

Всемирная история

Виктор  
МИХАЙЛОВСКИЙ

# ШАМАНИЗМ



# Виктор Михайлович Михайловский

## Шаманизм

Серия «Всемирная история (Вече)»

*Текст книги предоставлен правообладателем*  
*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=63955155](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=63955155)*

*Шаманизм: Вече; Москва; 2020*

*ISBN 978-5-4484-8551-0*

### **Аннотация**

Интерес к шаманизму и шаманам сегодня весьма велик, и нет оснований предполагать, что он вскоре ослабеет. При этом количество доступных научных работ по данной теме можно пересчитать по пальцам. Тем более отраднo, что одной из первых в мире попыток систематизации и обобщения материалов по шаманизму стал труд русского историка и этнографа В. М. Михайловского. Он уникален по объему этнографической информации, которую явно оценит увлеченный читатель.

# Содержание

Предисловие	15
I. Миросозерцание шаманистов	19
Конец ознакомительного фрагмента.	40

# Виктор Михайлович Михайловский Шаманизм

**К изданию 2020 г.**

Интерес к шаманизму, или, иначе, шаманству как культурному явлению в наши дни переживает устойчивый подъем, но возник он не сегодня. Еще на исходе Средних веков, когда русские и европейские торговцы, охотники и миссионеры начали проникать на Урал и в Сибирь, они знакомились с местным населением, его обычаями и верованиями, неминуемы были встречи и с шаманами, которых иногда неискушенные интересанты склонны считать кем-то вроде языческих жрецов, подобных жрецам классической Античности, но это мнение не вполне верно. Формально шаман – центральная фигура в системе традиционных верований народов Сибири и Центральной Азии, посредник между миром людей и миром душ, духов и богов. С точки зрения религиозной это посредничество, конечно, носит символический характер, а сам мир духов считается воображаемым, но мы позволим себе далее не концентрироваться на воображаемом и символическом характере функций шаманов и

представлений об их способностях.

Формально шаманизм – первобытная религия народов Сибири и Центральной Азии, однако еще в XVIII–XIX столетиях было понятно, что сходные системы представлений распространены не только в этих регионах, но и в Центральной и Юго-Восточной Азии, Северной и Южной Америках, Африке, Австралии, Океании, а также на Европейском Севере. Современные исследователи истории культуры вполне обоснованно прослеживают следы шаманских техник в дохристианской традиции народов Западной и Восточной Европы.

Само слово «шаман», по наиболее распространенной версии, имеет тунгусо-маньчжурское происхождение. Оно стало общепринятым и проникло в международную науку из сообщений русских казаков. Те, в свою очередь, переняли его в Сибири, у тунгусов. Его первоначальная форма – «саман», то есть «исступленный, восторженный», что очень точно характеризует состояние шамана в момент действия. По другой трактовке, «са» – «знать», а «саман», соответственно, «знающий человек» или «тот, кто любит знания». Ряд авторов возводят слово к санскритскому «шраман» (*śramana*), как называли в Древней Индии странствующих отшельников, духовных подвижников. Считают, что своим распространением термин обязан буддизму, проник в эвенкийский, а оттуда в другие языки. У тюркских народов такой человек назывался «кам», к нему восходит русское слово «камла-

ние». Впрочем, каждый народ дал свои названия подобным людям в своей среде, разделил их в зависимости от склонностей, специализации и способностей.

Собственно, такое сходство воззрений и техник и позволило этнографам говорить о шаманизме в широком смысле слова как об этапе в развитии религиозных воззрений человечества, а чаще как о древнейшей форме религии, история которой насчитывает десятки тысяч лет. Настенные росписи эпохи верхнего палеолита, сохранившиеся в пещерах Гибралтара, Франции, Лапландии, Сибири, донесли до нас изображения людей в масках, иногда с подобиями бубнов и прочими шаманскими атрибутами.

Впрочем, «определение возраста наскальных рисунков приводит нас к довольно сомнительным результатам. Поэтому можно, скорее, лишь теоретически заключить, что в поздний каменный век в малочисленных группах, живших за счет охоты, в результате разделения труда и распределения общественных ролей (также и знакомства с галлюциногенными растениями) появилась роль духовного вождя... Первобытную культуру охотников характеризовал анимизм. Природа, все живое и неживое считалось одушевленным. Убитым животным следовало вернуть их души, поэтому иногда совершались ритуалы, дабы умиловить силы Природы. В современном осмыслении: охотники каменного века пытались таким образом восстановить экологическое равновесие» (Хонал М. Шаманы. Духи и символы / Шаманы, куль-

туры, знаки. Sator Тарту, С. 15).

Как бы мы ни относились к шаманизму и шаманским практикам, с какой точки зрения ни пытались рассматривать, нельзя отрицать то обстоятельство, что они заложили основы многих религиозных систем, а их элементы могут быть прослежены в современных религиозных воззрениях.

Исследователи шаманизма подходили к нему с разных позиций. Для одних важна была сугубо этнографическая составляющая, внешняя обрядовая сторона и ее атрибутика, другие обращали внимание на социально-культурные функции шамана. После появления во многом революционного труда знаменитого румынского религиоведа М. Элиаде «Шаманизм: архаические техники экстаза» (Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy; 1951) именно способность целенаправленно вызывать и управлять особыми состояниями сознания стала считаться характерным и важнейшим качеством шамана.

К середине XIX столетия был накоплен значительный материал, как сравнительно случайный, в виде путевых записок, так и собранный в ходе специальных экспедиций, участники которых целенаправленно занимались изучением обычаев, уклада и верований «нецивилизованных» народов. В результате появилась возможность обобщения и комплексного осмысления шаманства как явления культуры.

В 1846 г. была опубликована кандидатская диссертация Доржи Банзарова, которую он написал и защитил в сте-

нах Казанского университета. Диссертация носила название «Черная вера, или Шаманство». Спустя еще полтора десятилетия, в 1864 г., вышла работа С. Шашкова «Шаманство в Сибири», она уже носила характер обобщающего исследования, но касалась верований населения ограниченной территории.

Русский историк, педагог и этнограф Виктор Михайлович Михайловский (1846–1904) стал первым ученым, кто решился на более масштабное обобщение, предприняв небезуспешную по тем временам попытку рассмотреть шаманизм как явление в целом, а не как специфическую совокупность верований отдельных народов.

Уроженец Вильно и выпускник историко-филологического факультета Киевского университета, он начал свой путь в науке и педагогике с преподавания истории в гимназиях, заняв в конце концов должность приват-доцента Московского университета. Его научные интересы были весьма разнообразны. Словарь Брокгауза и Ефрона упоминает такие сочинения Михайловского, как «Сервет и Кальвин», «Джон Виклеф и Ян Гус», «Первые годы парижской школы хартий», «Ганза», «Космополит на троне римских цезарей». Внимание к шаманизму (или, как тогда принято было говорить, шаманству) на фоне таких трудов кажется несколько неожиданным, но несложно убедиться, что столь резкое переключение внимания не сказалось на качестве труда. Это действительно обширное и обстоятельное сочинение, в котором автор си-

стематизирует и обобщает значительный массив доступных ему материалов, собранных в разных регионах земного шара.

Первые две части труда, или очерка, были изданы под одной обложкой в 1892 г. под названием «Шаманство: историко-этнографические очерки». Они были посвящены мирозерцанию шаманистов в целом (I) и шаманству инородцев Сибири и Европейской России (II). Автор предполагал написать еще трех очерков, в которых должен был рассматриваться шаманизм народов Америки, Австралии, Полинезии, Юго-Восточной Азии и Африки. К сожалению, эта работа так и не была им завершена.

В. М. Михайловский сознательно исключил из сферы своего внимания следы шаманизма у так называемых культурных народов. О существовании таковых мы уже упомянули, и, как нам представляется, именно такие следы дают возможность научной реконструкции религиозных воззрений народов Европы. С привлечением таких материалов картина была бы несколько иной. Не случайно сегодня религиоведы все больше укрепляются во мнении, что шаманизм не является просто одним из эволюционных этапов развития религиозных представлений человечества.

Отношение к шаманам, с которыми русские землепроходцы сталкивались с первых лет проникновения в Сибирь (а первые упоминания о них относятся к XV веку), на протяжении времени менялось.

Научный подход к шаманизму формируется не сразу, на момент написания труда В. М. Михайловского он еще не стал преобладающим. Это накладывает на его текст существенный отпечаток, поскольку автор оценивает шаманов и их деятельность или с позиций ученого-скептика, развенчивая фокусы, или с позиций сугубо христианских, видя в духах и божествах шаманов исключительно нечистую силу.

Современное осмысление шаманства как явления культуры значительно отличается от преобладавшего как в XIX, так и в первой половине XX века. Те же самые этнографические источники и факты получают иное толкование. Это обусловлено не только изменением общественного мнения в части господствующей веры, но и достижениями разных наук. Благодаря усилиям психологов, в первую очередь К. Г. Юнга, большое распространение получил подход к шаманским видениям и вообще архаичным верованиям с позиций теории коллективного бессознательного и архетипов. Насколько верна именно юнговская модель, остается предметом обсуждения и дискуссий, однако это полемика, которая не отрицает самого факта существования бессознательного и архетипических образов.

«Умение входить в особое состояние сознания расценивается как избранничество духами. Неконтролируемое погружение в экстаз или транс воспринимается как болезнь. Умение сублимировать энергию экстаза в творческую деятельность интерпретируется как выздоровление и обретение ша-

манского дара, что удостоверяется в специальных посвященных обрядах» (*Борко Т. И. Шаманизм: от архаических верований к религиозному культу. Екатеринбург: Банк культурной информации, С. 25*).

Именно благодаря Юнгу к шаманизму было привлечено внимание не только этнографов и антропологов, а и психологов и психотерапевтов. Этот процесс совпал по времени с психоделической революцией 1960-х годов, а потому подобный интерес вполне логичен. Куда более неожиданно то обстоятельство, что практическое использование шаманских техник и приемов в психологии и психотерапии оказалось способно приносить желаемые результаты. Это логически вытекает из того, что шаманизм существует не одно тысячелетие и волей-неволей накопил немалый багаж полезных знаний, поскольку знания бесполезные, как правило, забываются.

Поправки пришлось внести и в представления о верованиях коренного населения Сибири. Если В. М. Михайловский соглашался с востоковедом А. Позднеевым, говорившим: «...шаманство, как религия, по самому своему составу никогда не могло иметь никакого образовательного значения для народа», а сам предлагал считать, что «шаманство – не определенная религиозная система, а особое явление, возникшее на известной ступени религиозного развития и только впоследствии путем переживания сохранившееся при известных условиях и на других высших стади-

ях, во-вторых, при таком отношении к изучаемому вопросу действия и воззрения шаманов сделаются достоянием общей этнографии и займут свое определенное место в истории человеческой культуры», то через сто с лишним лет спустя известный историк и археолог доктор исторических наук М. Ф. Косарев напишет: «Следует, видимо, признать, что понятие „первобытное язычество“ в общем равнозначно понятию „первобытное мировоззрение“ и вряд ли совместимо с понятием „религия“. Любая попытка отнести первобытные языческие миропредставления к какой-либо особой форме религии неоправданно сузила бы, на мой взгляд, наше понимание первобытного язычества, являвшегося одновременно и знанием, и верой, и системой выживания» (Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания. М., С. 5).

Он же продолжает: «...главные функции сибирского шамана состоят в следующем: 1) он – куратор бесперебойности жизненного круговорота; 2) он – страж миропорядка на своей родовой земле; 3) он – хранитель равновесного состояния „верхних“ и „нижних“ проявлений на вверенном ему участке Среднего мира.

Шаман, в отличие от других культовых лиц, прежде всего от колдуна и от жреца, завязан на все три мира Вселенной – на Средний, Верхний и Нижний. Но ведь, может возразить кто-то, есть „белые“ и „черные“ шаманы: первые общаются только с верхней половиной Вселенной, вторые – только с нижней (Средний мир, являющийся пограничной все-

ленской сферой, в той или иной мере доступен и „белым“, и „черным“ шаманам). Однако дело вот в чем: разделение шаманов на „белых“ и „черных“ – не что иное, как показатель умирания шаманства и шаманизма, их грядущий упадок. „Белый шаман“ – это уже не шаман, а жрец, а „черный шаман“ – это обычный колдун» (Там же. С. 211).

Полезно вспоминать о разнице между устаревшим и современным подходами по мере знакомства с текстом труда В. М. Михайловского. Вообще шаманизм – более сложное явление, подчиненное несколько иной логике, чем та, которую представлял себе ученый XIX века (что можно отнести к большинству исторических трудов того времени, какого бы вопроса они ни касались). Но чтобы понимать, в чем сложность подобная заключается, потребуется написать целую книгу.

Тем не менее исследование Михайловского и сегодня ценно и интересно – ценно как памятник научно-исторической мысли, в котором содержится большое количество этнографических свидетельств и материалов, ныне порою недоступных по объективным причинам, поскольку носители конкретных традиций практически исчезли.

\* \* \*

Настоящее издание выходит в современной орфографии, с минимальными правками, коснувшимися в основном на-

писания этнонимов и имен собственных. Так, «манзеи» заменено на современное «манси», «Ерлик» – на «Эрлик» и т. п. В качестве приложения к труду Михайловского в настоящее издание включены фрагменты из книги А. В. Анохина «Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии». Книга вышла в 1924 г. и с тех пор не переиздавалась. Представлены тексты с изложением основных мифов алтайцев, в которых есть много общего с мифологией других народов Сибири.

*С. Ермаков*

# Предисловие

Предпринятая автором сравнительно-этнографическая работа представляет, по своей задаче и по плану, первую попытку рассмотрения шаманства в его распространении по различным, самым отдаленным друг от друга, областям земного шара.

Все содержание предлагаемого здесь сочинения распадается на пять очерков, каждый в своем развитии подчиняется общим требованиям экономии труда в целом и сам по себе не может считаться чем-либо законченным и исчерпывающим в отдельности данный вопрос. Автор не имел в виду воспользоваться всей литературой предмета, отличающейся подавляющим богатством, а также не стремился сообщить в своем произведении все где бы то ни было встречающиеся сообщения о шаманских явлениях у каждого народа, практикующего шаманские обряды. Подобная работа была бы уместна при составлении особых монографий о шаманах сибирских, североамериканских, австралийских и т. д.

Чтобы не отвлекаться от чисто этнографического материала, в настоящей монографии совершенно отсутствуют пережитки шаманства, встречаемые у культурных народов. Эта область требует специальных приемов исследования и должна быть рассматриваема особо при изучении шаманства как одного из выдающихся фактов в истории культуры.

Из пяти очерков общего сравнительно-этнографического сочинения о шаманстве первый – «Мирозерцание шаманистов» – рассматривает те стороны религиозных воззрений некультурных народов, которые имеют более близкое отношение к действиям особого класса лиц, занимающих место посредников между сверхъестественными силами и подчиненными их влиянию людьми. Здесь дается краткая характеристика этнографических явлений, образующих почву, на которой произрастает шаманство.

Очерки II, III и IV [напомним, автором так и не завершённые. – *Ред.*] отличаются описательным характером; в них подобраны, по различным местностям, народностям и категориям, этнографические факты, относящиеся к шаманским действиям. Второй – шаманство у инородцев Сибири и Европейской России – самый обширный по количеству страниц и разнообразию данных, по свойству материалов представил для автора больше всего затруднений; но имея в виду наше шаманство только как средство для достижения, путем сравнительного метода, известных общих выводов, автор не считал возможным вдаваться здесь в более детальное его изучение. Третий – шаманство у народов, населяющих Америку, – подводит итоги трудов американских и западноевропейских этнологов относительно эскимосов, североамериканских индейцев и племен, обитающих в Центральной и Южной Америке, по различным вопросам, относящимся к шаманству.

Четвертый – шаманство в Австралии, Полинезии, Юго-Восточной Азии и Африке – не имеет одного общего географического и этнографического центра. Сюда входят представители различных рас, живущих под влиянием самых разнообразных климатических условий. Жители маленьких и больших островов Тихого океана, австралийцы, туземцы архипелагов Филиппинского и Зондского, скрывающиеся в глухих уголках Южного Китая, Индокитая, Индостана и Гималаев, мелкие дикие племена и многочисленные народы Темного материка – весь этот пестрый этнографический мир дает для сравнения данные, представляющие более или менее выраженные формы шаманских явлений.

Пятый очерк – общая характеристика шаманства по этнографическим данным – содержит в себе опыт строгого применения к собранным автором фактам сравнительного метода и сверх того представляет попытку осветить шаманство как психологическое явление, результатами, добытыми современной психологией и психиатрией. Разумеется, сложность задачи должна отразиться на ходе работы, и автор, делая те или другие выводы, далек от мысли считать их за окончательные; он будет вполне удовлетворен, если поставленные им вопросы вызовут дальнейшую разработку и будут способствовать более полному и точному разъяснению этнографических явлений, которые с каждым годом исчезают наравне с вымиранием тех народов, среди которых живут еще шаманы.

В первом выпуске помещены два очерка: I. Мирозерцание шаманистов. II. Шаманство инородцев Сибири и Европейской России. Второй выпуск, заключающий в себе очерки III, IV и V, готовится к печати и выйдет не позже весны.

# I. Миросозерцание шаманистов

Из всех отделов этнографии самым трудным и вместе с тем одним из важнейших представляется тот, в котором подвергаются научному исследованию воззрения народов, стоящих на низших ступенях развития, на явлении окружающего мира и их собственной психической жизни. Вопросы этого рода связаны тесно с религиозными представлениями людей, обыкновенно называемых дикими, которые, как видно из показаний большинства путешественников, с большим старанием скрывают от любопытства посторонних пришельцев все, что могло бы раскрыть внутренний смысл обрядов, с первого взгляда странных и нелепых. Весьма часто особые религиозные предписания не позволяют говорить прямо о божествах и обо всем, что к ним относится; такая недоверчивая осторожность породила ложное представление о существовании на земном шаре народов, совершенно лишенных религии. Но кроме препятствий, созданных условиями быта самих нецивилизованных народов, существуют еще более серьезные причины, долгое время устранявшие возможность правильной разработки этнографических фактов этого порядка. Как собиратели этнографических материалов, так и ученые, занимавшиеся их обработкой, относились до последнего времени к своему предмету с различными предубеждениями; они не обладали сознательным стрем-

лением к объективному пониманию верований и взглядов людей, занимающих по культурному своему развитию столь низкое место; они никак не могли проникнуть достаточно глубоко в своеобразное и чуждое нашим понятиям миро-созерцание этих детей природы. Узость взглядов и презри-тельное высокомерие долго царили в науке и мешали точно-му выяснению сложных вопросов, подлежащих ее ведению. Достаточно вспомнить добродушные отзывы о бессмыслен-ных суевериях французского монаха-путешественника Ан-дрея Теве, посетившего в XVI столетии Америку и припи-сывавшего видения американцев наваждению дьявольскому, или же характеристики другого монаха XVIII столетия До-брицгофера, описавшего быт абипонов, одного южноамери-канского племени, в которых везде сквозит сожаление о за-блуждениях грубых дикарей<sup>1</sup>. К том же XVIII ст. в преде-лах России немец Гмелин и русский Крашенинников с таким же непониманием истинного значения сообщаемых фактов изображали верования разных сибирских инородцев. Даже в XIX веке миссионеры, положившие много трудов на рас-пространение христианского просвещения, не были в состо-янии беспристрастно представить религиозные мировоззре-ния языческих племен. Стоит для примера взять книги ан-гликанского пастора Моффата и иезуита Шпильманна, по-священные быту южноафриканских народов, чтобы видеть,

---

<sup>1</sup> *Thevet A. Les Singularitez de la France Antarctique, 168–179. Dobriehoffer. Historia de Abiponibus.*

до какой степени честные и разумные наблюдатели могут ошибаться вследствие своей предубежденности. Неудивительно, что в то время, когда историки вполне усвоили научные приемы и привыкли оценивать поступки деятелей и явления жизни отдаленных эпох, применяя в этом случае мерку тех времен и, следовательно, соблюдая историческую перспективу, этнографы до сих пор не могли стать на должную точку и только в последние десятилетия начали отрешаться от указанных выше заблуждений.

Между тем этнографический материал не ждет завершения развитая здравых взглядов в науке, количество его уменьшается с каждым годом, и притом он быстро утрачивает свой непосредственный характер. Малокультурные народы или вымирают совсем, или же поддаются влиянию цивилизации и бесследно теряют многие особенности своего быта, важные для науки. Скоро наступит момент, когда этнографы, лишившись живых, видимых источников, должны будут, подобно историкам, пользоваться вещественными остатками и письменными свидетельствами очевидцев для воссоздания быта, уже несуществующего. Ввиду этих обстоятельств научное выяснение вопросов, подвергавшихся субъективному и тенденциозному толкованию, может повлиять на собирание новых фактов и принести таким образом некоторую пользу в деле обогащения наших этнографических знаний.

К числу подобных вопросов принадлежит шаманство, за-

нимающее видное место в религиозной и общественной жизни нецивилизованных народов. Благодаря эффектности обстановки и оригинальности своего проявления, оно с давних пор обращало на себя внимание и путешественников, и исследователей. За немногими исключениями, все писатели, толковавшие о шаманстве и шаманах, останавливались лишь на внешностях и рассматривали вероучения шаманистов как собрание грубых бессмысленных бредней, порожденных глубоким невежеством; самих же шаманов они считали хитрыми обманщиками, пользующимися, ради личных выгод, легковерием своих недалеких и простодушных соплеменников. Так, например, Гмелин, в царствование императрицы Елизаветы Петровны участвовавший в научной экспедиции для исследования Сибири, в своем изучении не руководился стремлением выяснить объективным образом воззрения и действия шаманов, камлавших перед ним и доставлявших все средства для ознакомления с их обрядами. Немецкий ученый часто и подробно говорит о виденных шаманских таинствах, но в них он усматривает только желание обмануть и задается главным образом обличительной целью. Немецкий ученый, состоявший на русской службе, старается раскрыть обманы шаманов, доказать их недобросовестность и, следовательно, является не серьезным писателем, изучающим своеобразные явления, а лютеранским пастором-проповедником, рассказывающим об открытых им ухищрениях при производстве шаманских фокусов. Желая уничтожить

языческие суеверие, он со злорадством рассказывает о том, как сибирские толкователи судеб не могли разгадать предложенных им вопросов относительно забытых или потерянных вещей и оставленных дома родственниках и знакомых и таким образом изобличали свое невежество и недостаток проницательности<sup>2</sup>. Даже в наше время такой известный монголист, как г-н Позднеев, касаясь шаманства, говорит не о необходимости тщательного его изучения, а сравнивает инородцев, исповедующих буддизм, с шаманистами, находит их более развитыми и делает заключения, что «шаманство как религия по самому своему составу никогда не могла иметь никакого образовательного значения для народа»<sup>3</sup>.

Для более беспристрастного ознакомления с шаманством и его ролью необходимо приступить к разрешению этой сложной задачи, пользуясь современными методами исследования, давшими столь блестящие результаты в естествознании и приобретающими в последнее время самое широкое применение в науках общественных и исторических. Руководясь подобными научными принципами для уразумения этого этнографического явления, необходимо прежде всего ознакомиться с той почвой, на которой оно могло зародиться, с тем религиозным строем, одним из важнейших проявлений которого оно служит. Но этого недостаточно; са-

---

<sup>2</sup> *Gmelin*. Reise durch Sibirien. I–IV. 1751–1752.

<sup>3</sup> *Позднеев* А. Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. I. С. 277–278.

мый материал подлежит значительному расширению и обогащению. До сих пор шаманство рассматривалось как особая религиозная система, свойственная только русским инородцам, и лишь изредка попутно цитировались аналогичные факты из быта и воззрений других народов, живущих вне пределов нашего государства. Такой узкий взгляд, не свойственный приемам сравнительного метода, должен быть оставлен. Во-первых, шаманство – не определенная религиозная система, а особое явление, возникшее на известной ступени религиозного развития и только впоследствии путем переживания сохранившееся при известных условиях и на других высших стадиях, во-вторых, при таком отношении к изучаемому вопросу действия и воззрения шаманов сделаются достоянием общей этнографии и займут свое определенное место в истории человеческой культуры. Таким образом, на основании вышесказанного, необходимо прежде всего охарактеризовать мирозерцание тех народов земного шара, среди которых в настоящее время встречается или в полном развитии, или в состоянии переживания своеобразная форма шаманства. Мы имеем право говорить о шаманстве и шаманах у самых отдаленных народов, не имеющих по происхождению ничего общего с теми русскими инородцами, среди которых эти термины возникли или же приобрели право гражданства, на основании примера многих немецких, голландских, английских и американских ученых, которые в своих этнографических трудах употребляют название

шамана как общий термин, получающий свое определенное место в этнографической науке.

Всякий человек, как бы низко ни стоял он по своему развитию, употребляет все усилия, чтобы как можно лучше устроить свою жизнь, защититься от окружающих опасностей. Этот принцип самосохранения служит источником эгоистических чувств, предшествующих в своем появлении развитию альтруизма и чувств общественных. Средства, применяемые к осуществлению жизненных целей, соответствуют степени развития человека. Чем выше культура, тем больше средств разумных, основанных на знании природы в его распоряжении, тем он предусмотрительнее, сильнее и, следовательно, свободнее от господства сил природы и всяких случайностей жизни. Так называемые дикари, т. е. малокультурные люди, живя под неограниченной властью окружающих естественных условий и слепого случая, заменяют знание законов мира физического и предусмотрительность, дающую возможность избежать вредных случайностей, стремлением снискать расположение, умиловить грозные стихии, предугадать будущее. Доставка более обильных средств пропитания, защита от засухи, грома, бури, болезней, смерти и козней врагов как в настоящем, так и в будущем составляют предмет опасений и забот некультурных народов. Особые средства, употребляемые для устранения опасностей, производимых таинственными неведомыми силами, не могут быть всем доступны; ими обладают среди

подобных народов люди, исключительно одаренные по своей организации, являющиеся посредниками между своими соплеменниками и этими загадочными силами. Для обозначения таких посредников многие ученые, как было уже выше сказано, стали употреблять название шамана, а действия их могут быть наименованы шаманством. Чем выше развитие малокультурных народов, тем определеннее положение шаманов и систематичнее организация самого шаманства, чем грубее народ, тем случайнее появление особо одаренных лиц и тем произвольнее их деятельность. Хотя шаманисты различаются во многом по своей культуре и цивилизации, но в их мирозерцании есть общие черты, имеющие самое тесное отношение к шаманству. Только там, где эти особенности существуют, возможно появление среди данного народа шаманов и, следовательно, невзирая на значительные различия, представляется возможность выделить то, что свойственно шаманству и сделать таким образом свод основных воззрений, характеризующих мирозерцание шаманистов.

Природа, человек и божество составляют предмет размышлений пытливых умов на всех ступенях развития человеческой культуры. От детских мечтаний дикаря до строго научных теорий современных исследователей и мыслителей человечество прошло длинный путь и побороло громадные затруднения. Но, несмотря на различные способы разрешения, вопросы, над которыми трудится мысль человека, остаются неизменно одни и те же, только порядок в их рассмот-

рении подвергся некоторому перемещению. Люди низшей культуры брали за точку отправления человека с его психическими и физическими признаками и все у него замеченное переносили как в область природы, так и в сферу деятельности богов. Явления и силы природы и сами боги наделялись человеческими свойствами, хотя вначале не получали еще человеческого образа. Народы высшей культуры стремятся к обратному порядку действия; они имеют склонность пользоваться для выяснения духовной природы человека и его деятельности теми законами, которые нам дает естествознание. Разумеется, между этими двумя противоположными состояниями человеческой мысли существует длинный ряд переходных стадий развития. Сообразно с таким распределением при рассмотрении основных сторон мирозерцания необходимо прежде всего ознакомиться с представлениями, которыми обладает малокультурный человек относительно своей собственной духовной жизни.

Подобно тому, как нет народов, не умеющих добывать огня, пользоваться какими-либо простейшими орудиями, так и во всей богатой этнографической литературе мы не найдем ни одного племени, не имеющего в большей или меньшей степени ясного представления о душе и ее бессмертии. Самый факт повсеместного существования похорон с известной обстановкой и со строго определенными обрядами служит очевидным доказательством распространенности этого убеждения. По толкованию Тернера, туземцы архипелага

Самоа в самом названии души *анганга* выражают верование, что она, отрешившись от тела, уходит; следовательно, они признают душу, как нечто отдельное от тела. Удалившись, она живет, по их представлениям, в особой стране, лежащей под океаном<sup>4</sup>. У австралийцев всякий туземец, достигший четырех- или пятилетнего возраста, обладает духом, который при его жизни находится в состоянии сна, а после смерти дикаря становится видимым, хотя и не имеет определенной формы<sup>5</sup>.

Здесь мы не встречаем уже такого ясного сознания души как особого элемента, входящего в состав живого человека. Жители одного из островов архипелага Бисмарка признают бессмертие души, отправляющейся после кончины человека на один близлежащий остров<sup>6</sup>. Манданы в Северной Америке вполне определенно высказывают учение о вечном существовании души<sup>7</sup>. То же верование встречаем мы и у их соплеменников чоктавов. Один из их представителей заявил положительно: «Весь наш народ верит, что дух обладает будущей жизнью»<sup>8</sup>. У гезои, одного из южноамериканских племен, это убеждение в загробной жизни души выра-

---

<sup>4</sup> *Turner*. Samoa a hundred years ago. С. 10.

<sup>5</sup> *Dawson*. Australian Aborigines. Melbourne. С. 50.

<sup>6</sup> *Pfeil Graf*. Land und Volk im Bismark-Archipel. Verhandl. der Gesel. für Ertlkunde zu Berlin. В. XVII, 152.

<sup>7</sup> *Catlin*. Manners, customs and condition of the North American Indians. I. 156.

<sup>8</sup> *Catlin*. II, 127.

зилось в весьма наглядной форме. Через года после погребения покойника на его могилу приходят все близкие, вырывают останки и рассказывают умершему обо всем, что за это время случилось в их деревне и в его семье<sup>9</sup>. Во время вотяцких похорон и поминок к мертвецу обращаются со словами и убеждениями, как к живому, имея, разумеется, в виду душу, а не тело<sup>10</sup>. Даже в тех случаях, когда исследователи склонны заподозривать существование этого верования, они не могут, однако, вполне его отвергнуть. Например, Фрич говорит о басуто – южноафриканском народе, что они своим представлениям о бессмертии души не дали определенной последовательно выработанной формы, но, следовательно, и там существует хотя и смутное сознание, что в человеке имеется особое начало, отличное от тела<sup>11</sup>. Самыми малоразвитыми в этом отношении являются самоеды. Они обладают каким-то смутным представлением, что со смертью человека все кончается. Правда, душа некоторое время продолжает жить в могиле, и потому подле покойника устраивают очаг, кладут с ним нож, топор, копье, деньги, другие необходимые вещи и убивают оленей, повторяя это жертвоприношение по несколько раз, но когда труп истлеет, то все существование, даже загробное, прекращается. Только одни шаманы-тадибеи имеют привилегию получать полное бессмертие. Из рас-

---

<sup>9</sup> *Martius*. Beitr zur Ethnogr. n. Sprachenkunde Amerika's. I, 201.

<sup>10</sup> *Смирнов*. Вотяки. Казань, С. 181 и 183.

<sup>11</sup> *Fritsch*. Die Eingeborenen Süd-Afrika's, 108–109.

сказа Кастрена можно заключить, что тадибеи, желая возвеличить свою власть, затемнили первоначальное верование в общее бессмертие<sup>12</sup>. Еще более проглядывает вера в загробную жизнь души в описании погребальных обрядов у самых разнообразных народов. Эскимосы кладут подле могилы как покойного, его стрелы и различные орудия, которые тот употреблял при жизни, а с женщинами хоронят их ножи и иголки<sup>13</sup>. Камчадалы бросают мертвеца собакам на съедение в том убеждении, что человек, которого съедят собаки, на другом свете будет ездить на добрых собаках<sup>14</sup>. Соседи их коряки сжигают тела с известными обрядами. Нарядив покойника в лучшее платье, отвозят его на место сожжения на тех оленях, которые особенно были любимы умершему. На костер кладут копыя, сайдаки, стрелы, ножи, топоры, котлы и проч. Пока костер горит, они колют оленей, на которых привезли мертвеца, съедают их, а остатки бросают в огонь<sup>15</sup>.

Тут же в Сибири около Байкала у бурят в могилу вместе с покойником кладут одежду и другие житейские принадлежности, приводят любимого коня и убивают его или пускают в степь, чтобы умерший мог ездить на нем<sup>16</sup>. Конь этот еще при жизни бурята освящается шаманом с особыми об-

---

<sup>12</sup> *Castrén. Reiseerinnerungen aus den Jahren 1888–1884. С. 264.*

<sup>13</sup> *Cranz. Historie von Grönland. В. I. 301.*

<sup>14</sup> *Крашенинников. Описание земли Камчатки, Т. II. 136.*

<sup>15</sup> *Крашенинников. II. 166.*

<sup>16</sup> *Шашков. Шаманство в Сибири. Записки Импер. Рус. Г. О. Кн. II, 58.*

рядами; на нем не ездят и его берегут на случай смерти господина<sup>17</sup>. Тунгусы зашивают труп в оленью шкуру и вешают на дерево с любимым оружием умершего и котлом, дно которого пробивается<sup>18</sup>. Их соседи якуты в прежнее время имели обыкновение в случае смерти знатного человека хоронить с ним верхового коня со всей сбруей, другого коня, навьюченного съестными припасами и дорогими мехами, и затем заживо погребали человека, который должен был прислуживать покойному на том свете. Теперь они ограничиваются принесением в жертву его любимого верхового коня<sup>19</sup>. Улаганские теленгиты в Алтайских горах одевают тело мертвеца и кладут в юрте около огня; тут же кладется табак, и в небольшую ямку, выкопанную в земле, вливается чашка араки и ставится еда. В могилу вместе с покойником зарывают котел, чашку, трубку, табак, войлоки, седло и даже веревки, а близ могилы родственники убивают самым мучительным образом его верховую лошадь<sup>20</sup>. Переходя в Европейскую Россию, мы встречаем у вотяков тот же самый обычай. Они кладут в гроб вместе с умершим многие его вещи; инструмент для плетения лаптей, ножи, ложку, пищу, табак,

---

<sup>17</sup> *Gmelin*. III, 33.

<sup>18</sup> Шашков. 58.

<sup>19</sup> *Припузов*. Шаманство у якутов Якутского округа. Известия В. С. О. Имп. Г. О. Т. XV, 65.

<sup>20</sup> *Адрианов*. Путешествие на Алтай и за Саяны. Записки Имп. Р. Г. О. т. XI, 333–334.

мешочек с деньгами, а у детей игрушки<sup>21</sup>. Мать умершего ребенка в церкви при отпевании выжимает ему в рот три раза понемногу молока из груди<sup>22</sup>. Чуваши Златоустовского уезда Уфимской губернии опускают покойника в могилу, в которой поставлено четыре доски вместо гроба; на одной из них прорезано окошечко; на дне постлан войлок и положена в изголовье подушка. В этот гроб умершего кладут на бок и туда же бросают несколько съестных припасов, вещей и денег, упомянутые вещи кладутся чувашиами для того, чтобы умерший, являсь в другую жизнь, мог представить их в доказательство, что он был человек трудолюбивый и жил на земле хорошо и, следовательно, достоин получить и там хорошее место<sup>23</sup>. В Северной Америке у тетонов-сиу все имущество умершего хоронится с ним. Его одевают в лучшие одежды, а любимую лошадь, оседлав и украсив, убивают близ тех высоких подмостков, на которых покоится тело. Часть хвоста они кладут у головы умершего, думая, что дух его будет ездить на своем любимом коне<sup>24</sup>. В тропической Южной Америке дикие манаосы зарывают в могилу вместе с трупом одежды, украшения и изломанное оружие<sup>25</sup>. На островах Новой Зе-

---

<sup>21</sup> *Bush Max.* Die Wotjäken. 143.

<sup>22</sup> *Bush.* 145.

<sup>23</sup> *Меньшов.* Этнографический очерк быта и обычаев чувашей Уфимской губернии Златоустовского уезда, Записки Оренб. Отд. Имп. Р. Г. О. Вып. III, 243.

<sup>24</sup> *Dorsey.* Teton Folk-Lore. American Anthropologist. Vol. II. 144

<sup>25</sup> *Martius.* I, 590.

ландии воинственные маори, погребая вождя или храброго воина, кладут с ним все его оружие<sup>26</sup>.

К западу от Суматры на острове Ньясе туземцы совершают похороны своих вождей весьма торжественно. Из отрядов особенно замечателен по своей оригинальности следующий. Под самой кровлей над больным привязывают раба и морят его голодом с тем, чтобы в момент смерти вождя можно было сбросить на умирающего господина его раба, также испускающего последнее дыхание. Души их одновременно унесутся таким образом в загробный мир. У могил они вешают мешочки с рисом и бетелем, а на самой могиле кладут разбитые тарелки<sup>27</sup>. Южноафриканские бечуаны натирают могилу луком, подле мертвеца бросают ветку акации, различные корни, боевую секиру, копья, хлеб, семена огородных растений и кость старого быка<sup>28</sup>.

Приведенный выше перечень предметов, погребаемых вместе с покойником у самых различных племен земного шара, с соблюдением разнообразных обрядов, вводит нас в совершенно чуждый и оригинальный мир и дает возможность выяснить особенности мирозерцания малокультурного человека. Материалистическое представление души и ее бессмертия отражается в обстановке похорон, во время

---

<sup>26</sup> *Kerry-Nicholls. The Origin, Physical Characteristics, and Manners and Customs of the Maori Race. Journal of Antropological Institute. Vol. XV, 200.*

<sup>27</sup> *Rosenberg. Der Malayische Archipel. 158.*

<sup>28</sup> *Spillmann, Vom Cap zum Zambesi. 116.*

которых дикие и полудикие люди выказывают, с одной стороны, нежные заботы об усопших, а с другой, проявляют эгоистический страх в случае неисполнения желаний умерших, вредящих, вследствие неудовлетворенности своих потребностей, живым родственникам и друзьям. Фантазия этих детей природы не может представить жизнь загробную иначе, как на основании данных, добытых из обстановки и условий своей собственной жизни. Алтайцы, например, говорят: «На том свете мы будем жить так же, как и здесь, т. е. будем сеять хлеб, водить скот, пить вино и есть говядину. Только на том свете мы будем жить гораздо богаче, потому что нам будет отдан не только весь тот скот, который мы имели на земле, но и тот, который околел»<sup>29</sup>. Гиляки на низовьях Амура тоже убеждены, что души или духи умерших продолжают жить на небе таким же образом, как они жили на земле<sup>30</sup>. Вера в то, что душа после смерти продолжает за гробом более или менее самостоятельное существование, может считаться повсеместным явлением, твердо установленным этнографической наукой.

Приведенные выше примеры должны были подготовить к разрешению вопроса о том, как представляют себе низшие расы духовное начало в человеке и какими свойствами они наделяют человеческую душу. Душа, как нечто отдельное от тела, представляется в более или менее ясных об-

---

<sup>29</sup> *Потанин*. Очерки Северо-Западной Монголии. В. IV, 133–134.

<sup>30</sup> *Deniker*. Les Ghiliaks. Rev. d'Etnographie. II, 304.

разах, но нельзя сказать, чтобы у какого-либо племени, из малокультурных, существовало определенное воззрение насчет духовности души как той части человека, которая во всех отношениях резко отличается от тела с его материальными признаками; так, австралийцы никак не могут составить себе понятие о душе в ее отвлеченном виде: она у них зависит от тела, с которым, по-видимому, связана и будущая жизнь<sup>31</sup>. Таким образом, свойства тела переносятся и на самую душу; она реальна, но только более тонка по своему строению. Новокаледонцы отличают в человеке две субстанции: видимое тело и невидимую душу, которая, однако, имеет форму человека<sup>32</sup>. Новозеландцы маори не только признают существование души после смерти, но и считают ее состояние вполне духовным, однако и они придают душе тот образ, который соответствует виду живого человека<sup>33</sup>. В одной бурятской сказке вполне отчетливо передается представление о вещественности души, которая может слышать, видеть, причем принимает образ пчелы. Один бурят увидел, как из носа спавшего товарища выползла пчела, как она летала около юрты, залетела в какую-то пору, затем выползла из отверстия и, возвратившись в юрту, ходила по краю крыта с водою, потом, упав в воду, с трудом из нее выбралась

---

<sup>31</sup> *Lumholz*. Among the Natives of Australia. Bull. of the Amer. Geograph. Soc. XXI, 29.

<sup>32</sup> *De Vaux*. Les Canaques de la nouvelle Calédonie. Rev. d'Ethnogr. II, 343.

<sup>33</sup> Kerry Nicholls. 200.

и, наконец, опять вернулась в нос спящего. Из расспросов оказалось, что сновидения спавшего бурята вполне соответствовали действиям и приключениям пчелы. Этим объясняется, почему буряты никогда не убивают пчел, залетающих в юрту<sup>34</sup>. На то, что низшие расы представляют душу в человеческом образе, намекает одно верование, весьма распространенное среди различных племен. Многие народы думают, что между изображением человека и его душою существует некоторая таинственная связь. Североамериканские индейцы дакота боялись давать снять с себя портрет, думая, что их душа будет связана с изображением и не попадет в лучший мир<sup>35</sup>. Древние монголы до принятия буддизма имели обычное в случае смерти любимого человека, сделав фигуру наподобие покойного, хранить ее в своих домах и оказывать ей почитание<sup>36</sup>. Среди якутов неутешные родители после смерти маленькой дочери приготавливают из бабки лошади куклу, причем голова делается серебряная и лицо должно быть похоже на умершую. Богатые одевают куклу в меха черно-бурой лисицы, а бедные – в меха горностая. Изображения эти назывались у якутов *кыс-тангара* (девочка-богиня), ставились в юртах и наделялись различными приноше-

---

<sup>34</sup> *Агапитов и Хангалов*. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губ. Известия В. С. Отд. Имп. Рус. Г. Общ. XIV, 68.

<sup>35</sup> Dorsey. 143.

<sup>36</sup> *Банзаров*. Черная вера. 97–98.

ниями<sup>37</sup>. Желая выразить духовность души, многие народы называют ее тенью<sup>38</sup> или же уподобляют, как показывает самое название, дыханию, дуновению ветра. Жители острова Ньяса к западу от Суматры, утверждают, что после смерти человека его душа возвращается к источнику своего происхождения – ветру<sup>39</sup>.

Подобный взгляд показывает неспособность малокультурных людей к отвлеченному мышлению; они не могут составить ясного представления о духе в его противоположности с материей и душу считают чем-то более тонким, чем тело, но, однако, вещественным. Одно сказание самоанцев проливает свет на воззрения нецивилизованных народов по поводу материальной природы души. Однажды два брата-заклинателя пристали ночью к острову Алеипата в то время, когда гонцы извещали народ об опасной болезни вождя Пуепуемай. Подойдя к хижине больного заклинатели увидели горных богов, сидящих у входа в нее. Боги передавали друг другу завернутую в лист душу умирающего, которую им подали боги, находившиеся в самом доме. Один из богов сказал ближайшему заклинателю: «Возьми это!» – и, приняв в темноте, по ошибке смертного человека за своего товарища, передал ему душу. На следующее утро братья явились к приближенным вождя с предложением вылечить больного.

---

<sup>37</sup> *Притузов*. 60.

<sup>38</sup> *Bush, Dawson*. 51.

<sup>39</sup> *Rosenberg*. 175.

Умирающей лежал с отвиснувшей челюстью и дышал с трудом. Заклинатели развернули лист, впустили в больного душу, и тот немедленно почувствовал облегчение и совершенно ожил<sup>40</sup>. Буряты, по сообщениям гг. Агапитова и Хангалова, говорят, что души умерших могут быть видимы людьми, хотя не оставляют следа на пепле очага, при ходьбе не ломают старых сучьев и не шелестят опавшими листьями. Они могут быть убиты и снова оживать и превращаться иногда в голую тазовую кость; они испытывают боль и потому боятся боярышника и шиповника. Однажды ночью, рассказывают буряты, шел человек, имевший способность видеть духов и говорить с ними. Он встретил трех духов и присоединился к ним. По пути он узнал, что эти духи умерших идут за душой сына богача. Бурят попросил, чтоб и его допустили принять участие в охоте за душой. Дорогой духи спрашивают, отчего их спутник (живой человек) так ходит, что мнет-ся трава и шелестят сухие листья. Бурят объяснил им, что он еще недавно умер и не умеет ходить так, как ходят духи. Духи поверили. Когда они пришли к богатому человеку, то один из них стал у двери, другой – у дымового отверстия, а третий заставил больного чихнуть. В это время душа сына богача выскочила и хотела убежать, но стоявший у двери дух поймал ее и, несмотря на ее плач, понес свою добычу на руках. На обратном пути живой человек спросил духов, чего они всего больше боятся на свете. Духи ответили, что осо-

---

<sup>40</sup> *Turner*. 142–143.

бенно им страшны шиповник и боярка, и, в свою очередь, спросили, чего боялся бурят, когда был живой. «При жизни я больше всего боялся жирного мяса», – ответил находчивый туземец. Пройдя немного дальше, бурят предложил духам дать ему понести душу, так как они устали. Те согласились и вручили ему пойманную душу. Встретив по дороге боярышник и шиповник, бурят бросился туда и залег среди колючих кустов. Духи не решались даже близко подойти к кустарнику и тщетно старались выгнать бурята из опасных зарослей: они даже бросали куски жирного мяса. Бурят кричал: «Боюсь, боюсь», – а сам поедал вкусную пищу. Видя неудачу, духи ушли, а бурят возвратил душу больному и получил за это вознаграждение<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Агапитов и Хангалов. 60.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.