

НИТЬ, СВЯЗЫВАЮЩАЯ МИРЫ (к проблеме воплощения идеи всеобщей связи в мифоритуальной традиции сибирского шаманизма)¹

Е.В. Нам

Утверждается ключевое значение архетипической идеи всеобщей связи в модели мироздания сибирского шаманизма. Анализируются представления, воплощенные в мифологическом образе нити, связывающей миры. Делается вывод о значении данной идеи в становлении шаманского мировоззрения, где зримые и незримые образы нити связывают шамана с миром духов и миром людей, символизируют его особые способности восстанавливать разорванные связи.

Шаманизм, нить, волос, душа, жизнь.

Основу мировоззрения аборигенных народов Сибири составляет сложная система взаимоотношений двух реальностей: сакральной и обыденной. В соответствии с этим вся жизнедеятельность человека зависит от милости и помощи духов, любая жизненная ситуация есть результат их влияния. Сибирский шаманизм вплетен в систему традиционного мировоззрения и представляет собой наиболее сложный вариант взаимодействия мира людей с миром духов.

Осмысление двойственности бытия предполагает его символическую интерпретацию, осуществляющуюся с помощью мифа и ритуала. К демонстрации познавательных возможностей этого подхода обращались многие поколения исследователей. Так, позиция рассмотрения человеческого сознания с точки зрения его символической функции была представлена в сочинениях Э. Кассирера. Удвоение реальности, с его точки зрения, было связано с невозможностью открыть человеком свой внутренний мир иначе, чем через мифологические образы, которые и были ранними символическими формами [Кассирер, 2002, с. 206]. Понять механизмы создания символов и их функционирования в культурном пространстве архаических, а также современных обществ помогает наличие архетипической структуры в психике человека, открытой и проанализированной в аналитической психологии К. Г. Юнга. Очень продуктивная методика рассмотрения мифа как бинарной структуры, а также логического инструмента разрешения противоречий была предложена К. Леви-Стросом. В рамках семиотических исследований (Ю. Лотман, В.Н. Топоров и др.) символическая интерпретация культурных феноменов получила дальнейшее развитие и позволила выделить и проанализировать некоторые универсальные (архетипические) культурные формы и категории, из которых строится уникальная модель мира.

В модели мироздания сибирского шаманизма ключевой является архетипическая идея связи сакрального мира (мира духов) и мира обыденного (мира людей). Эта идея получила зримое воплощение в мифологических образах и одновременно в конкретных материальных предметах, репрезентирующих эти образы. Веревка, нить, цепь, коса, волос — таков неполный перечень предметов, воплощавших идею связи миров в традиции сибирского шаманизма. Исследователи, занимавшиеся изучением шаманизма у различных сибирских народов, подчеркивали значимость вышеуказанных образов и их ритуальных аналогов в мифах и ритуальной практике. Однако до сих пор они не являлись объектом отдельного научного исследования, охватывающего материалы по различным народам Сибири. В данной статье рассматривается комплекс представлений, связанных с идеей нити, соединяющей миры, в традиции сибирских народов, с опорой на символическую функцию мифа как наиболее раннего примера осмысления и символизации человеческого опыта взаимоотношений с реальностью. При написании статьи были использованы материалы по шаманизму тюркских народов (якуты, тувинцы, хакасы, алтайцы, щорцы, телеуты, долганы), тунгусо-манчжурских (эвенки, нанайцы, ульчи, эвены), самодийских (селькупы, нганасаны), финно-угорских (ханты, манси), чукотско-камчатских (чукчи, коряки), а также отдельные сюжеты по бурятам и кетам. В качестве важной методологической посылки используются научно обоснованные идеи о неразрывной связи мифа и ритуала, о мифологиче-

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

Нить, связывающая миры (к проблеме воплощения идеи всеобщей связи...)

ской природе шаманского мировоззрения и о том, что именно мифологическое сознание порождает особый тип психоментальной активности — шаманскую практику.

Мифологические образы представляют собой развернутую картину смыслов, которые заключены в архетипах. Они часто имеют сквозной характер (как и архетип), проходя через различные срезы культуры, и могут воспроизводиться в культурных пластах, возникающих в разное время и имеющих различное содержание. Архетипическое ядро мифологического образа, как правило, архаично и восходит к периоду становления мифологического сознания. Космогонические мифы представляют собой объективацию этого процесса, предполагают введение знаковости, придание определенного значения элементам мира и формирование структуры космоса, основанной на противопоставлениях (подробнее см.: [Топоров, 2010, с. 11–24, 263–289]). Ю.М. Лотман считал, что в самой идее культуры лежит существование другого, противостоящего ей мира. В алфавите культуры этот мир может получать разные названия, например природы или враждебных существ (покойников, злых духов и т.д.) [1992, с. 9]. Поэтому становление культуры можно рассматривать как нарушение изначальной непрерывности пространства, придание определенного значения элементам мира, формирование структуры космоса и установление в нем различных границ. Человек постоянно стремится отгородиться от чуждого пространства посредством магических обрядов и магических знаков. Но иной мир, хаос, чужое пространство — это не только враг космоса и своего пространства, но еще и его постоянный резерв [Там же]. Именно там находятся истоки культуры, ее мифологический фонд, и именно там человек ищет сакральные основы собственной жизнедеятельности. Человек отвоевывает свой «малый», ограниченный мир у безграничного пространства вселенной, но постоянно помнит о своей тесной связи с ним. «Невидимое — есть наполнитель жизни, оно создает душевный климат живущих» [Леви-Брюль, 1998, с. 341].

Идея связи между Небом и Землей, воплощенная в мифах о дереве, веревке, горе, лестнице, мосте была достаточно подробно проанализирована в трудах М. Элиаде. Он считает, что эта идея является универсальной доктриной, утверждающей существование свободного сообщения между мирами во времена мифические. Вследствие какой-то катастрофы связь прервалась (нить была порвана, дерево срублено и т.п.). Эта катастрофа изменила структуру Космоса и человеческое существование. Произошло разъединение сакрального и обыденного пространств, человек стал смертен, т.е. познал разъединение души и тела. Только душа после смерти человека может подняться на небо [Элиаде, 1998, с. 287–288]. После «падения» связь с Небом стала уделом лишь отдельных людей — избранных (царей, жрецов, шаманов). «Нить рассматривается как лучшее средство достижения Неба для встречи с богами» [Там же, с. 288]. В действительности символика нити и ее аналогов значительно сложнее вышеописанной схемы. Сам М. Элиаде подчеркивал это. И сибирский материал дает нам возможность углубленного рассмотрения заявленной проблематики.

Идея связи, воплощенная в образе нити и ее коррелятов, говорит нам, прежде всего, об осознании носителями традиционного мировоззрения разорванности, неполноты существования, о нарушении целостности бытия человека и необходимости постоянно налаживать и поддерживать определенную систему отношений с потусторонним, нечеловеческим миром. Одной из важнейших составляющих этой системы отношений было осознание человеком своей смертности, хрупкости своего бытия, непрочности связи как с сакральной, так и с обыденной реальностями. Дыхание, жизнь, душа, мысль, тень и т.д. — это то, что дает человеку возможность жить в мире людей, одухотворяет его тело, но связано с миром духов и со смертью тела покидает человеческий мир. Традиционное сознание очень чувствительно к внетелесным, или просто невидимым, компонентам бытия, которые, тем не менее, определяют жизнь и судьбу человека.

У нганасан существовало представление о том, что при появлении ребенка на свет, как только он открывает рот для первого вдоха, Луна-мать сбрасывает ему сверху нить *мэтэ*, которая через рот попадает в сердце и там как бы привязывается, прирастает. По другим данным, нить, связывающая людей с Луной-матерью, называется *бини* (букв. веревка). Нить может также связывать человека с Солнцем-матерью [Грачева, 1983, с. 58]. Жизнь человека и в значительной степени его судьба определяются тем, насколько прочной и длинной является эта нить. Считалось, что, если нить толстая, крепкая, «двойная, четырехмотанная», человек проживет долго, «120 и больше лет жить будет», если умрет молодым — «тонкая нить была у него». «Про умершего младенца скажут, что его нить была совсем короткой, по-русски это звучит так: мягкая была душа» [Там же, с. 61]. У чукчей роль хранителя человеческих душ выполнял

«дух кашля» (Тегги). Это старик, который разъезжает на белом олене и жестоко кашляет. По сведениям В.Г. Богораза, на одном рисунке он изображен с веревкой, на которой навязаны души смертных, приносящие ему в виде выкупа оленей [1939, с. 16]. По верованиям коряков, души умерших людей подвешиваются на шнурках из сухожилий в жилище Высшего существа, затем они снова возвращаются на землю для новой жизни [Там же, с. 39].

У норильских и вивинских эвенков было выявлено понятие о душе *маин*, «которая в виде невидимой нити тянется от головы человека вверх, где хэвэки (дух-хозяин Верхнего мира) держит в руках нити всех тунгусских *маин* (душ) и тянет за них всех тунгусов. Стоит почему-либо оборваться нити, тунгус начинает болеть и умирает. Хэвэки сам может порвать или ослабить ее. Злой дух может перекусить *маин*, а иногда похитить целый кусок ее [Василевич, 1969, с. 226]. Поэтому глагол *этыргэ* (умереть) в говорах этих эвенков обозначал буквально «оторваться» [Там же, с. 227].

Аналогичный мотив звучит в текстах камланий алтайских шаманов:

Сус спеленутого ребенка,
Сус громко ржущего скота,
К священной березе чтобы спустились,
По золотой нитке спустились.
В берестяную колыбель, чтобы качаться,
Чистое пламя, чтобы кут охраняло
Священный Йыйык чтобы охранял,
По шелковой нитке чтобы спустился,
В берестяной колыбели чтобы качался (колыхался)... [Потапов, 1991, с. 62].

Взаимозаменяемые слова *сус* и *кут*, вероятно, отражают представления о жизненной силе, заключенной в зародыше, который даруется божеством для рождения детей и размножения скота [Там же]. Типичная для алтайского фольклора метафора *тын тибектый* — «душа/дыхание как шелчинка» [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 85]. Душа *тын* у тюрков Саяно-Алтая традиционно ассоциировалась с дыханием. У нганасан нити, даваемые божеством, тоже отождествлялись с дыханием *бач*. Это же название *бач* употреблялось по отношению к пару, который выходит изо рта человека во время дыхания [Грачева, 1983, с. 59]. Если человек тяжело заболел и плохо дышит, нганасаны говорят: «Душа близко стала, к горлу подошла», употребляя слово *бач* [Там же, с. 62]. В момент смерти Луна отрывает нить от сердца и этим прекращает дыхание. Нить сама истончается, либо ее перегрызают существа мира нго, которые охотятся за людьми [Там же, с. 61].

В Хакасии также было зафиксировано представление о душе — *тын* в образе белой ниточки. «Когда человек умирает, на стол ставят стакан с чистой водой. Тын вылетит из человека в виде короткой белой ниточки, окунется в воде и улетит вверх, а если грешный, то вниз» [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 85]. Северные алтайцы считали, что человек может слышать, как прерывается у умирающего душа/дыхание. Поэтому у них существовало бранное выражение: «Твоя душа пусть сделает щелчок», т.е. порвется [Там же, с. 86]. Телеуты в злобном настроении могли сказать: «Жизнь твоя пусть порвется» [Анохин, 1997, с. 203]. Н.П. Дыренкова писала, что «представление о том, что при смерти душа человека обрывается, рвется, отмечено у всех алтайских тюрков» [1940, с. 380].

Идея хрупкости человеческой жизни была закреплена у алтайцев в эпитете души — «нитяная», т.е. непрочная [Анохин, 1924, с. 3]. В качестве противовеса человеческой душе выступают души богатырей. В шорском сказании «Кан Тес» говорится: «Кара Казан и Кара Картыга — два брата хана есть. Чтобы отрезать — душ у них нет, чтобы краснее течь — крови у них нет» [Дыренкова, 1940, с. 35]. Таким образом, происходит противопоставление жизненной силы людей и богатырей. С другой стороны, как ни прочны души богатырей, и они могут порваться, что сближает их с миром людей. «Чистая душа (богатыря) сияла как солнце в виде белой нитки и тянулась к небу» [Там же, с. 381]. Интерпретация души богатыря в фольклорной традиции позволяет увидеть его двойной статус, как существа, принадлежащего и человеческому, и божественному миру. О душе Кара Казана говорится: «Казалось бы, не оборвется душа, как ударил — оборвалась, казалось бы, не сломится стан его, как ударил — переломился» [Там же, с. 57].

С представлением о нити, связывающей человека с сакральным миром и дающей ему жизнь, тесно соприкасается известный у многих народов мотив о клубке ниток, который герой

получает от божества и который выводит его к дому. В селькупской мифологии такой клубок ниток имеет Ирра — старик, распорядитель всего живого на земле, субститут небесного бога Нома [Мифология селькупов, 2004, с. 127]. Клубок ниток, владельцем которого является Ирра, представляет собой все ту же связующую нить, дающую и отнимающую жизнь у смертных, а также актуализирующую тему возвращения героя. В традиционном мировоззрении народов Сибири зафиксирована идея о том, что невозможность возвращения героя равносильна его смерти. Проклятие: «Да будет тебе дорога, чтобы идти, да не будет дороги для возвращения» — равнозначно пожеланию смерти [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 72].

Мифоритуальными аналогами нити, восходящими вместе с ней к единому архетипу, являются волос, а также солнечный луч. Г.Н. Грачева предположила возможность реконструкции того, что волосы представляли собой отчасти материальное воплощение нитей, тянувшихся к Солнцу [1983, с. 59]. Волосы обладают широким семантическим полем. Они могли выступать как временным местом для души, так и ее заместителем. У различных групп эвенков исследователи наблюдали, как во время болезней, например эпидемий, срезали пряди волос и отдавали их на хранение шаману [Василевич, 1969, с. 224]. Нганасанский шаман мог проглотить душу человека, которую он изрыгал потом в виде клубка волос. Если этого не сделать, то человек, у которого шаман украл душу, умрет [Попов, 1984, с. 110]. У манси существовало представление о душе *лили*. Это душа-дыхание, душа-имя, которая живет в волосах. Если *лили* покидает человека, он становится усталым, бессильным и робким [Мифология манси, 2001, с. 70]. Волосы могли служить показателем особой шаманской силы. Героем одной селькупской шаманской легенды является Старик с семьей косами, завистливый и злобный, но обладавший большой шаманской силой [Мифология селькупов, 2004, с. 263].

В отношении волос существовала строгая обрядность. Нганасаны предпочитали не стричь волосы, а расчесывание волос приурочивать ко времени непогоды. Иногда расчесывали к ремешкам, украшавшим спинку меховой одежды [Грачева, 1983, с. 59]. Г.Н. Грачева предположила здесь возможность связи ремешков с нитями жизни, так как к их концам прикрепляли блестящие предметы, «притягивающие» лучи Солнца [Там же]. Я. И. Линденау в XVIII в. наблюдал у удских эвенков интересный обряд. Во время похорон муж укладывал срезанную прядь своих волос под мышку покойной жены, жена делала то же самое, кладя прядь на грудь покойного мужа. Считалось, что благодаря этому они не расстанутся в мире мертвых [Василевич, 1969, с. 224]. При лечении больного эвенкийский шаман также мог использовать волосы. Он срезал прядь волос у больного, сжигал ее и давал ему понюхать [Там же]. Материал, собранный исследователями у теленгитов, указывает на тесную связь волос, особенно распущенных, с потусторонним миром. Раньше теленгиты избегали стричь волосы, выпавшие волосы собирали в течение всей жизни и никогда не выбрасывали. Затем их сплетали в косу и клали в могилу покойному. Считалось, что *жула* — душа человека после его смерти обязательно собирает все волосы и забирает их с собой [Традиционное мировоззрение, 1989, с. 59]. С распущенными волосами нельзя было выходить на улицу ночью, так как злые духи могли схватить и унести человека [Там же]. Возможно, что распущенные волосы являются универсальным признаком траура (смерти) [Там же]. И тогда в символике волос можно увидеть амбивалентность жизни и смерти, мира богов и мира мертвых, света и тьмы. Волосы использовались в любовной магии. Так, к долганскому шаману мог обратиться молодой человек. Шаман просил его принести девять волос с головы понравившейся девушки. Затем он клал эти волосы себе под подушку и, выспавшись, возвращал молодому человеку, который пришивал их к своей одежде возле сердца. Тогда девушка должна была полюбить его [Попов, 1981, с. 259].

Волосы как вместилища души, или жизненной силы человека, могли ассоциироваться также с солнечным лучом, приносящим на землю жизнь. В мифологии селькупов именно с солнечным лучом старуха-прародительница, покровительница всего живого Ильнта — Кота внедряет в утробу беременной женщины душу-жизнь — *ильсат* [Мифология селькупов, 2004, с. 119–120]. По мнению Л.П. Потапова, представление о солнечном луче, посылаемом божеством для передачи зародыша жизни человека, было известно еще древним тюркам [1991, с. 63]. Мотив зачатия от света известен во многих традициях. В «Сокровенном сказании» монголов прародительница многих монгольских родов, в число которых входит и род Чингисхана, мать Алан-гоа говорит: «Но каждую ночь, бывало, через дымник юрты, в час, когда светило внутри (погасло), входит, бывало, ко мне светло-русый человек; он поглаживает мне чрево, и свет его проникает мне в чрево...» [Козин, 1941, с. 81]. В легенде о происхождении бурятских родов Иханат и Зунгар рассказывается,

как незамужняя дочь Улаан хана, которая жила в юрте и ни с кем не общалась, забеременела от лучей света, проникавших в юрту через небольшое отверстие [Шаракшинова, 1980, с. 29]. По представлениям нганасан, лучи солнца являются нитями, посредством которых духи-хозяева растений общаются с солнцем и испрашивают у него разрешение на рост нового растения [Попов, 1984, с. 47]. «С солнечными поводьями за спиной» — обычный эпитет, характеризующий обитателей срединной земли в якутском фольклоре. Это значит, что светлые божества управляют людьми при помощи лучей — поводьев [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 103].

Для носителей традиционного мировоззрения нить — это не только связь человека с высшими божествами, подателями жизни, определяющими ее длительность, а также счастье человека, его судьбу. Она является также связующим звеном в череде поколений, определяя отношения с родственниками и предками. Так, для нганасан *тынсе* — не только душа, дыхание или жизнь. Это еще и нить, связывающая ближайших кровных родственников между собой. «Если человек умирает, значит, умершие ранее отец или мать “потянули” его к себе за тынсе, и она уходит к ним иногда задолго до фактической смерти, например, за полгода» [Грачева, 1983, с. 58]. В мировоззрении ульчей нить могла представлять собой зримую связь людей с миром мертвых. Ульчи протягивали нитку из могилы. Одним концом ее привязывали к косе или шапке умершего, другим — к дереву. На дерево вешали берестяную коробку, в которую клали пищу. И таким образом в течение недели ежедневно приходили на могилу и кормили умершего через нитку [Смоляк, 1991, с. 156–157]. В системе религиозных представлений нганасан есть образ семи кишок, протянутых от мамы месяца и связанных с семьей народами, проживающими по соседству друг с другом. Этот образ тесно связан с шаманской традицией. «Одна крайняя кишка остяцкую орду родит, еще кишка русскую орду родит, еще кишка юраков родит, еще кишка самоедов родит, еще кишка долганов родит» [Попов, 1984, с. 90]. Эти кишки являются аналогом нитей, которыми с небом связаны не только души отдельных людей, но и целые народы, а также шаманскими дорогами.

Описанная выше система представлений сыграла большую роль в становлении шаманского мировоззрения и шаманской ритуальной практики. В ситуации развития человеческой индивидуальности и отхода от ранних коллективных представлений появляется фигура шамана, чей мистический опыт носит отличный от коллективного, индивидуальный характер, но служит именно целям адаптации коллектива к определенным культурным реалиям. Не случайно С.М. Широкогоров назвал шаманизм «предохранительным клапаном или саморегулирующимся механизмом психической сферы» [Ревуненкова, Решетов, 1999, с. 28]. Фактически в лице шамана произошло замещение архетипической мифологемы посредников, способных войти в жизнь первобытного коллектива, реальным лицом, социально значимой фигурой, способной оживлять миф, осваивая архетипические уровни сознания, и встраивать жизнь социума в систему отношений со сферой сакрального бытия.

В мировоззренческой системе сибирского шаманизма центральную роль играет идея невидимой связи между различными мирами, что позволяет шаману налаживать контакты и строить сложную систему отношений с обитателями иномирья. Известны различные способы реализации этой связи. Среди них наиболее известными являются дерево, пронизывающее миры, дым от огня (часто погребальный или жертвенный костер), поднимающийся вверх, река, текущая в подземный мир, гора, достигающая до небес. В рамках данного дискурса наибольший интерес представляют нить, коса, солнечный луч или цепь (веревка). Герой одной чукотской сказки использует иголку и нитку для того, чтобы проникнуть в верхний мир. Он кидает иголку вверх, она втыкается в небо, и герой взбирается по нитке, как по канату, что можно рассматривать как аналогию шаманского путешествия на небо [Богораз, 1939, с. 41]. В другой чукотской сказке девушка становится женой Солнца, которое увозит ее вверх на белых оленях. «Покочевали по солнечному лучу, достигли неба...» «Пошли рассеять скуку к тестю, спустились вниз по солнечному лучу» [Богораз, 1900, с. 176–178]. Солнечный луч выступает в данном случае в виде дороги из Среднего мира в Верхний и обратно. Еще одна чукотская сказка говорит, что верхний человек, решив взять земную девушку себе в жены, использовал веревку из жил, на конце которой привязал крючок. Затем он зацепил ее за пуп и вытянул наверх [Там же, с. 185]. Здесь появляется образ пупа, пуповины, которая также рассматривается в традиционных культурах Сибири как вариант связи с иномирьем. Перерезание пуповины символизирует переход из потустороннего мира в мир людей. Во время посвящения нганасанского шамана Семюена Нгонджа духи учат его расшифровывать собственные видения, имеющие символический смысл: «Ты говоришь, что нитяная сеть, а это пуповина

Нить, связывающая миры (к проблеме воплощения идеи всеобщей связи...)

ребенка; рыба — это не рыба, она с икрой, это беременная женщина, это начало рождения людей» [Попов, 1984, с. 101]. Нганасанский шаман может подниматься на небо по кишке, спущенной с месяца, которая является еще и шаманской дорогой. «Вот по кишке месяца вверх стали подниматься... Вот мы теперь по кишке месяца станем идти» [Там же, с. 90].

Верховная богиня-мать мансийского пантеона Калтась-эква обладает удивительными волосами. Когда золотая Калтась-эква распускает свои волосы, «они развеваются как семикратная Обь вместе устьем, из кос расходится дневной свет, и в них возникает лунный свет». В песне манси говорится, что по одной из кос Калтась-эквы «поднимается живой соболь, по другой спускается бобр» [Мифология манси, 2001, с. 70]. Коса божества олицетворяет в мифологии манси устойчивую связь между различными сферами бытия [Там же]. Нуми-Торум, верховный бог и брат Калтась-эквы, имеет железную цепь, по которой в случае надобности он спускает своих посланников в мир людей [Там же, с. 101]. В шорском сказании «Ак Кан» говорится о волосяной косе, связывающей дворец богатыря с небесной сферой:

Среди белого скота,
Посреди платящего дань народа,
Золотой дворец был,
Солнцем и луной освещаемый.
Волосяная коса, наверху (дворца) [находящаяся],
Выше трех миров качается [Дыренкова, 1940, с. 159].

Если все люди, согласно мировоззрению сибирских народов, связаны невидимыми нитями с представителями сакрального мира, подателями жизни, определяющими длину жизненного пути каждого человека, то несомненно, что связь шаманов с сакральным миром должна быть более крепкой, иметь дополнительные характеристики и особенности. Вышеописанными способами связи с обитателями иномирья могли воспользоваться только шаманы и различные категории шаманствующих лиц, воспроизводившие те или иные варианты шаманской практики. При анализе доктрины божественной нити М. Элиаде акцентировал свое внимание на том, что в некоторых видах шаманизма «божественный выбор» заявляет о себе в форме видения, в котором избраннику является нить, спускающаяся с небес [1998, с. 290]. В связи с этим он выделяет ключевые положения шаманского прочтения доктрины божественной нити: 1) мистическое призвание является результатом божественного выбора; 2) выбор этот передается через видение нити, спускающейся с небес на голову будущему шаману; 3) спускающаяся нить несет в себе фатальное известие: будто судьба вдруг открылась перед этим человеком; 4) избранник чувствует, что он потерял свою личную свободу, он чувствует себя «прикованным», как «пленник», связанный волей другого [Там же, с. 291].

Посвящение нганасанского шамана Семюена Нгонджа сопровождалось связыванием его духами. Он сам обращался к духам со следующими словами: «Свяжите меня. Если я вошел в чум духов начала сумасшествия, то завязки останутся на месте, если в обычный чум вошел, завязки отпадут». Через сколько-то времени проснулся, лежит связанным [Попов, 1984, с. 99]. Другой нганасанский шаман, Черие, рассказывал, что шаман имеет веревку от доброго верхнего божества. Если шаману предстоит совершить что-то недоброе, его притягивают за веревку, не допуская до этого [Там же, с. 96]. Во время камлания телеутский шаман называл своего шамана-предка «имеющим нить»:

...Кама отпрыск я
Имеющего нить семья я...
...Я тот, который от кама
Саргадана был притянут [Функ, 1997, с. 156].

Шаман может иметь невидимые нити, которые не только связывают его с призванным божеством, но являются средством взаимодействия с потусторонним миром, а также могут представлять собой дороги шамана. Так, нанайские старики говорили: «Когда в самом начале шаман сидит и слегка ударяет в бубен, в это время от него, благодаря его мыслям, направленным в сторону украденной души, как будто протягиваются связующие нити (до 9 нитей), их нанайцы называют *сирэктэ* (нитка)» [Смоляк, 1991, с. 183]. По словам шаманки Г.Г., они у нее бывают разных цветов. Они показывают шаману путь. Нанайцы говорили: «Сирэктэ — это путь, дорога шамана» или «Сирэктэ — это думы шамана» [Там же]. Ульчская шаманка Алтаки Ольчи рассказывала: «У каждого шамана есть дороги. Они как нити, идут в землю, воду, небо, у всех разные» [Смоляк, 1991, с. 214].

Шаманское посвящение давало шаману особое свойство видеть и определенным образом воздействовать на жизненные нити простых смертных. Данное умение легло в основу лечебной практики сибирских шаманов. У нганасан первостепенное значение при камлании над больным имела прочность нитей. Шаман потягивал за них, проверяя их прочность, и медлил начинать камлание, если нити были недостаточно натянуты [Грачева, 1983, с. 59]. Если нить все-таки рвется и душа покидает тело, то именно шаман может вернуть ее назад. Для этого нганасанские шаманы осуществляли сложное и тяжелое камлание в землю мертвых, где шаман в чуме умерших родственников больного пытался найти его заблудившуюся *бачу*. В случае удачи шаман должен был снова вложить ее в рот, и больной должен был ее проглотить [Там же, с. 63]. А.А. Попов отмечал, что у нганасан нет слова для обозначения лечения или лекарств в нашем значении. Зато есть слово *солюптю* «оживи», отсюда *солюптюсату* «оживлял», в нашем значении — лечил [Там же].

Большую роль играла нить у нанайцев в другом виде шаманского лечения, подробно описанного А.В. Смоляк. В данном случае болезнь наступает не в результате ухода души, а в результате внедрения злого духа. Чтобы выманить его, проводилось специальное камлание. Из сухой травы изготовлялась большая фигура, которую подвешивали к потолку или ставили на трех ногах около окна снаружи дома. От больного к фигуре протягивали нитку. Одни нанайцы говорили, что такие фигуры изготовляли при лечении человека, заболевшего в результате козней чужого шамана, другие — что при лечении человека, раненного самострелом. Все присутствующие кричали «га», чтобы устроить духа. Шаман в это время изгонял духа, кусая тело больного в живот, грудь, шею и т.д. Злой дух (амбан) метался в теле больного и наконец выходил через рот. Вырвавшись из тела больного, амбан бежал по нитке (все видели, как она дрожала) и попадал в травяную фигуру. После этого фигура начинала прыгать «сама по себе» так сильно, что ее с трудом удерживали за веревки здоровые мужчины. Затем все били ее палками, убивали злого духа, а фигуру выкидывали в тайгу [Смоляк, 1991, с. 167–168].

С помощью нити или веревки осуществлялась связь шамана с его духами, и это еще один вариант использования символической нити для связывания представителей различных миров. К шаманской шапке селькупского шамана прикреплялась коса, представлявшая собой полосу из ровдуги и символизировавшая дорогу, по которой к шаману снизу вверх идут духи Нижнего мира [Мифология селькупов, 2004, с. 235]. У васюгано-ваховских хантов к шаманской шапке сзади были пришиты длинные подвески из бисера, по которым духи входили в шамана [Кулемзин, 1976, с. 112]. Нанайская шаманка Г.Г. говорила во время камлания своим духам: «Привязывайтесь ко мне веревкой» [Смоляк, 1991, с. 182]. Шаман Моло Онинка, вызывая духов на камлание для больного, «привязывает их веревкой к себе, и они идут все вместе...». «Дух-помощник *Ливэнэ диулин* держит конец веревки, как рулевой» [Там же, с. 212].

Если в костюмах шаманов имелись важные детали, способствующие вступлению шамана в контакт с духами и символизировавшие его крепкую связь с ними, то не менее важными были и детали, которые должны были закреплять связь шамана с миром людей. В этом получила свое материальное и символическое выражение идея двойного статуса шамана, а также лиминальности, т.е. принадлежности его к разным мирам и пограничного состояния его бытия и сознания. Так, у нанайцев к шаманскому поясу *янган* прикрепляли длинный ремень (3,5–4,5 м) *соона* из лосиной кожи. Во время обряда больших поминок *каса* несколько человек держали шамана за этот ремень, чтобы он не улетел, когда изображал поездку в загробный мир. «Если не держать за ремень, шаман не вернется из *буни*, умрет» [Смоляк, 1991, с. 226]. А.А. Попов отмечал, что в костюмах нганасанских шаманов, предназначенных для камлания в верхний и в нижний миры, на спине к медному кольцу прикреплена длинная железная цепь *м²рсы быны* «веревка плеч», длиной 226 см. За нее держат или ею привязывают шамана во время камлания [Попов, 1984, с. 123]. У якутских шаманов на костюмах на спине имелся *тэсиин* — ремень, укреплявшийся на двух кольцах и напоминавший поводья. Этот ремень также служил для удерживания шамана при наибольшем экстазе во время камлания [Алексеев, 1975, с. 150].

А.В. Смоляк подробно описала нанайский обряд посвящения молодого шамана, в котором представлен еще один семантический разворот идеи связи, осуществляемой с помощью нитей. Это символическая связь старого и молодого шаманов, обеспечивающая ритуальную обоснованность непрерывности всей шаманской традиции. «Утром в доме нового шамана совершался специальный обряд. Впереди становился старый шаман в полном костюме, с ритуальными стружками на сгибах рук и ног. К его поясу сзади привязывали узкий ремень (*соона*) длиной в

Нить, связывающая миры (к проблеме воплощения идеи всеобщей связи...)

две сажени и прикрепляли к нему фигурку аями (духа, призвавшего шамана). К этой фигурке привязывали второй длинный ремень, идущий к поясу посвящаемого... Он держался обеими руками за ремень». Иногда шаман был в расслабленном состоянии и его поддерживали за руки. Позади шел человек с бубном. Еще один человек поддерживал фигурку аями, чтобы она всегда была обращена лицом к посвящаемому. Процессия несколько раз обходила вокруг комнаты, затем следовала на улицу и обходила дома в селении [Смоляк, 1991, с. 133–134]. В данном обряде обращает на себя внимание двойная связь. Шаман, будучи привязан к изображению своего духа покровителя, следует за ним. Но на первом этапе всех ведет старый шаман, находящийся с ними с одной связке. На следующем этапе старый шаман отвязывался, и неофит следовал лишь за фигуркой аями, которую нес один из присутствующих на обряде.

Важную роль в шаманской традиции играл мотив связывания, опутывания, опоясывания, который получал различные культурные интерпретации. Повязки из нитей могли служить своеобразными лекарствами. Эвены использовали в качестве повязок нити из сухожилий дикого оленя, окрашенные в красный цвет, веревки, сплетенные из подшейной шерсти оленя чисто белой масти и т.д. Для придания им магической силы шаман подвязывался ими во время камлания, мог прикреплять к бубну или к колотушке, а затем передавал больному или сам повязывал их ему на больное место [Попова, 1981, с. 245]. Во время рассекания будущего шамана у якутов, т.е. в период его посвящения духами, ему обвивали голову веревкой, свитой из белого волоса и увешанной кусочками материи, которую меняли каждый день [Ксенофонов, 1992, с. 38]. Возможно, предполагалось, что тем самым облегчаются страдания посвящаемого. Шаману также приписывалась способность освобождаться от любых пут, которые налагали на него люди. Во время камлания в темном чуме селькупский шаман мог освободиться с помощью духов-помощников от веревок, которыми его связывали двое из присутствующих. Веревка, которой связывали шамана, швырялась в лицо людям, связавшим его [Мифология селькупов, 2004, с. 162].

Нити, связывающие человека с потусторонним миром, могут быть не только животворящими, но и губительными. И здесь перед нами раскрывается важнейшая характеристика архетипов, воплощающихся в конкретных мифологических образах,— их амбивалентность. Так, если у человека неожиданно начинались судороги, шла пена изо рта и он чернел, кеты предполагали, что он попал на крючок шамана. Чтобы освободить его, размахивали в воздухе ножами, пытаясь тем самым перерезать невидимую леску [Алексеев, 1981, с. 118]. У якутов шаманы проводили обряд разрезания веревки в случае, если у женщины умирали дети. Главная сущность обряда состояла в том, что на полу юрты проводился ожигом (возможно, кочергой (устар.)) — Прим. авт.) тройной круг. В середине становилась женщина, ее опоясывали в трех местах волосяными шнурками — по поясу, бедрам и голням. После определенных ритуальных действий шаман резал каждую опояску в трех местах. Опояски с ножом помещались в укромном месте в лесу [Алексеев, 1975, с. 172].

На основе анализа представленного материала можно выделить достаточно устойчивые семантические ряды:

Нить — волос — солнечный луч — дыхание/душа — зачатие — зародыш — жизнь — судьба.

Нить — волос (коса) — солнечный луч — пуповина — дорога между мирами — шаманская дорога.

Нить — веревка — путы — шаманское призвание — болезнь — смерть.

Нить — связь с духами — борьба с духами — связь с божеством (подателем жизни) — связь с предками — связь с соплеменниками — связь с миром людей.

Проанализированный в статье материал позволяет сделать вывод о глубине и всесторонней разработанности в традиционном мировоззрении народов Сибири, и в частности в шаманизме, идеи нити как всеобщей связи, четко определяющей место человека в мироздании. Нить, веревка, волос, солнечный луч и т.д., воплощающие связь с божеством, являются универсальной основой и формой жизнетворного начала, определяющего все стороны жизни человека. Они осуществляют связь между мирами, а также с родственниками и соплеменниками, живыми и умершими. Особую роль идея нити сыграла в становлении шаманского мировоззрения, где зримые и незримые образы нити связывают шамана как с миром духов, так и с миром людей, символизируют его особые способности восстанавливать разорванные связи в мире людей. Платой за это является духовная несвобода, неспособность распоряжаться собой по своему усмотрению, несущая в себе трагичность существования.

 БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — нач. XX в. Новосибирск: Наука, 1975. 199 с.
- Алексеев Е.А. Шаманство кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам вт. пол. XIX — нач. XX вв.). Л.: Наука, 1981. С. 90–128.
- Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Изд-во Российской Академии Наук, 1924. 152 с.
- Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Д.А. Функ. Телеутское шаманство: Традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М.: Изд-во РАН, ИЭА им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1997. С. 196–215.
- 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. Ч. II: Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. 195 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.
- Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университет. кн., 2002. 280 с.
- Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избр. тр.: (Публикации 1926–1929 гг.). Якутск, 1992. 299 с. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://vk.com/gvksenofontov>.
- Козин С.А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. 1. 620 с.
- Кулемзин В.М. Шаманство васюгано-ваховских хантов (к. XIX — н. XX вв.) // Из истории шаманства. Томск: Изд-во ТГУ, 1976. С. 3–155.
- Леви-Брюль Л. Мистический опыт и символы первобытных людей // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология. М.: «Канон» РООИ «Реабилитация», 2011. С. 334–358.
- Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. I: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. 479 с.
- Мифология манси. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2001. 196 с.
- Мифология селькупов. Томск: Изд-во ТГУ, 2004. 382 с.
- Попов А.А. Шаманство у долган // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам вт. пол. XIX — нач. XX в). Л.: Наука, 1981. С. 253–264.
- Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984. 152 с.
- Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам вт. пол. XIX — нач. XX в). Л.: Наука, 1981. С. 233–252.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
- Ревуненкова Е.В., Решетов А.М. Сергей Михайлович Широкогоров, как исследователь шаманизма // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы междунар. конгр. Ч. 1. М.: ИЭА им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 1999. С. 23–30.
- Смоляк А.В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.
- Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М.: Рукоп. памятники Древней Руси, 2010. Т. 1. 448 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск: Наука, 1988. 225 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.
- Функ Д.А. Телеутское шаманство: Традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М.: Изд-во РАН, ИЭА имени Н.Н. Миклухо-Маклая, 1997. 268 с.
- Шаракшинова Н.О. Мифы бурят. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1980. 168 с.
- Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб.: Алетейя, 1998. 375 с.

Томский государственный университет
n.elvad@yandex.ru

The article asserts the key value of an archetypical idea of the universal link in the model of the universe in Siberian shamanism. Subject to analysis being notions embodied in a mythological image of the thread connecting the worlds. The author comes to a conclusion that this idea being meaningful in the development of shaman's world outlook where visible and invisible images of the thread tend to connect a shaman with the world of spirits and the world of people, symbolizing his special ability to restore broken relations.

Shamanism, thread, hair, soul, life.