

ИСТОРИЯ

УДК [7.042:598.2](571.5)

ОБРАЗ ПТИЦЫ В ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ НАРОДОВ СЕВЕРНОЙ АЗИИ

(по данным археологии и этнографии)

В. Ю. Чигаева

Птица – один из наиболее популярных образов мировой культуры. Ещё с древнейших времён человек, обладая образным мышлением и мифологическим сознанием, постоянно обращался к различным образам окружающего его объективного мира. Это нашло своё выражение в наскальном искусстве, изобразительном и устном творчестве, обрядовой практике. В большинстве случаев обращение к образу птицы в обрядовой практике связано с такими древними религиозными направлениями, как шаманизм и тотемизм, сведения о которых дошли до нас через этнографические материалы, но иногда и наскальное искусство проливает свет на эту сферу человеческой деятельности и роль птиц в ней.

Мифы, поверья и обряды, посвящённые животному миру, а также эпос, в котором фигурирует образ птицы, начали складываться у людей на ранней истории человеческого общества и прослеживаются на всех этапах эволюции мифологического сознания и религиозных верований, претерпевая при этом значительные изменения.

Согласно данным археологии, в наскальном искусстве Северной Азии образ птицы появляется с эпохи неолита (Томская и Новоромановская писаницы и др.), а среди предметов материальной культуры, в мелкой пластике, фигурки водоплавающих птиц встречаются уже с палеолита (стоянки – Мальта, Буреть и др.), что свидетельствует о почитании священных птиц народами Северной Азии как помощников шаманов или посредников человека с другими мирами (40, с. 34, 36) со времени появления самого человека и на протяжении всей его истории до наших дней. Пережитки шаманизма и тотемизма присущи традиционной культуре североазиатских этносов и по сей день.

Птица – общечеловеческий символ неба и солнца. В представлениях североазиатских народов птица также являлась и воплощением души, и переносчиком душ в загробный мир (20). Это обстоятельство нашло своё выражение в сюжетах наскального искусства Южной Сибири (Алтай – Гачурт). Основное значение таких композиций заключалось в передаче обрядовых действий, связанных с идеей реинкарнации, «перехода» душ жертвенных животных как необходимого условия существования кочевников и душ умерших людей в загробный мир (34, с. 205). По определению Бернштама, – это наскальные композиции культово-генеалогического цикла (6). Кроме того, этот сюжет можно рассматривать и как своеобразную демонстрацию обряда

захоронения и отражение представлений о загробной жизни.

В наскальном искусстве различные духи и души умерших были представлены в виде птиц, не имеющих характерных видо-родовых признаков. Свидетельством тому являются изображения птицы-стрелы и птицы-креста на писаницах Северной Азии. С одной стороны, у алтайцев и якутов крест воспринимался как символ птицеподобной души шамана (19, с. 15; 26, с. 39), с другой – прямой крест среднеленских (якутских) писаниц мог изображать летящую птицу, иногда солнце (жар-птицу). В то же время у якутов существовали представления и о воплощении души противника в птицу и охоте за ней с помощью шамана. При этом оружие иногда перед боем смазывалось кровью птицы (13, с. 107), вероятно, в знак частичной и грядущей окончательной победы над врагом.

Крест с крючкообразно загнутыми в одну сторону концами монголы и буряты называют словом «хас», то есть по-тюркски «гусь», «птица». Этот крест считался у них символом благополучия и счастья, означал «благоположение – милость неба» (24). Помимо всего прочего, крест является олицетворением пространства между землей и небом. Этот знак был космограммой, сакрализовавшей различные предметы и ситуации, в которых они функционировали. Знак символизировал власть царя-бога над космосом (1, с. 156). Это в который раз подтверждает мысль о наделении птиц божественной сущностью и обожевления их.

Образ птицы, переданный в виде креста, также являлся на протяжении веков оберегом от сил зла и тьмы, залогом счастья и благоденствия общины. Вероятно, с этим связаны многочисленные птицевидные кресты на писаницах североазиатского региона (23, с. 128). Нанесение крестообразных изображений было своего рода обрядом защиты от зла.

В обрядовой практике народов Северной Азии фигурируют и птицы, обладающие различной видо-родовой принадлежностью: орёл, коршун, филин, глухарь, гусь, сойка и др. В зависимости от ситуации, в которой так или иначе задействованы эти птицы и всё, что с ними связано, семантика образов варьируется.

Например, гром и молния, буря и ветер представлялись древним жителям Северной Азии в образе орла. Другие хищные птицы – коршун, ястреб, копчик – также принимались у разных народов для символического обозначения ветров и вихрей.

Отсюда возникло общее верование, что хищные птицы криком своим вызывают бурю (5, с. 148). Возможно, этим и объясняется наличие среди многих народов практики гадания по крику и полёту птиц (5, с. 151).

Орёл (беркут) не только являлся символом стихии и живой природы у народов Северной Азии. Например, беркут был одним из кызыльских тотемов. Кызыльцы, найдя раненого или больного беркута, должны были кормить его. У них записана легенда об охотнике, который кормил беркута, пока тот не поправился. Впоследствии беркут стал помогать спасителю в промысле. Как известно, человек, нашедший раненого или обессилившего тотема, был обязан проявить о нём заботу как о родственнике (23, с. 55). Это тоже своего рода обряд умиловости природы.

Учёный-орнитолог В. Плотников отметил, что у соседей североазиатов, киргизов и казахов, прилёт орла сопровождался древним обрядом жертвоприношения, смысл которого заключался в испрашивании у орла-божества всяческого плодородия и плодovitости на время до отлёта птицы в тёплые края на зиму. Очевидно, что культ орла как «возрождителя» природы и вестника нового плодородного сезона тесно переплетался с пережитками тотемистических представлений, в частности, о запрещении убийства орла вблизи гнезда. В факте зарывания гнезда орла, находящегося под угрозой разрушения, в землю видна та же магия плодородия (гнездо – символ плодородия) (38, с. 27). Эти обряды «испрашивания плодородия» у птицы-тотема нашли выражение и в наскальном искусстве, в частности, Забайкалья (39).

Важные данные о связи изображений хищной птицы, орла, на писаницах с этнографическими фактами обнаружены и в материалах по старинной культуре бурят и монголов (орёл – тотем). У якутов каждый род имел своего покровителя, в числе которых встречается и орёл. Орла считали тотемом якуты степной части, якуты-хоринцы. В их культуре орёл носит название «айыы», буквально – «творец», «творящий». Как творец он иногда является предком, родоначальником того или иного конкретного рода (у кангаласских родов – орёл и ворон, у намских – лебедь и ворон) (2, с. 140). С этими представлениями связана традиция вешать в юрте когти этой птицы (38, с. 44). Также в исследуемом нами регионе, на Енисее, существует культ орла, согласно которому орёл выступает как символ бессмертия (43, с. 170). У тувинцев-тоджинцев (Сумон Ак), как и у хакасов-качинцев, одним из тотемов тоже был орёл.

Значение образа орла в алтайском шаманстве разъясняется материалами по телеутскому шаманству, где орла называют «Ульгень-кужу-бай моркут» – Ульгень птица, большой беркут, то есть птица хозяина неба. Орёл – непременный спутник и помощник шамана (23, с. 117). В шаманских призываниях алтайцев беркут – помощник шамана описывается таким же, как на писаницах, с луновидными крыльями: «С луновидными крыльями, чёрный мой

беркут...» (4, с. 46 – 49). Шаманы называли орла (беркута) Суйла-ханом и считали духом, помогающим доставлять жертву на небо или в подземный мир. Причём представляли беркута с конскими глазами, подобными солнцу или луне (31, с. 107). В алтайском эпосе образ птицы Кан-Кереде-кус, свившей гнездо на вершине дерева, является не чем иным, как поздним наслоением на шаманский культ орла (35, с. 64).

По верованиям якутов, на девятом небе обитает Айы-тойон – господин света, создатель мира и людей. Он вырастил священное дерево, на ветвях которого живут светлые духи – дети Айы-тойона, прекрасные орлы. Сам Айы-тойон тоже орёл, только двуглавый. Его изображение обязательно украшает одежду и бубен каждого шамана. У эвенков же двуглавый орёл носит имя Уксуки. Он так огромен, что в полёте затмевает солнце, а когда садится, обхватывает когтистыми лапами вершины семи деревьев (21, с. 42). Орёл у якутов также является родоначальником и творцом шаманов, первоучителем колдовства, призывания духов и врачевания (23, с. 120). Образ же двуглавого орла запечатлён и в наскальном искусстве Северной Азии («Архара» – Приамурье).

В своей работе «Культ орла у сибирских народов» Штернберг выделил семь основных черт, присущих культу орла у народов мира и у североазиатских народов в частности:

- 1) орёл – хозяин и повелитель Солнца;
- 2) орёл – хозяин огня;
- 3) орёл – возродитель природы, а также бог плодородия и плодovitости;
- 4) орёл – творец всего сущего;
- 5) орёл – типичный тотем;
- 6) орёл – родоначальник и творец шаманов;
- 7) связь орла с так называемым мировым или шаманским деревом (38, с. 23).

Другим тотемом народов Северной Азии был ворон. Поедание вороном падали делало его посредником между жизнью и смертью. Возможно, с этим связано то, что у якутов-тойонов по углам могилы вбивали шесты, с насаженными на них деревянными изображениями птиц, которые назывались ёлюю суора-тураага («вороны – вороны смерти»). Они якобы сопровождали душу покойника в иной мир (2).

У якутов, наряду с тем, что ворон был тотемом (у намских родов), в то же время прослеживается устойчивая неприязнь к нему как к птице, связанной с «нечистой» силой. Якуты верили, что ворон живет 300 лет и обладает даром предвидения, знает судьбу людей. Они боялись встреч с этой птицей. Если ворон встретится на дороге или полетит к юрте, и будет каркать, то обязательно должно случиться какое-нибудь несчастье (2, с. 99). Однако семантика этого образа не однозначна. Например, хакасы-качинцы, также наделяющие некоторых птиц сверхъестественными свойствами, считали, что желчь ворона – ценное лекарство при ожогах, ранах и других болезнях. Хакасы не трога-

ли жилые гнезда воронов: верили, что ворон может наслать на человека страшное проклятье (2, с. 100).

Мифо-ритуальная практика Саяно-Алтая, ориентированная на поддержание связи с верховными патронами, доносит до нас сохранённую сквозь века атрибутику их внешнего облика через наконечники украшений. Среди женских наконечников украшений у обских угров бытовали, в частности, металлические изображения птиц (ворона, ястреба, тетерева), за которыми закрепилось название «существа вершины кос». Изображения эти клали после смерти женщине за пазуху, что свидетельствует о значении, которое придавали литым фигуркам. Возможно, эти изображения как-то соотносились с концепцией круговорота жизни, так как грудь, пазуха и подмышки в мифологической анатомии недвусмысленно связаны с представлениями о сакральном рожающем верхе, свободном от «скверны» физиологического низа (36, с. 56).

В мифологических представлениях многих народов ворон выступает посредником между небом и землей и загробным нижним миром. Эта функция медиатора определена тем, что, как всякая птица, он связан с небом, как птица, копающаяся в поисках пищи в земле, – связан с землей, и птица, поедающая трупы, – связан с подземным царством. Эта связь с тремя мирами делает его могучим помощником шамана (17, с. 87), что, в свою очередь, нашло выражение и в наскальном искусстве. Например, на писаницах Амурской области (Средняя Нюкжа), в Бурятии (Шишкино) ворон изображен рядом с шаманом.

Культовый ворон имел большое распространение и среди тувинцев. Считалось, что через него шаман общался со своими духами-помощниками. Ворон считался гонцом, помощником шамана. Считалось, что убивший чёрного ворона, непременно заболит и умрёт (18, с. 42, 66).

С культом гусыни (гуся) у обских угров и алтайцев связаны представления о всемогущей богине Калташ-Эква (I тыс. до н. э.). Этот культ развивался на основе почитания добрых лесных духов, которым местные жители периодически делали подношения. Богиня Калташ имела несколько ипостасей, например гусыня (29, с. 40). В образе гуся мог пребывать и ее сын Мир-Сусне-Хум («золотой гусь» или «гусь-богатырь»). К тому же, гусь служил ездовым животным шамана на пути к Ульгеню и Эрлику. Этот сюжет, на наш взгляд, запечатлён на писанице Саган-Заба на оз. Байкал. Наконец, считается, что алтайские шаманы во время сожжения превращались в гусей (11, с. 339).

Практическое воплощение обожествления гуся в Западной Сибири получило в создании гусеподобных идолов раннего железного века и средневековья. По сведениям Б. О. Долгих, жители оз. Есей (маяты) наконечники своих стрел и копий часто делали из клюва гагары. Гагара была же и тотемом сумона Кол у тувинцев-тоджинцев (2).

Образ утки встречается в ненецком шаманизме. Утка является одним из помощников ненца-

ких шаманов, к которым он обращается, призывая духов во время камлания. Эта близость шамана и утки в одном из таёжных якутских сказаний выразилась в следующей фразе: «Маяты (вражеское племя) хотели застрелить шамана Оленека как утку» (13, с. 100-101).

Лебедь также входил в число тотемных птиц якутских родов (кангаласцев) (2, с. 112). У телеутов и хакасов лебедя (убитого) приносили в дар при сватовстве. Подобный обычай дарить убитого лебедя при сватании невесты был и у тувинцев (род – хуу, что значит «лебедь»). Пришедший с лебедем, отказа не получал, настолько сильна была традиция, связанная с верой в лебедя как предка и покровителя рода. Тем не менее у одной из групп хакасов-качинцев гнездо и яйцо лебедя (и турпана) были неприкосновенны (2, с. 103).

У тувинцев-тоджинцев, согласно обряду дарения убитого лебедя, на крылья птицы надевали чегедек, украшали его бусами, серьгами и т. п. и ехали дарить его в другой сумон. Взамен лебедя просили невесту или оленя, или что-нибудь другое, в чём особенно нуждались в это время. Последнее было, может быть, своеобразным откупом от неугодного сватовства.

Тотемистический характер представлений о лебедях и их связь с материнским родом проявляется и у современных селькупов, кетов, у бурят и якутов, то есть у ряда племен и народностей, связанных с проживанием в прошлом или настоящем на Саяно-Алтайском нагорье (2, с. 150). В связи с этим существуют различные предания. Например, в алтайском варианте предания о Шуну, его отец женился на лебедях. У бурят существовало предание о происхождении родов хорят и шарят от брака шамана с девушкой-лебедью. Эти роды считали лебедя своим предком. Якуты также связывали происхождение одного из своих родов с лебедем, а у киргизов даже записана легенда, согласно которой пра-родителями киргизского народа были мальчик и сорок белых лебедей-девиц (44, с. 142).

Практическим подтверждением существования культа водоплавающих птиц служат предметы с их изображением или сами фигурки птиц из камня или кости, найденные в захоронениях. Они, по всей видимости, использовались в ритуалах и имели сакральное значение (42, с. 106 – 107).

В обрядовой практике североазиатских этносов фигурируют и другие виды птиц.

Например, пух дятла у якутов был одним из атрибутов жертвы духу тёмного леса (2), а в якутских хосунных сказаниях, где главный герой Юнгкээбил (Лена) (или Юрэн (Енисей)) мстит за брата, вероломно убитого врагом, шаман заключает душу врага в птицу – сову (13, с. 90).

Однако не у всех сибирских народов сова (филин) символизирует зло. Хакасы-качинцы, напротив, отпугивали злых духов амулетами в виде чучела филина, вывешивая его на входе в юрту (2).

Не менее интересна в обрядовой практике и роль глухаря. У верхнеолёкминских, нюкжинских и

верхнезейских эвенков (Якутия) во время переколёвки глухарь являлся основным источником пополнения запасов свежего мяса. В результате у этих групп эвенков и сейчас существует культ почитания глухарей (По этнографическим сборам 1968-1971 гг. (Материалы собрания А. И. Мазиным. – Ред.) (25, с. 110). У тувинцев-тоджинцев было поверье о камне счастья и камне, влияющем на погоду. Камень, меняющий погоду, считалось, находится в зобу глухаря (2, с. 104).

По материалам, предоставленным этнографическим отрядом ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР, у тувинцев-тоджинцев тотемом сумона Саян была кукушка. В старину, если тотем находили мёртвым, обходили его стороной. Увидев птицу-тотем, молодые женщины повязывали голову платком и убегали подальше, то есть соблюдали обычай избегать мужчин – старших кровных родственников мужа (там же, с. 132).

У южных тувинцев кукушка являлась вестником проснувшейся природы, с началом ее кукования связывали начало лета. При осуществлении моления оваа её изображение клали внутри оваа (сооружение из камней и хвоста), считая кукушку представителем живой природы. Убить кукушку, считалось, наслать на себя несчастье (32, с. 256). Также считалось, что с кукушкой шаманы встречаются на небе во время камлания (22, с. 151).

Общепринятым фактом является важность роли образа птицы в шаманизме. Птица – это и первый шаман, и учитель, передатчик шаманства, и дух – помощник шамана, и даже костюм шамана является олицетворением птицы и содержит орнитоморфную символику (14, с. 119). Так, согласно одной легенде о происхождении шаманов, творец Амака делает всех птиц, а его антипод – Харги – делает гагару. Амака даёт человеку копьё, и он начинает гоняться за гагарой, втыкает копьё ей в хвост так, что она не может нырнуть под воду. Оказавшись побеждённой, гагара кричит: «Эвенк будет шаманом. Остяк будет шаманом. Якут будет шаманом». С той поры люди стали делаться шаманами. Этот миф с участием птицы гагары обосновывает не только эвенкийское шаманство, но и шаманство как веру вообще (9, с. 29 – 30).

В этой же связи важным моментом алтайской мифологической традиции являются представления о рождении шаманов от птиц (37, с. 29). В представлениях сибирских народов орёл был первым шаманом на Алтае или же родоначальником и творцом шаманов. Его изображение зачастую находится на центральном месте бубна. По бокам от орла находится пара воронов. Они служили посыльными шамана (27, с. 152-153).

По сообщениям А. В. Анохина, у алтайцев был шаман – Сангзак, который во время камлания мог подниматься на небо даже зимой. Его называли «сыном неба» (32). Сюжет с «сынами Неба» характерен для забайкальских писаниц и воспроизводится на скалах в виде антропоморфных фигур, над кото-

рыми распластала свои огромные крылья хищная птица – орёл – представитель небесной сферы.

Важность образа птицы в шаманизме прослеживается и по данным алтайского пантеона духов, мифологии, связанной с ним, и информации о взаимодействии шамана с ним.

Одним из духов Верхнего мира, как уже ранее отмечалось, был Суйла – небожитель, земной страж человека, служебный дух Ульгения. Основной его функцией было следить за людьми и сообщать об изменениях в них. Суйла сопровождал шамана в его путешествиях в верхний и нижний миры, охраняя его от несчастий и, в представлениях алтайцев, выглядел как птица с лошадиными глазами.

Карлык – дух-помощник Суйлы (состоящая с ним в брачной связи). Птица (каана) Кан-Карлык служит осведомителем о людских делах. При камлании она летела впереди шамана и обо всём, что узнавала, ему докладывала. На шаманских бубнах она изображалась в виде птицы, раскрашенной чёрной краской.

Каракуш-кан – сын Ульгения и глава всех сверхъестественных помощников шамана. Другое его название – «чамгыл-куштар» – семь чёрных птиц Ульгения. При камлании он сопровождал каму, подносил брагу духу. Его почитают тубалары, северные алтайцы и бурханисты.

Уткучы – главный среди небесных духов, небожитель, которого Ульгень посылал навстречу шаману.

Уткучы – дух, встречающий шамана на 5-ом слое неба. В его ведении было выслушивать его просьбу, принимать жертвенное животное. Он же сообщал обо всём Ульгению и передавал ему жертву. Через Уткучы Ульгень передавал шаману свою волю. Затем Уткучы давал шаману гусей, на которых тот возвращался на землю.

Чымар-кас – гусь красного цвета (кынар-кас) являлся ездовым животным шамана и сопровождал его к злым духам. При камлании шаман летел на нём к Кар-Адаму. Гусь же белого цвета сопровождал его к Ульгению. Караш – сын и посланник Эрлик-бия, имеющий своим посланником чёрного ворона. Караш – посредник между шаманом и Эрликом. Руководит им при жертвоприношениях Эрлику. Помогает шаману при возвращении души человека.

Также у шаманов были так называемые «тёси» – невидимые вечные существа, обитающие среди природных стихий, в горах, лесах, воде, огне. Они происходят в большинстве своём от горы Борус в Саянах (место происхождения шаманов) и часто воображались в виде птиц (ласточка, пёстрый гусь, жаворонок, перепёлка). Избрав себе хозяина, тёси становятся его послушными солдатами. В зависимости от присутствия того или иного тёся, менялась манера поведения шамана. Некоторые тёси были наделены самостоятельными названиями: «ыцайгах» – тёсь в образе пёстрого гуся (7, с. 171 – 172).

Существует мнение, что во время камлания шаман выступал в различных ролях, в частности в образе своих духов-помощников, пантомимой изображал животных и птиц, имитируя их голоса (10, с. 21). По данным М. Б. Кенина-Лопсана, завершив приготовления, шаман бил колотушкой в бубен и делал вокруг курильницы по солнцу три оборота правой, а потом левой ногой. Под звук бубна он кричал то кукушкой, то вороном, что являлось как бы сигналом к началу камлания. Затем обращался к ээреням. Возможно, с этими обстоятельствами связаны мифологические представления о превращении шамана во время камлания в птицу. В частности, в мифологии хантов имеются сведения, что шаман, поймав душу больного человека, одновременно превращаясь в лебедя, летит с ней на небо. Там купает её в «море», а потом оставляет спать в лесном семизэтажном доме в срок до месяца. После чего возвращает выздоровевшую душу её владельцу (37, с. 60).

Легенду о превращениях шамана во многом поддерживал и его внешний вид: костюм, оформленный бахромой, который, по мнению ряда исследователей, первоначально символизировал птицу (33; 26; 16, с. 135). Подол шаманского одеяния с тремя клиновидными выступами и пучком бахромы условно назывался «птичий хвост» (33, с. 128).

Кроме того, по данным Потапова, у шаманов была своеобразная «шапка птицы», которая представляла собой шкурку филина с головой и крыльями, что служит свидетельством глубокой древности представления о шаманском костюме как символе птицы (30, с. 210, 217). На затылке шаманской шапки помещались фигуры летящих птиц, тождественные изображениям птиц забайкальских писаниц (орлы, беркуты). Основным украшением головного убора было 40 больших и 20 малых перьев орла, пришитых изнутри вдоль верхнего края околышка. Перья прикреплялись оперением вверх, что, в свою очередь, напоминает рисунки антропоморфных существ с плит Каракола. Тувинцы для украшения головного убора шамана использовали перья жёлтого филина, а тоджинцы – перья глухаря. Но только головной убор с орлиными перьями олицетворял мощь и славу своего владельца (18, с. 50).

Считается также, что эти птицы сопровождают шамана, сидя на его плечах. В связи с этим пучки перьев филина, совы и беркута прикреплялись к обоим плечам шаманской куртки («куяк») и изображали двух беркутов, соколов, филинов. Эти пучки перьев назывались «юлбрэк» (23, с. 117).

Кроме бахромы, на задней спинной части шаманской парки (куртки) имеются железные подвески, например изображение журавля, – духа-птицы, орла, гагары. Они играли роль оберега, духа-помощника шамана. У энцев, орёл был главным посредником между людьми и небесным духом, а гадара – духом-помощником нижнего мира (33, с. 133–135). К эвенкийским духам шамана с птичьей ипостасью относятся также гагара, утки – крохаль и лу-

ток, гусь, чайка-мартышка, ворон, орёл, сова, журавль и кукушка (3, с. 187).

На куртку шамана часто вешали и шкурки некоторых птиц (утки, гагары). Эти шкурки служили ээренами – вместилищами духов-помощников шамана. Ээрен орла должен был помочь шаману летать, ээрен филина – приходить в состояние экстаза (8, с. 3–6).

Также одним из реквизитов шамана был плащ для камлания – «хамнаар тон». Он представлял собой весьма сложный комплекс, где каждый элемент выполнял свою функцию и имел строго определённую смысловую нагрузку (15, с. 142 – 144). На плечах его, как правило, клювами друг к другу, прикрепляли фигурки двух чёрных воронов (ийн кара кускун), вырезанные из дерева. В их функции входила «разведочная служба» шамана – поиски пропавшей души, распознавание злых духов и т. д. (18, с. 44). Силу и благородство своего хозяина олицетворял филин. Для этого шаман даже поручал лучшему охотнику убить филина и очень аккуратно изготовить его чучело. Во время камлания шаман мог обращаться к филину за помощью в изгнании болезни из тела больного. Этот идол также мыслился защитником личной судьбы шамана (18, с. 67). Чтобы обладать приятным голосом и создавать красивые мелодии, шаману необходимо было иметь помощника-кукушку, вырезанную из дерева. Ээрень-кукушка олицетворял собой высший класс пения и композиции (18, с. 69). Таким образом, шаману просто необходимо было держать все эти вместилища своих духов-помощников постоянно под рукой. Это способствовало созданию своеобразной традиции оформления не только костюма, но и жилища шамана. Здесь также каждая фигурка птицы имеет чётко закреплённую за собой позицию (41, с. 245 – 248).

На рукоятке шаманского бубна (дунгурнун тудазы) часто вырезали изображения мифической птицы Хан-Херети и шамана.

К наименованиям шаманских духов-помощников восходят тотемистические представления эвенков, наиболее ярко отразившиеся в названиях эвенкийских родов: Кирэктэл (люди-дятлы, род дятла) по р. Комо, Куктыгир (люди кукушки, род кукушки) и Кандыгир (утка-луток) на р. Мая, Хичегир – род ербагаченских эвенков (утка-вострохвостка), Силигир (аист) в Катангском районе, Путугир (утка-тяглок) – род ербагаченских и катангских эвенков (3, с. 194).

Достаточно интересен момент шаманского камлания. В шаманских песнях достаточно чётко описывается, как и куда «слетаются» духи. На призыв шамана, камлающего в верхний мир «прилетает» главный дух-птица – орёл (журавль), за ним летят более мелкие духи-птицы, часть которых проникает в чум по дыму от костра, а часть прячется под крыльями большой птицы, садится поверх её крыльев, и с ней они парят над жилищем. Образ большой птицы со слетевшимися в её крылья и пе-

рья мелкими птицами-духами, на наш взгляд, и на скалах имеет аналогии (Забайкалье).

И наконец, есть сведения, что среди изображений шаманских духов у тувинцев имеются фигурки в виде человека, но с птичьей головой и крыльями вместо рук. Это также имеет аналогии в наскальном искусстве.

Среди других изображений наскального искусства мы часто встречаем рисунки птичеголовых шаманов с бубнами или в плащах, имитирующих перья (Усть-Цорон – сер. I тыс. н. э., Архара – бронза, Арби – рубеж н. э. – I в. н. э., Каракол – энеолит, Шаманский мыс – бронза и др.). Они являются свидетельством «силы» образа птицы в тотемистическо-мифологической культуре Северной Азии.

Шаман является как бы птичечеловеком (12, с. 328), а орнитоморфная атрибутика его наряда способствовала перемещениям из одного мира в другой («способность перелетать подобно птице»), совершению ритуала.

Изображения антропоморфных существ с птичьими головами (Томская, Тутальская писаницы – ранний железный век, Суруктах-Хая – неолит и др.), с нашей точки зрения, могут являться рисунками древних охотников, совершающих охотничьи магические ритуалы, охотничьи культы в целях удачливости охоты, обращения к духам природы за помощью, вопрошания у богов плодородия, размножения животных и птиц. К таким обрядам относится, например, магический обряд «шингкэлавун», который обозначает: подражать сниманию шкуры с целью обеспечения добычи на промысле, пойти за шкурой – добычей, поиски добычи. Шингкэлавун мало чем отличается от шаманского камлания. Его совершает шаман, и древние магические церемонии часто подменяются шаманским обрядом очищения охотников с помощью духов-помощников шамана. Этот обряд эвенки в давние времена справляли всем родом сообща, подле родовой священной скалы – бугады. Во время его совершались стрельбища в берестяные фигурки зверей и птиц, танцы-пантомимы. По нашему мнению, во время одного из таких обрядов могли происходить моменты с переодеванием в животных и птиц для усиления действия охотничьей магии.

Этот сюжет имеет параллели и в материальной культуре, достаточно только посмотреть на войлочные шлемы пазырыкцев. Их навершия вырезаны в виде птичьей головы (курганы могильника Верх-Кальджин, Ак-Алаха – Алтай) (28, с. 148 – 151).

Абрис войлочного шлема войнов-пазырыкцев представлял собой птицу. Этот головной убор должен был, очевидно, придавать «птичьи» черты тем, кто их носил. Головные уборы пазырыкцев – это их племенной символ. На них расположены духи-помощники, олицетворяющие верхний, светлый мир, в который они, возможно, «улетали» после смерти. Слово «улетел» в значении «умер» отражает целый комплекс религиозных представлений, связанных как с путешествием умерших на небо у

древних тюрков, так и с путешествием шаманов у современных алтае-саянских народов (30, с. 151). Вся положительная символика связана с главным в костюме – головным убором. Именно ему принадлежит охранительная функция.

Итак, образ птицы занимал важнейшее место в обрядовой практике народов Северной Азии, особенно в обрядах, связанных с шаманизмом. Птица являлась своего рода исходной точкой существования всего живого на Земле – творцом, демиургом; воплощением светлого начала и одновременно сосредоточением природной силы.

Литература

1. Акишев, А. Искусство и мифология саков / А. Акишев. – Алма-Ата: Наука, 1984. – 176 с.
2. Алексеев, Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири / Н. А. Алексеев. – Новосибирск, 1980. – 317 с.
3. Анисимов, А. Ф. Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства / А. Ф. Анисимов // Сборник Музея антропологии и этнографии (СМАЭ). – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – Вып. XIII. – С. 125 – 153.
4. Анохин, А. В. Материалы по шаманству алтайцев / А. В. Анохин. – Л.: Изд-во РАН, 1924. – 152 с.
5. Афанасьев, А. Происхождение мифа / А. Афанасьев. – М.: Индрик, 1996. – 640 с.
6. Бернштам, А. И. Наскальные изображения Саймалы-Таш / А. И. Бернштам // Советская этнография (СЭ). – М., 1952. – № 2. – С. 35 – 38.
7. Бутанаев, В. Я. Традиционная культура и быт хакасов / В. Я. Бутанаев. – Абакан, 1996. – 223 с.
8. Вайнштейн, С. И. Тувинское шаманство / С. И. Вайнштейн. – М.: Наука, 1964. – 12 с.
9. Варламова, Г. И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора / Г. И. Варламова. – Новосибирск: Наука, 2002. – 376 с.
10. Васильева, Н. Д. Якутское шаманство (1920-1930-е гг.) / Н. Д. Васильева. – Якутск: Изд-во Ин-та гуманитарных исследований, 2000. – 144 с.
11. Гребенникова, Н. С. Вселенная мифа / Н. С. Гребенникова. – Горно-Алтайск, 2004. – 448 с.
12. Гришин, Ю. С. О некоторых петроглифах эпохи поздней бронзы и раннего железа Байкальского побережья / Ю. С. Гришин // Мировоззрение древнего населения Евразии: сб. научных статей. – М., 2001. – С. 325 – 328.
13. Гурвич, И. С. Героический сказания северных якутов-оленьеводов и вопросы этнической принадлежности древнего населения между Енисеем и Леной / И. С. Гурвич // Этническая история и фольклор. – М.: Наука, 1977. – С. 90 – 107.
14. Дыренкова, Н. Птица в космогонических представлениях тюркских племен Сибири / Н. Дыренкова // Культура и письменность Востока. – Баку, 1929. – Кн. IV. – С. 119 – 126.
15. Дьяконова, В. П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе / В. П. Дьяконова //

- Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Л.: Наука, 1981. – С. 142 – 144.
16. Дэвлет, Е. Г. Некоторые антропоморфные и орнитоморфные изображения: американо-азиатские параллели / Е. Г. Дэвлет // Сборник Международной конференции по первобытному искусству. Труды / под общ. ред. Я. А. Шера. – Кемерово, 1999. – Т. 1. – С. 134 – 135.
17. Дэвлет, М. А. О космогонических представлениях древних жителей Среднего Енисея. Изображения на Бейской стеле из Хакасии / М. А. Дэвлет // Семантика древних образов. Первобытное искусство. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 83 – 90.
18. Кенин-Лопсан, М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства / М. Б. Кенан-Лопсан. – Новосибирск: Наука, 1987. – 168 с.
19. Ксенофонтов, И. Н. Шаманизм и христианство / И. Н. Ксенофонтов. – Иркутск, 1929. – 115 с.
20. Кызласов, Л. Р. Древнейшая Хакасия / Л. Р. Кызласов. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 168 с.
21. Мифологический бестиарий: от Алконоста до Ягила. – Калининград: Янтарный сказ, 1990. – 240 с.
22. Муйтуева, В. А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев / В. А. Муйтуева. – Горно-Алтайск, 2004. – 166 с.
23. Окладников, А. М. Петроглифы Забайкалья: в 2-х т. / А. М. Окладников, В. Д. Запорожская. – Л.: Наука, 1970. – Т. 2. – 268 с.
24. Окладников, А. П. Петроглифы Средней Лены / А. П. Окладников, В. Д. Запорожская. – Л.: Наука, 1972. – 272 с.
25. Окладников, А. П. Писаницы реки Олёмки и Верхнего Приамурья / А. П. Окладников, А. И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1976. – 189 с.
26. Окладникова, Е. А. Петроглифы Средней Катуни / Е. А. Окладникова. – Новосибирск: Наука, 1984. – 111 с.
27. Патчакаков, К. М. Опыт реконструкции хакасского шаманского бубна с интерпретацией его рисунка / К. М. Патчакаков // Вопросы древней истории Южной Сибири. – Абакан, 1984. – С. 147 – 159.
28. Полосьмак, Н. В. Воинские шлемы пазырыкцев / Н. В. Полосьмак // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий: материалы Межд. науч. конф. – Барнаул: Изд-во АлтГУ, 1999. – С. 148 – 151.
29. Полосьмак, Н. В. Очерки семантики кулайского искусства / Н. В. Полосьмак, Е. В. Шумакова. – Новосибирск: Наука, 1991. – 96 с.
30. Потапов, Л. П. Алтайский шаманизм / Л. П. Потапов. – Л.: Наука, 1991. – 319 с.
31. Потапов, Л. П. Мифы Алтае-саянских народов как исторический источник / Л. П. Потапов // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. – Горно-Алтайский науч.-исслед. ин-т истории, языка и литературы, 1983. – С. 96 – 110.
32. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л., 1976. – 333 с.
33. Прокофьева, Е. Д. Энецкий шаманский костюм / Е. Д. Прокофьева // Материальная и духовная культура народов Сибири: сб. музея антропологии и этнографии (СМАЭ). – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – Т. XIII. – С. 125 – 153.
34. Савинов, Д. Г. Изобразительные памятники и ритуал (по материалам эпохи бронзы Южной Сибири) / Д. Г. Савинов // Сборник Международной конференции по первобытному искусству. Труды / под общ. ред. Я. А. Шера. – Кемерово, 2000. – Т. 2. – С. 205.
35. Сагалаев, А. М. Мифология и верования алтайцев. Центральные-азиатские влияния / А. М. Сагалаев. – Новосибирск: Наука, 1984. – 121 с.
36. Сагалаев, А. М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип / А. М. Сагалаев. – Новосибирск: Наука, 1996. – 150 с.
37. Сагалаев, А. М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) / А. М. Сагалаев // Мировоззрение финно-угорских народов: сборник научных трудов. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 21-34.
38. Симмаков, Г. М. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии: (ритуальный и практический аспекты) / Г. М. Симмаков. – СПб., 1998. – 320 с.
39. Тиваненко, А. В. Древнее наскальное искусство Бурятии / А. В. Тиваненко. – Новосибирск: Наука, 1990. – 208 с.
40. Тиваненко, А. В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху камня и бронзы / А. В. Тиваненко. – Новосибирск: Наука, 1989. – 202 с.
41. Уткин, Г. С. К вопросу о типологии культовых сооружений у эвенков Нижней Тунгуски / Г. С. Уткин // Палеоэтнологические исследования на юге Средней Сибири: сборник научных трудов. – Иркутск: Изд-во ИркутГУ, 1991. – С. 168 – 174.
42. Цапко, Ю. Г. Феномен изобразительной деятельности населения лесной зоны Урала и Восточной Европы периода неолита / Ю. Г. Цапко // Сборник Международной конференции по первобытному искусству. Труды / под общ. ред. Я. А. Шера. – Кемерово, 2000. – Т. 2. – С. 106 – 107.
43. Черняева, О. С. Петроглифы скифского времени бассейна Среднего Енисея // дис. ... канд. ист. наук. – Кемерово, 1985. – 190 с.
44. Шерстова, Л. И. Легенды о шуну у народов Южной Сибири (Мифы и реальность в традиционных сюжетах) / Л. И. Шерстова // Вопросы древней истории Южной Сибири). – Абакан: Изд-во Хакас. НИИЯМИ, 1984. – С. 141 – 147.