

Кыргызско-алтайский шаманизм: аспекты сравнительно-исторического анализа

Исаева А.А.

Бишкекский гуманитарный университет им. К.Карасаева, Кыргызстан

Дуниетаным мен магия-дини рәсімдер төңірегінде далалык зерттеулерге сүйенсек, кейбір кыргыз тұрғындарының бөлігі (басым бөлігі орта және егде жастағы әйелдер) әлі күнге дейін алтаймен параллелі бар, шаманизм элементтерінен көрініс алуын жалғастырып келеді. Алтай шаманизмінің материалдарын қолдану салыстырмалы-тарихи талдау барысында бізге құнды ақпараттарды алу мүмкіндігін тудырады, кыргыз шаман дінінде туындайтын бірқатар сұрақтардың шешімі мен олардың ерекшеліктеріндегі маңызды және сенімді көзі болып табылады.

According to the field researches, in the world view and magic-religious practices of some part of Kyrgyz population (mostly women of the average and elderly age) there are still some elements of shamanism, that has parallels with the Altay one. For the purpose of deeper knowledge of essence and orientation of spiritual processes, people address to the ancient and archaic forms of knowledge shown in religious representations, ceremonies and customs. The comparative-historical analysis with the use of some materials on the Altay shamanism gives us an opportunity to reveal the valuable data, which could be used to solve some issues regarding the shamanist religion of the Kyrgyz people and its specifics.

В настоящее время кыргызский народ переживает один из сложных этапов своей истории. В условиях трансформационных изменений в обществе и попытках создать стабильное этнополитическое государство с национальной идеологией в жизни людей происходит утрата прежних и поиск новых духовных ценностей и ориентиров.

По данным российских исследователей, в последние десятилетия прошлого столетия «шаманизм активизировался вместе с иными традиционными религиозно-магическими верованиями и практиками. В этом процессе есть моменты естественной эволюции фольклорно-этнографической традиции с попытками искусственной реконструкции феномена, с моментами естественного возрождения заданного ранее традиционного пласта культуры и бытовой практики, а также с психофизиологией природы человека» [1; 61]. Данная ситуация характерна не только для России, но и для других стран СНГ, в том числе и для Кыргызстана. В настоящее время под определение «шаман» часто попадают и народные целители, и знахари, и экстрасенсы, и др., причем многие из них с материалистическим мировоззрением. Общее, что их объединяет, — это вера в свои магически-лекарские способности и умение их использовать. В своей деятельности и те и другие практикуют помощь в оказании всевозможных услуг: в лечении различных заболеваний, отправлении семейно-бытовых и общественных обрядов, в процедурах снятия порчи, «сглаза» и т.д. Сеансы лечения проводят (по четвергам) в ночное время суток, а также возжигают свечи, посещают святые места (мазары), совершают жертвоприношения и пр. При лечении людей некоторые из них опираются на помощь «духов», совершают обряды призывания и песнопений в различных состояниях, используют ритуальные предметы: нож, плеть, зеркало, предметы зооморфного происхождения (баранья лопатка, череп (собаки), астрагалы (альчики для гадания), различные травы, четки, книги с заговорами, Куран и др. Все эти перечисленные средства, ритуальные атрибуты и способы проведения различных обрядов предусмотрены культурными традициями народа и отражают древние воззрения, связанные с шаманским культом. Таким образом, на бытовом уровне религиозно-магические практики имеют место, где шаманство и другие древние верования, пусть даже в трансформированном виде, продолжают сохраняться и, тем самым, выявлять новые возможности. Перед наукой, помимо исследования вопросов политико-экономического характера в связи с процессами демократизации в стране, возникает необходимость в изучении проблем, которые оставались длительное время просто незамеченными и считались по идеологическим соображениям не существующими вообще. В данной статье, опираясь на описанные до нас в науке этнографические материалы по кыргызам и алтайцам, мы попытались выявить новые особенности шаманства, с использованием материалов из полевых работ. Сравнительный подход может стать дополнительным источником в изучении проблемных сторон шаманизма, многие из которых до сих пор остаются недостаточно исследованными.

Из исторической науки известно, что население Тянь-Шаня еще с древности не порывало своих связей с Центральной Азией и Южной Сибирью [2; 280], что кыргызский народ является «историческим наследником этнического, хозяйственного и культурного развития как местных племен, проживавших на территории Кыргызстана с древнейших времен, так и собственно кыргызских племен, вышедших из Южной Сибири в 15 в.» [3; 248] В период широкого расселения енисейских кыргызов на Алтае [3; 21] наряду с развитием самого этноса происходит генезис и его духовной культуры во взаимосвязи и взаимовлиянии с другими культурно-историческими общностями.

В досоветский период значительный вклад в исследование верований алтайцев внесли известные ученые В.И.Вербицкий, В.В.Радлов, А.В.Анохин и другие, в советское время — Л.Э.Каруновская, Н.П.Дыренкова, С.А.Токарев, Л.П.Потапов, В.П.Дьяконова, Ф.А.Сатлаев и другие. О связях кыргызского шаманизма с алтайским писали как этнографы (С.М.Абрамзон, Л.П.Потапов, Т.Дж.Баялиева, И.Б.Молдобаев), так и археологи. На основе изучения и сравнительного исследования петроглифов памятника Саймалы–Таш археолог А.Н.Бернштам, сделавший вывод о том, что памятник относится к периоду формирования идей шаманизма [2; 40], отметил, что огромное количество рисунков памятника поддается расшифровке в результате сопоставления с этнографическими материалами Алтая и Южной Сибири, особенно в дешифровках шаманских изображений [2; 407].

К известным науке этнографическим параллелям у кыргызов и алтайцев в области почитания окружающего мира относится вера в чудесный камень жай (кырг.) или дьада (алт.) таш, обладающий магическим свойством изменять погоду [4; 33]. По представлениям алтайцев, камень находили во внутренностях животного [5; 131, 132], по представлениям кыргызов — в желудке овцы [6; 714]. Культ камня яда и его алтайские, монгольские и др. параллели в совершении ритуала магии упоминаются также и в фольклорной литературе [7; 21–25]. Кыргызы и алтайцы, как и многие народы, верили в сверхъестественные свойства некоторых видов кустарников. По их представлениям, можжевельник — арча (кырг.), или артыш (алт.), обладает магической силой. В религиозно-магической практике современных носителей шаманства до сих пор дымом арчи отгоняют злых духов, лечат болезни и проводят обряд очищения под названием *алас*.

К числу других параллелей в религии кыргызов и алтайцев относятся вера в существование духов отдельных мест — ээ (кырг.) и ези (алт.), некоторые особенности культа священных гор для определенных родов [8; 317, 9; 148], почитание целебных источников — арашан (кырг.) и аржан (алт.) и др. [4; 34]. Об аналогии родового культа гор, источников, деревьев, озер у кыргызов и алтайцев также писал С.А.Токарев [10; 150–152]. Вера в существование духов отдельных мест (святых мест или мазаров) также дожила до этнографической современности.

Этнограф Т.Дж.Баялиева, изучая доисламские религиозные верования кыргызов, не раз обращает внимание на факты, подтверждающие ранние этногенетические связи между кыргызами и алтайцами. В частности, обращает внимание на схожую терминологию в шаманстве кыргызов и телеутов, связанную с образом духа-покровителя Ак-Тайлак у кыргызов (белый верблюжонок) и названием шаманского бубна у телеутов — «как адан» (белый ездовой верблюд), с именами духов (Буура, Бууракан, Тай-Буура и др.), распространенными у кыргызов и южных алтайцев [7; 317]. На основе этих фактов исследователь алтайского шаманизма Л.П.Потапов относит «ряд киргизских верований и культов, священнодействий и молений именно к шаманским» [11; 167]. Необходимо заметить, что верования, связанные с верблюдом, обнаруживаются не только в шаманском культе, но и в анимистических представлениях кыргызов. Хозяином большинства почитаемых источников и других объектов природы (деревьев, вод) считался тот же Ак-Тайлак [12; 31].

Схожие параллели у кыргызов и алтайцев встречаются как в самом названии шамана, так и в сфере использования ритуальных атрибутов. По материалам истории Танской династии кыргызы своих шаманов называли гань (кам), как и в алтайском шаманизме, где центральной и ведущей фигурой является кам [5; 117]. По материалам шаманства XIX–XX вв. кыргызские шаманы при камлании, наряду с ножом, использовали плеть (камчы), что было вызвано представлениями о чудесном бубне-олене-коне шамана, как и у алтайцев [13; 83, 84]. По данным полевых исследований плеть в руках современных носителей шаманства входит в число атрибутов-защитников шамана, который помогает разгонять злых или черных духов, снимать «тяжести», отчитывать больного, призывать «хозяев» мазаров или святых мест, впадать в состояние экстаза и т.д.

К числу других известных атрибутов кыргызских шаманов относились посох (кырг. — аса таяк) и зеркало (кузгу), также входившее в набор атрибутов центральноазиатских и южносибирских шаманов XIX–нач. XX в. [14; 190]. Данные ритуальные предметы были предусмотрены культурными тра-

дициями, и каждый из них отражал древние воззрения, связанные с шаманским культом [15; 18]. Современные носители шаманства в своей практике, наряду с традиционными, используют атрибуты (чашу с водой, четки, религиозные книги и др.), появившиеся под влиянием ислама. В обряде (зикр чалуу), как показывают материалы полевых работ, носители шаманства призывают духов (антропоморфного и зооморфного) происхождения, упоминают имена мусульманских святых, а также молитвенные строки из Корана, с моментами многократного повторения и т.д.

В описании шаманских костюмов кыргызов и алтайцев также присутствуют схожие параллели. Из литературы известно, что ислам уничтожил шаманский костюм [13; 198], однако, по письменным источникам середины XIX века, кыргызские шаманы носили «...длинные волосы, колпаки и накидки из лебяжьего пуха и пр.» [16; 208]. Из литературы известно, что в шаманских традициях народов Южной Сибири не только широко использовались головные уборы, изготовленные из перьев и пуха птиц [17; 128], но и ритуальные бубны с птицеобразным оформлением, символизирующие доступность шаману «верхнего» мира [18; 78]. Несмотря на влияние ислама, «отобравшего небо» у кыргызских шаманистов, «небесный» мотив, как показывают полевые материалы, до сих пор продолжает сохраняться в сознании некоторых носителей шаманских традиций. Одни в состоянии транса видят себя летающими по небу птицами (лебедь), другие летают верхом на животных (верблюд, конь, бык) или на круглых предметах в форме шара в сопровождении различных духов. По данным одной из информаторов, она путешествует в «верхний» мир, куда можно попасть только через границу из «ледяного» заслона.

По части гадания шаманские традиции кыргызов также близко соприкасаются с алтайскими [19; 247]. Взаимодействие шамана с духами, как известно, являлось одним из главных положений шаманизма [3; 132]. По алтайским материалам духом-покровителем шамана иногда становился дух-хозяин родовой горы, способный наделить даром шаманства, а духов-помощников в облике антропоморфных и зооморфных существ шаманы получали от Ульгена и Эрлика — глав сверхъестественных обитателей верхнего и нижнего миров [3; 136, 146]. По данным кыргызского шаманизма призыв к шаманской деятельности также происходил от духов, как антропоморфного, так и зооморфного происхождения [11; 133]. В снах и видениях кыргызских носителей шаманских традиций до сих пор присутствуют образы не только людей, но и животных, которые в будущем становятся их особыми покровителями. В процессе полевых работ нами были зафиксированы новые данные относительно понятия *кут*, достаточно известного в литературе. По представлениям кыргызов, *кут* был связан с культом домашнего очага и с семейно-родовым культом, который посылался богами Умай и отэне. Кыргызы считали, что *кут* приносит счастье и удачу тому, кто его сможет не только «поймать», но и удержать. *Кут* имел не только «небесное» происхождение — «падал» в юрту через дымоход, но и свое изображение (из олова или свинца) [12; 45]. О связи между «кыргызскими идолами (*кут*) и идолами-божками, хранившимися как семейно-родовые святыни в каждом доме у многих народов Сибири и Алтая», в свое время еще отметил этнограф С.А.Токарев [20; 255]. По представлениям алтайцев, *кут* — это сверхъестественная сущность, необходимая для жизни, особая сила, которую могли дать человеку духи [4; 63, 64] — добрые и светлые боги-покровители племен [4; 69] в виде «материализованного зародыша изначальной жизненной силы» [4; 35]. *Кут* (на человека и на домашний скот), по представлениям алтайцев, «располагается вверху, на девятом небесном слое, у Ульгена и его сыновей, где растет священная береза, на ветвях которой они, словно листья, и висят. При камлании по испрашиванию детей или умножения скота шаман с разрешения Ульгена сдувал *кут* с дерева, и они летели на землю в юрты (через дымоходы)» [4; 34]. По представлениям северных телеутов, *кут* давало божество — «творец», «мать-творец», обитавшее на пятом небесном слое, и некоторые земные духи. По представлениям сагайцев, его получали от хозяина священной горы и т.д. [4; 35].

Кыргызам, как и алтайцам, были известны и другие значения *кут*, например, как о зародыше или двойнике человека (его души) [5; 452]. В связи с этим представлением в алтайско-телеутской обрядности существовала ритуальная замена *кут* (как двойника) младенца словом *умай*: когда ребенку исполнилось шесть месяцев, проводили обряд с приглашением кама для камлания Умай —эне с целью прощения оберегать и ухаживать за младенцем [4; 136–138]. Под покровительством божества ребенок находился до 5–6 лет. Эти данные имеют некие параллели в сопоставлении с местными материалами, полученными во время полевых работ. По свидетельству одной из наших информаторов (А.Ж., 54 г.), она также находилась на воспитании духа с шести месяцев, который заменил ей отца и мать, и в будущем стал ее духом-покровителем: «Бог самым любимым людям посылает *кут*, который «падает» как сверкающий браслет, и в шесть месяцев мне был ниспослан *кут* в образе Кайыпа (самка гор-

ного оленя. — И.А.), с молоком которой я была возвращена.» По данным информатора, кут — это не только божественное покровительство, но и своего рода сакральное счастье, которое надо беречь в тайне, иначе оно может исчезнуть. Анализ приведенных данных показывает, что в мировоззрении носителя шаманских традиций сохранились пережитки тотемистических представлений, связанные с культом Кайып и сросшиеся с понятием *кут* в значении «счастье» и «божественное покровительство», а также и реликты представлений, связанные с шаманским «даром». По данным другого носителя, кут «падает» только для «избранных». Как известно, шаманом обычно становится избранный духами человек, которого заставляют принять шаманский «дар», насылая при этом «шаманскую болезнь». По данным одной из информаторов, кут впервые «упал» во двор ее деда, но впоследствии был утерян, и только в период ее «шаманской болезни» произошло возвращение его. После того, как ей был ниспослан кут, она приняла шаманство (Посреди дома лежало что-то круглое и блестящее. Его принес некий старец. Это был кут.) [21; 134]. Как видно из данного примера, с понятием *кут* было связано прекращение «шаманской болезни» и принятие «дара».

По якутским поверьям, существовала специальная категория духов, которая занималась воспитанием и обучением будущих шаманов, и при этом дух «... влиял на здоровье и жизнь самого шамана, и его называли ийэ-кыыл—«мать-зверь» [4; 134, 135] или «сверхъестественным двойником шамана» [4; 146]. По мнению В.Н.Басилова, мать-зверь — это наиболее древний образ духа-покровителя, это двойник и одновременно родитель или создатель шамана. Со временем этот образ преобразился в духа-предка шамана в виде животного, после в виде человека, и на более позднем этапе развития общества возникло убеждение, что шамана избирает божество [13; 49, 50]. В фольклоре кыргызов, как и у других народов, рассказы о героях, вскормленных самкой животного, — древний и распространенный мотив, в основе которого лежат представления периода тотемизма о звериных предках племен или рода. По этнографическим материалам кыргызов, предок одного из крупных подразделений племени саяк — Каба был вскормлен волчицей, а эпический герой Семетей — молоком самки белого архара и др. [8; 303, 304]. По материалам кыргызского эпоса «Манас» богиня Умай выступает в роли хранительницы младенцев [7; 48].

Исходя из анализа приведенных выше материалов о понятии *кут*, на наш взгляд, возможно предположить следующие выводы: во-первых, с понятием *кут* у кыргызов был связан не только культ домашнего очага или семейно-родовой, но и шаманский; во-вторых, процесс ниспослания или одарения кут был выбором духов или моментом шаманской инициации; в-третьих, возможно, в прошлом в кыргызском шаманстве процесс инициации или выбора будущего шамана происходил через выкармливание избранника или его (ее) души духами, как и в центральноазиатском; в-четвертых, с понятием *кут* в шаманском культе кыргызов в прошлом имели место представления о двойнике человека, о прекращении «шаманской болезни» и принятии «дара».

По данным полевых исследований, в сознании некоторых носителей шаманства присутствуют определенные запреты как на произнесение вслух имен духов, так и на некоторые данные, связанные с духом и избранником в период «шаманской болезни». Присутствие табу или запрета на явления, связанные с миром духов, по словам самих информаторов, связано с обычным страхом или боязнью тех, кому они служат. Обычно в таких ситуациях носители используют слова-заменители.

О присутствии «запретных» слов в алтайском шаманизме также известно из литературы [5; 52].

Таким образом, в традиционной культуре кыргызов, как и в культуре алтайцев и других народов Южной Сибири, исторически сложилась определенная духовно-мировоззренческая и обрядово-практическая система жизнедеятельности, в которой сложились определенные связи и параллели. Еще в прошлом веке известный исследователь шаманизма Л.П.Потапов отметил, что «древние этногенетические и этнокультурные связи кыргызов с историческими предками алтае-саянских народов наложили отпечаток на общность многих элементов шаманских верований и обрядов, что шаманизм современных тюркских народов Алтае-Саянской горной системы генетически связан с древнетюркским центральноазиатским шаманизмом. Также исследователь отметил и важную роль шаманского культа в религиозном мировоззрении кыргызов. По его мнению, корни шаманистского верования кыргызов восходят к древним тюркам: кыргызы, будучи мусульманами, сохраняли свои традиционные шаманистские верования, их шаманы (бакши) начинали и заканчивали свои камлания чтением мусульманских молитв, обращением к мусульманским пророкам и святым. Мусульманское духовенство на протяжении многих столетий стремилось обратить кочевников в свою веру посредством использования шаманистских верований и обрядов, что способствовало, с одной стороны, сохранению элементов шаманства, с другой — внедрению ислама [5; 15–17]. Религиозное мировоззрение носите-

лей шаманских традиций действительно характеризуется синкретизмом с присутствием элементов как шаманства, так и других представлений. Об этом не раз писал С.М.Абрамзон [8; 291].

Феномен шаманства в научном мире является одним из дискуссионных вопросов, начиная еще с конца XIX в., с последней четверти двадцатого столетия становится предметом изучения не только этнографов, но и объектом междисциплинарных исследований практически во всем мире.

С изучением кыргызского шаманства, как и шаманства других народов, сегодня также связан широкий круг проблем, как историко-этнографического, так и этнопсихологического, фольклорного и др. характера, требующих серьезных исследовательских подходов и решений.

Таким образом, сравнительно-сопоставительный анализ может послужить дополнительным источником в выявлении этнографических параллелей, свидетельствующим не только о близости духовных традиций (кыргызов и алтайцев), но и об особенностях шаманизма, его современных проявлений, а также некоторых проблемных аспектов, многие из которых до сих пор остаются неизученными.

Список литературы

1. Харитонова В.И. Без веры и надежды... (К проблеме возрождения традиционных религиозно-магических практик) // ЭО. — 2003. — № 3. — С. 60–83.
2. Бернштам А.Н. Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана. — Т. 1. — Бишкек: Фонд «Со-рос-Кыргызстан», 1997. — 559 с.
3. Мокеев А. Кыргызы на Алтае и на Тянь-Шане. — Бишкек: Изд-во Кырг.-Турец. ун-та «Манас», 2010. — 248 с.
4. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992.. — 242 с.
5. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. — Л.: Наука, 1991. — 320 с.
6. Юдахин К.К. Кыргызско-русский словарь. — М.: Сов. энцикл., 1965. — 973 с.
7. Кыдырбаева Р.З. Эпос «Манас»: Генезис. Поэтика. Сказительство. — Бишкек: Шам., 1996. — 408 с.
8. Абрамзон С.М. Кыргызы и их этногенетические и историко-культурные связи. — Фрунзе: Кыргызстан, 1990. — 480 с.
9. Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // СЭ. — 1946. — № 2. — С. 148–150.
10. Токарев С.А. Пережитки родового культа у алтайцев // Тр. ИЭ АН СССР. Нов. серия. — 1947. — Т. 1.
11. Потапов Л.П. Рецензия на книгу Т.Д.Баялиевой «Доисламские верования и их пережитки у киргизов» // СЭ. — 1972. — № 5. — С. 166–168.
12. Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. — Фрунзе: Кыргызстан, 1972. — 168 с.
13. Басилов В.Н. Избранники духов. — М.: Политиздат, 1984. — 208 с.
14. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). — Новосибирск: Наука, 1980. — 318 с.
15. Басилов В.Н. Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — М.: УОП Ин-та этнологии и антропологии АН СССР, 1991. — 46 с.
16. Валиханов Ч.Ч. Статьи из «Географического статистического словаря Российской Империи» // Собр.соч. — Алма-Ата: Гл. ред. Каз. сов. энцикл., 1985. — 461 с.
17. Коновалов А.В. Пережитки шаманства у казахов Южного Алтая // Этнография народов Сибири. — Новосибирск: Наука, 1984. — С. 127–135.
18. Алексеенко Е.А. Южносибирские параллели в шаманстве кетов // Этнография народов Сибири. — Новосибирск, 1984. — С. 77–83.
19. Молдобаев И.Б. «Манас» — историко-культурный памятник кыргызов. — Бишкек: Кыргызстан, 1995. — С. 247.
20. Токарев С.А. Ранние формы религии. — М.: Наука, 1964. — С. 255.
21. Кыргызстандагы мазар басу: Талас тажрыйбасынын негизинде. — Бишкек: Мамл. тил ж-а энциклопедия борбору, 2007. — 432 б.