

РЕЛИКТЫ ШАМАНСТВА
У НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

Вопрос о дагестанском шаманстве в научной литературе никогда не ставился, и в дагестановедении нет ни одной работы, посвященной ему. Что касается Кавказа вообще, то здесь эта проблема ставилась только на хевсурских¹ и некоторых северокавказских² материалах. Данная статья является первой попыткой постановки проблемы о реликтах шаманства у народов Дагестана. Она целиком и полностью основана на полевых материалах, собранных автором в течение 1986—1989 гг. * Все сведения, сообщенные нам информаторами, относятся к концу XIX — началу XX в.

Анализ верований народов Дагестана показывает, что у них существовали развитые анимистические представления, согласно которым параллельно с реальным миром — миром людей функционировал незримый мир — мир джиннов, который копировал мир людей (джинны тоже жили сообществами, имели половозрастные отличия и определенную социальную иерархию). Среди джиннов выделялись две категории: белые (мусульманские), более доброжелательные и при определенных условиях вступающие в контакт с людьми, и черные (неверные) — исключительно вредоносные. В целом же все джинны представлялись антагонистами человека, вредящими ему. Их враждебным действиям приписывались помешательство, потеря сознания, бредовые галлюцинации, судороги, паралич и пр. При этом считалось, что от болезней, причиненных белыми джиннами, человека можно излечить путем уговоров джиннов, умилостивления их или даже принудительным способом. «Поврежденных» же черными джиннами считали безнадежными, поскольку они не поддавались никакому воздействию.

Местами обитания джиннов считались, главным образом, пустынные, редко посещаемые людьми места — заброшенные дома, развалины различных построек, пустыри, овраги, густые заросли кустарника. Вместе с тем джинны, по существовавшим представлениям, могли селиться и в местах, связанных с жизнедеятельностью людей: на мельницах, в хлебах, местах выброса нечистот, а также у входа в жилище — под порогом, под окнами, а иногда и внутри него — в углах, дымоходе и т. д. Излюбленными местами обитания джиннов были вода и участки около водных источников, а также дерево грецкого ореха. Особую опасность джинны представляли в темное время суток, а кроме того, и в определенные дни недели — среду и пятницу. С этими воззрениями были связаны запреты находиться под ореховым деревом, укачивать ребенка в углу и под окном, ходить по ночам за водой и выливать горячую воду на улицу по средам и пятницам. Людям джинны являлись главным образом в антропоморфном виде, иногда даже в облике их родных и знакомых, хотя могли принимать и обличье различных животных и неодушевленных предметов.

Остановимся на некоторых наших полевых материалах, характеризующих комплекс действий, которые мы считаем возможным отнести к пережиткам шаманства. По бытовавшим представлениям, к джиннам обращались в случаях неожиданной болезни, которую не могли вылечить обычными знахарскими приемами: для выяснения ее причины и способа излечения; для нахождения исчезнувших вещей, животных, выявления виновника пропажи, выяснения судьбы пропавших родственников.

Процедура, в ходе которой осуществлялась связь с миром духов, называлась «собираaniem» или «изгнанием» джиннов. По словам информаторов, сеанс «собиранья» джиннов мог проводиться в любое время суток, но обязательными условиями его проведения были ясная, безоблачная погода и небольшое количество присутствующих при сеансе. Полагали, что в противном случае джинны «плохо

* Материалы хранятся в личном архиве автора.

приходят». Связь с ними осуществлялась с помощью особых лиц — посредников, которыми обычно были люди, получившие мусульманское образование, знавшие арабскую грамоту, слышвшие в народе учеными *алимами*. В то же время все наши информаторы отмечали, что не каждому алиму и не всякий раз удавалось общение с ними. Отметим, что среди ведущих ритуала, по нашим материалам, можно выделить две основные категории: к первой относились те, кто осуществлял общение с джиннами через посредника, которым обычно был ребенок 7—12 лет; к другой — лица, непосредственно общавшиеся с ними. Рассмотрим подробнее обе категории на конкретном материале.

Рассказывают, что в начале XX в. ремесленник из семьи М. из с. Кумух вместе с малолетним сыном отправился на заработки в дальние края. От него получили одно письмо, которое свидетельствовало, что он находится в Стамбуле. Затем в течение нескольких лет от него не было никаких известий. Обеспокоенные родственники решили прибегнуть к традиционному способу — выяснить его судьбу через *жиндри* (так лаццы называли джиннов). Для этой цели пригласили известного алима Р. Перед началом процедуры он попросил, чтобы все жильцы этого дома зашли в комнаты и чтобы никого не было во дворе и на лестнице, ведущей в комнату, где он собирался совершить обряд. Он объяснил, что по его зову сюда должно явиться войско джиннов и во избежание увечий никто не должен оказаться на его пути. Затем по просьбе алима перед ним поставили сосуд с водой и позвали ребенка с голубыми глазами. Им оказался сын соседей. Посадив ребенка перед чашей с водой, он предложил ему внимательно смотреть на водную поверхность, а сам стал вполголоса читать какую-то молитву, которую он время от времени прерывал, спрашивая ребенка, видит ли он что-нибудь. Вдруг мальчик заявил, что видит какую-то комнату, а в ней лежащего на постели покойника и плачущего около него мальчика. На этом сеанс закончился. Вскоре один из старших сыновей пропавшего поехал в Стамбул и выяснил, что его отец действительно умер от какой-то болезни, а своего младшего брата, оставшегося после смерти отца на попечении домохозяина, он привез домой¹.

По словам информатора П. А. (1893 г. р.), во время сеанса вызова *жиндри* откуда-то на лестницу выскочила курица и внезапно упала, как от удара. Когда же она встала, шея у нее оказалась искривленной. В связи с этим отметим, что представление об опасности быть ударенным джиннами при проведении шаманского сеанса имело место и в некоторых проявлениях среднеазиатского шаманства.

По сообщению уроженки с. Ханар Лакского р-на Г. Ш. (1900 г. р.), в 7-летнем возрасте она дважды участвовала в процедуре «общения» с джиннами в качестве посредника. В первый раз это произошло, когда в одной семье случилась пропажа. Пригласили из Кумуха человека по имени Али, известного своей ученостью. Он с помощью заостренной палочки нанес на ногти больших пальцев ее рук темно-серой растительной краской арабские письмена, а затем приказал ей положить руки перед ним и внимательно смотреть на них. Что-то читая тихим голосом, он время от времени справлялся, что видит девочка, но она не видела ничего. Тогда он дал ей в руки яйцо, освобожденное от содержимого через небольшое отверстие на одном конце и покрытое сверху смолой, и предложил смотреть в него до тех пор, пока она не увидит там своего лица. Сам Али в это время продолжал негромко читать молитвы. Через некоторое время, по словам информатора, она увидела внутри яйца, как в зеркале, свое лицо. Об этом она сказала Али. Тогда Али потребовал, чтобы у ее ног установили зеркало, что и было тут же сделано хозяевами дома. Али велел девочке передать джиннам, чтобы они перешли в зеркало. Она выполнила веление Али и увидела в зеркале группу людей обычного горского облика, по внешнему виду ничем не отличавшихся от ее односельчан. Как только она сказала об этом Али, он попросил ее передать им его приветствия, называя их по именам, которые она теперь не помнит. Затем через нее же он сообщил им о случившейся пропаже и просил помочь, говоря, что в семье начинаются раздоры и неприятности. В случае помощи он обещал им вознаграждение. Он просил их показать, как все произошло. Все его просьбы девочка громко передала *жиндри*. Вдруг она увидела в зеркале одного из родственников пострадавшего семейства, по имени Салих, вместе с несколькими мужчинами, которых она тоже узнала. Они несли узы с какими-то

вещами, которые затем спрятали в определенном месте. Обо всем увиденном она рассказала Али. Что было дальше, она не знает, поскольку ее роль на этом закончилась.

В другой раз ее использовали в роли посредника, когда из мечети пропали ковры. «Собирал» джиннов тот же Али. По словам информатора, в дальнейшем мать больше не разрешала ей участвовать в подобных сеансах, боясь, чтобы она не повредила голову.

По рассказу информатора Г. О. (1901 г. р.) из с. Кумух Лакского р-на, в начале 20-х годов XX в. трое юношей этого селения искупались, как это вообще было принято, в бассейне одной из мечетей; после этого один из них тяжело заболел и впал в беспамятство. Надо полагать, это была сильная простуда, поскольку в такие бассейны обычно поступала холодная родниковая вода. Лечение обычными, принятыми в таких случаях способами не помогло, и тогда решили выяснить, не замешаны ли здесь джинны. Позвали упомянутого выше алима Р., к которому обычно обращались в подобных случаях, но он не сумел их «собрать». Тогда обратились за помощью к некоему Рафи из аварского с. Шангада. Приехав, он попросил привести ребенка 7—12 лет, что и было сделано. Затем, по распоряжению Рафи, налили в неглубокую миску воды. После этого Рафи взял небольшую тонкую деревянную палочку и стал постукивать по краю миски, читая при этом вполголоса молитву *ясин*. Ребенку же было сказано, чтобы он смотрел в воду и, заметив, что ее поверхность станет волноваться, сообщил бы ему, поскольку это считалось признаком того, что в воде собрались джинны. Когда мальчик заявил, что вода стала волноваться, Рафи попросил его передать джиннам, чтобы они перешли в зеркало. Мальчик громко повторил его просьбу. Затем ему дали зеркало, в котором он увидел мечеть, трех юношей, один из которых наступил на ногу ребенку джиннов (они имели человеческий облик). Потом он увидел этого ребенка на руках у его матери, тяжело дышащего. Все, что мальчик видел в зеркале, он громко рассказывал присутствующим. Затем он заявил, что видит, как привели барана определенной масти, зарезали его и мясо роздали, а кости собрали в определенном месте. Выслушав его, Рафи сказал, что юноша заболел оттого, что придавил ребенка джиннов. Поэтому родителям больного для его выздоровления необходимо сделать все то, что сделали джинны для исцеления своего ребенка. Точно такого же барана родители больного купили, зарезали, мясо сварили и роздали, а кости захоронили в том самом месте, где это проделали джинны. После этого, по словам информатора, юноша стал понемногу выздоравливать и в конце концов поправился полностью.

Иногда в случаях, считавшихся особо трудными, приглашали сразу несколько алимов — «собираателей» джиннов. Так, в лакском с. Мукар нам рассказывали о случае, якобы имевшем место в начале XX в.: в семье К. тяжело заболела дочь — девушка на выданье. Она проявляла все признаки буйного помешательства. Ее родители обратились за помощью к трем алимам. По словам информатора Г. У. (1915 г. р.) из с. Мукар Лакского р-на, один из них был из аварского с. Мереб, а двое других — из лакских селений. Каждый алим привычным ему способом «собрал» жиндри, используя для «общения» с ними ребенка с вышеуказанными признаками. Стали выяснять причину заболевания. «Инструментом» одному из них служило полое яйцо, покрытое смолой, двум другим — сосуды с водой (у одного из них была также четырехгранная ореховая палка с волнообразно искривленными гранями, но как ею пользовались, информатор не помнит). Всем трем жиндри якобы заявили, что к заболеванию девушки они никакого отношения не имеют и потому помочь не могут. По словам информатора, девушка до конца жизни так и не излечилась. Следует отметить, что ореховая палочка упоминается и в других сообщениях информаторов о собирании жиндри.

В некоторых сообщениях подобного типа фигурирует кнут. Приведем рассказ, записанный нами в лезгинском с. Магарамкент от информатора, выступавшего в детстве в роли посредника в сеансе лечения больного, страдавшего помешательством, которое якобы вызвали джинны. Сеанс проводил алим Фейзуллах, житель этого же селения, по словам которого для этого требовался зеленоглазый мальчик. Такого мальчика усадили около поставленного на пол сосуда с водой рядом с алимом, который стал читать какую-то молитву и одновременно заста-

вил мальчика смотреть в воду, спрашивая время от времени, что он там видит. Когда мальчик увидел там людей, алим потребовал, чтобы он спросил у них имя джинна, навредившего больному. Так как они не говорили, он стал бить кнутом об землю с двух противоположных сторон сосуда у самых его стенок и снова потребовал сказать имя, и бил до тех пор, пока они не назвали имя, которое слышал только мальчик, передавший его Фейзуллаху. Узнав имя джинна, алим написал его на бумаге и теми же чернилами заключил его в магический круг, что, как считалось, избавляло больного от вредного воздействия джинна.

Общим для всех указанных случаев является использование в качестве посредника ребенка 7—12 лет, независимо от пола. Этот возраст считался ритуально чистым для проведения всяких сакральных действий и церемоний. По полевым данным, наиболее подходящими для роли посредников считались дети с голубыми или зелеными глазами, но есть сведения о том, что цвет глаз решающего значения не имел. Однако не каждый ребенок (в том числе и обладавший этими признаками) мог быть посредником. Случалось, что пробовали порой до десятка детей, пока не находили подходящего. От ребенка-посредника требовалось, чтобы он смотрел на поверхность и говорил, что он там видел. Одни вообще ничего не видели, другие не выдерживали сеанса до конца, напуганные неприятными ощущениями, у третьих происходили какие-то нервные срывы. Таким образом, здесь налицо момент своеобразного избранничества: считалось, что жиндри показываются не каждому, а сами избирают посредника между собой и людьми. По-видимому, им мог быть ребенок с реактивно-возбудимым складом психики, легко внушаемый. Обычно такие дети были хорошо известны в своем селении, где к ним постоянно обращались при проведении подобных действий. Представление же о том, что ребенок, часто участвующий в проведении сеанса «собираания» жиндри, может повредиться в уме, по-видимому, связано с тем, что не каждый выдерживал до конца длительное нервное напряжение, которому подвергался во время сеанса.

Согласно нашему полемому материалу, в некоторых случаях в роли посредника вместо ребенка, т. е. постороннего лица, выступал сам пострадавший. Но это отмечается только в случаях, связанных с заболеваниями нервно-психического характера. Такие сюжеты, действие которых относится к концу XIX в., записаны нами у лакцев и лезгин.

Среди материалов, отнесенных нами к первой категории, выделяется некоторыми своими особенностями процедура «собираания» джиннов у лезгин. У лезгин для излечения человека, страдавшего помешательством, алим «собирал» их в пустую керамическую или стеклянную тарелку, предварительно исписав ее растительными чернилами по краю изнутри и снаружи соответствующими изречениями из Корана таким образом, чтобы с внутренней стороны по краю оставалось небольшое свободное от записей место — «дорога». Больного заставляли смотреть на дно тарелки, куда, по поверьям, должны собраться *чинерар* (лезгинское название джиннов). При этом ведущий ритуал монотонно читал молитвы и время от времени давал больному отпить воды из сосуда, над которым предварительно были прочитаны соответствующие молитвы, а также омывал ему этой водой плечи и грудь. Считалось, что в результате всех этих действий больной должен увидеть на дне тарелки навредивших ему джиннов. Никто более из присутствовавших на сеансе не мог ни видеть их, ни разговаривать с ними. Алим спрашивал у больного имени джиннов и омывал его водой до тех пор, пока больной ему их не называл. Эти имена ведущий записывал на бумаге, а затем специальным аятом (стихом) Корана замыкал круг записанных молитв, закрывая этим, как считалось, выход чинерар из магического круга в тарелке. После этого он требовал, чтобы больной взял с джиннов клятву не мучить его больше и оставить в покое. Если они ее якобы давали, то ведущий стирал «закрывающий» стих Корана, открывая тем самым «дорогу» из магического круга. Бумажку же с именами джиннов сжигали. По словам информаторов, эти имена бывали мусульманские, русские, еврейские, даже цыганские.

Немного о лице, проводившем сеанс общения с джиннами: как уже отмечалось, не каждый мог провести этот ритуал. Для этого недостаточно было иметь необходимую подготовку, каковой признавалось знание арабской грамоты и умение правильно проделывать необходимые действия. «Контакт» с джиннами считался небезопасным, и человек, занимавшийся их «собираaniem», должен был обладать хорошим здоровьем, крепкой нервной системой, смелостью, самообладанием. В противном случае ему не под силу было справиться с джиннами, которые могли беспокоить его по ночам и тогда, когда он находился в одиночестве, пугать, являться к нему под видом людей, уводить с собой. Особенно, как полагали, донимали они его в старости.

Той же «склонностью» джиннов беспокоить своего «собираателя» информаторы объясняют отсутствие женщин в числе ведущих этого ритуала. Женщину рассматривали как существо психически более тонкое и слабое, чем мужчина: она может сильно испугаться, не сумеет отогнать джиннов, в результате чего окажется жертвой какой-либо их зловердной проделки.

Все приведенные материалы свидетельствуют о том, что у народов Дагестана довольно устойчиво сохранялось представление о возможности общения с миром духов, которое осуществлялось с помощью специальных лиц. Вопрос только в том, насколько это лицо (в нашем контексте ведущий ритуала) отвечало принятым в научной литературе представлениям о шамане. Шаманом становился человек, избранный духами для посредничества между ними и людьми. Считалось, что избравший его дух обеспечивал шамана многочисленными духами-помощниками. Судя по нашим материалам, лицо, общающееся с джиннами, не имеет прямых признаков подобного (тем более сексуального) избранничества⁴.

Вместе с тем при проведении сеанса «собираания» джиннов ведущий обращается к ним через ребенка-посредника с просьбой передать приветы их старейшинам, правителям, алимam, называя их по именам, что, возможно, может служить косвенным указанием на существование в далеком прошлом какой-то формы избранничества и в Дагестане. Таким образом, на материалах первой группы шаманских действий можно выделить два момента своеобразного избранничества: как в отношении ведущего ритуала, так и в отношении ребенка-посредника.

Известно также, что свои действия шаман обычно совершает в состоянии экстаза, хотя отдельные авторы не считают его обязательным элементом шаманских обрядов⁵. На первый взгляд процедура «собираания» джиннов не имела никаких признаков экстатического состояния ее участников. Однако, как видно из приведенных выше материалов, вся эта процедура сопровождалась многократным монотонным повторением одной и той же молитвы, продолжавшимся до тех пор, пока ребенок-посредник не начинал что-либо видеть в воде, зеркале, внутренней части яйца и т. п. Отдельные информаторы говорят, что это была молитва *ясик*, которую читали до слов *минар мукраминна*, а затем повторяли⁶. По другим сообщениям, могли читать и другие молитвы. По некоторым сведениям, помимо мусульманских молитв произносили и заклинания, которые брали из каких-то книг, написанных на арабском языке. Судя по тому, что во время церемонии могли использоваться различные молитвы, некоторые из них читали не до конца, но ведущие ритуала не придавали этому значения. По-видимому, дело не в содержании молитв, а в механическом монотонном повторении одних и тех же слов. Но поскольку процедура носила сакральный характер, то употребление каких-то обычных, используемых в повседневной жизни слов принизило бы ее характер, поэтому, на наш взгляд, и использовались тексты молитв. Равномерно повторяющиеся многократное произнесение одних и тех же слов приводило, видимо, ведущего в такое состояние, когда он отрешался от окружающего, и способствовало его сосредоточению на том, что являлось для него в этот момент главным — суггестивном воздействии на посредника, которое оформлялось в видимые последним в воде или в другой предложенной ему поверхности образы. Надо полагать, этому же способствовало и равномерное постукивание ведущим палочкой по краю посуды с водой, куда «собирали джиннов»⁷. Иными словами, для проявления своих гипнотических способностей ведущему ритуала было необходимо предварительно привести себя в состояние транса, медитации, прибегнуть к самогипнозу. По-видимому, именно в способности к внушению, воздействию на психику других людей и состояли особые качества, требовавшиеся

от человека, выступавшего ведущим ритуала. Что же касается ребенка-посредника, то, вероятно, большая или меньшая восприимчивость детей к оказываемому на них воздействию, механизм которого находится за пределами известного ныне науке, лежала в основе их жесткого отбора для участия в ритуале. Надо полагать, что суть действий, связанных с «собираанием джинов», заключалась в пробуждении ведущим ритуала сенситивных способностей у ребенка-посредника для получения необходимой информации.

Известно, что черты, присущие шаманам, обычно проявлялись в переходном возрасте, в период полового созревания⁸. В Дагестане же в качестве ведущих ритуал выступали, как правило, люди взрослые. У нас нет конкретных данных о том, как и под влиянием чего они ознакомились «собираателями», но по имеющимся материалам мы можем установить, что учились они этому по собственному желанию в зрелом возрасте у известных как специалистов в этом отношении алимов.

Таким образом, первый разряд шаманских действий характеризуется двучленной системой: ведущий ритуала — ребенок-посредник, которые вместе выступают в качестве одного посредника между людьми и духами-джиннами. То есть здесь произошло разделение шаманских действий, шаманских свойств между двумя участниками ритуала общения с миром духов: один наделен знанием этого мира и умением «собрать» его представителей, другой — способностью их видеть и непосредственно общаться с ними. Эта двучленная структура составляет особенность дагестанского шаманства. Вероятно, это поздняя ступень его разложения. Вообще ведущие описанных ритуалов довольно далеки от классических шаманов, известных по описаниям религиозных представлений у народов Северо-Восточной и Средней Азии. По-видимому, распространение ислама привело к разложению, но не к полному исчезновению шаманства, и какие-то его реликты дошли до нас в трансформированном и исламизированном виде. Рассмотренная процедура «собираания» джинов обнаруживает аналоги в Египте, в магических ритуалах типа *дарб аль-мандель*⁹.

Что касается использования внушения в сеансе «собираания» джинов, то широкое применение внушения и самогипноза шаманами в своей практике отмечается многими исследователями¹⁰.

Судя по нашим материалам, содержание первой группы шаманских действий составляли гадание и лечение. С помощью гадания отыскивали пропажу, определяли ее виновника, узнавали о судьбе пропавших близких. Лечение также начиналось с гадания о причине болезни. Вместе с тем следует отметить, что в некоторых способах лечения больного, «пострадавшего» от джинов, проявляется влияние ислама. Оно выражается в том, что над больным читали мусульманские молитвы, вешали на него амулеты — бумажки с текстами из Корана, завернутые в ткань. Иногда делали *сабаб* — бумажку с молитвенным текстом омывали водой, которую затем давали пить больному.

В свою очередь, в этих действиях обнаруживается доисламский пласт — пережитки фетишизма, контактной магии, как это отмечают исследователи домусульманских верований в Средней Азии¹¹.

Основными атрибутами процедуры «собираания» джинов были водная поверхность, зеркало, ногти, покрытое сверху смолой полое яйцо, палка, плетъ, посох. Многие предметы аналогичны принадлежностям шамана¹². Вместе с тем отметим, что использование яйца и ногтей при проведении шаманских ритуалов в известных нам исследованиях не зафиксировано.

Некоторые данные дают основание предположить, что под миром джинов понимался мир умерших, а под джинами — их души. Как известно, вода в мифологических представлениях многих народов являлась границей, отделяющей мир живых от мира мертвых¹³. В описанных выше сеансах «общения» с джином вода выступает как коммуникативное средство, т. е. здесь она не отделяет, а как бы перекидывает мостик между живыми и мертвыми. Известно также, что, по воззрениям некоторых народов Дагестана, души умерших возвращаются в свои земные жилища между средой и пятницей. Возможно, именно потому считалось, что в эти дни более всего следует опасаться нападения джинов и в то же время наиболее удобно проводить сеанс «общения» с ними.

Перейдем к изложению материалов, отнесенных нами ко второй группе шаманских действий. Лица, о которых пойдет речь, как нам кажется, более близки

к «классическим» шаманам, так как помимо общности главных направлений своей деятельности: лечения болезней, причиненных злыми духами, гадания и прорицания — они обладают основными характерными чертами, свойственными шаманам в тех регионах нашей страны, где шаманство сохранялось в наиболее развитых по сравнению с Дагестаном формах: они непосредственно «общаются» с джинами, мотив избранничества у них более очевиден, а шаманский экстаз проявляется в более явной и яркой форме.

В даргинском с. Киша от информатора М. П. (1903 г. р.) нами записан сюжет, в котором рассказывается о том, как джинн, являвшийся в облике кошки, покровительствовал молодой женщине. В результате этого покровительства женщина очень быстро справлялась с любой работой, но когда она по неосторожности о нем проговорила, то была жестоко наказана избравшим ее духом: она потеряла зрение на один глаз и у нее отнялись руки. Одним из проявлений недовольства ею были также непонятно откуда летящие в нее камни. Представления о подобных способах наказания духами своих избранников существовали и в Средней Азии¹⁴.

Считалось, что джинны могут либо время от времени посещать своего избранника, либо находиться при нем неотлучно. Так, информатор Г. О. из с. Кумух рассказывал нам о знакомой своей матери, женщине из с. Мукур, которую будто бы везде сопровождали, оставаясь невидимыми для окружающих, избравшие ее джинны. Однажды она остановилась у них на ночлег, и в ту же ночь его матери стало плохо. Стоило же этой женщине уйти, как мать снова почувствовала себя хорошо. Когда женщина пришла в следующий раз, то хозяева дома не смогли скрыть своего испуга, но она успокоила их, сказав, что на этот раз она оставила своих джинов за порогом.

Существует ряд рассказов, в которых избранничество проявляется во время или после тяжелой болезни или сильных переживаний, глубоких нервных потрясений. Приведем некоторые из них.

Как рассказывают, в начале нашего века в кумыкском с. Костек жила женщина, которая занималась лечением больных. Осуществляла она его якобы с помощью регулярно приходившей к ней девушки-джинна. Этот дар она получила после того, как сама перенесла тяжелое заболевание. (Записано со слов А. Х., 1898 г. р. и У. С., 1906 г. р., уроженок с. Костек Хасавюртовского р-на.)

С тяжелой болезнью связано получение шаманского дара и в другом случае. Речь идет об известной в лакских селениях в первой половине 20-х годов XX в. девушке по имени Айшат из с. Камаша. Она была единственным ребенком в семье. Когда ей было лет 15—16, она упала при переходе через речку и сильно разбилась. После этого ее стали преследовать какие-то видения, мучить галлюцинации, отнялись ноги. Лечение доступными в то время способами результата не дало. Тогда ее родители обратились за помощью к известным алимам, которые пришли к выводу, что девушку «ударили» джинны. Постепенно она пришла в себя, но так и осталась прикованной к постели из-за парализованных ног. После этого случая, по словам информаторов, у нее появилась способность прорицания. При этом она не пользовалась никакими предметами, а лишь на некоторое время впадала в какое-то отрешенное состояние, после чего и сообщала необходимую информацию. Одному из информаторов, завоевавшему ее доверие, она по секрету сказала, что с помощью джинов видит те события, действия, людей, по поводу которых к ней обращаются. Но, по ее словам, они же ее и бьют, если она кому-нибудь рассказывает о их помощи, беспокоят ночами в случае отсутствия рядом с ней какого-нибудь другого человека. (Сообщение Г. А., 1908 г. р., уроженки с. Куба Лакского р-на.) По-видимому, тяжелые заболевания, перенесенные героинями этих рассказов, отразились и на их психике, обусловив появление галлюцинаций, болезненных навязчивых видений.

Отметим, что представление о получении шаманского дара имело широкое распространение¹⁵.

Рассмотрим некоторые формы проявления шаманского экстаза. Если при исследовании первой группы шаманских действий мы имели дело со скрытыми, завуалированными формами экстаза, то вторая группа материалов дает нам яркие примеры экстатического состояния, которые находят себе аналогии в шаманских действиях у народов тех регионов, где шаманство существовало в развитой форме.

Согласно сообщению информатора Р. М. из с. Бабаюрт, там в дни ее детства жила женщина, которая будто бы могла вступать в общение с джиннами. Она пользовалась известностью в окрестных селах, и многие желали к ней попасть. К ней обращались в случае каких-либо непонятных происшествий — пропажи вещей, исчезновения людей, заболеваний, причину которых выяснить затруднялись. Сеанс «общения» с джиннами, по словам информатора, присутствовавшего на одном из них, происходил следующим образом. Выслушав посетителя, женщина на какое-то время теряла сознание. Затем, придя в себя, она передавала то, что ей «сообщили» джинны.

Свидетельницей другого случая в детстве была Г. Ш. из лакского с. Вирташи. По ее сообщению, как-то раз у них дома пропала крупная сумма денег, и подозрение семьи отца пало на ее мать, хотя она была невиновна. Измученная подозрениями и упреками, мать информатора пожаловалась своим родственникам, и те пригласили ученого Али из Кумуха. Тот в свою очередь посоветовал пригласить «чистую» или «белую» женщину из с. Ханар, которая якобы общается с белыми джиннами. Г. Ш. рассказывает, что когда эту женщину привезли, Али начал о чем-то с ней говорить, и вдруг она подпрыгнула на месте, а потом вскочила и в каком-то неистовстве стала совершать необычные прыжки по всей комнате, причем прыгала очень странно — высоко и мягко, как животное. При этом она выкрикивала: «Это не она, это не она. Это сделала дочь такого-то» (племянница мужа). Передвигаясь таким образом по комнате, она изобразила весь процесс кражи, показав, где были деньги вначале, куда потом их положила укравшая и куда она их затем переложила. Действительно, деньги были обнаружены в том месте, на которое она указала. Мало того, на следующий день в группе девушек, занятых какой-то работой во дворе, она безошибочно указала виновницу кражи, которую до этого ни разу не видела.

Отец другого информатора, Г. О. из Кумуха, имел кунаком одного из жителей с. Апши, слывшего одержимым джиннами. Его «одержимость», по словам информатора, проявлялась в том, что во время *зикра* он поднимался над землей, летал. Считалось, что он умеет «собирать» джиннов, непосредственно общаться с ними, получая от них различную информацию. Так, он якобы знал, что говорится о нем в его отсутствие, и бывал очень недоволен, если говорилось о его связи с джиннами. В то же время он много молился, был фанатично верующим, строго выполнял все предписания ислама.

Здесь мы наблюдаем любопытную особенность. С одной стороны, джинны в целом согласно традиционным религиозным представлениям выступают как существа нечистые. Их угощение — навоз, многие из мест их обитания связаны с местами выброса мусора, свалкой нечистот, отправлением естественных надобностей. С другой стороны, считалось, что человек, вступающий с ними в «общение» (безразлично, с посредником или непосредственно), должен быть духовно чистым, лишенным каких-либо порочных наклонностей, честным, верующим в Аллаха, соблюдающим основные предписания мусульманской религии. Это требование является общим для обеих категорий шаманских действий наряду с особенностями, характерными для каждой из них.

На основании приведенных материалов можно отметить и еще одну характерную черту, свойственную уже лишь описываемой группе. Если в первой группе материалов умение «собирать» джиннов не скрывалось, то здесь, наоборот, старались не афишировать свою способность непосредственно вступать с ними в общение. Информаторы это объясняют тем, что джинны якобы строго наказывают своих избранников за разглашение их связи.

Отметим еще, что в отличие от первой группы шаманских действий, которые совершали только мужчины, во второй группе шаманами чаще были женщины.

Коротко остановимся на вопросе о личности дагестанского шамана. В этнографической науке по вопросу об умственном и психическом состоянии шамана существуют две основные точки зрения. Согласно первой, шаман — человек нервно или психически больной, психически возбудимый, страдающий истерией, эпилепсией, другими нервными болезнями или даже шизофренией¹⁶. Суть другой точки зрения состоит в том, что шаманы вполне нормальные, психически здоровые люди, отличающиеся от всех остальных преобладанием интуитивного

способа познания и особым художественным мышлением, что делает шамана близким актеру¹⁷.

Некоторые исследователи видят в шаманских действиях результат самовнушения, самогипноза под влиянием традиционных верований¹⁸. На нашем материале видно, что у дагестанских народов в качестве исполнителей шаманских действий выступали как полностью здоровые люди, так и люди с некоторыми отклонениями в психике. Так, в первой группе физическое и психическое здоровье являлись необходимыми условиями для проведения шаманских ритуалов. Ни один из выступавших в роли ведущего ритуала не воспринимался окружающими как не совсем нормальный человек. Из детей же, использовавшихся в качестве посредников в шаманском сеансе, вырастали также вполне здоровые люди, не страдавшие какими-либо нервными заболеваниями и не имевшие никаких отклонений в своем поведении. Нам неоднократно приходилось вступать с ними в общение, используя их в качестве информаторов, поэтому мы можем с полным правом это утверждать. Что касается шаманов, отнесенных нами ко второй группе, то здесь мы имеем дело главным образом с больными людьми, страдающими различными галлюцинациями, либо с религиозными фанатиками, легко впадающими в экстаз.

Таким образом, оба основных мнения о личности шамана находят подтверждение в двух различных группах нашего материала.

При сравнении этого материала с данными о классическом шаманстве обращает на себя внимание большая простота и аскетизм шаманских действий в Дагестане. В них отсутствуют театрализация и внешний эффект, рассчитанный на зрителей, которые характерны для шаманства у народов Сибири и Средней Азии и которые больше всего бросаются в глаза как исследователям, так и наблюдателям этого явления.

В Дагестане, как показано выше, все действие совершалось в очень узком кругу — в присутствии самого шамана, клиента и, возможно, еще двух-трех человек. Однако отдельные фокусы или моменты театрализации отмечаются и в наших материалах. Так, например, небезызвестная в прошлом Шайтан-Хамис из даргинского с. Кища поражала обратившихся к ней людей тем, что тут же, на глазах присутствующих, «отдавала» джиннам половину принесенных ей продуктов: еда исчезала из ее протянутой руки. Роль внушения в действиях дагестанских шаманов мы отмечали выше.

Сейчас трудно сказать, является ли это «осколком» первоначального камлания с броскими внешними эффектами или же это результат позднейших наслоений.

В последнем случае можно предположить, что в Дагестане шаманство развивалось по внутренней, эзотерической линии. А если верно первое предположение, то надо полагать, что ислам, существовавший в Дагестане в ортодоксальной форме, вобрав в себя и используя в своей практике шаманские действия, отбросил его эффектную внешнюю сторону как не соответствующую аскетическим формам исламских культов.

Если продолжить сравнение с проявлениями шаманства у народов Сибири и Средней Азии и в Дагестане, то можно отметить, что в Дагестане отсутствуют некоторые черты, присущие сибирскому и среднеазиатскому шаманству: нет следов какого-либо обряда посвящения в шаманы, специальной одежды шамана¹⁹, шаманских призываний, представлений о борьбе духов шамана со злыми духами, вселившимися в тело больного, о путешествии души шамана в иные миры во время транса, музыкального сопровождения и бубна как одного из основных атрибутов шамана. Последнее, вероятно, связано с тем, что в Дагестане шаманы использовали другие способы для приведения себя в экстаз. У дагестанских народов нет развитой мифологии шаманства, активного принуждения человека духами к занятию шаманской деятельностью. Распространенное в шаманстве деление на черных и белых шаманов в Дагестане также отсутствует. По-видимому, это связано с тем, что дагестанские шаманы, как считалось, могли связываться лишь с белыми джиннами, более доброжелательными, и занимались исключительно добрыми делами. В наших материалах нет сведений о их вредоносной деятельности.

Таким образом, ряд распространенных в шаманстве черт в нашем материале не зафиксирован. Но следует помнить о том, что мы имеем дело с реликтами

шаманства, по которым можно попытаться лишь частично восстановить его облик, выявить некоторые из присущих ему признаков и особенностей. Надо полагать, некоторые представления и атрибуты могли быть утрачены в ходе его развития и последующего разложения, а также, вероятно, в результате влияния ислама²⁰, другие, по-видимому, изначально не были характерны для того типа шаманства, который существовал в Дагестане.

Вместе с тем следует отметить, что в дагестанском материале присутствуют основные характерные черты шаманства, составляющие его сущность: 1) анимистические воззрения, близкие среднеазиатским; 2) представления о возможности связи с миром духов при помощи специального посредника, осуществляющего ее в состоянии экстаза, с некоторым локальным, дагестанским своеобразием (двойное опосредствование в первой группе шаманских действий); 3) четко выраженная идея избранничества; 4) экстаз, существовавший как в скрытой форме, так и в ярких, чисто шаманских своих проявлениях; 5) более узкий, чем у народов Сибири, диапазон шаманских обязанностей; ареал его совпадает со среднеазиатским и охватывает все основные функции шамана: лечение больных посредством изгнания злых духов, гадание для выяснения причины болезни и способа излечения, а также для отыскания пропажи, прорицание или ясновидение; 6) основные шаманские атрибуты: вода, зеркало, плетень, палка, посох, а также еще один, не встречающийся у других народов предмет — полое яйцо, покрытое смолой. Как указывалось выше, все описанные шаманские действия имели в своей основе внушение и самовнушение; 7) отдельные элементы театрализации, использования иллюзионного искусства. Таким образом, по сохранившимся реликтам в Дагестане вырисовывается своеобразный тип шаманства.

Следует отметить, что шаманы у дагестанских народов не выступали в качестве какой-то социальной прослойки. Здесь не было профессионализации шаманства; лица, выполнявшие шаманские ритуалы, вели такой же образ жизни и так же добывали себе пропитание, как и их односельчане (за исключением людей больных, прикованных к постели). Плату за выполнение шаманских действий не брали, их совершали безвозмездно, в порядке помощи общинникам, рассматривали как богоугодное дело²¹.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующий вывод об уровне развития шаманства у народов Дагестана: либо мы имеем дело с остатками шаманства, не развившегося по тем или иным причинам до своей зрелости, либо это реликты шаманства на одной из последних стадий его разложения. Нам кажется более правильным второе предположение.

Примечания

¹ См. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. Изд. 4-е. М., 1986. С. 188; Басилов В. Н., Хоппал М. Советско-венгерский симпозиум «Сравнительное изучение ранних форм религии» // Сов. этнография (далее — СЭ.) 1983. № 1. С. 146.

² Жардецкая Н. Народная медицина и лечебная магия у черкесов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940. С. 64; Басилов В. Н. Пережитки колдовства у ингушей // Итоги научных работ Института этнографии в 1970 году. М., 1971. С. 129.

³ См.: Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 100, *его же*. Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1986. С. 97.

⁴ Следует отметить, что представление о сексуальном избранничестве в шаманстве не универсально и не является его обязательной чертой. Оно было распространено у некоторых народов Севера и в Средней Азии. В то же время, как отмечают некоторые исследователи, шаманство многих народов идеи полового избранничества не знает. Сводку мнений по этому вопросу см.: Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984. С. 42—45, а также Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 354—356; Смоляк А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев // СЭ. № 2. 1974. С. 111—113.

⁵ См.: Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 62.

⁶ Отметим, что молитва *ясин* применялась при изгнании причинивших болезнь джиннов в Средней Азии. См.: Басилов В. Н. Культ святых в исламе. С. 107.

⁷ Как известно, многократное повторение одних и тех же действий использовалось в качестве способа введения в состояние медитации в практике многих религий. Так, например, этот прием

имел распространение в православии и индуистской «джапа-йоге», где выражался в многократном повторении одной и той же молитвенной формулы. См.: *Ткачева А.* Вверх по лестнице, ведущей в никуда. Психология мистической практики//Наука и религия. 1988. № 8. С. 36. В исламе он также имел место, применяясь, в частности, во время проведения зикра (мусульманского экстатического обряда). См.: *Басилов В. Н.* О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма)//Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 157—158; *Демидов С. М.* Магтумы (историко-этнографический этюд)//Там же. С. 183. См. также: *Мессинг Вольф.* О самом себе//Наука и религия. 1989. № 1. С. 61.

⁸ См.: *Богораз В. Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1910. № 1, 2. С. 4, 11; *Хомич Л. В.* Шаманы у ненцев//Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 9; *Прокофьева Е. Д.* Материалы по шаманству селькупов//Там же. С. 46; *Таксами Ч. М.* Шаманство у нивхов//Там же. С. 166—167; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. С. 141—142. Нужно отметить, что не все ученые связывают «шаманскую болезнь» с возрастными изменениями организма во время полового созревания. См., например: *Басилов В. Н.* Избранники духов. С. 141—142.

⁹ См.: *Лэйн Э. У.* Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982. С. 227—228, 230—235.

¹⁰ См.: *Басилов В. Н., Ниязкычиев К.* Пережитки шаманства у туркмен-човдуров // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. С. 128; *Басилов В. Н.* Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов. С. 98, 99, 100, 105, 106; *его же.* Избранники духов. С. 131—132; *Михайлов Т. Н.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980. С. 258, 263; *его же.* Бурятский шаманизм. С. 59, 60, 63, 96, 167, 168, 169; *Хомич Л. В.* Указ. раб. С. 38; *Алексеев Е. А.* Шаманство у кетов//Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. С. 115; *Дьяконова В. П.* Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 159; *Вдовин И. С.* Чукотские шаманы и их социальные функции//Там же. С. 205; *Токарев С. А.* Ранние формы религии. С. 283.

¹¹ См.: *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 37.

¹² См.: *Михайловский В. М.* Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Вып. 1 // Изв. О-ва любителей естествознания, археологии и этнографии (далее — ОЛЕАЭ). Т. XXV. М., 1982. С. 56, 59; *Снесарев Г. П.* Указ. раб. С. 45—60; *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. С. 93, 100, 102, 110, 116, 117; *его же.* Пережитки шаманства у туркмен-човдуров. С. 125, 127, 133; *его же.* Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов. С. 102; *его же.* Избранники духов. С. 28, 206; *Сухарева О. А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков//Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. С. 78; *Тайжанов К., Исмаилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов//Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. С. 124, 131; *Баялиева Т. Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 120, 131, 132, 138, 142; *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма. С. 189—190, 257, 260; *его же.* Бурятский шаманизм. С. 108, 110; *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. С. 170; *Алексеев Н. А.* Указ. раб. С. 139, и др.

¹³ См.: *Еремина В. И.* Историко-этнографические истоки мотива «вода-горе» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 204; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси. 1984. С. 825—826.

¹⁴ См.: *Снесарев Г. П.* Указ. раб. С. 45, 46; *Сухарева О. А.* Указ. раб. С. 48—50, 51.

¹⁵ *Тайжанов К., Исмаилов Х.* Указ. раб. С. 121, 125, 127; *Баялиева Т. Д.* Указ. раб. С. 123—125; *Абрамзон С. М.* К характеристике шаманства в старом быту киргизов // Кр. сообщения Ин-та этнографии. Вып. 30. М., 1956. С. 145, 147; *Сухарева О. А.* Указ. раб. С. 59.

¹⁶ См. сводку мнений по этому вопросу: *Ревуненкова Е. В.* О личности шамана // СЭ. 1974. № 3. С. 104—107; *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм. С. 60—61, 96. *Басилов В. Н.* Избранники духов. С. 139—141; *Снесарев Г. П.* Указ. раб. С. 47; *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. С. 169; *его же.* Ранние формы религии. С. 292—295; *Баялиева Т. Д.* Указ. раб. С. 129—130; *Богораз В. Г.* Указ. раб. С. 6; *Вайнштейн С. И.* Этнографические исследования в Горном Алтае и Туве//Полевые исследования Института этнографии 1978 г. М., 1980. С. 97.

¹⁷ См.: *Ревуненкова Е. В.* Указ. раб. С. 106—111; *ее же.* Актуальные проблемы исследования шаманизма. С. 156; *ее же.* Шаманизм, культура, этнические контакты в Евразии // СЭ. 1988. № 3. С. 145—146; *Михайлов Т. М.* Указ. раб. С. 97—98; *Бернова А. А.* Религиозные обряды как один из истоков традиционного театра народов Индонезии//Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 97; *Ситникова Е. Е.* К вопросу о норме и патологии в оценке личности шамана//Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980. С. 123, 127.

¹⁸ См.: *Басилов В. Н.* Избранники духов. С. 142—169.

¹⁹ Следует отметить, что в связи с упадком и разложением шаманства, ритуальная одежда шаманов к началу XX в. сохранялась не везде. См. *Басилов В. Н.* Избранники духов. С. 98.

²⁰ Подобное же отмечает *В. Н. Басилов* в отношении туркменского шаманства. См.: *Басилов В. Н.* Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов. С. 95.

²¹ Это же отмечается исследователями и при характеристике шаманства у других народов. См.: *Смоляк А. В.* Указ. раб. С. 111; *Басилов В. Н.* Избранники духов. С. 27, 183—187; *Кулемзин В. М., Лукина Н. В.* Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX в.: этнографические очерки. Томск, 1977. С. 149; *Алексеев Е. А.* Указ. раб. С. 90; *Таксами Ч. М.* Указ. раб. С. 177; *Вдовин И. С.* Чукотские шаманы и их социальные функции//Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. С. 182, 213, и др.