

**САКРАЛЬНАЯ
ПРИРОДА МЕТАЛЛОВ
В ТЮРКСКОМ
И КАЗАХСКОМ
ШАМАНСТВЕ
И ЦЕЛИТЕЛЬСКИХ
ТРАДИЦИЯХ**

Введение

В данный момент интерес мирового и казахстанского сообщества к тюркской культуре оправданно высок. Благодаря уже имеющимся и постоянно расширяющимся новым исследованиям тюркский мир и его культура обретают новые грани и актуальность. Казахская традиционная культура как значительная часть тюркской в полной мере обладает всеми ее характерными чертами и особенностями, глубокое и системное изучение которых способно разрешить многие научные проблемы современной тюркологии.

Степная металлургия и искусство кочевников обращения с металлами являются одной из самых актуальных проблем в отечественной гуманитарной науке, так как представляют собой чрезвычайно важный показатель цивилизационного развития культуры казахов. Сейчас мы располагаем весьма масштабными исследованиями в области познаний кочевников Великой Степи процессов разведки, добычи и обработки различных металлов, в том числе и художественной на разных исторических этапах. Однако, на наш взгляд, малоизученным здесь представляется культурфилософский аспект феномена металлов в жизненном пространстве казахов-кочевников, в том числе их значение и применение в шаманских и целительских практиках, в то время как это способно существенно расширить и углубить картину мира не только казахской, но и в целом всей тюркской культуры.

Основной целью данной статьи является исследование значения меди, железа и свинца в шаманской обрядности и целительских практиках казахов в пределах традиционного культурно-исторического ландшафта. Для этого обозначены три ключевые задачи, способные, по мнению авторов, полноценно осветить искомую проблему: определение корней и особенностей «металлической» магии в шаманских практиках; исследование шаманской природы меди, железа, свинца; формы проявления «металлической магии» в целительстве.

Источниковедческая база настоящей работы состоит из трех основных блоков, представленных культурологическими, историко-археологическими и этнографическими трудами. Ин-

тересующий нас ракурс феномена шаманства в целом и центральноазиатского в частности подробно освещен в трудах Д. Банзарова, М. Элиаде, Л.П. Потапова, В.Г. Богораза, Н.А. Алексеева, Н.П. Дырэнковой, Г.П. Снесарева, Е.С. Новик и других. Самые объемные изыскания интересующего нас ракурса в области тюрко-казахских шаманских традиций представлены в работах И.А. Чеканинского, А.В. Пояркова, А.А. Диваева, В.Н. Баилова, М.С. Орынбекова, Е.Д. Турсунова, С. Елемановой.

Философия металлов вообще и непосредственно интересующих нас, их влияние на натурфилософский мифопоэтический, культурный и художественный контекст выпукло проявлены в работах М. Элиаде, К. Леви-Стросса, Р. Генона, А.В. Бауло, в том числе в пределах центральноазиатского региона: Ш.Ж. Тохтабаевой, С. Кондыбая.

Таким образом, проблема места и роли металлов (меди, железа и свинца) в традиционной культуре казахов – шаманской обрядности и целительстве до сих пор не являлась предметом системного, целенаправленного научного исследования, хотя в данный момент в Казахстане нетрадиционные практики врачевания с использованием означенных металлов весьма распространены. Мы говорим не об одном-двух отдельно взятых прецедентах, но об устойчивой традиции, бытующей с давних времен и которая, безусловно, должна иметь достоверное объяснение с точки зрения культурологии.

Истоки «металлической» магии в тюркской шаманской обрядности

Для тюркской культуры в целом и казахской в частности тема шаманства и отдельных шаманских практик актуальна и сейчас. Этот феномен не является «архаическим пережитком», а будучи органичной частью традиционного периода казахской культуры, в относительно целостном виде существовал еще сравнительно недавно, сохранив определенные элементы до нынешнего времени.

Сегодня мы сталкиваемся с некоторыми его проявлениями, которые устойчиво присутствуют в повседневной жизни. Безусловно, ныне шаманская практика призыва удачи в охоте, бою, воздействия на врагов и тому подобного давно забыта, однако целительский аспект по-прежнему востребован, несмотря на то, что сохранился в значительно измененной форме. Несмотря на это, металлы по-прежнему во многом являются ядром этого процесса.

Исходя из изученных нами многочисленных этнографических, культурологических, фольклорных и художественных материалов по шаманству в целом и тюркскому в частности, очевидно, что: во-первых, казахские шаманские и целительские традиции «родом» из общего тюркского корня и реконструировать их целесообразно, привлекая данные по шаманской обрядности разных тюркских народов (особенно южно-сибирский и центральноазиатский контекст); во-вторых, тюркское и, следовательно, казахское шаманство есть производное кузнечной магии; в-третьих, в шаманских «металлических» традициях казахов четко прослеживается гендерная дифференциация, восходящая к древнейшим прототюркским культурным пластам. Рассмотрим подробнее.

На наш взгляд, одним из самых веских подтверждений первого положения является точка зрения Д. Банзарова, который прямо указал на среднеазиатские корни шаманства как мирового феномена [1, с. 35-36], и М. Элиаде, который, имея огромный опыт изучения шаманства как магико-религиозного феномена в разных мировых культурах, истоки и наиболее «чистые» и полные их формы наблюдал именно в Центральной и Северной Азии [2, с. 15]. Также к этому выводу приходили практически все исследователи шаманства, не пытаясь отыскать конкретный очаг, однако подразумевая под ним весь южно-сибирский регион.

Шаманские практики казахов являются наследством древних насельников Казахстана: совокупности разных народов и культур, объединявшихся многими признаками, самым важным из которых было кочевничество. Сформировавшись в палеолитическую эпоху, шаманство эволюционировало вместе с человеком, переживая изменения от обрядности до фольклора и обратно по причине устности трансляции знаний и умений от поколения к поколению, коллективности и возможности варьирования [3, с. 11]. А для кочевников устная традиция является доминирующей и определяющей культурную специфику в целом. Тюркские корни казахов не подлежат сомнению и потому закономерно, что многие проявления культурно-исторической памяти, например – традиции шаманства, также в целом аутентичны.

Семантика металлургии, образ кузнеца и его взаимосвязь с магией – проблема на данный момент достаточно подробно исследованная, поэтому мы не привнесем тут ничего нового.

Лучшие, по нашему мнению, исследования в этой области принадлежат Р. Генону [4, с. 162-169], М. Элиаде [5, с. 10-273], А.А. Диваеву [6, с. 317-318], Ш.Ж. Тохтабаевой [7, с. 211-307], В.Е. Васильеву [8] и другим. Но тонкости влияния различных металлов на шаманскую обрядность и ее практическое проявление – тема мало исследованная. Как правило, мы имеем дело с эпизодическими упоминаниями в виде констатации фактического материала без его анализа.

Для нас важна семантическая природа триады «кузнецы-шаманы-воины», где безусловный приоритет имеют кузнецы как родоначальники «металлической» – воинской магии. Причиной этого, по Ф.Ф. Васильеву, выступает понятие «первичности ремесла» [9, с. 50], в данном случае автохтонности металлургии и кузнечного дела в каком-то определенном регионе. Там, где кузнечное дело возникло самостоятельно, а не было привнесено извне, те, кто занимался им, имели особый священный статус.

Из обращения к мифопоэтике очевидно, что кузнецы есть те, кто понял и подчинил себе сакральную мощь земли и металлов. Следовательно, кузнецы стали обладать новой уникальной силой, что сразу вознесло их над остальными членами социума (повелители огня, носители творческого потенциала – демиурги, те, кто на самом деле стоит за героями и воинами).

Мы выделяем три очень важных момента, определяющих сущность и формы шаманства как практического действия, направленного на достижение конкретных целей: кузнечное ремесло обусловило новый мировой порядок, «побеждая» гонимое (ранее самое важное в архаичной картине мира); кузнецы – «металлические люди» противостоят жречеству, преодолевая его «деревянно-каменную» природу; прежнее жречество, имевшее женскую полярность («глиняные» жрицы-горшечницы, управляющие огнем, «деревянно-каменная» культура), уступает свои позиции мужскому «металлическому» началу. «Ревность» глины к металлу имеет общекультурный характер и на материалах коренных американских и африканских культур подробно исследована К. Леви-Строссом [10, с. 157-323], южно-сибирские/тюркские параллели наиболее системно освещены А.А. Саввиным и В.Е. Васильевым [8].

Итак, кузнецы сильнее шаманов, так как «старше» их [11, с. 103-105]. Многочисленные этнографические и фольклорные материалы ус-

тойчиво связывают «рождение» и формирование шамана с кузнецами/металлами. В свою очередь, шаманы сильнее воинов, так как смогли объединить прежние жреческие функции со своей «новой» природой, где металл смог их «закалить» и преобразить, сделав неуязвимыми.

Шаманы в своей новой ипостаси жрецов-воинов являются вдохновителями и часто создателями касты «металлических» воинов, которые позднее «забывают» о происхождении своей силы, спорят и нападают на своих патронов. Как правило, для воинов эти столкновения всегда заканчиваются трагично, так как кузнец-шаман жестоко наказывает или убивает их. Универсальность этого сюжета подтверждена скрупулезными исследованиями многих ученых, к примеру, на материалах древнетюркской мифопоэтической традиции Л.П. Потаповым [12, с. 124-125], кавказской – В.И. Абаевым [13, с. 430-448], сибирской – Ф.Ф. Васильевым [9, с. 49-50, 178], казахской – С. Кондыбаем [14, с. 227-240], Ш.Ж. Тохтабаевой [7, с. 211-220].

Шаманская природа меди, железа, свинца и формы ее проявления в целительстве

Железо. Исследование корней и специфики шаманства показывает, что оно является «производным» архаичных кузнечных культов, основанных на «металлической» магии. Более того, это обусловило характер такого феномена в шаманской обрядности, как деление шаманства на «черное» и «белое», где первое повсеместно в центральноазиатском и сибирском ареалах известно как «железное». Здесь мы вплотную сталкиваемся с семантикой самого металла и его определяющей ролью в магико-религиозных практиках.

Согласно Т.Ю. Сем, отличительной чертой южно-сибирского шаманизма является разделение шаманов на белых, камлавших только в верхний мир, и черных, камлавших во все миры, где наиболее сильными считались «железные» шаманы, связанные с кузнечным делом и использовавшие в атрибутике металл (преимущественно железо) [15, с. 21].

Очевидно, что «черные» шаманы черпали силу именно в железе – магической субстанции воинов. Мы объясняем это особенностями самого металла: в природе оно не встречается в чистом виде, его получение зависит не только от разведки и добычи из недр, но в большей степени от искусности кузнеца управлять процессом превращения руды в металл. Это означает, что железо – первый металл, который сам «покорился» человеку, кроме того «небесный» статус

метеоритного железа позволяет совместить оба уровня мироздания – верхний и нижний в одно целое, что никакому другому металлу более не свойственно.

Нам видится уместным еще одно объяснение: «железные» шаманы, прежде всего, воины, которых железо наделило особой мощью, что значительно расширило спектр их магических возможностей. Однако изначально воины были охотниками, признающими диктат природного/женского жреческого начала, игнорировать которое они не могли, даже став «железными». Поэтому «черные» шаманы превосходили «белых» в силе, камлая во все три Мира.

Многочисленные этнографические материалы по тюрко-сибирскому шаманству свидетельствуют, что «черный» шаман становился таковым, только после того, как во время его инициации-путешествия по стволу шаманского Древа он будет растерзан железными духами, хищными птицами с железным клювом и когтями, духами, орудующими железными крюками и т.п., потом «собран» обратно и сшит железными нитями. Наиболее важные умения такой шаман получал только после огненной закалки в горне, обучаясь у верховного кузнеца, к примеру, тюрко-монгольского Кыдай Бахсы. Распространены также мотивы вскармливания неопитов из железной посуды и укладывания души в железную люльку. Здесь возможны сюжетные нюансы, но суть всегда одинакова практически для всех центральноазиатских и сибирских народов.

Завершают становление шамана уже кузнецы реальные, превращающие его одеяние в своеобразную «железную» броню, выковав и навесив ему на бубен и одежду многочисленные железные детали: миниатюрные луки со стрелами, стилизованные изображения проводников – птиц и животных и т.д., фигурки духов-онгонов и т.д. [16, с. 71, 109, 135], [3, с. 93, 156-159, 201], [17, с. 266-271], [1, с. 42]. Этот сакральный обряд доверяется исключительно кузнецам, у которых новоявленный шаман испрашивал разрешение на лечение людей, что является первой и важнейшей его задачей [18, с. 105], [19, с. 169], [6, с. 317].

Необходимо упомянуть также и о внешней разнице «черных» и «белых» шаманов. Если первые – сугубо «металлические» люди, чей ритуальный костюм мог включать плащ и нагрудник (аналогия с кузнецами) с металлическими привесками [16, с. 171], то вторые намеренно исключают из своего костюма все железное, чтобы этот металл не «тянул» вниз камлавшего

в Верхний мир шамана. Согласно этнографическим описаниям облачение белого шамана чаще всего тоже светлое, белое или комбинированное с рыжими, красноватыми тонами. Важным является то, что костюм белого шамана скроен по женскому типу и либо вообще не несет в себе металла, либо это серебро, бронза или медь – «женские» металлы, противопоставляемые «мужскому» железу [16, с. 171], [20, с. 90], [15, с. 20].

Роль железа для шамана и шаманской обрядности принципиально важна не только в аспекте его личной готовности камлать и ритуальном облачении. Железо занимает существенное место и в самом ритуале – шаманском сеансе лечения. У разных тюркских народов при едином смысловом корне шаманская атрибутика и обрядность могут существенно различаться, однако неизменным является обязательное наличие металла в практическом действе. Использование железа или меди, на наш взгляд, является гендерной проблемой, где прерогативой мужчин выступает железо, а у женщин-шаманок – медь.

Практически все этнографические и фольклорные источники единодушны в том, что шаманский ритуал обязательно совершался в «железном» сопровождении. Камлающий шаман мог легко манипулировать железными/стальными предметами – ножами, кинжалами, пиками и т.д., бескровно втыкать их себе в живот, колоть, резать конечности, наступать и танцевать на лезвиях мечей, брать голыми руками раскаленное добела железо, лизать его, кусать, прикладывать к обнаженному животу, втыкать себе в язык и глотать железные иглы и т.д. Часто в ход шел полевой инвентарь – лопаты, кетмени, молотки [6, с. 315, 325], [2, с. 219, 426], [21, с. 82], [22, с. 62], [23, с. 148-150, 159, 163, 169], [7, с. 216-218], [24, с. 206], [25, с. 338]. Вариации могли быть разными, но суть одна: шаман знал и понимал «душу» железа и огня. И железо превращало мага в воина, который с помощью него боролся с темными духами и побеждал их.

По В.Н. Басилову, казахское шаманство является так называемым, «тюркским или скотоводческим» вариантом, противоположным «таджикскому или земледельческому» [23, с. 198]. Казахская шаманская традиция характеризуется несколькими существенными отличиями: шаманы преимущественно мужчины; вместо бубна использовался музыкальный инструмент – кобыз, реже домбра; казахский шаман-баксы не имел обязательного специального шаманского облачения с железными подвесками

(обязательным атрибутом была шаманская шапка); шаманы не делились на «черных» и «белых», а, скорее, продолжили южно-сибирскую традицию смешанного типа, объединившую обе силы.

Казахский баксы обычно камлал в свободной одежде, покроем воспроизводившей женское платье (признак белого шамана) и мог нарядиться в объемную накидку из лебяжьих перьев и стилизованную под лебединую/гусиную голову белую перьевую шапку. Подобное облачение описано этнографами [23, с. 90-91], [26], [27, с. 38-39]. От сибирских «черных» шаманов казахским баксы досталась «верность» железно-кузнечной магии: управление огнем и раскаленным железом, манипуляции железными предметами и оружием и т.д. Б. Даулбаев описывает это так: «Баксы, играя на кобызе, совали в свои животы кинжалы или же ножи, становились на раскаленное железо, лизали железо языком. Особенно они это делали над больными» [28, с. 33].

Необходимо отметить также, что баксы обязательно украшали свой кобыз, который здесь выступает аналогом бубна, железными подвесками, которые производили не только внешний шумовой эффект, но, главным образом, помогали шаману в его магическом действе [21, с. 81].

У казахов и кыргызов железо почиталось как мощное целительное средство и оберег. Ш.Ж. Тохтабаева приводит примеры исцелений многих недугов в кузнице (особенно связанных с нервами и душевными болезнями, бесплодием). Больные прикасались или обнимали железные предметы из атрибутики кузнеца – наковальню, молот, мехи, пили воду, куда опускали раскаленное железо [7, с. 216-220]. Лечение железом практиковали и казахи-целители, не являющиеся шаманами-баксы, но бесспорно знавшие истоки этого явления [29, с. 14].

У казахов железо почиталось как мощный оберег и после исламизации казахской степи. Хотя здесь налицо парадоксальный синтез монотеистической религиозной традиции (ислам) с архаическим пантеизмом и анимизмом (тенгрианство), железо сумело сохранить свою сакральную суть и защитные функции.

Медь. В шаманстве медь также важна, как и железо, но сведения об этом встречаются много реже и в гораздо более древних культурных пластах. Это свидетельствует о жреческой/божественной сути меди и ее сплава – бронзы. Причиной такого явления, как вытеснение «медно-

го» шаманства «железным», мы видим вечное противоборство женского и мужского начал и обусловленное этим изменение мирового порядка. Медный век сменяется железным, и «медную» магию практически повсеместно заменяет «железная».

Полагаем, что «медное» шаманство, по сути, женское шаманство. По М. Элиаде медь – металл планеты Венера, в то время как железо олицетворяет Марс [5, с. 507]. И соперничество «черных» и «белых» шаманов Сибири не что иное, как антагонизм мужского и женского, причем инициатива здесь принадлежит именно шаманам-воинам. В.Е. Васильев рассматривает это в виде своеобразной мифологической формулы: «горшечница сильнее кузнеца», «кузнец сильнее шамана», «шаман сильнее воина» [8]. Учитывая тот факт, что в фольклорных текстах воины часто выступали против шаманов, следовательно, кузнецов, а вместе с ними и родовых жриц, очевидно, что «железные» люди видели в кузнецах и жрицах/шаманках постоянную угрозу. Это побудило воинов стремиться захватить в свои руки и объединить в одном лице главенство как социальное, так и религиозное, установив впоследствии культ царя-жреца.

Наиболее древние (бронзовый век) дотюркские мифологические пласты свидетельствуют о доминировании в шаманстве женщин. Шаманки считались более сильными, чем мужчины-шаманы, то есть дар шаманства будто бы давался им с рождения, и женщины по своей сути истинные шаманки [15, с. 18], [12, с. 28-30], [18, с. 91], однако лишаются его с наступлением материнства. Учитывая то, что женское шаманство восходит корнями к архаичному «деревянно-каменному» жречеству, неудивительно, что оно обладало более значительным магическим потенциалом. Это объясняет обращение мужчин-шаманов к амбивалентности – внешним женским признакам (женская одежда) с целью приобщения к еще большей силе, где объединяются дерево, камень и металл/огонь.

В этнографических и фольклорных работах по центральноазиатскому и сибирскому шаманству можно встретить разрозненные эпизодические упоминания о меди, и практически всегда это связано с женщинами-шаманками. Согласно исследованиям А.М. Сагалаева о специфике алтайского фольклора, там изредка встречаются упоминания о медном бубне (джес тюнгор), причем его хозяйкой является старуха-шаманка (кам-эмеген), персонаж раннего этапа развития алтайского эпоса» [30, с. 22].

Н.В. Башилов подчеркивает, что в «таджикском»/оседлом типе шаманства шаманами были преимущественно женщины. В камлании использовался бубен, однако железо никогда не применялось, шаманки обращались в основном к медным предметам – блюдам, кувшинам, чашам и т.п. [23, с. 168].

А.В. Бауло [31, с. 88] приводит многочисленные факты поклонения меди как мощного оберега и медиатора между людьми и духами, бытовавшие в Южной и Западной Сибири еще в XVIII – начале XX веков. Это медная посуда и пластины, медные фигурки духов-покровителей чаще всего в образе водоплавающих птиц – лебедей, гусей, уток, гагар, но были и Матери-оленихи, «Матери Соболихи», миниатюрные луки со стрелами. Особенную популярность имел Медный Гусь, символизирующий плодovitость и богатство, а также почитаемый за особую силу в чревоуещании.

Скорее всего, у казахов до первой трети XX века медь имела сходные функции, однако системных сведений об этом нет, имеются лишь эпизодические упоминания об участии медных предметов в бытовой жизни, к примеру, свадебной обрядности. Ш.М. Ибрагимов описывает брачный ритуал, где отец невесты опускает в чашу воды два медных или оловянных кольца, держит ее в руке до тех пор, пока мулла не окончит молитву, затем, отпив оттуда, передает по очереди, и на том обряд венчания считается легитимным [32, с. 67].

Полагаем, что с доминированием у казахов шаманства «тюркского» типа с главенством мужчин, медь и ее «женская» природа были вытеснены из действующего магико-религиозного пространства, частично сохранившись в бытовой плоскости, так и оставшись в подчинении у женщин.

Свинец. Этот металл является одним из самых герметичных, информация о применении его в шаманстве и традиционном целительстве весьма фрагментарная. Известно, что свинец сопровождал культурный генезис человечества с самых ранних пор, однако проблема места и значения свинца в традиционной тюркской культуре по-прежнему остается значительной лакуной.

Согласно авестийской, ведийской и другим древнейшим культурным традициям свинец наряду с еще шестью металлами – золотом, серебром, железом, бронзой/медью, оловом и ртутью образовывали металлическую «алхимическую семерку» [5, с. 178], [33, с. 298]. Полагаем,

что свинец как своеобразный «пережиток» до золото-серебряно-медно-железного веков запечатлен в натурфилософии и мифопоэтике аурой чего-то темного, скрытого, но при этом бесспорно магически мощного. Скорее всего, здесь мы имеем дело с культом предков.

Хотя данных о применении свинца непосредственно в шаманском ритуале практически нет, известно, что этот металл широко использовался в изготовлении культовой атрибутики (в том числе и шаманской) у народов Западной и Южной Сибири. Из свинца отливались фигурки духов-покровителей, и это было сугубо мужским занятием [31, с. 89].

Еще в конце XIX века обские угры, ханты и манси отливали из свинца образы духов в виде стилизованной идолоподобной мужской фигуры, оленей, лосей, волков и т.п. Согласно устойчивым поверьям сибирских народов свинцовая фигурка духа-покровителя, к примеру, оленя или лося, обладала той же самой силой, что и реальное животное редкой белой масти, которое было послано духами, им же предназначалось, и само было носителем их силы. Иными словами, здесь свинцовая фигурка становилась полноценной заменой. Вероятно, ту же роль играли свинцовые изображения различных животных и рыб в ритуальном облачении сибирского шамана [31, с. 89-90].

Функция замены живого «мертвой» свинцовой отливкой очень важна для понимания сакральной роли свинца в культе предков. Семантика замены восходит к магической шаманской практике «переноса» души. Ярким доказательством этому видится специфический западносибирский «свинцовый» культ *иттарма* (*иттерме*) – изготовление маленькой фигурки/куклы – двойника умершего человека, буквально, его замена, куда на время вселится его дух сразу после смерти [31, с. 89-92]. В целом иттарма могла изготавливаться из дерева, волос усопшего или же свинца. Однако если человек погибал скоропостижно в результате несчастного случая или насильственным способом, иттарма всегда делалась исключительно из свинца. Для этого сначала вырезалась деревянная форма, а потом туда заливался свинец, форма же уничтожалась, сгорая в огне.

Практика «переноса» души в куклу, известная как «тул», еще в начале XX века была весьма распространена и у тюркоязычных народов в Центральной Азии. Хотя в этом регионе «тул» не делался именно из свинца, его аналогом, особенно при смерти мужчины-воина, выступало металлическое копье-найза [34, с. 248-260].

Интересно, что у казахов с помощью кукол-двойников баксы лечили девушек и молодых женщин [35, с. 32]. Нечетное количество кукол (3, 5, 7) изготовляли сами больные, а баксы, выкрикивая заклинания, кругообразными движениями водил над головой пациентки. Затем куклу заворачивали в нателную одежду больной и бросали либо на пустынном перекрестке, либо на дороге, ведущей к могиле святых (культ предков). Казахи верили, что тот, кто случайно или намеренно подберет такую куклу, непременно заболеет.

На наш взгляд, оправданно рассматривать свинец как материальную проекцию культа предков или иначе – защитника. Само слово «свинец» в переводе на разные тюркские языки имеет одно общее для всех значение «защитник». Так «свинец» у казахов – «қорғасын», киргизов – «қорғашун», башкир – «қурғаш», турков – «kuřun», узбеков – «қўрғошин», туркмен – «guřun», таджиков – «қўрғошим», татар – «қурғашын» и т.д.

Главная функция свинца – защищать души людей, быть заменой, двойником, куда шаман сможет «переселить» дух болезни. По сути, речь идет о способе лечения, который практически не требует какого-то особого шаманского посвящения или развитых навыков камлания. Люди знали, что свинец сам по себе особенный и его не стоит тревожить различными манипуляциями как в случае с железом. Полагаем, что основной метод исцеления с помощью свинца ни внешне, ни по смысловому содержанию с древности практически не изменился и представляет собой все ту же свинцовую отливку, куда с помощью целителя, призывающего предков пациента помочь ему, переместится злой дух, овладевший человеком.

Примечательно, что у казахов лечением со свинцом занимались преимущественно женщины. Ф.А. Фиельструп писал в своих полевых заметках, что «предсказанием по литью свинца занимались бубу (женщины-бахши) и бросали при этом в огонь сало» [36, с. 200]. Мы объясняем это тем, что избавление от нервных недугов, сглазов, порчи и т.п. посредством свинцовых отливок люди рассматривали не как шаманский обряд, но как обычное бытовое явление, распространенный способ лечения.

Так как казахское шаманство относится к «тюркскому типу», где камлают в основном мужчины, женщины-шаманки не могли с ними сравниться по статусу. Но при этом на женщинах традиционно лежали обязанности продолжения

рода и обеспечения семейного благополучия, в том числе физического, нравственного и духовного здоровья всех членов семьи.

Исходя из древних представлений, что женщины уже сами по себе шаманки, очевидно, что лечение свинцовыми отливками могло стать обычной функцией домашнего лекарства. Мы не утверждаем, что этим подряд занимались все женщины-казашки, однако уверены, что теоретически это было знакомо всем, но так целили старшие, опытные женщины, неоднократно ставшие матерями, постепенно делясь своими навыками с молодыми.

Еще одно объяснение тому, что некоторые шаманские по происхождению и духу обряды наподобие снятия негативного влияния свинцом не считались сугубо шаманскими, а попадали в категорию «народного целительства», мы видим в истоках самого феномена шаманства, когда последнее считалось семейным делом.

В.Г. Богораз и другие исследователи были убеждены, что первоначальная форма шаманства имела так называемый семейный характер. Каждая семья владела семейным бубном, на котором глава семьи или другой домашний шаман из ее состава осуществлял служение. А за семейным форматом стояло явление шаманства «поголовного» [37, с. 27]. На начало XX века это было в наибольшей степени свойственно палеоазиатским народам – юкагирам, чукчам, корякам, алеутам, эскимосам, но, несомненно, в свое время этот феномен был свойственен всем народам, обладавшим развитыми формами шаманства.

Скорее всего, на стадии семейного шаманства женщина имела преимущество перед мужчинами, так как была хранительницей очага и «ответственным лицом» за благополучие своего дома. Ей не надо было переживать инициацию, каждый раз входить в шаманский экстаз и решать проблемы чужих людей. Вместо этого она занималась сугубо делами семьи, укрепляя свой род. Впоследствии, когда семейные формы шаманства стали активно вытесняться индивидуальными, мужчины-шаманы узурпировали власть («металлическое» мужское шаманство). Однако, если он хотел добиться большей силы, то вынужден был принять на себя определенные женские признаки (одежда, прическа), восходящие к более ранним формам шаманства.

Хотя у казахов давно уже нет выраженного института шаманства и многое из обрядности претерпело значительные изменения, авторы убеждены, что шаманские практики казахов, связанные с целительной силой металлов, во

многим являются универсальными для всего тюркского традиционного целительства, что позволило им устойчиво сохраниться и бытовать даже сегодня.

Заключение

Подытоживая настоящее исследование, мы представляем определенные выводы, которые, на наш взгляд, способны прояснить место и значение меди, железа и свинца в традиционной шаманской обрядности и целительских практиках казахов.

Металлы и металлургия стали для древних насельников Казахстана одним из наиболее действенных механизмов, обусловивших культурный генезис. Это также оказало значительное влияние на формирование и бытование специфического топонимического контекста, сумевшего сохраниться до нынешних времен. Понимание семантической природы металлов дает возможность гораздо глубже и объемнее толковать традиционную тюркскую и казахскую мифопоэтику и натурфилософию, что способно существенно повлиять на эффективность совре-

менных стратегий, восстанавливающих, укрепляющих и транслирующих уникальный культурный код.

Казахское шаманство – баксылык является неотъемлемым элементом древней общетюркской шаманской традиции, сумевшим вобрать в себя ее самые значительные ментальные и натурфилософские концепты. Медь, железо и свинец во многом определили специфику шаманской обрядности и ее практического воплощения в конкретных лечебных методах.

Анализ общетюркских ментальных и культурных корней, мировоззренческих ориентиров, сходств и различий в их практической объективизации сквозь призму традиционного и современного шаманства и целительства является очень актуальной исследовательской проблемой. Мы убеждены, что здесь наиболее действенным методом являются комплексные междисциплинарные исследования, ранее слабо или вовсе никак не проявленные в отечественной гуманитарной науке. Это поможет сформулировать новые, более точные вопросы и ответы, которым до сих пор не было места в контексте прежних парадигм.

Литература

- 1 Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи. Избранные статьи / под редакцией Г.Н. Потанина. – СПб.: Типография императорской Академии Наук, 1891. – С. 1-47.
- 2 Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. – Киев: София, 2000. – 480 с.
- 3 Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – М.: Вост. лит, 2004. – 304 с.
- 4 Генон Р. Царство количества и знамения времени // Избранные сочинения. – М.: Беловодье, 2003. – С. 9-297.
- 5 Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. – М.: Янус-К, 1998. – 604 с.
- 6 Диваев А.А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун // ИОАИЭ. – Казань: Типография Императорского Казанского Университета, 1899. – Т. XV, Вып. 3. – С. 307-341.
- 7 Тохтабаева Ш.Ж. Серебряный путь казахских мастеров. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 474 с.
- 8 Васильев В.Е. О триаде «кузнец-шаман-воин» // ИЛИН. Исторический, культурологический журнал. – 2001. – № 2 (25). <http://ilin-yakutsk.narod.ru/2001-2/47.htm>
- 9 Васильев Ф.Ф. Военное дело якутов. – Якутск: Бичик, 1995. – 221 с.
- 10 Леви-Стросс К. Ревнивая горшечница // Путь масок. – М.: Республика, 2000. – С. 157-323.
- 11 Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. – Новосибирск: Наука, 1975. – 199 с.
- 12 Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Ленинград: Наука, 1991. – 319 с.
- 13 Абаев В.И. Шаман сильнее воина // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. – Владикавказ: Ир, 1990. – С.438-448
- 14 Кондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. 1-кітап. – Алматы: Арыс, 2008. – 528 с.
- 15 Сем Т.Ю. Мир шамана и ритуальные практики народов Сибири. // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XX вв. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. – С. 3-25.
- 16 Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). – Новосибирск: Наука, 1984. – 232 с.
- 17 Дыренкова Н.П. Лук и стрелы в культуре, фольклоре и языке турецких народов Алтая и Минусинского края// Тюрки Саяно-Алтая. – СПб.: МАЭ РАН, «Наука», 2012. – С.266-271
- 18 Турсунов Е.Д. Происхождение носителей казахского фольклора. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 322 с.
- 19 Елеманова С.А. Наследие тюркской культуры (исторический обзор казахской традиционной музыки). – Алматы: Кантана-пресс, 2012. – 408 с.

- 20 Васильев В.Е. Костюм светлого шамана по материалам якутских этнографов // Молодой ученый. – 2011. – №10. Т.2. – С.89-91.
- 21 Чеканинский И.А. Баксылык. Следы древних верований казахов // Записки Семипалатинского отделения общества изучения Казахстана. Семипалатинск. – 1929. – Т.1. Вып. 18. – С.75-87
- 22 Поярков О. Из области киргизских верований. Джинны // Религиозные обычаи и обряды казахского народа. – Павлодар: НПФ «ЭКО», 2006. – Т. 46.– С.47-65.
- 23 Басилов Н.В. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1992. – 324 с.
- 24 Широкогоров С.М. Связь с духами // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XX вв. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. – С.203-215.
- 25 Ярлыкапов А.А. Феномен *ийнлимолла* в духовной культуре ногайцев //Сборник статей «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). – М.: ИЭА РАН, 2012. – С.331-340
- 26 Наумова О.Б. Казахский баксы: история одной фотографии (Публикация материалов Ф.А. Фиельструпа по казахскому шаманству) // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С.78–85.
- 27 Кукашев Р.Ш. К образу лебеда в казахском шаманстве // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 6. – С.38-44.
- 28 Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 г. // Записки Оренбургского отдела ИРГО. – Оренбург, 1881. – Вып.4. – С.32-48.
- 29 Кожалымов З. Целительская традиция и философия. – Алматы: «Шалкоде», 2010. – 210 с.
- 30 Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центральноазиатские влияния. – Новосибирск: Наука, 1984. – 121 с.
- 31 Бауло А.В. Атрибут и миф: металл в обрядах обских угров. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2004. – 160 с.
- 32 Ибрагимов Ш.М. Очерки быта казахов. – Астана: «Алтын кітап», 2007. – 148 с.
- 33 Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Наука, 1969. – 338 с.
- 34 Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М.: Наука, 1975. – С.248-260.
- 35 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 204 с.
- 36 Фиельstrup Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов XX века. – М.: Наука, 2002. – 300 с.
- 37 Богораз В.Г. Феномен шаманизма // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XX вв. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ.- 2006. – С. 25-49.

References

- 1 Banzarov D. Chernaja vera ili shamanstvo u mongolov i drugie stat'i // Izbrannye stat'i pod redakciej G.N. Potanina. – SPb.: Tipografija imperatorskoj Akademii Nauk, 1891. – S. 1-47.
- 2 Jeliade M. Shamanizm. Arhaicheskie tehniki jekstaza. – Kiev: Sofija, 2000. – 480 s.
- 3 Novik E.S. Obrjad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt so-postavlenija struktur. – M.: Vost. lit, 2004. – 304 s.
- 4 Genon R. Carstvo kolichestva i znamenija vremeni // Izbrannye sochi-nenija. – M.: Belovod'e, 2003. – S. 9-297
- 5 Jeliade M. Aziatskaja alhimija. Sbornik jesse. – M.: Janus-K, 1998. – 604 s.
- 6 Divaev A.A. Iz oblasti kirgizskih verovanij. Baksy kak lekar' i koldun // IOAIJe. – Kazan': Tipografija Imperatorskogo Kazanskogo Universiteta, 1899. – T. XV, Vyp. 3. – S. 307-341
- 7 Tohtabaeva Sh.Zh. Serebrjanyj put' kazahskih masterov. – Almaty: Dajk-Press, 2005. – 474 s.
- 8 Vasil'ev V.E. O triade «kuznec-shaman-vojn» // ILIN. Istoriches-kij, kul'turologičeskij zhurnal. – 2001. – № 2 (25). <http://ilin-yakutsk.narod.ru/2001-2/47.htm>
- 9 Vasil'ev F.F. Voennoe delo jakutov. – Jakutsk: Bichik, 1995. – 221 s.
- 10 Levi-Stross K. Revnivaja gorshechnica // Put' masok. – M.: Respublika, 2000. – S. 157-323.
- 11 Alekseev N.A. Tradicionnye religioznye verovanija jakutov v XIX – nachale HH v. – Novosibirsk: Nauka, 1975. – 199 s.
- 12 Potapov L.P. Altajskij shamanizm. – Leningrad: Nauka, 1991. – 319 s.
- 13 Abaev V.I. Shaman sil'nee voina // Izbrannye trudy: Religija, fol'klor, literatura. – Vladikavkaz: Ir, 1990. – S. 438-448.
- 14 Kondybaev S. Arğyqazak mifologijasy. 1-kitap. – Almaty: Arys, 2008. – 528 s.
- 15 Sem T.Ju. Mir shamana i ritual'nye praktiki narodov Sibiri. // Shamanizm narodov Sibiri. Jetnograficheskie materialy XVIII-XX vv. – SPb.: Filologičeskij fakul'tet SPbGU, 2006. – S. 3-25
- 16 Alekseev N.A. Shamanizm tjurkojazyčnyh narodov Sibiri (opyt areal'nogo sravnitel'nogo issledovanija). – Novosibirsk: Nauka, 1984. – 232 s.
- 17 Dyrenkova N.P. Luk i strely v kul'ture, fol'klоре i jazyke turec-kih narodov Altaja i Minusinskogo kraja// Tjurki Sajano-Altaja. – SPb.: MAJe RAN, «Nauka», 2012. – S. 266-271
- 18 Tursunov E.D. Proishozhdenie nositelej kazahskogo fol'klora.-Almaty: Dajk-Press, 2004. – 322 s.
- 19 Elemanova S.A. Nasledie tjurkskoj kul'tury (istoričeskij obzor kazahskoj tradicijnoj muzyki). – Almaty: Kantana-press, 2012. – 408 s.
- 20 Vasil'ev V.E. Kostjum svetlogo shamana po materialam jakutskih jet-nografov // Molodoy uchenyj. – 2011. – №10. – Т. 2. – С. 89-91.

- 21 Chekaninskij I.A. Baksylyk. Sledy drevnih verovanij kazahov // Zapiski Semipalatinskogo otdelenija obshhestva izuchenija Kazahstana. Semipalatinsk. – 1929. – T.1. Vyp. 18. – S.75-87
- 22 Pojarkov O. Iz oblasti kirgizskih verovanij. Dzhiny // Religioznye obychai i obrjady kazahskogo naroda. – Pavlodar: NPF «JeKO», 2006. – T. 46.– S.47-65.
- 23 Basilov N.V. Shamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazahstana. – M.: Nauka, 1992. – 324 s.
- 24 Shirokogorov S.M. Svjaz' s duhami // Shamanizm narodov Sibiri. Jetnograficheskie materialy XVIII-XX vv. – SPb.: Filologicheskij fakul'tet SPbGU, 2006. – S.203-215.
- 25 Jarlykapov A.A. Fenomen iynlimollav duhovnoj kul'ture nogajcev // Sbornik statej «Izbranniki duhov» – «Izbravshie duhov»: Tradici-onnoe shamanstvo i neoshamanizm. Pamjati V.N. Basilova (1937–1998). – M.: IJeA RAN, 2012. – S.331-340
- 26 Naumova O.B. Kazahskij baksy: istorija odnoj fotografii (Pub-likacija materialov F.A. Fiel'strupa po kazahskomu shamanstvu) // Jet-nograficheskoe obozrenie. – 2006. – № 6. – S.78–85.
- 27 Kukashev R.Sh. K obrazu lebedja v kazahskom shamanstve // Jetnografi-cheskoe obozrenie. – 2002. – № 6. – S.38-44.
- 28 Daulbaev B. Rasskaz o zhizni kirgiz nikolaevskogo uezda Turgajskoj oblasti s 1830 po 1880 g. // Zapiski Orenburgskogo otdela IRGO. – Orenburg, 1881. – Vyp.4. – S.32-48.
- 29 Kozhalyimov Z. Celitel'skaja tradicija i filosofija. – Almaty. «Shalkode», 2010. – 210 s.
- 30 Sagalaev A.M. Mifologija i verovanija altajcev. Central'noaziatskie vlijanija. – Novosibirsk: Nauka, 1984. – 121 s.
- 31 Baulo A.V. Atribut i mif: metall v obrjadah obskih ugrov. – Novo-sibirsk: Izd-vo Instituta arheologii i jetnografii SO RAN, 2004. – 160 s.
- 32 Ibragimov Sh.M. Oчерki byta kazahov. – Astana: «Altyn kitap», 2007. – 148 s.
- 33 Snesev G.P. Relikty domusul'manskih verovanij i obrjadov u uz-bekov Horezma. – M.: Nauka, 1969. – 338 s.
- 34 Shishlo B.P. Sredneaziatskij tul i ego sibirskie paralleli // Do-musul'manskije verovanija i obrjady v Srednej Azii. – M.: Nauka, 1975. – S.248-260.
- 35 Orynbekov M.S. Genezis religioznosti v Kazahstane. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2013. – 204 s.
- 36 Fiel'strup F.A. Iz obrjadovoj zhizni kirgizov XX veka. – M.: Nauka, 2002. – 300 s.
- 37 Bogoraz V.G. Fenomen shamanizma // Shamanizm narodov Sibiri. Jet-nograficheskie materialy XVIII-XX vv. – SPb.: Filologicheskij fakul'tet SPbGU. - 2006. – S. 25-49