

## ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ ЧЕРЕЗ ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ «ОРГАНИЗМ — СРЕДА» И ИХ ВОПЛОЩЕНИЕ В ТРАДИЦИИ СИБИРСКОГО ШАМАНИЗМА<sup>1</sup>

Е.В. Нам

*Актуализируется особая значимость идентификационной стратегии «организм — среда» в шаманской традиции народов Сибири. Размежевание между организмом человека как некоего психосоматического единства и окружающей средой занимало важнейшее место среди адаптационных механизмов культуры народов Сибири. Различные части тела человека определяли существенные характеристики бытия и являлись каналами коммуникации между мирами. Рассмотрение шаманской традиции через особенности противопоставления «организм — среда» открывает перспективы построения мировоззренческой модели, основанной на иерархии жизненных начал, в той или иной мере соотносенных с организмом человека.*

**Культурная идентификация, жизненная сила, каналы коммуникации.**

Мир культуры бесконечно многообразен, что предполагает неисчерпаемость антропологических интерпретаций, раскрывающих перед нами различные грани феномена под названием человек. Стремление структурировать многообразие культурного опыта и таким образом сделать его понятным неизбежно порождает аналитические конструкты или модели, где изначальные смыслы приобретают характер символов и открывают путь к коммуникации культур. Особенно актуальным является налаживание культурной коммуникации при изучении традиционных мировоззренческих комплексов, имеющих многослойную смысловую структуру. В процессе развертывания традиции во времени происходит не отбрасывание старых, «отживших» смыслов, а наслаивание прежних и новых друг на друга. В развитии каждой традиции есть внутренняя логика, которую можно представить как движение от простых «элементарных» символов (составляющих ядро традиции), воплощающих фундаментальные смыслы и первые опыты культурной идентификации, к сложным культурным кодам, скрывающим сакральный смысл ядра и одновременно раскрывающим его в символике периферийных слоев.

В системе адаптационных механизмов культуры в качестве одного из базовых параметров культурной идентичности можно выделить противопоставление «организм — среда». Подобное размежевание открывает двойную перспективу освоения пространства. С одной стороны, физическое тело человека и его отдельные части становятся «предпочтительной системой соотносительных понятий», к которой сводится членение пространства и всего того, что в нем содержится [Кассирер, 1998, с. 221]. Уподобление строения Вселенной строению человеческого (животного) организма — один из наиболее ранних вариантов космологии. А значит, противопоставление предполагает соотношение. С другой стороны, противопоставление «организм — среда» требует идентификации с собственным организмом и рассмотрения его как естественной границы в культурном пространстве. Данные познавательные стратегии являются взаимозависимыми, в равной мере участвуют в формировании структуры традиционного мировоззрения и определяют правила перехода от микрокосма к макрокосму и в обратном порядке. «В первом случае человек как бы вводится в космос, проецируется на него, во втором, напротив, космос внедряется в человека, членит его соответственно своей собственной структуре» [Топоров, 2010, с. 274]. Идентификация космоса и рода с антропоморфными (или зооморфными) существами невозможна без осознания человеком себя как единого психосоматического организма. Триада природа-социум-человек в познавательной стратегии носителей традиционного сознания выступала как некое триединство, не поддающееся разъединению, как в синхронном, так и в диахронном аспекте.

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Правительства РФ П 220 № 14 В25.31.0009.

## Особенности культурной идентификации через противопоставление «организм — среда»...

Этнографический и фольклорный материал по традиционной культуре народов Сибири дает богатую почву для размышлений о различных вариантах коммуникации человека с миром природы. Именно в процессе взаимодействия с окружающей средой он определял свое место в мироздании и смыслы своего бытия. Имеется большое количество исследований, посвященных анатомическому конструированию природы, социума и мира вещей в традициях народов Сибири и других регионов. Однако символическое воплощение и культурное значение процесса идентификации человека с собственным организмом до сих пор остается недостаточно разработанной темой. В рамках данной статьи предполагается аккумулировать материал, содержащийся в различных этнографических описаниях и фольклорных текстах, наметить основные направления развития традиционного мировоззрения в осмыслении данной тематики и показать особую значимость идентификационной стратегии «организм — среда» в шаманской традиции народов Сибири.

В изучении мифологического мировосприятия и тесно связанного с ним традиционного мировоззрения народов Сибири выработаны определенные методологические подходы. Во-первых, организм рассматривается как психосоматическое единство, не дифференцированное (или слабо дифференцированное) на телесные и душевные характеристики. Здесь еще «отсутствует «душа» как самостоятельная, отделенная от тела и единая «субстанция», душа — это не что иное, как сама жизнь, имманентная телу и привязанная к нему» [Кассирер, 2002, с. 171]. Именно поэтому существует проблема поиска адекватного понятийного эквивалента термину «душа». Все большую популярность приобретают альтернативные описательные выражения — «жизненная сила», «животворное начало» и т.д. [Рыкин, 2007, с. 72]. Во-вторых, телесные характеристики основаны на органической взаимосвязи целого и его частей. «Целое не “обладает” частями и не распадается на них — часть в данном случае есть непосредственно целое и действует как таковое» [Кассирер, 2002, с. 63]. Таким образом, имеет место иерархическая система построения всей органической вселенной, где часть всегда репрезентирует целое и обладает всей полнотой его свойств, будь то часть человеческого организма, природного ландшафта или социальной структуры. В-третьих, структура мироздания на всех ее уровнях (природном, социальном, вещном, телесном) характеризуется обязательным делением на сакральную и обыденную составляющие. С одной стороны, оно предполагает стремление от размытости и нерасчлененности пространственных представлений к четкой маркировке границ, с другой — способствует выработке многообразных каналов культурной коммуникации.

В традиционной системе представлений народов Сибири существуют достаточно устойчивые комплексы анатомических характеристик, где отдельные части тела имеют особую значимость в качестве носителей жизненного начала и необходимого условия существования живого организма. В лексике нганасан в зависимости от контекста слова *глаза* (сеймы'), *мозг* (дие), *сердце* (сэ'), *кровь* (кам), *дыхание* (бачу) могли переводиться на русский язык как «душа» [Грачева, 1983, с. 57]. В представлениях якутов множественность проявлений жизненности выражалась в трех элементах: *буор кут* («земля-кут»), *салгын кут* («ветер-кут») и *ийэ кут* («мать кут»). Мать-кут называлась также иногда *маган-кут* — белая душа, представлялась в виде вошки с рогами и обитала в сердце человека. Земля-душа отличалась от мать-кут только своим коричневым цветом и находилась в ушах. Салгын не имела своего образа и считалась невидимой для человека [Алексеев, 1975, с. 121]. Во всех эвенкийских говорах понятие «душа» выражается словом «оми». По сведениям Г.М. Василевич, представления об «оми» претерпели значительные изменения. Сначала оми помещали в голове и ассоциировали с разумом, затем стали помещать ее в сердце, в артериях, в крови. Оми могла также находиться в легких или менять свое место в теле человека [Василевич, 1969, с. 225]. То есть местом обитания оми могли становиться наиболее значимые части и органы тела. По воззрениям бурят и сойотов, душа обитает в голове, волосах, ногтях, подмышке [Павлинская, 2007, с. 17]. По верованиям чукчей, помимо одной души, ведающей всем телом, есть еще специальные «души органов тела», ног и рук. В случае если эти души случайно утрачиваются, то соответствующий орган болеет и даже отсыхает [Богораз, 1939, с. 42]. В чукотской сказке о шамане, вернувшем к жизни своего сына, процесс оживления описывается следующим образом: «Зашаманил, шаманил, погрузился, вернулся, тело взял, дунул, на левый мизинец дунул, левая рука шевельнулась, на правый мизинец дунул, правая рука шевельнулась; на левый наперсточный палец дунул, левый локоть шевельнулся, справа тоже так. На большие пальцы дунул, все руки ожили; в рот дунул, тогда взглянул, сел. Сказал так: Ух! Долго я спал!» [Богораз, 1900, с. 97].

## Е.В. Нам

Возможно, что на ранних этапах культурной истории все части тела наделялись функциями носителей жизненного начала и репрезентировали всю полноту жизненных свойств организма. Позднее стали выделяться отдельные, наиболее значимые с точки зрения традиционного сознания органы, что свидетельствует о постепенном движении мысли от множественности к единству. Это могли быть пуповина и послед, дающие младенцу жизнь, глаза, представляющие человеку реальность его существования, волосы, воплощающие непреодолимую силу роста [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 59]. В системе представлений нганасан особой значимостью наделялись глаза. По мнению Г.Н. Грачевой, глаза рассматривались как минимально необходимая часть для того, чтобы появилось целое живое существо [1983, с. 59]. Глаза ассоциировались с эмбрионами, которые вкладывает в тела женщин (самок) Земля-мать или Луна-мать [Там же, с. 21] и хранились в специальных ледяных ящиках, которые шаман мог видеть во время своего путешествия [Попов, 1984, с. 91]. В. Радлов записал у абаканских татар примету, что, если во сне притупятся глаза, значит, человек умрет [1907, с. 57]. В алтайской эпической традиции надежным способом умерщвления героя считается отрезание больших пальцев. Так, в алтайском эпосе «Алтай Бучый» Темене Коо отрезает два больших пальца на руке своего мужа Алтай Бучыя, чтобы сделать его смерть необратимой. А возвращение больших пальцев становится необходимым условием оживления героя [Никифоров, 1915, с. 22]. В другом варианте этого же эпоса в качестве носителей жизненной силы богатыря выступают наряду с большими пальцами глаза:

Два похожих друг на друга эти прожоры  
Складнем-ножом Алтай Бучыя  
Два глаза его выколупали,  
Два больших пальца (рук) отрезали.  
На семь слоев земли  
Глубокую яму выкопали,  
(Тело) Алтай-Бучыя самого  
(В эту яму) столкнули

[Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 93].

Аналогичные сюжеты в сибирском фольклоре мы можем встретить относительно шаманов, поскольку предполагалось, что умертвить шамана так же сложно, как и богатыря. И здесь обнаруживается определенный параллелизм в отношении к шаманам и эпическим героям. В.Г. Богоразом был зафиксирован рассказ об убийстве шамана, якобы реально произошедшем в 90-е гг. XIX в. Очень долго его не могли убить, поскольку раны на нем тут же заживали. Тогда у него вырвали глаза, проткнули ножом глазные яблоки и отбросили их. Затем вынули сердце, разрезали его на кусочки и зарыли в землю в разных местах, чтобы куски не срослись и не ожили снова [Богораз, 1939, с. 108]. В эвенкийском фольклоре встречается сюжет, где герой не может умертвить Атамана Нижнего мира, не уничтожив его единственный глаз:

Моргнул единственным своим глазом,  
Красный огонек из его глаза,  
Как искра, взметнулся вверх,  
Неизвестно, куда долетел —  
Пропал.  
Этот *огенга* опять убежал  
С помощью своей невиданной хитрости

[Эвенкийские героические сказания, 1990, с. 177–179].

Животный и растительный миры также представлялись наполненными жизненными силами, сосредоточенными в наиболее важных частях живого организма. Так, по представлениям эвенков, души растений находятся в корнях, у пушных зверей — «в кончиках носа, у парнокопытных животных — в нижних челюстях, в мелких копытцах, в кончиках ушей, в жировиках, находящихся под кожей, у медведя в лапах, когтях и клыках, у хищных птиц в лапах, у бобровой птицы в зубу» [Мазин, 1984, с. 42]. В соответствии с данной системой представлений существовали определенные правила поведения в отношении органов тела животных. Нганасаны, чтобы избежать мести жизненного начала животного, убив дикого оленя, вырезают у него и бросают глаза, а также закапывают в землю голову убитого медведя [Попов, 1984, с. 49]. Кроме того, нганасанские охотники стремились съесть сырой кусок сердца убитого медведя, чтобы собст-

## Особенности культурной идентификации через противопоставление «организм — среда»...

венное сердце не испытывало страха при охоте на медведей [Там же, с. 52]. У ангарских эвенков существовало особое отношение к глазам медведя. Ангарские эвенки считали, что если охотник проглотит медвежий глаз, не прикоснувшись к нему зубами, то он будет долго жить и иметь удачу в охоте. У учуро-алданских эвенков, наоборот, было запрещено есть медвежий глаз, так как это могло вызвать слепоту [Василевич, 1969, с. 218]. Ульчи и нанайцы считали, что души пушных животных находятся в кончике носа — *сунгкэ*. Поэтому охотники отрезали носики убитых животных и хранили их в качестве гарантии охотничьей удачи. А ульчские шаманы в качестве залога удачного промысла приносили с неба целые связки сунгкэ [Смоляк, 1991, с. 156].

В структуру жизнесодержащих элементов мироздания был включен и мир вещей, созданных человеком, особенно тех, которые наделялись сакральным смыслом и были особо значимыми в культурном пространстве. Важнейшим признаком жизненности таких вещей было наличие отдельных анатомических характеристик, приносимых человеком. Не было необходимости придавать вещам антропо- или зооморфный вид (хотя это и не исключалось). Достаточно было привнести в их структуру какой-то элемент, являющийся носителем жизненного начала, который одухотворял целое. Таким элементом чаще всего являлись глаза. Так, обряд *каса* (проводов душ умерших в загробный мир) у нанайцев предполагал создание мугдэ — деревянной фигурки, в которую вдвухали душу умершего. Согласно Л.Я. Штернбергу [1936], в процессе создания этой фигурки важнейшее место занимало рисование глаз. Именно в тот момент, когда глаза были нарисованы, фигурка считалась ожившей [Смоляк, 1995, с. 126]. Рукоятка бубна, называвшаяся *марс* (*мар*) или *барс* (*бар*), используемая телеутскими и шорскими шаманами и символизирующая хозяина бубна, именовалась «шестиглазый пестрый (чубарый) марс» [Потапов, 1991, с. 168]. А сами «глаза» в виде отверстий могли осмысляться как место, куда духи влетают в начале камлания и откуда вылетают в конце [Там же, с. 166]. Свистящие стрелы с отверстиями, а также пули в шорском фольклоре предстают «девятиглазыми» [Дыренкова, 1940, с. 199, 201, 231]. Наличие большого количества глаз должно было указывать на особые сверхъестественные свойства данных предметов. Еще во второй половине XX в. у кетов сохранялся обычай снабжать новый, только что изготовленный предмет «глазами», чтобы он не был «темным» (слепым). В качестве глаз могла выступать зарубка на деревянной или костяной посуде, прорезь на берестяной двери и т.д. [Алексеев, 2007, с. 39].

Иной вариант жизненности был присущ обитателям нечеловеческих миров, с которыми человек, тем не менее, постоянно контактировал. Специфичность потусторонней жизненности воплощалась в особых анатомических характеристиках «иномирных» существ. И здесь мы встречаемся с двумя основными вариантами построения образов. Первый предполагает анатомическую неполноценность, половинность и уродливость, что, по всей видимости, диктовалось необходимостью четкого размежевания мира людей и мира духов и вносило эмоциональную окрашенность (негативную) в отношениях между ними. Так, существа мира нго у нганасан имеют следующие характеристики: «одноногие, однорукие, одноглазые, ущербные, половинные люди», «зубастые, с металлическими когтями, иногда трехголовые, людоеды», «люди без голов, рот расположен на месте груди, глаза под ключицами» [Грачева, 1983, с. 30]. Злые духи *утьси* у манси Северной Сосьвы, относящиеся к темным, вредоносным для людей силам, представлялись в облике существ, покрытых шерстью, один глаз у них находился на лбу справа, а другой — слева, около подбородка [Мифология манси, 2001, с. 152]. Злые духи *ада ёкё* в представлении алтайцев:

Без глаз — слепые,  
Без спины — вывихнутые,  
Без бедра — надломленные,  
Спинные кости — вывихнутые,  
Ребра — кривые,  
Суставные кости — вовнутрь сгибающиеся

[Анохин, 1924, с. 6].

Дьявольская шаманка Бюргэстэй-Удаган, вскармливавшая якутских шаманов на мифическом шаманском дереве, имела одну ногу, одну руку и один глаз [Ксенофонтов, 1992, с. 55]. Верхний нго у нганасан — Банту'о-нго — в некоторых фольклорных произведениях выступает в образе безглазого, безухого, безносого, лысого человека [Грачева, 1983, с. 28]. Образ в значительной степени показательный, поскольку главные его характеристики связаны с отсутствием

## Е.В. Нам

как раз тех анатомических элементов — носителей жизненного начала, которые наиболее важны для традиционного сознания.

Второй вариант построения образов представителей иных миров основан на гипертрофированном либо метафорическом описании органов тела. Главной целью здесь является подчеркивание избыточной жизненности, превосходства «иномирных» существ и зависимости от них человека. Ярким примером метафорического описания могут быть обращения (призывания) к духам алтайских шаманов:

Призывание кровных духов:  
Кок-ölö с глазами, как ведра!  
Кок-ölö с глазами, как чашки!

[Анохин, 1924, с. 68].

Славословие Чалү:  
Пусть блещут звездные очи твои!  
Пусть движется змеиный язык твой!..  
Пусть блещут бронзовые глаза твои!..  
Серебряные глаза твои, моргая,  
Прорезают тьму

[Там же, с. 89].

Одна из дочерей Эрлика носит эпитет «восьмиглазая мать Киштей», дух Суіла наделен конскими глазами, а у духа Кәлә двойной язык [Там же, с. 8, 94]. Таким образом, смысловая инверсия или переворачивание смысла жизненности в мире духов по отношению к миру людей само по себе как минимум дуалистично и имеет различную эмоциональную окраску.

Нахождение жизненных сил в теле человека свидетельствовало о принадлежности его к обыденной реальности и к миру людей. Представления о способности души покидать тело говорят об осознании разорванности бытия, спроецированной на организм человека. Он становится естественной границей в культурном пространстве, а отдельные части тела — каналами коммуникации между мирами. Душа, выходящая из тела, перемещалась из человеческого мира в мир невидимый, сакральный и тем самым определяла пограничные состояния человека: сон, болезнь и смерть. Вернуться в тело человека она могла только через четко обозначенные традицией каналы (отверстия), которыми чаще всего являлись рот, уши и глаза. В случае болезни или смерти такое возвращение было возможно только с помощью шамана. В сказках тюркских народов достаточно распространенным является сюжет о двух товарищах (охотниках), отправляющихся в лес. Один из них становится свидетелем выхода души из тела у другого во время сна. Душа выходит в виде огоньков или звездочек из глаз, изо рта или из носовых отверстий и возвращается тем же путем [Радлов, 1907, с. 210; Дыренкова, 1940, с. 329; Потапов, 1991, с. 30]. Нганасаны отмечали, что у заболевшего человека глаза становились «другими». А сновидения и мыслительные зрительные образы они объясняли самостоятельным уходом и путешествием глаз [Грачева, 1983, с. 63, 64]. По воззрениям хантов, состояние сна связано с самостоятельным уходом и путешествием глаз или ума [Мифология хантов, 2000, с. 232]. У алтайских народов существовало представление, что кут у умершего человека выходит через глаза [Потапов, 1991, с. 63]. Алтайские шаманы вкладывали (или «вбивали» сильным ударом по бубну) жула («душа», покинувшая тело) больного в его правое ухо [Там же, с. 30]. По сведениям К.Ф. Карьялайнена, хантыйский шаман также вдвухвал душу больному через правое ухо [1996, с. 227]. Такие же представления были зафиксированы Н.П. Дыренковой у шорцев [1940, с. 331]. Нганасанские шаманы заблудившуюся бачу (дыхание или сердце) вкладывали в рот больного, который должен был ее проглотить [Грачева, 1983, с. 63]. Эвенкийский шаман также внедрял душу больного через рот путем плевка [Мазин, 1984, с. 89]. В традиционной системе представлений чукчей душа могла иметь вид черного жука. Шаман вскрывал череп больному и сажал жука в надлежащее место. Другими каналами проникновения жука в тело могли быть рот, подмышки, задний проход, пальцы на ногах и руках [Богораз, 1939 с. 43]. В шорском фольклоре встречается вариант, когда душа богатыря выходит из-под лопаток:

...(он) подъехал,  
с коня свалившись, умер,  
душа его не изо рта вышла,  
душа его из-под лопаток вышла...

[Шорский героический эпос, 2013, с. 39].

## Особенности культурной идентификации через противопоставление «организм — среда»...

Особым образом анатомические каналы коммуникации между мирами актуализировались в самые кризисные моменты жизни человека: при рождении и смерти. И здесь опять особую роль приобретают глаза, уши и рот, поскольку именно они определяют важнейшие характеристики бытия: видимость (обладание зрением)/невидимость (незрячесть), обладание речью/немоту, способность слышать/глухоту. Пересечение границы миров, как правило, предполагает потерю естественных характеристик. Так человек (или дух) в ином мире становится невидимым и неслышимым, незрячим, немым или неспособным понимать речь жителей этого мира [Алексеев, 2007, с. 37]. Фольклорные тексты народов Сибири содержат достаточное количество подтверждающих примеров. Термин *көрмөс* (бес, дух подземного мира) в тюркских языках буквально означает «невидимый» [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 93]. Рождение же человека предполагает обретение самой главной характеристики — видимости. У северных хантов процесс рождения обозначается фразой *сэма питас* («на глаза выпал (попался)»), а противоположный ему процесс смерти — *сэм сайя питас* («за глаза выпал») [Рындина, 2001, с. 252]. Тувинское выражение *караан чырыдыр* («глаз его осветить») означало не только «открыть глаза», «научить грамоте», но и «принимать роды» [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 93]. Рождение человека предполагало его включение в видимое пространство, а смерть, как и любой уход в инобытие, лишало этой характеристики. С другой стороны, рождение и смерть являлись очень опасными для посторонних с точки зрения взаимного обмена между мирами. По представлениям нганасан, если муж случайно увидит роды своей жены, он должен ослепнуть, поскольку Земля заберет его глаза [Грачева, 1983, с. 61]. В момент смерти необходимо было перекрыть каналы коммуникации, чтобы мир людей максимально был огражден от соприкосновения с инобытием. Якуты обязательно закрывали глаза покойника, так как считалось, что открытые глаза предвещают несчастье — смерть одного из родственников [Алексеев, 1975, с. 172]. В. Радлов также записал у абаканских татар приметку: если у умершего глаза не закрылись, значит, умрет еще кто-нибудь и улус постигнет еще какая-нибудь неприятность [1907, с. 356]. Такие же представления существовали у долган [Дьяченко, 2007, с. 121]. Нганасаны все лицо умершего покрывали ровдужной маской или закрывали глаза полоской красного сукна. Места, расположенные на ткани или ровдуге напротив глаз, носят название «вместо глаз» [Грачева, 1983, с. 64]. Эвенки не только закрывали покойнику глаза, но и затыкали нос, рот и анальное отверстие, некоторые завязывали рот, нос, глаза и уши платком [Василевич, 1969, с. 240]. Существует точка зрения, в соответствии с которой главным назначением погребальных масок являлось прерывание любых связей умершего с миром живых, поскольку благодаря маске он переставал видеть, слышать, говорить и т.д. [Мифология хантов, 2000, с. 193–194].

Особую значимость человеческий организм как канал сообщения и естественная граница между мирами приобрел в шаманской традиции, которая в максимальной степени актуализировала противопоставление «организм — среда» и вместе с тем предложила действенные механизмы культурной адаптации. В сибирском шаманизме был аккумулирован весь опыт мифологического конструирования реальности и самого человека. Идея о том, что жизненные силы представлены наиболее значимыми частями тела и именно они при соприкосновении с иными вариантами жизни осуществляют взаимодействие, легла в основу всей шаманской практики. В шаманизме была воплощена идея пересотворения организма, доработки его в соответствии с требованиями культурной и природной среды. Подобные изменения могли происходить только в мире духов и при их непосредственном участии. Шаманское посвящение (инициация) предполагает «переделку» всех частей тела. Специальные духи, по представлениям нганасан, выковыывают на огне кости, закаливают их, чтобы стали железными, выковыывают сердце, чтобы оно стало смелым и мужественным, наделяют особыми прозорливыми глазами, видящими божеств и духов, закаливают голос, чтобы посвящаемый владел даром заклинаний, наделяют чуткими ушами, чтобы он мог слышать не только слова духов, но и разговоры животных и растений [Попов, 1984, с. 95]. Из рассказа одного из якутских шаманов следует, что особое значение при посвящении уделялось глазам и ушам: «...Мне выкололи глаза... я упал навзничь. Когда я лежал в этом положении, стали тянуть влево за переносье железным крючком. Я приподнял голову, глаза мои по-прежнему получили возможность видеть... Оказалось, что я лежу в устье Кровавой реки с течением вперед и назад. Из этой реки почерпнули воду и досыта напоили меня, затем, просверлив уши, положили в глиняную посудину со стенками вышиною в четверть и сказали: “Ты стал знаменитым шаманом, имеющим кровавое подножье”» [Попов, 1947, с. 287]. При посвящении нганасанского шамана Семюена Нгонджа особую роль играли глаза и

сердце. Дух, осуществляющий посвящение (старуха, пожирающая (людей) болезнью), обращался к нему со следующими словами: «У тебя сердце не доделано, его сделали только не боязливым, а до конца не доделали как следует. Я тебе сделаю три сердца с одним основанием. Для чего я это делаю? С этим одним сердцем с какой бы болезнью ни разговаривал, бояться не будешь. Я еще сделаю тебе семь сердец, ими будешь пользоваться при путях семи болезней... Вот ныне ты будешь иметь глаза, видящие огонь, другие глаза, видящие духов. С этими глазами ты будешь камлать, отправляйся» [Попов, 1984, с. 97]. Якутский шаман мог обращаться к своим духам-помощникам со следующими словами:

...Меня, заику,  
Одарившие языком.  
Мне, кривому, давшие глаза.  
Меня, глухого, одарившие слухом

[Алексеев, 1975, с. 159–160].

Таким образом, подчеркивалась первоначальная неполноценность организма будущего шамана, которая устранялась в процессе пересотворения. Во время посвящения нганасанский шаман Семюен Нгонджа получил от каждого из духов по одному глазу, чтобы лечить этими глазами «шаманскую болезнь» у других шаманов [Попов, 1984, с. 99]. При этом глаза духов, по сути, являются самостоятельными, способными вести диалог с шаманом, а также носителями шаманской силы.

В обыденной жизни шаман ничем не отличался от своих соплеменников. Чаще всего его «инаковость» мог выдавать только взгляд. Селькупского шамана с самого рождения отличал ясный, острый взгляд [Прокофьева, 1981, с. 46]. Чукчи также считали, что взгляд шамана должен отличаться от взгляда обыкновенных людей. Еще в раннем возрасте дети, предназначенные стать шаманами, пристально смотрят не на слушателя, а на нечто находящееся над ним. «Глаза у шамана очень яркие и блестящие, что и дает им возможность видеть духов даже в темноте. Выражение глаз шамана — смесь лукавства и боязливости» [Богораз, 1939, с. 107]. У легендарного якутского шамана Кюстэха глаза сияли и сверкали, будто они величиной с небольшой горшок [Ксенофонтов, 1992, с. 150]. Шаманы обладали особой силой зрения (у якутов дословно «огонь глаз») и могли видеть во все стороны на большое расстояние. Шаманские легенды утверждают, что раньше шаманы могли убивать одним только взглядом [Там же, с. 63]. Другой вариант маркировки «инаковости» шамана — уродливое расположение глаз. Согласно одной якутской легенде, в Кангаласском наслеге однажды родился и жил шаман с уродливо расположенными глазами: один из них был посередине лба, а другой много ниже [Там же, с. 136]. Глаза могли быть для окружающих индикатором состояния шамана. Так, эвенки-орочоны считали, что во время камлания глаза у исполнителя обряда мутные, он как бы находится в потустороннем мире. В конце камлания шаман окунает мизинец правой руки в воду, трижды протирает им правый глаз, а затем левый. После этого глаза мгновенно светлеют, и это является признаком того, что духи покинули его [Мазин, 1984, с. 88]. У сибирских эскимосов зафиксировано представление о том, что сила шамана заключена в зубах. Чем крепче зубы, тем больше его сила. Заклинания беззубого шамана были самыми слабыми [Теин, 1981, с. 219].

Основными функциями пересотворенных органов тела шамана в социальном пространстве являлись передача информации из потустороннего мира в мир людей и возможность транспортировки жизненно важных элементов бытия человека (прежде всего душ людей и животных) между мирами. Главным транслятором, несомненно, являлись глаза. В шаманской традиции они занимают особое положение, поскольку актуализируют важнейшие характеристики бытия: *видимость и невидимость*. Фундаментальность данной оппозиции связана с размежеванием пространства человеческой жизнедеятельности и других форм жизненной активности. Шаман обладал способностью проникать в невидимые, но социально значимые сферы бытия, и это было главным показателем шаманского призвания. В процессе становления нганасанского шамана окружающие обязательно проверяли, появляются ли у него другие глаза. Для этого избраннику надевали повязку на глаза и предлагали найти какую-нибудь вещь или пройти не споткнувшись через положенные на земле предметы [Грачева, 1983, с. 64]. Другой вариант проверки записан А.А. Поповым от самого шамана: «Вот тогда мне глаза завязали, шайтанскими глазами стал видеть. Я лук натягивал, два раза выстрелил. Люди, находившиеся внутри чума, скалили: Вот ты какой, с завязанными глазами как будто зрячий попал» [1984, с. 90]. В нанайском

## Особенности культурной идентификации через противопоставление «организм — среда»...

языке слово *нинема* переводится как «камлать», «шаманить». В тунгусо-маньчжурских языках корень *нинема* связан с глаголами, обозначающими «закрывать, зажмуривать глаза» [Лебедева, 1986, с. 15]. Таким образом, способность видеть с закрытыми глазами признается важнейшей в процессе камлания. Глаза хакасского шамана на протяжении всего сеанса камлания оставались зажмуренными. При возвращении из иного мира кам просил духов вернуть ему зрение [Бутанаев, 2006, с. 126].

Шаман мог камлать с закрытыми глазами либо закрывал глаза с помощью ритуальных предметов. На шапочке нганасанского шамана имелась бахрома, спадающая на глаза и называвшаяся тутайся. Название бахромы иногда символизировало весь шаманский дар, например в выражении «крепкое мое тутайся» [Грачева, 1983, с. 70]. В описании шаманского костюма у А.А. Попова упоминается шапочка с двумя медными кольцами с синими бусинами в центре: *сэймы сьзэнкэ* — тени глаз. По бокам над ушами находится с каждой стороны по медной продолговатой пластинке с закругленным в виде трубочки основанием, которые символизируют «другие» уши шамана [Попов, 1984, с. 128–129]. По сообщению М.А. Кастрена, ненецкие шаманы опускали на глаза и все лицо лоскут сукна [Хомич, 1981, с. 18]. У долганских шаманов также существовали специальные повязки, закрывающие глаза [Попов, 1955, с. 87]. Е.Д. Прокофьева, проанализировав костюмы сибирских шаманов, отметила у ненцев, энцев, нганасан и эвенков наличие ритуально значимых элементов головных уборов, главная цель которых — закрывать глаза или заменять их «глазами души» [1981, с. 10, 15, 16, 35]. Тувинские шаманы большое значение придавали головному убору как средству приобретения двойного зрения, что получило воплощение в шаманских алгышах:

Мои глаза ничего не видят, и мои уши ничего не слышат.  
Дайте мне мой головной убор, к вам обращаюсь, люди.  
Если я буду в наряде, головном уборе для камлания,  
Достойным вмиг я стану двойного зрения

[Кенин-Лопсан, 1995, с. 144].

Основными каналами взаимодействия с миром духов и средствами транспортировки душ во время шаманского путешествия были рот и уши. Якутский шаман вкладывал похищенную или полученную душу больного в ухо и после этого совершал обратное путешествие и пересекал границу миров [Алексеев, 1975, с. 166]. По словам эвенкийских шаманов, духи входили в уши и мозг и нашептывали начинающему шаману слова песни [Василевич, 1969, с. 251]. Якутские шаманы на трудные случаи жизни получали три стрелы — *у́рбá*, сделанные из серого камня, хранились они в ушах и использовались только для борьбы с другими шаманом. При попадании в цель стрела причиняла смерть [Попов, 1947, с. 291]. У эвенков-орочононов шаман транспортировал душу во рту, после чего выплевывал ее в рот больному [Мазин, 1984, с. 89]. Но особого внимания заслуживает бытовавший у нанайцев способ добывания шаманских атрибутов. В системе мифологических представлений нанайцев важное место занимает шаманское дерево конгор дягда яло туйгэ, которое одновременно является мировым деревом и деревом жизни. По словам знатока традиций Ф.К. Онинка, «этого дерева нет ни на земле, ни на небе — оно есть только в шаманском сне» [Смоляк, 1991, с. 25]. На этом дереве растут металлические части шаманского снаряжения. Шаман видел во сне растущие на нем предметы, хватал их ртом, а затем выделял через рот уже в реальной действительности. Настоящее шаманское снаряжение он должен был получать именно таким способом [Там же, с. 181]. В качестве прецедента выступала нанайская легенда о первом шамане, который очень торопился, когда брал шаманские предметы с дерева, и поэтому хватал их ртом, глотал [Там же, с. 233]. Таким образом, тело нанайского шамана служило каналом, с помощью которого сакральные предметы могли перемещаться из мифического пространства и получать материальное воплощение в пространстве человеческой жизнедеятельности.

На основе проанализированного материала можно сделать вывод, что размежевание между организмом человека как некоего психосоматического единства и окружающей средой занимало важнейшее место среди адаптационных механизмов культуры народов Сибири. Функции носителей жизненного начала и каналов перемещения между мирами выполняли все части тела, среди которых позднее стали выделяться наиболее значимые с точки зрения традиционного сознания органы. Среди частей тела, репрезентирующих всю полноту жизненных свойств человека, особое значение приобрели глаза, определяющие важнейшие характеристики бытия: ви-



димось и невидимость, а также пограничные состояния в процессе жизненной активности человека: сон, болезнь, смерть и шаманский транс. Организм человека как особое жизненное начало был противопоставлен иным вариантам жизненности (хотя постоянно и контактировал с ними), наполняющим культурное и природное пространство. Возможно, что данное противопоставление постепенно привело к осознанию полной несовместимости отдельных жизненных начал (и соответственно различных миров), поэтому только пересотворенный в процессе инициации организм шамана давал ему доступ в иные миры и стал универсальным каналом коммуникации и способом транспортировки жизненно важных ценностей между мирами. Рассмотрение традиционного мировоззрения народов Сибири и связанной с ним шаманской традиции через особенности противопоставления «организм — среда» открывает перспективы построения мировоззренческой модели на основе иерархии жизненных начал, в той или иной мере соотнесенных с организмом человека.

---

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

---

- Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — нач. XX вв. Новосибирск: Наука, 1975. 199 с.
- Алексеев Е.А.* Жизнь и смерть в представлениях народов бассейна Енисея // Мифология смерти: Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. СПб.: Наука, 2007. С. 30–50 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03\\_03/978-5-02-025221-9/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/).
- Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Изд-во РАН, 1924. 152 с.
- Богораз В.Г.* Чукчи. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Ч. I: Образцы народной словесности чукоч. СПб.: Тип. императорской академии наук, 1900. 417 с.
- Богораз В.Г.* Чукчи: Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. 195 с.
- Бутанаев В.Я.* Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006. 254 с.
- Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — нач. XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
- Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX вв.). Л.: Наука, 1983 г. 174 с.
- Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 448 с.
- Дьяченко В.И.* Представления долган о душе и смерти. Отчего умирают «настоящие люди» // Мифология смерти: Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. СПб.: Наука, 2007. С. 108–133 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03\\_03/978-5-02-025221-9/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/).
- Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Т. 3 / Пер. с нем. и публ. д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1996. 247 с.
- Кассирер Э.* Избранное: Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. 784 с.
- Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университет. кн., 2002. 280 с.
- Кенин-Лопсан М.* Алгышы тувинских шаманов. Кызыл, 1995. 528 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм: Избр. тр.: (Публикации 1926–1929 гг.). Якутск, 1992. 299 с. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://vk.com/gvksenofontov>.
- Лебедева Е.П.* О фольклоре нанайцев // В.А. Аврорин. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л.: Наука, 1986. С. 3–23.
- Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов (к. XIX — нач. XX в.). Новосибирск: Наука, 1984, 200 с.
- Мифология манси.* Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2001. 196 с.
- Мифология хантов /* В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова; Науч. ред. В.В. Напольских. Томск: Изд-во ТГУ, 2000. 310 с.
- Никифоров Н.Я.* Аноский сборник: Собрание сказок алтайцев. Омск, 1915. 264 с.
- Павлинская Л.Р.* Мифы народов Сибири о «происхождении» смерти // Мифология смерти: Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. СПб.: Наука, 2007. С. 8–29 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03\\_03/978-5-02-025221-9/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/).
- Попов А.А.* Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984. 152 с.
- Попов А.А.* Получение «шаманского дара» у вилкойских якутов // ТИЭ. М.; Л., 1947. Т. 2. С. 282–293.
- Попов А.А.* Пережитки древних дорелигиозных воззрений долган на природу // Вопр. философии. 1955. № 2.
- Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
- Прокофьева Е.Д.* Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX — начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 42–69.

## Особенности культурной идентификации через противопоставление «организм — среда»...

Радлов В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. СПб., 1907. 658 с.

Рыкин П.О. «Душа», болезнь и смерть в традиционных представлениях монголов, бурят и якутов // Мифология смерти: Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири. Этнографические очерки. СПб.: Наука, 2007. С. 51–84 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03\\_03/978-5-02-025221-9/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/).

Рындина О.М. Архетип, культура и образ женщины // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении: Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы XII Зап.-Сиб. археол.-этногр. конф. Томск: Изд-во ТГУ. 2001. С. 250–252.

Смоляк А.В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.

Смоляк А.В. Два обряда каса // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию д-ра ист. наук, проф. Л.П. Потапова. М.: ГЕО-ТЭК, 1995. 272 с.

Теин Т.С. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX — начала XX вв.). Л.: Наука, 1981. С. 218–232.

Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальный образ мифологического сознания // В.Н. Топоров. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 1. С. 263–289.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.

Хомич Л.В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX — начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 5–41.

Шорский героический эпос. Т. 4. Шорские эпические сказания в записях В.В. Радлова. Кемерово: Примула, 2013. 207 с.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. Смиловича. 1936. 571 с.

Эвенкийские героические сказания. Новосибирск: Наука, 1990. 392 с.

Томский государственный университет  
[n.elvad@yandex.ru](mailto:n.elvad@yandex.ru)

*The article actualizes a particular importance of the identification strategy «organism — the environment» in a shamanistic tradition of Siberian peoples. Differentiation between a human organism as a certain psychosomatic entity and the environment held a prominent place among cultural adaptation mechanisms with peoples of Siberia. Different parts of a human body determined most important characteristics of the existence, serving channels of communication between the worlds. The consideration of a shamanistic tradition through particulars of the opposition «organism — the environment» offers prospects to construct a worldview model built upon the hierarchy of vital principles correlating to this or that extent with a human organism.*

**Cultural identification, vital force, channels of communication.**