



Многоликий Феникс: вопросы витальности шаманизма у тюркских народов

У.М. Бахтикиреева*^a, З.К. Темиргазина^b

^a *Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация*
(E-mail: uldanai@mail.ru), *Автор для корреспонденции: uldanai@mail.ru

^b *Павлодарский педагогический университет, Павлодар, Республика Казахстан*
(E-mail: temirgazina_zifa@pspu.kz)

ARTICLE INFO

Ключевые слова:

шаманизм,
целительские
практики, тюрки,
народы Севера,
бақсы, витальность,
карачаевцы,
балкарцы, казахи,
тувинцы.

МРНТИ 13.11

DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-7-24>

АННОТАЦИЯ

В статье предлагается междисциплинарный подход к проблеме шаманизма, аккумулирующий культурологическую, социологическую, философскую и лингвистическую составляющие этого уникального для человеческой цивилизации явления. Под термином *шаманизм* понимается совокупность различных целительских, мистико-ясновидческих и предсказательских практик шаманов (В.И. Харитонов). В работе анализируется «закат» шаманизма народов Севера и Сибири Российской Федерации, причиной которого явилась утрата привычного образа жизни, традиционных промыслов, языка и, как следствие, концептуальной картины мира. В контексте витальности и упадка шаманизма исследуются практики шаманизма тюрков-горцев – карачаевцев, балкарцев и тюрков-степняков – казахов. Первые сохранили рудименты этого явления в некоторых современных практиках, обрядах, танцах. Шаманизм и тех, и других тюркских народов отличается синкретичностью, «двоеверием», т.е. совмещением языческих, тенгрианских традиций и исламских воззрений. Особо важную роль в казахских практиках играет вера в духов предков – аруақтар. Казахский шаманизм сегодня трансформировался преимущественно в целительские практики, распространенные повсеместно, что свидетельствует о его более высокой витальности по сравнению с карачаевцами и балкарцами. Пытаясь проследить витальность различных этнических шаманистских практик, авторы сделали акцент на первоисточники, а не на их интерпретацию и критику, чтобы читатель мог ознакомиться с достаточно репрезентативным комплексом мнений разных исследователей шаманизма и шаманских практик.

Received 19 January 2022. Revised 17 February 2022. Accepted 09 March 2022. Available online 31 March 2022.

For citation:

Bakhtikireeva U.M., Temirgazina Z.K. The Many-faced Phoenix: issues regarding the vitality of the Turkic peoples' shamanism // Turkic Studies Journal. – 2022. – Vol. 4. – No 1. – P. 7-24. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-7-24>



Для цитирования:

Бахтикиреева У.М., Темиргазина З.К. Многоликий Феникс: вопросы витальности шаманизма у тюркских народов // Turkic Studies Journal. – 2022. – Т. 4. – № 1. – С. 7-24. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-7-24>

Введение

Шаманизм как понятие потенциально содержит в своем значении комплекс проблем исторического, этнографического, политического, социального, психологического, лингвистического характера и обладает устойчивостью для временного и географического пространства, в т.ч. постсоветского. Шаманизм не исчез, вопреки прогнозам ориенталистов XIX в., считавших, что «недалеко то время, когда о баксах¹ останутся в устах народа только одни горькие воспоминания» [1, с. 144-145].

Представляя собой «всевозможные проявления различных целительских, мистико-ясновидческих и предсказательных практик <...>, ритуалы религиозно-мистической сферы деятельности жрецов-шаманов, сохранявших традиционную культовую практику» [2, с. 123], более трех веков шаманизм в различных его проявлениях остается в фокусе внимания исследователей ближнего и дальнего зарубежья. Как отмечает один из авторитетных специалистов в этой области В.И. Харитонова, «шаманизм в психобиологическом толковании на рубеже второго и третьего тысячелетий стал своеобразным Фениксом из пепла», вера в шамана, наделенного специфическими сверхспособностями, бессмертна [3, с. 337-338].

Универсальность этого явления, воплощенная в разных практиках, подтверждается разным уровнем его витальности в разных локалах планеты: на американском континенте, Европе, странах Мирового Севера, в разных субъектах Российской Федерации (Север, Сибирь, Северный Кавказ и др.), на территории Центральной и Средней Азии и др.

Материалы и методы исследования

Материалом для исследования стали историко-культурные тексты, в т.ч. и фольклорные (алгыши как заклинания, напутствия, благословения), аутентичные исторические тексты, словари, в т.ч. и двуязычные словари.

Проблема шаманизма в статье освещается на базе междисциплинарного подхода, в рамках сопряженности культурологических, социологических, философских и лингвистических данных. Результаты исследования подтверждают также беседы и интервью с информантами.

Анализ

1. О витальности шаманизма на постсоветской территории

Сохраняя в разной степени аутентичное ядро, шаманизм в разных регионах мира характеризуется различным уровнем преемственности. В одних локалах наблюдается его ревитализация, возникновение своего рода «точек роста новых ценностей» [4, с. 11], в других – «закат», нежизнеспособность. Основываясь на ряде исследований, можно говорить об активности шаманских практик в разных субъектах РФ.

Анализируя культурно-религиозную ситуацию в Туве и по России в целом, В.И. Харитонова пишет, что шаманистские практики активны в Туве и «распространяются по разным уголкам России и другим странам мира – мира, где цивилизация, давящая магико-мистические начала, приводит в итоге к неожиданному всплеску интереса к ним – порождает Нью Эйдж, а заодно и возрождает интерес к традициям, знаниям предков, актуализируя их в неожиданных порой вариантах» [5, с. 65].

Рассматривая шаманизм народов Севера «с точки зрения истории формирования этого понятия на 'начальной стадии' российского колониального проекта», М.В. Хаккарайнен

¹ *Бақсы* (казахск.) – шаман.

отмечает, что он «расширил свою аудиторию, выступая в качестве научного понятия, и в качестве сакрального знания <...> празднует сегодня свою победу над скептиками» [6, с. 157-158].

Изучение бурятского опыта подводит ученого-историка Н. Жуковскую к выводу об экологичности шаманизма, его уживчивости и контактности, несмотря на господство разных идеологий и технологические изменения. «Шаманов сегодня заботит все увеличивающийся отрыв человека от его 'родов' <...>. И, вероятно, пока люди не научатся помнить о своих истоках, шаманизм и шаманы будут напоминать им об этом, будут оставаться их 'оберегами', хранителями их генетической памяти» [7].

Таким образом, можно сделать предварительный вывод о том, что на Севере и Сибири РФ шаманские практики обрастают новыми смыслами, адаптируясь к вызовам нового времени, демонстрируют свою витальность. Вместе с тем, в некоторых регионах РФ наблюдается «закат шаманизма».

2. «Закат» шаманизма

Изучая музыкальные особенности шаманизма самодийских народов РФ, ученый-искусствовед О.Э. Добжанская акцентирует безотлагательность «скорейшего изучения этнических культур аборигенных народов Сибири, которые в силу ряда причин социально-экономического и культурного характера находятся на грани исчезновения <...> Критическое состояние характеризует не только состояние языков, но и культуры самодийских народов в целом. В развитии культуры самодийцев, как и других культур народов Сибири, произошел культурный разрыв преемственности в связи поколений <...> утратой кочевого образа жизни (насильственный перевод на оседлость), постоянно растущем процессе ассимиляции коренного населения, русификацией всех сфер жизни, интернатной системой воспитания детей, разрушившей естественные механизмы передачи языка и традиционной культуры от старшего поколения к младшему» [8, с. 4-6]. Как представляется, этот тезис актуализирует и проблему реального исчезновения языков коренных народов РФ (самодийских, палеоазиатских, тюркских и др.) и обслуживаемых этими языками уникальных картин мира. Лингвистический параметр измерения витальности шаманизма находится в прямой зависимости от демографических, этнографических, социально-экономических показателей состояния того или иного коренного народа. Так, например, *нганасаны*, живущие, как и долганы, манси, ненцы, ханты, эвенки, энцы на полуострове Таймыр в самой северной части Арктики, неуклонно теряют представителей, владеющих языком. Носителей *нганасанского*, одного из самодийских языков, на территории РФ в 2010 г. было 125 человек при численности народности немногим более 800 человек (статус по шкале «Красной книги исчезающих языков» – *Critically endangered*). Разрушение сложившихся хозяйственных устоев, определяющих тысячелетнюю традицию взаимодействия с окружающей природой, редуцировало диалог с природой, сузило языковую картину мира, стало предпосылкой к упадку шаманской традиции. «Один из последних шаманов полуострова Таймыр передал свой костюм и магические предметы в музей более 25 лет назад. С тех пор шаманов на этих землях больше нет» [9]. Этот факт подтверждает О.Э. Добжанская, отмечающая, что сегодня шаманов среди аборигенов Таймыра *практически* не существует. Остается довольствоваться ускользающей возможностью опосредованного изучения и описания шаманства путем опроса оставшихся родственников шаманов, носителей традиций, памяти, культуры и верований старинного шаманского рода [10]. Письменная фиксация нганасанского опыта шаманизма на русском языке, безусловно, не отразит в полной мере уникальный опыт объективации окружающего мира нганасанцами, но останется в истории как один из документов, удостоверяющих уникальность этого народа, как и других автохтонных народов РФ [11].

Аналогичная ситуация обстоит с другим коренным народом, проживающим на Камчатском полуострове – *ительменами (камчадалами)*. Число носителей *ительменского (камчадальского)* языка, одного из палеоазиатских языков РФ, менее 400 по данным на 2010 г. (статус по шкале ЮНЕСКО – *Language in danger*). Сейчас ительмены, как и нганасаны, в основном говорят на русском языке. Ительменский шаманизм имел свои особенности, как и нганасанский, и другие. Для первого характерно отсутствие специального шаманского наряда и бубна. Зачастую шаманами были женщины. В середине XVIII в. ительмены приняли христианство. «Несмотря на большой процент ассимиляции, шаманизм среди ительменов бытовал долго. Сейчас шаманов уже не найти, но в каждой семье были знахари, которые умели заговаривать болезни» [12].

Юкагиры – один из древнейших народов северо-восточной Сибири, носители *юкагирского* языка – единственного представителя группы юкагиро-чуванских языков. *Юкагирский* язык находится в крайне критической ситуации (статус по шкале ЮНЕСКО – *Critically endangered*). В сознании современных юкагиров пока сохраняется культ предков и шаманов, но упадок юкагирского шаманизма очевиден. Как отмечают исследователи, тесное соседство с русским населением, «довольно давно увела шаманство в подполье и не позволила развиваться ему до столь зрелищных форм, какие присутствовали в культуре соседних тунгусских народов и якутов. Сейчас с определенной уверенностью можно утверждать, что последние шаманы у юкагиров жили еще в середине XX в.»².

Наблюдается повсеместное нивелирование *корякского* шаманизма до уровня «домашнего, семейного шаманства», хотя он «все еще играет весьма значительную роль в религии коряков. Но и здесь мы встречаем мотив ‘упадка шамана’»³. И такое положение видится вполне закономерным. *Корякский* язык, относящийся к палеоазиатским языкам РФ, переживает сегодня кризис трансгенерационной передачи. Несмотря на сравнительно значительную численность коряков (согласно переписи 2010 г. около 8 тыс. человек, большая часть которых проживает в Камчатском крае), основной язык коммуникации – русский. Коряки, как и юкагиры, и другие малочисленные коренные народы РФ испытывают языковой сдвиг (*Language shift*) в пользу русского языка.

Не вызывает сомнений, что «закат шаманизма» обусловлен не только историко-лингвокультурными факторами, но и целым рядом причин, среди которых наиболее весомыми оказываются те, которые обусловлены социально-экономическими трансформациями. Невозможность сохранения традиционных промыслов, прежних способов вживания и выживания в условиях конкретной географической территории и особенностей климата, жизненная необходимость более тесной интеграции в единый социум свертывают прежде всего коммуникативную мощь автохтонных языков и сужение языковых картин мира малочисленных коренных народов. «Единство местной природы (Космос), характер народа (Психея) и его склада мышления (Логос) <...> - эти три уровня находятся в отношении и соответствия, и дополнительности друг к другу. <...> Первое и оче-видное, что определяет лицо народа, – это природа, среди которой он вырастает и совершает свою историю. Она – фактор, постоянно действующий. Тело земли <...>, климат <...> и предопределяет и последующий род труда <...>, и модель мира. <...> Здесь коренится и арсенал символов и архетипов, и образность литературы, и искусства <...>. *Природа каждой страны – это не географическое понятие, не ‘окружающая среда’ для нашей эгоистической человеческой пользы, но мистическая субстанция – ПРИРОДИНА, Мать-земля своему народу*» (курсив наш. – У.Б., З.Т.) [13, с. 6]. Опираясь гачевским определением, можно утверждать, что КосмоПсихоЛогос автохтонных народов в силу кардинального изменения традиционного жизнеустройства

² Плужников Н.В. («Книга Народов Северо-Востока России»).
<https://www.diary.ru/~Grabschonheiten/p213000976.htm?oam>

³ <https://culture.wikireading.ru/hNBbighFfv>

концептуально трансформировался. Потери в сфере этнокультуры коренных народов повсеместно, а не только в РФ, будут продолжаться, а уникальные этнические модели диалога и «со-жительства» с Природой, по всей видимости, будут трансформироваться в сторону унификации с доминирующей мировоззренческой моделью, в которой Природа пока не выступает партнером человека, а является всего лишь источником благ. «Я думаю, что в будущем наше отношение к природе не сведется к созерцанию и адаптации к ней. Человек по-прежнему будет видоизменять природу» [4, с. 12]. Таким образом, процессы глобализации, обуславливающие жизненные модели технологизированной экономики, всеобщего потребления, триумфа рынка, массовой культуры, асимметричного развития социумов, трансформируют другие измерения человеческого бытия, в частности – шаманизм. Тому свидетельством являются шаманские практики у некоторых тюркских народов. В этой статье внимание акцентируется на практиках балкарцев и карачаевцев – «тюрков–горцев» (определение Г.Д. Гачева) и казахов – «тюрков–степняков».

3. Шаманские представления у тюрков–горцев: балкарцев и карачаевцев

По данным переписи 2010 г., на Северном Кавказе проживают тюркоязычные народы: балкарцы – более 112 тыс., дагестанские азербайджанцы – более 130 тыс., карачаевцы – более 218 тыс., кумыки – более 500 тыс., ногайцы – более 100 тыс. человек. Среди северокавказских народов РФ, говорящих на тюркских языках, свою государственность имеют балкарцы и карачаевцы (конституционно-правовой статус в составе РФ: Кабардино-Балкарская Республика и Карачаево-Черкесская Республика). Статус *карачаево-балкарского языка* (ранее известный как *горско-тюркский*), согласно шкале ЮНЕСКО, – уязвимый (*Language in danger*).

Информанты⁴, выступившие респондентами в процессе работы над статьей, считают, что шаманизм для балкарцев и карачаевцев – это пройденный этап. Целительские практики как своего рода рудименты шаманизма существуют, но широкого распространения среди образованного населения, по их мнению, не имеют.

До X в. предки современных балкарцев и карачаевцев (алано-болгаров) исповедовали тенгрианство, на смену которому в Аланию пришло христианство византийского толка. Монгольское нашествие в XIII в. и поход Тамерлана в конце XIV в. уничтожили Аланию. «Остатки населения, укрывшиеся в горах и лесах, долго сохраняли элементы слабо еще усвоенного христианства, <...> хотя и вернулись к прежнему язычеству своих предков, в котором образы христианских святых и пророков стали осознаваться как образы языческих божеств» [14, с. 189-190]. В течение последних двух веков эти народы исповедуют ислам.

На основе многолетних исследований шаманизма у карачаево-балкарского и тюркоязычных народов Сибири и Алтая М.Ч. Джуртыбаев приходит к выводу: «Прямых свидетельств о бытовании шаманизма у балкарцев и карачаевцев нет; и, скорее всего, шаманы были у их далеких предков» [15, с. 90]. Анализ карачаевско-балкарских терминов, общих с другими тюркскими народами, позволил исследователю говорить о близком сходстве религиозно-мифологических систем и языческих верований тюркоязычных народов: алтайцев, якутов, киргизов, в большей степени башкир, волжских татар и чувашей [15, с. 90].

В силу географической изолированности в религиозно-мифологических воззрениях балкарцев и карачаевцев сохранилось многое из древней традиционной культуры. Верховным богом в языческой религии балкарцев и карачаевцев являлся бог неба *Теїри*.

⁴ Информанты: исследователь культурно-религиозных воззрений балкарцев и карачаевцев известный специалист в этой области М.Ч. Джуртыбаев, доктор филол.наук, профессор КБГУ З.А. Кучукова (этническая балкарка), доктор филол.наук, специалист в области фольклора Б.А. Берберов (этнический карачаевец).

Дважды побывавший на Кавказе – в 1807 и 1808 гг. Г.Ю. Клапрот писал: «Простой народ не имеет, собственно говоря, никакой определенной религии; они почитают бога, называемого не Аллах, а Тегри, который является творцом блага» [15, с. 162-163]. Как отмечают наши информанты, и сегодня в разговорно-обиходной речи соплеменников используются такие фразы, как: «Тейри, я это сделаю» в значении «Клянусь, я это сделаю». По сию пору существует личное мужское имя *Шаман* и фамилия *Шаманов*.

В карачаево-балкарском языке существуют слова *оюн* – игра, веселье, развлечение; *шаман* – *камчи-чамчи* – шутник, весельчак, насмешник, *чам* – подтрунивание, шутка, легкая насмешка [15, с. 93]. Наше предположение о том, что современный *камчи-чамчи*, танцующий в маске серого козла и с посохом (колотушкой) в руке, распорядитель танцами на некоторых современных свадьбах, возможно, является своего рода рудиментом шаманизма, было поддержано в личной беседе М.Ч. Джуртыбаевым (18 октября 2020 г.)⁵. Полагаем, что косвенным подтверждением этой гипотезы может служить и танец «*Чоппа*», который исполнялся «во время засухи». В середине круга танцующих находится танцор в маске серого козла, старающийся вырваться из круга исполнителей. Это шут, «убогий умом». Через некоторое время «убогий» выздоравливает и присоединяется к танцующим. Танец «вылечивает» больного. Можно усмотреть здесь некоторую аналогию с танцем с войлочной плетью «*Къамчи*».

Ученые пишут об исключительно высоком значении своеобразного танцевального обряда в театрализованных зрелищных традициях. Магическая маска козла (теке) делалась из войлока, как и большие дугообразные рога, к которым «обязательно прикреплялись различные бубенчики и монеты». «На маску нашивались яркие куски материи, чаще красные и желтые и т.п. Маска придавала им таинственности», напоминая «о сакральной связи с космосом» [16, с. 80]. М.Ч. Кудаев отмечает, что «Чоппа был известен в Карачае еще в начале XX века» [17, с. 25]. З.Б. Хабичева-Боташева полагает, что в этом обряде «сосредоточена огромная информация о знаниях народа, его этике, эстетике, древнейших связях с мировыми цивилизациями». Обряд, ранее осуществлявшийся вокруг живого козленка, позже был «заменен его шкурой и чучелом, символом умирающего и вновь возрождающегося бога плодородия, а затем в играх и праздниках его сменил человек в маске козла. <...> И народ верит в то, что маска олицетворяет собой божество; человек, представляющий это божество, переходит в иное, трансцендентное состояние» [16, с. 76-77]. Как отмечает ученый Х.Х. Малкондуев, к божеству Чоппа, выполнявшему полифункциональную роль, «обращались, как божеству грома и молнии с просьбой ниспослать дождь и в период летней засухи». Ему «отводится такая же роль, как и верховному божеству Кёк Тейри – Богу Неба»⁶ [18, с. 38]. Наиболее востребованный и массовый обряд, свойственный ряду тюркских

⁵ Существование «распорядителя танцев» на свадьбах в настоящее время у балкарцев и карачаевцев подтвердила З.А. Кучукова. Подобное существует и на современных свадьбах кабардинцев.

⁶ Чоппа, Чоппа, жокку тёбе болгъанбыз,
Кёк Тейриси, жаппу кёбе болгъанбыз,
Чууанагъа баш урабыз табынып,
Ай тутулса, биз къаллакъбыз, къарангыда абынып.

Къара къулакъ, акъ иркин соярбыз,
Кёк Тейриси, юлюшонгю къоярбыз.
Ай жарыкъны къулларынгдан тыйма сен,
Желмаузну ай гюреннге къойма сен!

Чоппа, Чоппа, барабыз да чокъундукъ,
Чоппа, Чоппа, жылап санга баш урдукъ,
Ай жарыкъны къулларынгдан тыйма сен,
Желмаузну ай гюриннге къойма сен!

Ай да, Кюн да тутулалла не этсинле?
Желмауздан къайры къачып кетсинле?
Кёк Тейриси, желмаузну къуу керу,
Кюн Тейриси, жарыгъынгы ий бери [Цит.: по 18, с. 38].

народов, в частности, и казахам⁷, – обряд вызова дождя у карачаевцев и балкарцев имел свои особенности. Подростки наряжали деревянную лопату в одежду, превращая её в *кюрек бииче – богиня-лопата / богиня-весло*. Жители выходили из домов на пение подростков, одаривали их разной снедью и обливали водой. Затем старики, обнажив грудь, обращались с молитвой к верховному богу карачаево-балкарского пантеона Тейри с мольбой прекратить засуху (обычно этот обряд совершался в четверг); закапывали в сырую землю разряженную лягушку или бросали ее в воду [15, с. 10, 170].

М.Ч. Джуртыбаев допускает мысль о возможности украшения рукояти шаманских колотушек изображением головы тотемных животных (например, оленихи, как это наблюдалось у сибирских народов), колотушка могла символизировать и копыто коня. Позже колотушка стала осмысляться как плеть – отсюда частые упоминания о войлочной плети, ударом которой можно превратить человека в животное [15, с. 44]. Исследователи шаманства у тувинцев – тоджинцев полагают, что «первой ритуальной принадлежностью шамана у тоджинцев был жезл – *даяк*, что свойственно бурятам и монголам»⁸. Не вызывает сомнений у Джуртыбаева связь мифа о *нарт тыякь* (палка нартов) с шаманизмом. Основываясь на других работах, исследователь отмечает, что *нарт тыякь*, называемый по-разному: «дарованный богом нартов», «посох жизни», «исцеляющий хвори», «копыто коня дульдур», «челюсть старой оленихи», помогал нартам исцелиться от болезней, но для их врагов – *эмегенов*, страшных великанов, был губительным, сеял среди них болезни [Там же, с. 44].

М.Ч. Джуртыбаев усматривает некий субстрат шаманизма в представлениях об *обурах* – оборотнях: «на наш взгляд, сохранились отголоски шаманизма – веры ‘в возможность особых людей (шаманов) быть посредниками между человеком и духами. Шаманам приписывалась также способность предсказывать будущее, узнавать, что делается в отдаленных пунктах, лечить от болезней, вызывать изменения в природе, провожать умерших в подземный мир’» [Там же, с. 90]. «*Обур кьаршчысына ёч* – Обур любит вредить близким. *Обур кюйсе таньльыр* – Обур распознается, когда сгорит» [Там же, с. 88-89]. Сходный характер имеют поверья других тюркоязычных народов, например, казанских и западносибирских татар. Но если в верованиях балкарцев и карачаевцев *обуры* – это некоторые люди, которые предназначены для такой роли от рождения, то у других тюркоязычных народов *убыр* – кровожадное демоническое существо, которое, вселяясь в человека, изводит его [Там же, с. 90].

Образ *сышсырчы* – *мужчины-колдуна* встречается редко. Вместе с тем, сохранились данные о получении дара ясновидения мужчиной или женщиной и их называют *билгич* – *ведунами*. Суть рассказов превращения человека в *билгича* сводится к тому, что примерно в возрасте 15-20 лет некоторые молодые люди уединялись, становились угрюмыми, неразговорчивыми, пропадали по несколько дней или месяцев и даже лет, а вернувшись, становились *билгичами* и лечили людей. Какие травы исцеляют ту или иную болезнь, в какое время и когда нужно их собирать, чем болеет пациент – все это, как считается, сообщают *билгичу* духи, которые властвуют над ним [Там же, с. 90, 93, 124]. Свойство «болеть», прежде чем начать отправлять шаманские практики, как отмечается в исследовательской литературе, присуще будущим «шаманам» разных народов.

Часто встречается в балкарско-карачаевском фольклоре образ *кьуртха* – *ворожеи, колдуны, чародейки*, зачастую старой мудрой женщины, сведущей в травах и снадобьях. В зафиксированных представлениях балкарцев и карачаевцев об оборотничестве и оборотнях, ясновидцах и *куртха*, полагает М.Ч. Джуртыбаев, отразились воззрения их далеких предков и более поздние шаманистские воззрения. Возможно, их отголосками являются представления о духах, которые делились на добрых *акь жинле* – *белые джинны* и злых *кьара жинле* – *черные джинны*. Несмотря на то, что их название заимствовано из

⁷ По сию пору, например, в районе Байтерек, Западно-Казахстанской области жители населенных пунктов собираются при жаркой, засушливой погоде для отправления этого обычая.

⁸ <http://shamanism.asia/шаманизм-центральной-азии-тувинцы/>

мусульманской мифологии, ученые считают, что у народов, исповедовавших ислам, *джинны* выступают как пережиточные формы домусульманских мифологических представлений. *Джинны* считались покровителями *билгичей*, будучи невидимыми, сообщали им ответы на все вопросы, указывали, какая трава излечивает ту или иную болезнь [15, с. 94].

К словесной магии в её классическом виде относятся многочисленные традиционные благопожелания: *алгышла* – алгыши, вид обрядовой поэзии: заклинания, напутствия, благословения, исполняемые «колдунами». По Х.Х. Малкондуеву, в карачаево-балкарском языке слово *алгыш* «имеет пратотюркское происхождение, так как оно употребляется в значении магической словесной формулы во всех тюркских языках» [18, с. 16]. Древнейшая форма тюркской народной поэзии *алгыш (алгыши)*⁹ сопровождала в прошлом многие магические обряды у балкарцев и карачаевцев. «Колдуны считали, что они могут принуждать даже высших богов выполнять их приказания, и в случае неповиновения грозили им гибелью» [Цит. по: 18, с. 16]. «Одной из главных причин сохранения заговоров является вера людей в их необходимости для практической деятельности. <...> В некоторых ущельях Балкарии и Карачая были известны талантливые носители этого жанра, что наводит на мысль о существовании в прошлом особого института профессиональных колдунов-заклинателей. В народе их называли алгышчыла, хыйнычыла и т.д.» [18, с. 17].

Помимо календарного фольклора, с *алгышами* тесно связаны охотничьи, семейно-обрядовые и другие жанры песенного фольклора. Возникнув в глубокой древности, *алгыш* служил формой первобытной магии словесного воздействия. В его исторической жанровой памяти зашифровано мистическое представление о возможности вербального воздействия на природу и судьбу в желательном для говорящего направлении. Это объясняет типологическую близость разноязычного фольклора народов Северного Кавказа [15; 18] и не только этого региона. В одном из алгышей говорится: «*Пусть жертва твоя будет принята, / Пусть смерть твоя медлит, / Пусть жизнь твоя будет мирной. / Пусть алгыши этот дом не покидают, / Пусть проклятья не коснутся этого дома, / Пусть желания недоброго человека Тейри не исполнит, / Пусть Тейри наш блага пожелает (этому дому)*» [15, с. 12].

Совмещение имитативной и вербальной магии наблюдается в обряде лечения от укуса змеи. Заклинание называлось *жыян тил* – змеиная речь, или *жыян алгыш* – заклинание змеи. Эти и другие алгыши считались действенными в устах немногих людей и целых родов, обладавших особыми способностями. Например, «заклинание Хапаевых» применялось для лечения от сглаза [Там же, с. 13].

Записано множество вариантов «узелковой магии» – обряда – *бёрю, аууз байлагъан* – *завязывание волчьей пасти* для защиты скота от нападений волков или других хищников. Один из заговоров: «*Пусть волк на овец не нападает, / Пусть он их не увидит, / Пусть Тейри не даст ему разжать челюсти, / Пусть даст нашим собакам прогнать их (волков). / Войлочную плоть дайте (мне), / Округу обойду, / Вернувшись, плетью ударю оземь, / Сделаю так, чтобы «неназываемый» сюда не приходил.*». С этими словами вбивали в землю железный гвоздь. Интересно, что в тексте употребляется древнее название волка – *буд*, а не современное – *бёрю*; а в последней строке имя зверя табуируется, про него говорится *атайтмаз* – *неназываемый*. Во время совершения обряда иногда произносили не заговор, а один из *аятов* – стихов из Корана [15, с. 8, 12–14], тем самым создавался своего рода симбиоз домусульманских верований и исламской веры, который проявляется и в

⁹ «Алгыш – как и в народной поэзии многих тюркоязычных этносов, в карачаево-балкарском песенном фольклоре означает заговор. Подразделяется на ряд разновидностей. Со временем приобрел и функции магического благопожелания, который традиционно исполняется на свадьбе, встрече и проводе гостей, а также по случаю крупных общинных мероприятий: выходе на сенокос, завершении осенней страды и т.д.» [см.: 12].

практике повседневной жизни. Профессор З.А. Кучукова из Нальчика прислала нам статью «Средневековье» из газеты «Горянка» № 42(1103) от 21 окт. 2020 г., в которой читательница пишет следующее: «У нас в подъезде живет женщина, которую опасаются все, потому что она изображает из себя **колдунью или шаманку**, не знаю, как правильно сказать. <...> Вот так и живем, как в средневековье» (выделено нами. – У.Б., З.Т.). // фото есть и много//

Таким образом, можно констатировать, что, несмотря на отсутствие шаманизма в сегодняшней культуре карачаевцев и балкарцев, архетипические воззрения сохранились в их культурной памяти, сознании, фольклоре, свадебных и других обрядах, о чем свидетельствует особый и богатый пласт лексики языка, а также различные его проявления в культурной жизни и практике повседневности. Эта заметка из действующей газеты «Горянка» становится красноречивым свидетельством актуального бытования «шаманских» практик у тюрков-горцев, доказывая неистребимость веры человека в силы природы.

4. Трансформация казахского шаманизма: прошлое и настоящее

Одним из фундаментальных трудов, посвященных осмыслению особенностей казахского шаманизма, является монография Е.Д. Турсынова «Происхождение носителей казахского фольклора». Она вышла в свет лишь в 2004 г., хотя написана было за 40 лет до этого. Особую ценность монографии придают воспоминания о личных встречах с действующими казахскими баксы. III глава книги полностью посвящена описанию типов шаманов-баксы. Ученый раскрывает свое видение эпохи классообразования и формирования специализированных типов носителей фольклорно-обрядовой традиции. На широком сравнительном материале ученый исследует этимологию слова *баксы*, пишет о врачевательной функции шаманов, дает характеристику эпохе возникновения типов шаманов [19, с. 54-122]. Развивая свою интерпретацию происхождения слова *баксы*, Е.Д. Турсынов, в частности, пишет: «Этимология слова ‘баксы’, которым в казахском языке называют шамана, давно вызывает интерес исследователей» [19, с. 70]. Подвергнув анализу ряд работ, ученый приходит к следующему выводу: «Слово ‘баксы’, которым в казахском языке обозначается шаман, восходит не к санскритскому ‘бхикшу’ и не к китайскому ‘пак-ши’. Это исконно тюркское слово, образованное от корня *бақ-/бағ-*, означающего ‘смотреть’, ‘высматривать’, ‘видеть’ и отражающего основную суть деятельности шамана, заключающуюся в высматривании украденной души больного и предвидении будущего» [19, с. 79]. В толковом словаре «Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі» даются следующие толкования слов *баксы*, *баксылық*: **БАҚСЫ** *Пірге, аруаққа сиынып, ауруды ұшықтап емдейтін тәуіп* [20, с. 102], (дословно ‘поклоняющийся духам предков, находящий и лечащий болезни’); **БАҚСЫЛЫҚ** *Баксы болып, ем-дом жасаушылық* [Там же], (дословно ‘ритуалы занятия целительством, гаданием’). В этом же толковом словаре слово *шаман* характеризуется как «устаревшее, древнее»: «**ШАМАН** *көне Тәңірге сиынып, құлшылық етуші, балгер, баксы, сиқыршы*» [Там же], (досл. ‘шаман, древн. – поклоняющийся Тенгри, маг, гадатель, врачеватель’). В определении словосочетания *шаман діні* подчеркивается вера шаманов в природные явления – поклонение Солнцу, Луне, Небу и Огню: «Күнге, Айға, Көкке, Отқа табынатын» [20, с. 900].

Обратимся к одному из мало востребованных научных источников, расширяющих представления о казахской этнографии и шаманизме – «Указателю книг, журнальных и газетных статей и заметок о киргизах (о казахах)» (2013)» А.Е. Алекторовой¹⁰, в котором наряду с самыми разнообразными сведениями представлены сведения и о казахской разновидности шаманских практик – *баксы* и *дивана* (*дувана*, *диуана*, *дуана*).

¹⁰ Александр Ефимович Алекторов (1861–1918/1919) – русский историк, этнограф, востоковед, миссионер. Член Оренбургской и Астраханской губернских учёных архивных комиссий. Исследовал историю, культуру и этнографию казахского и башкирского народов.

Так, в научной статье «Диваев, А.А. – Из области казахских верований. Баксы как лекарь и колдун. – ‘Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии’, 1899 г., том XV, вып. 3» о казахских практиках повествуется следующим образом: «Одну из видных ролей при различных болезнях в большинстве случаев играют у казахов баксы; особенным же авторитетом они пользуются у них при родах женщины, нервных и душевных болезнях, ревматизме, параличе и т.д., где, обыкновенно, киргизы склонны приписывать появление этих недугов соприкосновению с нечистой силой. Приглашенный к больному баксы в течение семи дней играет на своем кобызе и вызывает джиннов. ...» [27, с. 322].

Особенности казахского шаманизма публиковались более столетия назад также в периодической печати. В статье «Жильцов. – Баксы. – ‘Тургайская газета’, 1895 г., № 7» сообщалось о способе лечения баксы, заключающемся в игре на кобызе. Описывается устройство кобыза в авторской интерпретации. «Звук кобыза – дико-унылый. При игре на кобызе бакса в одно и то же время подпевает таким же заунывным голосом и тем самым вызывает своих ‘джиннов’ (духов)». Собственное понимание обрядов баксы (*тоқпақ* и др.) автор называет фокусами, которые проделываются над больным несколько раз [27, с. 360–361].

Газетная статья с неполным указанием имени автора: «П-в, А. – Как лечат баксы. ‘Киргизская степная газета’, 1896 г., № 20» демонстрирует, как представляется сакральная для казахов музыка кобыза и сам инструмент с «волосяными струнами» пришлому человеку с характерным для него ориенталистским, аутсайдерским взглядом. По мнению автора этой статьи, кобыз только и может «выпиливать над больной какие-то дикие звуки, вторя им еще более дикой песней». Процедуры же баксы с больным автор называет «варварским»: «и, наконец, свое варварское лечение закончил рядом заклинаний нечистых духов и только далеко за полночь оставил больную еле живую, уверив, что нечистые духи из больной изгнаны и более не посмеют уже вернуться» [27, с. 668–669].

«В тесной связи с деятельностью баксов находятся практики дуанов (*дивана*)». [27, с. 144–145]. В статье «‘Украина’, 1890 г., № 180. – Путевые заметки меланхолика» представлено краткое описание ‘юродивого проповедника’ – *дувана с белым посохом* [27, с. 614–615].

В другой научной статье «Поярко, Ф. – Джинны. Из области киргизских (казахских) верований. – ‘Этнографическое обозрение’, 1891 г., № 4. // № 1» описываются джинны – «нечистые духи, которых они (*казахи* – прим. У.Б., З.Т.) считают носителями и распространителями зла не только между людьми, но и между животными; джинны, следовательно, существа вредные. <...> Иногда джинны носятся в воздухе на летающих лошадях – это так называемые ‘летучие джинны’. Видеть джиннов могут только баксы или бакши» [Там же, с. 691].

«Астраханский Листок’, 1893 г., № 48. – Волшебные заговоры казахов» сообщает о заговорах местных кочевников, заключающихся в заклинании ядовитых насекомых, змей и т.п. «Записан заговор в дословном переводе с подстрочными замечаниями» [Там же, с. 184].

В статье из периодической печати «А-ов, О. – Баксы и дуаны. ‘Киргизская степная газета’, 1894 г., №36» говорится о передаче звания баксы по наследству, преимущественно мужчинам, но ими могут стать и «люди, расположенные к нервным заболеваниям, а иногда из материальных выгод люди, совершенно здоровые» [Там же, с. 144]. Отметим, что как и в случаях с карачаево-балкарским и другими практиками шаманизма, среди признаков будущего баксы отмечали «нервное расстройство, припадки, угрюмость, которые повторяются в ненастную погоду. <...> болезненные субъекты с пеною у рта впадают в беспамятство, произнося бессвязные слова» [Там же, с. 144].

Шаманскую болезнь подробно описал в своей монографии Е.Д. Турсынов: «У казахов человек, имеющий склонность к шаманству, видит во сне некие существа, которые предлагают ему взять в руки кобыз. Это повторяется, и каждый раз он отказывается. Человек этот становится нелюдимым, начинает бояться окружающих, хотя больной большей частью

сохраняет здравость ума. Затем наступает апатия и видения его начинают преследовать почти постоянно. Считается, что болезнь неизлечима и прекращается, только если человек соглашается шаманить» [19, с. 82].

По мнению российского ученого, современное состояние *бақсылық* – шаманизма у казахов характеризуется синкретизмом, обусловленным домусульманскими воззрениями и деформированными нормами ислама. Основной функцией казахских *бақсы* является целительство. Исследователи подчеркивают незначительность влияния ислама на шаманские традиции номадов, что проявлялось, например, в том, что женщины также могли отправлять шаманские практики: «В то же время среди кочевого в прошлом населения Средней Азии, мало подвергшегося процессу исламизации и сохранившего большой пласт традиционных верований, в роли лекарей и прорицателей могут выступать как мужчины, так и женщины» [21, с. 147]. Значительное место в казахском шаманизме – *бақсылық* занимает взаимосвязь с языческими верованиями: верой в духов предков – аруақтар, оказывающих покровительство своему роду. Упадок *бақсылық* пришелся на начало XX в., а «роль целителя переходит к народным лекарям, которые в своей практике во многом повторяют поведение традиционных *бақсы*, но часто в сокращенной, а нередко и в отчетливо мусульманизированной форме» [22, с. 76].

В современном Казахстане почти в каждом городе и селении практикуют целители, специализирующиеся на лечении определенных болезней, или недомоганий, или любых болезней в сочетании с гаданием, предсказаниями. Потомственные *бақсы* встречаются редко. «За последние 50 лет значимой фигурой для Западного Казахстана стал знаменитый целитель и предсказатель *Ақ-Бақсы* Төлеген, проживавший в поселке Урожайное Актюбинской области (умер в 1993 г. в возрасте 98 лет). Можно предположить, что способности, которыми обладал Төлеген, были схожи с традиционными способностями казахских *бақсы*» [22, с. 77].

Весьма симптоматичным представляется взгляд современного норвежского социального антрополога Эрики Фатланд. Путешествуя по постсоветским странам (Киргизия, Узбекистан, Таджикистан, Туркменистан, Казахстан), она обратила внимание на целительские практики в Казахстане. Исследователь не избежала соблазна побыть на сеансе у живущей вблизи Унгуртаса¹¹ Бифатимы Даулетовой, известной целительницы. «Надпись на стене у дороги синими буквами гласила: Бифатима. <...> В какой-то момент моего путешествия – точно не помню где – кто-то – не могу вспомнить кто – посоветовал мне, если я буду проездом в Алматы, посетить Бифатиму, ‘Вы не пожалеете’, пообещали мне» [23, с. 236–237].

Скандинавский исследователь Э. Фатланд отмечает: «Центральная Азия битком набита великим множеством такого рода мистических традиций и святых мест. В вере в злых духов и колдовство, предположительно дошедших до нашей эпохи с доисламских времен, когда кочевники поклонялись богам природы, а шаманы жили бок о бок с исламом, лишь немногие видят противоречие. Суфизм, духовное направление ислама, в котором особое внимание уделяется индивидуальному мистическому опыту, традиционно популярен в Центральной Азии. По всему региону разбросаны сотни таких точек паломничества, начиная от могил святых и заканчивая горячими источниками и особыми местами, которые на протяжении всей истории по той или иной причине считаются наделенными сверхъестественной целительной силой» [Там же, с. 241]. Целительские практики в Казахстане – это величина постоянная. Сегодня в РК существует «ОО ‘Ассоциация народных целителей Казахстана’ (статус республиканский)», приняты инструкции по выдаче удостоверения народного целителя¹².

¹¹ <https://www.kazpravda.kz/multimedia/view/pup-zemli-ili-prirodnaya-anomaliya> (В конце 90-х годов на вершине горы Унгуртас в Алматинской области исследователи-энтузиасты обнаружили якобы мощный луч энергии, устремленный в небо).

¹² <http://www.anck.kz/Odarcelit/21.htm>

Несмотря на существование в РК разветвленной системы здравоохранения, ключевой функцией казахского шаманизма остается целительство как своего рода жизненная модель, направленная на преодоление несовершенства традиционной медицины. Казахский шаманизм, изначально возникший как способ выстраивания отношений кочевника с суровой природой, его вживания в неё путем привлечения мистических сил и единения с ней, сохранил свою позитивную направленность преимущественно на целительские практики: заговоры, средства народной медицины, лечебные обряды, духовное очищение и проч. Прагматическая цель народа – вжиться и физически, и духовно в окружающую среду, сохраняя свое природное здоровье.

Важно отметить такие признаки казахского диуана, как бескорыстие, бесребренничество и странничество. Казахская пословица гласит: «Диуанада үй де жоқ, күй де жоқ» (дословно ‘У странствующих диуана нет ни семьи, ни добра’)¹³. Причитания диуаны обычно начинаются так: «Менің атым диуана, жын-шайтанды қуала, алтын-күміс дүниеге, көз салмайтын қуана» (дословно ‘Мое имя диуана, я прогоню прочь джиннов, шайтанов, земные блага чужды мне, золото и серебро для меня ничто’)¹⁴. Даже для классического образа казахского *бақсы* не очень существенны внешние атрибуты: бубен, специальные принадлежности, одежда, танец, что сильно отличает казахского шамана от других традиционных этнических шаманских образов. Казахский шаманизм уходит от внешней формы во внутреннюю, делая акцент на развитии и углублении духовных практик целительства и самосовершенствования, и это способствует его витальности и выживаемости. Внешняя неприметность позволила казахскому шаманизму скрывать и вуалировать свое существование в эпоху идеологического тоталитаризма, тем самым сохраняя и развивая целительские практики. Можно уверенно констатировать, что «пророчество» наблюдателей XIX в. не сбывается и в начале третьего тысячелетия: «В настоящее время число баксов постепенно уменьшается и киргизы теперь им мало верят, а в некоторых местах на них смотрят с презрением. Прежде название ‘бакса’ было почетным, а теперь оно скорее оскорбительное, – так напр., ветреных и слабохарактерных людей и болтунов киргизы называют баксами, чтобы выразить, что они неприлично ведут себя. Недалеко то время, когда о баксах останутся в устах народа только одни горькие воспоминания» [27, с. 144].

Полученные результаты

1. Таким образом, процессы глобализации, обуславливающие жизненные модели технологизированной экономики, всеобщего потребления, триумфа рынка, массовой культуры, асимметричного развития социумов, трансформируют другие измерения человеческого бытия, в частности – шаманизм.

2. На Севере и в Сибири РФ шаманские практики обрывают новыми смыслами, адаптируясь к вызовам нового времени, демонстрируют свою витальность. Вместе с тем, в некоторых регионах РФ наблюдается «закат шаманизма».

3. Несмотря на отсутствие шаманизма в сегодняшней культуре карачаевцев и балкарцев, архетипические воззрения сохранились в их культурной памяти, сознании, фольклоре, свадебных и других обрядах, о чем свидетельствует особый и богатый пласт лексики языка, а также различные его проявления в культурной жизни и практике повседневности.

4. Казахский шаманизм уходит от внешней формы во внутреннюю, делая акцент на развитии и углублении духовных практик целительства и самосовершенствования, и это способствует его витальности и выживаемости.

¹³ Қазақша-орысша сөздік. URL: <https://sozdik.kz/ru/dictionary>

¹⁴ Қазақша-орысша сөздік. URL: <https://sozdik.kz/ru/dictionary>

Выводы

Исследуя практики среднеазиатских шаманов, В.Н. Басилов писал: «Если отвлечься от оценок наших дней, шаман предстанет перед нами как трагическая фигура древности, осужденная всю жизнь служить покровителям-духам, чтобы с их помощью охранять здоровье и покой современников <...>. Однако все же вплоть до недавнего времени шаманство дошло не благодаря шарлатанству и обману, а благодаря глубокой экзальтированной убежденности в своем призвании людей, озаренных видениями духов» [Цит. по: 19, с. 81].

Устоявшееся толкование шаманизма в целом как ранней формы религии, в основании которой лежит вера в общение шамана с духами в состоянии транса, дает современнику самое общее представление об этом феномене. Интересно представить иную позицию. Так, профессор кафедры сравнительного религиоведения университета Хельсинки Юхи Пентикяйнен полагает, что шаманизм – «особая система культов и ритуалов», которую нельзя однозначно определять «как религиозную систему», как это принято в этнографии и антропологии. Шаманизм «необходимо рассматривать как более широкое понятие, которое выходит за рамки отведенного ему места одной из 'форм религии', тем более, когда речь идет о живых традициях»¹⁵.

О жизнеспособности и бессмертности традиций шаманизма свидетельствует ряд новейших исследований, посвященных деятельности шаманов и целительским практикам в одном из субъектов РФ, – Республике Тыва, где они остаются, пожалуй, наиболее витальными. Так, например, статья доктора культурологии А.К. Кужугет посвящена описанию научно-творческого потенциала уникального ученого и шамана М.Б. Кенин-Лопсана [24], исследование доктора философии Ч.К. Ламажаа раскрывает социокультурное состояние тувинцев, релевантное для современной жизни этого народа, в частности – их взаимодействия с шаманами [25], монография антрополога К. Зорбаса [26] раскрывает одну из скрытых аспектов архаизации современной социокультурной жизни тувинского народа [27] и др.

Современные шаманские практики – это не отрицание и разрушение, но, скорее, попытки созидания континуального диалога с природой, которую окончательно не познал человек. Становясь объектом шаманских практик, человек по-прежнему находится в поисках гармонизации – физического оздоровления и нового духовного самоощущения. Очевидно, таким образом реализуется одна из базовых ценностей цивилизации – стремление к продуктивному диалогу, преодолевающему несовершенство традиционной медицины, противоречий и несправедливость мира. И поэтому, меняя внешнюю атрибутику, внешнюю сторону, трансформируясь в соответствии с вызовами нового времени, шаманизм остается глубинной внутренней потребностью людей. Надевая разные маски, многолико проявляясь в разных культурах, шаманизм будет бессмертен до тех пор, пока в нем нуждается человек.

Литература

1. Харитонов В.И. «А у нас все шаманы – православные ...»: современный (нео)шаманизм и проблема культурной идентичности // Сибирские исторические исследования. – 2016. – № 1. – С. 105-133. DOI: 10.17223/2312461X/11/8

¹⁵Хаккарайнен М.В. Трансформация традиционного знания: шаманизм без шаманов // Серия «Мыслители». Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Вып. 8 / Сб. в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/hakkaraynen-mv/transformaciya-tradicionnogo-znaniya-shamanizm-bez-shamanov>

В начале этого года 10 февраля умер Монгуш Борахович Кенин-Лопсан (10 апреля 1925 – 10 февраля 2022).

2. Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – Москва: Наука, 2006. – 372 с.
3. Степин В.С. Глобализация и диалог культур: проблема ценностей // Век глобализации. – № 2. – 2011. – С. 8–17.
4. Харитонова В.И. Тувинский (нео)шаманизм как культовая и целительская практика в современном мире // Новые исследования Тувы. – 2018. – № 4. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2018.4.3> [Электронный ресурс]. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/806> (дата обращения: 05.05.2021).
5. Хаккарайнен М. Шаманизм как колониальный проект // Антропологический форум. – 2007. – №7. – С. 156–190.
6. Жуковская Н. Шаманизм: Религия? Мировоззрение? Практика? // Портал журнала «Наука и религия». – № 8. – 1998. [Электронный ресурс]. URL: <https://m.nkj.ru/archive/articles/11202/> (дата обращения: 14.01.2022).
7. Добжанская О.Э. Шаманская музыка самодийских народов в синкретическом единстве обряда: дис. ... доктора искусствоведения. – Москва, 2008. – 643 с.
8. Куда исчезли шаманы полуострова Таймыр. О том, кто теперь хранит традиции и культуру северных народов, – в материале ТАСС. [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/v-strane/4997727> (дата обращения: 14.01.2022).
9. Добжанская О.Э. «Духи ходят по земле теми же тропами, что и мы. [Электронный ресурс]. URL: <https://sgnorilsk.ru/news/oksana-dobzhanskaya-duhi-hodyat-po-zemle-temi-zhe-tropami-chto-i-my> (дата обращения: 23.01.2022).
10. Бахтикиреева У.М. Изучение и описание национальных образов коренных народов РФ посредством носителей языка, фольклора и литературы – осознанная необходимость // Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири: мат-лы IV Всероссийской научно-практ. конференции / отв. ред. Т.Г. Боргоякова. – Абакан: Издательство ФГБОУ ВО «ХГУ им. Н.Ф. Катанова», 2020. – С. 14–21.
11. «Первые люди на земле». Кто такие ительмены, и сколько их осталось / Рубрика «Такие малые народы». Радио Свобода. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.sibreal.org/a/30921046.html> (дата обращения: 05.05.2021).
12. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Центральная Азия: Казахстан, Киргизия. Космос Ислама (интеллектуальные путешествия). – Москва: Сервис, 2002. – 784 с.
13. Джуртыбаев М.Ч. Душа Балкарии: Сб. статей. – Нальчик: Эльбрус, 1997. – 232 с.
14. Джуртыбаев М.Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев: Краткий очерк. – Нальчик: Эльбрус, 1991. – 256 с.
15. Хабичева-Боташева З.Б. Карачаевский театр. Истоки. Самодеятельность. Профессиональное искусство. – Москва: Российский университет театрального искусства – ГИТИС, 2012. – 524 с.
16. Кудаев М.Ч. Карачаево-балкарская этнохореография и символика. – Нальчик: Эльбрус, 2003. – 108 с.
17. Малкондуев Х.Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев (Жанровые и художественно-поэтические традиции). – Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 1996. – 273 с.
18. Турсынов Е.Д. Происхождение носителей казахского фольклора. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 322 с.
19. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі / Жалпы редакциясын басқарған Т. Жанузаков. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 968 б.
20. Сеитов Э.М. Исламизированный шаманизм у народов Средней Азии в наши дни // V Демонология как семиотическая система. Сост. и ред. О.Б. Христофорова, Д.И. Антонов. – Москва: РГГУ, 2018. – С. 145–148.
21. Стасевич И.В. БАКСЫЛЫК и практика традиционного целительства в современном Казахстане (по материалам Западного Казахстана) // В сб.: Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып. II / Отв. ред. Р.Р. Рахимов, М.Е. Резван. – Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2009. – С. 76–92.
22. Фатланд Э. Советистан. Одиссея по Центральной Азии: Туркменистан, Казахстан, Таджикистан, Киргизстан и Узбекистан глазами норвежского антрополога. – Москва: РИПОЛ классик, 2018. – 528 с.

23. Кужугет А.К. Культурологический аспект научного творчества М.Б. Кенин-Лопсана // Полилингвильность и транскультурные практики. – 2020. – Т.17. – No 4. – С.454–461. DOI 10.22363/2618-897X-2020-17-4-454-46
24. Ламажаа Ч.К. Очерки современной тувинской культуры. – Санкт-Петербург: Нестор-История, 2021. – 192 с.
25. Zorbas K. Shamanic Dialogues with the Invisible Dark in Tuva, Siberia. The Cursed Lives. – Cambridge Scholar Publishing, 2021. – 125 p.
26. Ламажаа Ч.К., Бахтикиреева У.М. «Проклятые» жизни и ценностный кризис в тувинском обществе // Новые исследования Тувы. – 2022. – No 1. – С.226-275.
27. Алекторов А.Е. Указатель книг, журнальных и газетных статей и заметок о киргизах (о казахах) // Классические исследования. Т.13. – Алматы: «Эдебиет элемеі», 2013. – 976 с.

Reference

1. Kharitonova V.I. «A u nas vse shamany – pravoslavnyye ...»: sovremennyy (neo)shamanizm i problema kul'turnoy identichnosti [“And all our shamans are Orthodox...”: modern (neo)shamanism and the problem of cultural identity]. In: Sibirskiye istoricheskiye issledovaniya [Siberian historical studies]. 2016. No 1. P. 105–133. DOI: 10.17223/2312461X/11/8 [in Russian].
2. Kharitonova V.I. Feniks iz pepla? Sibirskiy shamanizm na rubezhe tysyacheletiy [Ash Phoenix? Siberian shamanism at the turn of the millennium]. Moscow, Nauka, 2006. 372 p. [in Russian].
3. Stepin V.S. Globalizatsiya i dialog kul'tur: problema tsennostey [Globalization and dialogue of cultures: the problem of values]. In: Vek globalizatsii [The age of globalization]. No 2. 2011. P. 8–17. [in Russian].
4. Kharitonova V.I. Tuvinskiy (neo)shamanizm kak kul'tovaya i tselitel'skaya praktika v sovremennom mire [Tuva (neo)shamanism as a cult and healing practice in the modern world]. In: Novyye issledovaniya Tuvy [The new research of Tuva]. 2018. No 4. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2018.4.3>. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/806> (data obrashcheniya: 05.05.2021). [in Russian].
5. Khakkaraynen M. Shamanizm kak kolonial'nyy proyekt [Shamanism as a colonial project]. In: Antropologicheskii forum [Anthropological forum]. 2007. No 7. P. 156–190. [in Russian].
6. Zhukovskaya N. Shamanizm: Religiya? Mirovozzreniye? Praktika? [Shamanism: Religion? Worldview? Practice?]. In: Portal zhurnala «Nauka i religiya» [Portal of the journal «Science and Religion»]. No 8. 1998. URL: <https://m.nkj.ru/archive/articles/11202/> (data obrashcheniya: 14.01.2022). [in Russian].
7. Dobzhanskaya O.E. Shamanskaya muzyka samodiyskikh narodov v sinkreticheskom yedinstve obryada: dis. ... doktora iskusstvovedeniya [Shaman music of the Samoyedic peoples in the syncretic unity of the rite: dis. ... Doctor of Arts]. Moscow, 2008. 643 p. [in Russian].
8. Kuda ischezli shamany poluostrova Taymyr. O tom, kto teper' khranit traditsii i kul'turu severnykh narodov, – v materiale TASS. [Where did the shamans of the Taimyr Peninsula disappear to? About who now keeps the traditions and culture of the northern peoples - in the TASS material]. URL: <https://tass.ru/v-strane/4997727> (data obrashcheniya: 14.01.2022). [in Russian].
9. Dobzhanskaya O.E. «Dukhi khodyat po zemle temi zhe tropami, chto i my. [Spirits walk the earth along the same paths as we do]. URL: <https://sgnorilsk.ru/news/oksana-dobzhanskaya-duhi-hodyat-po-zemle-temi-zhe-tropami-chto-i-my> (data obrashcheniya: 23.01.2022). [in Russian].
10. Bakhtikireeva U.M. Izucheniye i opisaniye natsional'nykh obrazov korennykh narodov RF posredstvom nositeley yazyka, fol'klora i literatury – osoznannaya neobkhodimost' [The study and description of the national images of the indigenous peoples of the Russian Federation through native speakers of language, folklore and literature is a recognized need]. V: Sokhraneniye i razvitiye yazykov i kul'tur korennykh narodov Sibiri: mat-ly IV Vserossiyskoй nauchno-prakt. Konferentsii. Otv. red. T.G. Borgoyakova [Preservation and development of the languages and cultures of the indigenous peoples of Siberia: materials of the IV All-Russian Scientific and Practical Conference / executive editor T.G.Borgoyakova]. Abakan, Izdatel'stvo FGBOU VO «KHGU im. N.F. Katanova», 2020. P. 14–21. [in Russian].
11. «Pervyye lyudi na zemle». Kto takiye itel'meny, i skol'ko ikh ostalos'. [«The first people on earth.» Who are the Itelmens, and how many of them are left]. In: Rubrika «Takiye malyye narody». Radio Svoboda

[Rubric «Such small nations». Radio Liberty]. URL: <https://www.sibreal.org/a/30921046.html> (data obrashcheniya: 05.05.2021). [in Russian].

12. Gachev G.D. Natsional'nyye obrazy mira. Tsentral'naya Aziya: Kazakhstan, Kirgiziya. Kosmos Islama (intellektual'nyye puteshestviya) [National images of the world. Central Asia: Kazakhstan, Kyrgyzstan. Cosmos of Islam (intellectual travel)]. Moscow, Servis, 2002. 784 p. [in Russian].

13. Dzhurtybayev M.Ch. Dusha Balkarii: Sb. Statey [Soul of Balkaria: Sat. articles]. Nalchik, El'brus, 1997. 232 p. [in Russian].

14. Dzhurtybayev M.Ch. Drevniye verovaniya balkartsev i karachayevtsev: Kratkiĭ ocherk [Ancient Beliefs of the Balkars and Karachais: A Brief Essay]. Nalchik, El'brus, 1991. 256 p. [in Russian].

15. Khabicheva-Botashcheva Z.B. Karachayevskiy teatr. Istoki. Samodeyatel'nost'. Professional'noye iskusstvo [Karachay theatre. Origins. Self-activity. Professional art]. Moscow, Rossiyskiy universitet teatral'nogo iskusstva – GITIS, 2012. 524 p. [in Russian].

16. Kudayev M.Ch. Karachayevskaya balkarskaya etnokhoreografiya i simbolika [Karachay-Balkarian ethno-choreography and symbolism]. Nalchik, El'brus, 2003. 108 p. [in Russian].

17. Malkonduyev Kh.Kh. Obryadovo-mifologicheskaya poeziya balkartsev i karachayevtsev (Zhanrovyye i khudozhestvenno-poeticheskiye traditsii) [Ritual and mythological poetry of the Balkars and Karachays (Genre and artistic and poetic traditions)]. Nalchik, Izdatel'skiy tsentr «El'-Fa», 1996. 273 p. [in Russian].

18. Tursynov Ye.D. Proiskhozhdeniye nositeley kazakhskogo fol'klora [The origin of the carriers of Kazakh folklore]. Almaty, Dayk-Press, 2004. 322 p. [in Russian].

19. Kazak tilinin tusindirme sozdigi [Explanatory dictionary of the Kazakh language]. Zhalpy redaktsiyasyn baskargan T. Zhanuzakov. Almaty, Dayk-Press, 2008. 968 p. [in Russian].

20. Seitov E.M. Islamizirovanny shamanizm u narodov Sredney Azii v nashi dni [Islamized shamanism among the peoples of Central Asia today]. In: Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Sost. i red. O.B. Khristoforova, D.I. Antonov [V Demonology as a semiotic system. Compiled and edited by O.B. Khristoforova, D.I. Antonov]. Moscow, RGGU, 2018. P. 145–148. [in Russian].

21. Stasevich I.V. Baksylyk i praktika traditsionnogo tselitel'stva v sovremennom Kazakhstane (po materialam Zapadnogo Kazakhstana) [Baksylyk and the practice of traditional healing in modern Kazakhstan (based on materials from Western Kazakhstan)]. In: Tsentral'naya Aziya: Traditsiya v usloviyakh peremen. Vyp. II. Otv. red. R.R. Rakhimov, M.Ye. Rezvan [In the collection: Central Asia: Tradition in the Conditions of Change. Issue. II / Managing editor R.R. Rakhimov, M.E. Rezvan]. Saint-Petersburg, MAE RAN, 2009. P. 76–92. [in Russian].

22. Fatland E. Sovetistan. Odisseya po Tsentral'noy Azii: Turkmenistan, Kazakhstan, Tadzhikistan, Kirgizstan i Uzbekistan glazami norvezhskogo antropologa [Odyssey in Central Asia: Turkmenistan, Kazakhstan, Tajikistan, Kyrgyzstan and Uzbekistan through the eyes of a Norwegian anthropologist]. Moscow, RIPOL klassik, 2018. 528 p. [in Russian].

23. Kuzhuget A.K. Kul'turologicheskiy aspekt nauchnogo tvorchestva M.B. Kenin-Lopsana [Culturological aspect of M.B. Kenin-Lopsana]. In: Polilingvial'nost' i transkul'turnyye praktiki [Multilinguality and transcultural practices]. 2020. Vol.17. No 4. P. 454-461. DOI 10.22363/2618-897X-2020-17-4-454-46 [in Russian].

24. Lamazhaa Ch.K. Ocherki sovremennoy tuvinskoy kul'tury [Essays on contemporary Tuvan culture]. Saint-Petersburg, Nestor-Istoriya, 2021. 192 p. [in Russian].

25. Zorbas K. Shamanic Dialogues with the Invisible Dark in Tuva, Siberia. The Cursed Lives. Cambridge Scholar Publishing, 2021. 125 p.

26. Lamazhaa Ch.K., Bakhtikireyeva U.M. «Proklyatyeye» zhizni i tsennostnyy krizis v tuvinskom obshchestve [«Damned» lives and value crisis in the Tuvan society]. Novyye issledovaniya Tuvy. 2022. № 1. [in Russian]. P. 266-275.

27. Alektorov A.Ye. Ukazatel' knig, zhurnal'nykh i gazetnykh statey i zametok o kirgizakh (o kazakhakh) [Index of books, magazine and newspaper articles and notes about the Kirghiz (about the Kazakhs)]. In: Klassicheskiye issledovaniya. T.13 [Classic Studies. V. 13]. Almaty, «Adebiyet alemi», 2013. 976 p. [in Russian].

Ұ.М. Бахтикиреева*

Ресей халықтар достығы университеті, Мәскеу, Ресей Федерациясы

(E-mail: uldanai@mail.ru)

** Байланыс үшін автор: uldanai@mail.ru*

З.К. Темірғазина

Павлодар педагогикалық университеті, Павлодар, Қазақстан Республикасы

(E-mail: temirgazina_zifa@pspu.kz)

Көпқырлы Феникс:

түркі халықтарындағы шаманизмнің өміршеңдігі мәселелері

Аннотация. Мақалада адамзат өркениеті үшін мәдени, әлеуметтанушылық, философиялық және лингвистикалық компоненттерді жинақтайтын ерекше құбылыс шаманизм мәселесіне пәнаралық көзқарас ұсынылған. «Шаманизм» термині бақыстардың әртүрлі емшілік, мистикалық-көріпкелдік және болжампаздық тәжірибелерінің жиынтығын білдіреді (В.И. Харитоновна). Жұмыста Ресей Федерациясының Солтүстік және Сібір халықтары шаманизмінің «құлдырауы\әлсіреуі» талданады, бұған үйреншікті өмір салтын, дәстүрлі кәсіпшілікті, тілді жоғалту нәтижесінде әлемнің концептуалдық (тұжырымдамалық) бейнесін жоғалту болды. Шаманизмнің өміршеңдігі (витальность) мен құлдырауы контекстінде тау түріктері – қарашай, малқар және дала-түркілері – қазақтардың шаманизм тәжірибелері зерттеледі. Алғашқылары бұл құбылыстың сарқыншақтарын кейбір заманауи тәжірибелерде, рәсімдерде, билерде сақтап қалды. Аталған барлық түркі халықтарының шаманизмі синкреттілігімен, «қосарлы сеніммен», яғни пұтқа табынушылық, тәңірлік дәстүрлер және исламдық көзқарастар үйлесімімен ерекшеленеді. Қазақ тәжірибесінде бабалар аруағына сыйыну ерекше маңызды рөл атқарады. Қазақ шаманизмі бүгінде жаппай таралған емшілік тәжірибеге айналды, бұл оның қарашай мен балқарларға қарағанда өміршеңдігі басым екендігін көрсетеді. Мақала авторлары түрлі этностардың шамандық тәжірибелерінің өміршеңдігін саралауға тырысып, оқырмандар шаманизм мен шамандық тәжірибе туралы әрқилы зерттеушілердің жеткілікті дәрежеде ұсынылған пікірлер жиынтығымен танысуы үшін оларды түсіндіру мен сынауға емес, түпнұсқа дереккөздерге ден қойды.

Кілт сөздер: шаманизм, емшілік тәжірибе, түркілер, солтүстік халықтары, бақы, өміршеңдік, қарашайлар, малқарлар, қазақтар, тувалықтар.

U.M. Bakhtikireeva*

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russian Federation

(E-mail: uldanai@mail.ru)

** Corresponding author: uldanai@mail.ru*

Z.K. Temirgazina

Pavlodar Pedagogical University, Pavlodar, Republic of Kazakhstan

(E-mail: temirgazina_zifa@pspu.kz)

The Many-faced Phoenix:

issues regarding the vitality of the Turkic peoples' shamanism

Abstract. The article proposes an interdisciplinary approach to the problem of shamanism, accumulating cultural, sociological, philosophical and linguistic components of this phenomenon unique to human civilization. The term shamanism refers to a combination of various healing, mystical-clairvoyant and predictive practices of shamans (V.I. Kharitonova). The article analyzes the “decline” of shamanism of the peoples of the North and Siberia of the Russian Federation, the cause of which was the loss of the usual

way of life, traditional crafts, language and, as a consequence, the conceptual worldview. In the context of the vitality and decline of shamanism, the practices of shamanism of the Turks-highlanders – Karachais, Balkars and Steppe Turks – Kazakhs are studied. The first preserved the rudiments of this phenomenon in some modern practices, rituals, dances and in everyday life. Shamanism of these Turkic peoples and others is characterized by syncretism, “dual faith”, i.e. the combination of pagan, Tengrian traditions and Islamic views. A particularly important role in Kazakh practices is played by faith in the spirits of ancestors – aruaktar. Kazakh shamanism today has transformed mainly into healing practices that are widespread everywhere, which indicates its higher vitality compared to the Karachay and Balkars. Trying to trace the vitality of various ethnic shamanic practices, the authors focused on the primary sources, rather than on their interpretation and criticism, so that the reader could get acquainted with a fairly representative set of opinions of various researchers of shamanism and shamanic practices.

Keywords: shamanism, healing practices, Turks, peoples of the North, Baksi, vitality, Karachai, Balkars, Kazakhs, Tuvinians.

Сведения об авторах:

Бахтиқиреева Улданай Максұтовна, доктор филологических наук, профессор, Российский университет дружбы народов, ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Российская Федерация.

Теміргазина Зифа Какбаевна, доктор филологических наук, профессор, Павлодарский педагогический университет, ул. Мира, 60, Павлодар, Республика Казахстан.

Авторлар туралы мәлімет:

Бахтиқиреева Ұлданай Мақсұтқызы, филология ғылымдарының докторы, профессор, Ресей халықтар достығы университеті, Миклухо-Маклай көш., 6, Мәскеу, Ресей Федерациясы.

Теміргазина Зифа Какбайқызы, филология ғылымдарының докторы, профессор, Павлодар педагогикалық университеті, Мир көш., 60, Павлодар, Қазақстан Республикасы.

Information about authors:

Bakhtikireeva Uldanay Maksutovna, Doctor of Philology, Professor, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Miklukho-Maclay str., 6, Moscow, Russian Federation.

Temirgazina Zifa Kakbayevna, Doctor of Philology, Professor, Pavlodar Pedagogical University, Mir str., 60, Pavlodar, Republic of Kazakhstan.