

<sup>47</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX— начало XX в. Весенние праздники. М., 1977. С. 32.

<sup>48</sup> Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период // Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии АН ТаджССР. Т. XXVIII. Вып. 1. Сталинабад, 1954. С. 107.

<sup>49</sup> Устаев Ш. У. Новый год (Навруз) в мифологических воззрениях таджиков и узбеков // СЭ. 1985. № 6. С. 102—103.

<sup>50</sup> Смоленский А. В. Чувашские приметы о погоде и влиянии ее на хозяйство. Казань, 1895. С. 56; Мухаметзянов Р. М. Татарские народные приметы // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1977. С. 71; Дмитриев В. Д. Чувашский календарь и метеорология. Чебоксары, 1982. С. 6.

<sup>51</sup> Rudnev V. V. Russian Folk Meteorology in European Russia // XII JCAES. Zagreb. Juli 24—31, 1988. М., 1988.

<sup>52</sup> Литинецкий И. Б. Беседы о бионике. М., 1968; Симаков Ю. Г. Указ. раб.; Шульц Г. Э. Указ. раб.

<sup>53</sup> Zel'nik V. Konnad, kalad ja linnud aitavad ilma ette-arvata // Sotsialist'ik põllumajandus. 1983. №-18 (на эст. яз.); *idem.* Kas talv tuleb parajalt pehme voi karedalt külm? // Ibid. №-22 (на эст. яз.); *idem.* Sügise-märgid // Ibid. 1984. №-15 (на эст. яз.).

<sup>54</sup> Свод этнографических понятий и терминов: Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М., 1988. С. 84—94.

<sup>55</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX— начало XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 27, 62, 95; Джавадова Э. Ю., Джавадов Г. Д. Указ. раб. С. 130; Балашев Л. Указ. раб. С. 83—86; Дмитриев А. А., Ягодинский В. Н. Указ. раб. С. 46.

<sup>56</sup> Вельховер Е. С., Шульпина Н. Б., Алиева З. А., Ромашов Ф. Н. Основы иридиодиагностики. Баку, 1982; Уильямсон Т. Лозоходство: миф или реальность? // За рубежом. 1987. № 32. (1413). С. 20 (перепечатка из «Нью сайентист», Лондон).

© 1990 г.

В. Г. Балашок

## ГОДОВОЙ ЦИКЛ ОБРЯДНОСТИ УКРАИНСКИХ ГОРОДСКИХ РЕМЕСЛЕННИКОВ ЭПОХИ ФЕОДАЛИЗМА

Традиционные обычаи и обряды восточных славян, приуроченные к определенным моментам годового производственного цикла, уже неоднократно становились предметом специальных исследований этнографов. В частности, в настоящее время довольно хорошо изучена аграрно-календарная обрядность сельского населения XIX — начала XX в. <sup>1</sup> К сожалению, этого пока нельзя сказать о традиционной обрядности горожан, являвшейся в феодальную эпоху неотъемлемой частью духовной культуры каждого этноса. Жители феодальных городов Древней Руси, а позднее России, Украины и Белоруссии создали богатую и развитую обрядность, отличавшуюся от обрядности крестьян. Уже по этой причине она представляет интерес для этнографов. Но главное то, что без знания обычаев и ритуалов городского населения периода феодализма наши представления о традиционной обрядности и, шире, духовной культуре восточнославянских народов будут весьма неполными и односторонними.

Обрядность украинских городских ремесленников феодальной эпохи, которые тогда составляли большинство трудового населения городов, уже неоднократно попадала в круг исследований отечественных ученых, как дореволюционных <sup>2</sup>, так и советских <sup>3</sup>. Но все эти работы затрагивают лишь отдельные аспекты данной темы. Большинство исследователей дореволюционного периода ограничивались частными вопросами развития традиционной празднично-обрядовой культуры украинского города (зачастую на примере отдельного населенного пункта). Рассматриваемая тема недостаточно изучена и советскими этнографами.

Цикл обычаев и обрядов производственного характера, совершавшихся

ремесленниками на протяжении календарного года, мы рассматриваем на материалах городов Украины XV—XVIII вв. В ряде случаев привлекаются данные XIX в., которые используются в основном ретроспективно.

Годовой обрядовый цикл украинских городских ремесленников включал в себя целый ряд обычаев и обрядов, не принадлежащих к собственно календарным. Это в первую очередь профессиональные ремесленные обряды, сопровождавшие производство и сбыт изделий; обряды, посвященные культуре стихий, составлявших основы ремесел, а также покровителям ремесленных профессий. В этот цикл входили также праздники в честь покровителей городских корпораций, членами которых были ремесленники. Все названные группы обрядов и обычаев находились в органической связи и составляли единую систему, основой образования которой послужили традиционный календарь и аграрно-календарная обрядность. Это дает, по нашему мнению, основание для объединения их в единый цикл. Вместе с тем календарные обряды и обычаи, сохранявшиеся в феодальную эпоху в городской ремесленной среде, уже несколько отличались от календарной обрядности сельского населения. Городские ремесленники были включены в производственную и социальную структуру феодального города. На них распространялись все принципы организации городской производственной и общественной жизни. Поэтому социально необходимая ритмика жизненных и производственных процессов в городской ремесленной среде принципиально отличалась от сельской. Обрядность, отражавшая эту ритмику, тоже иная, хотя по форме она еще во многом сходна с крестьянской.

Прослеживая генетические связи ремесленной обрядности, рассмотрение годового обрядового цикла целесообразно начать с собственно календарных обычаев, поскольку они послужили отправной точкой для его образования и составили его нижний пласт. Сохранение аграрно-календарной обрядности в городской ремесленной среде обуславливалось генетической связью обрядности горожан феодальной эпохи с сельской ритуалистикой; неполным отделением городского ремесла от сельского хозяйства и во многом аграрным характером феодальных городов; общим для всего населения календарем и системой православных праздников, соединявших церковные святцы и древние календарные обряды.

Специфика календарной обрядности в среде украинских городских ремесленников состояла в том, что в ее составе главную роль играли уже не аграрные обряды, которые бытовали и в городе, а общегородские и церковные церемонии, а также обрядовые действия в рамках городских (в том числе профессиональных ремесленных) корпораций<sup>4</sup>. Общегородские праздничные действия, в которых активное участие принимали ремесленники, организовывались городскими властями (магистратом, ратушей) и были торжествами феодальных самоуправляющихся городов-коммун. Возникновение общегородских праздников, по-видимому, надо связывать с получением городами Украины магдебургского права в XIV—XVII вв.<sup>5</sup>, хотя, возможно, у них были предшественники и в более ранний период. Приурочивались они к дням главных календарных праздников, в частности к Маковею, первому Спасу, а также Пасхе, Крещению и другим двенадцатым праздникам. Магистратские общегородские праздники включали церковные службы, торжественные процессии, а также военные парады городского ополчения, сопровождавшиеся стрельбой из огнестрельного оружия. Украинский поэт конца XVII в. иеромонах К. Зиновиев так описывает их:

«І на хвалу Хву и дне(с) заживають:  
поневаж на Вели(к) днь на радо(ст) стрѣляють(ь).  
Вспоминаючи трыу(м)фъ Хвъ все (г) да шороку:  
и на умыльно(ст) дша(м), чиня(т) то з(ь) нароку.  
І на богявле(н)ски(н) пра(з)дни(к) тако(ж) стрѣляють:  
очищеніє о(т) грѣхъ миру ізвѣщають»<sup>6</sup>.

Острожский летописец о таком общегородском торжественном шествии в г. Остроге в 1636 г. во время пасхальных праздников сообщает: «На воскресеніе Христова, гди християне триумфують, утішаються, вихваляють̄ господа воскресшаго із мертвих; ішли священници всі со крести от замкової церкви до храму воскресенія Христова на новое місто і людей множество великоє було»<sup>7</sup>. Шествие совершалось «с крестами, с хорогвами»<sup>8</sup>. Активными участниками этих праздничных действ были ремесленники. Члены цехов, составлявшие отдельные подразделения ополчения, имели при себе оружие, несли цеховые знамена и разноцветные свечи. Цеховое знамя (*корозва*) изготавливалось из дорогой цветной ткани. На нем изображались ремесленные орудия или изделия, а также лики святых, в том числе покровителей корпорации<sup>9</sup>. Ремесленники одевались в особую для каждого цеха праздничную одежду, отличавшуюся от одежды других социальных групп.

Кроме общегородских действ во время календарных праздников имели место также торжества в рамках отдельных корпораций, в частности цеховых и братских собрания (*сходки*). Происходили такие сходки в горницах цеховых и братских домов — *светлицях* и включали праздничные угощения<sup>10</sup>. Наиболее значительной из них была новогодняя сходка. Следует отметить, что в цехах и братствах украинских городов вплоть до XVIII и даже XIX в. сохранялась древняя традиция проводить новогоднее собрание весной, несмотря на введенный польско-литовскими властями еще в XIV в. юлианский календарь с началом года в январе<sup>11</sup>. Так было, в частности, в цехах и братствах городов Луцка (Волынь), Старого Самбора (Галиция), Чернобыля (Киевская земля), Семиполка (Черниговщина) и др.<sup>12</sup> Таким образом, у украинских городских ремесленников эпохи феодализма было как бы два праздника встречи Нового года — 1 января по официальному календарю и весной — в соответствии с древней традицией.

Продолжали бытовать в городах феодальной Украины и аграрные обряды календарного цикла, общие с ритуалами и обычаями сельского населения. Так, известно, что в XVI—XVII вв. в Киеве, Остроге и других городах ремесленники на Рождество колядовали со звездами и вертепом, а на щедрый вечер щедровали<sup>13</sup>. В г. Меджибоже (Подолія) члены цехов под предводительством «старших братьев» на Рождество шли колядовать к цехмистрам (цеховым старшинам). При этом на подносе несли калач. Если цехмистер имел незамужнюю дочь, то калач украшали *биндой* (лентой)<sup>14</sup>. Отмечали украинские городские ремесленники феодальной эпохи и цикл весенней обрядности, связанной с пробуждением природы и началом сельскохозяйственных работ. На Пасху цеховые «христосались», а также совершали «волочильные» обряды — обходы, включавшие пожелания и поздравления, сходные с колядованием. На Купала в XVI—XVII вв. в Остроге и других городах происходило «огненное скаканя», во время петропавловских игрищ строили «колыски и шибениць»<sup>15</sup> (различные виды качелей). На Троицу ремесленники украшали цеховую горницу зеленью. Народная обрядность, связанная еще с древнеславянским аграрно-производственным календарем, продолжавшая бытовать в украинских средневековых городах, официально осуждалась церковью. Так, известный полемист XVI в. И. Вишенский пишет о жителях Острога, «на поле изшедших сатань оферу (жертву. — В. Б.) танцами и скоками чинити»<sup>16</sup>. К. Зиновьев называет народные обряды «блудами богомерзскими»<sup>17</sup>. Ср. также описание народного праздника у церковного деятеля XVII в. И. Галятовского: «...теды члвкъ не удалається ω(т) зло(г) [о], але чинить злое, смѣтса, жартуєть, упиваєтса, музики для танцо(в) слухає(т)»<sup>18</sup>.

Доминирующее положение в годовом празднично-обрядовом цикле украинских городских ремесленников занимала профессиональная обрядность, к которой принадлежали и ритуальные действия, сопровождавшие производственный процесс. Обрядность ремесленной технологии сводилась к действиям, направленным на включение изготавливавшихся изделий в сферу культуры

путем их семантизации, поскольку культурный объект должен соответствовать не только утилитарно-практическим, но и идейно-символическим критериям<sup>19</sup>. К сожалению, данные об обрядах, сопровождавших производственный процесс украинских городских ремесленников периода феодализма, очень фрагментарны. В связи с этим в качестве вспомогательного материала мы в ряде случаев привлекаем источники по сельским ремеслам, которые помогают реконструировать то или иное ритуальное действие.

Обряды, сопровождавшие процесс производства изделий, начинались с действий по выбору материала. Так, известно, что в деревообрабатывающих ремеслах действовал ряд ритуальных запретов на использование тех или иных деревьев в качестве сырья. Запрещалось использовать древесину деревьев, относимых к сфере сакрального: деревья с какими-либо аномалиями; выросшие на лесных перекрестках, на месте, где раньше располагалось кладбище или церковь; в которые ударила молния (так называемые «громовиця»)<sup>20</sup>. Гончары для изготовления молочной посуды использовали только глину, собираемую с пальцев при выработке других изделий (*слимаки*). Считалось, что сделанный из такой глины кувшин «сметану збирає, як слимаки з пальців обирає»<sup>21</sup>.

Производственная деятельность городских ремесленников периода феодализма, несмотря на отличия их образа жизни от сельского, также обнаруживает зависимость от природного ритма. Например, известно, что производственный год в ремесленных цехах делился на летний и зимний периоды<sup>22</sup>. В связи с этим полностью окказиональными ремесленные обряды, сопровождавшие производственный процесс, считать нельзя. Не случайно очень важным условием производства являлся правильный выбор времени, особенно начала изготовления изделия. При этом время производства кроме соответствия практическим соображениям должно было обладать и высшей ритуальной ценностью<sup>23</sup>. При выборе времени начала производства сначала определяли благоприятный (в том числе с ритуальной точки зрения) период года, затем конкретный день и время суток. Считалось, что в году существуют определенные периоды, благоприятные и неблагоприятные для занятия теми или иными ремеслами.

Обрядовые действия по выбору благоприятного времени имели место при заготовке материала. Так, плотники и столяры заготавливали материал весной (в мае) и осенью — зимой. Ср.: «Августа, сентябра, ноябра, декабра на строение дерево рубить хорошо»<sup>24</sup>. Источники содержат данные и о выборе времени для собственно процесса производства. Например, период с 21 июня, когда «вступать солнце (в) з знамя небесное Лва», был благоприятным для плотнического ремесла («на той час добръ будынки закладати»<sup>25</sup>), а также для строительства лодок и кораблей: «... добръ шкуты (род судна.— В. Б. ) и корабль на водъ будувати»<sup>26</sup>. «Колоколы лить и прочое огнем работаты» считалось благоприятным в марте и мае<sup>27</sup>. Наиболее подходящим месяцем для швейного дела был декабрь, а «меды и прочіе питейніе выды» приготавливали в феврале, марте и июне. Считалось, например, что пиво, сваренное в эти месяцы, «будет здраво и не скиснетъ скоро»<sup>28</sup>.

Наряду с благоприятными для ремесленных работ периодами были и неблагоприятные. Так, сентябрь считался неподходящим для занятия плотничеством<sup>29</sup>. В привилегии 1665 г. цеха калачников г. Глухова (Черниговщина) также упоминается о неблагоприятных днях, в которые калачники ремеслом не занимались: «...в який день не пекти калачов»<sup>30</sup> (к сожалению, эти дни не названы конкретно).

Дни недели тоже делились на благоприятные и неблагоприятные. В каждой местности они были свои, хотя, учитывая относительную мобильность ремесленного населения городов (например, странствия подмастерьев), такие различия у ремесленников были, возможно, меньшими, чем у сельских жителей. «Благоприятность» или «неблагоприятность» дня имела особо важное значение для начала изготовления изделия. Одним из общих для всех ремесел неблагоприятных дней считался понедельник, в который не начинали никакой новой работы,

хотя продолжать начатое было можно. Вообще же символическое значение понедельника в ремесленной среде, видимо, было особым. Наряду с тем, что он считался «тяжелым», понедельник был первым днем недели, и от того, как начата эта новая трудовая неделя, во многом зависели, как думали ремесленники, их производственные успехи. На такое значение понедельника указывает, например, устав львовских скорняков 1470 г. В нем при перечне наказаний подмастерьев за прогул рабочего дня (денежные штрафы) особая роль отводится прогулу в понедельник. Несмотря на заинтересованность мастеров в работе подмастерьев, устав запрещает подмастерью, не работавшему в понедельник, работать на протяжении всей недели. И если мастер заставит его работать, то наказывается за это штрафом<sup>31</sup>.

Большое значение для обеспечения успеха в производстве имел выбор благоприятного времени суток. Так, известно, что гончары формовали и обжигали посуду до восхода солнца. Воду для замешивания глины тоже брали ночью<sup>32</sup>. Плотники, в противоположность гончарам, работали после восхода солнца: «Коли вранци, до схид сонця, закладуть хату,— буде вохка зимою й весною»<sup>33</sup>.

Важная роль при выборе времени производства и особенно его начала отводилась фазе луны. Время увеличения луны считалось наиболее благоприятным для начала большинства работ, а время ущерба — менее или совсем неблагоприятным. Поэтому строительство дома, как и заготовку материала для него, начинали «въ настатъ мѣсяця», пиво варили тоже «на сходъ мѣсяця»<sup>34</sup>, т. е. в первую половину лунного месяца. Гончарную посуду надо было изготавливать «коли місяць у підповні» (во второй четверти.— В. Б.)<sup>35</sup>.

В ремеслах плотников и каменщиков важным условием успешного производства считался правильный выбор места для работы, который совершался мастерами совместно с будущими хозяевами строений. В ходе таких действий пространство, уже отобранное из практических соображений, делили на счастливое («чистое») и несчастливое («нечистое»). «Нечистыми» считались места, имеющие признаки, относящиеся в модели мира к категории отрицательных: у перекрестка дорог, на меже, там, где с кем-то случилось несчастье, и т. д.<sup>36</sup>. Ср.: «Біля грязиці не випада будувати світлиці»<sup>37</sup>. Место для строительства подвергалось также дополнительной проверке с помощью гаданий. Для этого часто специально приглашали ворожей, причем если в XIX — начале XX в. участниками гаданий обязательно были мужчины, то в более раннее время этим занимались и женщины. Ср., например: «...ворожки искати./ щасливе мѣсто бѣ знать на постройку хати»<sup>38</sup> (XVIII в.). Здесь показателен выбор средств для определения символической пригодности места производства гаданий. Как указывает О. М. Фрейденберг, гадания, в самом общем виде определяющие события социальной жизни и явления природы как благоприятные или неблагоприятные для человека, восходят к представлениям о жизни и смерти<sup>39</sup>. Проведение гаданий было очень важно, поскольку в данном случае прогнозировалось не столько будущее дома, сколько будущее семьи, которой предстояло в нем жить.

Семантизация изделия непосредственно во время технологического процесса, производимая с помощью ряда ритуальных действий, означает построение в контексте данной культуры аналогий между изделием и различными элементами космоса. Происходило также смысловое сближение продуктов ремесленного производства с органами тела человека и животного. При этом, если изделие символически уподоблялось телу человека или животного (микрокосм), оно считалось подобным и вселенной (макрокосм). Ведь в сознании людей рассматриваемого периода моделью космоса выступала соматическая организация живых существ, вселенная представлялась в образе «космического» человеческого тела<sup>40</sup>.

Понимание украинскими ремесленниками технологического процесса как процесса символического создания человека или вселенной нашло отражение в источниках той эпохи. Так, К. Зиновиев указывал на демиургическую приро-

ду мастера и сравнивал его деятельность с сотворением людей богом. Как последний создал мир, так и ремесленник-гончар каждый раз создает в своих произведениях какую-то часть вселенной. И даже «го(н)чаря(м) человека мощно (б) з глины зробит(ъ):/ ты(л)ко(ж)невозмо(ж)но зроби(в)ши дшъ вль-пит(ъ)». А также: «Та(к) хороше зльпивъ, я(к) дшъ не вльпивъ»<sup>41</sup>. Подобные свидетельства сообщают и более поздние авторы: «У гончара глина, як люди в бога,— шо задумав, те й зробив»<sup>42</sup>. Ремесленники других специальностей, в частности кузнецы, согласно бытовавшим представлениям, тоже выступали всемогущими творцами «всего»<sup>43</sup>. Ср. также замечание К. Зиновиева о ювелире, который «же може(т) нб(с)ниі сосуды зробляти. / А то в таки(и) це(л) тоє не інакь ставаєть: / иж всяки(и) шырозло(т)ны(и) посу(д) нбо маєть»<sup>44</sup>. Здесь отразились представления ювелиров о том, что они в своих изделиях воссоздают небесные светила, поскольку благородные металлы у восточных славян традиционно имели «небесную» символику. Они уподоблялись небесным светилам, как бы являлись их земной ипостасью<sup>45</sup>.

Проведение аналогий между макрокосмом — микрокосмом и изготавливаемыми предметами происходило также при их выработке из дерева и тканей. Так, во время ритуалов, сопровождавших строительство дома, он уподоблялся телу животного и человека, соотносился с концепцией человеческой жизни<sup>46</sup>. Солярные знаки, выражавшие идею движения солнца по небу, имеются в декоре многих предметов из дерева эпохи средневековья — сундуков, пороховниц и др. Корабль уподоблялся коню, решето — дождевому облаку. Вышивка и тканые узоры также служили включению швейных изделий в существующую картину мира. Поэтому узоры на женской одежде содержали такие мотивы, как ромботочечная композиция — символ плодородия, а также солярные знаки и изображение «мирового дерева»<sup>47</sup>. Сам процесс изготовления ткани понимался как символическое создание вселенной. Ср., например: «Небо — таке соснованіе боже»; «господь сосновав земельку»<sup>48</sup>.

Во время производства мастера соблюдали ряд ритуальных правил и запретов. Так, гончарный круг вертели слева направо, по ходу солнца. «Посолонь» производили и другие вращательные движения. Посуду гончары формовали и обжигали натошак. При ее обжиге нельзя было гримасничать, ибо сосуды тоже искривятся. Ср.: «Тоді не вільно їсти, кривитися»<sup>49</sup> (г. Старый Самбор). Известны случаи, когда при изготовлении ремесленных изделий для придания им определенного значения предполагалась обрядовая инверсия: например, при выработке ритуальной посуды для колдунов. Изготавливая такую посуду, мастер производил операции наоборот (*навиворіт*): выворачивал особым образом руки и вертел круг в обратную сторону (*на відлів*)<sup>50</sup>. Здесь ритуальное антиповедение мастера имело целью семантизацию изделия именно как колдовского, причастного к потустороннему миру, где все наоборот<sup>51</sup>.

Обряды, сопровождавшие сбыт изделий украинскими городскими ремесленниками, тоже начинались с выбора благоприятного времени<sup>52</sup>. Этим одновременно производилась их привязка к конкретным моментам календарного цикла. В основе дальнейших ритуальных действий лежали представления о наличии глубоких квазиличностных связей между мастером и его изделиями и воззрения на ремесленника как на колдуна-демиурга, связанного с нечистой силой. Как тогда считалось, между человеком и вещью существовали прочные связи, аналогичные межчеловеческим, разорвать которые было непросто<sup>53</sup>. Между ремесленниками и их изделиями они были особенно тесными, поскольку мастера являлись создателями вещей. Причем эта связь несла в себе угрозу новому владельцу, поскольку вещь только что вышла из рук мастера-колдуна. Так, считалось, что в случае недовольства покупателя мастер может сделать вещь непригодной для употребления и даже вредоносной для нового хозяина. Например, плотники или печники поселяют в таком случае в доме нечистую силу, а гончары отбирают у молочной посуды способность собирать сметану<sup>54</sup>. Чтобы разорвать связь между вещью и ее творцом, нейтрализовать вредоносное влияние

мастера, а также закрепить влияние на вещь человека, приобретавшего ее, совершались специальные ритуалы: рукобития, рукопожатия, передача вещи из рук в руки и из полы в полу, а также ритуальные угощения, приплата и подарки со стороны покупателя. Угощение мастера, подарки и приплата не входили в стоимость изделия (а впоследствии превратились в чисто символические). Известно, что плотников кроме платы за работу одаривали и угощали в процессе строительства жилища (угощение при закладке первого венца, чтобы рубил «на добро, а не на зло», *замочка криши*<sup>55</sup>). В Подолии сверх платы за изделие членов ткацких цехов вознаграждали хлебом<sup>56</sup>. Скорнякам после приобретения у них кожухов ставили *могорич* (например, в г. Старый Самбор)<sup>57</sup> и т. д.

На протяжении года ремесленники феодальных городов Украины совершали обряды, отражавшие древние формы почитания природных стихий. В прошлом они были широко распространены и среди сельского населения. В деревне такие обряды входили в состав аграрно-календарных, поскольку природные стихии были тесно связаны с сельским хозяйством. В городе стихии природы выступали естественными основами уже соответствующих ремесел и в качестве таковых являлись объектами культа.

Из «стихий», почитавшихся в городской ремесленной среде, известны: гончарная глина как одна из ипостасей Матери-земли, хлеб, огонь, деревья. Глина была объектом культа у гончаров, которые о ней говорили: «То свята земля»<sup>58</sup>. Местами совершения посвященных ей ритуалов были *глинища*. Перед началом добычи глины гончары обращались к ней с молитвой. У гончарных цехов городов Хомутец и Поповка (Полтавщина) посреди глинища был установлен крест, огражденный забором. Членами гончарных цехов регулярно совершались обряды освящения глинищ, включавшие торжественные процессии и общие трапезы, для которых продукты собирали в складчину<sup>59</sup>. Стихией, почитавшейся кузнецами, а также гончарами, был огонь. Как известно, на гончаров и кузнецов в простонародье вообще смотрели как на жрецов огня и распорядителей адского пламени<sup>60</sup>. Огню посвящались праздники, известные под названием Семена или «женитьбы свечки» (1 сентября)<sup>61</sup>. Эти праздники включали обряды зажигания свечей на ветках зеленого деревца, трапезы в складчину, гулянья, которые длились при зажженном огне всю ночь. Известно также, что обряды, посвященные природным «стихиям», бытовали среди ремесленников других профессий — в деревообрабатывающих ремеслах, например, где они посвящались деревьям<sup>62</sup>, а у хлебопеков — хлебу<sup>63</sup>.

В состав годового цикла ремесленной обрядности входили также обряды, посвященные покровителям ремесленных профессий, которыми в XV—XVIII вв. были канонизированные святые православной церкви. Из таких покровителей известны Кузьма и Демьян, считавшиеся патронами-основателями кузнечного дела. Петр и Павел покровительствовали рыболовству. Покровительницей женских ремесел являлась Параскева (Пятница). Всем им посвящались особые праздники. Ср., например: «Розказують старі люди, що Кузьма-Дем'ян були ковалі і раніше цей празник святкували ковалі». «Цей празник не признають люди, а тільки ковалі»<sup>64</sup>. О праздновании Пятницы: «Такъ же тежъ пятницу нѣци агарянски в каждую седмицу празднують» (Львов, 1590 г.)<sup>65</sup>, а также «...пятюнку шаную, / нѣ ъм, нѣ пѣю, нѣ роблю / д вечора в тую» (XVIII в.)<sup>66</sup>.

К сожалению, фрагментарность источников не позволяет нам пока судить, насколько широко были распространены в рассматриваемое время культ святых покровителей ремесел и связанная с ним обрядность среди городских ремесленников других специальностей.

Самостоятельным компонентом годового празднично-обрядового цикла были праздники, посвященные покровителям корпораций, в которые входили ремесленники. В период феодализма городской ремесленник на Украине, как правило, являлся членом нескольких корпораций. Большинство таких объединений состояло из корпораций более низкого порядка: цех→церковный приход→братство→городской квартал и т. д. Все эти корпорации имели своих патронов —

христианских святых, дни которых являлись днями корпоративных патрональных праздников. Следует отметить, что покровителей, общих для всех ремесленных корпораций<sup>67</sup> (например, цехов) какой-то отрасли, на Украине не было. И наличие таких патронов (Кузьмы и Демьяна), установленное Б. А. Рыбаковым для объединения кузнецов в городах Северо-Восточной Руси<sup>68</sup>, на украинском материале не подтверждается. Обрядность, посвященная покровителям всех вышестоящих корпораций, вплоть до городской общины в целом, отправлялась членами каждого низового объединения. Таким образом, каждый ремесленник украинского феодального города праздновал в году несколько праздников покровителей корпораций.

Патрональные праздники украинских городских корпораций относятся к большому кругу общинных праздников периода феодализма, известных среди восточных славян под названием *братчина*, *ссыпчина*, *складчина*, *свеча*, *скупщина*. Наиболее характерными для обрядности украинского города XV—XVIII вв. можно считать празднества в честь покровителей цехов. Для их обозначения употреблялся термин *складка*, *складки*<sup>69</sup>. Структурно торжество в честь покровителя делилось на две части: 1) обрядовые действия, предварявшие праздник; 2) собственно праздник. Как первая, так и вторая структурные части длились по несколько дней. Все действия и обряды, предварявшие собственно праздник, назывались *кануном*<sup>70</sup>. Канун включал процедуру приготовления меда и пива к праздничному пиру, сбор средств и продуктов в складчину, изготовление свечей для передачи их в церковь корпорации, а также церковную службу. Часть приготовленного напитка продавалась. Вырученные средства шли на приобретение продуктов для предстоящего пира и в пользу церкви. Ср., например: «...к праздника(м) которы(м) кануны спра(в)ляти / и на це(р)кви з(ъ) доходов ты(х) са укладати»<sup>71</sup>. Сбор средств в складчину назывался *збором на свічку*, его производили специально назначенные цехмистром лица из младших мастеров (*лавники*). Переходя от избы к избе, они стучали в окна членов корпорации, поздравляли их с предстоящим праздником и спрашивали: «А чи не послав часом вам бог чого-небудь на свічку?»<sup>72</sup>. В ответ хозяин давал лавникам воск и продукты. Отказ был недопустим. Вечером накануне дня патронального праздника происходила торжественная переплавка цеховых свечей (*роблення свігла*). Она осуществлялась коллективно старшими уважаемыми мастерами. Подготовительные операции — покупку и дробление воска — производили младшие мастера<sup>73</sup>. Изготавливавшиеся свечи назывались *ставниками*, они были различного цвета и очень больших размеров — до 10 аршин высотой. После окончания *роблення свігла* устраивали угощение.

Собственно патрональный праздник в свою очередь делился на торжественную литургию и пир членов объединения. Литургия совершалась в церкви, где корпорация имела икону с изображением своего патрона. Утром, перед богослужением, члены объединения торжественно несли сделанные накануне *ставники* в церковь. На молебне члены корпорации выстраивались в порядке старшинства. Здесь же находились подмастерья, стоявшие отдельно.

Общая праздничная трапеза происходила после литургии в цеховом или братском доме, а при его отсутствии — в доме цехмистра или одного из «старших братьев». Такие трапезы играли в ходе праздника отнюдь не второстепенную роль. Ремесленники придавали им значение не меньшее, чем церковной службе, а возможно, и большее. В обычае отмечать все праздничные торжества, в том числе церковные, пирами, на наш взгляд, проявилось характерное для народной обрядности периода феодализма приземление сакрального — черта, уводящая к язычеству и свойственная народной культуре средневековья вообще<sup>74</sup>. Относительно украинских городских ремесленников феодальной эпохи исследователь начала XX в. Ф. Клименко заметил, что каждая цеховая сходка имела «религиозно-культурный элемент, который своеобразно соединялся с обычным выпиванием бочки пива»<sup>75</sup>.

Во время коллективного пира, который длился три дня, члены корпорации



соблюдали определенный порядок. О нем можно судить по грамоте польского короля Сигизмунда III от 1608 г., регламентировавшей правила поведения на пирах братств. Она предписывала должностным лицам объединения строго следить, чтобы во время пира все вели себя «учтиво, не молвили между собою неприличных («збытých») слов, не ложились на стол и не разливали братского меду, но держали бы себя прилично, в меру пили и никакими неприятностей не делали»<sup>76</sup>. За все нарушения порядка во время коллективных пиров строго наказывали. Аналогичные правила поведения во время пиров-братчин существовали также в русских средневековых городах<sup>77</sup>.

Как представляется, патрональные праздники корпораций играли важную роль в укреплении корпоративной, в частности цеховой, братской, солидарности их членов. Во время литургии, посвященной святому патрону, символизировавшему данный коллектив, а также в ходе общей трапезы ремесленники отчетливее осознавали и переживали свою принадлежность к единому целому — корпорации.

Патрональные праздники корпораций более высокого порядка отличались от праздников низовых объединений в основном составом присутствующих. В них участвовали уже представители не одной, а нескольких корпораций, при этом в ходе праздничных торжеств и коллективных трапез члены низовых корпораций не смешивались, сохраняя определенную обособленность.

Обрядность производственного характера, совершавшаяся украинскими городскими ремесленниками феодальной эпохи на протяжении календарного года, просуществовала со сравнительно незначительными изменениями до конца XVIII в. Начиная с 70-х годов XVIII в. и особенно в XIX в. в традиционной обрядности украинских городских ремесленников наблюдаются все более сильные трансформации. Они были вызваны проникновением в феодальное ремесло буржуазных отношений, упразднением городского феодального самоуправления, утверждением культуры нового времени. И хотя ремесленники в украинских городах продолжают существовать вплоть до начала XX столетия, их обрядность уже в XIX в. перестает функционировать как целостная система, превращаясь, в большей или меньшей степени, в трансформированные остатки былого целого.

#### Примечания

<sup>1</sup> Обрядность крестьян в эпоху ранний период изучена намного хуже.

<sup>2</sup> *Василенко К.* Остатки братств и цехов в Полтавщине // Киевская старина. 1885. № 9; *Грушевський М.* Історія України—Руси. Т. VI. Життя економічне, культурне, національне XIV—XVII віків. Київ; Львів, 1907; *Закревський Н.* Описание Киева. Т. 1. М., 1868; *Зарецкий И. А.* Гончарный промысел в Полтавской губернии. Полтава, 1894; *Иконников В. С.* Киев в 1654—1855 гг. Киев, 1904; *Кудринский Ф.* Цеховые братства в местечке Степани // Киевская старина. 1890. № 7; *Лазаревська К.* Київські цехи в другій половині XVIII та на початку XIX віку // Київ та його околиця в історії і пам'ятках. Київ, 1926; *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890; *Успенский Н.* Церковное цеховое братство местечка Чернобыля (Киевской губернии) // Киевские епархиальные ведомости. 1862. № 24; *Флеров И.* О православных церковных братствах противоборствовавших унии в Юго-Западной России в XVI, XVII и XVIII столетиях. СПб., 1857; *Щербаківський Д.* Реліквії старого київського самоврядування. Київ, 1925.

<sup>3</sup> *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979; *Курочкин О. В.* З історії масових свят феодального і капіталістичного Київa // Свята та обряди трудящих Київa. Київ, 1982.

<sup>4</sup> В городах феодальной Украины большая часть ремесленников объединялась в цехи. Нечеховые ремесленники также, как правило, входили в состав тех или иных корпораций — церковных приходов, братств, кварталов и т. п. О ремесленной обрядности, связанной с собственно цеховой организацией, см: *Балушок В. Г.* Обряды и обычаи жизненного цикла украинских цеховых ремесленников (XVI — середина XVII в.) // Сов. этнография. 1987. № 2.

<sup>5</sup> О самоуправлении украинских феодальных городов см.: История Украинской ССР. В 10-ти т. Т. 2. Киев, 1982. С. 101—102.

<sup>6</sup> *Зіновій Кліментій.* Вірші. Приповіді посполиті. Київ, 1971. С. 151.

<sup>7</sup> С кроїнки Бельського речі потрібні вибрані (Острозький літописець) // *Бевзо О. А.* Львівський літопис і Острозький літописець. Джерелознавче дослідження. Київ, 1971. С. 138.

- <sup>8</sup> Іспитаніє літом от рождества Христова ...року і по нім ідущих (Львівський літопис) // Там же. С. 115.
- <sup>9</sup> Шербаківський Д. Указ раб. С. 36—41.
- <sup>10</sup> О цеховых праздничных сходках см.: *Балушок В. Г.* Указ. раб. С. 43—44.
- <sup>11</sup> Как известно, в XIV — первой половине XVII в. большинство украинских земель входило в состав Великого княжества Литовского и Королевства Польского, объединившихся в 1569 г. в Речь Посполитую. Правобережная Украина оставалась в составе Речи Посполитой до конца XVIII в.
- <sup>12</sup> Рукописные фонды Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР (далее — РФ ИИФЭ). Ф. 34-1. Ед. хр. 3. Л. 10, 40; *Успенский Н.* Указ. раб. С. 766; Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов. Изд. 2-е. Т. 1. Киев, 1898. С. 30.
- <sup>13</sup> *Закревский Н.* Указ. раб. С. 70; *Вишневский Иван.* Сочинения. М.; Л., 1955. С. 43.
- <sup>14</sup> Кустарные промыслы Подольской губернии. Киев, 1916. С. 18.
- <sup>15</sup> *Вишневский Иван.* Указ. раб. С. 43.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> *Зіновій Климентій.* Указ. раб. С. 102.
- <sup>18</sup> *Галатовський Іоанікій.* Ключ розуміння. Київ, 1985. С. 383.
- <sup>19</sup> *Байбурин А. К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология (сб. Музея антропологии и этнографии. Т. XXXVII). Л., 1981. С. 218.
- <sup>20</sup> *Гошко Ю. Г., Федака П. М.* Звичаї та вірування, пов'язані з спорудженням житлових та господарських будівель // Народна архітектура українських Карпат XV—XX ст. Київ, 1987. С. 239; *Olejnik J.* Przesady, wyobrazenia i czynności magiczne mieszkańców Wysokich Tatr, związane z budową domu i domostwen // Etnografia polska. 1982. T. XXVI. Z. 1. S. 201.
- <sup>21</sup> *Шульгина Л.* Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі // Матеріали до етнології. Київ, 1929. С. 168.
- <sup>22</sup> Історія Львова в документах і матеріалах: Збірник документів і матеріалів. Київ, 1986. С. 36.
- <sup>23</sup> *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах і представленнях восточных славян. Л., 1983. С. 120—121.
- <sup>24</sup> Отдел рукописей Центральной научной библиотеки АН УССР (далее — ОР ЦНБ АН УССР). Ф. 1. Ед. хр. 7574. Л. 31.
- <sup>25</sup> Лікарські та господарські порадики XVIII ст. Київ, 1984. С. 116.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> ОР ЦНБ АН УССР. Ф. 1. Ед. хр. 7574. Л. 35, 37.
- <sup>28</sup> Там же. Л. 35—37.
- <sup>29</sup> Там же. Л. 30.
- <sup>30</sup> Там же. Ф. 1. Ед. хр. 54518. Л. 185—185. об.
- <sup>31</sup> Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej polskiej z archiwum tak zwanego bernardzkiego we Lwowie w skutek fundacyi sp. Alexandra hr. Stadnickiego. T. VI. Lwów, 1876. S. 139.
- <sup>32</sup> *Шульгина Л.* Указ. раб. С. 168; РФ ИИФЭ. 34-1. Ед. хр. 3. Л. 59.
- <sup>33</sup> *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. II. Чернигов, 1897. С. 18.
- <sup>34</sup> Два документа о хозяйстве киевских монастырей в половине XVIII ст. // Киевская старина. 1883. № 8. С. 726, 734.
- <sup>35</sup> *Шульгина Л.* Указ. раб. С. 167.
- <sup>36</sup> *Гошко Ю. Г., Федака П. М.* Указ. раб. С. 239.
- <sup>37</sup> Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини. Київ, 1989. С. 138.
- <sup>38</sup> *Кістяківська Н.* Твори Івана Некрашевича українського письменника XVIII віку (Розвідка і тексти). Київ, 1929. С. 12.
- <sup>39</sup> *Фрейдсберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 103.
- <sup>40</sup> *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 49.
- <sup>41</sup> *Зіновій Климентій.* Указ. раб. С. 131, 248.
- <sup>42</sup> *Шульгина Л.* Указ. раб. С. 122.
- <sup>43</sup> *Гіппіус В.* Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі // Етнографічний вісник. Київ, 1929. Кн. 8. С. 19.
- <sup>44</sup> *Зіновій Климентій.* Указ. раб. С. 68.
- <sup>45</sup> *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. Избранные статьи. М., 1982. С. 71, 72.
- <sup>46</sup> Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края. Т. 1. Харьков, 1898. С. 180, 890; Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина». Редактировал с добавлением собственных материалов Б. Д. Гринченко. Т. 4. Киев, 1909. С. 388 (статья «Хата»).
- <sup>47</sup> *Кара-Васильева Т. В.* Полтавська народна вишивка. Київ, 1983. С. 83.
- <sup>48</sup> РФ ИИФЭ. Ф. 1—5. Ед. хр. 403. Л. 56, 98.
- <sup>49</sup> Там же. Ф. 34—1. Ед. хр. 3. Л. 59.
- <sup>50</sup> *Шульгина Л.* Указ. раб. С. 168—169.
- <sup>51</sup> Об инвертированности потустороннего мира см., например: *Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmysłowska M.* Śmierć jako organizator kultury // Etnografia polska. 1982. T. XXVI. Z. 1. S. 81.
- <sup>52</sup> ОР ЦНБ АН УССР. Ф. 1. Ед. хр. 7574. Л. 35, 37.
- <sup>53</sup> *Гуревич А. Я.* Указ. раб. С. 60, 231.
- <sup>54</sup> *Гошко Ю. Г., Федака П. М.* Указ. раб. С. 241; Жизнь и творчество крестьян Харьковской гу-

бернии. С. 178; *Шульгина Л.* Указ. раб. С. 46; См. также *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 186.

<sup>55</sup> *Гошко Ю. Г., Федака П. М.* Указ. раб. С. 241.

<sup>56</sup> Кустарные промыслы Подольской губернии. С. 139.

<sup>57</sup> РФ ИИФЭ. Ф. 34-1. Ед. хр. 3. Л. 12.

<sup>58</sup> *Шульгина Л.* Указ. раб. С. 112, 120; *Зарецкий И. А.* Указ. раб. С. 118.

<sup>59</sup> *Василенко К.* Указ. раб. С. 165.

<sup>60</sup> См.: *Топорков А. Л.* Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 43.

<sup>61</sup> *Сумцов Н. Ф.* Указ. раб. с. 73, 75.

<sup>62</sup> Кустарные промыслы Подольской губернии. С. 544. См. также *Lettenbauer W.* Der Baumkult bei der Slaven: Vergleichende volkskundliche, kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchung. Neurid., 1981. S. 184 и сл.

<sup>63</sup> *Зарецкий И. А.* Указ. раб. С. 118; Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. С. 274, 751.

<sup>64</sup> *Петров В.* Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі // Етнографічний вісник. Київ, 1930. Кн. 9. С. 197—198, 226.

<sup>65</sup> Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов. Изд. 2-е. Киев, 1898. Т. III. С. 27.

<sup>66</sup> *Кістяківська Н.* Указ. раб. С. 12.

<sup>67</sup> Имеется в виду не ремесленная профессия в целом, а отдельный союз ремесленников данной профессии, существовавший в том или ином городе.

<sup>68</sup> *Рыбаков Б. А.* Ремесло древней Руси. М., 1948. С. 748—756.

<sup>69</sup> См.: ОР ЦНБ АН УССР. Ф. II. Ед. хр. 22907. Л. 40; Цеховые акты левобережной Малороссии (1622—1645) / Подгот. к изд. А. Лазаревского // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. Кн. 15. Вып. 4. Киев, 1902. С. 95; *Флеров И.* Указ. раб. С. 189.

<sup>70</sup> ОР ЦНБ АН УССР. Ф. I. Ед. хр. 2199. Л. 20; Ф. II. Ед. хр. 22643; Центральный государственный исторический архив УССР. Ф. 222. Оп. 1. Д. 295.

<sup>71</sup> *Зіновій Климентій.* Указ. раб. С. 149.

<sup>72</sup> *Кудринский Ф.* Указ. раб. С. 93.

<sup>73</sup> РФ ИИФЭ. Ф. 34-1. Ед. хр. 3. Л. 33—35, 40—41.

<sup>74</sup> См. *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 25.

<sup>75</sup> *Клименко П.* Цехи на Україні. Т. 1. Вип. 1. Суспільно-правні елементи цехової організації. Київ, 1929. С. 93.

<sup>76</sup> Цит. по: *Флеров И.* Указ. раб. С. 191.

<sup>77</sup> *Рабинович М. Г.* Указ. раб. С. 138.

© 1990 г.

**В. Н. Б а с и л о в**

## **ДВА ВАРИАНТА СРЕДНЕАЗИАТСКОГО ШАМАНСТВА**

В изучении этногенеза и этнической истории первостепенная роль принадлежит этнографическому материалу. Именно он содержит в себе очевидную этническую характеристику. Этот материал отнюдь не ограничивается генеалогическими преданиями и данными о родоплеменной структуре. Источником здесь выступают сведения о традиционной культуре во всем ее объеме. Особенности жилища, одежды, утвари, пищи, обрядов, поверий, эпоса, музыки, игр — все выступает как историческое свидетельство былых родственных или соседских связей разных народов. Пользоваться этим материалом не всегда легко, этнографические сведения обычно нуждаются в интерпретации. Необходимо выяснить, как широко распространены те или иные явления традиционной культуры, в какую эпоху они могли сложиться. При этом в каждом конкретном случае нужен самостоятельный анализ. Иногда общие элементы культуры прослеживаются у народов, не имевших общения между собой в течение нескольких последних тысячелетий. Это значит, что культурная общность восходит к весьма отдаленным временам, предшествующим начальному этапу этногенеза, и данные при-

знаки должны быть исключены из рассмотрения. Нередко у народов, тесно связанных в прошлом, наблюдается отсутствие тех или иных общих черт культуры, однако они ушли в забвение лишь сравнительно недавно. При всех сложностях интерпретации традиционная культура в комплексе дает возможность проследить пути и этапы формирования народа, и чем полнее сведения о культуре народа, тем больше говорят они о его этнической истории. Для этнографии исследование этнической истории фактически основывается на изучении традиционных культур.

\* \* \*

Задача статьи — показать на конкретном примере, какими возможностями обладает этнографический материал как источник для изучения этнической истории. В качестве примера взят шаманский культ, известный всем народам Среднеазиатско-Казахстанского региона. К сожалению, шаманство народов этого региона до сих пор исследовано недостаточно, еще долго будет сохраняться острая потребность в чисто описательном материале. Остается актуальной задача пополнения сведений и о верованиях, лежащих в основе шаманского культа, и об особенностях ритуальной практики. Обряды заслуживают сугубого внимания. Те сведения о шаманской обрядности, которыми мы располагаем, в большинстве своем невысокого качества: как правило, обряды описаны поверхностно, фрагментарно, на дилетантском уровне, однако, собранные воедино, они дают достаточно цельную картину. Сказываются преимущества массового, количественно представительного материала. На сегодняшний день по всем народам Средней Азии и Казахстана насчитывается около 100 публикаций, в которых приведены заслуживающие внимания сообщения о шаманской обрядовой практике. Разные люди видели шаманов в разных местах и в разные годы. Благодаря этому мы получаем возможность судить о верованиях и обрядах.

Первый вывод, который напрашивается сам собой, таков: они стереотипны. Стереотипна структура обряда, ибо его сюжетная схема обусловлена традиционными верованиями. Стереотипны и ритуальные элементы. Разумеется, исполненные разными шаманами обряды не повторяют друг друга во всех деталях, вариации заметны и прудумсмотрены традицией. Возможны перестановка и замена элементов обряда, сокращение или увеличение их числа, сами элементы живут в широком разнообразии форм, отражающих, в частности, процесс исторического развития обряда. Тем не менее характеристика шаманских ритуальных действий соответствует известному определению обряда: они повторяемы, предсказуемы, несут в себе социально значимую информацию<sup>1</sup>.

При систематизации материала становится ясным, что шаманство у разных народов Средней Азии и Казахстана имеет много общих черт, которые позволяют рассматривать его в рамках всего региона как единое историко-этнографическое явление. При этом выясняется также, что некоторые особенности верований и обрядов типичны для шаманской практики одних народов, но неизвестны или малоизвестны традициям других народов (или их отдельных групп). Могут быть установлены, хотя бы предварительно и в общих чертах, границы распространения многих обрядовых элементов.

Однажды я уже делал попытку выделить в шаманстве Средней Азии и Казахстана разные комплексы (точнее, варианты), основываясь на различиях преимущественно в обрядовых действиях. Выявились два варианта, которые были названы в соответствии с кругом охваченных народов «тюркским» («скотоводческим») и «таджикским» («земледельческим») <sup>2</sup>. Сегодня, с появлением нового материала, некоторые особенности «тюркского» и «таджикского» вариантов смотрятся иначе, чем годы назад. Перечисляя отличительные черты «тюркского» комплекса, например, следует воздержаться от категорического утверждения: «шаманами были только мужчины». За последние годы получены данные, убеждающие в том, что у казахов имелись и шаманки <sup>3</sup>. Нельзя связывать лишь с «тюркским» вариантом обычай закапывать кости жертвенного жи-

вотного. Этот обычай известен и таджикам г. Ура-Тюбе, и узбекам Ферганской долины и Хорезмского оазиса. Вряд ли правильно относить к отличительным признакам «тюркского» варианта плетъ — она была свойственна также «лечебной» обрядности таджиков и оседлых узбеков, уйгуров.

Нет необходимости приводить здесь все прежние формулировки, которые нуждаются в поправках. Читатель, которому захочется выяснить, сколь велики изменения в характеристике комплексов, легко сделает это сам. Поэтому, оставаясь в стороне историю вопроса, я перечислю отличительные черты обоих вариантов — так, как они предстают перед нами сегодня.

### 1. «Тюркский», или «скотоводческий», вариант

1. Шаманами были преимущественно мужчины.

2. Сеанс сопровождался игрой на струнном инструменте (кобыз, реже домбра у казахов; дутар, реже скрипка у туркмен; кобыз у каракалпаков; комуз у киргизов, главным образом северных).

3. Сеанс лечения проводился, как правило, с наступлением темноты (казахи, туркмены, киргизы, полукочевые в прошлом узбеки).

4. Шаман гадал, играя на музыкальном инструменте (казахи). Для гадания также широко применялись катышки овечьего помета (кумалак) или камешки в количестве 41 штуки (казахи, туркмены, некоторые группы узбеков), а также баранья лопатка (казахи, узбеки, туркмены, киргизы).

5. В обрядности, в качестве жертвы, предписанной духами, выступает животное. Из его мяса готовится угощение, которое едят участники обряда; запах кушанья достается духам. Сохранились и пережитки обычая не употреблять в пищу животное, предназначенное в жертву духам.

6. Во время камлания пришедший в экстаз шаман демонстрировал различные действия (назовем их условно «трюки»), целью которых было показать окружающим, что шаман не подвержен телесным повреждениям, когда при нем его духи-помощники. Шаман вскакивал босыми ногами на сабли, укрепленные остриями вверх, ходил по лезвию сабли или ножа (туркмены, казахи, каракалпаки, узбеки Хорезма), вонзал в себя саблю или кинжал, оставаясь невредимым (туркмены, казахи, киргизы). Он колот саблей или ножом больного без всякого для него вреда (туркмены, казахи, киргизы). Один киргизский шаман умел внушить зрителям, что отрезает голову больного от туловища, а затем присоединяет ее к телу.

При камлании применялись раскаленные докрасна железные предметы. Чтобы показать силу, которую придала им помощь духов, шаманы брали лежавшие в огне серп или кетмень в руки, в рот, лизали их, наступали на них босыми ногами (казахи, туркмены, каракалпаки, разные группы узбеков, киргизы, уйгуры). Некоторые казахские шаманы били себя в грудь кувшином, наполненным кипятком<sup>4</sup>.

Во время камлания казахские шаманы с разгона ударялись лбами, приходя при этом в настоящую ярость. Некоторые казахские шаманы ударяли головой в толстую доску. Каракалпакские шаманы бились головой о дверь. В Западной Туркмении некоторые шаманы во время сеанса ударяли головой в дверь с такой силой, что сотрясалась вся юрта. Казахские (и как будто каракалпакские шаманы) также били себя обухом топора по голове и груди.

7. Во время камлания шаман по веревке или купольному шесту забирался на купол юрты (туркмены, киргизы, полукочевые в прошлом узбеки, казахи)<sup>5</sup>.

8. Во время камлания шаман ударял больного легкими жертвенного животного, которые затем выбрасывал через дымовое отверстие юрты или окно дома (казахи, киргизы, полукочевые в прошлом узбеки).

9. В некоторых случаях шаманы переселяли духов, вызвавших болезнь, в череп лошади или собаки (казахи, киргизы; редко туркмены западных районов и уйгуры).

## II. «Таджикский», или «земледельческий», вариант

1. Шаманами были преимущественно женщины (таджики и узбеки Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе, узбеки Ташкентского оазиса, Южного Казахстана и Ферганской долины).

2. Шаманский сеанс сопровождался игрой на бубне (все группы узбеков, таджики, каракалпаки Ферганской долины).

3. Шаманский сеанс совершался преимущественно днем.

4. Основная форма шаманского гадания — в сопровождении бубна. Для гадания также широко применялись зеркало и чаша с водой; в воду обычно бросали кусочек ваты.

5. В шаманском действе в качестве ритуального угощения (достающегося и духам) употреблялись мука и кушанья из муки (таджики и узбеки Зеравшанской долины; таджики Ура-Тюбе, киргизы Южной Киргизии). В качестве жертвенного животного наряду с мелким рогатым скотом в ряде мест преимущественно употреблялась курица (петух).

6. Шаманские трюки не были характерны.

7. При лечении больного применялись пучки древесных ветвей, обычно ивовых (узбеки Зеравшанской и Ферганской долин, Хорезмского и Ташкентского оазисов; уйгуры). Ветками шаманы несильно хлестали больного, чтобы изгнать навредивших ему духов.

8. В конце сеанса шаманы показывали обнаруженный их духами-помощниками заколдованный предмет, при помощи которого будто бы был нанесен вред пациенту. Этот шаманский прием отмечен среди узбеков Ферганской долины, Ташкентского и Хорезмского оазисов; он употреблялся и отдельными шаманами-узбеками, живущими в бассейне р. Сурхандарья, был известен туркменам, живущим в Хорезмском оазисе.

9. На время обряда лечения шаманы накрывали голову или верхнюю часть тела больного, реже — всего больного материей (узбеки и таджики Зеравшанской долины; таджики Ура-Тюбе; узбеки Ферганской долины, Хорезмского оазиса, Южного Казахстана; уйгуры; южные киргизы), чаще всего белой материей.

10. Шаман окроплял (или мазал) больного кровью жертвенного животного (узбеки и таджики Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе, узбеки и каракалпаки Ферганской долины, узбеки Хорезма и Южного Казахстана, туркмены-човдуры Хорезма).

11. Во время лечебного сеанса шаман завязывал узелки на нитках, лишая, таким образом, злых духов способности нанести вред, «связывая» их (таджики и узбеки Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе, узбеки Ферганской долины, Южного Казахстана).

12. Прочно сохранялось представление о сексуальном общении шамана (женщины или мужчины) с покровительствующим духом противоположного пола (таджики и узбеки Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе и бассейна р. Сурхандарья, узбеки Хорезма). В тюркском комплексе прослеживаются лишь слабые отголоски этих воззрений, причем в ряде случаев (например, в Южной Киргизии) они могли появиться как результат таджикского влияния.

Таким образом, вырисовываются две области, характеризующиеся разными особенностями шаманского ритуала. В рамках одного ареала оказываются казахи, туркмены, каракалпаки Хорезмского оазиса и ряд групп полукочевых в прошлом узбеков, а также северные киргизы. В другой входят равнинные таджики и узбеки, преимущественно оседлые. Резкой границы между двумя очерченными ареалами нет. При общности этнических компонентов у народов региона и их длительном культурном взаимодействии естественно, что в районах преимущественного распространения признаков одного комплекса обнаруживаются и некоторые черты, характерные для другого. Так, смешанные традиции шаманства, с точки зрения нашей типологии, существовали в Хорезме<sup>6</sup>. В Южной Киргизии сказалось узбекско-таджикское влияние<sup>7</sup>. Шаманство

уйгуров, вне сомнения, относится к «таджикскому» варианту, однако ему свойственны и отдельные признаки «тюркского» варианта (например, применение в лечебном сеансе раскаленных в огне железных предметов)<sup>8</sup>. В Зеравшанской и Ферганской долинах встречались отдельные шаманы, камлавшие под аккомпанемент дутара. Известен уйгурский шаман, аккомпанировавший себе на скрипке<sup>9</sup>.

С дальнейшим накоплением фактического материала, вероятно, появится возможность дополнить выделенные комплексы новыми чертами, более четко обозначить границы распространения определяющих признаков и, может быть, выяснить, что некоторые из перечисленных элементов свойственны обоим вариантам среднеазиатско-казахстанского шаманства. Однако сам вывод о существовании двух комплексов представляется сейчас достаточно обоснованным.

Границы распространения этих вариантов шаманства в общем совпадают с границами расселения народов региона. Есть основания предположить, что своеобразные местные черты шаманства связаны с разными этническими традициями, и различия между двумя вариантами во многом объясняются особенностями этнической истории края. Конечно, картина не столь проста. Традиции ираноязычного населения присущи обоим комплексам (например, пари или пери считаются духами-помощниками шаманов не только у таджиков и узбеков, но и у казахов, туркмен, каракалпаков). Традиции, сформировавшиеся в тюркоязычной среде, усвоены и шаманством «таджикского» варианта. Следовательно, правильнее говорить о неодинаковом соотношении «тюркских» и «таджикских» элементов в выделенных комплексах: в одном больше «тюркских», в другом — «таджикских».

Исламизация сделала среднеазиатско-казахстанское шаманство особым явлением, которое трудно сопоставимо с сибирским шаманством. Однако анализ фактического материала позволяет распознать следы общности шаманских традиций как в Средней Азии и Казахстане, так и в Сибири. Эти следы сохранились прежде всего в шаманстве «тюркского» варианта.

Свидетельством былой общности могут служить отголоски представлений о чудесном коне, на котором шаман будто бы совершал во время камлания путешествие в иной мир. Так, казахские шаманы иногда во время сеанса выбегали из юрты, вскакивали на коня и мчались в степь, прогоняя злых духов<sup>10</sup>. Шаман туркмен-човдуров (Хорезм) скакал на коне к отдаленному колодцу, где якобы был спрятан заколдованный предмет. Шаман туркмен-гёкленов, совершая лечебный обряд, надевал на козла седло и ездил на нем по юрте, называя его своим конем. «О мой пестрый конь, находящийся на небесах!» — восклицал казахский шаман в своих призываниях<sup>11</sup>. Забытое сегодня представление о поездке шамана в иной мир на чудесном коне оставило следы и в преданиях. Согласно легенде о родоначальниках одной группы туркменских ходжей, воспринявших типичные функции шаманов, хивинский хан призвал к себе ходжу и сказал ему: «Не слезая с коня, излечи моего сына»<sup>12</sup>. Почему же хан запретил спешиться ходже, обладателю целого «войска» духов-помощников? Такой запрет, не оправданный обычными нормами поведения, также является искаженным воспоминанием о коне, необходимом для шаманского действия. Этот конь не был обычным, как можно понять из другого предания о том же туркменском ходже. Возвращаясь из Хорезма к себе на родину, в селение Нохур, ходжа сделал конем кусок глинобитной стены, а плетью — змею (похожая легенда известна и в Турции, и в Индии)<sup>13</sup>. Наконец, казахские рассказы о шаманах, будто бы посылавших свой кобыз обгонять быстрейших коней, ставят все на свое место: в качестве чудесного коня выступает, как и у большой группы народов Сибири, музыкальный инструмент шамана (в Сибири — бубен).

Шаманская обрядность народов Средней Азии и Казахстана удержала в себе следы древних представлений о трехчленном делении космоса и «мировом» дереве.

Уйгурские шаманы для сеанса обрядового лечения натягивали между потолком и полом веревку (*туг*). «В каждой сакле туземца посредине крыши есть отверстие (*тундук*), заменяющее окно, под этим окном сажают больного или больную, привязывают к балке аркан (веревку), а другой конец аркана большой должен держать в руках, сидя на коленях и склонив голову»<sup>14</sup>. Чаше всего, однако, свободный конец веревки закапывали в земляной пол<sup>15</sup>. К веревке привязывали кусок белой материи, иногда древесную ветвь, разноцветные лоскуты материи. Известны случаи, когда вместо веревки использовался шест<sup>16</sup>. Уже высказывалось мнение, что туг уйгурских шаманов является символическим заменителем (моделью) «шаманского» дерева, которое одновременно есть и дерево «мировое», и изображение шаманского «пути на небо» (или же в «подземный» мир)<sup>17</sup>.

Туг, который выглядит чисто уйгурским обычаем, когда-то был известен и другим среднеазиатским народам. В Средней Азии туг исчез из шаманского ритуала, однако его фрагменты — куски ткани — сохранились как важные обрядовые атрибуты. Шаманы узбеков Хорезма и туркмен вешали на стену (решетки юрты) полотнища, служившие местом, куда садились пришедшие по зову шамана его духи-помощники; таджикские шаманы и шаманки расстилали на полу отрез белой материи («подножие») для того, чтобы на него спустились их духи.

Общее представление об устройстве Вселенной является элементом мировоззрения, широко известным многим народам разных времен, поэтому естественно, что символ «мирового» дерева встречается и вне шаманского культа. Так, для среднеазиатских святынь характерен высокий шест (*туг*) с привязанными к нему кусками материи, обычно белой, которые называются так же, как и куски ткани, прикрепленные к уйгурскому шаманскому тугу, — «алам» («элемент»), «знамя». Это — древний обычай. Остатки деревянных столбов внутри каменной оградки обнаружены археологами среди погребальных сооружений ранних кочевников<sup>18</sup>. Изображение «Пути на небо» мы находим и в казахских поминальных обычаях: в юрте умершего устанавливалась пика, торчавшая через дымовое отверстие, к конкечнику пики привязывали «флаг»<sup>19</sup> (мнение Б. П. Шишло, что пика представляла собой умершего мужчину<sup>20</sup>, неверно).

Древние представления о трех мирах Вселенной и объединяющем их «мировом» древе обусловили и соответствующие действия шаманов, изображавших их вознесение на небеса или же нисхождение в подземный мир. Г. П. Снесарев уже указал, что вскакивание шамана на сабли (добавим: и вылезание на купол юрты) некогда символизировало его путешествие в «верхний» мир<sup>21</sup>. Туркменское шаманство сохранило и следы ритуального воспроизведения путешествия шамана в «подземный» мир (рассказ о шамане, будто бы нырнувшем в колодец, чтобы найти вредоносный предмет)<sup>22</sup>. Вода, видимо, в данном случае символизировала «нижний» мир.

Сибирские материалы подтверждают такое толкование обрядовых действий. У многих народов в реквизит шаманского обряда входило дерево или заменяющий его шест. Так, алтайский шаман становился на зарубки, сделанные топором на установленной специально для обряда березе. Этим он изображал свое вознесение на небо, к высшему божеству; каждая зарубка обозначала определенный слой неба<sup>23</sup>. Нганасанский шаман также изображал свой подъем на небо, влезая на длинную жердь, поставленную вертикально посреди чума и своим концом выходящую за дымовое отверстие. Поднявшись вверх по жерди, шаман высовывал голову из дымового отверстия, оглядываясь кругом и спускался обратно. «Жердь изображает высокое дерево, растущее на срединной грани самого отдаленного неба. На вершине этого дерева обитает божество»<sup>24</sup>. Символическим заменителем «мирового» («шаманского») дерева могла служить и веревка. Остяцкий (ненецкий?) шаман в песне извещал участников обряда, что он поднимается на небо с помощью опущенной оттуда веревки<sup>25</sup>. Некоторые якутские шаманы, проводя камлания, в число обрядовых предметов



включали и веревку, по которой они якобы поднимаются в «верхний» мир. Несколько таких веревок хранится в Музее антропологии и этнографии АН СССР (например, № 4774-5). В воззрениях ряда сибирских народов вода связывалась с подземным миром. На шаманском костюме якутов и долган даже имелись подвески, означающие прорубь. В эту прорубь якобы нырял шаман в сопровождении своих духов-помощников, когда ему надо было достичь подземного мира<sup>26</sup>. Нганасанский шаман, отправляясь в подземный мир, тоже сначала проходил через воду. «Спустившись вниз, ныряя, я следую за своей гагарой»<sup>27</sup>, т. е. духом-помощником, сопутствующим ему в «нижнем» мире.

Сибирскому шаманству известны и трюки, исполнявшиеся шаманами Средней Азии и Казахстана. Повсеместно шаманы показывали во время камлания, что могут пронзить свое тело ножом безо всякого для себя вреда. Якуты верили, что у шаманов есть в теле отверстие («оибон» — 'прорубь'), «закрытое сверху кожаной перепонкой, в которое шаманы втыкают нож при самозакалывании»<sup>28</sup>. Подобно киргизскому шаману, шаманы ненцев, хантов, якутов, бурят умели внушить зрителям, что отрезают и приращивают себе голову<sup>29</sup>. Бурятские шаманы славилась своей способностью брать в руки раскаленные железные предметы, наступать на них босыми ногами<sup>30</sup>.

Особенно явно прослеживается общность шаманских традиций народов Южной Сибири и киргизов — единственного народа Средней Азии, у которого шаманы делились на черных и белых, как и у якутов, алтайцев, тувинцев и бурят<sup>31</sup>.

В свою очередь «таджикский» вариант своими особенностями, по-видимому, восходит к древним верованиям ираноязычного населения. Эта преемственность доказывается прежде всего главным шаманским ритуальным предметом — бубном, который принадлежит к типу, известному уже в античную эпоху в Египте, Греции, Передней Азии. Этот бубен без рукоятки, резко отличающийся от бубнов народов Сибири, выступает как элемент культуры, созданной ираноязычным населением края. Травестизм, наиболее явные следы которого отмечены в Хорезме и Ферганской долине, может быть объяснен местными традициями (энареи скифов)<sup>32</sup>. Обычай завязывать узлы на нитке с целью «связать» вредоносных духов находит себе параллели не у народов Сибири, а у народов, живущих в Европе и Передней Азии. Обзор сравнительных материалов, характеризующих поверья о магической силе узлов и запертых замков, дан в книге Дж. Фрэзера «Золотая ветвь»<sup>33</sup>. Видимо, именно об этом обряде упоминает стих Корана, порицающий людей, которые с колдовскими целями «дуют на узлы» (113,4).

Конечно, далеко не все элементы среднеазиатской шаманской обрядности могут быть безоговорочно связаны с той или иной этнической средой. Так, близкое сходство некоторых шаманских традиций, существовавших, с одной стороны, в Средней Азии и Казахстане и, с другой стороны, в Сибири, должно, казалось бы, привести нас к заключению, что народы обоих регионов некогда были соединены особыми тесными связями. Однако хотя связи и очевидны, от такого вывода лучше воздержаться — интерпретация этнографических данных требует большой осторожности. Представление о вертикальном делении вселенной на три мира: небесный, земной, подземный — было свойственно в древности многим народам Земли. Оно присутствовало в религиях египтян, эламитов, шумеров, греков, римлян; видимо, его знали и народы скифо-сакского мира. Соответственно и представление о дереве-шесте, копье как пути на небо также было известно далеко за пределами Сибири. Среднеазиатский туг, несомненно, имел свои прототипы в скифо-сакской культуре. Таким образом, те самые архаические традиции, аналогии которым сегодня обнаруживаются в Сибири, скорее всего были исконными для древнего населения Средней Азии и Казахстана, как и для широкого круга родственных им народов.

Трудно устанавить также, на какой этнической почве возник обычай гадать с помощью зеркала. Этот обычай, известный и в древности, был распространен

от Юго-Восточной Азии до Западной Европы<sup>34</sup>. Неясны и этнические корни шаманского обычая употреблять при камлании прутья ивы и ветви фруктовых деревьев. Г. П. Снесарев, подыскивая объяснение этому обычаю, указал на применение древесных ветвей в культовой практике зороастризма<sup>35</sup>; однако ветви деревьев служили обрядовым атрибутом и у шаманов Сибири: у алтайцев и якутов, например, бубен мог в особых случаях заменяться древесной ветвью<sup>36</sup>. (Е. Д. Прокофьева не без основания считала, что вообще древесная ветвь исторически предшествовала бубну как культовый предмет.) Пучками прутьев, очевидно, пользовались и монгольские шаманы. По сведениям Рашид-ад-дина (XIV в.), один монгол уничижительно сравнил другого с пучком «молодых веточек у шаманов»<sup>37</sup>.

Не ясно пока, где берет свое начало один из самых впечатляющих трюков — вскакивание шаманов на лезвия сабель. Г. П. Снесарев уже указал, что этот трюк может быть разъяснен из обычая маньчжуроязычных сибо, шаманы которых во время обряда посвящения поднимались по лестнице из мечей, укрепленных лезвиями вверх<sup>38</sup>. Символика лестницы понятна — это «путь на небо», эквивалент дерева, растущего до самых небес; лестницу сооружали в обрядовых целях шаманы некоторых сибирских народов. Так, у селькупов тундры дерево из-за нехватки материала стало заменяться специально устраивавшимися лестницами<sup>39</sup>. У ульчей во время «больших поминок», когда шаман везет души умерших на «тот свет», в специально отведенном месте воздвигалась лестница; когда шаман влезал на нее, это означало, что он отправился в царство мертвых<sup>40</sup>. Лестница как «путь на небо» широко известна и в поздних религиях; в частности, она фигурирует и в легендах о христианских святых<sup>41</sup>. Но какова символика меча (позднее сабли)? Возможно, ее правомерно разъяснить из мифологических представлений зороастризма и ислама, рисовавших путь в иной мир в виде моста, тонкого, как волос, и острого, как меч. Быть может, вскакивание босыми ногами на саблю некогда должно было изображать продвижение шамана по этому мосту. Не исключены и иные истолкования. Хождение по мечам известно отдаленным друг от друга народам. У корейцев «иногда шаманки исполняли танец „хождения по мечу“, который имел целью испугать или удивить духов»<sup>42</sup>. У японцев это действие было связано с традициями синтоизма: «...погружение руки в кипящую воду, хождение босиком по горящим углям и восхождение по лестнице из мечей, укрепленных остриями вверх, практикуется ... чтобы вызвать страх и укрепить пиетет невежественных наблюдателей»<sup>43</sup>. Этнографические параллели обнаруживаются и на севере Сибири. Один из известных шаманов, по рассказам энцев, «мог ходить босыми ногами по остриям вертикально поставленных ножей»<sup>44</sup>.

Анализируя различия между двумя выделенными вариантами, надо признать, что они не принципиальны. Смысл шаманского лечебного обряда в обоих комплексах один и тот же — изгнание вредоносных духов, для чего духам дают жертву, заменяющую им большого («кровь за кровь, душу за душу»), а также устрашают и прогоняют силой. Отсутствие шаманских трюков в «таджикском» варианте может быть объяснено воздействием ислама, более эффективным в оседлой среде, а не этническими традициями.

Основные обрядовые действия, совершаемые как в «тюркском», так и в «таджикском» комплексе для изгнания вредоносных духов, видимо, восходят к стереотипу, сложившемуся в тюркоязычной среде. Об этом свидетельствует, в частности, широко распространенное тюркское название лечебного обряда (или его наиболее важной части) — «кочурма» («кочурук» и т. п.), известное даже среди таджиков. Махмуд Кашгарский уже в XI в. отметил у огузов обряд «ковуч-ковуч», совершавшийся для изгнания злых духов. Он писал: «Ковуч — способ исцеления бесноватых. Таким людям брызгают в лицо холодной водой и приговаривают: ковуч-ковуч. Потом их окуривают травой юзэрлик [рутой. — В. Б.] и ароматным растением уд. Слово ковуч-ковуч, видимо, происходит от слова кач-кач [убегай-убегай. — В. Б.]»<sup>45</sup>. Возможно, в оригинале у Мах-

муда Кашгарского было слово «коч» ('переселяйся'), которое из-за ошибки переписчика превратилось в ковуч<sup>46</sup>. Махмуд Кашгарский не сообщает, кто проводил обряд, но из этнографических материалов мы знаем, что это было делом шаманов.

Если в основе шаманской обрядности народов Средней Азии и Казахстана лежит тюркский стереотип, который был обогащен верованиями и обрядовыми действиями, воспринятыми от ираноязычного населения, то каким же был ритуальный стереотип, свойственный шаманскому культу ираноязычных народов? Был ли он близок тюркскому или обладал ярко выраженными особенностями? Имеющиеся материалы позволяют высказать некоторые соображения.

Казахи, туркмены, киргизы и часть узбеков называли шаманское камлание словом «оюн» — игра', танец'. Но содержание ритуальных действий шамана не соответствует этому названию. То, что делает шаман, — отнюдь не игра. Шаман угрожает духам, бьет плетью больного, порой и зрителей, протыкает себя ножом, и люди сидят уstraшенные, полные трепета перед шаманом. Когда казахи или туркмены говорили, что шаман «играет», имелись в виду разнообразные действия, в том числе и исполнение трюков. Танцевал ли шаман? Внимательное рассмотрение материала приводит к отрицательному ответу на этот вопрос. Среди сообщений о казахских шаманах можно разыскать лишь несколько, которые могут быть поняты так, что движения баксы напоминали танец. Один из наблюдателей, например, писал: баксы «на все лады кривлялся, подперши руки в бока, переступал медленно с ноги на ногу, по временам прискакивал по-журавлиному, выкрикивал какие-то непонятные фразы»<sup>47</sup>. Но танец ли это? Скорее всего — нет.

Каким же образом термин «игра» («танец») проник в шаманскую обрядность? Объяснение обнаруживается в шаманстве уйгуров, у которых лечебный обряд назывался «заставить танцевать духов пери» или «игра пери» и включал в себя танцы присутствующих, исполняемые для увеселения духов. Древность этой традиции доказывается материалами по шаманству дардских народов («кафиров» или нуристанцев) Пакистана, у которых шаман должен танцевать и танцем привлечь своих духов-помощников<sup>48</sup>. О танцах в шаманской обрядности населения Бухары XIII—XIV в. мы узнаем из рассказа историка Джувейни о восстании Махмуда Тараби. По переводу О. А. Сухаревой, Махмуд «притязал на связь с пари, то есть на то, что духи с ним разговаривают и сообщают ему о тайном. А в Мавераннахре и Туркестане есть много людей, в большинстве женщин, притязающих на наличие у них духов пари. Все, у кого есть горе или кто болен, делают угощение, зовут призвателя пари и устраивают плясы»<sup>49</sup>. Уже А. Ю. Якубовский, опубликовавший в 1935 г. перевод этого рассказа Джувейни, предположил, что в ереси Тараби отразились «остатки старого язычества, возможно, даже элементы шаманства»<sup>50</sup>. Более решительно высказался в 1961 г. Г. Ярринг. Он прямо называет Махмуда Тараби самозванным шаманом. «Его сестра инструктировала его во всех „абсурдных колдунов“ — что означает, что она сама была шаманкой»<sup>51</sup>. Анализ рассказа Джувейни предложен О. А. Сухаревой, опиравшейся на свои материалы по таджикскому шаманству. «В этом сообщении, — заключила она, — нашли отражение все элементы того шаманства, пережитки которого изучены нами у равнинных таджиков»<sup>52</sup>. Она подчеркивала, что население Бухары в XIII в. было в основном таджикским<sup>53</sup>, следовательно, танцы (плясы), устраивавшиеся «заклинателями пари» (в оригинале — парихон), были традицией местного оседлого населения.

Возможно, к числу свидетельств может быть привлечено и известие о прорицателях у киргизов X в. По сообщению Марвази, «среди киргизов есть человек, общинник, называемый фагинун, которого призывают в определенный день каждый год; вокруг него собираются певцы и музыканты и так далее, которые начинают пить и праздновать». Когда веселье в разгаре, он теряет сознание и прорицает, сообщая, каким будет наступающий год»<sup>54</sup>. Название прорицателя фагинун разъясняется как искажение согдийского *vaghvē wan* ('божий про-

рок')<sup>55</sup>, значит, позволительно думать, что описанный обряд прорицания совершался в соответствии с обычаями ираноязычного населения, жившего во владениях тюркоязычных киргизов. Название шамана «оюн» у якутов, живущих далеко от Средней Азии, как и некоторые другие факты, делает правомерным предположение, что тюркоязычные народы восприняли ряд культурных традиций ираноязычного мира уже в Южной Сибири.

Этнографические материалы убеждают нас в том, что образ танцующих духов характерен для верований оседлого населения Средней Азии. Таджик долины Зеравшана полагали, что духи «чильтаны» и «сорок девушек» развлекаются танцами во время цветения плодовых деревьев и во время сбора урожая<sup>56</sup>. В Ферганской долине мне приходилось слышать рассказы о «сорок девушках», танцующих при лунном свете. Среди ферганских узбеков «чильтаны» представляются в разном виде; в частности, этих духов могут воображать как группу юношей и девушек, которые шествуют, веселясь и танцуя, с бубнами в руках.

Образ танцующих духов характерен для мифологии индоевропейских народов. В танцах и веселье проводят время нимфы греков, эльфы германцев, русалки русских, апсары индийцев. В средние века, по поверьям сицилийцев, «ведьмы» присоединялись к феям, которые с танцами и пением под звуки бубна или лютни невидимо посещали дома горожан, чтобы принести им благополучие или излечить своим прикосновением от болезни<sup>57</sup>. Когда деятельностью ведьм заинтересовалась инквизиция, празднества фей с участием «ведьм» стали изображаться как дьявольский шабаш. Древнее представление о ритуальном значении танца явилось почвой, на которой сформировался миф о космическом танце Шивы.

Таким образом, можно полагать, что обрядовый танец был свойствен шаманским традициям ираноязычного населения Средней Азии и Казахстана. Еще несколько столетий назад танец как элемент шаманского обряда мог быть широко распространен. Его забвение было вызвано, во-первых, влиянием традиций тюркоязычного населения. Здесь уместно напомнить, что к XIX—XX в. танцы были чужды культуре кочевых и полукочевых в прошлом народов региона, но характерны для оседлого населения. Во-вторых, танцы могли исчезнуть из шаманского культа в ходе возраставшей из века в век исламизации шаманства. Уйгуры говорили С. Ф. Ольденбургу, что танцы и другие шаманские действия противоречат шариату<sup>58</sup>; очевидно, такова была точка зрения местного духовенства. Однако шаманская обрядность, впитывая в себя новые для нее мусульманские элементы, восприняла и суфийское радение «зикр». Видимо, «зикр» с его выкриками и специфическими телодвижениями привился в шаманской обрядности на хорошо подготовленной почве: он заменил собою танец. Давнее обыкновение танцевать во время камлания могло облегчить вторжение «зикра» в шаманские ритуалы.

Вообще исламизация произвела существенные преобразования в шаманском культе. В ходе исламизации, когда обрядность должна была быть приведена в соответствие с новой идеологией, многие прежние ритуальные действия были запрещены и подверглись столь прочному забвению, что реконструкция их сегодня затруднительна или невозможна. Однако фрагменты прежней обрядности сохранились; некоторые из них получили новое истолкование, а некоторые утратили ритуальный смысл и стали пониматься просто как шаманские трюки. Лишь с помощью сравнительного материала мы можем разъяснить первоначальное значение ряда обрядовых атрибутов и действий, включенных в камлание шамана. Они иллюстрировали или, вернее, воплощали в жизнь верования, лежавшие в основе шаманского культа.

Некоторые элементы, появившиеся в обрядности сравнительно поздно, не имеют отношения к мусульманской идеологии и, однако, сформировались в ходе исламизации шаманства, как итог переосмысления прежних традиций. Таким элементом, на мой взгляд, можно считать использование коня в камлании

казахского баксы. Конь был введен в обряд с разрушением представлений о кобызе-коне, духе-помощнике, на котором шаман будто бы летал в иные миры и отдаленные земли. С утверждением ислама образ воображаемого чудесного шаманского коня должен был быть предан забвению, но привычное убеждение, что шаману для камлания нужен конь, еще сохранилось. Какой конь? Куда на нем ехать? Ясности в этом уже не было. В этих условиях старая традиция приняла новый вид. В обрядность был введен реальный конь. Шаманы мчались на коне куда-то в степь, въезжали верхом на коне в юрту<sup>59</sup>. Скорее всего в этот же период сложилось и мнение, что хороший шаман усмирит любого буйного скакуна. (По сообщению Я. Янушкевича, например, один казахский баксы утверждал, что может привести в юрту самого дикого коня)<sup>60</sup>. Это поверье опять-таки восходит к образу кобыза-коня. Воображаемый конь-помощник должен был слушаться своего хозяина-шамана, а если по ходу обряда и проявлял норы, шаман его мастерски усмирал. С угасанием представлений о кобызе-коне поверье о власти шамана над его скакуном стало связываться с обычными конями. Далее, сравнительно поздно вредоносных духов стали переселять в череп животного. Первоначально духу посвящали (т. е. приносили в жертву) живое животное, позднее жертву стали убивать, чтобы мясом могли воспользоваться и люди; кости сохраняли для духов. Со временем решили, что духам достаточно и черепа. Этот процесс вырождения обряда хорошо прослеживается на казахских материалах, доказывая, что примитивный характер обряда в данном случае не архаический, не исконный, а вторичный.

Шаманский обряд, как и культ в целом, состоит из элементов, сложившихся в разные исторические эпохи. Этим вызваны противоречия или расхождения в идеях, лежащих в основе обрядовых действий: духов умилоствуют и в то же время пугают, прогоняют, лишают силы, «связывают»; есть мнение, что с враждебными духами сражается сам шаман, в то же время шаман привлекает к борьбе «войско» своих духов-помощников.

Шаманский обряд нельзя понимать как явление, сформировавшееся в какой-то определенный хронологический период. Обряд продолжал формироваться постоянно, подвергался изменениям непрерывно. Эти изменения отражались в разнообразии вариантов одного и того же поверья или обрядового элемента. Процесс постоянных изменений убедительно реконструируется на основе имеющихся данных и хорошо прослеживается по этнографическим свидетельствам XIX—XX вв.

Таким образом, шаманский обряд предстает перед нами как ряд действий, последовательность и формы которых стереотипны. Шаман не выдумывает обряд каждый раз заново и только для себя, а придерживается устоявшейся ритуальной практики, которая обусловлена народными верованиями и является частью традиционной культуры. Верования и действия, составляющие шаманский культ, разнородны, берут начало в отдаленные от нашего времени эпохи, что подчеркивает устойчивость культурных стереотипов. Этот вывод важен для оценки шаманства в целом как явления, обусловленного принципами определенных форм культуры, т. е. потребностями общества, а не особенностями психики какой-то категории лиц.

Преобразования в шаманском культе, произошедшие в последние столетия, прямо связаны с воздействием ислама. Это означает, что и в доисламский период в шаманстве могли происходить изменения, вызванные идеологическими преобразованиями под влиянием той или иной религии (например, зороастризма, буддизма), следовательно, причинами прежде всего общественно-политического характера, а не этническими контактами. В силу этого многие элементы шаманского культа могут иллюстрировать какой-то этап истории культуры народа, но не собственно этнической истории. Вместе с тем при всей зыбкости интерпретации в ряде конкретных случаев характеристика шаманского культа в целом помогает осознать сложный ход этнической истории народов региона.

## Примечания

- <sup>1</sup> Encyclopaedia of Anthropology/Eds Hunter D. E. and Whiten Ph. New York; Hagerstown; San Francisco; London. P. 336.
- <sup>2</sup> *Басилов В. Н.* Среднеазиатское шаманство (Доклад на IX МКАЭН). М., 1973; *Basilov V. N.* Shamanism in Central Asia//The Realm of the Extra-Human. Agents and Audiences/Ed. Bhargati A. The Hague, Paris, 1976.
- <sup>3</sup> *Басилов В. Н.* Традиции женского шаманства у казахов//Полевые исследования Института этнографии. 1974. М., 1975. С. 122; *Байбосынов К.* Балбике баксы//Білім және еңбек. 1982. № 10.
- <sup>4</sup> *Леваневский М. А.* Очерки киргизских степей (Эмбенского уезда)//Земледелие. 1895. Кн. II—III. С. 71.
- <sup>5</sup> См., например: *Троицкая А. Л.* Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана//Бюл. Среднеаз. гос. ун-та. 1925. № 10. С. 149, 151, 153; *Шаниязов К.* К этнической истории узбекского народа (Историко-этнографическое исследование на материале кипчакского компонента). Ташкент, 1974, с. 329; *Малов С. Е.* Шаманство у сартов восточного Туркестана//Сборник МАЭ. Т. V. Вып. 1, Пг., 1918, С. 10—11; *Jarring G.* Materials to the Knowledge of Eastern Turki. IV. Ethnological and Historical Texts from Guma//Lunds Universitets Arsskrift. N. F. Avd. I. Bd 47. № 4. Lund, 1951. P. 164—165.
- <sup>6</sup> См. *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 23—72, 84. 271, 324.
- <sup>7</sup> См.: *Баялиева Т. Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 104—148.
- <sup>8</sup> *Малов С. Е.* Шаманство у сартов... С. 14; *Пантусов Н.* Таранчинские бакши. Пери уйнатмак (Способы игры и лечения бакшей)//Изв. Туркестан. отд. Императорского Русского Географического о-ва. Т. VI. Ташкент, 1907. С. 66.
- <sup>9</sup> *Тенишев Э. Р.* О центральноазиатском шаманизме//Историко-филологические исследования. М., 1974.
- <sup>10</sup> *Левшин А.* Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч. III. СПб., 1832. С. 64—65.
- <sup>11</sup> *Диваев А.* Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун//Изв. О-ва археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском ун-те. Т. XV. Вып. 3. Казань, 1899. С. 331.
- <sup>12</sup> *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М., 1970. С. 97.
- <sup>13</sup> *Гордлевский В. А.* Избранные сочинения. Т. I. М., 1960. С. 363; см. также: т. III, М., 1962. С. 33; *Гусева Н. Р.* Индия: тысячелетия и современность. М., 1971. С. 96.
- <sup>14</sup> *Н. Н.* Шаманы лекари в Восточной Кашгарии. (Изгнание злого духа)//Русский Туркестан. 1899. № 62.
- <sup>15</sup> [K. Menges]. Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan. Aus dem Nachlass von N. Th. Katanov. Herausgegeben von Dr. Karl Menges. Berlin, 1933. S. 84; *Малов С. Е.* Шаманство у сартов... С. 6.
- <sup>16</sup> *Jarring G.* A Note on Shamanism in Eastern Turkestan//Ethnos. 1961. V. 26. Nos. 1—2.
- <sup>17</sup> *Малов С. Е.* Шаманство у сартов... С. 16; *Тенишев Э. Р.* О центральноазиатском шаманизме. С. 343; *Снесарев Г. П.* Реликты... С. 52.
- <sup>18</sup> *Сорокин С. С.* К вопросу о толковании внекурганных памятников ранних кочевников Азии//Археологический сборник (Труды Государственного Эрмитажа). Вып. 22. Л., 1981. С. 26—27.
- <sup>19</sup> *Алтынсарин Г.* Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского вельможства//Записки Оренбург. отд. Императорского Географического общества. Вып. I. Казань, 1870. С. 119—121.
- <sup>20</sup> *Шишло Б. П.* Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды Средней Азии. М., 1975. С. 249—250.
- <sup>21</sup> *Снесарев Г. П.* Реликты... С. 51—52.
- <sup>22</sup> *Басилов В. Н., Ниязклычев К.* Пережитки шаманства... С. 131.
- <sup>23</sup> *Radloff W.* Aus Sibirien. Bd. II. Leipzig, 1884. S. 20—50.
- <sup>24</sup> *Попов А. А.* Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев//Тр. Ин-та антропологии и этнографии. Т. I. Вып. 5. М.; Л., 1936. С. 74.
- <sup>25</sup> *Михайловский В. М.* Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Известия Императорского общ-ва любителей естествознания, археологии и этнографии. Т. LXXV (Труды этногр. отдела). Т. XII. М., 1892. С. 57.
- <sup>26</sup> *Васильев В. Н.* Шаманский бубен и костюм у якутов//Сборник МАЭ. Т. I. Вып. VIII. СПб., 1910. С. 14.
- <sup>27</sup> *Попов А. А.* Тавгийцы. С. 101.
- <sup>28</sup> *Попов А. А.* Получение «шаманского дара» у вилкойских якутов//Труды ин-та этнографии. Т. II. М.; Л., 1947. С. 289.
- <sup>29</sup> *Басилов В. Н.* Пережитки культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии//Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 143.
- <sup>30</sup> *Михайловский В. М.* Шаманство. С. 96; *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм. История, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 59. 63.
- <sup>31</sup> *Баялиева Т. Д.* Доисламские верования... С. 121 и др.
- <sup>32</sup> *Геродот.* История. Кн. 1, 105. Л., 1972. С. 45; *Гиппократ.* О воздухе, водах и местностях//Вестн. древ. истории. 1947. № 2. С. 297—298; *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948. С. 324.

- <sup>33</sup> Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 271—277; Краснодарская Н. Г. Тойил в Полгасовите (о символике обряда демонического культа сингалов)// Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 191—192.
- <sup>34</sup> Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев//Сов. этнография. 1964. № 3.
- <sup>35</sup> Снесарев Г. П. Реликты... С. 66.
- <sup>36</sup> Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 158; *его же*. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975. С. 156, 158; Попов А. А. Получение «шаманского дара»... С. 292; Поталов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства//Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 27—28; Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (далее ПИОСАС), 1981. С. 54.
- <sup>37</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. I. М.; Л., 1952. С. 174.
- <sup>38</sup> Снесарев Г. П. Реликты... С. 51—52.
- <sup>39</sup> Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов//ПИОСАС. Л., 1981. С. 59.
- <sup>40</sup> Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 160—161.
- <sup>41</sup> Подробнее см.: Eliade M. Shamanism. P. 487—494.
- <sup>42</sup> Ионова Ю. В. Шаманство в Корее (XIX — начало XX в.)//Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980. С. 19.
- <sup>43</sup> Fraser J. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. P. VII. Balder the Beautiful. V. II. London, 1923. P. 10. See also: Eliade M. Shamanism. P. 455.
- <sup>44</sup> Прокофьева Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев//Сборник МАЭ. Т. XIV. М. Л., 1953. С. 218.
- <sup>45</sup> Махмуд Кошарци. Девону дуготит турк. Т. III. Ташкент, 1963. С. 178.
- <sup>46</sup> Там же; Divanı lûgat-it-türk tercümesi. Ceviren Besim Atalay. V. III. Ankara, 1941. S. 163—164.
- <sup>47</sup> П-в А. Как лечат баксы//Киргизская степная газета. 1896. № 20.
- <sup>48</sup> Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 290—292.
- <sup>49</sup> Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков//Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 79.
- <sup>50</sup> Якубовский А. Ю. Восстание Тараби в 1228 г.//Тр. Ин-та востоковедения АН СССР. М.; Л., 1935. С. 126.
- <sup>51</sup> Jarring G. A Note on Shamanism... P. 3.
- <sup>52</sup> Сухарева О. А. Пережитки... С. 79.
- <sup>53</sup> Там же. С. 81.
- <sup>54</sup> Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India / Translated by Minorsky V. London, 1942. P. 30.
- <sup>55</sup> Boyle J. A. Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages//Folklore. V. 83. Autumn 1972. P. 180.
- <sup>56</sup> Сообщение О. Муродова.
- <sup>57</sup> Henningsen G. Die «Frauen von ausserhalb» — Der Zusammenhang von Feenkult, Hexenwahn und Armut im 16 und 17. Jahrhundert auf Sizilien//Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade. Frankfurt am Main, 1984. P. 164—182.
- <sup>58</sup> Ольденбург С. Краткие заметки... С. 17.
- <sup>59</sup> См., например: Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов конца XIX — начала XX века (по материалам Восточного Казахстана): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1978. С. 68.
- <sup>60</sup> Янушкевич А. Дневники и письма... С. 166.

© 1990 г.

А. М. Решетов, Хэ Гоань

## СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ В КИТАЕ

Русско-китайские этнографические научные связи имеют длительную, богатую историю. Не вдаваясь подробно в анализ их дореволюционного этапа — это особая самостоятельная тема — отметим только деятельность таких выдающихся русских ученых, работавших в разное время в Китае в тесном контакте с китайскими учеными, как о. Иакинф (Н. Я. Бичурин), о. Палладий (П. И. Кафаров), акад. В. П. Васильев, член-корр. АН П. С. Попов (Мао Линь), проф. Д. М. Пешуров, проф. С. М. Георгиевский, проф. А. О. Ивановский, проф. Н. В. Кюннер и многие другие<sup>1</sup>. На северо-западе работали акад.