Владимирской Богоматери (ПМА 2). Дерево-проводник для праздника Чистого чума несравнимо больше выbranной березы — его лицо с человеческими чертами должно высовываться из дымохода, — но общие внешние признаки одни и те же.

Мухоморная архаика. Выше мы писали, что в шаманстве обских угров образ Мирового древа не обнаруживается, хотя их культура типично лесная. В одной из наших экспедиций к юганским хантам была записана “песня духа” — *лунк-арэх*, где этот дух в облике лиса сидит под неким деревом (ПМА 3). Духи, о которых идет речь, — внуки Верховного небесного бога *Торума*, их называют *лунки* (лесные духи), и в их ведении находятся притоки рек бассейна Оби. С *лунками* связаны деревья, которые стоят на высоком берегу рек. Это старые узловатые лиственницы с наростами из древесных грибов, с двумя или тремя сросшимися стволами — одним словом, имеющие запоминающийся облик. Нам не приходилось документировать какие-либо обряды у этих деревьев, кроме вывешивания прикладов. Сами *лунки*, по мнению хантов, живут своей таежной жизнью, параллельной человеческой, и их интересы редко пересекаются с людскими. Спустя несколько лет там же была записана *панк-арэх* — мухоморная песня, которая принадлежала покойному отцу нашего информанта, так что причина употребления мухомора осталась неизвестна. (Ханты используют мухомор только в случае крайней необходимости: когда нужен конкретный совет или информация, которую невозможно получить другим образом.) Мухоморные песни, как правило, очень короткие, но не бессвязные, поэтому одна из важных задач — получить информацию об их содержании. Песня, о которой идет речь, отражала путешествие героя, который съел мухомор, именно по такому “дереву лесного духа”. Содержание и обстановка очень напоминают волшебную сказку. На дереве герой пытается найти свою невесту — Сестру трех братьев (вероятно, у него случились какие-то проблемы с родственниками его реальной невесты). Ствол дерева в этой мухоморной истории превращается в широкую дорогу. “Зеленые” (постоянный эпитет) девушки (у юганских хантов мухоморные существа имеют именно такой облик) сопровождают героя в его путешествии по дереву. По дереву-дороге герой едет на нартах, как и в обычной жизни. Каждый узел веток представляет собой отдельный мир (или пространство) со своими персонажами, у которых герой останавливается по законам угорского гостеприимства. Сначала ему встречаются некие старик-и-старуха (у них есть дом, амбар, вокруг — охотничьи угодья), выше обитают люди-белки, а еще выше — люди-птицы. Наконец, где-то в верхних слоях лиственницы герой находит свою невесту; ее братья сначала сильно колотят героя, но потом отдают ему сестру, и он благополучно увозит ее с собой (ПМА 4). Здесь стоит отметить два момента. Во-первых, мир лиственницы выглядит совершенно самодостаточным: его обитатели не связаны ни с миром Земли (Средним), ни с Небесным миром. Во-вторых, герою мухоморной песни не нужно добираться до Верхнего мира, свои проблемы он решает на этой лиственнице. Здесь мы

столкнулись с наиболее загадочным пластом сибирского шаманства. Этот пласт выглядит одним из древнейших. (Самый простой аргумент в пользу его древности — лингвистический, на что в свое время обратил наше внимание В.В. Напольских.) Все прочие примеры, на которые опирается наша статья, выглядят гораздо более рациональными, а значит, и поздними.

* * *

Используя функционально-типологический метод, мы пришли к следующим выводам:

1. “Шаманство в темноте” (как более древнее в сравнении со “зрелищным”) не касается ни Верхнего и Нижнего миров, ни связующего их Мирового древа.

2. Жертвенные деревья на священных местах селькупов и тюркских народов Саяно-Алтая эпическим описанием и важной ролью связующего звена с миром небожителей напоминают Мировое древо.

3. В эвенкийских шаманских ритуалах используются деревья, на которые шаман собирает вызванных духов, и поэтому функция Мирового древа здесь не просматривается.

4. Путешествие шамана в Нижний мир почти никогда не связано с Мировым древом.

5. Картина мира вокруг Мирового древа может быть и трехчастной, и двухчастной. А в тех случаях, когда Небесная сфера оказывается миром изобилия, для шамана она нередко бывает закрыта, потому что о тех или иных благах из этого мира принято просить у небожителей без его посредничества.

6. Происхождение бубна как шаманского инструмента у многих народов Западной (ханты, ненцы), Южной (тюркские народы Саяно-Алтая) и Центральной (селькупы, кеты) Сибири связано с календарными обрядами, а переход этих обрядов в область шаманской деятельности мог быть связан с падением саяно-алтайских ханств.

7. У эвенков сращение календарных и шаманских обрядов могло произойти в результате сложения оптимальной модели жизнеобеспечения кочевых охотников. Механизм смещения магического и религиозного явно сформировался в таежной зоне у предков современных ненцев и энцев.

8. Разделение изначально шаманских и календарных обрядов характерно для экономически и социально стабильных обществ независимо от технологического уровня их развития (чукчи и якуты).

9. Эвенкийская культовая система с шаманом в центральной роли оказалась настолько эффективной, что получила распространение у всех соседей тунгусов — от Западной Сибири до Чукотки — и заменила собой автохтонные религиозно-магические институты.

Анализ материала подводит нас к мысли, что Мировое древо в шаманской практике народов Сибири вряд ли может считаться культурной универсалией. Функционально шаману оно не нужно, а использование его для расшифровки сложных культурных тем способно увести от объективной реальности очень далеко. Этот научный миф был популярен у предыдущих поколений исследователей. Нынешнее поколение распутывает прежние мифы и оставляет потомкам свои — обычный путь гуманитарной науки.

КОММЕНТАРИИ

© Д. А. Функ

В ПОИСКАХ МИРОВОГО ДРЕВА: РАЗМЫШЛЕНИЯ О ТОМ, ЧТО, ГДЕ И КАК МЫ ИЩЕМ

Так наз. *streetlight effect*, или *drunkard's search* (Kaplan 1964: 11), известный у нас почти исключительно в виде анекдота о пьянице, который ищет ключи не там, где потерял, а под фонарным столбом, поскольку там светлее, имеет самое прямое отношение к научному поиску в целом и к тому, что, где и как ищут этнографы, в частности. Модель разделенного по вертикали трехчастного мира, привнесенная во многие локальные этнографии именно этнографами, для которых такое видение было очевидным и естественным с учетом их христианского бэкграунда (ад — где-то внизу, рай — наверху), сыграла, как мне представляется, довольно нехорошую шутку в отношении существующих по сей день академических представлений о шаманизме и родственных феноменах. Приписанная индигенным культурам модель позволяла не замечать горизонтального членения мира с ориентацией по рекам и, скажем, такие “избыточные” в этой модели миры, как мир гор или мир моря, не говоря уже о внеземных “мирах” или об отсутствии (в разных картинах мира по-разному) то Верхнего, то Нижнего мира. Более того, эта модель требовала постоянной подпитки, и потому ее неизменно “обнаруживали” в рисунках на шаманских бубнах или в представлениях о Мировом древе, которое — как в сказочных сюжетах — должно было, наверное, соединять эти три мира: Верхний, Средний и Нижний. В результате такого взаимовлияния культур произошло кардинальное и чрезвычайно быстрое изменение и представлений о мирах виртуальной Вселенной у шаманов: при работе с ними сейчас уже невозможно понять, на какой источник информации они опираются, когда рассказывают о своей картине мира или картине мира своих предков.

Применительно к южносибирским материалам впервые попытка показать существенно бóльшую сложность представлений о мироздании у тюркских групп этого региона была предпринята А.В. Анохиным (1869–1931), о чем свидетельствуют не только его рукописное наследие (подробно см.: Функ 1997а: 7–10; Функ 2004: 97–113), но и целый ряд ранних публикаций. Так, по итогам доклада “Шаманство у телеутов”, прочитанного А.В. Анохиным 14 ноября 1913 г. в Томском обществе изучения Сибири, был опубликован обзор-отчет в местной газете “Сибирская жизнь”. Там ясно написано:

Дмитрий Анатольевич Функ | <https://orcid.org/0000-0002-4310-5924> | d_funk@iea.ras.ru | д.и.н., профессор, заведующий кафедрой этнологии исторического факультета | МГУ им. М.В. Ломоносова (Ленинские горы 1, Москва, 119991, Россия) | профессор кафедры антропологии и этнологии исторического факультета | НИ ТГУ (пр. Ленина 36, Томск, 634050, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский фонд фундаментальных исследований, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [№ 18-09-00744]

Этнографическое обозрение. 2019. № 3. С. 96–122. <https://doi.org/10.31857/S086954150005293-2>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://journal.iea.ras.ru>

Все духи шаманства телеутов имеют местопребывание: а) на небе, б) в преисподней, в) на реальной земле, г) на земле воображаемой и д) на земле, находящейся вне горизонта. Небо заселяют добрые духи — “ульгень”, преисподнюю — духи зла, реальную землю заселяют районные духи, на воображаемой земле обитают добрые и злые духи в пределах горизонта; вне горизонта обитают два почитаемых духа: Адам и Кан (Б-в 1913).

Текст этого доклада был передан А.В. Анохиным художнику Ф. Гавельке для публикации, что последний успешно и осуществил в Праге (*Havelka* 1926). Затем отрывок из книги Ф. Гавельки, касающийся представлений телеутов о Вселенной, в переводе с чешского на русский язык был воспроизведен в конце 1980-х годов в одной из статей Л.П. Потапова (*Potanov* 1987: 145–149)¹. С учетом же того, что для анализа были доступны большие тексты шаманских камланий телеутов, публиковавшиеся и в XIX, и в XX в., остается лишь удивляться тому, насколько стойкими оказались “академические представления” об устройстве индигенных вселенных, не позволявшие замечать очевидного. Канонизировать телеутскую картину мира не имеет смысла. Шаманизм, как хорошо известно, — отнюдь не единый/целостный феномен. Не случайно о нем все чаще говорят во множественном числе, используя термин “шаманизмы”². Если мы обратимся, например, к соседям телеутов — шорцам и к анализу их представлений о Вселенной, прочитываемых как в эпическом творчестве³, так и (отчасти) в мифологических рассказах, то обнаружим еще более сложную модель мироздания, в которой есть земля, есть подземный мир, есть многослойное небо, но есть также и горы (каждая со своим миром, включая собственные “светила” — солнце и луну), и негативно окрашенный “север” (вниз по реке), и позитивный “юг” (верховья рек) (подробнее см.: *Функ* 2005: 283–330).

“Досталось” от ученых и шаманским бубнам. Как хорошо известно, у южносибирских тюрков на бубнах практически любого типа имелись рисунки (наиболее полный обзор и анализ см.: *Иванов* 1955: 165–264; о типологии саяно-алтайских бубнов см.: *Potapow* 1963: 223–256). Соблазн увидеть в них изображение трехчастной Вселенной был настолько велик, что даже лучшим из этнографов устоять было практически невозможно. Как писал С.В. Иванов, “разделение внешней стороны бубна делалось по объяснению шаманов с целью отделения небесной сферы от земли и подземного мира...” (*Иванов* 1955: 181)⁴. Ограничусь лишь одним примером в отношении “прочтения” двух горизонтальных линий (с третьей зигзагообразной линией между ними), разделяющих рисунки на бубнах телеутов, шорцев, кумандинцев, хакасов на две не очень равные части, “Верхний мир” и “Нижний мир”, но также и окаймляющих наружный край верхней части. Мне кажется, лучше всего разница в подходе к материалу видна в двух высказываниях выдающихся этнографов первой половины XX в. А.В. Анохина и Н.П. Дыренковой (1899–1941). Если первый прямо отмечал, что у телеутов “названий эти линии не имеют” (цит. по: *Функ* 1997б: 42), то Н.П. Дыренкова пыталась самостоятельно трактовать их. Так, в отношении одной из дополнительных линий, которая шла “по внутреннему краю черты, окаймляющей верхнее поле”, она писала, как об “изображающей, видимо (курсив мой. — Д.Ф.), небесный свод” (*Дыренкова* 1949: 118). Как и в случае с отсылкой к термину “шаманизмы”, здесь я бы тоже обратил внимание на невозможность однозначного “прочтения” изображений на шаманских бубнах. Есть целый ряд сложностей, которые почему-то остаются без внимания в этнографических описаниях (теперь уже музейных) бубнов. К их числу относится и то, что рисунки на бубен наносились, как правило, не самими шаманами (хотя и по их указаниям), а “более опытными мужчинами, называемыми *jürüçi* (рисовальщик)” (*Анохин* 1924: 55), и то, что шаманы порой могли “видеть” эти рисунки совсем иначе (см. описание шорского эксперимента А.В. Анохина: *Функ* 1995: 180–206), и то, что бубны, равно как и рисунки на них, могли меняться в течение жизни шамана (см. анализ наблюдений П.И. Ка-

ралькина в Туве: *Функ* 2003: 451–464), и то, что ни одна из записанных со слов шаманов трактовок этих изображений не соотносится напрямую с картиной мира, описываемой в текстах шаманских камланий (см. подробный анализ телеутских материалов: *Функ* 2005: 188–206), и то, наконец, что стилистика этих изображений отстоит от времени записи шаманских и профанных комментариев на их счет... на несколько тысячелетий⁵.

К чему это все? Сказанное выше позволяет сделать, на мой взгляд, как минимум два комментария к представленной на обсуждение статье. Во-первых, обилие шаманизмов и очевидная недостаточность источниковой базы априори позволяют говорить об условности любых обобщений и однозначных толкований изучаемого феномена (это касается, как я попытался показать, не только мифологеми “Мировое дерево”). Попутно отмечу, что в статье не оговаривается, что же именно понимается авторами под Мировым деревом. А если так, то что пытались найти авторы в сибирских материалах? Да, по умолчанию понятно, что это некое гигантское дерево, корнями уходящее в подземный мир, а кроной — в мир небесный. Но что стало источником такого нашего видения? Не волшебные ли сказки, в которых герой по стволу или стволу поднимается на небо? Вопросы вызывает и авторский подход к практически всеобщему отрицанию образа (или материального воплощения) Мирового дерева. Даже если он вдруг обнаруживается, скажем, у нганасан, нанайцев или ульчей, он все равно определяется как некий “неправильный”. Зачем? Для чего следует искать единственно “правильный ответ”... если мы знаем о феноменальном многообразии шаманизмов?! Кстати, могу привести еще пару не замеченных авторами примеров “Мирового дерева” или его аналогов в шаманстве южносибирских тюрков. Один из них был описан Г.Н. Потаниным и имеет отношение к представлению путешествия телеутского шамана в подземный мир. Согласно этому описанию, шаман долго и тяжело взбирается на некую гигантскую гору Темир тайга и, лишь только добравшись до самой ее вершины, получает возможность начать свой спуск через земную пасть, или земной дымоход, в подземный мир (*Потанин* 1883: 64–65). Второй пример вполне можно усмотреть в лестницах-*танты* из березы, сосны или тальника, которые устанавливались всякий раз во время больших камланий родовым божествам у тех же телеутов. Шаман то ли на самом деле, то ли в своем воображении шел (“винтообразно”) по этому дереву/по ступеням (а каждая ступень символизировала для него слой неба или водоворот), поднимаясь на небо или же спускаясь в морские глубины (подробно см.: *Функ* 2005: 162–187). И в дополнение укажу еще на одно важное допущение в исходной статье: в ней и шаманизм, и “Мировое дерево” выступают как некие константы во времени и пространстве. А где гарантии того, что привлекаемые для анализа материалы, записанные в разное время (я уж не буду рассуждать о том, что записаны-то они были разными людьми, что неминуемо влечет за собой специфику как самих записей, так и последующей их интерпретации в публикации), являются единственным вариантом представлений данной этнической группы о мироздании? Даже в отношении одного шамана допущение о наличии у него единых и неизменных представлений о мироздании зачастую оказывается неправомерным (подробно см.: *Handelman* 1967).

Во-вторых — это замечание также из числа методических (а по большому счету методологических), — исследование, претендующее на охват огромного по времени и пространству (пусть хотя бы в этническом аспекте) материала, вряд ли следует строить по принципу “а вот, например...”. Особенно если речь идет о таком, повторяюсь, сложном феномене, как шаманизм. Без четко организованной/продуманной и максимально полной базы данных, думается, вряд ли можно будет рассчитывать на получение сколь-либо обоснованных выводов. Впрочем, тут мы вновь возвращаемся на исходные позиции, к уже заданному мной вопросу: а что искать-то будем? Как выглядит это самое Мировое дерево?

Высказанные в статье вполне обоснованные сомнения в реальной индигенной праснове одной из распространенных академических мифологем заслуживают всяческого одобрения. Оснований для таких сомнений более чем достаточно. Надо лишь, как мне видится, более тщательно подойти к определению объекта поиска, к формированию солидной источниковой базы и к подбору методов, которые позволят наиболее оптимальным образом анализировать этот массив данных. Иначе говоря, пересмотреть кажущуюся привычной аналитику, чтобы вновь не оказаться под фонарным столбом в поисках где-то потерянного ключа... особенно в ситуации, когда мы плохо представляем себе, как же выглядит этот ключ...

Примечания

¹ Вся эта история была изложена мной более 20 лет тому назад (Функ 1997а: 33, 227).

² Не вдаваясь в историю дискуссии о термине “шаманизм” (а этому термину досталось в свое время и от К. Гирца, и от Р. Спенсера), отошлю читателей к статье Дж. Аткинсон “Шаманизмы сегодня” (Atkinson 1992: 307–330) и — для знакомства с современной ситуацией в Сибири — к подглавке “Шаман-измы бывают всякие” в книге В.И. Харитоновой (Харитоннова 2005: 234–243).

³ Следует согласиться с авторами: картины мира, рисуемые в героическом эпосе и в шаманских текстах, могут не совпадать.

⁴ В данном случае важно указать, что С.В. Иванов не работал с шаманами, и потому его ссылка на “объяснения шаманов” нерелевантна.

⁵ Не могу уверенно утверждать, что Э. Манкер и Л.П. Потапов были первыми, кто написал о сходстве изображений на шаманских бубнах с древними петроглифами, но, во всяком случае, в первой половине XX в. об этом уже точно было известно в научной литературе (см.: Manker 1950; Потапов 1935: 137); из относительно недавних работ, в которых петроглифы рассматриваются именно на основе их возможной связи с изображениями на шаманских ритуальных предметах, см.: Кубарев 2001: 89–107.

© Е. П. Батьянова

ДЕРЕВЬЯ, ШАМАНЫ И ИНЫЕ МИРЫ

Статья О.Э. Балалаевой и Н.В. Плужникова посвящена одному из центральных образов в мифологии разных народов — Мировому древу, выступающему связующим стержнем трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего.

“Мировое древо” нередко отождествляется с понятием “шаманское дерево”, т.к. в мифах и обрядах ряда народов дерево может выступать своеобразной лестницей, с помощью которой шаман связывается с иными мирами. Между учеными даже существуют разногласия по вопросу: что первично — мировое дерево или шаманское дерево (Напольских 2012: 27).

Образ дерева (в той или иной форме) присутствует в мифологии и обрядности всех сибирских народов. Так, согласно коряжским мифам о созидательной деятельности демиурга Кутхиняку, все живые существа, которых он сотворил, первоначально (пока не было земли) жили на деревьях, уходящих корнями в дно огромного моря

(ПМА 6: Етнеут). Люди были созданы демиургом из дерева: “Откуда коряжки? Созданы мы Кутхиняку... Наделал деревянных идолов, соломинкой вдул, и получились люди” (ПМА 5: Чечулина). Чукчи, коряжки, эвены различаются по одежде, характеру и другим признакам именно потому, что Кутхиняку их “сделал из разных пород деревьев” (Там же). На празднике Ололо береговых коряков с. Лесная удачливый охотник вносил в дом “дерево удачи”, на которое под звуки бубна и при исполнении танцев развешивались деревянные изображения зверей (Гончарова, Беляева 2012). Согласно мифологии чукчей, деревья представляли собой особое “деревянное племя”. В.Г. Богораз писал, что “[д]еревья во множестве являются на зов шамана, но, входя в юрту, они боятся огня, так как он может сжечь их” (Богораз 1939: 5).

Можно приводить многие десятки описаний традиционных ритуалов, связанных с деревом, в т.ч. с участием шаманов. Тем не менее дерево как связующая ось между тремя различными мирами присутствует в мифологии не всех народов Сибири, далеко не универсальны и представления о трехчастном устройстве мироздания. В своей монографии “Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов” Д.А. Функ отмечает “условность одного из известнейших научных мифов (курсив мой. — Е.Б.) о широкой распространенности, чуть ли не об универсальности традиционных представлений о членении вселенной на три мира — верхний, средний и нижний” (Функ 2005: 100). Свой тезис автор подтверждает южносибирскими материалами, отмечая, что, по воззрениям телеутских шаманов, “Вселенная имела как горизонтальное, так и вертикальное членение и состояла из 5 сфер или зон обитания духов и божеств” (Функ 2005: 101).

Этнографические и фольклорные источники по другим сибирским народам также опровергают всеобщность мифологических представлений о трехчастной структуре мироздания. Так, В.Г. Богораз, приводя суждения чукчей о мировом устройстве, писал следующее: “Существует несколько миров, располагающихся один над другим, так что земля одного является небом другого, находящегося ниже. Количество миров — пять, семь или девять. Эти миры расположены в равных количествах над и под землей, каждому верхнему соответствует симметричный нижний” (Богораз 1939: 40). Понятия “верхний мир”, “нижний мир”, “верхние люди” в чукотских фольклоре и мифологии постоянно используются, но не в связи с представлениями о мировом дереве (Богораз 1900, 1939).

Посещение иных миров, согласно воззрениям ряда сибирских народов, было доступно не только шаманам, но и (при определенных условиях) обычным людям. У коряков и чукчей я записывала рассказы о хождениях в иные миры. Приведу некоторые из них:

Старуха рассказывала, как на тот свет ходила. Шагает... Смотрит — круглая земля... На том свете люди живые. Бугор есть большой, там мертвые люди сидят и плачут. Они наплачутся, а потом и дальше идут. Небольшой бугор, земли нет, голый бугор, слезы и сопля одни. А потом наплакалась, решила: “Пойду дальше. Дойду до мест, где мертвые живут”. Там собаки привязаны. Много... Муж там что-то делал топором. Наргу делал на том свете... Муж говорит: “Ты назад пойдешь. Иди, вернись”. Повернула назад. Прямо уж бугор не видно. “Не знаю, куда делся”, — говорит (ПМА 5: Чечулина).

А вот выдержка из рассказа о путешествии в “мир колдунов”. Рассказчица, хотя и обижалась, когда ее называли шаманкой, но тем не менее обнаруживала глубочайшие знания и по шаманизму, и по всей традиционной духовной культуре коряков:

25 числа повели меня, где колдуны находятся под землей. Взял меня бог, и поехали мы на море, а море кипит-кипит все кругом. Мы ехали на веточке (долбленной лодке? — *Примеч. Е.Б.*), а потом мы на дно пошли. Все так хорошо видно. Мы

приземлились на дне моря. Двоюродные за мной шли и племянники. Нас много. Пошли по узкой дороге, а потом повели нас, где площадка. Пещера. Там главный колдун лежит в подземелье, и люди там валяются привязанные. Руки привязаны, ноги привязаны... (ПМА 6: Етнеут).

Как видим, оба путешествия никак не связаны ни с Мировым (шаманским) деревом, ни с трехчастным строением Вселенной. О.Э. Балалаева и Н.В. Плужников в своей статье распространяют определение “научный миф” не только на универсальность трехчастного мира, но и на само понятие “шаманское дерево”. В доказательство истинности своей гипотезы авторы статьи приводят несколько категоричных тезисов. Таковым, с моей точки зрения, является постулат о том, что если шаман попадает в преисподнюю без посредства Мирового древа, то представления о возможности им воспользоваться у него отсутствуют. Действия шамана, как и образы его сакрального мира, невозможно понять и оценить, используя для этого упрощенные рациональные схемы.

Примечательно, что в некоторых обрядах шаманистов дерево (вне зависимости от представлений о шаманском или Мировом древе) фигурирует как символ связи между миром живых и миром мертвых. Такова, например, роль дерева в корякском обряде *арыйар*, о котором мне рассказал житель с. Лесная:

Когда дерево тянут? Осенью. В этот период на плотках плавают люди. Бывает так, что кто-нибудь чуть не утонул. Тогда праздник устраивают. Посылают двух человек, чтобы они с корнем вырвали дерево. Выкопать нельзя — не положено, надо вырвать с корнем. Потом вытаскивают дерево и кладут через порог корнем внутрь. На улице стоят мощные мужики, чтобы подольше дерево держать. Остальные тянут дерево в дом... А утром рано начинают выносить, провожают, бубном играют, бражку пьют, веселятся. Если не заташат, и дерево на улице останется, значит, человек утонет. Поэтому, когда перетягивают, мощных людей надо внутрь ставить (ПМА 6: Суздалов).

В набор предметов, отправляемых с умершими в мир иной, коряки традиционно включали большую палку: “Только из березы, такой обычай. Палка — *тывыт*, чтобы ходить. На том свете сильные ветры дуют, поэтому палки кладут длинные, чтобы ходить, они помогают. Если палки не будет, трудно будет, будет падать, но кое-как дойдет” (ПМА 5: Попова). Возможно, березовая палка, сопровождавшая умершего, также воспринималась как символ связи двух миров.

Обращает на себя внимание особое отношение телеутских шаманов и шаманистов к березе. Расшифровывая рисунок, иллюстрирующий путешествие шамана, Д.А. Функ отмечает изображение на нем березы и стоящей справа от нее лестницы с девятью ступенями (Функ 2005: 184).

Телеутский шаман Маркел Мажин (как рассказывала мне его внучка), чувствуя приближение смерти, попросил родственников закопать свои ритуальные атрибуты именно под березой:

Отправил дед все свои инструменты, закопать их велел на семь лопат и закрыть: “Вы пойдете, и ветер сам вас поведет, на какое место. Одна-единственная береза там будет стоять. Туда пойдете, к березе. Закопайте, чтобы никто не знал, не мешал”... Нынче вот во сне видала, один старик мне говорит: “Найди одну березу в ясную-ясную погоду, три лопаты только откопай, и там твои дедушкины вещи”. А я боюсь (Батьянова 1995: 55).

Телеутская шаманка Т.В. Манышева перед смертью также просила, чтобы ее колотушку отнесли в березняк и повесили там на дерево (Батьянова 2005: 156).

Известный миссионер и этнограф В.И. Вербицкий указывал в своих дневниках, что кузнецкие “инородцы” (шорцы и телеуты) весной обязательно устраивают праздник березы. Причем у каждого селения свой праздник, который отмечается всей сельской общиной. Березу украшают и оказывают ей всяческие ритуальные знаки внимания.

Некоторые положения статьи О.Э. Балалаевой и Н.В. Плужникова не совсем точны, например утверждение, что главное назначение шамана — это врачевание. Как писал В.В. Солярский, “шаман не только жрец и врач, а также советник, прорицатель, представитель таинственных знаний и... лучший сказочник, певец, баян. Поэтому шаманство... является для инородцев соединением религиозного культа, первобытной науки, медицины, музыки и поэзии” (Солярский 1916: 150). Деятельность сибирских шаманов стала сводиться к врачеванию главным образом в советское время, когда они находились на полуполюгальном положении и активно преследовались властями. И, естественно, в советский период мы имеем дело с урезанным, выхолащенным шаманством, вынужденным существенно ограничить свои традиционные общественные функции.

Не совсем верно утверждение авторов статьи о том, что хождение нетипично для ритуальных перемещений шамана и даже в какой-то степени свидетельствует о его слабости, и поэтому то, что он может “карабкаться” по дереву в другой мир, маловероятно. У чукчей и коряков именно хождение — один из распространенных способов, которым для посещения иных миров пользуются шаманы, причем они могут ходить по небу, как, впрочем, и обычные люди после принятия мухомора, пожелавшие посетить предков. Как писал В.Г. Богораз относительно чукчей, один из способов достигнуть Верхнего мира — идти по направлению к рассвету, и после долгого и трудного восхождения путь этот приведет на небо: “...многие молодые люди отправляются туда пешком и, достигнув земленебесного рубежа... просто поднимаются вверх по крутому подъему и попадают к верхнему народу” (Богораз 1900: XI–XII). “Можно проникнуть в верхний мир также по радуге или по солнечному лучу. Мертвецы поднимаются туда вместе с дымом погребального костра” (Богораз 1939: 41). В.Г. Богораз упоминает сказочную историю, в которой “шаман, поднимаясь на небо, странствует в течение нескольких лет, затем встречает седого шамана, который рассказывает ему, что он начал спуск, когда был еще молодой” (Там же).

Внучка телеутского шамана Маркела Мажина рассказывала мне, что ее дед много ходил пешком, и у него для хождения “по шаманским делам” были специальные сапоги: “Вот пойдет камлать, что-нибудь делать — надевает специальную одежду, босиком не ходит, специальные сапоги у него. Где ляжет — сапоги рядом положит” (Батьянова 1995: 52). Обязательным атрибутом скромного ритуального облачения телеутской шаманки Т.В. Манышевой в 1970–1990-е годы были сапоги (Батьянова 2005: 153). Хождение шамана воспринималось людьми как сакральный акт. В передвижении пешком на далекие расстояния шаманам “помогали” духи: “Через реку дед, бывало, переходил — ноги не промочит. Он сам не видит, как идет, его духи поднимают — он же не простой человек. Он так до Новокузнецка доходил” (Батьянова 1995: 52).

Впрочем, сверхъестественные возможности передвижения у шамана были самые разнообразные. Д.А. Функ путешествие телеутского шамана во время камлания описывает так: “Выйдя от Кирби-хана, шаман призывает гуся Чымир, садится на него и летит обратно домой” (Функ 2005: 176). В семейных хрониках коряков, чукчей, телеутов, рассказывающих, как в советское время сибирские шаманы противостояли жестоким репрессиям, упоминаются случаи, когда они проходили сквозь стену, ездили на медведе и пр., и пр.

Я согласна с О.Э. Балалаевой и Н.В. Плужниковым в том, что нельзя унифицировать образ “шаманского дерева” и видеть это дерево там, где его нет, как это иногда делают исследователи сибирского шаманизма. Но все же в ряде культур (напр., у народов Приамурья) этот образ явно присутствует, и для того, чтобы отнести Мировое древо к научным мифам, как это делают авторы, мне кажется, оснований недостаточно.

© А. В. Дыбо

МИРОВОЕ ДРЕВО И ДАННЫЕ СИБИРСКИХ ЯЗЫКОВ

В статье О.Э. Балалаевой и Н.В. Плужникова сделана попытка верификации того, насколько концепт Мирового древа, т.е. образ дерева, служащего связующим элементом между разными слоями мира (при наличии представлений о многоярусном мире), засвидетельствован в шаманских практиках. На мой взгляд, полезно было бы также рассмотреть, насколько этот концепт вообще представлен в народных космологических системах интересующих нас территорий Южной Сибири, Центральной и Восточной Азии. Я уже пыталась сделать подобную вещь в недавно опубликованной статье (*Dybo* 2018) относительно представлений о мироздании, которые могли быть свойственны носителям общего праязыка тюрков (временной период: на рубеже нашей эры, фактически — до первого распада тюркских языков на “булгарскую” и “общетюркскую” группы, связываемого с продвижением ранних тюрков на Запад от северного приграничья Китая). Приведу краткое резюме по возможностям получения представления о пратюркском мироустройстве: можно довольно уверенно говорить о мире с четырьмя углами, многоуровневым (восстанавливается название уровня **kat*); но сколько этих уровней, совершенно неясно, поскольку в системах-потомках их количество может зависеть от количества уровней в контактных мировых религиях (манихейство — для древнетюркского и, возможно, частично для наследующих южно-сибирско-тюркских шаманизмов; мусульманство — для чувашского). Представления о Нижнем мире и его правителе у древних тюрков также сильно зависимы от манихейства (напр., древнетюрк. *Erklig* — калька с иранского манихейского наименования злого божества **xwa-ta-ka* — “самовластный”, “независимый”; Эрлик-хан в современных тюркских представлениях — обратное заимствование из монгольского, куда *Erklig*, использованное в древнеуйгурских текстах для перевода санскритского имени божества подземного мира *Yama*, попало с уйгурской пропагандой буддизма). Что касается Мирового древа, то мы находим жертвоприношения деревьям как у древних тюрков, так и у сибирских тюрков и у чувашей (потомков булгар); функция адресата жертвоприношения, конечно, может говорить о статусе медиатора между населением разных слоев мира, однако специального пратюркского наименования Мирового древа не восстанавливается. С другой стороны, если принимать всерьез высказанную И.М. Дьяконовым (на работу которого ссылаются авторы) гипотезу о классификационном характере концептов “Мирового древа” и “Мировой горы” (первый характерен для лесных территорий, второй — для других географических условий), то имеющиеся у тюрков Южной Сибири представления, допускающие интерпретацию “Мировая гора”, по всей вероятности связаны с поздним влиянием буддизма через монголов (название этой горы явно ассоциируется с буддийской горой *Sumeru*; ссылки на источники см.: *Dybo* 2018).

Анна Владимировна Дыбо | <http://orcid.org/0000-0002-6077-7183> | adybo@mail.ru | д. филол. н., профессор, чл.- корр. РАН, заведующая отделом урало-алтайских языков | Институт языкознания РАН (Б. Кисловский пер. 1/1, Москва, 125009, Россия) | заведующая лабораторией лингвистической антропологии | НИ ТГУ (пр. Ленина 36, Томск, 634050, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Грант Правительства РФ [№ 14.Y26.31.0014] (проект “Языковое и этнокультурное разнообразие Южной Сибири в синхронии и диахронии: взаимодействие языков и культур”, ТГУ)

В статье О.Э. Балалаевой и Н.В. Плужникова показано, что в собственно шаманском путешествии дерево как средство передвижения присутствует при перемещении в Верхние миры у северных селькупов, у кетов оно есть в виде изображения — но не в объяснениях. Это может указывать на заимствованный (кетами у селькупов) характер изображений; отметим, что лексических заимствований у кетов из селькупского достаточно много (см.: *Хелимский* 1972).

Рисунки на бубнах южносибирских тюрков, вопреки утверждению авторов, скорее указывают на наличие дерева-лестницы для подъема шамана в Верхний мир (см., напр.: *Функ* 1995).

Лиственница без сучьев как средство шаманского путешествия у эвенков и других носителей языков тунгусской группы тунгусо-маньчжурской семьи явно присутствует. При этом рефлекс пратунгусо-маньчжурского слова **turu* значат в маньчжурском и чжурчженьском “опорный столб в постройке”, в южно- и севернотунгусских языках (эвенкийский, негидальский, ороцкий, ульчский, орокский, нанайский) к этому значению добавляется еще одно — “шаманское дерево; шаманский шест” (*Цинциус* 1977: 221). Похоже, таким образом, что это дерево **turu* рассматривается в соответствующих мифологиях прежде всего как столб — опора некоторого жилища, т.е., возможно, не является собственно Мировым деревом.

Относительно путешествия в Нижний мир, которое происходит в случае “обрядов бедствия”, кажется неосторожным утверждать, что оно никогда не бывает связано с деревом (ср. неоднократное упоминание дерева-*turu* в эвенкийском камлании, записанном К.М. Рычковым и изданном К. Менгесом [*Menges* 1993]). Однако, например, в маньчжурском камлании, рассказ о котором составляет содержание памятника маньчжурской литературы “Предание о нишанской шаманке” (*Волкова* 1961), деревья действительно практически не упоминаются, и путешествие осуществляется по реке (рычковский шаман также считает, что плывет по реке, но и дерево-*turu* при этом постоянно фигурирует в экстатическом тексте).

В общем можно согласиться с авторами в том, что зачастую фольклористика явно слишком рано начинает оперировать обобщениями, “натягивая” под их влиянием интерпретации конкретных традиций, вместо того чтобы тщательно разобратся в каждой из них. Однако и в выводах самой статьи мне видится несколько поспешных обобщений, кажущихся недостаточно обоснованными: обязательная несвязанность путешествия в Нижний мир с деревом; уверенное отрицание связи эвенкийских шаманских деревьев с представлением о Мировом древе — тут сказывается отсутствие у исследователей четкого определения, что считать концептом Мирового древа, а что нет; решительное утверждение большей древности “шаманства в темноте”. Хотелось бы призвать коллег следовать собственным рекомендациям и более внимательно относиться к особенностям отдельных традиций, максимально критически учитывая возможности контактных и генетических связей между ними.

© Т. Д. Булгакова

“МИРОВОЕ ДРЕВО” В ШАМАНСКОЙ КАРТИНЕ МИРА НАНАЙЦЕВ

Бросая вызов широко распространенному представлению о Мировом древе как о характерной для шаманского мировоззрения универсалии, О.Э. Балалаева и Н.В. Плужников допускают, что идея Мирового древа как Оси Вселенной все же встречается в шаманской картине мира нанайцев. Между тем в литературе упоминания на нанайском материале о прорастающем сквозь все миры Мировом древе единичны. О тянущемся до неба шаманском дереве, которое “дало людям главные атрибуты шаманства”, писала, например, А.В. Смоляк (Смоляк 1991: 22). Ссылаясь на слова одного из своих информаторов, Ю.А. Сем также упоминал о Мировом древе, корни которого уходят в *буни* (мир умерших), где зарождаются жизненные силы, ствол находится в “среднем мире”, а вершина с ветками возвышается над внешним сводом “верхнего мира” (Сем 1990: 127–128). Напротив, указания на наличие сразу нескольких таких деревьев, расположенных в разных местах *буни*, неба или земли (Штернберг 1933: 491; Смоляк 1991: 25), существенно преобладают (“каждый род *хала* имеет свое особое дерево” [Липская-Вальронд 1925: 6]).

Говоря о несогласованности и даже противоречивости высказываний информантов о “Мировых” (или, как чаще они говорят, “шаманских”) деревьях, следует подчеркнуть, что речь идет не об общих для группы лиц натурфилософских представлениях о строении Вселенной и не о тех конкретных, существующих в физическом мире деревьях, возле которых приносятся духам кровавые или бескровные жертвы и которые вряд ли символизируют некое единое Мировое древо как Центр мира, т.к. подобно специальному столбам, стружкам или лентам представляя собой всего лишь, согласно удачному сравнению одного из информантов А.В. Смоляк, “радиостанции, посредством которых духи приходят и уходят” (Смоляк 1991: 26). Противоречивость суждений о Мировом (шаманском) древе или о множественности таких деревьев обусловлена тем, что шаманисты имеют в виду деревья, которых “нет ни на земле, ни на небе”, которые явлены шаманам в их субъективном мистическом опыте и существуют только в духовном пространстве, “в шаманском сне” (Смоляк 1991: 25). Все фольклорные тексты о шаманском дереве также основываются на субъективном, непоследовательном и противоречивом духовном опыте шаманов-сновидцев.

Собственное проникновение в мир сновидений (*толкин*) является единственным надежным источником духовной информации для каждого шамана (Bulgakova 2013: 14) — разнообразие этой информации определяет разнообразие представлений о шаманских деревьях. Из сновидений шаманисты “знают”, что в духовном мире свое дерево есть не только у каждого рода *хала*, но и у каждого человека¹. Эти фантомы не идентичны и представляются порой шаманам как в виде собственно деревьев, так и в виде то дорог, то рек, то лучей. Любопытно, что у нанайцев есть сказка, напоминающая ненецкий текст, о котором пишут авторы статьи. В ней герой, не сумевший срубить огромное дерево, отправляется в путешествие по его стволу. Дойдя до первой ветки, он сворачивает на нее, находит домик, в котором живет девушка,

Татьяна Диомидовна Булгакова | <http://orcid.org/0000-0003-3868-0729> | tbulgakova@gmail.com | д. культурологии, профессор кафедры этнокультурологии Института народов Севера | Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена (наб. р. Мойки 48, Санкт-Петербург, 191186, Россия)

гостит там, а затем возвращается к стволу и продолжает свой путь, встречая на каждой ветви дерева почти те же приключения, что и герои, странствующие в других нанайских сказках по обычным дорогам. Эти странствия отчасти сходны с путешествиями шаманов в прошлое по разветвляющимся в виде лучей путям духовного мира. Но касательно своих походов информанты-шаманы определенно говорят, что это фактически путь по родовому древу² вглубь поколений отцовского рода (Булгакова 2016: 31–83), и именно связью шаманского дерева с хала (с патрилинейным родом) они объясняют синонимичность дерева, реки и дороги, а также их отношение к повествованиям *покто тэлунгуни* (сказание-дорога) или *мосо³ тэлунгуни* (сказание-дерево) (ПМА 7). Чтобы сообщить, что они принадлежат одному роду, нанайцы говорят *буэ мосо гурун*, букв. “мы люди одного дерева” (ПМА 7). Согласно их высказываниям, именно “от прадеда идут разные *покто* (дороги), *мосо* (ветви дерева)” (ПМА 7) или *мусу* (ульч.) — “единая жизненная линия близких родственников” (Смоляк 1991: 173), связанная с родовыми духами, дающими сородичам дар шаманства.

У каждого рода своя дорога, поэтому во время больших поминок *каса* шаман везет души умерших людей разных родов по разным дорогам. Но когда души умерших доставлены и шаман отправляется в обратный путь, все эти дороги сходятся в одну (ПМА 8). Возможно, в этот момент шаман подходит к краю собственно Мирового (т.е. общего для разных родов) древа, и, может быть, именно поэтому во время обряда *каса* он рассказывает миф о трех солнцах, включающий мотив шаманского дерева, а также взбирается по ступенькам на вкопанное его помощниками дерево с тем, чтобы “увидеть будущее”. Но это только предположение. Недостаток соответствующих материалов не позволяет говорить об этом определенно. В других камланиях, насколько мне известно, шаман работает только с личными и родовыми деревьями и дорогами своих пациентов.

Есть еще одно основание для сомнений в том, что для нанайского шаманства характерен образ прорастающего сквозь все миры дерева: дело в том, что он не соответствует нанайской картине мира, предполагающей наличие не трех, но только двух миров — *илу боа* (физического, видимого мира) и *доркин (армол) боа* (мира духовного) (Булгакова 2014: 4), соотношение между которыми не упорядочивается относительно вертикальной оси. Утверждение Ю.А. Сема о том, что представление о трехмерном устройстве мира является “одним из составных элементов космогонических знаний нанайцев” (Сем 1990: 115), по меньшей мере не является общепринятым. В моем полевом исследовании оно мне не встречалось, и когда я пыталась объяснить своим информантам-шаманам, как выглядит классическая трехчастная шаманская картина мира, они меня понять не могли. “Трехчастность” с некоторой натяжкой можно предполагать разве что вокруг жертвенных деревьев *торо*. По представлениям шаманов, когда к такому дереву-“радиостанции” созываются духи для принятия жертвы, в корнях дерева образуется небольшая подземная ниша какместилище прибывающих духов, а сверху дерево обволакивают невидимые тучи, укрывающие приносимую жертву от алчных взоров чужих опасных духов. Но ни о Верхнем, ни о Нижнем мире речь при этом не идет. В чем нанайские шаманы соглашались между собой, так это в существовании некоей подземной сферы — *доркин*, расположенной под морем — *гэкэн* (“место под землей, где все расплавляется, кипит” [Смоляк 1991: 21–22]), а также еще двух сфер, куда попадают умершие, — *ирмахан* и *буни*, находящихся хоть и под землей, но высоко в горах. При этом обобщающего все эти подземные сферы и указывающего на Нижний мир термина не существует. В различных натурфилософских, а также явленных в видениях описаниях неба, которые могли приниматься исследователями за описания Верхнего мира, информанты высказывают крайне противоречивые мнения о созвездиях и о количестве небесных сфер, иногда металлических, иногда состоящих из нескольких слоев

облаков, или говорят о небесном городе, заполненном разноцветными флагами, и т.п. Обращает на себя внимание и отсутствие обобщающего термина, указывающего на Верхний мир. Пытаясь выяснить, как он называется у нанайцев, Ю.А. Сем в свое время писал: “Ни в одном словаре нанайского языка мы не нашли этого термина. Нет его и в трудах исследователей, которые изучали эту проблему” (Сем 1990: 116). Предположение А.В. Смоляк о том, что у нанайцев “Верхний мир” называется одним из названий неба — *боа*, Ю.А. Сем справедливо считал неубедительным, поскольку *боа* — описательный термин (Там же).

Не исключено недопонимание исследователями информантов-шаманов, рассказы которых об их личных (или родовых) деревьях (в результате тех научных предубеждений, с которыми ученые приступали к своему исследованию) могли быть интерпретированы как повествования о некоем универсальном Мировом древе. Например, излагая свою “Краткую программу по этнографии (применительно к быту северных народов)” как инструкцию для полевых исследователей, Л.Я. Штернберг писал о том, что важно выяснить представление шаманистов “о вселенной: верхний, средний, нижний мир и подробное перечисление главных хозяев каждого из них” (Штернберг 1933: 732). При этом вопрос об установлении самого наличия таких миров он даже не ставил. Нам следует, видимо, принять утверждение Р. Амайон, согласующееся с той информацией, которую мы получаем в поле от самих шаманов: “Идея трех сфер с миром людей посередине, с небесной сферой наверху и подземным миром внизу возникла в результате влияния христианства и буддизма и оппозиции этим религиям. <...> Однако идея эта оставалась искусственной, и на практике ассоциация неба с благожелательными и подземного мира с враждебными сущностями не была действенной” (Намайон 2001: 25–26). Если искусственна идея трех миров, то не менее искусственна и идея универсальности Мирового древа как Оси мира, влезая по которой «шаман предпринимает экстатическое путешествие в “Центр”» (Элиаде 2000 [1951]: 56).

О.Э. Балалаева и Н.В. Плужников подняли в своей статье проблему, важность которой выходит далеко за рамки частного вопроса о Мировом древе. Она касается ставших классическими, но далеких от реальных представлений шаманистов конструкций научной мысли, научных мифов и предубеждений, возникновение которых было, по-видимому, в свое время неизбежно в ходе изучения столь закрытого материала, как шаманство, но которые в настоящее время необходимо, как справедливо полагают авторы статьи, пересматривать.

Примечания

¹ Когда шаман лечил кого-либо, он велел своим духам следить за деревом — двойником своего пациента. “Чтобы ее [пациентки] живой тальник хорошо рос и не ломался, чтобы это *туйгэ* (священное дерево) никто не трогал, чтобы это дерево не скривилось, перепончатой своей лапой, [дух] хорошенько его придержит!” (см.: Булгакова 2016: 276, 277. Авторский перевод с нанайского языка скорректирован).

² Путешествие осуществляется либо по собственному родовому дереву шамана, либо (поскольку пациенты бывают разноименных с шаманом родов) по родовому дереву пациента.

³ По-нанайски дерево — *мо*. В слове *мосо* суффикс *-со* указывает на принадлежность объекта (дерева) духовному миру. Аналогично: *дэкан* — жилище, домик; *дэкасо* — жилище в духовном мире.

© А. А. Бурькин

“ШАМАНСКИЙ ТЕАТР” И ЕГО АТРИБУТЫ

Два понятия, положенные О.Э. Балалаевой и Н.В. Плужниковым в основу статьи, — “Мировое древо” и “шаманская практика” — составляют фундамент религиозных воззрений народов Сибири. Однако исследователи шаманства до недавнего времени — фактически до момента появления обсуждаемой статьи — не уделяли должного внимания характеру репрезентаций тех или иных этнографических реалий в культуре отдельных народов. Если особенности или сам факт наличия шаманской одежды неизбежно попадали в поле зрения наблюдателей, то, когда речь шла или должна была идти о концептуальных элементах построения мироустройства, значимые элементы обсуждались не всегда.

Отличительная особенность представлений о Мировом древе у народов Сибири — это отсутствие нарративов о нем. Описания Мирового древа, встречающиеся в повествовательном элементе представлений о мире (напр., ясьень *Иггдрасиль* в “Старшей Эдде”), не идут в счет, потому что рассказы носителей традиции, которые слышат ученые, не могут быть отнесены к какому-либо жанру устного творчества в культуре этих народов: духовная дидактика (к которой тяготеют такие рассказы) наблюдалась только в форме объяснений для исследователей. Во многом Мировое древо в изобразительной практике народов Сибири идентифицируется с фитоморфными или им подобными рисунками, либо аналогии ему усматриваются в конструкциях, потенциально связанных с вертикальным устройством мира. Здесь складывается парадоксальная ситуация: если миф как жанр словесного искусства требует поддержки в изобразительной практике и в обрядовых действиях драматического характера, то представления о Мировом древе не могут получить такого содержания, т.к. либо обрядовой практике как бы нечего поддерживать, либо кодировка этого образа настолько условна, что она не определяется в этносемиотических исследованиях. С этих позиций корректно замечание авторов: “Но при анализе собственно шаманских текстов различных народов Сибири образ шамана, карабкающегося по Мировому древу, нам почему-то не встречался”.

О.Э. Балалаева и Н.В. Плужников с идеальной степенью корректности классифицируют разновидности шаманства народов Сибири. Однако первый сюжет статьи “Хождение пешком” во многом странен. В представлениях любого народа характер, маршрут и способы перемещения шамана в пространстве связаны с теми задачами, которые ему приходится решать: мы знаем, что для путешествий у шамана есть свои средства — от зооморфных помощников до посохов или бубна с изображением образа какого-либо “вида транспорта”, чаще всего лодки, — и едва ли в перемещениях по миру он обходится без таких вполне материальных средств.

В культуре народов Западной Сибири и Крайнего Северо-Востока отсутствие Мирового древа понятно (сюжет “Под завесой темноты”): там, где в камланиях не делается ставки на световой эффект, поскольку часть действий происходит в темноте — без “подсветки” костром внутри жилища, визуальное восприятие деактуализируется, но увеличивается нагрузка на слух, в связи с этим максимально задействуются “звуковые” атрибуты шамана — помимо бубна мы имеем в виду, прежде всего, различные металлические подвески на его костюме (*Прокофьева* 1971).

Разнообразие заместителей Мирового древа — самой впечатляющей в этом ряду оказывается лестница, которую шаман может использовать по прямому назначению, перемещаясь вверх и вниз — отражено в сюжете “Внутри селькупской пантомимы”.

Фрагмент статьи “Алтайские пиктограммы”, помимо этнографической конкретики, связанной с описаниями бубна и рисунков на нем, необыкновенно насыщен информацией, раскрываемой на минимуме предметов. Сюда в первую очередь следует отнести березу, присутствующую в самых разных контекстах: от разнообразных символических изображений дерева, включая Мировое древо и его социально сниженные аналоги (семейное дерево), до древесины, из которой делается рукоятка бубна. Здесь, впрочем, имеется материал, сходный с тем, что наблюдается у тунгусов с их лестницей вместо дерева (*Ванг Пенглин* 2005: 262–263; цит. по: М. Элиаде).

Содержателен сюжет “Отдельный тунгусский мир”. Авторы совершенно справедливо обращают внимание на диверсифицированность представлений об устройстве мира у разных групп эвенков, отмечая специфику западных эвенков, культуру которых у тунгусоведов по умолчанию было принято принимать в основных конструкциях как эталон едва ли не для всех тунгусов. Эти примеры можно умножать: например, если у эвенков в Нижнем мире имеется шаманская река *Энгдекит*, то у эвенов нет ничего похожего.

Фундаментальные вопросы, связанные со способами путешествия шамана по мирам, затронуты авторами в разделе “Как попасть в преисподнюю”. Действительно очень важно разобраться, что может делать и что делает шаман в отношении сфер мироздания — правда, надо соотносить это с тем, к какой категории причисляется этот шаман во внутренней классификации тех или иных народов или в генезисе их института шаманов. Известен сюжет, в котором герой посредством дерева попадает в Нижний мир и выбирается из него — хотя этот рассказ из категории небылиц (*Бурыкин* 2017: 278–279; *Сивцев, Ефремов* 1990: 102–104; названия в других изданиях — “Полуправда” и “Заблудившиеся парни”). То, что данный мотив встречается в небылицах, говорит о его древности, что, в свою очередь, подтверждается его редкостью, возможно, уникальной.

Сюжет “Соседи маньчжуров” показывает нам состояние шаманских практик, ориентированных на образ Мирового древа. Надо иметь в виду, что у каждого шамана есть свой материальный образ, модель или клон Мирового древа. Заметим, что разброс форм — *дару, тури, туру* (ульч.), *тороан* (нан.) (*Смоляк* 1991: 247), — возможно, отражает разрушение слова в связи с выходом его из активного употребления или неточности в записях первой трети XX в. В разделе «Кетские посохи с “тунгусскими” перекладами» говорится о довольно неочевидном тунгусском влиянии на кетские шаманские представления.

Сюжет “Расположение миров” интерпретирован авторами вряд ли удачно. Речь, по идее, должна была бы идти о месте расположения входа в Нижний мир. Мы знаем, что у многих народов он находится на Севере, в районе Ледовитого океана (с этим связан способ установки нарт с покойником у ненцев так, чтобы север был впереди), по направлению течения крупных рек; в других координатах он находится на западе, в стороне заката солнца. Однако есть и иные сведения: например, об эвенкийских ковриках-кумаланах говорилось, что они прикрывают отверстия-входы в Нижний мир, а это означает, что дорога туда есть из любого жилища. То, что у юкагиров в картине мира шамана отсутствует Небесный мир, не удивительно. У эвенов Верхний мир вообще детально не прорисован, и к шаманской практике он (как и у эвенков, о чем свидетельствует большинство материалов) не имеет отношения. То, что тунгусские шаманы специализируются в основном на Нижнем мире, понятно: у известного эвенкийского термина *саман* есть ранее не отмеченное сходство с ненецким *самбана* — названием той категории шаманов, которые камлают перед путешествием в Нижний мир (*Хомич* 1966: 212, 1981: 15). Вряд ли это созвучие

и сходство значения слов случайно. (Тунгусские шаманы также в большинстве случаев камлают, собираясь в Нижний мир.) Заметим, что название женщины-шаманки *удаган* (*Цинциус* 1977: 248), заимствованное эвенками, эвенами и негидальцами, по-видимому, из монгольских языков (иногда ему приписываются тюркское происхождение и тюркская этимология), по форме и по значению сопоставимо с ненецким *выдутана* — названием шаманов высшей категории (*Хомич* 1981: 14–15), производным от глагола *выдутась* (“быть шаманом высшей категории”) или, возможно, от глагола *выдась, выдыбась* (“умудриться что-либо сделать”).

Сюжет «Шаман и “обряды бедствия”» указывает как раз на то, что перемещения шамана в опасные для человека сферы, т.е. его путешествия за душой больного и проводы души умершего, связаны с проникновением в Нижний мир. Вряд ли стоит, ссылаясь на Д.А. Функа, брать под сомнение увязываемую с идеей Мирового древа трехчастность мира, которая не противоречит его горизонтальному членению (*Гемуев* 1988: 22 и сл.).

О.Э. Балалаева и Н.В. Плужников попытались сопоставить разные виды шаманства и разные обрядовые практики, они обратили внимание в т.ч. на упорядоченность календарных обрядов и непредсказуемость событий, вынуждающих проводить “обряды бедствия”. Этим интересен сюжет, обозначенный как “Календарные праздники и вопросы мироздания”. Здесь, правда, автор и читатель соприкасаются с проблемой “белого” и “черного” шаманства, и “черное” связывается как раз с “обрядами бедствия”. Надо помнить, что “белое” или какое-то иное шаманство — идея, пришедшая откуда-то извне. (Хотя знаменитый роман Н. Шундика называется “Белый шаман”, у чукчей, о которых в нем идет речь, не было противопоставления двух видов шаманства.)

В сюжете “Очень громкий бубен” авторы высказывают предположение, что бубен по силе своего звучания соответствует скорее не шаманским обрядам внутри жилища — практически приватным, но календарным обрядам на открытом воздухе при естественном освещении, в которых участвовали все. Аргумент довольно-таки спорный: звук бубна должен был быть слышен далеко за пределами жилища, как места камлания. Кроме того, представления о бубне как о трансформере — том или ином средстве передвижения шамана — не укладываются в календарную обрядность, не предполагающую путешествий по Вселенной.

В разделе “Мировоззренческий кризис”, по сути, О.Э. Балалаева и Н.В. Плужников констатируют, что шаманы принимали на себя функции жрецов, чьей прерогативой являлись календарные праздники. С самим фактом обретения или узурпации жреческих функций шаманами надо согласиться, но причины этого явления довольно разнообразны: от объявления шаманства государственной религией у маньчжур до утраты класса лиц, который мог исполнять жреческие функции, что наблюдалось, например, у хантов и манси, где при отсутствии служителей отдельным божествам их функции переходили к шаманам или тем, кто считался шаманами.

Интересное наблюдение авторов, которое может быть с успехом распространено на эвенов, приведено в разделе “Тунгусский феномен”: «...календарные праздники, как и “обряды бедствия”, отправляются шаманом» (см.: *Балалаева, Плужников*). Однако эта социальная норма не вполне согласуется с практикой других народов Приамурья, у которых шаманы не допускались на некоторые праздники. Стоит обратить внимание на многочисленные шаманские чумы эвенков с лестницей, наблюдавшиеся А.А. Макаренко в начале XX в. (*Клищенко* 2013).

О.Э. Балалаева и Н.В. Плужников, подчеркивая особое место эвенков-ороченов в культуре северных тунгусов (раздел “Таежные оленеводы”), говорят о возможном сохранении у них более древних обычаев и обрядов. Для авторов важен тот факт, что «у орошенов среди шаманов сохранилось разделение на “имеющих корни снизу”, “имеющих корни сверху” и “имеющих корни и сверху, и снизу” (курсив мой. — А.Б.)»

(см.: *Балалаева, Плужников*). Точно так же, при сравнении эвенков с народами Нижнего Амура — нанайцами и ульчами (фрагмент “Благополучные родственники”), авторам важно подчеркнуть, что необходимые предметы — нерожденные души людей и души зверей — похищаются в локусе, сопоставимом с Мировым деревом.

Авторы делают акцент и на шаманстве у ненцев. Фрагмент “Ненецкий вариант” напоминает читателям о южном происхождении этого народа и о характере адаптации его к нынешней среде, которая, по-видимому, способствовала утрате образа Мирового древа.

Во фрагменте “Настоящая шаманская мифологема” авторы интерпретируют факты, связанные с деревом как атрибутом шамана у нганасан и энцев. Учитывая внимание к контактному взаимодействию с другими народами, с построением авторов можно согласиться: черты Мирового древа к нганасанам и энцам, похоже, пришли откуда-то извне.

В конце статьи О.Э. Балалаева и Н.В. Плужников рассказывают о песне, записанной ими в одной из экспедиций к юганским хантам (фрагмент “Мухоморная архаика”). В ней речь идет о том, как вполне реальное дерево превращается в место путешествия героя, что напоминает авторам волшебную сказку (возразить тут трудно). Но что первично в этом рассказе — сказочный сюжет о поисках невесты или образ гигантского дерева как локуса повествования — сказать трудно.

Из выводов, строго и четко сформулированных авторами статьи, возражения вызывает только утверждение о приходе бубна в шаманскую практику из обрядов других типов. О.Э. Балалаева и Н.В. Плужников совершенно правы в главном: Мировое древо не играет никакой роли в шаманской практике. Образ Мирового древа на шаманских костюмах — это своеобразная карта возможных путешествий их владельца по Вселенной, это своего рода театральный атрибут шаманского действия. Возможно — при известной доле фантазии, — Мировое древо на шаманском нагруднике — это своего рода мнемотехническое средство для представления шаманом своих путешествий. Еще один театральный атрибут — это деревья с разными функциями, сходные с Мировым деревом или замещающие его в обрядовой практике народов Сибири (*Слепцов 2008*). Тут вопрос в том, кто из участников и зрителей “спектакля” принимает этот “реквизит” за Мировое древо: владельцы театра (носители традиции), немногие свидетели шаманских действий или те исследователи, которые “читают пьесу” с более или менее детальным описанием используемых атрибутов.

© О. Э. Балалаева, Н. В. Плужников

ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПОЛЬЗЕ ДИСКУССИЙ (ОДИН ИЗ КЛЮЧЕЙ)

Мы чрезвычайно признательны коллегам, высказавшим мнение по поводу вопросов, затронутых в нашей статье. Количество мнений и их разнообразие превратили ординарный процесс рецензирования в весьма интересную журнальную дискуссию.

Необходимость в дискуссии возникла после того, как обнаружилось неожиданное множество тем, напрямую и косвенно связанных с понятием Мирового древа в сибирском шаманстве. Статья была доведена до максимального объема, который возможен в журнале. Нам, собственно, и говорили: “Напишите лучше книжку”.

Возникновение побочных сюжетов побудило нас обсудить весь тематический комплекс с коллегами. Хотя эта публикация изначально не претендовала на полноту охвата материала, дискуссия позволила, как мы и надеялись, обнаружить неизвестные нам факты и феномены, не совпадающие с нашими выводами, противоречащие им и оттого делающие предмет обсуждения более объемным. За пределами статьи осталось шаманство лопарей, уходящее в скандинавскую Европу, со многими проблемами в объяснениях и интерпретациях, а также якутское шаманство с массой особых деталей, достойных отдельного серьезного анализа. Поэтому упоминание Д.А. Функом Э. Манкера с его лопарскими бубнами (*Manker* 1950) было для нас очень полезно, при том что предмет исследования в работах Э. Манкера географически не попадал в очерченный нами круг.

Первыми, наиболее яркими источниками, благодаря которым и возникла эта статья, оказались материалы по шаманству телеутов Д.А. Функа. Поэтому мы отдельно благодарим Д.А. Функа за то, что в своей работе мы не чувствовали себя в одиночестве.

С понятием Мирового древа с самого начала было не просто: мы проанализировали труды классиков полевой этнографии, где оно встречается. Но сами классики не удосужились объяснить (ни один!), что они под этим понимают. Поэтому пришлось брать определение у В.Н. Топорова (*Топоров* 1980: 398–405), а функциональную интерпретацию (зачем оно нужно и как работает) — у И.М. Дьяконова (*Дьяконов* 1990: 126). К сожалению, эти выдающиеся советские ученые были далеки от сибирской этнографии и сибирского шаманизма.

Шаманизм для нас интересен как картина мира, связанная с прагматическими задачами магии и поэтому, как нам кажется, поддающаяся функциональному описанию (одна из капитальных попыток такого рода — “Обряд и фольклор в сибирском шаманизме” Е.С. Новик [*Новик* 1984]). Функциональный принцип (логичный, если не рациональный) позволяет прибегать к аллюзиям и даже к парадоксальным сочетаниям форм на уровне сопутствующих признаков — атрибутов, описаний и объяснений. Задачей нашей работы было показать отсутствие функциональной необходимости Мирового древа для сибирских шаманов (см. реплику: *Функ*), за другой род “отсутствий” мы не беремся отвечать. Поэтому некоторая категоричность, прозвучавшая в статье и заслуживающая упрека (см. реплику: *Батьянова*), в сущности, была продиктована необходимостью проверить жизнеспособность данной концепции на основе дискуссионного материала.

Кроме того, выяснилось, что есть еще один аспект проблемы, который следовало бы учесть (о чем мы догадывались) и который не был рассмотрен, это отдельные миры средневековых письменных памятников, относящихся к мировым религиям — манихейству и буддизму. Если христианство в нашей теме выглядит неосознанным культурным фундаментом русских (и европейских) исследователей (см. реплику: *Функ*), то для понимания манихейства и буддизма в средневековой культуре сопредельных Сибири территорий надо быть иранистом, тюркологом и монголоведом. Мы таковыми себя не считаем, поскольку таежная и тундровая Сибирь населена еще и народами с иными языками, которые нам приходится изучать. Поэтому мы очень признательны А.В. Дыбо, обратившей наше внимание на манихейские и буддийские заимствования в мировоззрении тюрков Южной Сибири, затрагивающем и шаманскую картину мира. О влиянии буддизма и христианства на сибирский шаманизм (даже в случае оппозиции шаманизма той или иной мировой религии) пишет также Т.Д. Булгакова, ссылаясь на Р. Амайон (*Намайон* 2001: 25–26). Шаманская картина мира может быть весьма эклектичной, но для нас важно, что это качество не усиливает эффективности практики (об этом, кажется, никто больше не писал). Тут стоит обратить внимание на то, что в театральных формах шаманства (см. реплику: *Бурькин*) взаимопонимание между шаманом и его зрителем

лями связывает разные (и при этом рабочие) формы сознания. Этому помогает “движение в ногу со временем” в режиссуре шаманской мистерии, но оно же и привносит элементы эклектики.

Мы очень благодарны А.А. Бурькину, обратившему наше внимание на тунгусо-ненецкие лингвистические связи. Любопытно, что в ненецком эпосе, который выглядит весьма молодым, термин, обозначающий шамана, встречается крайне редко, хотя чудеса, относимые к шаманским, там присутствуют. Ненецкий *самбана* и тунгусский *саман* очень похожи, чтобы можно было говорить о выведении одного из другого, но по функциям они неравнозначны: если тунгусский *саман* вполне универсален, то ненецкий *самбана* и энецкий *сабодэ* ограничены коммуникацией с покойниками и вообще лишены бубна (Хомич 1981: 15), гадая на топоре (Долгих 1962: 75–78), что сближает их с хантыйскими “топорниками” (Карьялайнен 1996: 209). Другая параллель — тунг. *удаган* и нен. *выдутана*, четко противостоящие друг другу по гендерному признаку; этого противостояния объяснить мы пока не можем и оставляем место для сомнений.

Мы благодарны Е.П. Батяновой за ее телеутский материал — альтернативный подход к обсуждению шаманского “хождения пешком”. Ее истории со специальными шаманскими сапогами очень напоминают чудесный атрибут из волшебной сказки (сапоги-скороходы), и это один из поводов для обращения к повествовательным фольклорным жанрам не только в Южной Сибири, но и дальше — на юг, восток и запад, где шаманизм оказался сильно приглушен мировыми религиями. Любопытно, что о подкованных сапогах как обязательном атрибуте шаманов у чулымских тюрок пишет Э.Л. Львова, при том что этих атрибутов было очень немного и отсутствовал бубен (Львова 1972: 161).

Сходство шаманства с фольклорным жанром волшебной сказки мы отмечаем в последнем (“мухоморном”) фрагменте. Поэтому мы особенно благодарны Т.Д. Булгаковой, познакомившей нас с нанайским сказочным сюжетом, который абсолютно подобен нашему мухоморному, при том что нанайцы мухоморов не употребляют в принципе. Крайне важным, на наш взгляд, в реплике Т.Д. Булгаковой оказывается мнение, что в шаманстве любая география весьма условна, поскольку существует в “шаманском сне” и основывается только на личном опыте самого шамана.

И наконец мы, не будучи тунгусоведами, с помощью Т.Д. Булгаковой обнаружили явное упущение в нашей работе. Оно касается универсальной силы *мусун*, которую эвенкийский шаман испрашивает у Хозяйки Вселенной (фрагмент “Таежные оленеводы”). Мы отметили, что у народов Нижнего Амура отсутствует представление о подобной силе (фрагмент “Благополучные родственники”). Однако мы пропустили у А.В. Смоляк ульчский термин *мусу* — “единая жизненная линия близких родственников” (Смоляк 1991: 173), на который ссылается наша коллега. Как видно, корень и происхождение терминов — общие, но концепции разные.

Только в одном случае мы нашли повод для конкретного возражения. Оно касается обских угров, “где при отсутствии служителей отдельным божествам их функции переходили к шаманам или тем, кто считался шаманами” (см. реплику: Бурькин). Ранней весной 1993 г. мы присутствовали на сезонном жертвоприношении у тромьеганских хантов. Длинные и сложные молитвы перед закланием каждого из десяти отобранных оленей читал один из стариков. Но был там и шаман с бубном, который каждый раз ударами в бубен “поднимал и отправлял” душу принесенного в жертву оленя. Такой тандем жречества и шаманства оказался характерен именно для хантов, об этом писали этнографические классики, занимавшиеся Западной Сибирью, например К.Ф. Карьялайнен: задачей жреца (при жертвоприношениях) было направлять ворожея (т.е. шамана) (Карьялайнен 1996: 214); в работе К.Ф. Карьялайнена по этому поводу приведена масса цитат самого разного содержания из различных авторов.

Напоследок мы отдельно благодарим Д.А. Функа за чрезвычайно тонкую и уместную в контексте нашей темы притчу о потерянных ключах. Действительно, в образе уличного фонаря угадывается Мировое древо, которое фактически (как показывает изложенный материал) не может быть единственным. В профанном регистре пьяница олицетворяет шамана, но в руках у него оказывается не один ключ, а целая связка ключей — составляющих шаманизма-с-Мировым-древом. Связка рассыпается, но один из ключей как раз благодаря фонарю удается найти, чему, собственно, и посвящена наша работа.

Источники и материалы

- Б-в* 1913 — *Б-в*. Шаманизм у телеутов // Сибирская жизнь (Томск). 1913. 16 ноября. № 253.
- Клиценко* 2013 — *Клиценко Ю.В.* Шаманские чумы эвенков по материалам катангской экспедиции А.А. Макаренко // Сибирская заимка. 14.03.2013. <http://zaimka.ru/klitsenko-makarenko>
- ПМА 1 — Полевые материалы Н.В. Плужникова. Экспедиция в пос. Усть-Авам Таймырского Долгано-Ненецкого р-на Красноярского края, июнь—июль 1988 г.
- ПМА 2 — Полевые материалы Н.В. Плужникова. Москва, август 1988 г. (Всесоюзный фольклорный фестиваль).
- ПМА 3 — Полевые материалы О.Э. Балалаевой и Н.В. Плужникова. Экспедиция по р. Б. Юган, июнь—июль 1990 г.
- ПМА 4 — Полевые материалы О.Э. Балалаевой. Экспедиция по р. Б. Юган, май 1998 г.
- ПМА 5 — Полевые материалы Е.П. Батяновой. Экспедиция в Карагинский р-н Корякского автономного округа, сентябрь 1984 г. Информанты: И.К. Попова, 1923 г.р.; Р.И. Чечулина, 1930 г.р.
- ПМА 6 — Полевые материалы Е.П. Батяновой. Экспедиция в Тигильский р-н Корякского автономного округа, март—июнь 1995 г. Информанты: П.А. Суздалов; М.Т. Етнеут, 1930 г.р.
- ПМА 7 — Полевые материалы Т.Д. Булгаковой. Экспедиция в с. Найхин Нанайского р-на Хабаровского края, август 1991 г. Информант Н.П. Бельды, 1927 г.р.
- ПМА 8 — Полевые материалы Т.Д. Булгаковой. Экспедиция в с. Верхний Нерген Нанайского р-на Хабаровского края, август 1991 г. Информант О.Е. Киле, 1920 г.р.

Научная литература

- Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск: Наука, 1975.
- Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984.
- Алексеев Е.А.* Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1981. С. 90—128.
- Анисимов А.Ф.* Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства // Сборник МАЭ. Т. 13. Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 187—215.
- Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.
- Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910—1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сборник МАЭ. 1924. Т. 4. Вып. 2. Пг.: Изд-во Российской АН, 1924.
- Анучин В.И.* Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. Т. 2. Вып. 2. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1914.
- Басилов В.Н.* Избранники духов. М.: Изд-во политической литературы, 1984.
- Батянова Е.П.* Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова / Ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 48—62.
- Батянова Е.П.* К портретам сибирских шаманов // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 150—165.
- Березкин Ю.Е.* Мифологические деревья в лесу культуры // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 3—18.

- Богораз В.Г.* Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе В.Г. Богоразом. Ч. I. Образцы народной словесности чукоч. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1900.
- Богораз В.Г.* Чукчи. Ч. II. Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939.
- Богораз В.Г.* Чукчи. Религия. М.: Книжный дом "Либроком", 2011.
- Булгакова Т.Д.* Пространство, по которому путешествуют шаманы: на примере нанайцев // *Sibirica*. 2014. Vol. 13. No. 1. P. 1–39.
- Булгакова Т.Д.* Камлания нанайских шаманов. Fürstenberg/Havel: Verlag Der Kulturstiftung Sibirien, SEC Publications, 2016.
- Бурькин А.А.* Хантыйские сказки и фольклор урало-алтайских народов. Ханты-Мансийск: ОУПИИР, 2017.
- Ванг Пенглин.* Графические метафоры состояний шамана в петроглифах и концептуализация шаманизма с помощью чисел // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 259–277.
- Василевич Г.М.* Эвенки. Л.: Наука, 1969.
- Вдовин И.С.* Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1981. С. 178–217.
- Волкова М.П.* (изд., пер.) Нишань Самани Битхэ (предание о нишанской шаманке). М.: Восточная литература, 1961.
- Гемуев И.Н.* (отв. ред.) Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988.
- Гончарова А.А., Беляева М.Е.* Обряд береговых коряков "Хололо" ("Ололо"). Традиция и современность // Корякский обрядовый праздник "Хололо". Этнографический сборник: методические рекомендации и сценарий / Сост. Г.М. Расохина. Петропавловск-Камчатский: Камчатпресс, 2012. С. 28–44.
- Долгих Б.О.* Бытовые рассказы энцев. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962.
- Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ. Т. 10. Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 108–190.
- Дыренкова Н.П.* Тюрки Саяно-Алтая. СПб.: Наука, 2012.
- Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука, 1990.
- Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954.
- Иванов С.В.* К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник МАЭ. Т. 16. Л.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 165–264.
- Иохельсон В.И.* Юкагиры и юкагиризованные тунгусы. Новосибирск: Наука, 2005.
- Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов: В 3 т. Т. 3. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1996.
- Кастрен М.А.* Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). М.: Типография А. Семена, 1860.
- Крейнович Е.А.* Нивхгу. М.: Наука, 1973.
- Кубарев В.Д.* Шаманистские сюжеты в петроглифах и погребальных росписях Алтая // Древности Алтая. Известия лаборатории археологии № 6 / Отв. ред. В.И. Соёнов. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский гос. ун-т, 2001. С. 89–107.
- Кулемзин В.М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX — начало XX в.) // Из истории шаманства / Отв. ред. Н.В. Лукина. Томск: Изд-во Томского университета, 1976. С. 3–154.
- Лехтисало Т.* Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Томского университета, 1998.
- Липская-Вальронд Н.А.* Материалы к этнографии гольдов // Сибирская живая старина. 1925. Вып. III–IV. С. 145–160.
- Львова Э.Л.* Материалы по изучению шаманизма у коренного населения среднего Чулыма // Некоторые вопросы истории Сибири. Вып. 1. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1972. С. 160–172.
- Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984.
- Майнагаишев С.Д.* Жертвоприношение небу у бельтиров // Сборник МАЭ. Т. III. Пг.: Типография Императорской Академии Наук, 1916. С. 93–102.
- Напольских В.В.* Мифологема мирового древа и мифологии народов уральской языковой семьи // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 19–28.
- Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М.: Наука, 1984.
- Попов А.А.* Тавгийцы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.

- Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984.
- Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. СПб.: Типография В. Безобразова и К°, 1883.
- Потапов Л.П. Следы тотемистических представлений у алтайцев // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 134–152.
- Потапов Л.П. Бубен телеутской шаманки // Сборник МАЭ. Т. 10. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 191–200.
- Потапов Л.П. Андрей Викторович Анохин как исследователь шаманства у алтайцев (к 55-летию со дня смерти) // Проблемы истории Горного Алтая / Отв. ред. Ф.А. Сатлаев. Горно-Алтайск: Горн.-Алт. НИИ истории, яз. и лит. (ГАНИИИЯЛ), 1987. С. 145–149.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991.
- Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сборник МАЭ. Т. 11. Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 335–375.
- Прокофьева Е.Д. Энецкий шаманский костюм // Сборник МАЭ. Т. 13. Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 125–153.
- Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире // Сборник МАЭ. Т. XX. Л.: Изд-во АН СССР, 1961а. С. 54–74.
- Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны народов Сибири // Историко-этнографический атлас народов Сибири / Отв. ред. М.Г. Левин, Л.П. Потапов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961б. С. 435–490.
- Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. / Отв. ред. Л.П. Потапов, С.В. Иванов. Л.: Наука, 1971. С. 5–100.
- Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1981. С. 42–68.
- Сем Ю.А. Космогонические представления нанайцев: Верхний мир // Религиоведческие исследования в этнографических музеях / Отв. ред. Б.В. Иванов. Л.: Музей этнографии народов СССР, 1990. С. 114–128.
- Сивцев Д.К. (Суорун Омоллоон), Ефремов П.Е. (сост.) Якутские сказки. Якутск: Книжное изд-во, 1990.
- Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1. М.: ИЭА РАН, 1996.
- Слепцов Е.П. Образ дерева в шаманстве якутов // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 86. С. 101–106.
- Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991.
- Соляровский В.В. Современное правовое и культурно-экономическое положение инородцев Приамурского края. Хабаровск: Типография канцелярии Приамурского генерал-губернатора, 1916.
- Теин Т.С. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1981. С. 218–232.
- Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Т. 1 / Отв. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 398–405.
- Третьяков П. Праздник чистого чума // Шаманизм народов Сибири / Отв. ред. Т.Ю. Сем. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. С. 440–443.
- Функ Д.А. Материалы А.В. Анохина по шорскому шаманству // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 180–205.
- Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М.: ИЭА РАН, 1997а.
- Функ Д.А. Неизвестное описание шаманского бубна телеутов из архива А.В. Анохина // Этнографическое обозрение. 1997б. № 4. С. 40–47.
- Функ Д.А. Тувинский шаман Шончур Тожу и его бубен (по материалам П.И. Каралькина) // Acta Ethnographica Hungarica. 2003. Vol. 48 (3–4). P. 451–464.
- Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005.
- Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.

- Хелимский Е.А.* Keto-Uralica // Кетский сборник. Антропология. Этнография. Мифология. Лингвистика / Отв. ред. Е.А. Алексеенко. Л.: Наука, 1982. С. 238–251.
- Хомич Л.В.* Ненцы. М.; Л.: Наука, 1966.
- Хомич Л.В.* Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1981. С. 5–41.
- Цинциус В.И.* (отв. ред.) Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: В 2 т. Т. 2. Л.: Наука, 1977.
- Шатилов М.Б.* Драматическое искусство ваховских остяков // Из истории шаманства / Отв. ред. Н.В. Лукина. Томск: Изд-во Томского университета, 1976. С. 155–165.
- Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны: статьи и материалы. Хабаровск: Дальгиз, 1933.
- Штернберг Л.Я.* Культ орла у сибирских народов // Сборник МАЭ. Т. V. Вып. 2. Л.: Изд-во АН СССР, 1925. С. 717–740.
- Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000 [1951].
- Atkinson J.M.* Shamanisms Today // Annual Review of Anthropology. 1992. Vol. 21. P. 307–330.
- Bulgakova T.D.* Nanai Shamanic Culture in Indigenous Discourse. Fürstenberg/Havel: Verlag Der Kulturstiftung Sibirien, SEC Publications, 2013.
- Dybo A.V.* Proto-Turkic Mythologie Terms: Some Etymological Observations // Shaman. 2018. Vol. 26. No. 1–2. P. 21–40.
- Funk D.* Teleut Shamanhood: Some Unknown Pages of Ethnographic Studies // Shaman (Budapest). 2004. Vol. 12. No. 1–2. P. 97–113.
- Hamayon R.N.* Shamanism: Symbolic System, Human Capability and Western Ideology // The Concept of Shamanism: Uses and Abuses / Ed. H. Francfort, R. Hamayon, P. Bahn. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001. P. 1–27.
- Handelman D.* The Development of a Washo Shaman // Ethnology. 1967. No. 6. P. 444–464.
- Havelka F.J.* Sibir. Praha: Plamja, 1926.
- Kaplan A.* The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science. San Francisco: Chandler, 1964.
- Manker E.* Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie. Bd. 2. Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens. Stockholm: Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens, 1950.
- Menges K.H.* Drei Schamanengesänge der Ewenki-Tungusen Nordsibiriens. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag, 1993.
- Potapow L.P.* Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkern // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völkern / Ed. V. Diószegi. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963. S. 223–256.
- Shirokogoroff S.M.* Psychomental Complex of the Tungus. L.: Trubner & Co, 1935.

Research Article (with Comments)

Balalaeva, O.E., and N.V. Pluzhnikov. The Myth of the World Tree in the Shamanism of Siberian Peoples [Mif o Mirovom dreve v shamanstve narodov Sibiri]

Comments:

Funk, D.A. In Search of the World Tree: Some Thoughts on What, Where, and How We Search [V poiskakh Mirovogo dreva: razmyshleniia o tom, chto, gde i kak my ishchem]

Batyanova, E.P. Trees, Shamans, and *Other Worlds* [Derev'ia, shamany i inye miry]

Dybo, A.V. The World Tree: Data from Siberian Languages [Mirovoe drevo: dannye sibirskikh yazykov]

Bulgakova, T.D. The “World Tree” in the Shamanic Image of the World among the Nanai [“Mirovoe drevo” v shamanskoi kartine mira nanaitsev]

Burykin, A.A. The “Shamanic Theater” and Its Attributes [“Shamanskii teatr” i ego atributy]

Balalaeva, O.E., and N.V. Pluzhnikov. Response to Commenters: Thinking about the Use of Discussions (One of the Keys) [Otvét opponentam: razmyshleniia o pol'ze diskussii (odin iz kliuchei)]

Etnograficheskoe obozrenie, 2019, no. 3, pp. 80–122. <https://doi.org/10.31857/S086954150005293-2>
ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Authors:

Olga E. Balalaeva | <https://orcid.org/0000-0002-3126-8830> | o.balalaeva@gmail.com | independent researcher (Moscow, Russia)

Nikolai V. Pluzhnikov | <https://orcid.org/0000-0003-1770-2618> | ethno@list.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Commenters:

Dmitriy A. Funk | <https://orcid.org/0000-0002-4310-5924> | d_funk@iea.ras.ru | Lomonosov Moscow State University (GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia)

Elena P. Batyanova | <http://orcid.org/0000-0002-9624-061X> | elena-batyanova@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Anna V. Dybo | <http://orcid.org/0000-0002-6077-7183> | adybo@mail.ru | The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (1/1 Bolshoi Kislovsky lane, Moscow, 125009, Russia)

Tatiana D. Bulgakova | <http://orcid.org/0000-0003-3868-0729> | tbulgakova@gmail.com | Herzen State Pedagogical University of Russia (48 Moyka Embankment (Naberezhnaya r. Moyki), St. Petersburg, 191186, Russia)

Alexey A. Burykin | <http://orcid.org/0000-0002-9119-2698> | albury@mail.ru | Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (9 Tuchkov pereulok, St. Petersburg, 199053, Russia)

Keywords

World Tree, shamanism, Selkup, Evenki, rituals of affliction, calendar celebrations, tambourine

Abstract

In both academic and popular literature, the mythological motif of the world tree is usually taken to reflect the spatial structure of the universe, with typical upper and lower worlds, characteristic of the shamanic worldview. We argue that the scrupulous examination of Siberian shamanic cultures where the image of the world tree has been observed proves that the image in fact does not fully correspond to the concept of axis mundi running through and connecting the upper, middle, and lower worlds. The actual reasons for the appearance of the world tree image in these shamanic cultures might have been related to particular social and economic developments in the mediaeval history of peoples of Southern Siberia and Central/Eastern Asia. In search of answers, we have surveyed an array of works on Siberian shamanism, and have studied ritual texts, shamans' interpretations, and material culture objects of ritual significance. The study has further pointed to the presence of two distinctive cultural veins of shamanic practice in Siberia — the Turk and the Tungus ones — in which the image of the world tree, as featured in ritual contexts, appears loaded with different meanings.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [№ 18-09-00744]

References

Alekseenko, E.A. 1981. Shamanstvo u ketov [Shamanhood among the Kets]. In *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri* [Problems in the History of Social Consciousness of the Aborigines of Siberia], edited by I.S. Vdovin, 90–128. Leningrad: Nauka.

- Alekseev, N.A. 1975. *Traditsionnyye religioznye verovaniya yakutov v XIX — nachale XX v* [Traditional Religious Beliefs of the Yakuts in the 19th — Early 20th Century]. Novosibirsk: Nauka.
- Alekseev, N.A. 1984. *Shamanizm tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Shamanism of the Turkic Peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka.
- Anisimov, A.F. 1951. Shamanskie dukhi po vozzreniyam evenkov i totemicheskie istoki ideologii shamanstva [The Shamanic Spirits in the Beliefs of the Evenks and the Totemic Roots of the Ideology of Shamanism]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* 13: 187–215.
- Anisimov, A.F. 1958. *Religiya evenkov v istoriko-geneticheskom izuchenii i problemy proiskhozhdeniya pervobytnykh verovaniy* [Religion of the Evenks in Historical and Genetic Study and Problems of the Origin of Primitive Beliefs]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AS UdSSR.
- Anokhin, A.V. 1924. Materialy po shamanstvu u altaitsev, sobrannyye vo vremya puteshestvii po Altaiu v 1910–1912 gg. po porucheniiu Russkogo Komiteta dlia izucheniiia Srednei i Vostochnoi Azii [Materials on Shamanism among the Altai Peoples Collected During Travelling across Altai in 1910–1912 by Order of the Russian Committee for the Study of Middle and East Asia]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* 4 (2).
- Anuchin, V.I. 1914. Ocherk shamanstva u eniseiskikh ostiakov [Essay of Shamanism in the Yenisei Ostyaks]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* 2 (2).
- Atkinson, J.M. 1992. Shamanisms Today. *Annual Review of Anthropology* 21: 307–330.
- Basilov, V.N. 1984. *Izbranniki dukhov* [Chosen Spirits]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury.
- Batyanova, E.P. 1995. Teleuty rasskazyvaiut o shamanakh [The Teleuts Talk about the Shamans]. In *Shamanizm i rannye religioznye predstavleniia. K 90-letiiu doktora istoricheskikh nauk, professora L.P. Potapova* [Shamanism and Early Religious Ideas: Collection for the 90th Anniversary of L.P. Potapov], edited by D.A. Funk, 48–62. Moscow: IEA RAN.
- Batyanova, E.P. 2005. K portretam sibirskikh shamanov [To Portraits of Siberian Shamans]. In *Polevye issledovaniia Instituta etnologii i antropologii RAN* [Field Studies of the Institute of Ethnology and Anthropology], edited by Z.P. Sokolova, 150–165. Moscow: IEA RAN.
- Berezkin, Y.E. 2012. Mifologicheskie derev'ya v lesu kul'tury [Mythological Trees in the Forest of Culture]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 3–18.
- Bogoraz, V.G. 1900. *Materialy po izucheniiu chukotskogo yazyka i fol'klora, sobrannyye v Kolymskom okruge V.G. Bogorazom. Ch. I. Obraztsy narodnoi slovesnosti chukoch* [Materials on the Study of the Chukchi Language and Folklore, Collected in the Kolyma Okrug by V.G. Bogoraz. P. I. Samples of Folk Literature of the Chukchi]. St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii Nauk.
- Bogoraz, V.G. 1939. *Chukchi. Ch. II. Religiiia* [The Chukchi. P. II. Religion]. Leningrad: Izdatel'stvo Glavsevmorputi.
- Bogoraz, V.G. 2011. *Chukchi. Religiya* [Chukchees: Religion]. Moscow: Knizhnyi dom “Librokom”.
- Bulgakova, T.D. 2013. *Nanai Shamanic Culture in Indigenous Discourse*. Fürstenberg/Havel: Verlag Der Kulturstiftung Sibirien, SEC Publications.
- Bulgakova, T.D. 2014. Prostranstvo, po kotoromu puteshestvuiut shamany: na primere nanaitsev [The Space along Which Shamans Travel: The Case of the Nanai]. *Sibirica* 13 (1): 1–39.
- Bulgakova, T.D. 2016. *Kamlaniia nanaiskikh shamanov* [Kamlanye of Nanai Shamans]. Fürstenberg/Havel: Verlag Der Kulturstiftung Sibirien, SEC Publications.
- Burykin, A.A. 2017. *Khantyiskie skazki i fol'klor uralo-altaiskikh narodov* [Khanty's Fairy Tales and the Folklore of Ural-Altai Peoples]. Khanty-Mansiisk: OUPIIR, 2017.
- Diakonov, I.M. 1990. *Arkhaicheskie mify Vostoka i Zapada* [Archaic Myths of the East and the West]. Moscow: Nauka.
- Dolgih, B.O. 1962. *Bytovyie rasskazy entsev* [Household Stories of the Enets]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Dybo, A.V. 2018. Proto-Turkic Mythologie Terms: Some Etymological Observations. *Shaman* 26 (1–2): 21–40.
- Dyrenkova, N.P. 1949. Materialy po shamanstvu u teleutov [Materials on Shamanism among the Teleut]. *Sbornik muzeia antropologii i etnografii* 10: 108–190.
- Dyrenkova, N.P. 2012. *Tyurki Sayano-Altaya* [Turks of Sayano-Altai]. St. Petersburg: Nauka.
- Eliade, M. (1951) 2000. *Shamanizm: arkhaischeskie tekhniki ekstaza* [Shamanism and Archaic Techniques of Ecstasy]. Kiev: Sofia.
- Funk, D.A. 1995. Materialy A.V. Anokhina po shorskому shamanstvu [Materials of A.V. Anokhin on Shor Shamanism]. In *Shamanizm i rannye religioznye predstavleniia* [Shamanism and Early Religious Beliefs], edited by D.A. Funk, 180–206. Moscow: IEA RAN.

- Funk, D.A. 1997. *Teleutskoe shamanstvo: traditsionnye etnograficheskie interpretatsii i novye issledovatel'skie vozmozhnosti* [The Teleut Shamanism: Traditional Ethnographic Interpretations and New Research Possibilities]. Moscow: IEA RAN.
- Funk, D.A. 1997. Neizvestnoe opisanie shamanskogo bubna teleutov iz arkhiva A.V. Anokhina [An Unknown Description of the Teleut Shaman Drum from the Archive of A.V. Anokhin]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 40–47.
- Funk, D.A. 2003. Tuvinskii shaman Shonchur Tozhu i ego buben (po materialam P.I. Karal'kina) [The Tuvan Shaman Named Shonchur Tozhu and His Drum (Based on Pyotr I. Karalkin's Materials)]. *Acta Ethnographica Hungarica* 48 (3–4): 451–464.
- Funk, D. 2004. Teleut Shamanhood: Some Unknown Pages of Ethnographic Studies. *Shaman* (Budapest) 12 (1–2): 97–113.
- Funk, D.A. 2005. *Miry shamanov i skazitelei: kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov* [The Worlds of Shamans and Story-Tellers (An Integrated Study of the Teleut and Shor Materials)]. Moscow: Nauka.
- Gemuev, I.N., ed. 1988. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Yuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir* [Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia: Space and Time: The World of Things]. Novosibirsk: Nauka.
- Goncharova, A.A., and M.E. Belyaeva. 2012. Obriad beregovykh koriakov “Khololo” (“Ololo”). Traditsiia i sovremennost' [The Rite of the Coastal Koryak “Chololo” (“Ololo”): Tradition and Modernity]. In *Koriakskii obriadovyi prazdnik “Khololo”*. *Etnograficheskii sbornik: metodicheskie rekomendatsii i stsenarii* [The Koryak's Ritual Celebration of “Chololo”: Ethnographic Collection: Methodological Recommendations and Scenarios], edited by G.M. Rasokhina, 28–44. Petropavlovsk-Kamchatskii: Kamchatpress.
- Hamayon, R.N. 2001. Shamanism: Symbolic System, Human Capability and Western Ideology. In *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, edited by H. Francfort, R. Hamayon, and P. Bahn, 1–27. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Handelman, D. 1967. The Development of a Washo Shaman. *Ethnology* 6: 444–464.
- Havelka, F.J. 1926. *Sibir* [Siberia]. Praha: Plamja.
- Jochelson, V.I. 2005. *Yukagiry i yukagirizovannye tungusy* [Yukaghirs and the Yukaghirised Tungus]. Novosibirsk: Nauka.
- Ivanov, S.V. 1954. *Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX — nachala XX v* [Materials on the Fine Arts of the Peoples of Siberia 19th — Early 20th Century]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AS UdSSR.
- Ivanov, S.V. 1955. K voprosu o znachenii izobrazhenii na starinnykh predmetakh kul'ta u narodov Saiano-Altayskogo nagor'ia [On the Meaning of the Images Depicted on Ancient Sacral Objects among the Peoples in the Altai-Sayan Mountains]. *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii* 16: 165–264.
- Kaplan, A. 1964. *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science*. San Francisco: Chandler.
- Karialainen, K.F. 1996. *Religiya yugorskikh narodov v 3-kh t.* [Religion of Yugra Peoples. 3 vols.]. Vol. 3. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
- Kastren, M.A. 1860. *Puteshestvie Aleksandra Kastrena po Laplandii, severnoi Rossii i Sibiri (1838–1844, 1845–1849)* [Traveling in Lapland, Northern Russia and Siberia (1838–1844, 1845–1849)]. Moscow: Tipografia A. Semena.
- Kharitonova, V.I. 2006. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysyacheletii* [Phoenix from the Ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium]. Moscow: Nauka.
- Khelimskii, E.A. 1982. Keto-Uralica. In *Ketskii sbornik. Antropologiya. Etnografiya. Mifologiya. Lingvistika* [The Ket Collection: Anthropology, Ethnography, Mythology, Linguistics], edited by E.A. Alekseenko, 238–251. Leningrad: Nauka.
- Khomich, L.V. 1966. *Nentsy* [The Nentsy]. Moscow; Leningrad: Nauka.
- Khomich, L.V. 1981. Shamany u nentsev [Shamans among the Nenets]. In *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri* [Problems in the History of Social Consciousness of the Aborigines of Siberia], edited by I.S. Vdovin, 5–41. Leningrad: Nauka.
- Kreinovich, E.A. 1973. *Nivkhgu* [Nivkhgu]. Moscow: Nauka.
- Kubarev, V.D. 2001. Shamanistkie shizhety v petroglifakh i pogrebal'nykh rospisiakh Altaia [Shamanic Elements of the Petroglyphs and Burial Theme Paintings of Altai]. In *Drevnosti Altaia. Izvestiia laboratorii arkheologii* [Altai Antiquities: Newsletter of the Archaeology Lab], edited by V.I. Soenov, 6: 89–107. Gorno-Altaysk: Gorno-Altayskii gosudarstvennyi universitet.

- Kulemzin, V.M. 1976. Shamanstvo vasyugansko-vakhovskikh khantov (konets XIX — nachalo XX v.) [Shamanenhood by Khanty of Vasyugan-Vakh (End of 19th — Beginning of 20th Centures)]. In *Iz istorii shamanstva* [From the History of Shamanenhood], edited by N.V. Lukina, 3–154. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
- Lekhtisalo, T. 1998. *Mifologiya yurako-samoedov (nentsev)* [Mythology by Yurak-Samoeds (Nenets)]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
- Lipskaia-Val'rond, N.A. 1925. Materialy k etnografii gol'dov [Materials for the Ethnographic Study of the Golds]. *Sibirskaiia zhivaia starina* III–IV: 145–160.
- Lvova, E.L. 1972. Materialy po izucheniyu shamanizma u korenного naseleniya srednego Chulyma [Materials for the Study of Shamanism among the Indigenous People of the Middle Chulyma]. In *Nekotorye voprosy istorii Sibiri* [Some Questions of Siberian History], 1: 160–172. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
- Mainagashev, S.D. 1916. Zhertvoprinoshenie nebu u bel'tirov [Sacrifices to the Sky by Beltirs]. *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii* III: 93–102.
- Manker, E. 1950. *Die lappische Zaubertrommel: Eine ethnologische Monographie* [The Lapp Magic Drum: An Ethnological Monograph]. Vol. 2. *Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens* [The Drum as a Certificate of Spiritual Life]. Stockholm: Die Trommel als Urkund geistigen Lebens.
- Mazin, A.I. 1984. *Traditsionnye verovaniya i obriady evenkov-orochonov (konets XIX — nachalo XX v.)* [Traditional Beliefs and Rites of the Evenki-Orochon (End of 19th — Beginning of 20th Centuries)]. Novosibirsk: Nauka.
- Menges, K.H. 1993. *Drei Schamanengesänge der Ewenki-Tungusen Nordsibiriens* [Three Shamanic Songs of the Ewenki-Tungus of Northern Siberia]. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag.
- Napolskih, V.V. 2012. Mifologema mirovogo dreva i mifologii narodov ural'skoiazykovoi sem'i [Mythologema of the World Tree and Mythology of the Peoples of the Uralic Language Family]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 19–28.
- Novik, E.S. 1984. *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme* [Ritual and Folklore in Siberian Shamanism]. Moscow: Nauka.
- Popov, A.A. 1936. *Tavgiitsy* [Tavgis]. Moscow: Izdatel'stvo AS UdSSR.
- Popov, A.A. 1984. *Nganasany. Sotsial'noe ustroistvo i verovaniya* [Nganasans: Social Device and Beliefs]. Leningrad: Nauka.
- Potantin, G.N. 1883. *Ocherki severo-zapadnoi Mongolii*. Vyp. IV [Essays on North-Western Mongolia. Vol. 4]. St. Petersburg: Tipografiia V. Bezobrazova i K°.
- Potapov, L.P. 1935. Sledy totemisticheskikh predstavlenii u altaitsev [Traces of Totemistic Elements among the Altaians]. *Sovetskaia etnografiia* 4–5: 134–152.
- Potapov, L.P. 1949. Buben teleutskoi shamanki [Teleut Shaman Drum]. *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii* 10: 191–200.
- Potapov, L.P. 1963. Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkerschaften [Shaman Drums among Altai Peoples]. In *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker* [Worldview and Folklore among Siberian Peoples], edited by V. Diószegi, 223–256. Budapest: Akadémiai Kiado.
- Potapov, L.P. 1987. Andrei Viktorovich Anokhin kak issledovatel' shamanstva u altaitsev (k 55-letiiu so dnia smerti) [Andrey Viktorovich Anokhin, the Researcher of Shamanism among the Altaians (Dedicated to the 55th Anniversary of His Death)]. In *Problemy istorii Gornogo Altaia* [Issues in the History of Highland Altai], edited by F.A. Satlaev, 145–149. Gorno-Altai: GANIYYaL.
- Potapov, L.P. 1991. *Altaiiskii shamanizm* [Altai Shamanism]. Leningrad: Nauka.
- Prokofeva, E.D. 1949. Kostyum sel'kupskogo (ostyako-samoedskogo) shamana [Costume of the Selkup (Ostyak-Samoyed) Shaman]. *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii* 11: 335–375.
- Prokofeva, E.D. 1951. Enetskii shamanskii kostyum [Shaman Costume by the Enets]. *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii* 13: 125–153.
- Prokofeva, E.D. 1961. Predstavleniya sel'kupskikh shamanov o mire [Representations of the Selkup Shamans about the World]. *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii* 20: 54–74.
- Prokofeva, E.D. 1961. Shamanskii bubny narodov Sibiri [Shamans Drums of the Siberian Peoples]. In *Istoriko-etnograficheskii atlas narodov Sibiri* [Historical and Ethnographic Atlas of the Peoples of Siberia], edited by M.G. Levin and L.P. Potapov, 435–490. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AS UdSSR.
- Prokofeva, E.D. 1971. Shamanskii kostyum narodov Sibiri [The Shaman Dress of Siberian Peoples]. In *Religioznye predstavleniia i obriady narodov Sibiri v XIX — nachale XX v.* [Religious Beliefs and Rites of Siberia's Peoples in the 19th — Early 20th Centuries], edited by L.P. Potapov and S.V. Ivanov, 5–100. Leningrad: Nauka.

- Prokofeva, E.D. 1981. Materialy po shamanstvu sel'kupov [Materials on the Selkup Shamanhood]. In *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri* [Problems in the History of Social Consciousness of the Aborigines of Siberia], edited by I.S. Vdovin, 42–68. Leningrad: Nauka.
- Sem, Yu.A. 1990. Kosmogonicheskie predstavleniia nanaitsev: Verkhniy mir [Cosmogonic Notions of the Nanai: The Upper World]. In *Religiovedcheskie issledovaniia v etnograficheskikh muzeiakh* [Religious Studies in Ethnographic Museums], edited by B.V. Ivanov, 114–128. Leningrad: Muzei etnografii narodov SSSR.
- Shatilov, M.B. 1976. Dramaticheskoe iskusstvo vakhovskikh ostiakov [Dramatic Art of the Vakh Ostyaks]. In *Iz istorii shamanstva* [From the History of Shamanhood], edited by N.V. Lukina, 155–165. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
- Shirokogoroff, S.M. 1935. *Psyshomental Complex of the Tungus*. London: Trubner & Co.
- Shternberg, L.Ya. 1925. Kul't orla u sibirskikh narodov [The Cult of the Eagle by the Siberian Peoples]. *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii V (2)*: 717–740.
- Shternberg, L.Ya. 1933. *Giliaki, orochoi, gol'dy, negidal'tsy, ainu: stat'i i materialy* [The Gilyak, Orochs, Golds, Negidaltys, Ainu: Articles and Materials]. Khab'arovsk: Dal'giz.
- Simchenko, Yu.B. 1996. *Traditsionnye verovaniia nganasan* [Traditional Beliefs by Nganasans]. Vol. 1. Moscow: IEA RAN.
- Sivtsev (Suorun Omolloon), D.K, and P.E. Efremov, eds. 1990. *Yakutskie skazki* [Yakut Fairy Tales]. Yakutsk: Knizhnoe Izdatel'stvo.
- Sleptsov, E.P. 2008. Obraz dereva v shamanstve yakutov [The Tree Image in Yakut's Shamanism]. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena* 86: 101–106.
- Smolyak, A.V. 1991. *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura)* [Shaman: Personality, Functions, Worldview (Peoples of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka.
- Soliarskii, V.V. 1916. *Sovremennoe pravovoe i kul'turno-ekonomicheskoe polozhenie inorodtsev Priamurskogo kraia* [Modern Legal, Cultural and Economic Situation of Foreigners of the Amur Region]. Khabarovsk: Tipografiia kantseliarii Priamurskogo general-gubernatora.
- Tein, T.S. 1981. Shamany sibirskikh eskimosov [Shamans of Eskimos in Siberia]. In *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri* [Problems in the History of Social Consciousness of the Aborigines of Siberia], edited by I.S. Vdovin, 218–232. Leningrad: Nauka.
- Toporov, V.N. 1980. Drevo mirovoe [World Tree]. In *Mify narodov mira* [Myths of Peoples of the World], edited by S.A. Tokarev, 1: 398–405. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia.
- Tretiakov, P. 2006. Prazdnik chistogo chuma [Feast of the Pure Choom]. In *Shamanizm narodov Sibiri* [Shamanism of Siberian Peoples], edited by T.Y. Sem, 440–443. St. Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SpbGU.
- Tsintsius, V.I., ed. 1977. *Sravnitel'nyi slovar' tunguso-man'chzhurskikh yazykov v 2 t.* [The Comparative Dictionary of Manchu-Tungus Languages]. T. 2. Leningrad: Nauka.
- Vasilevich, G.M. 1969. *Evenki* [Evenks]. Leningrad: Nauka.
- Vdovin, I.S. 1981. Chukotskie shamany i ikh sotsial'nye funktsii [Chukchi Shamans and Their Social Functions]. In *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri* [Problems in the History of Social Consciousness of the Aborigines of Siberia], edited by I.S. Vdovin, 178–217. Leningrad: Nauka.
- Volkova, M.P., ed. 1961. *Nishan' Samani Bitkhe (predanie o nishanskoi shamanke)* [The Tale about Nishan Shaman Women]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Wang, Penglin. 2006. Graficheskie metafory sostoianii shamana v petroglifakh i kontseptualizatsiia shamanizma s pomoshch'iu chisel [Graphical Metaphors of Shaman's States in Petroglyphs and the Conceptualization of Shamanism with the Help of Numbers]. *Antropologicheskii forum* 5: 259–277.