

черногорцы «под именем ружи разумеют не только один цветок розу, но и цветок вообще». Для черногорца «ружа имеет двойное значение: частное и общее, служащее для обозначения цветка, которому специально названия не знает». См.: *Ровинский П. А.* Черногория в ее прошлом и настоящем. Т. II. Ч. 2 // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. Т. LXIX. № 1. СПб., 1901. С. 473.

⁶ Русско-узбекский словарь (Под ред. Р. Абдурхаманова). М., 1954. С. 346, 884. Узбекско-русском словаре (Главный редактор А. К. Боровков, М., 1959) *лола* — это только тюльпан (С. 242).

⁷ Таджикско-русский словарь (Под ред. М. В. Рахими и Л. В. Успенского; главный редактор Е. Э. Бертельс). М., 1954. С. 207; Русско-таджикский словарь (Под ред. А. П. Бехоти и Н. Н. Ершова; главный редактор Е. Э. Бертельс). М., 1949. С. 772.

⁸ Туркменско-русский словарь (Под ред. Н. А. Баскакова, Б. А. Карыева, М. Я. Хамзаева). М., 1968. С. 436.

⁹ *Hachin R., Kohzad A.-A.* Legendes et coutumes afghanes. Paris, 1953. P. 9.

¹⁰ Ibid., P. 51—52.

¹¹ *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948. С. 202—205, 318—319.

¹² *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 209 и далее; *Басилов В. Н.* Заключение // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 196—200; *его же.* Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография. М., 1983.

¹³ *Пещерева Е. М.* Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфраа Кокандского уезда // В. В. Бартольд. Ташкент, 1927.

¹⁴ *Пещерева Е. М.* Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник. М., 1963.

¹⁵ *Сухарева О. А.* Празднества цветов... С. 41.

¹⁶ *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 374—375.

¹⁷ *Stapleton M., Servan-Schreiber E.* Le grand livre de la Mythologie grecque et romaine. Paris, 1985. P. 163.

¹⁸ *Басилов В. Н.* Следы культа... С. 137.

¹⁹ *Андреев М. С.* По этнологии Афганистана. Ташкент, 1927. С. 79.

Sufic Symbolism and Folk Beliefs

(a commentary to the article of I. I. Melikova)

The analysis of Persian and Turkish poetry, presented in the article of I. I. Melikova, could be supplemented by the ethnographic data on «flower rituals» in Central Asia. Spring flower rituals, especially those devoted to the tulip and poppy, are immediately related to the ancient agrarian cult of dying and resurrecting floral gods. The ritual symbolic is associated with anguish and death. These mystic symbols were adopted by sufism as a part of cultural heritage.

V. N. Basilov

© 1994 г. ЭО, № 6

Ю. В. Кнорозов

ШАМАНСКИЙ ЗИКР В ПОДЗЕМЕЛЬЕ
МАЗЛУМХАН-СУЛУ

В 1946 г. я наблюдал *зикр* (суфийский по своему происхождению обряд) в исполнении шаманов. Зикр проводился в подземном строении (чилля—хона?), которое устная традиция связывает с именем легендарной красавицы Мазлумхан-сулу. И легенда, и краткое описание зикра приведены в моей статье «Мазар Шамун-наби»¹. Ниже дается подробное описание зикра (фактически воспроизведена с незначительными правками стилистического характера моя полевая запись от 19 сентября 1946 г.)². Это свидетельство очевидца, видевшего обряд около пятидесяти лет назад, может представить интерес для исследователей быта и в особенности религиозных традиций народов Средней Азии и Казахстана.

На кладбище Мазлум-хан, расположенном в 8 км от Ходжейли по дороге на Куня Ургенч, на вершине холма, в подземном мазаре Мазлум-хан (с разрушенным куполом), каждую неделю в ночь с четверга на пятницу происходит зикр, в котором принимает участие до 400—500 человек. Это преимущественно жители окрестных селений, удаленных от кладбища Мазлум-хан не более чем на 18—20 км. Те, кому идти пешком далеко или не под силу, приезжают к святыне на арбах или верхом на ишаках.

19 сентября 1946 г. первые посетители начали приходить около 14 час. Самым первым появился слепой старик, шедший без провожатых, затем пришли женщины группами в 3—6 чел. с приношениями (хлебные лепешки, баурсак, виноград, дыни, персики). Они направлялись прежде всего к мазару Шамун-наби, опускаясь на колени и прикасались лбом к порогу, затем трогали пальцами обеих рук землю у порога и проводили ими по лбу и бровям — от середины лба к вискам («снимали пыль»). К ним подходил шейх Шабанбай Курбаев, казах лет 35—38, садился внутри мавзолея у двери, с правой стороны (если смотреть на мавзолей, стоя снаружи, перед порталом), и читал, вернее, пел, молитву, после чего женщины подавали ему приношения, которые он возлагал на гробницу святого.

Поклонившись мазару Шамун-наби, женщины садились на суфе дома шейха, пили чай, заранее приготовленный в доме шейха, и предавались беседе. Шейх через некоторое время брал с гробницы приношения и часть их уносил в свою кладовую, часть раздавал присутствующим (в том числе и мне).

Одним из первых появился шаман (порхан) — высокий каракалпак с бубном, который он повесил на стену в доме шейха. Под его руководством три женщины в сопровождении ещё одного порхана отправились на холм Джумарт-Касаб. Взойдя на вершину, порхан-каракалпак завязал одной из женщин на талии белый кушак и затем толкнул её по склону холма (в исходном положении она лежала на боку). Внизу её подхватил другой порхан. В другой раз таким же обрядом руководил помощник шейха, живущий вместе с ним на кладбище, порхан Адхалык Кудайбергенов, казах лет 40—45. По его рассказу, порханом он стал четырнадцать лет назад, причем практиковал в Бухаре, Самарканде и других городах; восемь лет (с 1933 г.) провел в тюрьме (в Сибири и на Дальнем Востоке), где встречал местных шаманов, высланных в связи с репрессиями против мулл и баев. Дедушка его был тоже порхан и, по его словам, «работал» с огнем, отец — «самый главный» ишан (руководитель суфийского ордена) в Ходжейли. Адхалык одет в белые штаны, вельветовую куртку с застежкой «молния», подпоясан хлопковой веревкой, на ногах сапоги, на голове лисья шапка с очками от пыли. Глаза красные, воспаленные; видит плохо. Выражение лица апатичное, сонное, движения вялые (хотя довольно часто бывают переходы к резким быстрым движениям).

Порхан, явившийся с бубном, — каракалпак, 36 лет, из Ходжейли, одет в вельветовые брюки и военную гимнастерку. По-русски говорит немного, но с чистым произношением, держится корректно и производит впечатление образованного человека. Я попросил его написать арабскими буквами названия отдельных мазаров, что он и сделал. Под его руководством группы женщин уходили к другим мазарам (или, может быть, к могилам родственников), где, очевидно, происходили такие же моления, как и у мазара Шамун-наби.

Группы женщин отправлялись поклониться другим мазарам и без порханов. Часам к 16-17 женщин собралось человек 50—60; непрерывно подходили новые группы, так что шейх уже не покидал своё место за порогом мазара Шамун-наби, читая молитвы, и только изредка выходил, чтобы отнести приношения к своей кладовой. В общем настроении отнюдь не чувствовалось приготовления к чему-либо торжественному — пили чай, смеялись, шутили, очень громко разговаривали, слышались отдельные восклицания. Явно больных было мало — всего

несколько человек с воспаленными глазами и захворавших детей. К вечеру пошел мелкий дождь, стало холодно. Большинство женщин сидело в доме шейха, куда пришел также порхан-каракалпак и ещё несколько мужчин — порханов. Другие женщины группировались около дверей мазара Шамун-наби, где не прекращались моления, и в помещении, воздвигнутом рядом с мазаром.

К вечеру Кудайбергенов сделался неузнаваемым: из апатичного и вялого он превратился в подвижного, ловкого балагура, непрерывно проделывавшего какие-либо выходки — так он набрасывал на женщин свой бараний тулуп или делал вид, что хочет его набросить на голову женщине, надевал его на себя вывороченным наизнанку и начинал кривляться, хлопая в такт ладонями и издавая особый звук (своеобразное хрипенье «хххх» при вдохе и шипенье «кшшш» при выдохе).

В комнате шейха он подошел к сидящей женщине среднего возраста, хлопая в ладоши с тем же звуком, затем схватил её за руки и стал разводить их в стороны и вверх. Секунд через 15 она со стоном упала на пол. Порхан посадил её, подняв за плечи, и издал перед её лицом особый звук, напоминающий свист хлыста, после чего она приняла совершенно нормальный вид.

Около 20.30 порхан-каракалпак снял со стены свой бубен и начал перебирать пальцами по нему, пробуя звук; затем слегка подсушил его у огня очага, сказав мне при этом по-русски, что в сырую погоду звук делается глухим. Поднялся общий шум, началось движение (вероятно, по сигналу шейха). Порхан-каракалпак спрятал бубен под полу и вышел из дома шейха. За ним последовали все присутствующие. Снаружи было совершенно темно. Появился шейх с фонарем и пошел впереди, освещая дорогу; за ним потянулась длинная вереница, по трое-четыре в ряд, насколько позволяли кладбищенские тропинки. Шествие направилось к позднему мазару Мазлум-хан.

В большом подземелье все расположились неровным кругом. Шейх повесил фонарь на стену. Присутствовало 100—120 человек — главным образом, женщины (до 80%), дети (мальчики и девочки) разных возрастов, вплоть до грудного (около 15%) и очень немного мужчин, почти все старики. Женщины преобладали среднего возраста (20—35 лет).

Все сидели способом *джикке джугенеб отур* (чтобы принять эту позу, нужно, став на колени, затем сесть на свои пятки), мужчины и женщины вперемежку, с левой стороны от входа в подземелье в один ряд, с правой — в несколько рядов (часть пришла несколько позже). Внутри круга сели таким же способом пять порханов, составив в свою очередь маленький кружок. Четыре из них были сравнительно молодыми (лет 35—45), пятый старше (лет 55). Порхан-каракалпак прочел короткую молитву, закончившуюся словом «омин», которое присутствующие повторили одновременно с молитвенным жестом. После этого порхан-каракалпак, медленно ударяя в бубен, запел призывную песню-молитву, упоминая различных святых, в том числе Шамун-наби, Мазлумхан и т. п., и повторяя многие обычные обороты из призываний порханов («Альгам баши бисмилля» и т. д.).

Темп ударов бубна и песни постепенно ускорялся. С первыми ударами старый порхан встал и через некоторое время стал медленно расхаживать взад и вперед, издавая сначала потихоньку, а затем громче короткие отрывистые звуки, наподобие хрипа и рычания при каждом выходе. Вскоре Кудайбергенов начал двигаться по кругу, наклоняя тело в разные стороны; он взмахивал руками так, словно засучивал рукава. При этом порхан издавал шипящий звук «кшш» при выдохе и хриплый звук при вдохе. Двое порханов взяли за плечи, стоя рядом друг с другом и начали быстро нагибать корпус вперед, издавая дикое хрипенье при каждом наклоне (наподобие «хо», но чрезвычайно хрипло).

Через 7 минут после начала своей игры порхан-каракалпак отложил бубен, встал и тоже присоединился к беснующимся, прикладывая руку тыльной стороной ко рту и издавая очень хриплый звук.

Поведение порханов во время зикра было различным. Кудайбергенов, босой, с головой, повязанной белым платком, в белых штанах и бархатной куртке,

поверх которой он надел белую рубаху без пояса, с напряженным и искаженным лицом, весь покрытый потом перебежал вдоль ряда сидящих, как бы отыскивая среди них кого-то. Сильно наклонив корпус (почти на 90°) и делая руками различные движения, чаще всего как бы засучивая рукава или поднося руки к лицу, он повторял шипящий звук при выдохе и хриплый — при вдохе. Иногда он быстро произносил отдельные слова, срывая с головы платок, и размахивал им. Иногда казалось, что он нашел нужного ему человека — первой оказалась та самая женщина, которую он «разыгрывал» до зикра. Он остановился перед ней, проделывая те же манипуляции руками, затем положил руки ей на плечи и принялся раскачивать её в такт своим звукам. Через несколько мгновений она стала повторять его движения, тогда он поднял её на ноги и увлек в круг беснующихся порханов, а сам бросился дальше. В других случаях, останавливаясь перед избранной им женщиной, он начинал петь, делал те же движения руками, затем охватывал голову избранной и раскачивал её в такт своему пению вперёд и назад, но в большинстве случаев не выводил её в круг (для этого требовалось, чтобы она пришла в экстаз), а заканчивал пением особым звуком, вроде свиста хлыста, издавая этот звук прямо ей в лицо. Женщина продолжала сидеть. Из мужчин он останавливался только перед стариком в большой традиционной хорезмийской шапке из черного бараньего меха. Этого старика он и другие порханы упорно пытались неоднократно вывести в круг, но удалось это только два раза. Тех, кто был выведен в круг, порхан кружил на одном месте, держа за руку или за шею, или же оба они, стоя друг против друга, очень часто и быстро нагибались, повторяя хриплый звук «хо», переходящий в рев.

В конце концов женщина падала в изнеможении со стоном, в котором своеобразно смешивались страдание и блаженство. (То же самое случилось довольно быстро со стариком.) Упавшую порхан оттаскивал и усаживал на место; придерживал её голову, он близко наклонялся к её лицу и издавал два-три раза своеобразный звук, вроде свиста хлыста, после чего к женщине моментально возвращался нормальный вид. Кудайбергенов неоднократно выводил в круг девочку лет 12.

Незадолго перед концом он схватил топор, который ему подали женщины, обнажил левую половину груди и, размахнувшись несколько раз, с восклицанием «алла-гу!» со всего размаху ударил себя обухом по груди в области сердца так, что гул разнесся по всему подземелью. Таких ударов он нанес себе около двенадцати, после чего, бросив топор, опять начал перебегать по кругу. Второй раз, нанеся себе 12—15 ударов, он приложил топор острием к диафрагме, а шейх, который во время зикра спокойно стоял или расхаживал внутри круга с видом директора, раз восемь ударил изо всей силы по обуху молотом. Судя по тому, что обряд не нарушился, ран на груди не оказалось.

Другой порхан-каракалпак с бубном, в вельветовых брюках и куртке (перед зикром он снял военную гимнастерку), подолгу стоял на месте, издавая хриплое восклицание, поднося руку тыльной стороной ко рту и раскачивая корпус во все стороны. Затем он начинал бегать вдоль сидящих, останавливался перед какой-либо женщиной или даже садился против неё тем же способом *джукке джугенеб отур* (особенно часто он делал это в конце зикра) и принимался петь красивым, певучим голосом. Окончив пение, он дул в лицо женщине и свистел, хлопал её 2—3 раза по плечу или по спине и отходил. Несколько раз он выводил женщин в круг и кружил их на одном месте наподобие волчка или заставлял повторять свои движения — наклоны корпуса с возгласом «хо». Когда женщина приходила в полубессознательное состояние и останавливалась, шатаясь, он быстро уводил её на место, обдувал и хлопал по плечу. Два раза он, как и Кудайбергенов, наносил себе удары топором по обнаженной груди, после чего приходил в изнеможение и некоторое время стоял спокойно. Во время зикра он несколько раз выходил из экстаза и прекращал свои действия, но секунд через 15—20 опять продолжал их. Незадолго перед концом зикра он остановился передо мной, знаком приказал мне опуститься и сесть на пол в той же позе, что и другие участники

зикра, и начал петь, периодически касаясь рукой моей головы и плеча, перебирая пальцами. Обдуть меня он почему-то не стал.

Позднее, во время зикра же, он и мои соседи в ряду пытались мне что-то объяснить; я понял только, что у меня три брата в армии, один из них был ранен в руку и скоро вернется домой. Вообще, когда порханы останавливались перед участниками зикра, женщины обязательно давали им деньги, которые они брали, несмотря на свой экстаз.

Третий порхан — казах лет 55, низкого роста, плотный, в черной шапке, белых брюках и белом пиджаке, с плетью в руке, медленным размеренным шагом ходил по кругу, однообразно повторяя один и тот же звук «кххх», наподобие отрывистого рычания. Иногда он останавливался перед какой-либо женщиной, издавал более продолжительное свирепое рычание, бил её плетью и тащил за шиворот в круг, но скоро бросал и продолжал неторопливо передвигаться по кругу.

Однажды он бросился на женщину, выведенную в круг другим порханом, подняв её и с силой бросил на каменный пол, затем схватил 12-летнюю девочку, выведенную в круг Кудайбергеновым, и тоже швырнул её на пол. Кудайбергенов бросился к нему, обхватил его, и между ними началась своеобразная борьба. Кудайбергенов скоро повалил его, отбежал, но в тот момент, когда казах поднимался, стукнул его лбом по голове, повторив этот прием несколько раз. После этого порхан уже не пытался вести себя так агрессивно.

Четвертый и пятый порханы не были так заметны для меня, отчасти потому, что я находился на противоположной стороне круга, далеко от них. Один — среднего роста, толстый, в черной рубашке и брюках, в тюбетейке, поверх которой был повязан платок, — часто вытягивал женщин в круг, обводил их вокруг себя, заставляя повторять свои движения. Особенно долго он проделывал различные упражнения с 12-летней девочкой, понуждая её бегать взад и вперед по его команде («унга!» — «мунга!»). Чувствовалось, что он обладает большим влиянием на присутствующих. Другой порхан, казах лет 35—38, выше среднего роста, в военных брюках и гимнастерке, без головного убора, с плетью в руке, стоял большей частью около фонаря и в центр круга выходил редко, так что был заслонен от меня другими порханами. Я видел, как он несколько раз воздымал руки кверху и потрясал ими.

Кроме порханов, из присутствующих выделялась упомянутая девочка лет 12, которая сама стремилась в круг и несколько раз выходила туда без порханов; она кружилась и как бы плясала на одной ноге, быстро склонялась с восклицанием «хо» — одна или повторяя движение стоящего против неё порхана. Дойдя до крайнего изнеможения, девочка воздевала руки кверху, движения её замедлялись; медленно поворачиваясь, шатаясь, восклицая чистым звонким голосом «Аллах» или «Бисмилля!», причем голос её замирал и переходил в стон, она падала навзничь лицом вверх. Порхан оттаскивал её на место, свистел в лицо, хлопал по плечу, и через несколько времени она опять появлялась в круге. Кроме Кудайбергенова, с ней много занимался толстый порхан, который, помимо обычных телодвижений, заставлял её бегать, сопровождая свои резкие приказы столь же резким жестом руки с плетью.

Незадолго перед концом зикра в круге оказалось сразу 5—6 женщин, которые, взявшись за плечи, вперемешку с порханами, образовали круг. Они быстро нагибались с восклицанием «хо». Довольно скоро они начали выбывать из круга одна за другой. Казалось, сеанс подошел к концу, так как порханы стали рассаживаться для молитвы. Но Кудайбергенов опять бросился бегать по кругу и постепенно вовлек в зикр всех остальных.

Наконец, минут через 15 зикр окончился. Шейх прочел заключительную молитву, во время которой все сидели, обратив кверху ладони для молитвенного жеста. Затем он снял фонарь со стены и направился к выходу, а за ним последовали все присутствующие. Зикр продолжался 2 часа.

Женщины сидели в доме шейха всю ночь (лечь было негде) и разошлись на рассвете. Часам к 8 на кладбище не осталось никого, кроме шейха и Кудайбер-

генова, который опять сделался вялым и апатичным. Шейх тоже не был склонен разговаривать о зикре. Однако удалось выяснить, что главным распорядителем шейх считает себя — в частности, ответственным за то, что ни с кем из участников зикра не случится ничего плохого. Самым главным порханом является Кудайбергенов. Остальные порханы пришли по их приглашению, кроме самого старшего (с плетью), о котором Кудайбергенов сказал, что это «не порхан, а обезьяна». Хотя Кудайбергенов объявил, что ничего не помнит, однако объяснил, что бил головой пожилого порхана за нарушение правил зикра. Женщины могут быть порханами, по его словам, только до потери девственности, после чего дух-помощник (арвах) их покидает; 12-летняя девочка, участвовавшая в зикре под его руководством, станет хорошим порханом. Чтобы стать порханом, нужно, имея арвах, приобрести опыт под руководством уже знающего порхана.

Когда порхан-учитель считает, что его ученик (или ученица) достаточно опытен, последний делает подарок и угощение (*садака*) своему учителю, получает от него благословение (*патья*) и с этого времени считается самостоятельным порханом.

Шейх просил нас не упоминать о зикре, если мы встретимся с Абдуллой Ермановым, инспектором мусульманской веры в КК АССР, так как он «порханов не любит». По словам шейха, 19 сентября из-за плохой погоды собралось очень мало людей, обычно же бывает человек 400—500 и зикр продолжается часа четыре.

* * *

Сегодня, по прошествии почти полувека, в условиях возрождения ислама шейх не стал бы опасаться инспектора Ерманова или иного представителя властей. Я также могу не беспокоиться о том, что мой рассказ об увиденном кому-то навредит. Предложенная читателю полевая запись, в которой описан зикр, дает некоторое представление об обряде, в котором традиции мусульманского мистицизма теснейшим образом сплелись с шаманством. Это явление, уже получившее отражение в литературе, интересно для понимания особенностей ислама в Средней Азии, в частности, в Каракалпакии, сохранявших силу в середине XX столетия.

Примечания

¹ Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби // Сов. этнография, 1949, № 2.

² Материалы Хорезмской экспедиции Института этнографии АН СССР. Полевые записи Ю. В. Кнорозова (архив автора).

Shamanic Zikr in the Underground Chamber of Muzlumkhan-sulu

Author's fieldnotes from Karakalpakia, dating back to 1946, are reproduced. The author had witnessed an originally Sufic ritual Zikr in the underground chamber, according to the local legend named after a certain Muzlumkhan-sulu. The traditions of Moslem mysticism are fused in the ritual with shamanic rites.

Yu. V. Knorozov

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

⁵⁵ Гошко Ю. Г., Федака П. М. Указ. раб. С. 241.

⁵⁶ Кустарные промыслы Подольской губернии. С. 139.

⁵⁷ РФ ИИФЭ. Ф. 34-1. Ед. хр. 3. Л. 12.

⁵⁸ Шульгина Л. Указ. раб. С. 112, 120; Зарецкий И. А. Указ. раб. С. 118.

⁵⁹ Василенко К. Указ. раб. С. 165.

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

⁶¹ Сумцов Н. Ф. Указ. раб. с. 73, 75.

⁶² 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.

⁶³ Зарецкий И. А. Указ. раб. С. 118; Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. С. 274, 751.

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

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

⁶⁶ Кістяківська Н. Указ. раб. С. 12.

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

⁶⁸ Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948. С. 748—756.

⁶⁹ 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.

⁷⁰ 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.

⁷¹ Зіновій Климентій. Указ. раб. С. 149.

⁷² Кудринский Ф. Указ. раб. С. 93.

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

⁷⁴ См. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 25.

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

⁷⁶ Цит. по: Флеров И. Указ. раб. С. 191.

⁷⁷ 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 рассмотрены 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 информацию¹.

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») ². Сегодня, с появлением нового материала, некоторые особенности «тюркского» и «таджикского» вариантов смотрятся иначе, чем годы назад. Перечисляя отличительные черты «тюркского» комплекса, следует воздержаться от категорического утверждения: «шаманами были только мужчины». За последние годы получены данные, убеждающие в том, что у казахов имелись и шаманки ³. 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, оставляя 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 кипятком⁴.

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)⁵.

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 полукучевых 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 Хорезме⁶. В Южной Киргизии сказалось узбекско-таджикское влияние⁷. 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)⁸. В Зеравшанской и Ферганской долинах встречались отдельные шаманы, камлавшие под аккомпанемент дутара. Известен уйгурский шаман, аккомпанировавший себе на скрипке⁹.

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 путешествия в иной мир. Так, казахские шаманы иногда во время сеанса выбегали из юрты, вскакивали на коня и мчались в степь, прогоняя злых духов¹⁰. 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 призываниях¹¹. 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»¹². 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)¹³. Наконец, казахские рассказы о шаманах, будто бы посылавших свой кобыз обгонять быстрее 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 больной должен держать в руках, сидя на коленях и склонив голову»¹⁴. Чаше всего, однако, свободный конец веревки закапывали в земляной пол¹⁵. К веревке привязывали кусок белой материи, иногда древесную ветвь, разноцветные лоскуты материи. Известны случаи, когда вместо веревки использовался шест¹⁶. 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)¹⁷.

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» («эле́м»), «знамя». Это — древний обычай. Остатки деревянных столбов внутри каменной оградки обнаружены археологами среди погребальных сооружений ранних кочевников¹⁸. Изображение «Пути на небо» мы находим и в казахских поминальных обычаях: в юрте умершего устанавливалась пика, торчавшая через дымовое отверстие, к наконечнику пики привязывали «флаг»¹⁹ (мнение Б. П. Шишло, что пика представляла собой умершего мужчину²⁰, 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» мир²¹. Туркменское шаманство сохранило и следы ритуального воспроизведения путешествия шамана в «подземный» мир (рассказ о шамане, будто бы нырнувшем в колодец, чтобы найти вредоносный предмет)²². 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 неба²³. 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»²⁴. 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 веревки²⁵. 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 мира²⁶. Нганасанский шаман, отправляясь в подземный мир, тоже сначала проходил через воду. «Спустившись вниз, ныряя, я следую за своей гагарой»²⁷, 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»²⁸. Подобно киргизскому шаману, шаманы ненцев, хантов, якутов, бурят умели внушить зрителям, что отрезают и приращивают себе голову²⁹. Бурятские шаманы славилась своей способностью брать в руки раскаленные железные предметы, наступать на них босыми ногами³⁰.

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 бурят³¹.

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)³². 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»³³. 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 установить 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 Европы³⁴. 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 зороастризма³⁵; однако ветви деревьев служили обрядовым атрибутом и у шаманов Сибири: у алтайцев и якутов, например, бубен мог в особых случаях заменяться древесной ветвью³⁶. (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»³⁷.

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 сибиряков, шаманов которых во время обряда посвящения поднимались по лестнице из мечей, укрепленных лезвиями вверх³⁸. 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 лестницами³⁹. 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 мертвых⁴⁰. Лестница как «путь на небо» широко известна и в поздних религиях; в частности, она фигурирует и в легендах о христианских святых⁴¹. 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 толкования. 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»⁴². 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»⁴³. Этнографические параллели обнаруживаются и на севере Сибири. Один из известных шаманов, по рассказам энцев, «мог ходить босыми ногами по остриям вертикально поставленных ножей»⁴⁴.

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 больного («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.]»⁴⁵. Возможно, в оригинале у Мах-

муда Кашгарского было слово «коч» ('переселяйся'), которое из-за ошибки переписчика превратилось в ковуч⁴⁶. 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»⁴⁷. 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-помощников⁴⁸. 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»⁴⁹. 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»⁵⁰. 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»⁵¹. 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»⁵². Она подчеркивала, что население Бухары в XIII в. было в основном таджикским⁵³, 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»⁵⁴. Название прорицателя фагинун разъясняется как искажение согдийского *vaghvē wan* ('божий про-

рок')⁵⁵, 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 урожая⁵⁶. 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 болезни⁵⁷. 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 шариату⁵⁸; 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 юрту⁵⁹. 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)⁶⁰. 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 норов, 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.

- ¹ Encyclopaedia of Anthropology/Eds Hunter D. E. and Whiten Ph. New York; Hagerstown; San Francisco; London. P. 336.
- ² *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.
- ³ *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.
- ⁴ *Леваневский М. А.* Очерки киргизских степей (Эмбенского уезда)//Землеведение. 1895. Кн. II—III. С. 71.
- ⁵ 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 материалах 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.
- ⁶ См. *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 23—72, 84. 271, 324.
- ⁷ См.: *Баялиева Т. Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 104—148.
- ⁸ *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.
- ⁹ *Тенишев Э. Р.* О центральноазиатском шаманизме//Историко-филологические исследования. М., 1974.
- ¹⁰ *Левшин А.* Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч. III. СПб., 1832. С. 64—65.
- ¹¹ *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.
- ¹² *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М., 1970. С. 97.
- ¹³ *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.
- ¹⁴ *Н. Н.* Шаманы лекари в Восточной Кашгарии. (Изгнание злого духа)//Русский Туркестан. 1899. № 62.
- ¹⁵ [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.
- ¹⁶ *Jarring G.* A Note on Shamanism in Eastern Turkestan//Ethnos. 1961. V. 26. Nos. 1—2.
- ¹⁷ *Малов С. Е.* Шаманство у сартов... С. 16; *Тенишев Э. Р.* О центральноазиатском шаманизме. С. 343; *Снесарев Г. П.* Реликты... С. 52.
- ¹⁸ *Сорокин С. С.* К вопросу о толковании внекурганых памятников ранних кочевников Азии//Археологический сборник (Труды Государственного Эрмитажа). Вып. 22. Л., 1981. С. 26—27.
- ¹⁹ *Алтынсарин Г.* Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского вельства//Записки Оренбург. отд. Императорского Географического общества. Вып. I. Казань, 1870. С. 119—121.
- ²⁰ *Шишло Б. П.* Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды Средней Азии. М., 1975. С. 249—250.
- ²¹ *Снесарев Г. П.* Реликты... С. 51—52.
- ²² *Басилов В. Н., Ниязклычев К.* Пережитки шаманства... С. 131.
- ²³ *Radloff W.* Aus Sibirien. Bd. II. Leipzig, 1884. S. 20—50.
- ²⁴ *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.
- ²⁵ *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.
- ²⁶ *Васильев В. Н.* Шаманский бубен и костюм у якутов//Сборник МАЭ. Т. I. Вып. VIII. СПб., 1910. С. 14.
- ²⁷ *Попов А. А.* Тавгийцы. С. 101.
- ²⁸ *Попов А. А.* Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов//Труды ин-та этнографии. Т. II. М.; Л., 1947. С. 289.
- ²⁹ *Басилов В. Н.* Пережитки культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии//Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 143.
- ³⁰ *Михайловский В. М.* Шаманство. С. 96; *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм. История, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 59. 63.
- ³¹ *Баялиева Т. Д.* Доисламские верования... С. 121 и др.
- ³² *Геродот.* История. Кн. I, 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.

- ³³ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 271—277; Краснодембская Н. Г. Тойил в Полгасовите (о символике обряда демонического культа сингалов)// Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 191—192.
- ³⁴ Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев//Сов. этнография. 1964. № 3.
- ³⁵ Снесарев Г. П. Реликты... С. 66.
- ³⁶ 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; Потапов 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.
- ³⁷ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. I. М.; Л., 1952. С. 174.
- ³⁸ Снесарев Г. П. Реликты... С. 51—52.
- ³⁹ Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов//ПИОСАС. Л., 1981. С. 59.
- ⁴⁰ Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 160—161.
- ⁴¹ Подробнее см.: Eliade M. Shamanism. P. 487—494.
- ⁴² Ионова Ю. В. Шаманство в Корее (XIX — начало XX в.)//Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980. С. 19.
- ⁴³ 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.
- ⁴⁴ Прокофьева Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев//Сборник МАЭ. Т. XIV. М. Л., 1953, С. 218.
- ⁴⁵ Махмуд Кошарий. Девону дуготит турк. Т. III. Ташкент, 1963. С. 178.
- ⁴⁶ Там же; Divanı lûgat-it-türk tercümesi. Ceviren Besim Atalay. V. III. Ankara, 1941. S. 163—164.
- ⁴⁷ П-в А. Как лечат баксы//Киргизская степная газета. 1896. № 20.
- ⁴⁸ Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 290—292.
- ⁴⁹ Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков//Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 79.
- ⁵⁰ Якубовский А. Ю. Восстание Тараби в 1228 г.//Тр. Ин-та востоковедения АН СССР. М.; Л., 1935. С. 126.
- ⁵¹ Jarring G. A Note on Shamanism... P. 3.
- ⁵² Сухарева О. А. Пережитки... С. 79.
- ⁵³ Там же. С. 81.
- ⁵⁴ Sharaf al-Zamān Tahir Marvazi on China, the Turks and India / Translated by Minorsky V. London, 1942. P. 30.
- ⁵⁵ Boyle J. A. Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages//Folklore. V. 83. Autumn 1972. P. 180.
- ⁵⁶ Сообщение О. Муродова.
- ⁵⁷ 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.
- ⁵⁸ Ольденбург С. Краткие заметки... С. 17.
- ⁵⁹ См., например: Толубаев 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.
- ⁶⁰ 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. Пещуров, проф. С. М. Георгиевский, проф. А. О. Ивановский, проф. Н. В. Кюннер и многие другие¹. На северо-западе работали акад.