

Ш. Степановф

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ И ДОРОГИ ЯКУТСКИХ ШАМАНОВ*

Шаманское ритуальное действие представляет собой поле тройственных отношений, включающее различных участников с четко определенными ролями: публика, специалист и невидимые, но часто слышимые, агенты — духи. Предполагается, что духи-помощники, вызванные в начале ритуала, размещаются в ближнем пространстве; их присутствие определяется по звуковым и визуальным знакам: по крикам, словам, произносимым шаманом, и по предметам. Это первоначальное приближение духов к ритуальной сцене может рассматриваться как центростремительный момент ритуала. Оно обычно сопровождается противоположным, центробежным, движением и воздействием шамана на удаленные пространства.

Это двойное действие включает в себе одновременно и разделение пространства на ближнее и удаленное, и взаимосвязь этих пространств, поскольку действие, произведенное в отдаленном пространстве, воспринимается в ритуальном пространстве в форме пения, танца, сражений, разыгрываемых шаманом. Можно назвать *реальным пространством* место действия, которое мы видим, присутствуя на ритуале, и *виртуальным пространством* — постулируемые места, которые создают невидимую обстановку для видимых действий шамана. При таком сложном пространственном комплексе возникают вопросы: Какими процедурами шаман может привести участников ритуала к необычному восприятию пространства? Какие техники он использует, чтобы сделать ощутимым и заметным присутствие виртуального пространства в реальном мире?

На основании изучения традиций шаманизма якутов — тюркского народа центральной Сибири, который является прекрасным объектом этнографических и лингвистических исследований с XVIII в., а также использовании сенсорно-моторного и когнитивного подходов, в статье дается характеристика исследуемого поля отношений через речь и жесты.

Степановф Шарль — доктор этнологии, исследователь-преподаватель Высшей школы практических наук (г. Париж, Франция)
E-mail: charles.stepanoff@college-de-france.fr

* Перевод с французского И. Е. Харлова

Топология космоса и дома у якутов

Якутская космическая топология основывается на взаимосвязи вертикального и горизонтального порядков. В вертикальном отношении мир разделен на три уровня — верхний (*үөһээ дойду*), средний (*орто дойду*) и нижний (*аллараа дойду*). В горизонтальном отношении пространство распадается на направления (*диэки*), среди которых главными являются: восток (*илин*, букв. «вперед»), запад (*арбаа* «позади»), север (*хоту*; иногда называется *хангас* «слева»), юг (*собуруу*, также может быть обозначен словом *унга* «справа»).¹ В соответствии с направлением течения сибирских рек (в сторону Арктики) юг представляется высокой местностью, а север — низкой. Поэтому термин *хоту* обозначает также движение вниз (*эниэ хоту* «спускаясь по склону»), *өрүс хоту* «к низовью реки».² В использовании этих терминов проявляется соответствие между системой горизонтальной ориентации (север—юг, восток—запад), вертикальной схемой (низ—верх) и телесной схемой (лево—право, перед—зад), т. е. те потенциальные соответствия, которые, как мы увидим далее, будут активироваться и преобразовываться благодаря шаманским обрядам.

«Верхний» мир разделяется на несколько ярусов (як. *хаттыгас*, от тюрк. *hat* «уровень, этаж») или небес (*халлаан*) в форме куполов, число которых чаще всего составляет девять (иногда семь или три). Самый верхний ярус, как правило девятый, является местом обитания высшего существа по имени *Үрүн Айыы Тойон* «Светлый создатель-владыка». Жилище его располагается на востоке, поэтому все приношения ему совершаются с ориентацией на восток.³ На одном из менее высоких небесных ярусов в направлении юга или востока располагается грозный *Улуу Тойон* «Большой

¹ Jochelson W. The Yakut // Anthropological papers of the American Museum of Natural History. 1933. № 33. P. 103, 104.

² Пекарский Е. К. Словарь якутского языка. СПб.; Пг.; Л., 1907–1930. С. 3534.

³ См.: Линденау Я. И. Описание народов Сибири, первая половина XVIII века: историко-этнографические материалы о народах Сибири и северо-востока. Магадан, 1983. С. 37, 42; Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975. С. 77.

шой владыка», повелитель «демонов верхнего мира» (*үөһээ абааһы*) и покровитель шаманов. С этим неоднозначным существом, источником многочисленных бед, шаманы сталкиваются гораздо чаще, чем с Создателем.

Под землей простирается «нижний» мир, населенный опасными духами-чудовищами. Этот мир освещается только тусклым светом щербатых солнца и месяца (*кэлтэгэй ыйдаах, кэлтэгэй күннээх*). Расположение озер и жилищ различных духов друг над другом предполагает ступенчатую структуру нижнего мира, напоминающую строение неба, хотя и менее выраженную. В горизонтальном плане «демоны нижнего мира» (*аллараа абааһы*) располагаются на северо-западе и на севере — в области, рассматриваемой как вход в нижний мир.⁴ Проекция различных уровней верхнего и нижнего миров на одну плоскость позволяет якутам расположить на земле ориентационные вехи, которые соответствуют местам проживания духов и которые предполагают поворот головы шамана в ту сторону, где проживает дух, которому посвящен ритуал, ориентацию жертвоприношений или ритуальных техник.

Данная горизонтально ориентированная схема также обуславливает и организацию домашнего пространства. До советского периода расположение и устройство жилищ якутов соотносилось с движением солнца. Дверь открывалась на восток, как и у других представителей тюркских народов. Окна открывались на юг, в то время как на севере располагался хлев (*хотон*), отделенный перегородкой. Вдоль стен стояли скамьи, предназначенные для разных групп людей, которые различались по возрасту, полу и социальному положению. Почетное место *билирик* находилось на юго-западе. Как и у других тюркских народов, северная сторона (*хангас* «слева») была женским углом, а южная (*унга* «справа») — мужским.⁵

Еще одним доказательством единства космической и домашней топологии может служить тот факт, что якуты иногда использовали план дома, чтобы описать расположение духов на небе или под землей. Так, небесный дух *Кахтыр-Каһтан-Бурай-тойон* располагается «на юге, в углу *билирика*», а сын Сатаны (*Сатана уола*) — под землей, «там, куда направлен 'северный угол *билирика*'».⁶

⁴ Линденау Я. И. Указ. соч. С. 42.

⁵ Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. М., 1993. С. 342.

⁶ Там же. С. 637, 639.

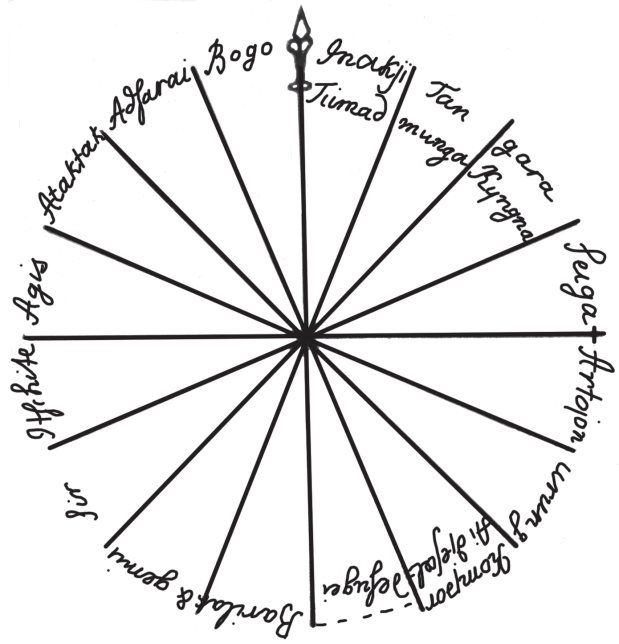


Рис. 1. Места обитания духов в соответствии со сторонами света (север вверху) (Линденау Я. И. Указ. соч. С. 42)

Сценарий шаманского ритуала

Исходя из содержания песен якутских шаманов, они во время обряда часто должны «совершать долгое путешествие» (*айан айаннаа-*) к духам верхнего или нижнего мира. Ритуал исцеления проводился в доме больного, где шаман устраивался на своей «подстилке» *олбох*, шкуре лошади или северного оленя, разложенной перед очагом. Согласно полученной В. Васильевым информации о долгане⁷ — якутоязычном населении Таймыра (по происхождению якуты и тунгусы), — шаманы должны, прежде всего, изгнать из тела больного злой дух, отвечающий за болезнь, и направить его туда, откуда он пришел. Затем шаману необходимо найти душу больного, предположительно покинувшую тело. По возвращении душа должна быть очищена Создателем, *Айыы Тойоном*, обитающим на девятом ярусе неба. Путь к данному месту сопровождается девятью «остановками, стоянками» *олох*, соответствующими девяти ярусам.

Самый длительный ритуал насчитывает двадцать семь (трижды девять) «остановок» (*олох*) или «уровней» (*кэрдийи*). Эти паузы представляют собой организованную структуру, которая может присутствовать в любом песнопении, описывающем перемещение независимо

⁷ См.: Васильев В. Н. Изображения долганско-якутских духов, как атрибут шаманства // Живая старина. 1910. Вып. 4. С. 280–282.

от направления движения. Таким образом, путешествие в нижний мир также сопровождается скандированием *олох*.⁸

Каким образом шаман вводит особое отношение к пространству, которое предполагает действия, описанные в песнях?

Лингвистические техники

В своем анализе системы хронотопа в языке майя У. Хэнкс проводит важное различие между «относительной» и «абсолютной» ориентацией сторон света.⁹ Относительная ориентация применяется в повседневной жизни, где стороны света указывают на направления и относительное расположение объектов: люди говорят о западной части дома, а человек, смотрящий в сторону востока, может назвать свою правую руку «южной». Данная система «относительна» и «центрирована», поскольку она построена на отношении к центру, которым, как правило, является тело говорящего.

Однако в области космологии майя ориентация — абсолютная: стороны света рассматриваются как *местности*, как отдаленные регионы с определенными границами. Каждый из этих регионов населен духами и ветрами, наделенными особыми духовными качествами, соотносящимися с их происхождением.

Во время обряда шаманы переносят систему абсолютной ориентации на относительную, повседневную систему. Для этого служители культа в своих молитвах временно «привязывают» духов сторон света к углам своего домашнего алтаря, для того чтобы на время обряда создать абсолютное пространство.

Этот процесс «связывания» сопровождается временным исключением указательных элементов дискурса. Место обряда не обозначается в молитвах указанием «здесь», но передается формулой «там, на земле греха». Пространство не определено эгоцентрически по отношению к говорящему, как при обычном взаимодействии, но облекается в абсолютную определенность согласно космическому порядку.

Данный анализ У. Хэнкса освещает техники, которые, как нам кажется, характеризуют деятельность шамана в культурных контекстах,

весьма отдаленных от майя. Можно увидеть несколько подобных примеров и в якутской традиции.

Как и у майя, вызов духов в начале якутского ритуала сопровождается очевидным нарушением дейксиса (указательности). Шаман в начале ритуала описывает сам себя. Этот пропетый автопортрет часто сопровождается своеобразной временной и пространственной перспективой. Шаман на самом деле затрагивает свою собственную историю, отмечая, в частности, испытания, которые были посланы духами и которые он пережил в различных местах вселенной до того момента, как стал шаманом. Он также описывает свое положение в ритуале, свое пение и свои действия, создавая эффект, похожий на раздвоенную манеру высказывания, исследованную К. Севери в шаманских песнопениях индейского народа куна.¹⁰ Определение шаманом собственного пространственного размещения, соответствующее данному виду самоописания, весьма специфическое. Например, в якутском пении:

На спине девятибодошной необъятной матушки страны [дойду ийэм],

На отростках позвонков восьмибодошной разукрашенной страны,

Я сижу распростершись, сижу с темной матушкой-ночью,

Сижу под пару со слепой и темной матушкой-ночью, Имея сиденье [олбохтонон] величиной с основание десятисаженного стога

И с круглое озеро, я сижу [олороммун].

Живущие в среднем сером мире девять моих парней, придите сюда [бэттэһ]!

Живущие в нижнем мире и принадлежащие к восьми родам восемь молодых парней, придите сюда!

Будьте силой и помощью!¹¹

Данный отрывок начинается с описания положения шамана и его «сиденья, подстилки» (олбох), т. е. шкуры лошади, на которой он расположился. Определение шаманом своего расположения вызывает эффект сильного проецирования: шаман не говорит, что он «у очага», что видит наблюдатель, а говорит, что он «на спине матери-земли». Этот образ предполагает продление реального пространства, находящегося под этой «спиной» земли (а где живот?), и наличие других невидимых глубин. Это описание лежит в основе космического видения мира, которое исключает эгоцентричный под-

⁸ Ксенофонов Г. М. Сошествие шамана в преисподнюю // Воинствующий атеист. 1931. № 12. Цит. по Алексеев Н. А. Указ. соч. С. 167.

⁹ Hanks W. F. Referential practice. Language and lived space among the Maya. Chicago, 1990.

¹⁰ Severi C. Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language // Social Anthropology. 2002. № 10, Iss. 1.

¹¹ Попов А. А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. Новосибирск, 2006. С. 234, 236. Пер. А. А. Попова с изменениями автора.

ход к пространству и заменяет его абсолютной структурой мест, расположенных ярусами. Именно этим объясняется отсутствие указаний «здесь», «вот», «этот» в данной фразе.

В призыве, который следует за этим само-описанием, духи группируются в соответствии с их происхождением: одни приходят из среднего мира, другие из нижнего. В этих описаниях места усиливается образ упорядоченного по уровням мира, который будет служить пространственной конструкцией на протяжении всего ритуала. Именно в данной структуре появляется место, описываемое указанием *бэттэл* (сюда), которое встречается во фразе «придите сюда» или в конце призыва. Это новое «здесь» по природе своей двойственно: с одной стороны, оно относится к ближнему пространству, которое доступно всем присутствующим на ритуале, с другой — к пространству космического устройства, упомянутого в предыдущей фразе.

Установив данную структуру, шаман помещает себя в нее. Об этом он объявляет в песнопении несколько позже следующим образом: «Пускаюсь в путь, приукрашая распеваю, важничая и гуляю, вот я!»¹² Данная фраза противопоставляет действия шамана, которые наблюдатель может отметить (шаман поет и танцует), и невидимые для человека действия, которые может наблюдать невидимый участник песнопения (шаман отправляется в странствие). Финальное «вот я» (*эминэ ту-гуй*) представляет такую же амбивалентность, что и предыдущее «здесь»: оно относится и к видимой, и к невидимой реальности, способствуя возникновению «зоны сосуществования» (*zone of proximal copresence*)¹³ духов и людей.

Эти разнообразные лингвистические средства служат для координации, согласно терминологии Хэнкса, повседневной, «относительной» ориентации и ориентации «абсолютной», закрепленной в космическом строении мира. «Я» шамана как в качестве говорящего, так и в качестве распростертого тела, становится соединительной осью между ближним реальным и далеким виртуальным пространствами. Такая «центральность» подкрепляется жестами, которые выполняет шаман.

Кинесика

Различные движения и позы шамана позволяют публике следовать за перемещени-

ями, которые ему полагается выполнить в виртуальном пространстве. Недавно изданные работы А. А. Попова,¹⁴ написанные на основе анкетирования, проведенного в 1920 г., содержат ценные указания по поводу соотношения жестов шамана и его космических перемещений. Во время восхождения в верхний мир шаман прыгает, трясет головой и держит свой бубен высоко перед собой. Передвижения в среднем мире сопровождаются легкими подскоками, бубен держится на уровне груди. Спуск в нижний мир ознаменован следующими жестами: шаман горбится, держит бубен близко к земле и даже садится на подстилку из шкуры лошади; его прыжки более частые и стремительные, чем при перемещениях в верхнем и среднем мире.

Когда шаман во время небесного путешествия прерывает танец и садится, становится ясно, что он достиг одной из остановок (*олох*). Он приветствует духов остановки, просит их не препятствовать его пути и раздает им подарки, которые принес. Когда он встает, восхождение продолжается.

Время от времени шаман стоит и прикрывает глаза, как будто для защиты их от света, и пристально смотрит (рис. 2). Если он совершает восхождение, то смотрит вверх и вниз: взгляд вверх интерпретируется как взгляд на путь «перед собой», который осталось пройти, в то время как взгляд вниз обозначает, что шаман смотрит на просторы «позади себя», которые уже пройдены.¹⁵

Достигнув предположительно одной из высших точек восхождения, некоторые шаманы делают выразительное лицо: они поворачиваются к присутствующим и пристально смотрят на них, как будто они находятся очень далеко, говоря при этом:

Прошло девять остановок [*олох*], как я один прибыл, от места жительства постепенно отдаляясь!

Как посмотрю отсюда [*мантан*], средняя страна стала, оказывается, величиною с дно большого березяного турсука!

Большое озеро стало величиною с наконечник стрелы,

Маленькое озеро превратилось в отверстие ко-ролька!

Далекая страна, оказывается!¹⁶

¹² Там же. С. 236. Пер. А. А. Попова с изменениями автора.

¹³ Hanks W. F. Op. cit. P. 351.

¹⁴ Попов А. А. Указ. соч.

¹⁵ Виташевский Н. А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1918. Т. 5, вып. 1. С. 171.

¹⁶ Попов А. А. Указ. соч. С. 123.



Рис. 2. Жест якутского шамана, высматривающего духов (Серошевский В. Л. Указ. соч. Рис. 154)

Эти слова удивительным образом описывают землю с высоты; создается эффект уменьшения мира, связанный с отдалением от него.

Возвращение из верхнего мира в средний может сопровождаться различными движениями. Особо интересной техникой «спуска» является вращение шамана против движения солнца. В обряде, описанном Поповым, шаман «спускается с неба» следующим образом: он поворачивается против движения солнца и говорит: «Вот я какой, скоро, скоро спускаюсь, быстро, быстро, заставляя бежать, рысью! Обращаюсь в распростертую гагару!» Подражая крику гагары (лат. *gavia*) «хах! хах!», шаман бросает бубен и падает на землю, руки разведены широко в стороны: эти жесты показывают, что он погрузился в глубокие воды, как гагара ныряет, чтобы поймать рыбу.¹⁷

Вышеописанные техники используются не только для того, чтобы «спуститься с неба на землю», но и для того чтобы сойти в нижний мир. Путешествие под землю и спуск от одного *олох* к другому чаще всего обозначаются падением шамана на землю, имитирующим ныряние гагары. Что касается вращения против солнца, то оно тоже предстает в традиции долган в качестве маркера спуска в нижний мир.¹⁸

Описанные жесты-признаки не являются специфичными только для якутских шаманов. В Сибири вращение часто означает изменение уровня мира, на котором находится шаман. Что касается вращения против солнца, то А. Лаврилье отметила его интересные особенности у эвенков Станового хребта, которые подтверждают данные, собранные у якутов: «...факт вращения уподоблен движению солнца, которое в свою очередь соотносится с течением жизни. Это эксплицируется в дискурсе эвенков, которые уточняют, что только шаман может поворачиваться против часовой стрелки, таким образом, против повседневного движения солнца: 'Подобным образом, — объясняют они, — он посещает мир мертвых!'»¹⁹

В Китае маньчжурский шаман, падающий на землю, дает тем самым понять, что он достиг нижнего мира.²⁰ Даже у чукчей и эскимосов далеко на северо-востоке Сибири вытягивание шамана на полу обозначает, что шаман «падает» в нижний мир.²¹ Отметим, насколько малоприспособлено понятие «экстаз» для описания подобного традиционного поведения, известного по всей Северной Азии.

Среди движений, которые мы увидели у якутских шаманов, некоторые жесты устанавливают параллельное соответствие между вертикально устроенной вселенной и строением тела шамана. Положение рук и головы играет роль индикатора в отношении пространства действия: когда руки и голова высоко подняты, это указывает на верхний мир; когда руки находятся на уровне груди, шаман располагается в среднем мире; наконец, когда голова и

¹⁸ Там же. С. 256.

¹⁹ Lavrillier A. S'orienter avec les rivières chez les Évenks du Sud-Est sibérien. Un système d'orientation spatial, identitaire et rituel // Etudes mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. 2005–2006. № 36–37. P. 129, 130.

²⁰ Shirokogoroff S. M. Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935. P. 314.

²¹ Bogoras W. The Chukchee // Memoirs of the American Museum of Natural History. XI ed. Leiden; N.-Y., 1904–1910. P. 438, 447.

¹⁷ Там же. С. 303.

руки оказываются на одном уровне с ногами (падение и вытягивание), это служит индикатором нижнего мира.

Такие движения, как вращения, не являются прямой корреляцией вселенной и тела шамана. Вращение против солнца — это движение через стороны света в порядке противоположном тому, по которому каждый день движется светило, но это в то же время просто вращение влево, и, таким образом, левая сторона тела шамана становится центральной осью движения. Именно по этим причинам вращение влево воспринимается как негативное и интерпретируется как движение вниз. Таким образом, вращение является своего рода проекцией горизонтальной плоскости реального пространства под прямым углом и вертикальной оси виртуального пространства.

Как в параллельной, так и в прямоугольной проекции шаман мыслит себя частью виртуального пространства своих действий. Сейчас нам нужно понять, как устанавливаются эти прочные связи виртуального мира с различными частями тела шамана, верхом, низом, правой стороной, левой стороной, которые приносят космическое значение в ритуальные жесты.

Шаманский костюм и телесное поле

Описанный первыми западными путешественниками как хаотичная куча безделушек, костюм якутского шамана на самом деле создан в соответствии с точным и устойчивым порядком. И. А. Худяков, проводивший свои наблюдения с 1860-х гг., отмечал, что металлические подвески, находящиеся на лицевой стороне костюма, часто расположены в ряд на девяти кожаных полосах.²² Подобное расположение полос соответствует вертикальному устройству космоса.

Особенно богатый якутский костюм был тщательно изучен двумя крупными специалистами по якутской культуре — Э. К. Пекарским и В. Н. Васильевым.²³ В нашем описании мы будем придерживаться интерпретации этих авторов. Спина костюма (рис. 3) составлена из девяти кожаных полос. На первых двух верхних полосах находятся колокольчи-



Рис. 3. Якутский костюм.

Русский этнографический музей, Санкт-Петербурге (Пекарский Э. К., Васильев В. Н. Указ. соч. С. 25)

ки. Между третьей и четвертой полосами, вероятно, находится солнце. На пятом уровне находится разрезанное кольцо, являющееся символом солнца нижнего мира. Еще ниже, на шестом уровне, располагается изображение щербатой луны — луны нижнего мира. На седьмой полосе есть кольцо, закрытое рыбой: отверстие (*ойбон*) — это вход в нижний мир, который перекрывает рыба (рис. 4). Здесь также расположены гравированные дощечки, представляющие собой «сиденье шамана», сопровождаемые указателем направления, к описанию которого мы вернемся немного позже. На восьмом и девятом уровнях висят только колокольчики и подвески.

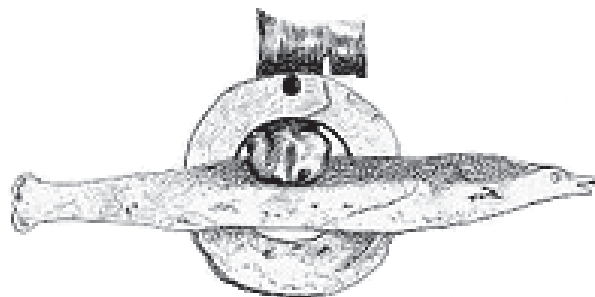


Рис. 4. Закрытое рыбой отверстие, служащее входом в нижний мир (Пекарский Э. К., Васильев В. Н. Указ. соч. С. 20)

²² См.: Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.

²³ Пекарский Э. К., Васильев В. Н. Плащ и бубен якутского шамана // Материалы по этнографии России. Т. 1. СПб., 1910. С. 93–166.

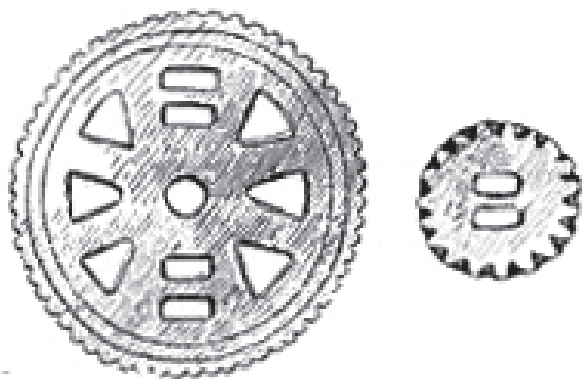


Рис. 5. Изображения с нагрудной части костюма нахарского шамана Арсана Уолая: слева — пластинка, расположенная на правой стороне плаща; справа — пластинка, расположенная на левой стороне (Васильев В. Н. Указ. соч. С. 32, 33, рис. 30, 31)

Ясно, что нижняя часть костюма связана с доступом в нижний мир, в то время как верхняя часть дает доступ к верхнему миру. Подобное распределение представлено на соответствующих кожаных полосах, символизирующих девять уровней. Число «девять», которое преобладает в якутском костюме, очень вероятно, связано с девятью этапами (или с большим количеством) путешествия шамана. На спине шаман также носит пространственную модель структуры своего пения и в то же время модель виртуального пространства, которое отражается в пении, представленное как вертикальное развитие, идущее либо вверх, либо вниз на девять ступеней.

Если оппозиция «высокого» и «низкого» вполне четко видна на костюме шамана, то более пристальное исследование позволяет различить значительную асимметрию левой и правой частей костюма. И. А. Худяков, описывая верхнюю часть якутского костюма, отмечает, что с правой стороны фиксируется круглая пластина, представляющая, с его точки зрения, солнце (*kün*), а слева — пластина поменьше, символизирующая луну (*yj*).²⁴ Эти две пластины (рис. 5) описываются одними исследователями как светила, звезды, а другими — как грудь. Но, когда их интерпретируют как звезды, их положение напоминает грудь, а когда их называют грудью, их асимметрия предполагает кое-что другое. Видимое противоречие исчезает, если допустить, что эти объекты служат для установления тесной связи космического пространства и телесного поля шамана. В последующем изложении у Худяко-

ва мы видим, что левая сторона тела шамана ассоциируется с луной, другими словами с ночью, а правая — с солнцем, т. е. с днем.

Костюм в данном случае представляет собой глубинное соответствие космоса и тела шамана, с чем мы встречались в системе ориентирования у якутов. Напомним, что север, тот регион, который солнце никогда не посещает, называется также по-якутски «слева» (*хангас*), в то время как юг, регион «центра солнца» (*хун орто*),²⁵ может быть назван «справа» (*унга*).

Другая асимметрия, выделяемая Худяковым, заключается в следующем: на правом плече костюма изображен металлический образ *ije kytalyga*, «мать стерх» (*Grus leucogeranus*), в то время как на левом плече располагается гагара. Расположение этих двух птиц на верхней части тела соотносится с привычной ассоциацией между вертикалью мира и тела, но характер их движения различен. Стерх, который мигрирует каждый год из Индии в Якутию и обратно, помогает создать образ длительного странствия в верхнем мире, в то время как гагара известна своим нырянием в воду. Положение этих двух птиц, таким образом, связывает правую сторону шамана с восхождением, а левую — с сошествием.

Подобные ассоциации с правой и левой частями тела не являются чем-то экстраординарным для сибирского мира. У селькупов и кетов солнце всегда связано с правой стороной, а луна — с левой. На костюме селькупского шамана из коллекции кунсткамеры Е. Д. Прокофьевой (№ 3871-1) на правом плече находится изображение солнца, а на левом — луны. На мембране бубна (рис. 6)²⁶ можно увидеть изображения луны и солнца: луна находится внизу слева, а солнце — вверху справа. Правая часть бубна считается «чистой и небесной», а левая — «темной и низкой». Диагональное расположение луны и солнца вполне можно ассоциировать с соотношением правой и левой сторон тела (как двойной контраст по высоте и свету).

На крайнем юге Сибири, где мы проводили наши исследования шаманизма, оппозиция «лево–право» не обнаруживается в расположении предметов на костюмах степных тувинцев, по крайней мере сейчас; наоборот, она

²⁵ Пекарский Е. К. Указ. соч. С. 2260.

²⁶ Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1949. Т. 11. С. 335–375.

²⁴ Худяков И. А. Указ. соч. С. 311.

имела большее значение у восточных лесных тувинцев, связь которых с традицией самодийцев и кетов известна.²⁷ Восточный тувинский шаман Э. Б. рассказал нам, что на спине костюма известного шамана Шоончура Сойна на правой стороне были изображены красные ремешки, предположительно, для помощи больным, а слева — черные ремешки для «темных дел», например, поимки и наказания врагов. На юге Тувы, у дархатов, традиция которых богата различными элементами культуры восточных тувинцев, костюм шамана имел на спине три связки ремешков (*мөргөл*) — по центру, на правом и на левом плече. Слева среди ремешков находятся три конических колокольчика *холбого*, два из которых называются «вредными», поскольку они «закручены против часовой стрелки». Дело в том, что духи слева (с востока в монгольской системе) «особенно злые».²⁸ На правом же плече не было колокольчиков. Подобную асимметрию можно найти и на руках. По мнению монгольского этнолога О. Пурева, колокольчики *холбого*, закрученные посолонь, представляют спокойствие и добрые деяния, в то время как колокольчики, закрученные против солнца, имеют значение сильнодействующих и связанных с делами злыми.²⁹ Расположение этих колокольчиков еще раз показывает, что солнце и добрые дела располагаются справа, а слева размещаются плохие дела.

Красный цвет на правой стороне и черный на левой, как представлено на костюме тувинца Шоончура, можно найти и на другом конце североазиатского мира, на Таймыре. Известно множество костюмов нганасанов, состоящих из двух частей — из правой красной половины и из левой черной. Согласно комментариям местных информантов, красная половина связана с солнцем и весной, в то время как левая, черная, — с тьмой и зимой. Кроме того, эти костюмы дополняются двумя асимметричными перчатками — на правой пять пальцев, а на левой — только три. Согласно устной нганасанской традиции, левая рука с тремя пальцами — это характерная черта духов «нижнего» мира. С помощью правой руки шаман «выходит из ада», сопровождая это движения-

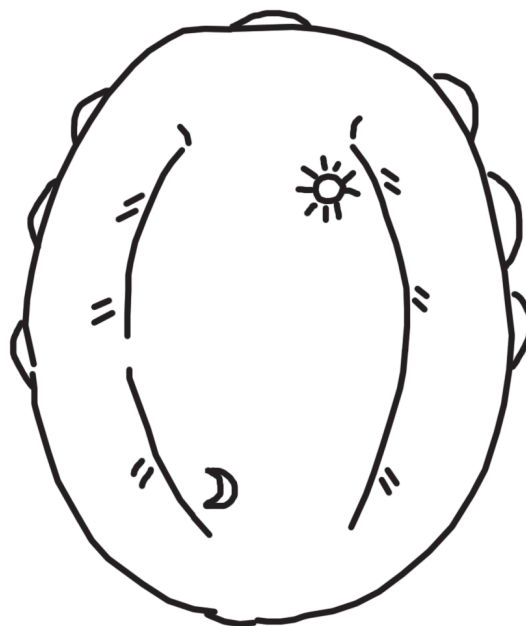


Рис. 6. Рисунок на лицевой стороне бубна селькупского шамана Ивана Кагалева (Прокофьева Е. Д. Указ. соч. Рис. 9)

ми вверх, а левая рука позволяет ему пройти вблизи духов «нижнего» мира.³⁰ Таким образом, с правой стороны связаны свет и движение вверх, а с левой — темнота и низ.

Эта оппозиция сторон известна и у энцев — близкого нганасанам самодийского народа. В костюме энецкой шаманки Савоне присутствуют многочисленные асимметричные элементы, в частности в перчатках: на левой перчатке только три пальца, а на правой — пять. Шаманка объясняет, что правая рука — это «рука солнца», в то время как левая рука — «рука Варучи», лесного монстра.³¹

Асимметрия сторон самодийского костюма, на наш взгляд, должна рассматриваться в связи с действиями шамана во время ритуала. Среди самодийцев движение против солнца, т. е. повороты налево, рассматривается как движение «в темную сторону» и как оказывающее пагубное воздействие.³² Двухчастный костюм нганасан лучше всего позволяет увидеть космический резонанс производимых жестов с левой и с правой сторон (см. цв. вклейку).

²⁷ См.: Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

²⁸ Badamxatan S. Les chamanistes du Bouddha vivant // Etudes mongoles et sibériennes 1986. № 17. P. 159–162.

²⁹ Purev O., Purvee G. Mongolian shamanism. Ulan-Bator, 2008. P. 201.

³⁰ См.: Gračeva G. N. Nganasan shaman costume // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978; Попов А. А. Нганасаны, социальное устройство и верования. Л., 1984. С. 123.

³¹ См.: Prokofyeva Y. D. The costume of an Enets chaman // Studies in Siberian Shamanism. Toronto, 1963. P. 135.

³² См.: Lambert J.-L. Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien) // Études mongoles et sibériennes. 2002–2003. № 33–34. P. 387, 392.

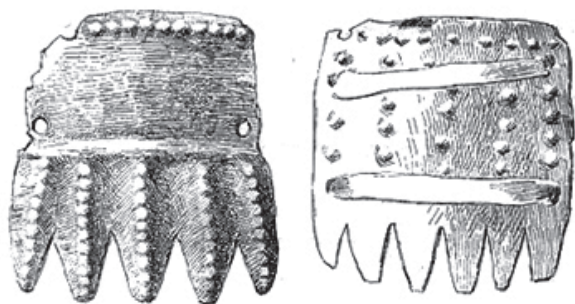


Рис. 7. Металлические изображения рук на костюме шамана из Нахары (Васильев В. Н. Шаманский костюм и бубен якутов. С. 12, рис. 10, 11)

Асимметрия перчаток самодийцев напминает нам о якутах, в частности о костюме нахарского шамана. На конце каждого рукава закреплены металлические пластинки, представляющие руку (рис. 7). Здесь, как и у самодийцев, видно отличие левой руки от правой: правда оно заключается не в недостатке пальцев, но в большем их количестве (здесь их шесть). Объяснение причины, данное нахарским шаманом, весьма скудное: он просто указывает на то, что шаман, выполняющий ритуал, отличается от обычного человека.³³ Основываясь на том, что нам известно о костюмах самодийцев и о других случаях «боковой» асимметрии в якутских костюмах, можно предположить, что аномальная рука с шестью пальцами служит подтверждением того, что левая сторона шамана связана с силами темными и опасными.

Как и во многих других традициях, существующих в Сибири, якутский костюм основыва-

ется на связи космоса и строения тела шамана. Космические ориентиры организованы вокруг двух перпендикулярных осей: в верхней части тела шамана находится верхний мир, в то время как нижний мир ассоциируется с низом тела; с левой стороны тела шамана связаны ночь и движение вниз, с правой — день и движение вверх. Эта двойная связь перпендикулярных осей проявляет и усиливает пространственные значения, к которым отсылают жесты шамана по направлению вверх или вниз, вправо или влево. А. А. Попов отмечает, что уровень, на который шаман поднимает свой бубен, варьирует в зависимости от дороги, которую он выбирает. Сейчас мы понимаем, что когда он поднимается вверх, он располагает свой бубен на уровне металлических пластинок, соотносящихся с небесными ярусами. Наоборот, когда спускается, он располагает свой бубен на уровне пластинок, представляющих вход в нижний мир. Словом, руки шамана, держащие бубен и колотушку, играют роль стрел альтиметра, перемещающихся вдоль космического пространства, представленного ритуальным костюмом. Движения по оси «лево–право», благодаря костюму, показывают зрителю, что поворот шамана вправо представляет движение солнечное и, соответственно, восходящее, а вращение влево означает спуск и тьму. В целом ритуальный костюм представляется нам когнитивной технологией, позволяющей координировать строение тела шамана и пространственный порядок космоса в его вертикальном и горизонтальном измерениях и, следовательно, передать глубокий смысл его жестов.

Ключевые слова: шаманизм, пространственная когниция, обрядовый костюм, якуты

Charles Stepanoff

doctor of Ethnology, researcher-teacher of the Higher school of Practical Sciences (France, Paris)

E-mail: charles.stepanoff@college-de-france.fr

SPATIAL TECHNOLOGIES AND THE YAKUT SHAMANS' ROADS

The distinguishing feature of the shamanic rituals is the close coordination of the real and the virtual space. The traditional concepts, such as “ecstasy” or “trance” fail to provide an accurate description of the complex and precise techniques with which the shaman lets the audience follow the direction and the stages of his or her “journey” in the virtual space. In this article, we discuss some linguistic aspects and body language techniques used by Yakut shamans of the pre-Soviet period. Together with the plastic art complexes left outside the scope of this article, these techniques constitute a distinct cognitive technology, aimed at creating a specific spatial relationship maintained by a shaman during the ritual.

³³ См.: Васильев В. Н. Шаманский костюм и бубен у якутов // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1910. Т. 8. С. 12, 13.

Key words: *shamanism, spatial cognition, ceremonial dress, the Yakuts*

REFERENCES FOR CITATION DATABASE

- Alekseev N. A. Novosibirsk: Nauka, 1975, 199 p. (in Russ.).
- Badamxatan S. *Etudes mongoles et sibériennes* (Mongolian and Siberian studies), 1986, № 17, pp. 1–207. (in French).
- Bogoras W. The Chukchee // American Museum of Natural History. Leiden; New York, 1904, Vol. 7, part 1, 276 p.; 1907, Vol. 7, part 2, pp. 277–536; 1909, Vol. 7, part 3, pp. 537–733. (in English).
- Gracheva G. N. *Shamanism in Siberia: collected papers*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978, pp. 315–323. (in English).
- Hanks W. F. Chicago: University of Chicago press, 1990, 606 p. (in English).
- Jochelson W. *Anthropological papers of the American Museum of Natural History*, 1933, № 33(2), pp. 35–225 (in English)
- Khudyakov I. A. Leningrad: Nauka, 1969, 438 p.
- Ksenofontov G. M. *Voinstvuyushchiy ateist* (Militant atheist), 1931, № 12, pp. 120–145. (in Russ.).
- Lambert J.-L. *Études mongoles et sibériennes* (Siberian and Mongolian Studies), 2002–2003, № 33–34, pp. 1–565. (in French).
- Lavrillier A. *Etudes mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* (Studies Mongolian and Siberian, Central Asian and Tibetan), 2005–2006, № 36–37, pp. 95–138. (in French).
- Lindenau Ya. I. Magadan: Magadanskoe knizhnoe izdatelstvo, 1983, 176 p. (in Russ.).
- Pekarskiy E. K. St. Petersburg, Pegrograd, Leningrad, Vol. 1–13, 1907–1930. (in Russ.).
- Pekarskiy E. K., Vasilev V. N. *Materialy po etnografii Rossii: sb. nauch. tr.* (Materials on the ethnography of Russia: collected papers). St. Petersburg, 1910, Vol. 1, pp. 93–166. (in Russ.).
- Popov A. A. Leningrad: Nauka, 1984, 150 p. (in Russ.).
- Popov A. A. Novosibirsk: Nauka, 2006, 464 p. (in Russ.).
- Prokofeva Ye. D. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii: sb. nauch. tr.* (Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography: collected papers). Moscow; Leningrad, 1949, Vol. 11, pp. 335–375.
- Prokofyeva Y. D. *Studies in Siberian Shamanism: collected papers*. Toronto: University of Toronto Press, 1963, pp. 124–156. (in English).
- Purev O., Purvee G. *Mongolian shamanism*. Ulan-Bator, 2008. (in English).
- Seroshevskiy V. L. Moscow: ROSSPEN, 1993, 713 p.
- Severi C. *Social Anthropology*, 2002, № 10, Issue 1, 2002, pp. 23–40. (in English).
- Shirokogoroff S. M. London: Kegan Paul, Trench, Trabner and Company, 1935, 469 p. (in English).
- Simankova L. A. Dudinka, 2008, Vol. 2, 42 p. (in Russ.).
- Vasilev V. N. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii: sb. nauch. tr.* (Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography): collected papers. St. Petersburg, 1910, Vol. 8, pp. 1–47. (in Russ.).
- Vasilev V. N. *Zhivaya starina* (Living Antiquity), 1910, Issue 4, pp. 269–288. (in Russ.).
- Vaynshteyn S. I. Moscow: Nauka, 1991, 296 p. (in Russ.).
- Vitashevskiy N. A. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii: sb. nauch. tr.* (Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography): collected papers. Pegrograd, 1918, Vol. 5, Issue 1, pp. 165–188. (in Russ.).