

Т.Н. Дмитриева

**ИЗОБРАЖЕНИЯ ШАМАНСКИХ ДУХОВ
В ФОНДАХ ГМИР
(к вопросу о природе архаического изображения)**

В коллекции Государственного музея истории религии имеются скульптурные и графические изображения шаманских духов, собранные в разное время у разных народов Сибири и Дальнего Востока.

Шаманские духи — те, с которыми шаман вступает в непосредственный контакт во время камлания. При всем многообразии понимания того, что такое шаманство, общим для характеристики шамана является именно признание его прямых контактов с духами и особой связи шамана с некоторыми из них. Это духи, избирающие шамана на служение и становящиеся его духами-покровителями. Это духи-помощники шамана, «служебные», по выражению В.Н. Басилова [Басилов 1984: 30], духи, которые разными способами приобретаются шаманом в разные периоды его шаманской практики. Их шаман кормит, и они помогают ему в его путешествиях в иные миры. Духи, с которыми связан шаман, могут быть известны и обычным людям — соплеменникам шамана. Это различные духи природных стихий и природных объектов, духи предков, к которым шаман обращается с различными просьбами, враждебные духи, насылающие болезни и несчастья. Все они могут быть общим объектом веры не только шамана, но и его соплеменников, но только шаман может контактировать с ними непосредственно. Их облик, характеристики, особенности поведения хорошо знакомы шаману. В определенной степени обычные люди представляют себе различных духов именно благодаря информации, полученной от шаманов (см., например [Смоляк 1991: 69].

Представляется, что имеет смысл делать различие между образом духа (как и любого мифологического и фольклорного персонажа) и его изображением. Условимся, что «образ» — это понятие, обозна-

чающее субъективное восприятие человеком некоего персонажа. «Изображение» — это воплощение, объективация образа, оно материально и конкретно. Изображение может быть выполнено в каком-либо материале (дерево, камень, металл и пр.), определенной техникой (скульптура, живопись, графика и пр.). Оно может иметь характер игрового, актерского, театрального воплощения. Оно может быть описательным — повествовательный текст, песня и пр. Но в любом случае образ — это то, что мыслится, ощущается и переживается индивидом, а изображение — то, что существует объективно и может быть воспринято окружающими людьми. Образ допускает многообразие интерпретаций (словесной, скульптурной, графической, игровой передачи), изображение и есть конкретная интерпретация образа.

Это различие особенно актуально именно в случае обсуждения изображений шаманских духов. В.И. Харитоновна, изучавшая шаманство в том числе и со стороны психологии и нейрофизиологии, обращала внимание на то, «какие состояния испытывают шаманы и что они ощущают, когда, камлая, оказываются в виртуальном мире. При поэтапном углублении состояния у адепта возникают ощущения зримо проявляющихся перед глазами энергетических процессов — мелькание “молний” или “световых полос”, “снега”, “града” — потом он переходит к процессам образно-информационным, сначала как бы формируя персонажи “духов” из мерцающе-мельтешащей “энергии”, а затем, обретя их для себя во вполне осязаемом варианте, включается в игровую ситуацию» [Харитоновна 2006: 35].

Алтайские шаманы описывали свое восприятие духов во время камлания, которые как бы обвивают его тело, становясь его защитной «броней»: «Ару кермесы невидимо облекают собой шамана: сидят на его плечах, на голове, на руках, на ногах, в различных направлениях опоясывают его стан и в призываниях именуется за это броней или обручем» [Анохин 1924: 29].

Иными словами, образы, возникающие у шамана во время камлания, и объективированные изображения персонажей — как словесные описания, так и воплощенные в материале — могут сильно отличаться друг от друга.

При этом фактическим материалом для изучения традиционных и архаических культур являются именно изображения — материализация образов самыми различными способами.

Из множества изображений шаманских духов, сделанных как самими шаманами, так и по их указанию, находящихся в фонде ГМИР,

мы рассмотрим уникальные для нашей коллекции примеры, когда изображения, сделанные в традиционном культурном контексте для реальных культовых целей, подробно разъяснены самими шаманами исследователю-этнографу (правда, не их собирателю).

Речь идет о коллекции шаманской скульптуры, «икон» и других атрибутов, собранной сотрудниками Музея истории религии в 1972–1973 гг. и в 1989 г. в Нанайском и Ульчском районах Хабаровского края.

В июле 1972 и 1973 гг. научные сотрудники Музея Я.И. Шурыгин, В.Н. Шердаков и В.Ю. Лещенко посетили селения Дада и Найхин Нанайского района и селения Булава, Аури, Богородское, Койма, Кольчом, Ухта Ульчского района [Шурыгин 1972, 1973]. В 1989 г. Т.В. Жеребина и Н.В. Калинин провели около трех недель в Хабаровске, Комсомольске-на-Амуре, в селах Нанайского, Ульчского, Солнечного, Комсомольского и Амурского районов Хабаровского края [Жеребина 1991: 171]. Сотрудники музея, не будучи специалистами по традиционным верованиям указанного региона, были направлены туда для выяснения возможностей изучения шаманизма и сбора вещественного материала для пополнения коллекций. За короткое время пребывания в регионе (в общей сложности, в разных населенных пунктах, три месяца) им удалось приобрести более 300 предметов, связанных с шаманской практикой и традиционными верованиями нанайцев и ульчей. Вещи приобретались как у самих шаманов, так и у родственников умерших шаманов. Среди небольшого количества связанной с вещами информации, к счастью, были указаны имена и места жительства лиц, которым эти вещи принадлежали.

Судя по документации к вещам, а также по заметкам, опубликованным об этих поездках, собиратели не были знакомы с работами А.В. Смоляк, которая в течение ряда десятилетий, с конца 1940-х по 1980-е годы, систематически занималась исследованиями этнографии и верований в селениях, где были приобретены вещи для музея. Возможно также, что и А.В. Смоляк могла не знать о сборах сотрудников ГМИР.

В течение длительного времени А.В. Смоляк регулярно работала со своими информаторами, среди которых были и те шаманы, вещи которых оказались в фондах музея. Благодаря тому что работа в течение многих сезонов велась с одними и теми же лицами, у исследователя устанавливались с ними доверительные отношения, они сами стремились к точности фиксации своих знаний и верований [Смоляк

1991: 8]. Ею записано и опубликовано множество сведений об их шаманских судьбах: шаманском призыве, путешествиях и духах, в разное время пришедших к этим шаманам.

Ее исследования, а также удивительное совпадение, что они касались в том числе и тех предметов, которые сейчас находятся в нашем фонде, раскрывают конкретное значение хранящихся у нас шаманских изображений.

Это предметы, принадлежавшие М.Т. Онинка и Г.К. Гейкер — нанайским шаманам, от которых А.В. Смоляк было записано самое большое количество информации.

Интересно сопоставить эту информацию с самими предметами, хранящимися в фонде ГМИР.

В 1989 г. сотрудники музея Т.В. Жеребина и Н.В. Калинин в Комсомольске-на-Амуре приобрели предметы, принадлежавшие шаманке Гаре Кисовне Гейкер, хранившиеся у родственников уже умершей к тому времени шаманки. Среди вещей было несколько шаманских икон, шаманские флаги, а также скульптурные изображения — *аями* шаманки, ее *пиухэ*, различные изображения ее духов.

С шаманкой Г.К. Гейкер (рис. 1), жившей в с. Даерга Нанайского р-на Хабаровского края, А.В. Смоляк многократно встречалась (в 1970-х годах и в 1982 г.). Г.К. Гейкер много рассказывала этнографу о себе, своем становлении как шаманки, своих духах-помощниках. А.В. Смоляк записывала на магнитофон ее камлания, причем после камланий, на следующий день, они вместе занимались расшифровкой непонятных мест, которые Г.К. Гейкер комментировала [Смоляк 1991: 64, 188 и след.].

Сами предметы, находящиеся в музее, в работе А.В. Смоляк не описаны, но информация шаманки о ее видениях помогает с большой долей вероятности отождествить некоторые из них с образами духов, «приходивших» к шаманке.

Так, Г.К. Гейкер рассказывала А.В. Смоляк о духе, который мучил ее во время «шаманской болезни». Это огромное антропоморфное чудовище с саблей на голове — Наму эдэни (Наму Ама), хозяин моря. Он играл большую роль в каждом ее камлании. [Смоляк 1991: 84]. По ее словам, этот дух «приходил с Сахалина» [Там же: 139]. При этом он не был ее *аями*. Она воспринимала его как «ведущего» в камлании, он всегда шел впереди остальных духов. Она называла его «мужем» [Там же: 142, 199]. Наму Ама — это личный, индивидуальный дух Г.К. Гейкер, принадлежащий только ей [Там же: 193]. В коллекции



Рис. 1. Шаманка Г.К.Гейкер. Сел. Даерга, 1972 г. Фото А.В. Смоляк [1991: 60]

среди предметов Г.К. Гейкер имеется скульптурное изображение крупного антропоморфного существа с саблех на голове (рис. 2). А.В. Смоляк упоминает о таком изображении как об уникальном



Рис. 2. Наму эдени, дух помощник шаманки Г.К. Гейкер.
ГМИР, инв. № А 1528 I



Рис. 3. Пуймур, дух помощник шаманки Г.К. Гейкер.
ГМИР, инв. № А 1523 I

[Там же: 70], так что можно с уверенностью отождествить его с описанным духом шаманки.

В своих камланиях Г.К. Гейкер часто призывала духа — водяное чудовище (*пуймур*), живущее на морском острове [Там же: 195]. Для нее пуймур — женского рода, во время камлания она обращается к ней «Мать-пуймур». Три изображения пуймура в виде рыбообразного, похожего на сома существа, но с четырьмя ногами под брюхом, выкрашенного в темно-синий цвет, есть в нашей коллекции (рис. 3). Водяной дракон-пуймур является известным персонажем нанайской и ульчской мифологии. О нем рассказывают, что его облик напоминает гигантского черного сома на коротких ножках. Так что, каким бы ни был образ пуймура в сознании шаманки, скульптура, принадлежавшая Г.К. Гейкер, передает типичные черты фольклорного персонажа.

Еще одним духом-помощником шаманки был *сэлэмэ симур* — железный змей. А.В. Смоляк приводит комментарий Г.К. Гейкер при расшифровке магнитофонной записи одного из ее камланий. Г.К. Гейкер рассказывает, как у нее появился этот дух: «Я во сне вытащила у себя из живота железную фигурку змеи, хотела ее разрубить топором, в печь бросить, но она исчезла. Проснувшись — боль в животе, мучившая раньше, прошла; этот дух стал моим помощником. Подобным образом приходили и многие другие духи-помощники во сне» [Там же: 198, 199]. Изображения этого духа-помощника есть в коллекции. Это три плоских силуэтных изображения змеи, вырезанные из листового железа (рис. 4).

Попробуем сопоставить информацию, полученную А.В. Смоляк от шаманки Г.К. Гейкер о своих духах, и имеющиеся в фонде изображения духов-помощников этой шаманки.

А.В. Смоляк отмечала, что, несмотря на то что шаманские духи описываются и именуются Г.К. Гейкер и другими шаманами как существа разного облика (животные, змеи, фантастические существа),



Рис. 4. Змея, дух помощник шаманки Г.К. Гейкер.
ГМИР, инв. № А 1522/1 I

они во время камлания чаще всего воспринимаются как антропоморфные. Некоторые замечания Г.К. Гейкер позволяют предположить, что духи имеют небольшие размеры и как бы «бесплотны». Так, в ряде записанных А.В. Смоляк текстах ее камланий она призывает своих духов — многочисленных — придти к ней и «сесть ей на горло, на грудь», — чтобы помочь ей петь. Также она призывает их: «В горло приходи, в грудь приходи», чтобы «голос не испортился во время пения», «садитесь ко мне на желудок» [Смоляк 1991: 188, 193 и др.].

При этом на вопрос А.В. Смоляк, видит ли она духов во время камлания, Г.К. Гейкер отвечала, что во время камлания она не видит и не слышит своих *сэвэн*, только думает о них. А видит она их во сне постоянно, разговаривает с ними [Смоляк 1991: 198]. Именно сновидения, особенно сновидения шаманов, являлись источником, который позволял судить о том, как выглядят те или иные духи [Там же: 69].

Материализованные же изображения духов этой шаманки — скульптура и рисунки на «иконах» — сделаны в соответствии с народными традициями, существующими в данном регионе, хотя, как свидетельствует А.В. Смоляк [Там же: 69], шаманы подробно описывали их облик лицам, изготавливавшим фигурки для духов. А сами мастера старались, чтобы изображения были изготовлены как можно точнее. Тем не менее во внешнем облике скульптур и рисунков ясно прослеживается традиционная стилистика, свойственная региону. Можно сопоставить это с выводами В.И. Харитоновой, которая писала о том, что духи, которых видел шаман в состоянии экстаза, принимали для него вид, обусловленный традициями его культуры [Харитоновна 2006: 62]. На стилистику изображений этих духов влияли и художественные традиции данного народа.

В этой связи интересен образ *аями* — один из главных духов-помощников шамана. Для каждого шамана эти духи специфичны, у каждого — свои. Духи аями считались главными помощниками и покровителями шамана. Этот дух выступал обычно в антропоморфном образе. Во время «шаманской болезни» — периода становления шамана — дух аями часто приходит к шаману, обучает его, показывает шаманские территории и дороги.

У каждого нанайского шамана было несколько духов-помощников аями. Будучи антропоморфными, они могли в процессе камлания перевоплощаться в различные существа. У Г.К. Гейкер все ее аями — Дадка Мама, Делу Мама, Алха Мама, Майдя Мама — духи ее предков-шаманов. Три первых имени — это собственные имена ее давно умерших предков, известных шаманок из рода ее отца (Онинка). Четвертое имя, Майдя Мама, относится к ее главному духу *неукта*. По словам нанайцев, аями могли быть не только «матери», но и «отцы», редко — «жены», «мужья» [Смоляк 1991: 141–142].

Но скульптурные изображения аями, в которые вселяют этих духов — очень типичны, хорошо узнаваемы и, можно сказать, стандартны: это небольшие фигурки без рук, с остроконечной головой, с полусогнутыми ногами. На лице — глаза в виде голубых бусинок. Тело, а иногда и голова обтянуты тканью (рис. 5, 6).

Другой нанайский шаман, с которым многие годы (1970, 1972, 1973, 1976) работала А.В. Смоляк, — Моло Тимофеевич Онинка (рис. 7). Он жил в селениях Джари и Дада Нанайского района Хабаровского края. Это был открытый, творческий, активный человек, рассказавший исследователю множество сведений о своей шаманской практике, заинтересованный в фиксации этих сведений для науки.

А в 1972 г., почти в то же время, что и А.В. Смоляк, селение Дада посетили сотрудники музея во главе с Я.И. Шурыгиным. Они тоже встречались с М.Т. Онинка, который охотно беседовал с ними и продал им для музея ряд своих шаманских атрибутов.

Один из них — рубаха шамана, на которой он изобразил своих многочисленных духов-помощников и защитников (рис. 8). Интересно, что на фотографиях, опубликованных А.В. Смоляк, он изображен в этой самой рубахе. М.Т. Онинка подробно рассказал исследовательнице, что означают эти изображения. Спереди на груди изображен один из небесных богов Саньси. По бокам от него — драконы, ниже — фигурки ос, черепах и ящериц. Внизу расположены изображения



Рис. 5. Аями, дух покровитель шаманки Г.К. Гейкер.
ГМИР, инв. № А 1526 I

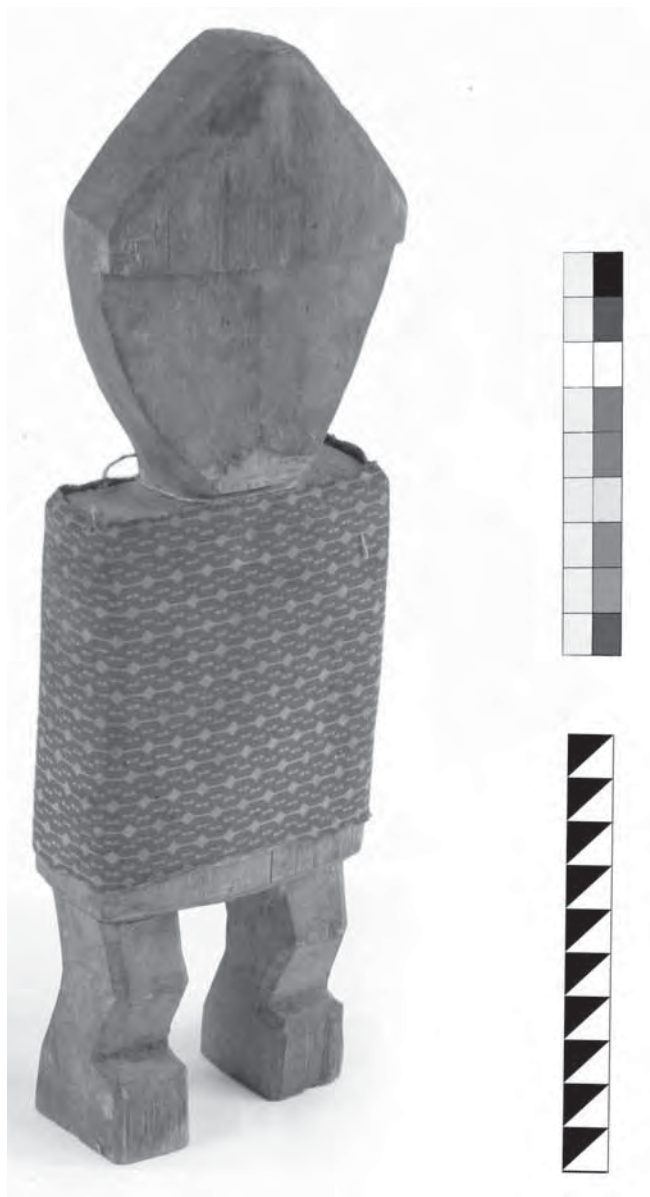


Рис. 6. Аями, дух покровитель шамана. ГМИР, инв. № А 1533 I



Рис. 7. Шаман М.Т. Онинка. Сел. Джари, 1970 г. Фото А.В. Смоляк [1991: 38]

змей, мух, пауков. На спинке рубахи, в центре — такое же мужское изображение, как на груди, но зеленого цвета. Это небесный бог Лаоя. Он окружен маленькими антропоморфными фигурками — это «сол-



Рис. 8. Рубаха шамана М.Т. Онинка. ГМИР, инв. № А 1215 I.

даты» или «рабочие». Здесь также есть изображения драконов, змей, ящериц и других земноводных. Все эти духи помогают шаману в разных ситуациях его камлания [Смоляк 1991: 221]. При всей конкретности и функциональности этих изображений, М.Т. Онинка, как и некоторые другие нанайские шаманы, говорил, что он шаманит в невидимом железном халате, полученном от небесного покровителя [Там же: 222].

Сотрудники музея приобрели у него также бубен с колотушкой, головной убор из стружек, две шаманские иконы, пять флагов и две соломенные фигуры, имеющие облик тигров. Одну из этих икон

(рис. 9), которую М.Т. Онинка называл *саола* (вместилище родовых духов), он также подробно расшифровал для А.В. Смоляк [1991: 98, рис. 10]. М.Т. Онинка, хороший художник, сам ее изготовил как подражание тем «иконам», которые привозили с ярмарок из г. Саньсин на р. Сунгари [Смоляк 1991: 97].

Он изобразил на ней богов-покровителей нанайских родов Ходжер, Пассар, Онинка с их женами и детьми. Поэтому он и называл эту икону «саола», хранилище родовых духов. «По существу, это было подражание обычным “иконам” *мио* на бумаге, которые по большей части привозили с ярмарки из г. Саньсина, но данный художник наполнил это изображение “своим нанайским содержанием”. Все родовые боги имели вид людей в халатах, головных уборах разных видов, были размещены рядами. В верхнем ряду по бокам находились изо-



Рис. 9. «Саола» шамана М.Т. Онинка. ГМИР, инв. № А 1216/6 I

бражения двух драконов *мудур*, а в центре — солнце *сиун*, дарующее свет и здоровье. Во втором ряду размещался бог рода Пассар с близкими, в третьем — Ходжер Ама с женой и ребенком. И лишь в четвертом в центре находился Онинка Хото (Хэсил Мапа), слева от него — Майдя Мама, справа — его дочь, которую Моло считал своим духом *эдехэ* (см. рис. 9)» [Смоляк 1991: 97].

Изображение духа *эдэхе* М.Т. Онинка — девочки Упа — было сделано им и в виде скульптуры. Этот дух играл большую роль в его шаманских видениях. Это был первый дух, пришедший к шаману «через родство», он никогда не оставлял его. М.Т. Онинка говорил про этого духа: это «девочка лет 11–12, всегда такая маленькая»; «болтуня, во многих местах бывает, все видит, приходит — говорит, рассказывает, что узнала, видела» [Там же: 83].

Благодаря исследованиям А.В. Смоляк мы знаем не только о том, что изображено на тех или иных рисунках или отражено в скульптурах, в том числе приобретенных Музеем в Нанайском и Ульчском районах, но и какую функцию они исполняли, зачем их делали.

Можно сказать, что все изображения шаманских духов, о которых упоминает А.В. Смоляк, делались как воплощения этих духов, служащие для коммуникации, общения с ними.

Как писала А.В. Смоляк, для каждого изображения на ткани и для скульптурных фигурок шаман камлал, помещая туда своих духов-помощников, иначе оно было бы «пустое» [Там же: 72]. Таким же образом использовались изображения в процессе шаманского лечения. Вначале шаман переселял болезнетворного духа из больного в соломенную фигурку. Потом он очищал этого духа от вредных качеств, или «ответвлений», долго гоняя его по различным местам. Очищенного духа шаман затем помещал в деревянную скульптуру, изображающую этого духа. Посредством этой скульптуры больной общался с духом, кормил его, за что дух помогал ему в различных делах и на охоте.

Но в отдельных случаях изображения могли иметь нетрадиционный вид. Так, ульчский шаман Александр Коткин одним из основных своих духов-помощников считал льва. В образе льва он боролся со злыми духами. Деревянная фигурка, воплощающая этого духа, со временем пришла в негодность, и шаман просил А.В. Смоляк купить в Москве меховую игрушку, изображающую льва. «Но ведь это будет просто игрушка?» — спросила Коткина исследовательница. Он ответил: «Нет, я в нее поселю духа» [Там же: 92].

Интересно отметить, что если для нанайцев и ульчей такое использование игрушек промышленного производства было скорее исключением, то среди обских угров довольно часто встречались игрушки, фигурки русского фабричного производства, изображающие всадников. Их воспринимали как изображения Мир-Суснэ-Хума [Гемуев 1990: 74, рис. 57, 57].

Итак, рассмотренные соотношения между материализованным изображением шаманских духов и описываемыми шаманами образами, возникающими в их снах и видениях, позволяют говорить, во-первых, о многообразии образов и, за редкими исключениями, традиционности их материализации.

Во-вторых, во всех случаях, упоминаемых А.В. Смоляк, изображение духа имеет строго определенную функцию: это вместилище духа, место, где он может поселиться, воплотиться. Посредством этого изображения-воплощения все — как шаманы, так и простые люди — могут общаться с духом.

Осознание этого прагматизма в отношении изображений в традиционной культуре представляется важным для понимания природы архаических изображений и может помочь при попытках интерпретации изображений, находимых при раскопках древних памятников.

Библиография

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сборник МАЭ. Т. IV, 2. Л., 1924.

Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984.

Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990.

Жеребина Т.В. К вопросу о реконструкции ритуальной жизни современных нанайцев (По материалам экспедиции Музея истории религии в Хабаровский край) // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. СПб., 1991. С. 169–179.

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991.

Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006.

Шурыгин Я.И. Отчет об экспедиции в Хабаровский край в 1972 г. // Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. I. Д. 625.

Шурыгин Я.И. Отчет об экспедиции в Хабаровский край в 1973 г. // Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. I. Д. 634.