

Российский государственный гуманитарный университет

Центр типологии и семиотики фольклора

Отделение социокультурных исследований

Третья научная конференция

# Демонология как семиотическая система

Москва, РГГУ

15–17 мая 2014 г.

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ



Москва 2014

УДК 821(061.3)  
ББК 87.4яз431  
Д31

Составители: *Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова*

*При поддержке Программы стратегического развития РГГУ*

Д31 Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов Третьей научной конференции. Москва, РГГУ, 15–17 мая 2014 г. / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014. – 119 с.

ISBN 978-5-7281-1602-8

Демонологические представления являются важнейшей частью актуальной мифологии в народных традициях – практически повсеместно и вплоть до нашего времени. Значительное место они занимают в пространстве европейской культуры разных эпох на всех ее уровнях – богословской мысли, церковно-учительной практики, «народного христианства».

Цель конференции – исследование демонологии как семиотической системы, функционирующей в устной традиции, книжности и иконографии, массовой культуре и постфольклоре.

В рамках конференции рассматриваются следующие проблемы: демонологические образы и представления в актуальной мифологии, фольклоре и постфольклоре; демонологические темы в ритуалах и ритуализованном поведении; проблема визуализации *невидимого* и *бесплотного* в текстах культуры; демонологические сюжеты в книжности и визуальной традиции: взаимодействие языков изображения и письменного повествования; взаимоотношение и взаимовлияние церковной («ученой», «книжной») и народной демонологии; представления об одержимости и связанные с ним верования и практики; преследование колдовства: общие модели и локальные контексты; демонологические модели в политико-идеологическом дискурсе и визуальной пропаганде; демонизация *другого*: функции, риторика, социальные контексты.

УДК 821(061.3)  
ББК 87.4яз431  
Д31

ISBN 978-5-7281-1602-8

© Коллектив авторов, 2014  
© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2014

здают условия, при которых образы нечистой силы неожиданно сближаются с образами народного культа святых (и даже с высшими божествами — Богородицей, Богом); те и другие выполняют одну и ту же функцию контроля за соблюдением правил поведения. Если даже в текстах быличек упоминаются их карательные по отношению к людям действия, то они рассматриваются носителями традиции как справедливое возмездие, наказание грешников, а не как проявление злокозненных намерений. В этом смысле кара за грех не должна быть причислена к разряду «вредоносных действий», а сами эти мифические «контролеры» и «наставники» образуют весьма необычный единый персонажный ряд, который включает представителей как «низшей», так и «высшей» мифологии.

**Д. Ю. Доронин**

(ИЭА РАН, Москва)

### **Посмертная жизнь шамана: трансформация мифологических представлений об активности мертвых у тюркских народов Алтая**

Доклад посвящен трансформации мифологических представлений о посмертном существовании шаманов у тюркских народов Алтая (алтайцы, теленгиты, челканцы, кумандинцы, тубалары). Источниками являются публикации этнографов-алтаистов XIX–XX вв. (В.И. Вербицкий, В.В. Радлов, Г.Н. Потанин, А.В. Анохин, С.А. Токарев, Н.П. Дыренкова, Л.П. Потапов, В.П. Дьяконова и др.), а также наши собственные полевые материалы, собранные во время работы в Республике Алтай в 2003, 2011–14 гг. В докладе будет дано описание традиционных и современных погребально-поминальных обрядов, выполняемых в случае смерти шамана; будет приведен анализ мифологических текстов: представлена типология действий умершего шамана.

Традиционные представления алтайских народов о посмертной судьбе человека известны в нескольких вариантах: согласно материалам А.В. Анохина, умершие либо исключаются из мира живых, становясь работниками властителя Нижнего мира *Эрлика*, либо, превращаясь со временем в вечно голодных злых духов *јаман көрмөстөр*, остаются в Среднем мире, среди людей, представляя особую опасность для живых в *красный вечер*<sup>1</sup> и ночью. Л.П. Потапов приводит схожие сведения: *кут / сүне* умершего уходит в страну умерших, которая находится «в земной зоне» или переселяется в подземный мир [Потапов 1991: 29, 35].

В нашей полевой работе типичным ответом на вопрос о посмертной актив-

ности мертвых были довольно смутные представления о так называемой *кара неме*<sup>2</sup>, опасной для человека голодной ипостаси умершего. Этот своего рода «остаток» умершего, лишенный его личностных качеств, довольно долгое время сохраняется на могиле человека, готовый пожрать душу любого оказавшегося поблизости живого человека. По этой причине алтайцы традиционно не посещают могилы своих родственников [ЕЭВ]. В 2012 г. мне пришлось трижды просить своих знакомых теленгитов<sup>3</sup>, молодых людей, остановить машину у старого кладбища. Я не получал никакого ответа, и в результате мне было сказано: «Нельзя! Мы боимся, тебя заберут!» С другой стороны, существуют представления о нормативном посещении покойником своей семьи в течение трех лет после его смерти. Как правило, в такой ситуации покойник не опасен для живых людей, родственники просто видят его в доме или встречают на улице. По истечении трех лет он «возвращается домой», уходит в *ол жер*<sup>4</sup> к своим ранее умершим родственникам [БАК]<sup>5</sup>. Челканцы – информанты Л.П. Потапова – также считали, что *кут*<sup>6</sup> умершего может в течение нескольких лет оставаться на земле живых людей, и только при помощи шамана перекочевывает в «другую землю» [Потапов 1991: 41].

Представления о посмертной судьбе шаманов, в отличие от людей обычных, имеют свою специфику. Более могущественные в магическом плане при жизни, после смерти они надолго сохраняют свою активность, оказывая помощь своим потомкам спустя поколения, пока помнят их имена. Некоторые из записанных нами текстов соотносятся с известным мотивом о ходячем покойнике: даже днем шамана видят как живого в его доме или слышат его шаги, вздохи, голос. Используется, таким образом, и визуальный, и аудиальный код. В ряде случаев информанты сообщали, что жить в таком доме становилось невозможно, такие истории известны о челканской шаманке Александре Казакоповне Абашеевой<sup>7</sup>:

Сын приезжал на похороны, вначале отказался от всего. Он <русский, человек, которому она обещала свой дом> поместился в этот дом и не смог жить, он ушел. Потом сын приехал, этот дом продал и уехал. Ему <тому человеку> виделось, слышалось, вот кто-то по квартире ходил, стучал, брэнчал, в общем, спокойно спать нельзя было. Ходил человек всё время по квартире. Значит, вот таким вот образом: если он как-то причастен к этому делу, то она покоя не давала. Она покоя не давала ему, он вынужден был уйти, говорят. Это люди рассказывают турочакские.

Он русский, она алтайка. Поместился тот человек, которому она дом обещала, и он не смог жить здесь. Непокойно было, непокойно. Неслучайно. Она, в

порядке наказания, постоянно вот причастность проявляла свою в этом домике. В одиннадцатом году она умерла, ездили отсюда хоронить. Ну, это у нас, по-алтайски, говорят – «черти ходят», то есть «дух этого человека ходит» [КЕП].

Также были вынуждены выселиться жильцы из дома алтайского сказителя Алексея Григорьевича Калкина, считавшегося шаманом или очень сильным *неме билер кижжи*<sup>8</sup>. После смерти сказителя поселившиеся в его дом родственники встречались с ним то во дворе, то внутри дома. Это явилось одной из причин переустройства жилого дома в мемориальный музей.

Согласно А.В. Анохину, такие проявления активности покойного шамана происходят через три, пять и семь лет после его смерти [Анохин 1924: 22]. Также довольно частотными являются рассказы о явлении покойного шамана в сновидениях, например, его родственникам. Это истолковывается как проявление заботы шамана о своих потомках: он предупреждает / охраняет / передает важную информацию / участвует в становлении нового шамана.

Существенным моментом является то, что в обоих типах посмертной активности (в сновидениях и наяву) явления шамана часто обладают позитивной функцией для живых людей: от столь статусного покойника прямо ожидают такой активности и помощи живым потомкам<sup>9</sup>. Активность покойника в этом случае не зло, а сигнал для живых, начало коммуникации с ними. В отличие, например, от русских мифологических представлений о приходящем покойнике, чьи действия в итоге опасны и губительны для живого человека, активность покойного шамана у алтайских тюрков является знаком к его становлению в качестве родового/семейного духа-покровителя и/или патрона, духа-наставника живого шамана из этого же рода [Дыренкова 1949: 109, 151; Потапов 1991: 50]. Согласно рассказам *кама Сапыра* (1910-е гг.), в ночь третьих или седьмых суток дух шамана уходит из царства *Эрлика*, возводится умершими ранее родственниками в разряд *ару немее / ару тӧс* – родовых ‘чистых духов’ (*алт.*) и приходит к своей живой родне. Покойник проявляет себя через звук: за юртой / в лесу раздаются глухие удары бубна [Анохин 1924: 22].

А.В. Анохин и Л.П. Потапов приводят рассказы своих информантов о том, что в случае проявлений умершего шамана его живые родственники совершают обряд поминовения *качылга / чачылга / саба* с дарами покойному. Живой приглашенный шаман определяет, достоин ли умерший почитания. Сооружается ритуальное символическое изображение покойного шамана *чалу* (это может быть условно выполненная антропоморфная деревянная фигурка, вставленная в небольшой деревянный обруч) [Анохин 1924: 22; Потапов 2001: 145]. В ряде

случаев и антропоморфная деревянная рукоятка шаманского бубна может истолковываться как конкретный (с известным именем) шаман-предок. В 2011–2012 гг. мы могли наблюдать *чалу* нескольких шаманов-предков в виде ритуальных лент-*жалама* и отрезков полотна в *айыле* (срубное шестиугольное жилище с очагом и дымовым отверстием в конической крыше) теленгитского шамана.

После изготовления *чалу* при необходимости совершаются обряды его кормления (кропление водкой, молоком, угощение кусочками мяса или масла). По рассказам теленгитских шаманов, камлание начинается с кормления этих изображений, тогда мертвые шаманы собираются в *айыле* живого. Другой наш информант привел более детальные сведения о смерти и реинкарнации *камов*: шаман после смерти отходит в мир горно-таежных духов *ТайгааҺ ээлер*, откуда он приходит к человеку (живому шаману) по его просьбе как *ээзи* (дух-хозяин какого-либо природного объекта). Через некоторое время *ээзи* может в виде души-*сүне* (или жизненного зародыша *кут*) вновь воплотиться как человек в мире людей, при этом рождающийся младенец с такой *сүне* является будущим шаманом. Затем, прожив и умерев, шаман вновь становится природным духом *ээзи* [ААК]. Как и в начале XX в., в наши дни многие алтайцы знают по именам шаманов из нескольких поколений своих предков.

Несмотря на наличие у покойного шамана функции духа-помощника, его захоронение, как и могилы обычных людей, считалось местом пребывания *кара неме*, еще более опасной, чем у простого человека. Весьма частотными являются тексты об отдельном от других могил, тайном погребении шамана, такие места (наземного или воздушного захоронения) становились запретными для посещения. Подобные тексты, как и рассказы о наказании человека, оказавшегося у погребения и/или что-то взявшего оттуда, записывались как нами, так и этнографами начала XX в. Нам также удалось побывать у одного из таких воздушных шаманских захоронений, сделанном на помосте из жердей в развилке ветвей старой лиственницы. Такие старые, с особенно расположенными толстыми ветвями дерева называются *кам тыт* – ‘шаман-лиственница’ (*алт.*). Захоронение относилось, вероятно, к 1940-м гг., на помосте и под деревом мы обнаружили выбеленные человеческие кости и остатки деревянной обечайки бубна. Нам не удалось уговорить кого-то из местных жителей (с. Каспа Шебалинского района Республики Алтай) выступить в качестве проводника, ими было указано лишь направление, и захоронение нам пришлось искать самостоятельно.

С 1930-х гг. когда шаманы были подвергнуты репрессиям, а их ритуальная деятельность запрету, многие родовые и общинные обряды шаманистов были

трансформированы или утрачены. Так, например, коллективное изготовление бубна и костюма шамана стало практически невозможным, поскольку столь заметные обрядовые действия и атрибуты могли гарантированно стать доказательством вины и поводом к репрессиям всех участников. По всей видимости, по этим же причинам специальные обряды погребения и поминовения шамана, изготовления его *чалы* с последующим вхождением шамана в число духов-покровителей в советское время не исполнялись, либо выполнялись тайно и не общинно, а потому к началу 1990-х гг. были практически забыты.

Вероятно, с этим связаны столь разительные трансформации в похоронно-поминальной обрядности шаманов, умерших в начале XXI в. В нашем распоряжении имеются тексты о похоронах трех шаманов, умерших в 2005–2013 гг., а также мифологические рассказы о посмертной активности *камов*, умерших в советское и постсоветское время.

С запретом на исполнение и последующей утратой ритуальных практик приобщения покойного *кама* к числу духов-помощников, возможно, связана трансформация текстов об их активности. Такие тексты о шаманах советского времени, по сравнению с текстами начала XX в., предстают как бы в усеченном виде. В них не сообщается о необходимости следующих за явлением мертвого шамана обрядов, шаман предстает просто в качестве беспокойного духа, которого так и не удастся успокоить, либо всё проходит со временем, само собой. Активность покойника не является свидетельством его особого статуса как потенциального духа-покровителя, а лишь свидетельствует о магической силе шамана при жизни. В других текстах 2010-х гг. активные проявления после смерти челканской шаманки истолковываются как месть человеку, причастному к ее смерти.

Наиболее заметные трансформации произошли в обряде похорон шамана. Осенью 2012 г. нам довелось побывать на похоронах Аржана Көзөрөкова, известного алтайского шамана и сказителя, погибшего в автокатастрофе вдали от дома. В отличие от традиционного тайного шаманского погребения обряд, в котором мы принимали участие, был организован как похороны публичного человека (прощание, делегации, речи у могилы, венки, поминки в несколько смен, автобус в город), и шаман был захоронен практически в центре общественного кладбища. С точки зрения этнографа, это было отступлением от традиции, но при этом происходящее регламентировалось духовным лидером: обязанности ритуального распорядителя на похоронах алтайского *кама* были делегированы *неме билер кижги* – ‘некто знающему человеку’ из другой субэтнической группы – женщине-теленгитке, которая определяла порядок похорон, следила за со-

блюдением предписаний и выступала медиатором между живыми и умершим. Сопроводительный инвентарь был ограничен алтайской меховой шапкой и шитыми сапогами, положенными в могилу вне гроба. Шаманские ритуальные предметы были захоронены не на кладбище, в другое время, отдельным ритуалом.

Место погребения современного шамана уже не является опасным или дурным. Несмотря на сохраняющиеся в актуальной мифологии представления о *кара неме*, могила такого значимого и публичного человека посещается людьми. От дочерей известного челканского *кама* Тимофея Павловича Крачнакова (умер в 2005 г.) мы записали тексты о посещении его могилы людьми, желающими принять таким образом от умершего *кама* его шаманские способности [КСТ].

Таким образом, сравнительный анализ публикаций первой половины XX в. с нашими экспедиционными материалами позволяет говорить о значительных трансформациях погребально-поминальных ритуалов, выполняемых в случае смерти шамана. Мифологические представления о посмертной судьбе шаманов изменяются в меньшей степени, однако и здесь наблюдается «усечение» традиции: представления о покойном *каме* как о духе-покровителе живого шамана утрачивают связь с ритуальными практиками приобщения умершего шамана к числу родовых духов (изготовление *чалу*, кормление духа и пр.). Эти практики приобщения, по сравнению с данными по первой половине XX в. в трудах А.В. Анохина, Л.П. Потапова и др., в меньшей степени актуальны для шаманистов, хотя в ближайшие годы, возможно, следует ожидать их реактуализации.

---

*За ценные советы в работе над статьей благодарю Д.И. Антонова и О.Б. Христофорову.*

<sup>1</sup> *Кызыл энгир* – ‘красный вечер’ (алт.) – временной промежуток на закате в сумерках, когда мир, согласно верованиям тюрков Алтая, наполняется опасными для человека демоническими существами.

<sup>2</sup> *Кара немее* – ‘нечто черное’ (алт.)

<sup>3</sup> Теленгиты – тюркоязычный народ (согласно Всероссийской переписи населения 2002 г.) или субэтническая группа алтайцев, проживающих в основном в Улаганском и Кош-Агачском районах Республики Алтай (3712 чел.) [Национальный состав... 2010].

<sup>4</sup> *Ол жер* – ‘та земля’ (алт.)

<sup>5</sup> Согласно челканским мифологическим представлениям «*кут* – ‘дух живого человека’ покидает человека в экстремальных случаях, но он ходит около человека долго и проявляет себя: то кашляет, то дохнет, то вот. И тогда его надо звать к себе. А когда уже отходит, он, говорят, шесть аилов проходит. А шестой аил – он <*кут*> уже попадает в руки чертей. А до этого надо покамнать (*sic*) и этот дух <так можно обратно> забрать» [КЕП].

<sup>6</sup> *Кут* – ‘зародыш / душа / сила, поддерживающая жизнь живого существа’ (алт.), также под этим словом может пониматься «душа-двойник» человека, отходящая от тела в момент испуга или смерти [Словарь 1947: 97]. Значение слова *кут* может приближаться к значению слова *сүне* – душе человека, выходящей из тела при смерти [Словарь 1947: 134].

<sup>7</sup> Эта шаманка была известна также под именем *кам Санька* (*кам* – алт. ‘шаман’) и, вместе со своей старшей сестрой, знатоком шаманской традиции Александрой Казакоповной Кандараковой, относилась к старому шаманскому роду Барбачаковых. Об этом роде, сестрах Саньке и Шуре см. [Сыченко 2000].

<sup>8</sup> *Неме билер кижжи* – ‘некто знающий человек’ (алт.) – категория традиционного алтайского знания, объединяющая гадалщиков, предсказателей, целителей, ритуальных специалистов, исполнителей эпоса, людей, видящих духов и души людей и пр.

<sup>9</sup> Хотя имеется возможность превращения умершего шамана и в злого духа – *кара көрмөсө* [Потапов 1991: 31].

#### Список информантов

ААК – Асканаков Алексей (Олег) Кимович, 1964 г.р., теленгит, *сөөк Иркут*, шаман, с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, август 2003 г.

БАК – Бидинова Аина Краевна, 1989 г.р., теленгитка, *сөөк Кыпчак*, с. Кокоря Кош-Агачского р-на Республики Алтай, май 2014 г.

ЕЭВ – Енчинов Эркин Валерьевич, 1980 г.р., алтаец, *сөөк Тодош*, с. Усть-Кан Усть-Канского р-на Республики Алтай, август 2013 г.

КЕП – Кандаракова Екатерина Павловна, 1932 г.р., челканка, г. Горно-Алтайск Республики Алтай, август 2012 г.

КСТ – Крачнакова Светлана Тимофеевна, 1956 г.р., челканка, *сөөк Жеткер*, г. Горно-Алтайск Республики Алтай, август 2012 г.

#### Литература

Анохин 1924 – *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1924. Т. 4. Вып. 2.

Дыренкова 1949 – *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник музея антропологии и этнографии / Отв. ред. С.П. Толстов. М.–Л., 1949. Т. X.

Национальный состав... 2010 – Национальный состав населения // Тома официальной публикации итогов Всероссийской переписи населения 2010 года. Том 4: Национальный состав и владение языками, гражданство. [Электронный ресурс.] Портал «Всероссийская перепись населения 2010 года») URL: [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf)

Словарь 1947 – Ойротско-русский словарь / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тошаква. Под общ. ред. Н.А. Баскакова. М., 1947.

Потапов 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Потапов 2001 – *Потапов Л.П.* Охотничий промысел алтайцев (Отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев). СПб., 2001.

Сыченко 2000 – *Сыченко Г.Б.* Ульгень, Тьяжин, Кыргыз и другие... (заметки о чалканском шаманстве) // Челканцы в исследованиях и материалах XX века / Отв.ред. Д.А. Функ. М., 2000.