

ЭТНОС И КУЛЬТУРА

В 1996 г. высшей награды Постоянной Международной Алтаистической Конференции (PIAC) впервые был удостоен российский этнограф. Золотая медаль PIAC была присуждена широко известному у нас в стране и за рубежом ученому, одному из патриархов отечественной этнографии, доктору исторических наук, профессору Леониду Павловичу Потапову. С любезного согласия Л.П. Потапова мы публикуем текст письма (в переводе на русский язык), полученного им по e-mail от Генерального секретаря PIAC профессора Дениса Шинора.

«27.06.1996 г.

Уважаемый профессор Леонид Потапов, мне очень приятно сообщить Вам о том, что 39 сессия Постоянной Международной Алтаистической Конференции (PIAC) единогласно приняла решение наградить Вас Премией Университета Индиана за алтаистические исследования так называемой "золотой медалью PIAC".

Таким образом Комитет, отобрав возможные кандидатуры, хочет выразить Вам свое восхищение Вашей долгой и плодотворной жизнью, посвященной алтаистическим исследованиям.

Вы, должно быть, знаете, что ранее такой чести были удостоены такие русские ученые как Н.Н. Поппе (1970), В.И. Цинциус (1972), А.Н. Кононов (1976), Н.А. Баскаков (1980), А.М. Щербак (1992).

Комитет полагает, что факт Вашего отсутствия на некоторых предыдущих сессиях PIAC объясняется, по-видимому, выездными трудностями, существовавшими в Вашей стране.

От имени PIAC и от меня лично, пожалуйста, примите наши сердечные пожелания благополучия, счастья и дальнейших выдающихся успехов в Вашей исследовательской работе.

Искренне Ваш, Профессор Денис Шинор, Генеральный секретарь PIAC».

Редакция журнала и коллеги из Института этнологии и антропологии РАН и НИИ МАЭ РАН присоединятся к этим поздравлениям.

© 1997 г., ЭО, № 4

Л.П. П о т а п о в

ШАМАНСКИЙ БУБЕН – УНИКАЛЬНЫЙ ПАМЯТНИК ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ АЛТАЯ

Шаманский бубен у алтайских народов отличается специфическими чертами по сравнению с бубнами других народов Сибири, что хорошо известно по многим этнографическим работам, музейным коллекциям, фотографиям и рисункам. В алтайском шаманизме бубен играет главенствующую роль в качестве культового предмета, чем, видимо, и объясняется повышенный интерес к нему исследователей. Однако, бубен обычно рассматривался только как материальный объект шаманского культа и основное внимание при его изучении обращалось на его внешний вид, его форму и конструкцию. По этим признакам составлялись классификации бубнов, выделялись их категории, определялась принадлежность к этнической культуре. Разумеется, все эти признаки имеют важное значение и для изучения шаманского бубна и для исследования шаманизма, как такового. Как мне удалось показать, шаманский бубен народов Алтая является своего рода историко-этнографическим источником для выяснения историко-культурных и этногенетических связей этих народов, начиная от периода средневековья вплоть до первой половины нашего века. Тем не менее,

остаётся недостаточно раскрытым значение бубна, как уникального источника для изучения духовной культуры алтайских народов. Не было возможности сделать это и в моей книге¹, посвященной исследованию алтайского шаманизма как древней и устойчивой специфической религиозной структуры, которую я отношу к ранним формам религии. Такое рассмотрение было бы неуместно при учете профиля исследования, который был мною избран. Поэтому я сосредоточил свое внимание на изучении бубна только как культурного атрибута шамана.

Обращаясь к характеристике алтайского бубна в указанном выше аспекте, необходимо кратко сказать о его форме, конструкции, материале и способе изготовления. Основу бубна составляет согнутый в кольцо деревянный обод шириной 10–12 см. В него вставлена крестовина из деревянного вертикального стержня, за который шаман держал бубен, и горизонтального железного прута. На деревянный обод с одной стороны натянута кожа (подобно тому, как натягивается сетка на решето или сито), края ее завернуты за обод и закреплены. На натянутой коже какой-либо умелец по указанию шамана делал рисунки, большей частью с внешней стороны. Краску (обычно из охры разных оттенков) наносили косточкой рябчика.

Бубен никогда не изготовлял сам шаман. Его делали одновременно несколько человек, обязательно мужчины – по указанию будущего шамана, который в свою очередь руководствовался повелением и указанием своих духов-предков (бывших шаманов).

Основная конструкция бубна была единой для всех тюркоязычных народов и этнических групп, обитающих в Саяно-Алтайском нагорье. Данный факт примечателен. Он свидетельствует об устойчивости и общности алтайского шаманизма, несмотря на отсутствие в нем фиксированных установлений. Тем не менее у каждого бубна имелись особенности в оформлении и некоторых деталях. Они были связаны непосредственно с личностью шамана, для которого изготавливали бубен. К таким особенностям следует отнести форму рукояти, характер и расположение рисунков, посвященных духам – помощникам шамана и т.п.

Необходимо подчеркнуть, что отклонения от указанной конструктивной основы бубна были недопустимы. Данное обстоятельство указывает на существование сложившейся канонической традиции в конструктивном устройстве бубна. Этот факт можно обосновать документально. Как теперь хорошо известно, шаманы и их бубны существовали уже у далеких предков алтайских тюрков. Византийские послы, побывавшие у тюркских каганов (568, 576 гг.), сообщали, что при их ставках находились шаманы. Они совершали обряд «очищения» послов перед их встречей с каганами: «...окуривали дымом горящих ветвей (ливана?), бормотали свои заклинания», сопровождая их ударами в бубны². Кстати сказать, этот обряд «очищения» под названием *алас* сохранялся у алтайцев до недавнего времени (алтайские шаманы жгли можжевельник).

Конструкция древнетюркских шаманских бубнов ясно видна на наскальных изображениях древнетюркского времени, сохранившихся в долине среднего течения Енисея. Она обозначена кругом, внутри которого проведены две перекрещивающиеся черты (вертикальная и поперечная). В таком рисунке нельзя не узнать стержень и поперечный прут современного алтайского бубна. О наличии шаманских бубнов у древних алтайских тюрков известно из енисейских рунических надписей (VIII–IX вв.), где бубен упоминается под названием *түнзүр*, которое сохранилось у алтайских тюрков и в наше время. Кроме петроглифов, науке известна еще публикация рисунка на бубне, сделанного с натуры у барабинских татар. Рисунок датируется XVIII в.³ Он четко передает основу конструкции бубна, описанную выше.

Каким образом и почему конструкция шаманского бубна была столь устойчива у народов, веками изолированных друг от друга? Выяснить это при современной изученности алтайского шаманизма вполне возможно, опираясь на этнографический материал, сопоставляемый с другими видами исторических источников. Я остановлюсь на полевых наблюдениях и сборах материалов, которые я вел в течение полувека во время своих поездок к тюркским племенам и народам Алтае-Саянского нагорья.

С установлением советской власти на Алтае была запрещена деятельность Алтайской духовной миссии, которая осуществляла обращение алтайцев в православную христианскую веру с конца 20-х годов XIX века. Многочисленные миссионерские станы были закрыты, миссионеры разогнаны. Закрывались церкви и монастыри, шел процесс уничтожения религии. Но алтайский шаманизм при этом не пострадал, так как его не считали религией и не обращали вначале на него внимание. Благодаря этому шаманизм как бы ожил. Был ликвидирован его давний враг – духовная миссия, стремившаяся всегда к полному уничтожению шаманизма. Теперь на Алтае свободно совершались камлания, приносились жертвы домашними животными божествам и духам. В этой обстановке наступил благоприятный период для полевой этнографической работы среди алтайцев, особенно для изучения шаманизма, который еще ранее привлек внимание Академии наук: в 1910 г. А.В. Анохину было поручено собирать материалы по шаманизму алтайцев. Алтайская духовная миссия тогда была весьма недовольна этим заданием, полагая, что оно может поднять престиж шаманов среди алтайцев и затруднит работу по обращению их в православную веру.

Лето 1922 г. я провел на Алтае в качестве практиканта академической экспедиции А.В. Анохина, продолжавшего изучение шаманизма; жил среди алтайцев и однажды впервые присутствовал на камлании. Обряд произвел на меня сильное впечатление. Во время этой поездки я был поражен доброжелательством и гостеприимством алтайцев и увлекся их самобытной и яркой народной культурой. Под влиянием А.В. Анохина я решил посвятить себя изучению жизни алтайцев и, конечно, их верований. Я каждое лето приезжал на Алтай, стремясь поддерживать контакт с А.В. Анохиным, а в 1924 г. по его совету уехал в Ленинград для получения этнографического образования. Летом 1925 г. я приехал на Алтай уже студентом Ленинградского Гос. Университета. С этого времени вплоть до 1927 г. я вел полевую работу по заданию моих университетских учителей – профессоров В.Г. Богораза и Л.Я. Штернберга, в постоянном общении с А.В. Анохиным. Комплекс моих исследовательских тем касался как материальной, так и духовной и социальной культуры алтайцев в ее традиционном проявлении. Бубном я заинтересовался сразу же, как только вошел в доверие у шаманов, начиная с осенне-зимнего сезона 1927 г.; работая среди шорцев и телеутов, я собрал интересный фактический материал, до того времени неизвестный, который по инициативе и при содействии проф. В. Банга я опубликовал только в 1933 г. в издании Прусской Академии наук. Позже я постоянно обращался к этой теме, что позволило мне в 1947 г. опубликовать обобщающую статью под названием «Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая». К этому времени мне удалось установить, что изготовление бубна представляло хорошо сложившийся традиционный шаманистский обряд. Это утверждение основывалось на большом конкретном материале, который был мною систематизирован и проанализирован с учетом мнений и утверждений отдельных шаманов. Непосредственное участие их в моей полевой работе дало мне возможность получать подробные и квалифицированные сведения. Некоторые шаманы проявляли большой интерес к моим вопросам и сами сообщали о себе и своих бубнах такие подробности, о которых не только не было известно в этнографической литературе, но которые даже трудно было предположить. Интерес шаманов подогревался моими разъяснениями о том, насколько все это важно для истории культуры их народа, для их детей, внуков и т.д.

В конце пятого летнего сезона полевой работы у меня накопился большой по объему и разнообразию материал по шаманизму. Росло и крепло доверие к моей работе, особенно у шаманов. Об этом свидетельствует такой факт: в конце лета 1927 г. я присутствовал на камлании с жертвоприношением лошади в аиле Пелемена Кучияка, жившего в Куюме, и даже участвовал в ритуальном акте отправления жертвы божеству, а затем и в ритуальном вкушении сваренного мяса жертвенного животного. Таким образом, по словам шамана Сапыра, проводившего камлание, я был символически посвящен в члены рода Мундус, к которому принадлежал устраивавший камлание Пелемен Кучияк.

Осенью этого же года я отправился к телеутам и шорцам по заданию Академии наук для изучения быта охотников, их верований и обрядов, запретов и примет и т.д. во время промысла зверя в горной тайге, перед выходом на промысел и по возвращении с него. Живя в улусах телеутов и шорцев, я не мог не заметить оживления шаманизма и здесь. Мне удалось познакомиться с двумя опытными шаманами, которые охотно и с интересом работали со мной, показывали свои бубны, позволяли их фотографировать, зарисовывать, объясняли каждый рисунок на бубне и т.д.

Эйфория алтайских шаманистов была недолгой. В 1930 г. алтайскому шаманизму был нанесен удар. Местная партийная и советская власть объявила шаманов врагами народа, запретила устраивать камлания и потребовала, чтобы каждый шаман сдал свой бубен в музей или в ближайшую школу; за невыполнение приказа грозили репрессиями, ссылкой в лагеря и т.д. Остается только гадать, каким образом власти узнали о самом главном предмете, которым обеспечивалось существование шаманизма как религиозной структуры – было ли это случайным попаданием в цель или это было сделано по указанию какого-то алтайца, бывшего шаманистом, который только и мог знать о подлинном значении бубна. Ведь от шаманов не потребовали сдавать их ритуальное облачение, а избрали для насильственной ликвидации именно бубен.

Я приехал на Алтай и узнал о расправе над шаманизмом и шаманами только летом 1931 г. В местном областном музее сданными бубнами была заполнена деревянная юрта во дворе музея. Некоторые шаманы уже исчезли, кое-кто из сдавших бубен остался. Я усиленно начал пополнять полевые записи новыми сведениями, какие можно было получить как у оставшихся шаманов, так и у рядовых шаманистов, особенно стариков, которые еще многое сохраняли в своей памяти. Надежды мои оправдались, и за последующие годы мне удалось накопить большое количество сведений. Полевые материалы при сопоставлении с древними и более поздними письменными источниками позволили мне изучить подлинную роль бубна в алтайском шаманизме как самостоятельной религии. Так появилась возможность выяснить, каким образом сохранялся и воспроизводил себя алтайский шаманизм на протяжении многовекового существования, не имея зафиксированных письменных теологических и культовых постулатов. Стало возможным также понять, почему многочисленные шаманы, разбросанные среди различных народов и племен на огромной территории Центральной Азии и прилегающих к ней районов, появлялись из поколения в поколение. При отсутствии подготовки их к профессиональной деятельности они не нарушали норм и догм, сохраняли веру в пантеон высших божеств и общее единство культа и его специфики.

Перехожу к рассмотрению полевых материалов с привлечением некоторых письменных древних и средневековых источников, с надеждой обосновать заголовок настоящей статьи.

В последующем изложении главное место займет расшифровка символики бубна. Она дается со слов самих шаманов, а частично со слов ближайших родственников исчезнувших шаманов, преимущественно стариков. Некоторые символы бубна знал каждый рядовой шаманист того времени. Примером может служить символика бубна как личного ездового животного шамана. Без бубна ни один шаман не мог камлать, обращаясь к высшему божеству или духу, так как не сумел бы добраться до места их обитания. Следовательно, эта символика воспринималась шаманистами как реальность, так как, по их верованиям, высшие божества и духи жили в далеких и малодоступных местах в каждой из зон Вселенной. Для контакта с божествами и духами шаманы обязаны были лично являться к ним, и только таким образом могли обращаться с просьбами, жертвоприношениями, восхваляя своих повелителей. Судьба и жизнь самих шаманов, как и рядовых шаманистов, целиком зависела от воли божеств и духов.

При анализе полевого материала, относящегося к бубну, особенно к символике его отдельных частей и деталей, их наименований, стало ясно, что он представляет собой уникальный священный предмет, с которым связана целая область специальных

знаний. Чтобы выявить его роль в шаманизме, необходимо рассматривать бубен последовательно и подробным образом.

Изучая бубны шаманов у телеутов и шорцев в 1927 г., я узнал, что бубен делали лишь для того человека, которого «давили» духи его предков-шаманов. Они заставляли своего избранника также стать шаманом. Даже если он этого не хотел и сопротивлялся, то в конце-концов был вынужден уступить их требованиям: отказ мог стоить ему жизни. О такой причине обращения в шаманы я слышал и раньше от алтайцев. Но что поразило меня и что для меня явилось открытием – это подробный рассказ о самом процессе изготовления бубна. Оказалось, что это был сложный и долгий обряд, связанный одновременно и со своего рода посвящением в шаманы избранника духов высшим божеством. В этнографической литературе в эти годы описания обряда изготовления бубна не было. Даже такой видный полевой исследователь и основатель академического изучения шаманизма у алтайцев как А.В. Анохин в своей книге «Материалы по шаманству у алтайцев» не упоминает об нем, а ограничивается замечанием: «Новый бубен при чтении молитв шаман или шаманка сначала окуривают можжевельником, потом кропят аракой. С этого момента он приобретает значение священного предмета и употребляется при совершении религиозных обрядов»⁴.

Традиционность изготовления доказывается тем, что он был обязательным у каждого из перечисленных выше народов тюркской языковой общности, несмотря на различие их происхождения, этнической истории и места обитания. Я не только зафиксировал этот обряд у всех известных мне лично или названных мне шаманов, но еще смог убедиться, что всюду обряд выполнялся как бы по одному «сценарию». В нем ясно выступают одни и те же, явно канонические черты, несмотря на некоторые различия, относящиеся к материалу остова или к отдельным эпизодам сборки изготовленных частей, к некоторым предметам или запретам, связанным с технологическим процессом изготовления и т.д.

Так как описания обряда у каждого народа или племени мною опубликованы в ряде работ⁵, я здесь остановлюсь лишь на характеристике канонических черт в их последовательной связке. Прежде всего обращу внимание на то, что обряд этот происходил открыто в присутствии многих людей, в первую очередь родственников (близких и дальних) как со стороны отца, так и матери, а иногда жены шамана или мужа шаманки. В силу этого изготовление бубна носило характер торжественного праздника, на котором царило оживленное свободное поведение, устраивалось общее угощение из припасов и араки, принесенных как родственниками шамана, так и другими участниками торжества. Факт широкого включения рядовых шаманистов в обряд изготовления бубна означал причастность их к становлению нового профессионального шамана, своего рода общественное санкционирование профессионального служителя культа. Такой обычай как бы заменял иерархическое утверждение, свойственное многим религиям, имеющим письменные канонические установления. Символическая причастность собравшихся к акту становления шамана проявлялась и в том, что после изготовления бубна до его передачи в исключительное ведение шамана желающие из числа присутствующих били в этот бубен. Парни и девушки жестами подражали камлающему шаману. Иногда собравшиеся это делали на том месте, где проводился обряд, в других случаях – молодежь с бубном выезжала верхом или шла в соседние улусы или айлы. В некоторых местностях этот обычай исчез, но остался в народной памяти. Такого рода различия подтверждают, что доступ к изготовлению бубна был желателен и на определенном этапе входил в обычаи, сопровождавшие данный обряд. После того как готовый бубен был показан участникам обряда, его брал шаман и начинал с ним камлать. Эта часть обряда и называлась «оживление бубна» (*туур тиригзерге*). Но в этнографической литературе это название распространялось и на весь обряд. Нельзя не обратить внимание на то, что в данном обряде бубен именуется бытовым названием, а не символическим, которое он получит во время камлания, когда шаман будет непосредственно к нему обращаться. Суть первого камлания с

новым бубном заключалась в его «оживлении» и тем самым в превращении в священный предмет. Бубен символизировал животное, шкурой которого он обтянут, и становился постоянным верховым животным шамана при камлании: некоторые шаманы во время «оживления» бубна даже на мгновение садились на него верхом. «Оживлялась» и деревянная основа бубна (обод, рукоятка, сделанная из кусков живого растущего дерева).

Ритуальная сторона символизации основных конструктивных частей бубна (рукоятка, остов) мною описана в ряде работ. Напомню только, что шаман использует магический способ «обратного следа», посредством которого он находит то самое дерево, от которого был взят материал для изготовления обода или рукоятки, и убеждается, что эти деревья росли в необитаемом людьми и скотом месте и что при работе были соблюдены соответствующие правила и запреты.

При «оживлении» бубна по зову шамана в него собираются духи-помощники, – прежде всего, унаследованные им от своих предков-шаманов.

Через некоторое время шаман, уже освоивший бубен как священный предмет, совершает первое ответственное камлание. Теперь он отправляется на «оживленном» бубне к своему самому высокому покровителю (божеству или духу), чтобы показать бубен и получить позволение пользоваться им, если покровитель его одобрит. При неодобрении бубна шаман обязан исправить все недостатки, на которые ему будет указано свыше, и может быть наказан за них болезнью. Таким образом, заключительная часть обряда состоит в получении шаманом санкции на изготовленный бубен от божественных покровителей, независимо от того, происходит демонстрация готового бубна сразу же после «оживления» его или несколько позднее.

Процесс изготовления бубна представлял собой устойчивый религиозный обряд, в котором техническая сторона была лишь элементом. Однако и она была насыщена определенными нормами, ограничениями, запретами, связанными с конструкцией всего бубна и его отдельных частей. Обряд этот не был одноактной операцией, а занимал длительное время.

Какую цель преследовал этот священный обряд? Какое значение он имел в алтайском шаманизме, какую роль играл в шаманском культе? Ответы на данные вопросы можно дать, анализируя полевой материал, собранный у всех обитающих на Алтае и в Западных Саянах тюркоязычных народностей и племен или этнических групп.

Обряд был обязательным для каждого шамана, начинающего свою деятельность, ибо ни один из них не мог без бубна отправлять профессионально свои ритуальные функции, не мог вступать в контакт с божеством и духами высокого ранга, определяющих судьбу отдельного человека или группы людей, объединенных родством (клановым, племенным или этническим), соседством по проживанию и др.

Обязательность этого обряда подтверждали все шаманы, с которыми мне довелось общаться. Следовательно, данный обряд являлся основополагающим для современного алтайского шаманизма. Цель его – обеспечить каждого начинающего шамана главным священным предметом, сделанным для него по воле его духов-предков, превратить бубен путем его «оживления» в главный священный предмет шаманского культа.

«Оживленный» бубен, одобренный божеством, был признанием профессионализма нового шамана, своего рода материальным свидетельством его квалификации. Он был теснейшим образом связан с жизнью самого шамана в такой степени, что повреждение бубна каким-либо врагом влекло за собой смерть шамана. Поэтому он весьма заботился об охране своего бубна и по окончании камлания обычно прятал «душу» бубна в каком-нибудь глухом месте, опасаясь, что ей могли нанести вред его враги.

Само признание того или иного человека, заявляющего, что его «давят» и заставляют быть шаманом духи-предки, встречается алтайскими шаманистами с полным доверием. Такое доверие логично и оправданно, так как алтайцы, тувинцы и др. верят, что после смерти шаманы остаются на земле: в отличие от обычных людей,

они не уходят в мир умерших, а обитают в горах, скалах, глухих лесистых местах и т.д., недалеко от места их земного проживания.

Изложенный материал позволяет утверждать, что обряд «оживления» бубна был тем механизмом, который до самого последнего времени своего существования обеспечивал воспроизводство и жизнестойкость шаманизма, а также распространенность его у современных алтайцев. Этот механизм был чрезвычайно устойчивым, традиционным, действовал, можно сказать, автоматически по мере появления нового шамана. Обряд этот был, несомненно, основополагающим в алтайском шаманизме; он санкционировал появление и нового шамана, и главного священного предмета. Обряд свидетельствует о выдающемся значении бубна для алтайского шаманизма. Его исключительная роль во многом восполняла пробелы в организации и специальном обустройстве культа.

Характерной чертой шаманизма было отсутствие каких-либо священных книг, текстов молитвенных обращений к божествам и духам. Хотя письменность у древних тюрков и уйгуров была (что хорошо известно по письменам на каменных памятниках), организованного обучения или иной подготовки шаманов не было. Зато найдены были меры и способы восполнения этих пробелов своеобразным и весьма специфическим путем, в котором большую роль играло использование символики. Алтайские шаманы в специальном обучении не нуждались, их пригодность определялась общественным мнением и божеством при показе ему бубна во время совершения обряда. Обрядовое посвящение было единственным способом узаконить и признать нового шамана, так как бубны не продавались и не делались по заказу желающих приобрести этот священный предмет. Шаман мог получить бубен только через обряд. Так было уже в древнетюркское время.

Даже в ту пору, когда шаманизм выступал на уровне государственной религии (эпоха каганатов в VI–VIII вв.), у него не было конфессиональной организации, не было и стационарных культовых строений (храмов, монастырей, молелен) с присущим им культовым реквизитом.

В китайских летописях указывается этот факт и приводится его мотивировка в высказывании Тоньюкука – одного из крупнейших военачальников древних тюрков. Не трудно понять, что охватить строениями огромную территорию расселения кочевников в Центральной Азии и прилегающих к ней районах было невозможно, да еще при постоянной текучести кочевого населения во все сезоны года. Трудность эта была преодолена благодаря наличию среди кочевников большого количества шаманов, которые были повсюду. Их появление не зависело от организованной подготовки таких кадров.

Критерием для появления шамана было его избранничество духами предков-шаманов. Шаманы получали свой дар, свою шаманскую силу через легкое дуновение ветерка. «Легкий ветерок» (*тъл салкын*) – это душа умершего шамана, которая после его смерти остается на земле. Таким же способом получали свой дар избранники духов и в древнетюркское время. В одной из генеалогических легенд о происхождении древних тюрков, приведенной в китайской летописи, отмечается, что один из предков тюрков был шаманом, получившим свою шаманскую силу через «дуновение ветра»⁶. Сохранение такого представления у современных алтайцев, телеутов, тувинцев и других народов до наших дней указывает на устойчивость шаманских обрядов и представлений, не нарушенную со времен древнетюркской эпохи. Поэтому обряд изготовления и «оживления» бубна мы вправе распространить на древнетюркскую эпоху, тем более, что древний бубен по форме, конструкции и названию был сходен с современным алтайским бубном, а древний шаман именовался термином *кам*, как и у современных тюркоязычных народов Алтае-Саянского нагорья.

Итак, отсутствие культовых строений не вызывало у шаманистов-кочевников каких-либо трудностей при надобности устроить моление. Например, при болезни обращались к тому или иному шаману, он приезжал и проводил камлание и жертвоприношение божеству или духу в юрте хозяина. Шаман совершал камлания и для больших

групп кочевников. Такие камлания устраивались под открытым небом, обычно где-либо на горе. На месте жертвоприношения алтайцы, как и древние тюрки, вывешивали на шестах шкуры жертвенных животных.

Камлать с жертвоприношением животных шаманы могли только при наличии бубна. Бубен нес в себе и элементы культового реквизита, не говоря уже о его символической насыщенности. Реквизит этот был во многом однотипен для всех алтайских бубнов. Я имею в виду обязательную разрисовку внешней стороны кожаной обтяжки, а часто и внутренней. Она частично выполняла функцию священных книг или наставлений. Ни к одному из божеств не было фиксированных молитвенных обращений, каждый шаман обращался к ним с устным, в какой-то степени импровизированным текстом, руководствуясь традициями и представлениями об особенностях божества. Отсутствие молелен или храмов и священных книг не мешало шаманизму оставаться в течение многих веков своеобразной и устойчивой религией кочевников, ибо в условиях их жизни были найдены свои особые приемы, обеспечивающие ее жизнеспособность. Основным звеном культовой жизни и организации были, во-первых, личность шамана как легитимизированного избранника духов, во-вторых, его бубен, санкционированный божеством при изготовлении. Обряд становления шамана, изготовления и «оживления» его бубна существовал не только в среде современных алтайцев: следы такого обряда были обнаружены и у якутов и даже нашли отражение в их фольклоре. Этот факт доказан в специальной работе французской исследовательницы Э. Лот-Фальк⁷.

«Оживление» бубна придавало его символике религиозно-магическую силу, становящуюся действенной во время камлания шамана с этим бубном. Символика эта была сложной и разнообразной, со своими особенностями у каждого шамана, но она имела и черты, общие для всех бубнов.

Во время камлания бубен символизировал верховое животное, на котором шаман путешествовал во все сферы Вселенной. Колотушка бубна была символической плеткой, только, когда на своем пути шаман должен был переправиться через реку или озеро, она символизировала весло.

Характерной чертой алтайского шаманизма был тот факт, что бубен, – главный священный предмет, – являлся исключительной собственностью шамана, сделанной специально для него; использование бубна в религиозно-ритуальной сфере было доступно только его владельцу, он не мог служить священным предметом никакому другому шаману, никакому другому человеку. Свой бубен давал каждому шаману возможность автономного существования в рамках теологической общности алтайского шаманизма, его культа.

После такого уточнения уместно перейти к краткому разъяснению символики бубна. Начну с того, что в начале каждого камлания бубен был сигнальным инструментом, при первых ударах в него слетались духи-помощники шамана. Бубен становился убежищем не только для них, но и для души (двойника) самого шамана, путешествующего во время камлания, и для души жертвенного животного, когда камлание было с жертвоприношением. Наконец, сюда шаман помещал пойманные им души людей, если камлание устраивалось для лечения больного, захворавшего из-за потери своего двойника-души. Сюда же он помещал и души, случайно обнаруженные им, чтобы вернуть их людям и т.п.

Большое значение в символике бубна занимает рукоятка, за которую шаман держит бубен во время камлания. Деревянные рукоятки алтайских бубнов четко делились на три типа. Первый из них представлял собой деревянный вертикальный стержень, концы которого после перехвата для держания его рукой, были утолщены и покрыты резьбой. Два остальных типа были антропоморфными. Один, наиболее распространенный, имел в верхней части вырезанное изображение головы с бровями, глазами, носом, ртом, (обозначены железными или медными пластинками); нижняя часть после перехвата была раздвоена и изображала ноги. Второй тип раздвоенной рукоятки был двухголовым. Одна голова упиралась в верхнюю часть бубна, другая,

после перехвата, в нижнюю часть. Нижняя голова изображала голову женщины (ни усы, ни борода на ней не обозначались).

В моей книге «Алтайский шаманизм» все эти типы детально описаны; их форма определяется видом обработки концов стержня рукоятки. По этому признаку и выявлялись устойчивые типы, распространенные среди тюркоязычных народов Алтае-Саянского региона. Наиболее древний тип рукоятки – с концами, покрытыми резьбой.

Изучение символики рукояток дает возможность выявить не только важное значение бубна в алтайском шаманизме в качестве главного священного предмета, но и некоторые теологические основы и даже этические элементы. Все это свидетельство высокой источниковедческой ценности бубна как памятника духовной культуры. Приступая к рассмотрению форм рукояток алтайских бубнов, следует иметь в виду, что представление о «хозяевах» как таковых нельзя считать изобретением или особенностью только алтайского шаманизма. Оно является у алтайцев реминисценцией первобытного дуалистического мировоззрения, в недрах которого возник шаманизм как религиозная система. Поэтому вполне естественно, что в алтайском шаманизме культ «хозяина» (гор, рек, лесов, долин, жилища, дверей, порога, очага и т.д.) представлен весьма широко. По отношению же к бубну название «хозяин» символизирует высокое значение этого священного предмета в культовой деятельности шамана. «Хозяевами» бубнов были божества и духи высокого ранга, которые разрешали начинающему шаману пользоваться бубном. У алтайцев и телеутов это прежде всего дочери Ульгения, дающие шаманам профессиональную силу и квалификацию. Затем духи-«хозяева» священных гор. Они подтверждали пригодность первого бубна нового шамана.

Удалось выявить, можно сказать, каноническую символику, выраженную формой рукоятки бубна. Оказалось, что рукоятка служит своего рода иконографическим символом того или иного «хозяина» бубна. Поэтому понятно, почему алтайцы называли всю рукоятку в целом просто «хозяином» бубна, хотя знали устойчивые символы каждого божественного «хозяина», отраженные в той или иной форме рукояток. Так у бубнов, «хозяйками» которых были дочери Ульгения, рукоятки имели резные утолщенные концы. У бубнов, «хозяевами» которых были предки-шаманы (*озо кам*), рукоятки украшались антропоморфным изображением. Бубны с рукоятками в виде двухголового антропоморфного изображения относились также к дочерям Ульгения. Неожиданно для меня оказалось, что символика рукояток не ограничивалась их иконографическим изображением: она дополнялась общим символическим названием для всех рукояток, какой бы формы они не были, отражающим единое значение этой важнейшей части бубна. Речь идет о хорошо известном названии *кам энчи*. Состоящее из двух слов, переводимых как «наследство кама», оно символизировало «наследство», законность бубна и самого шамана, подтвержденную божеством высокого ранга. Многозначность символики одного и того же культового предмета или его отдельных частей, указывает на то, что алтайский шаманизм представлял собой единую самостоятельную структуру при разнообразии ее отдельных элементов – будь то вещи или представления. Обобщающее символическое название рукоятки является конкретным примером этого.

В названии *кам энчи* четко отражена идея законности каждого бубна, т.е. его соответствия нормам ортодоксального алтайского шаманизма. Легитимными признавались только те бубны, которые изготавливались в процессе обряда посвящения в шаманы (камы) избранника духов и были санкционированы в заключительной части этого обряда божеством высокого ранга.

В алтайском шаманизме одним из важнейших постулатов являлся легитимизм шамана, проявлявшийся в наследовании статуса законного шамана, полученного им только одним путем – от своих духов-предков, бывших при жизни шаманами, что указывает лишний раз на исторические корни алтайского шаманизма.

Необходимо рассмотреть и символику рисунков, нанесенных на кожаную обтяжку бубна, как правило, на внешней, или лицевой, стороне. К ним я уже обращался при

описании разрисовки обтяжки как важнейшей характерной черты устройства алтайских бубнов. Но в моей книге я не связывал рисунка с бубном как памятником духовной культуры. В настоящей же работе я, не повторяя подробных описаний рисунков, обращаю внимание на характер этой символики в плане того вклада, который она вносит в понимание значения бубна как уникального предмета культового назначения, несущего в себе ценные сведения мировоззренческого, теологического и культового характера.

Рисунки на лицевой стороне обтяжки бубна представляют собой части единой композиции, которая является изображением модели Вселенной. Вселенная представлена в вертикальном разрезе с делением на три зоны. Верхняя из них – небесная сфера, средняя – земная и нижняя – подземная зона. Пропедевду данную мировоззренческую схему через бубен, алтайский шаманизм наполнил ее своим содержанием, заселив все три зоны божествами и духами. Во время камлания шаман при помощи бубна появляется в той или иной зоне и перемещается из зоны в зону, что так характерно для алтайского шаманизма. На бубне верхняя зона отмечалась рисунками солнца и луны, звезд, радуги и т.д. Некоторые шаманы говорили, что они во время камлания пользуются рисунками планет как ориентирами в небесной сфере и даже в земной зоне.

Небесная сфера, по представлениям шаманов, делится на слои (*кам*) в вертикальном плане. В каждом слое обитает то или иное божество, преимущественно сыновья или дочери Ульгения, а сам Ульгень находится в самом верхнем слое, но шаманы туда не допускаются. Каждый шаман имеет свою дорогу на небеса, однако в рисунках это не отражено и известно только лично владельцу бубна.

Ниже идет зона земли. Сохраняя значение части модели Вселенной, она занимает самую большую площадь разрисовки бубна и насыщена символическими изображениями. Рисунки любого бубна дают наглядное представление о силе шамана и его ритуальных возможностях, профессиональной квалификации. Абсолютное большинство этих рисунков являются «иконографическим» по значению изображением духов-помощников шамана и его духов-покровителей, при помощи которых он во время камланий выполняет свои функции. Символические изображения были весьма примитивными, к тому же рисовались для каждого бубна разными «умельцами», так что узнать их смысл по внешнему виду не всегда возможно. Только названия их, сообщенные шаманом, порой давали уверенность в их опознании. Духи-помощники шамана изображались в виде птиц, рыб, зверей, антропоморфных фигурок. У каждого шамана духи были свои собственные, а не общие или канонизированные. Те или иные божественные покровители шамана, к которым ему приходилось обращаться при камлании, в рисунках не изображались: их заменяли рисунки ездовых верховых животных под названием *бура*. Определить вид таких животных по рисункам невозможно.

Рисунков в подземной зоне было немного. Среди них встречаются лягушки, змеи, ужи, ящерицы, мифические водяные чудовища под названием *ютпа*, рыба *кер балык*. Они помогают шаману во время камлания Эрлику или его сыновьям.

Рисунки на шаманском бубне у алтайцев составляли обязательную часть его устройства. Они были действенным изобразительным средством, отражающим мировоззренческие религиозно-магические постулаты. Таково например разделение божеств и духов, влияющих на судьбу и жизнь человека, на небесных, земных и подземных. Такова также вера в душу человека, как его бестелесного двойника или вера в духов шамана, помогающих ему в камлании.

Однако еще большее значение имело отражение в рисунках на бубне механизма самого камлания с бубном, которое является главной и самой распространенной формой шаманского моления.

Особенности камлания как шаманского ритуала помогают понять механизм самовоспроизводства этой религии, в котором бубну принадлежит роль главного и всеобъемлющего священного предмета. Совокупность рисунков, символизирующих личных духов шамана, показывает какова религиозно-магическая сила самого шамана.

В этой связи стоит напомнить о сообщении средневекового персидского историка Джувейни, который, будучи в Монголии, узнал от уйгуров, что их шаманы (именуемые, как и у алтайцев, словом *кам*) вели свою деятельность посредством своих духов⁸. У алтайских шаманов эта связь с духами зафиксирована символически в рисунках на бубне.

Посредничество шамана между людьми и божествами и духами разных рангов разнообразно и различно по практической значимости. Функции алтайских шаманов достаточно хорошо описаны и известны. Все выполнялись духами-помощниками через камлания с различными жертвоприношениями; духи проявляли свои возможности только во время камлания.

Алтайские шаманы не скрывали, что достигали целей молений благодаря усердию и помощи своих духов. Не делали секрета из этого и уйгурские камы, что удостоверяет Джувейни: уйгуры сообщили ему, что шаманы получали сведения от своих духов, опускавшихся в юрту через дымовое отверстие. Следовательно, алтайские шаманы донесли до нас данные о механизме шаманских камланий, который был традицией по крайней мере уже в XIII веке.

Разрисовка бубна с изображением зональной модели Вселенной сообщала сведения не только о структуре космоса, но и о его заселенности божествами и духами, о доступности его шаманам во время камланий. Разнообразием символических рисунков она подтверждала культовую самостоятельность каждого шамана, предусмотренную устоями алтайского шаманизма. При стандартной конструкции и общей символике бубна и его частей этот священный предмет, как личная собственность шамана, заменял ему письменные сведения о постулатах шаманизма.

Каждый шаман имел возможность углубить и расширить свою профессиональную квалификацию. Наличие «сильных» и «слабых» шаманов – факт хорошо известный. Наиболее сильными считались шаманы, склонные к экстрасенсорной деятельности, умевшие совершать «чудеса» и «фокусы», о которых сообщалось в этнографической литературе. Несмотря на то, что все шаманы были потомственными, среди них наибольшим признанием у населения пользовались те, которые помнили имена своих предков-шаманов до 7–9 поколений. Некоторые шаманы были настолько популярны у соплеменников, что их почитали и после смерти, делали их символические изображения в виде маленькой модели бубна, обращались к ним с просьбами, приносили жертвы даже в виде овцы.

Каждый шаман сам заботился о приобретении новых духов-помощников, кроме полученных в «наследство» от предков-шаманов, которые избрали его и заставили стать шаманом. Считалось, что сведения о духах-помощниках будущий шаман получал от предков при обряде изготовления бубна, перед тем как наносились рисунки на его кожаную обтяжку. Чтобы увеличить количество духов-помощников и покровителей, устраивались камлания с обращениями и жертвоприношениями «хозяевам» окружающей местной природы (гор, рек, лесов, зверей и птиц и т.п.). Были случаи даже «притягивания» к себе духов других шаманов. Не соединенные единой организацией, шаманы представляли собой квалифицированных профессионалов шаманского культа и сохраняли общие признаки, характерные для их специфической профессии.

Итак, бубен – это фундаментальная и священная основа алтайского шаманизма. Шаманский бубен с односторонней кожаной обтяжкой возник, видимо, на основе сигнального ударного шумового инструмента. Он был изобретен в далекие исторические времена, был известен в эпоху древнетюркской государственности.

Функции храма и священной книги, которых не было у тюркских шаманистов в условиях кочевого образа жизни, в какой-то степени выполнял бубен – своего рода переносная «молельня» с ее собственным «иконостасом», в котором иконографические изображения выступали в скульптурном и рисуночном исполнении (рукоятка и рисунки на обтяжке бубна). Благодаря его устойчивой материальной части, конструкции и внешнего вида, каждый бубен был хранилищем целого собрания сведений о теологии и культе алтайского шаманизма.

Статус бубна, как главного священного предмета проявлялся и в том, что он удостоверял профессиональную квалификацию шамана, его магическую силу, был своего рода дипломом. Наличие бубна означало, что его владелец прошел священный, закрепленный традицией легитимный обряд изготовления и оживления бубна с показом его божеству. Данный обряд посвящал избранника духов в профессионального шамана в соответствии с нормами и правилами алтайского шаманизма. Бубен был для шамана ориентиром во всей его профессиональной деятельности в области теологии и культурной практики. Именно с этим священным предметом связано многовековое существование шаманизма. Изготовление каждого нового бубна при появлении нового шамана, выполненное по традиционному обряду, было своего рода воспроизведением и утверждением мировоззренческих основ в среде соплеменников шамана. Бубен представлял собой фундаментальный священный предмет, с помощью которого обеспечивалось существование алтайского шаманизма в его многовековой традиционности.

Является ли алтайский шаманизм религией? Этот вопрос обсуждался на протяжении двух последних столетий неоднократно. Одни ученые считали его первобытной религией, но не приводили для этого убедительных доказательств. Другие, напротив, отрицали возможность придать алтайскому шаманизму статус религии, хотя бы и первобытной или ранней, но также не могли это доказать. Одним из главных возражений в этих случаях были ссылки на отсутствие признаков или показателей, свойственных религиям вообще. Однако это главное возражение, отрицающее статус алтайского шаманизма как религии, опровергает шаманский бубен своим многовековым существованием в качестве главного священного предмета.

Важная роль шаманского бубна была традиционной на протяжении многих столетий и сохранялась до нашего времени, пока бубен внезапно и трагически не исчез из жизни под влиянием насильственной акции советской власти. Отдельные экземпляры алтайских бубнов сохранились только в музеях в качестве экспонатов, приобретенных в разное время. Но все они попали в коллекции уже лишенными своей магической силы, «умерщвленными», с прорезанной ножом кожаной обтяжкой. Это делали сами шаманы перед сдачей бубна по приказу.

Рассмотрим вопрос, когда и при каких обстоятельствах произошло превращение бубна, – казалось бы простого культового атрибута шамана, – в главный священный предмет.

Я исхожу из презумпции невозможности быстрого, одновременного и повсеместного превращения бубна в главный священный предмет тюркского шаманизма на обширной территории Центральной Азии и прилегающих к ней районов в эпоху возникновения их первого государства в VI в. Становление бубна в столь масштабном для него качестве я связываю с этим временем потому, что шаманизм выступает здесь как государственная религия¹⁹. При ставках древнетюркских каганов постоянно жили придворные шаманы, пользовавшиеся особым доверием каганов и других правителей. Кроме выполнения культовых обязанностей, шаманы привлекались к участию в военных делах: они предсказывали судьбу тех или иных походов, насылали напасти на врагов, с помощью магии обезвреживали прибывающих послов, проводя обряд очищения их огнем либо окуриванием и т.д. В то же время и каганы были тесно связаны с шаманами, обеспечивая им проведение обрядов, религиозных церемоний и т.д. Каганы лично руководили поездкой к прародительской пещере, почитание которой считалось делом государственной важности.

Отдельные исследователи высказывают предположение, что каганы сами были шаманами. Однако шаманизм, будучи у древних тюрков государственной религией, был целиком подчинен светской власти. У него не было каких-либо собственных властных организаций или структур, могущих управлять населением. Отсюда ясно, что держать в подчинении такую большую человеческую массу людей, разбросанную территориально, было постоянной заботой правящей каганской и военной верхушки. Этим я объясняю государственное покровительство шаманизму в огромной империи древнетюркских кочевников, граничившей с Китаем. В ней захватнические войны и

грабительские набеги, с угоном скота и пленением покоренного населения были таким же общенародным занятием, как и разведение скота. Такая политика осуществлялась силами рядовых кочевников.

Шаманизм, будучи единственной формой религии среди кочевников, был действенным средством их сплочения прежде всего через общность культа, единый для всех пантеон божеств, через многочисленных местных шаманов, через общие теологические постулаты и общую идеологию, в которой не было места для нравственности высоких религий типа буддизма или христианства. Для правящей верхушки тюрков было очевидным, что шаманизм представлял собой огромную силу для верховной и военной власти. Поэтому каганы заботились о сохранении шаманизма. Длительный контакт с императорским Китаем давал наглядный пример значимости культовой инфраструктуры (буддистские храмы, монастыри, священные книги и т.д.) в достижении сплоченности и единства верующих.

Как известно, китайские императоры неоднократно пытались внедрить у тюрков буддизм. Одна из таких попыток едва не увенчалась успехом в годы правления кагана Та-по, который по настоянию буддийских миссионеров стал буддистом, признавшим покровительство китайского императора. Последний распорядился даже перевести на тюркский язык сутру Нирваны; с этой целью к тюркам вскоре приехали буддийские монахи, а каган даже вознамерился построить у себя буддийский храм. Узнав об этом, знаменитый тюркский военачальник Тоньюкук, происходивший из крупнейшего тюркского племени Ашидэ, возразил: «Нам не следует возводить постоянные строения и тем самым разрушать свой старый обычай оставаться ничем не связанными. В противном случае Танская империя уничтожила бы нас. Кроме того, буддийские и даосийские учения приносят людям представления о доброте и слабости, а это не является верным путем для ведения войны и завоевания власти»¹⁰. Аргументы Тоньюкука убедили кагана и он отказался от своего намерения. Данное сообщение китайской летописи имеет большую историческую ценность, позволяя сделать ряд важных выводов. Прежде всего, оно свидетельствует о том, что после принятия каганом решения о введении буддизма было обсуждение этой проблемы на двустороннем государственном уровне. Одну сторону представлял каган, глава верховной власти происходивший из древнего и династийного рода Ашина, который превратился со временем в могущественное племя древних тюрков. Другую – знаменитый деятель высшей военной власти, получивший образование в Китае. Он приобрел широкую историческую известность как автор автобиографической рунической надписи, которую приказал еще при своей жизни выбить на каменной плите. Надпись неоднократно переводилась на разные языки, публиковалась в востоковедной литературе.

Надо признать еще и то, что представители обеих сторон были авторитетными государственными деятелями, знающими силу воздействия религиозной идеологии на сознание масс неграмотных кочевников. Именно этот фактор определил отказ от введения буддизма, несмотря на личные симпатии к буддизму кагана. Каган был вынужден уступить доводам Тоньюкука. Следовательно, высшие государственные деятели тюркского каганата видели в шаманизме религию, тесно связанную с судьбами народа, и придавали большое значение ее культовой стороне. На это указывают торжественные моления на государственном уровне с обильными жертвоприношениями высшим божествам и духам типа молений Небу или прародителям у почитаемой священной пещеры и т.д. Шаманы находились под покровительством главы государства участвуя, – как уже упоминалось, – при таком важном государственном деле, как прием иностранных послов, их привлекали с целью охраны кагана и его двора, – этого центра государственной власти, – от всякого зла и напастей.

Признав значимость ряда элементов культа, свойственных многим религиям, властные слои тюрков стремились использовать эти элементы в применении к шаманизму, причем только те, которые не нарушали кочевого образа жизни. По этому поводу ясно высказался Тоньюкук.

Поддержание шаманского культа входило в заботы древнетюркских правителей и их окружения. Периодически устраиваемые массовые моления не могли охватить всех кочевников, разбросанных по территории государства, и не могли удовлетворить повседневные личные нужды рядовых шаманистов, ожидавших от божеств и духов помощи в исцелении от болезни, защиты от падежа скота и т.д.

Рядовой тюрк не мог самостоятельно обратиться с какой-либо просьбой к божеству или духу высокого ранга, от которых зависит судьба человека. Это мог делать только шаман со своим бубном, содержащим реквизит, необходимый при камлании. Шаман являлся к просителю обязательно со своим бубном и устраивал моление в его юрте.

Считалось, что во время камлания шаман отпраивлялся на своем бубне к божеству, вручал ему жертву и просил его помочь обратившемуся к нему человеку. При значении бубна как своего рода походной молельни отсутствие стационарных храмов не мешало отправлению культа – религиозные нужды шаманистов удовлетворялись в любом месте.

Благодаря полевому материалу удалось восстановить весь цикл обряда изготовления бубна, сохранившего некоторые элементы, характерные для древнетюркского времени. Позволю себе повторить: у древних тюрков важным показателем легитимизма служила наследственность. Она была основой законности власти каганов. Название рукояток алтайских бубнов *кам энчизи* состоит из двух древнетюркских слов, имевших то же значение. Данный пример указывает, что современные сведения об алтайском шаманизме правомерно распространить и на древнетюркское время. Одинаковость названий главных божеств алтайских шаманистов и древних тюрков также подтверждает правомерность такой экстраполяции. Приведу еще один пример. В китайской записи одной из генеалогических легенд древних тюрков говорится, что в числе их прародителей был вождь, имевший 17 братьев, среди которых один, рожденный от волчицы, по имени Ичиншиту, был «затронут дуновением ветра». Этнографический материал объясняет выражение «затронут дуновением ветра»: это китайский перевод тюркской формулы *жел салкын*, т.е. «легкий ветерок»; прикосновение ветра есть знак избрания духами нового шамана у телеутов, алтайцев, тувинцев Монгольского Алтая и др.

Приведенные данные, относящиеся к шаманскому бубну, подтверждают мое общее заключение о древнетюркских исторических корнях алтайского шаманизма. Этнографическая характеристика этой религии охватывает древние тюркоязычные племена и народы Центральной Азии, выступающие в китайских летописных источниках под названиями *тюкю* и *теле*, относящимся к многочисленной группе тюркоязычных кочевников. Этнонимы обеих групп сохранились у современных тюркоязычных обитателей Алтае-Саянского нагорья в их родовых и племенных названиях. Данная религия была распространена и у монголоязычных племен и народов Центральной Азии, о чем свидетельствуют те же китайские летописные источники, например, в отношении жужаней. Однако я не намерен распространять результаты моего конкретного исследования на жужаней или других монголоязычных народов того времени.

Воспроизводство шаманизма было постоянным процессом уже в древнетюркское время. Он протекал в одной и той же форме среди тюркских кочевников и был связан с появлением каждого нового отдельного шамана. Механизм воспроизводства религии начинался с изготовления бубна, «оживления» его и показа божеству, которое определяло пригодность бубна и тем самым посвящало избранника духов в легитимные шаманы. Определяющая роль бубна в воспроизводстве религии очевидна.

Мощная сила традиции объединяла индивидуализированные механизмы возрождения, где бы они ни происходили, и создавала общую систему самовозрождения религии в любых, даже сложных условиях жизни тюркских кочевников при их раздробленности и зависимости от тех или иных государств, где шаманизм был гоним, а шаманы уничтожались физически.

Бубен был важнейшим ритуальным предметом для всей религиозной системы тюркских кочевников, приспособленным к специфике кочевого образа жизни. Этот уникальный памятник спрессовал в себе время, охватывающее более полутора тысяч лет. Он сконцентрировал в себе в закодированном виде сущность и специфику этой религии. Я надеюсь, что мое исследование может быть использовано и для изучения шаманизма как универсального явления в истории человеческой культуры, и для просветительской работы в музеях, где экспонируются алтайские бубны, для составления краткой аннотации к бубну как и памятнику культуры, навсегда исчезнувшему из реальной жизни алтайских народов.

Примечания

¹ *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.

² *Византийские историки.* СПб., 1880. С. 376.

³ *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири. Магадан, 1983. С. 148.

⁴ *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Пг., 1924. С. 51.

⁵ *Ротаров Л.Р.* Die Herstellung der Schamanentrommel bei den Sor // *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin.* Berlin, 1934; *его же.* Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // *Труды института этнографии АН СССР. Новая серия.* Т. I, М., 1947.

⁶ *Потапов Л.П.* Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // *Сов. этнография.* 1991. № 5.

⁷ *Lot.-Falk E.* L'Animation du tambour. Paris, 1961.

⁸ *The history of the World conquerer by Ala-ad-Din Ata Malk Juwaini.* Manchester, 1958. V. II. P. 59.

⁹ Как называли свою религию древние тюрки, точно неизвестно. В их языке, как и в языках алтасаянских тюрков слово «шаман» отсутствует. Я пользуюсь термином «шаман» условно, как универсальным и принятым в литературе. Однако я предполагаю, что древние тюрки имели название для своей религии, которая определялась двумя словами, означающими в переводе «черная вера». Вот факты, на которых построено мое предположение: в фольклоре телеутов и алтайцев, в одной из легенд, говорится, что первым камом, которого научил камлать Эрлик, был Янгара; это имя состоит из двух слов: Янг и Кара, буквально «вера черная»; имя этого первого кама и есть название религии древних тюрков, которое запечатлелось и превратилось в личное имя. Подтверждением может служить и другой факт. Одну из религий монголов и бурят, которую мы называем шаманизмом, сами же эти народы именуют собственным названием, означающим в переводе также «черная вера». Это название применялось для обозначения шаманства и у якутов. Его могли принести на Север тюркоязычные исторические предки якутов, которые в свое время входили в состав древнетюркского государства, где религией была «черная вера».

¹⁰ *Liu Mau-Tsal.* Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Turken (tu-kue). Wiesbaden, 1958. Bd. I. S. 462.

L.P. P o t a r o v. Shaman Tambourine as the Unique Monument in Spiritual Culture of Altay Tukrs

The tambourine – is the main article of shaman worship. It's known since Old Turkis time and among Altay Turkis in 8th–9th cc AD. It was adapted to the religious structure of nomads which accounts for stability of shamanism. Acceding to shamanists – tambourine is the receptacle of shaman's spirit-assistants, his rideanimal for journeys to all the spheres of Universe. The tambourine is also a carrying chapel with symbolic pictures.