

E. P. Слепцов

СВЯЗЬ АТРИБУТИКИ ШАМАНСКОГО ОБЛАЧЕНИЯ ЯКУТОВ С СИМВОЛИКОЙ АРХАИЧНЫХ ОБРЯДОВ

*Работа представлена кафедрой всеобщей истории и этнографии
Якутского государственного университета им. М. К. Амосова.*

Научный руководитель – доктор исторических наук, профессор А. И. Гоголев

Статья посвящена вопросу о связях между атрибутикой шаманского облечения и символами групповых обрядов у якутов. Шаманский костюм является комплексом, в котором представлены святыни родового общества, схемы мироздания, другие атрибуты. Символика атрибутов шаманского облечения позволяет уточнить характер связей якутской культуры с другими культурами Сибири.

The article is devoted to the connections between shaman costume attributes and specific tribal symbols of the Yakut people. Shaman costume is a complex in which sanctities of tribal society, the universe systems and other attributes are represented. Shaman costume attribute symbolism helps to specify the character of interrelations of the Yakut culture and other cultures of Siberia.

Статья посвящена шаманскому облачению якутов и некоторым его атрибутам, описанным автором с использованием исследовательского фонда ученых нашей страны.

Шаманский костюм и его атрибуты в якутской культуре связаны со святынями родового общества и отражают идею макро- и микрокосма, представляя собой информационную систему организованного космического пространства. В таком костюме шаман совершил камлания, во время которого моделировал элементы проблемной ситуации для ее разрешения. Рассмотрим вышеизложенные аспекты шаманского одеяния в якутской культуре более подробно.

Изображение вселенной на костюмах якутских шаманов было весьма схематично, тем не менее отдельные подвески этого одеяния демонстрировали связь с культом родовых и семейных святынь и их духами-покровителями. Вообще эти подвески можно разделить следующим образом: первая группа демонстрирует объекты вселенной, а вторая – изображения вспомогательных средств воздействия во время шаманского камлания.

К первой группе относятся символы матери-земли, дерева «рождения», солнца, месяца и «проруби», т. е. нижнего мира. Железные бляхи на шаманском костюме якутов представляли собой астральные символы: например, на правой стороне груди размещалось железное или медное «солнце», на левой – «луна». Общее их название – кюн кюсэнгэтэ – «солнечный путь». Ниже подшивали два кружка с отверстиями посередине, их называли чэмэркэй кюсэнгэтэ – «дырявое солнце»¹. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что астральные символы на костюме якутского

шамана схематически воспроизводили операционную зону, в пространстве которой обыгрывались виртуальные ситуации взаимодействия между шаманом и божественными существами.

Ко второй группе можно отнести изображения орнито-, зоо- и ихтиоморфных духов-помощников, костей скелета и перьев птиц². Орнитологическая символика была связана с традиционными представлениями о движении, происходящем во вселенной. Птицы в культурах Сибири были воплощением смены времен года и представляли собой один из образов циклически меняющейся вселенной³. Подвески в виде птиц на костюме якутского шамана изображали духов-помощников, считалось, что они олицетворяют духов верхнего мира⁴. Помимо этой атрибутики, сам кафтан якутского шамана воспроизводил образ птицы: бахрома и однотипные подвески на нем символизировали оперение, благодаря чему шаман приобретал способность летать во время камлания⁵. Чаще всего духи-помощники также изображались и в виде животных. На некоторых костюмах шаманов имелись изображения собаки, волка и медведя, олицетворявшие собой духов нижнего мира. Например, у некоторых народов Сибири, в Китае и Юго-Восточной Азии собака считалась проводником душ умерших в загробный мир⁶. Якуты же приносили собаку в жертву духам абаасы в качестве выкупа за жизнь людей во время эпидемий, при этом собаку зарывали живьем в землю⁷. Также у определенных народов Сибири волк выступал в образе мифического предка⁸, а в космогонических представлениях многих народов этого региона дух – хозяин нижнего мира выступает в виде медведя⁹. Например, у кетов была даже категория шаманов-мед-

ведей, покровителем которых считался «медвежий бог» – хозяин таежного и подземного мира. Они имели одежду, сшитую из шкуры медведя, к которой прикреплялись подвески, изображавшие когти¹⁰. Подобную традицию мы можем обнаружить и в якутской культуре. Некоторые шаманы имели кафтан, сшитый из цельной шкуры медведя, и головной убор, изготовленный из шкуры, снятой чулком с головы медведя. Такой костюм воспроизводил образ медведя¹¹. Согласно народным легендам, духи-помощники в образе собак, волков и медведей использовались шаманами для выслеживания и нападения на противников, а также защиты от них¹². Имеются сведения и о том, что эти животные выступали в образе «матери-зверя» некоторых якутских шаманов¹³. По данным А. А. Попова, в мать-зверя превращалась одна из трех душ якутского шамана – «мать-душа», которая отделялась от ее владельца¹⁴.

Образ рыбы в символике шаманских атрибутов у якутов являлся знаком нижнего мира. Подвеска в виде рыбы прикреплялась поверх кольца, изображавшего вход в нижний мир – ‘ойгон тимир’, – и находилась на спине шаманского облачения¹⁵. В якутских легендах о шаманах образ рыбы сопоставляется с его жизненной силой. Гибель рыбы, обитающей в особом водоеме, который имелся у каждого шамана, влекла за собой смерть владельца водоема¹⁶. Соединение образа рыбы с тематикой смерти также присутствует в некоторых культурах народов Евразии и Северной Америки. Например, у северных этносов Азии рыба являлась знаком мира мертвых¹⁷. В Сибири с образом рыбы связывались представления о перерождении душ¹⁸, а на северо-западе Северной Америки рыба была знаком инициаций¹⁹.

Изображение элементов скелета в атрибутивных моделях вселенной было связано с идеей реинкарнации жизни. Антропоморфные фигуры и череповидные маски-личины в наскальном искусстве народов

Сибири представляли собой изображения духов предков, образы которых были связаны с архаичными космогоническими мифами²⁰. Сам скелет, изображенный на шаманском костюме якутов, указывал на особый статус владельца костюма – человека, преодолевшего барьер между жизнью и смертью. В якутских легендах о шаманском посвящении рассказывается о том, что духи убивали посвящаемых и разделяли их плоть, а затем воскрешали²¹. Считалось, что если во время воскрешения посвящаемого недоставало некоторых костей, то по их числу должно было умереть соответствующее количество людей из его рода²². Таким образом, кости скелета, изображаемые на шаманском костюме, символизировали связь между двумя мирами – живых, представленного членами шаманского рода, и мертвых, представленного духами.

Особый статус якутского шамана, его медиумная суть подчеркивались также практикой ритуального travestизма, он мог помимо ритуального костюма облачаться в женскую одежду²³. В. Ф. Серошевский сообщает, что шаманы северных якутов могли вместо ритуального костюма использовать женскую меховую шубу ‘сангыях’ и женскую шапку ‘джабака’. Якутские шаманы имели обыкновение зачесывать и заплетать волосы на женский манер²⁴. Кроме того, среди подвесок ритуального костюма имелись подвески ‘эмий кэрэтэ’, изображавшие женские груди²⁵. По фольклорным данным, собранным этнографом Сэхэном Боло, якутские шаманы – ‘айыры ойуун’ – обращали заклинания к божествам айыры и духу-хозяйке земли. Эти священнодействия проводили в основном на празднике ысыах, являющемя основным календарным праздником лета. Для обращения к божествам айыры и духу-хозяйке земли они облачались в рогатые шапки, женские шубы или рыси дохи, надевали нашейные серебряные украшения²⁶. Детали этого одеяния воспроизводят описанный в якутском эпосе облик духа-хозяйки

земли Аан Алахчин Хотун (хозяйка земли) часто отождествлялась с богиней плодородия и деторождения Айысыт²⁷. Такой ритуальный костюм использовался во время проведения обряда ‘Айысыт тардар’ – ‘притягивание богини Айысыт’. Центральное место в композиции этого обряда занимали пожилые женщины, изображавшие божества плодородия²⁸. Следовательно, костюм такого шамана эволюционно восходит к женским ритуальным облачениям, использовавшимся в обрядах иницирования плодородия. Очевидно, что институт айыны ойууна в эволюционном плане представляет более архаичный тип якутских шаманов. Ритуалы, исполнявшиеся шаманами божеств айыны, не обособились от коллективных обрядов, совершились периодически, в основном во время праздничных мероприятий, в форме ритуального обращения к божественным партнерам²⁹. Эти моменты указывают на значительную архаичность института шаманов айыны.

Шаманский бубен также воспроизводил модель упорядоченного пространства. Круглая форма бубна, материалы, из которых он был изготовлен (дерево и шкура), наглядно выражали эту идею. У многих народов Сибири бубны украшались рисунками, отражавшими представления об окружающем мире. Среди бубнов сибирских народов были известны инструменты-календари, с закодированными в их оформлении системами счета времени³⁰. Рисунки на бубнах в точности повторяли композиции древних петроглифов, располагавшихся в священных для коренного населения Сибири местах. При изготовлении бубна якутские шаманы использовали символические элементы демонстрации вселенной. Так, некоторые шаманы изготавливали бубны из деревьев, наклоненных на восток, а абаасы ойууна использовали древесину деревьев, наклоненных на запад³¹. Перед тем как срубить дерево, шаманы надевали на него свой костюм и совершали жертвоприношение скотины, кровью которой обливались корни³². Данные ритуальные действия символизируют фиксацию позиции субъекта и выражают идею упорядочения окружающего пространства. В деталях орнаментации бубна также имелись элементы моделирования пространства. Так, в верхней части некоторых бубнов, на ремешке, поддерживающем крестовину, крепились железные изображения птиц. В нижней части бубна иногда крепилась шкурка колонка. С внутренней стороны на раму была прикреплена с помощью ремешков металлическая крестовина – быарык³³. Вообще изображения птиц и животных имели отношение к обозначению зон вселенной, а крестовина представляла собой знак центра мироздания.

Якутское шаманское облачение являлось символической системой, в которой воплотились и нашли дальнейшее развитие религиозные идеи и представления, составлявшие основное содержание обрядовой деятельности. В шаманском костюме якутов содержались элементы, восходящие к культурам родовых и семейных святынь и покровителей, предков. Моделирование операционной зоны, которое в архаичных обрядах осуществлялось действиями группы, в шаманизме воспроизводилось индивидуальными действиями шамана. Он демонстрировал зрителям во время камлания процесс создания и стабилизации пространства, а рядовые члены группы становились «потребителями» результатов обрядовых процедур. Если моделирование пространства (операционной зоны) в архаичных обрядах было необходимо в первую очередь для приобщения людей к социальным установкам, то в шаманизме оно было скорее направлено на решение более частных задач. Поэтому атрибутика такого костюма была предназначена для решения проблем, стоящих перед отдельными людьми, и в то же время она выступала одним из средств обозначения статуса самого шамана.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969. С. 311–312.
- ² Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. С. 149–152.
- ³ Иванов В. В., Топоров В. Н. Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М.: Главная редакция восточной литературы, 1969. С. 152–153.
- ⁴ Алексеев Н. А. Указ. соч. С. 150–151.
- ⁵ Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л.: Наука, 1971. С. 42.
- ⁶ Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. С. 195.
- ⁷ Попов А. А. Камлания шаманов бывшего Вилуйского округа: Тексты. Новосибирск: Наука, 2006. С. 255–265.
- ⁸ Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М.: Товарищество «Клышиков, Комаров и К», 1993. С. 21–24, 75, 80.
- ⁹ Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л.: Наука, 1959. С. 67.
- ¹⁰ Алексеенко Е. А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука, 1981. С. 120.
- ¹¹ Прокофьева Е. Д. Указ. соч. С. 42–43.
- ¹² Ксенофонтов Г. В. Указ. соч. С. 85, 197, 233.
- ¹³ Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. М.: РОССПЭН, 1993. С. 604.
- ¹⁴ Попов А. А. Указ. соч. С. 34.
- ¹⁵ Алексеев Н. А. Указ. соч. С. 149–150.
- ¹⁶ Саввин А. А. Сборник материалов по верованию якутов // Ф. 5. Оп. 3. Л. 53.
- ¹⁷ Харузин Н. Н. Камлание через бубен. // Шаманизм народов Сибири: Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия / Сост. Т. Ю. Сем. СПб.: Филологический факультет СПбГУ. 2006. С. 244–246.
- ¹⁸ Алексеев А. Н. Указ. соч. С. 69–70.
- ¹⁹ Окладникова Е. А. Указ. соч. С. 199.
- ²⁰ Там же. С. 103, 131.
- ²¹ Ксенофонтов Г. В. Указ. соч. С. 56.
- ²² Там же. С. 60. 67.
- ²³ Там же. С. 154.
- ²⁴ Серошевский В. Ф. Указ. соч. С. 612.
- ²⁵ Алексеев Н. А. Указ. соч. С. 149.
- ²⁶ Боло С. И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену (по преданиям якутов бывшего Якутского округа). Якутск: Бичик, 1994. С. 229.
- ²⁷ Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. С. 116–117.
- ²⁸ Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск, 1979. С. 99.
- ²⁹ Алексеев Н. А. Указ. Соч. С. 122.
- ³⁰ Грачева Г. Н. Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 87.
- ³¹ Попов А. А. Указ. соч. С. 65.
- ³² Алексеев Н. А. Указ. соч. 1975. С. 143.
- ³³ Попов А. А. Указ. соч. С. 63–64.