

**А. М. Сагалаев**

**УДАРНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ В РИТУАЛАХ  
ЛАМАИЗМА И ЮЖНОСИБИРСКОГО ШАМАНСТВА**

Эволюция шаманских культов у народов Южной Сибири неоднократно привлекала внимание советских этнографов. Одним из существенных аспектов проблемы является выделение в южносибирском шаманстве специфично тюркских компонентов, а также черт, равно присутствующих верованиям других народов Центральной и Средней Азии. На протяжении ряда столетий значительным фактором в общей системе верований народов Южной Сибири и Монголии был ламаизм.

Как известно, идеи и концепции каждой религии воплощаются в предметах ее культа. Мы остановимся только на вопросе о роли ударных инструментов и связанных с ними представлениях в ритуалах ламаизма и южносибирского шаманства. Использование в культовой практике музыкальных ударных инструментов было характерной чертой обеих религий.

Проблема происхождения шаманского бубна у народов Южной Сибири, несмотря на многочисленные исследования, все еще далека от разрешения<sup>1</sup>. Работы последних лет показали, что изучение сибирских шаманских бубнов ведется в нескольких направлениях. Так, в работах Л. П. Потапова исследуется семантика собственно тюркских названий алтайских бубнов<sup>2</sup>; статьи С. И. Вайнштейна посвящены таким вопросам, как конструкция шаманского бубна тувинцев, церемония его «оживления», время формирования характерных особенностей шаманских бубнов и костюмов тувинцев<sup>3</sup>. Классификация сибирских бубнов получила развитие в работах Е. Д. Прокофьевой и С. В. Иванова<sup>4</sup>. Вопросы типологии сибирских бубнов, их место среди ударных инструментов других азиатских народов рассматриваются в монографии Х. Никс-

<sup>1</sup> Иванов С. В. Некоторые аспекты изучения сибирских бубнов.— В кн.: Из истории Сибири, вып. 19. Томск, 1976, с. 214.

<sup>2</sup> Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969, с. 66, 75, 76; *его же*. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства.— Доклад на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М.: Наука, 1973; *его же*. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства.— Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978; *его же*. Shamans' Drums of Altaic Ethnic groups.— Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968.

<sup>3</sup> Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство.— Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М.: Наука, 1968; *его же*. The Tuvan (Soyot) Shaman's Drum and the Ceremony of its «Enlivening».— Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968.

<sup>4</sup> Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны.— Историко-этнографический атлас Сибири. М.—Л.: Наука, 1961; Иванов С. В. Указ. раб.; *его же*. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л.: Наука, 1979; *его же*. Aperçu sur l'étude des tambours sibériens.— L'Ethnographie. Revue de la société d'ethnographie de Paris, nouvelle série, № 74—75. Paris, 1977.

дорфа<sup>5</sup>. Из вышеупомянутых работ следует, что сибирский бубен (как и его локальный южносибирский вариант) не имеет прямых конструктивных аналогов среди мембранных инструментов народов Азии<sup>6</sup>. Однако заметим, что при сравнительном изучении сибирских бубнов почти не использовались данные о ламаистских ударных инструментах.

Как известно, на протяжении всей своей истории в Тибете буддизм был доминирующей, но не единственной формой религиозной жизни населения. С буддизмом, проникшим в Тибет в VII в. н. э., соперничали традиционные верования местного населения. Ко времени введения буддизма народные верования тибетцев не представляли единой религиозной системы: «религия народа» (тибетск. *mi — chos*) сосуществовала с официальной религией (тибетск. *lha — chos*). Последним термином «ко времени распространения буддизма называлась религия, впоследствии развившаяся в бон»<sup>7</sup>. О происхождении этой религии, характере ее культов высказывались различные предположения. Бон называли наследником переднеазиатского митраизма, высокоразвитым шаманизмом<sup>8</sup>. Исследования последних лет внесли некоторую ясность в этот вопрос<sup>9</sup>. По мнению П. Кверне, можно считать установленным, что «небуддийские элементы присутствуют в поздней народной религии, и некоторые из них... могут быть названы шаманистскими, но эти элементы нельзя... точно увязать с практикой добуддийских жрецов бон, о доктринах которых мы знаем слишком мало»<sup>10</sup>. Как считает М. И. Воробьева-Десятовская, верования, составлявшие основу бон, «в первых веках нашей эры в связи с большой миграцией племен и народов..., очевидно, получили распространение на всей территории Центральной Азии»<sup>11</sup>. Судить о вкладе каждой из добуддийских религий Тибета в средневековый ламаизм трудно из-за их слабой изученности. Поэтому ряд тибетологов употребляют термин «бон» для обозначения добуддийских религий Тибета в целом<sup>12</sup>. Для нас в данном случае важно то, что религия бон (в вышеуказанном ее понимании) во многом определила характер культовой практики средневекового ламаизма.

Для ранней религии бон характерны следующие черты<sup>13</sup>.

1. Вера в существование высшего божества, образ которого ассоциировался с «голубым небом».

2. Существование обширного пантеона, представители которого в соответствии с дуалистической концепцией (хорошее-плохое, добро-зло) делились соответственно на две большие группы — «добрых» и «злых» духов.

3. Практика кровавых жертвоприношений (в жертву приносились как животные, так и люди). Ритуальные умерщвления совершал шаман<sup>14</sup>.

<sup>5</sup> Nixdorff H. Zur Typologie und Geschichte der Rahmentrommeln. Berlin, 1971, S. 85, 86.

<sup>6</sup> Иванов С. В. Некоторые аспекты изучения сибирских бубнов, с. 227.

<sup>7</sup> Воробьева-Десятовская М. И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы. — Страны и народы Востока, вып. 22. М.: Наука, 1980, с. 130.

<sup>8</sup> Кузнецов Б. И., Гумилев Л. Н. Бон (древняя тибетская религия). — Доклады отделений и комиссий Географич. о-ва СССР, вып. 15 (Этнография); Ekvall R. Religious Observances in Tibet. Patterns and Function. Chicago — London, 1964.

<sup>9</sup> Kvaerne P. Aspects of the origin of the Buddhist Tradition in Tibet. — Numen, v. XIX, fasc. 1. Leyden, 1972.

<sup>10</sup> Kvaerne P. Introduction. — R. Nebesky-Wojkowitz. Oracles and Demons of Tibet. The cult and iconography of the Tibetan Protective deities. Graz., 1975, p. VII.

<sup>11</sup> Воробьева-Десятовская М. И. Указ. раб., с. 130.

<sup>12</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Указ. раб. Hoffmann H. Bon und Lamaismus in ihrer Geschichtlichen Entwicklung. Freiburg — München, 1956.

<sup>13</sup> Ekvall R. Указ. раб., с. 38, 39.

<sup>14</sup> Р. Экволл рассматривает бон как развитый шаманизм; в таком случае легендарный основатель религии Шенраб Минбо становится верховным шаманом, а слово «шен» (тибетск. *gshen*), обозначающее жреца, переводится автором как «шаман». См. Ekvall R. Указ. раб., с. 20.

4. Практика предсказания будущего, насылания болезни или смерти на врагов, защита с помощью магии от злых духов.

5. Человека, впадавшего в состояние транса, общавшегося с духами, предназначали в шаманы.

6. Существование разряда людей, как мужчин, так и женщин, которые могли совершать жертвоприношения, обслуживать похоронный обряд, лечить людей и гадать<sup>15</sup>.

7. Пользование при отправлении культов ударными инструментами, оружием, знаками власти, масками, головными уборами и специальной одеждой.

8. Наделение отдельных животных и птиц (орел, як, медведь, волк, тигр и др.) сверхъестественными силами. Такие животные были объектами почитания.

Р. Экволл приводит периодизацию религии бон, принятую в тибетской традиции<sup>16</sup>. Согласно ей, в истории бон выделяются три периода: ранний, иногда называемый «исконный черный бон», средний, называемый «неправильным», и поздний — «поворотный».

В первый период шаманы, как сообщает Р. Экволл, были искусны в магии, они умели побеждать злых и плотоядных духов в нижнем мире, молиться божествам верхнего мира и в среднем мире умиротворять хозяев земли (тибетск. Sa bdag)<sup>17</sup>.

Во второй период жрецы религии бон были известны как гадалки или специалисты в отправлении похоронных обрядов, «у них были бубны, на которых они умели летать»<sup>18</sup>.

Наконец, третий период описывается как время взаимопроникновения, взаимовлияния буддизма и бон. В этот период многие положения религии бон были замаскированы буддийской терминологией, религия бон сильно изменилась и приняла современный свой облик. Позднее секта бон, организационно включенная в буддизм, получила к своему названию приставку «белый», что отличало ее от последователей реформированного бон, называвшегося «черным»<sup>19</sup>. Представление о характере взаимной адаптации буддизма и бон дает отрывок из буддийского текста XIV в., автор которого оперирует наряду с буддийским понятием «Карма» не присущим раннему буддизму понятием «хозяева земли»: «Плодородность полей и обильные урожаи, пределы царской власти и протяженность владений лишь наполовину определяются предыдущими деяниями, но в остальном зависят от могущественных «хозяев земли», — и вы должны почитать их...»<sup>20</sup>. Факт длительного сосуществования буддизма и бон отразился и в обыденном сознании верующих. Так, в зависимости от того, к какой секте они принадлежали, тибетцы называли себя «chos-ра» (приверженцы религии) или же «bon-ра» (приверженцы бон). В то время и те и другие называли себя «пап-ра» (свои), подчеркивая тем самым свое отличие от индийцев, китайцев и других народов, называвшихся «чужие». В категорию «свои» попадали только единоверцы — монголы, которых связывала с Тибетом культурно-религиозная традиция<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Более подробно о категориях жрецов «шен» см. *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М.: Мысль, 1975, с. 166.

<sup>16</sup> *Ekvall R.* Указ. раб., с. 21.

<sup>17</sup> Герасимова К. М. полагает, что «культ большинства тибетских сабдаков, найдаков, шибдаков типологически однороден культу локальных божеств и духов, зафиксированных в обычаях монголов, бурят, алтайцев и т. д.» (*Герасимова К. М.* О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам. — В кн.: Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1980, с. 75).

<sup>18</sup> *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Указ. раб., с. 166.

<sup>19</sup> *Ekvall R.* Указ. раб., с. 23.

<sup>20</sup> Цит. по: *Kvaerne P.* Introduction, с. IV.

<sup>21</sup> *Kvaerne P.* Aspects of the origin of the Buddhist Tradition in Tibet, p. 22, 23.

В приведенной выше краткой характеристике добуддийской религии Тибета явно усматриваются черты, сближающие ее с шаманством народов Южной Сибири. Архаичные черты, восходящие к древней тибетской религии, обнаруживаются в культовом инвентаре ламаизма<sup>22</sup>. Проникавший к народам Южной Сибири ламаизм был, по сути дела, «причудливой смесью шаманских культов и демонологических представлений, прикрытых квазибуддийской символикой... и лишь кое-где тронутых ярким светом учения Будды»<sup>23</sup>.

Обратимся к культовым мембранным инструментам, которые использовались в практике ламаизма и бон. В тибетских ритуалах употреблялись разные виды барабанов, объединенные общим названием «нга» (тибетск. rnga — «барабан») <sup>24</sup>. К разряду «нга» относятся барабаны, имеющие две мембраны: высота звука, издаваемого ими, была неопределенной и зависела от силы удара. Большие барабаны (chos rnga; rnga chen) подвешивались в прямоугольных деревянных рамках, диаметр барабана «rnga chen» мог превышать человеческий рост, ударяли в него при игре двумя колотушками<sup>25</sup>. Барабан меньшего размера — «rnga chung» имел рукоятку, за которую его удерживали при игре. Ударяли в этот барабан изогнутой колотушкой, по форме напоминающей серп<sup>26</sup>. Аналогичными ему по конструкции были барабаны в форме песочных часов (thod rnga; mchod rnga), отличавшиеся лишь размерами и материалом, который шел на их изготовление<sup>27</sup>.

Обечайка двусторонних барабанов зачастую покрывалась резьбой или раскрашивалась. Обтяжка барабанов традиционно изготовлялась из кожи лошади, обе мембраны могли быть окрашены в зеленый цвет<sup>28</sup>. Звучание этих барабанов отмечало паузы в религиозных церемониях, сопровождало чтение молитв. В ламаистском оркестре барабаны использовались наряду с духовыми инструментами — флейтами, трубами. Барабаны, обтянутые кожей с двух сторон, использовались в Тибете не только в ритуальных целях, но и для музыкального сопровождения пения и танцев<sup>29</sup>.

Мембранный инструмент другого рода использовали в своих церемониях заклинатели секты «черный бон». Как сообщает Р. Небески-Войкович, это был бубен диаметром более 55 см, с широкой обечайкой и короткой деревянной рукоятью. Для его обтяжки использовалась кожа сайгака. Бубны этого типа имели два названия: «половинный барабан» (тибетск. rhyed rnga) и «барабан бон» (тибетск. bon gu rnga)<sup>30</sup>. Во время церемонии заклинатель держал бубен около лица левой рукой и ударял в него снизу изогнутой деревянной колотушкой. Согласно буддийской традиции, эта техника вошла в обиход бонских жрецов после того, как знаменитый жрец «черного бон» Наро бончунг был побежден буддийским святым Миларайпой. После этого бонские заклинатели, смущенные поражением своего единоверца, якобы стали закрывать лицо бубном<sup>31</sup>. Подобный способ игры на бубне, происхождение которого от-

<sup>22</sup> Вследствие глубокого взаимопроникновения этих религий в ряде случаев трудно провести границу между бонским и ламаистским ритуальным инвентарем. См. Жуковская Н. И. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977, с. 143, 144.

<sup>23</sup> Waddell L. A. The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge, 1958.

<sup>24</sup> Das S. Ch. A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. Calcutta, 1951, p. 367.

<sup>25</sup> Vandor I. La musique du Bouddhisme Tibétain. Paris, 1976, p. 73—74, Nebesky-Wojkowitz R. Указ. раб., с. 398.

<sup>26</sup> Vandor I. Указ. раб., с. 74.

<sup>27</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Указ. раб., с. 398—400.

<sup>28</sup> Vandor I. Указ. раб., с. 74.

<sup>29</sup> Кюнер Н. В. Этнографическое описание Тибета, вып. 1, состав и быт населения. Владивосток, 1908, с. 106. Grenard F. Tibet. The country and its inhabitants. Delhi, 1974, p. 264.

<sup>30</sup> Nebesky-Wojkowitz P. Указ. раб., с. 399.

<sup>31</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Указ. раб., с. 399—400; Hoffmann H. Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon-religion. Mainz. 1950, S. 203.

носится, несомненно, к глубокой древности, отмечен и у ряда народов тюрко-монгольского мира. Г. Н. Потанин, описывая обряд камлания тувинской шаманки Найдык, упоминает о том, что, держа бубен в левой руке, шаманка постоянно наклоняла к нему голову, «прятала ее под бубен»<sup>32</sup>.

Бубен бонских жрецов использовался не только как ударный инструмент, но и как ритуальный — в церемонии «гадание на барабане» (тибетск. rnga mo)<sup>33</sup>. Этот способ гадания считается в Тибете очень древним и входит в практику жрецов буддийской секты Ньигмапа и последователей «черного» и «белого» бон. Для гадания бубен rhyed rnga (тибетск.) использовали только приверженцы «черного» бон, жрецы секты Ньигмапа и «белого» бон употребляли барабан rnga chen<sup>34</sup>.

Особый интерес представляет подготовка бубна к гаданию в случае чьей-либо болезни<sup>35</sup>. На обтяжке бубна сначала рисовались два concentрических круга, которые затем двумя парами взаимно перпендикулярных линий делились на шестнадцать секций. Левая половина мембраны бубна окрашивалась сажей в черный цвет, правая оставалась белой. Четыре главные точки пересечений обозначались символами, в образовавшиеся клетки предсказатель вписывал имена духов (или групп духов), которые, по его мнению, несут ответственность за болезнь пациента. Гадатель наносил пальцами на поверхность обтяжки капли молока, по одной капле в каждую секцию, и помещал в каждую каплю по одному зерну. На «белой» половине выстраивались в линию несколько зерен, символизирующих «охрану» пациента. Последним в центре, на границе между «белой» и «черной» частями, клалось зерно, обозначавшее пациента.

В ходе гадания предсказатель обращался с призывами к различным божествам и духам, при этом очередность обращения зависела от ранга того или иного божества. Божествам задавались вопросы: какие духи были причиной болезни, какое приношение следует сделать, чтобы устранить причину заболевания и т. д. По движениям различных зерен предсказатель определял, довольно ли божество предлагаемой ему жертвой, и получал ответы на другие вопросы. По окончании гадания он «сопровождал» все божества и духов, участвовавших в церемонии, в их небесные обители. Последнее обстоятельство указывает на то, что, видимо, во время гадания предсказатель «собирал» духов и божеств на поверхности мембраны своего бубна. Алтайские шаманы во время камлания, как известно, тоже «собирали» духов в свой бубен, предлагали им «спуститься» с неба<sup>36</sup>.

Заслуживают внимания изображения, которые наносились на мембрану бонского бубна. Деление поверхности на «черную» и «белую» половины, населенные добрыми и злыми духами, говорит, на наш взгляд, о попытке моделирования в двухмерном пространстве идеального, фантастического мира. Учитывая древнее происхождение данного способа гадания, можно предположить, что в добуддийском Тибете, не знавшем письменности, на бубне изображались сами духи и божества, а не их имена. По своей символике и конструкции схема на бонском бубне весьма архаична, но вполне соотносима с композицией мандала и рисунками на шаманских бубнах народов Южной Сибири.

<sup>32</sup> Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881, в. I, с. 85.

<sup>33</sup> Гадание вообще (тибетск. mo) включает в себя предсказание будущего, проникновение в «иные пространства» и, по мнению последователей ортодоксального буддизма, является чуждым включением в религиозную практику тибетского ламаизма (*Ékval R.* Указ. раб., с. 53—56).

<sup>34</sup> *Nebesky-Wojkowitz R.* Tibetan drum-divination. Ngamo.— *Ethnos*. Stockholm, 1952, № 1—4, p. 153, 154.

<sup>35</sup> *Nebesky-Wojkowitz R.* Oracles and Demons of Tibet, с. 458—460.

<sup>36</sup> *Дыренкова Н. П.* Материалы по шаманству у телеутов.— Сборник Музея антропологии и этнографии. М.—Л.: Наука, 1949, т. X, с. 133.

Н. Л. Жуковская уже высказывала мысль о типологической близости рисунков на шаманских бубнах алтайцев и других народов Сибири и на мандала, в зашифрованной символической форме отражающих представления о пространстве и времени в шаманской и ламаистской моделях культуры<sup>37</sup>. Она полагает, что «основные концепции, нашедшие позднее отражение в виде мандала, были известны в Тибете задолго до появления буддизма». Многофигурные композиции алтайских бубнов значительно сложнее, нежели схема на обтяжке бонского бубна, но, по мнению С. В. Иванова, на сибирских бубнах «развитую символику рисунков... следует рассматривать как исторически более позднюю»<sup>38</sup>. В рисунке на бонском бубне явно прослеживается восьми-членное деление пространства по сторонам света (север, юг, запад, восток, северо-восток, северо-запад, юго-запад и юго-восток<sup>39</sup>). Подобное деление тесно связано с крестообразным делением рисунка на четыре стороны света, которое обнаруживается на тувинских, тофаларских и алтайских шаманских бубнах<sup>40</sup>.

Следует указать и на определенное сходство в конструкции бонского бубна и бубнов южносибирского типа, называвшихся тунгүр (дюнгюр). Для южносибирского бубна были характерны большой диаметр (60 см и более), широкая обечайка деревянная продольная рукоять, поперечный железный стержень, сложный рисунок на внешней (или внутренней) стороне кожи. Для игры на нем применялась деревянная колотушка, одна из сторон которой могла быть слегка вогнутой<sup>41</sup>.

Кроме общего названия бубна (тунгүр) у тюрков Саяно-Алтая бытовали в прошлом и другие, ритуальные названия бубнов, употреблявшиеся шаманами во время камланий: «ак-адан» (телеуты, челканцы, кумандинцы, тубалары, теленгиты), «ак-чагал» (телеуты, шорцы), «ер-бодан» (челканцы), «егри-адан» (шорцы). Все эти «культовые имена» бубнов переводятся как названия ездовых животных шамана: «ак-адан» — священный двугорбый верблюд; «ер-бодан» — молодой верблюд-самец; «егри-адан» — одnogорбый верблюд, и «ак-чагал» — священная пегая лошадь<sup>42</sup>. Представление о ездовом животном божества существует и в ламаизме; на тибетских иконах в качестве ездового животного можно увидеть лошадь, яка и др. Интересно, что в тибетском языке одним и тем же термином «*ngpa chung*» обозначается культовый барабан небольших размеров и молодой верблюд<sup>43</sup>.

Как и шаманы Южной Сибири, бонские жрецы использовали свои барабаны как средство для «полетов» в «верхний мир». Как сообщает поздняя тибетская легенда, Шенраб Мибо летал на огромном колесе, сидя в его центре, а восемь его учеников размещались на восьми спицах этого колеса. Здесь колесо со спицами, очевидно, позднее буддийское наложение на «языческий» ритуальный барабан<sup>44</sup>.

Все шаманские бубны народов Южной Сибири обтягивались кожей только с одной стороны. Между тем из бурятской легенды мы узнаем о том, что бубны «в прежнее время... были у шаманов цельные, то есть со всех сторон обтянутые кожей, а в середине пустые»<sup>45</sup>. После того как первый шаман, Моргон-Хара, сидя верхом на барабане, поднялся на

<sup>37</sup> Жуковская Н. Л. Указ. раб., с. 55.

<sup>38</sup> Иванов С. В. Некоторые аспекты изучения сибирских бубнов, с. 224.

<sup>39</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Tibetan drum-divination. Ngamo, с. 153—155.

<sup>40</sup> Жуковская Н. Л. Указ. раб., с. 48, 55. Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета. Ч. 1. Народы Сибири. Томск, 1979, с. 31, 37, рис. 3.

<sup>41</sup> Прокофьева Е. Д. Указ. раб., с. 446, 447.

<sup>42</sup> Потапов Л. П. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства, с. 5—7.

<sup>43</sup> Das S. Ch. Указ. раб., с. 367.

<sup>44</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet, p. 542.

<sup>45</sup> Первый бурятский шаман Моргон-Хара. — Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества. Иркутск, 1880, № 1—2, с. 88, примечание.

небо в поисках души человека, могущественный Эсэгэ-малан-тэнгри уменьшил силу шаманов, разделив их барабаны пополам<sup>46</sup>. В южной Сибири и в Монголии исследователи зафиксировали одновременное существование ударных инструментов, различных по конструкции, функциям и названиям. В буддийских монастырях Монголии Г. Н. Потанин наблюдал, как «гурьтуны, то есть личности вроде шаманов... одеваются в особый костюм, садятся на возвышении среди круга, составленного из лам, и под напевы последних и удары в хэнгрик, то есть бубен, обтянутый шкурой с двух сторон, приходят в исступление, прокалывают себя саблей и предсказывают»<sup>47</sup>. Хэнгрик или хэнгерге (монг. *Khenggerge*)<sup>48</sup> входил в состав ламаистского оркестра, музыкой которого сопровождалось богослужение. Интересно, что бубен тувинской шаманки, по сведениям Г. Н. Потанина, назывался донкюр или хэнгиргин-тюнгур<sup>49</sup>. Последнее название состоит из двух слов: первое относится к ламаистскому двустороннему барабану, имеющему внешнюю рукоятку, второе же — к южносибирскому шаманскому бубну с односторонней обтяжкой и внутренней рукояткой.

В ряде случаев сосуществование ламаизма и шаманства в Южной Сибири порождало новые категории служителей культа. В Туве, например, активно практиковали «бурхан боо», обучение которых проводилось в ламаистских монастырях. Эти служители культа, в практике которых сочетались элементы шаманства и ламаизма, во время церемоний использовали ламаистские ударные музыкальные инструменты<sup>50</sup>. В оформлении и приемах использования ударных инструментов у шаманов Тувы и Монголии, как следует из приведенных выше примеров, сказалось позднее по времени влияние ламаизма.

Кроме мембранных ударных инструментов в культовой практике ламаизма использовались различные виды гонгов, колоколов, бронзовых тарелок<sup>51</sup>. Звучание этих инструментов сопровождало отправление разнообразных культовых действий, обычно они употреблялись в ламаистском оркестре наряду с мембранными и духовыми инструментами. Название тибетского гонга *khag nga* в переводе означает «бронзовый барабан»<sup>52</sup>. В алтайском фольклоре неоднократно встречаются упоминания о медном бубне (алтайск. *джес тюнгор*), причем обычно хозяйкой такого бубна являлась старуха-шаманка, персонаж раннего этапа развития алтайского эпоса<sup>53</sup>. Исследователи XIX — XX вв. не зафиксировали у южносибирских шаманов иных ударных инструментов, кроме бубна. Византийские же послы, посетившие ставку тюркского хана в 568 г., были свидетелями исполнения обряда, весьма напоминающего шаманский. Жрецы, исполнявшие этот обряд, наряду с бубном использовали и колокол<sup>54</sup>. Согласно сведениям китайских источников, в конце I тысячелетия н. э. енисейским кыргызам были известны такие музыкальные инструменты, как «барабан, флейты, свирели, дудки, плоские колокольцы»<sup>55</sup>. Принадлежность этих музыкальных инструментов к религиозной сфере не вызывает сомнения, но об их роли в ритуалах трудно судить из-за фрагментарности сведений. Все же можно предполо-

<sup>46</sup> Там же, с. 88.

<sup>47</sup> Потанин Г. Н. Указ. раб., с. 88.

<sup>48</sup> Folke V. *Mongolian-English Dictionary*. Stockholm, v. 3, 1954, p. 167.

<sup>49</sup> Потанин Г. Н. Указ. раб., с. 83.

<sup>50</sup> Дьяконова В. П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев. — В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л.: Наука, 1979, с. 170.

<sup>51</sup> Vandor I. Указ. раб., с. 77, 78.

<sup>52</sup> Там же, с. 112.

<sup>53</sup> Никифоров Н. Я. Анооский сборник. — Записки Западно-Сибирского отделения Русского географического общества. Омск, 1915, т. XXXVII, с. 47, 50, 53, 180.

<sup>54</sup> Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М.: Наука, 1967, с. 85, 86.

<sup>55</sup> Кюннер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1961, с. 59.

жить, что у предков современных народов Южной Сибири набор культовых ударных инструментов был в древнетюркское время иным, нежели в позднейшие времена.

Во второй половине I тысячелетия н. э., по мнению С. И. Вайнштейна, у предков современных народов Южной Сибири и Монголии уже существовали развитые шаманские культуры с такими характерными признаками, как наличие профессионального жреца (шамана) — специалиста по общению с духами, использование во время церемонии камлания бубна<sup>56</sup>. Этим же временем (IX—X вв.) датируются фрагменты тибетских рукописей на бересте, найденные в кыргызских курганах Тувы<sup>57</sup>. Содержание фрагментов дает основание для того, чтобы констатировать проникновение в Южную Сибирь «в результате тибетско-кыргызских связей элементов шаманской религии бон»<sup>58</sup>.

Многочисленные аналоги обнаруживаются в шаманских культурах весьма отдаленных друг от друга народов Азии. Так, костюм вьетнамского шамана имеет подвески, похожие на те, что носят алтайские шаманы, а ритуальный барабан, использовавшийся во время камлания некоторыми народами Юго-Восточной Азии, походит на южносибирский бубен<sup>59</sup>. Подобные параллели свидетельствуют о том, что у самых различных народов Азии развитие шаманства как явления стадийности исходит истоки их генетического родства. Иначе обстоит дело с историей шаманских культов у ряда народов Южной Сибири, Центральной и Средней Азии. В шаманстве народов Средней Азии и Гиндукуша наряду с типологическим сходством, имеются и следы дотюркских общих традиций<sup>60</sup>, возможно, древнеиндоевропейских, сказавшихся и на ряде черт шаманства в Сибири<sup>61</sup>.

Исторические контакты между ламаизмом и шаманством Южной Сибири привели к складыванию у бурят и тувинцев синкретичных форм культа. В культовом инвентаре обеих религий обнаруживаются многочисленные заимствования. В ряде случаев шаманы заимствовали отдельные элементы обрядовой стороны ламаизма без понимания их символики и сущности<sup>62</sup>. Кроме упомянутых выше случаев примером подобного заимствования может служить голова ламаистского «защитника религии», венчающая рукоять бубна дархатской шаманки<sup>63</sup>. В целом, однако, буддийские включения в шаманизм носили поверхностный характер и не изменили сущности шаманской практики»<sup>64</sup>.

Из всех упомянутых выше ламаистских ударных инструментов ни один не может быть назван прямым конструктивным аналогом южносибирского бубна тунгүр. Лишь в конструкции бубна, использовавшегося заклинателями секты «черный бон», можно увидеть некоторые черты, присущие и бубну тунгүр. Значительно большее сходство обнаруживается в религиозных представлениях, связанных с бубном, в шаманстве Южной Сибири и древних верованиях Тибета. На наш взгляд, сходство это объясняется тем, что обе религии были генетически связаны с древнейшим субстратом шаманских верований Центральной и Средней Азии.

<sup>56</sup> Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство, с. 10.

<sup>57</sup> Воробьева-Десятовская И. М. Указ. раб., с. 129.

<sup>58</sup> Грач А. Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины Больших озер и находки тибетских надписей на бересте.— Страны и народы Востока, в. 22. М.: Наука, 1980, с. 121.

<sup>59</sup> Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М.: Наука, 1978, с. 184, 192.

<sup>60</sup> Вайнштейн С. И. Рец. на книгу: Jettmar Karl. Mit. Beiträgen von Schuyler Jones und Max Klimburg. Die Religionen des Hindukusch.— Сов. этнография, 1980, № 1, с. 181.

<sup>61</sup> Там же, с. 182.

<sup>62</sup> См. Жуковская Н. Л. Указ. раб., с. 136—145.

<sup>63</sup> Вяткина К. В. Костюм дархатской шаманки.— Сборник музея антропологии и этнографии, т. XXV. М.— Л.: Наука, 1969, с. 145.

<sup>64</sup> Жуковская Н. Л. Указ. раб., с. 145.