

**Е. В. Сундужева, Л. С. Дампилова, Н. Н. Николаева**

## **МЕТАМОРФОЗЫ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ В ОБРЯДОВЫХ ДЕЙСТВИЯХ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ<sup>1</sup>**

В статье впервые рассматриваются мифологические персонажи в шаманских обрядовых материалах в сравнительном аспекте у тюрко-монгольских народов. Для установления границ распространения и выявления генезиса тех или иных фактов в культовом обряде представляется актуальным аспект ареальных межэтнических исследований. Основным методом исследования является компаративистский анализ монгольских, бурятских, тувинских и якутских шаманских обрядов. Цель работы – исследование системы символов перевоплощений духов в тюрко-монгольской мифологии, выявление схожих символов и мотивов. В итоге исследования установлены семиотический статус персонажей, универсальные факты тождественных или сходных символов, выделены функции духов в обрядовом событии как покровителей, защитников, помощников, проводников, прорицателей. Сделан вывод о том, что в тюрко-монгольской мифологии прослеживаются общие схемы метаморфозы персонажей, повторение и вариации доминантных символов в обрядовых действиях.

*Ключевые слова:* обряд; дух шамана; антропоморфный персонаж; зооморфный персонаж; символ; миф; нарратив; традиция; мотив.

### **Введение**

Для установления границ распространения и выявления генезиса тех или иных фактов в культовом обряде тюрко-монгольских народов представляется актуальным аспект ареальных межэтнических исследований с использованием современных полевых и архивных материалов. Для сравнительного анализа с монгольскими и бурятскими обрядовыми событиями из тюркских народов выбраны тувинские и якутские, наиболее тесно связанные как прямыми контактами и влияниями, так и типологическими схождениями. Особое значение имеют схождения в социально-хозяйственном развитии этих народов, включающие и религиозно-духовные контакты между ними. В этнографии известны работы, исследующие образы шаманов, их перевоплощения, в каждой отдельно взятой традиционной культуре. В статье впервые рассматриваются мифологические персонажи в вербальных и невербальных шаманских обрядовых материалах в сравнительном аспекте у тюрко-монгольских народов, наиболее близких между собой.

### **Материал и методы исследования**

Материалом для исследований выбраны изданные труды по тюрко-монгольскому шаманизму и полевые материалы автора по шаманизму монгольских народов. Методологическими принципами исследования являются принципы семантико-герменевтического и сравнительно-типологического анализа. Основным методом исследования предпринят компаративистский анализ метаморфозы персонажей в монгольских, бурятских, якутских, а также тувинских шаманских обрядовых действиях. Исследовательский интерес представляет преобладание символической системы образов персонажей в разных этнических культовых обрядах. В ра-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Правительства Российской Федерации 14.W03.31.0016 «Динамика народов и империй в истории Внутренней Азии»

This study was supported by the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (№ 14.W03.31.0016 Dynamics of peoples and empires in the history of Inner Asia)

боте предпринят междисциплинарный этнографический и фольклористический анализ обрядовых действий и мифологических рассказов с выявлением семантики персонажей в синхронном и диахронном срезе.

В современных исследованиях о взаимосвязи религии, ритуала и мифа (Джеймс Фрэйзер, Рудольф Отто, Мирча Элиаде) наблюдается общность позиций в убеждении, «что миф и ритуал согласованы в том, что укореняют человеческую жизнь в некоем космическом порядке и придают ей континуальность и когерентность. Оба эти позиции согласны также в том, что религия для воплощения в коллективной жизни нуждается как в мифических сказаниях, так и в ритуальных практиках» (Вульф, 2008: 167). Целью работы является исследование системы символов перевоплощений духов в тюрко-монгольской мифологии, выявление схожих символов и мотивов в функции и метаморфозе персонажей в обрядовом событии. По методике исследования В. Тэрнера, чтобы проникнуть в «культурный код» ритуала, сам ритуал рассматривается «не статически, а «в полевом контексте», в конкретных исторических условиях, в процессе» (Тэрнер, 1995: 17).

### Образы духов

Шаман выступает посредником между миром людей и многочисленных духов. Находясь в измененном состоянии сознания, он вселяет в себя некоего духа, т.е. перевоплощается и представляет собой подставное лицо, которое может быть либо другим лицом, либо его же двойником в ином облике. В шаманских мифах и преданиях духи представляются в видимом и эфемерном состоянии. В эфемерном виде духи вечные и вездесущие, ими могут быть небесные божества, духи предков и шаманов, земные хозяева разных местностей и объектов, земные и подземные демонологические существа, также разные предметы могут иметь своих духов, например, шаманские атрибуты.

Многочисленные духи помогают шаману со стороны или воплотившись в шамана. В монгольской мифологии выделяются понятия *сүнс* (условно назовем душа) и *онгод* (вселившийся дух). Считается, что основой шаманизма в монгольском мире являются вечное небо, земля и *сүнс*. *Сүнс* бывает у всех живых существ, неживой мир тоже обладает *сүнс*. *Онгод* появляется от *сүнс* и свою силу получает от неба (*Онгод тэнгри*). Считается, что появление или вселение духа *онгод* можно определить по трем видимым явлениям: *хурц гэрлээр туяарах, будан манан мэт тоосрох, харанхуй агууда орох мэт харанхуйлан хучигдах зэрэг болно* ‘яркий свет; пыль, подобная туману; темнота, будтоходишь в темную пещеру’ (Сүхбат, 2012: 234, 236).

Под словом *сунс*, скорее всего, подразумевается душа, по тюрко-монгольской мифологии имеющаяся у всех живых существ и неживых предметов. В традиции тюркских народов человек имеет несколько душ. В якутской мифологии «призываются шаманы к своему служению духами Верхнего, Среднего и Нижнего миров. При рождении ребенка, предназначенного быть шаманом, духи похищают все три души... Каждая из похищенных душ получает особое воспитание» (Попов, 2008: 32). Почти идентичные представления о наличии у человека нескольких душ бытовали у бурят (Хангалов, 2003с: 34–35; Манжигеев, 1978: 96), что нашло отражение не только в мифологических рассказах, но и в улигерной традиции, тесно связанной с шаманским мировоззрением. У эпического героя (сохраняющего в архаичном эпосе черты первопредка-первошамана) и его антагониста всегда имеется несколько внешних душ.

По мнению Е. Т. Пушкаревой и А. А. Бурькина, «душа человека и даже душа предмета – это не просто некая идеальная сущность и не совсем идеальный двойник, хотя близкое к этому понимание и присутствует в некоторых традициях...» (Пушкарева, 2011: 86). И наиболее интересными для нашего исследования представляются выводы по этому поводу: «...что может стать с душой человека, если он выпадет из круговорота и желает обрести иную судьбу: в этом случае она может стать духом-покровителем или злым духом. Души умерших предков

– это один из ресурсов пополнения армии духов-покровителей и помощников людей» (Пушкарева, 2011: 87). Сложный вопрос превращения души в дух в тюркской традиции в целом соответствует концепции появления духов и в монгольской традиции.

### Измененное состояние сознания

Шаманы разных племен и родов сегодня в Монголии называют своих духов-помощников *онгод*. По сведению современных информантов, шаманы входят в измененное состояние сознания под звуки варгана, бубна, пение или быстро кружась. Наиболее распространенный метод вхождения в измененное состояние сознания (*онго*) – удары в бубен, для некоторых шаманов их головной убор становится сигналом для перехода в измененное состояние. Безусловно, именно в этом значении слово входит в состав словосочетания *онго орох* ‘войти в измененное состояние сознания’ (досл. ‘войти в состояние *онгона*’). По бурятским мифам, *онгод* преимущественно воплощается в творческих людей, таких как шаманы или поэты. «Проблеск – *онгони дулен* ‘пламя онгона-духа’ может хлестнуть шамана, этого достаточно для озарения: появляется неудержимая, безумная энергия и физическая легкость, и акт бессознательного творения – и шаман начинает свою поэтическую импровизацию» (Михайлов, 1996: 23).

О переходе в измененное состояние сознания записал С. И. Вайнштейн у тувинской шаманки Дежит Тожу из Кунгуртуга: «Когда я начинаю камлать, то сижу и, закрыв глаза, играю на хомусе, слушая, как он поет. Потом начинаю под варган петь сама, тихонько звать к себе моих эрней. Сначала в глазах совсем темно, а потом появляются перед глазами белые точки, начинают мелькать, как крупный град. Вижу – это эрени, узнаю каждого, и больше града нет. Потом встаю, хожу, бегаю, выгоняю злых духов, но не помню, что говорю, о чем прошу, все, как сон, забываю. Все время, что камлаю, играю на хомусе, пою и разговариваю, даже когда хожу, совсем не открываю глаз, так люди говорят. Мой хомус – это мой марал, на котором я лечу по Среднему миру. Лечу, как птица с маралом. Он летит, поджав ноги, рогатый, а я лечу рядом, держусь за него, но не на седле, как люди на коне ездят. Называю своего марала малым конем *Чагаа дайым*. Но с моим маралом-конем я не могу летать в Верхний мир, как другие шаманы на бубне-коне, а только поблизости, среди гор Среднего мира...» (Вайнштейн, 1991: 254–255). Переходы в иное состояние как один из видов метаморфозы шаманов в тюрко-монгольских мифах идентичны.

### Образы духов

В первую очередь следует иметь в виду, что существуют общие духи-помощники и покровители, которые помогают любому шаману, и индивидуальные духи, принадлежащие только одному шаману. Индивидуальный дух, вселившись в шамана, может стать его двойником. Зачастую дух, перевоплотившись в своего посредника, может обрести свое видимое состояние. В якутской мифологии существует дух *иччи* ‘духовная жена’, возможно, это ритуальный двойник шамана, его дублер, образ, близкий к дальневосточной шаманской традиции.

Якутский шаман может перевоплощаться в персонального духа, который называется мать-зверь, и чем мощнее зверь, тем шаман сильнее, самыми сильными считаются бык-пороз, жеребец, орел, лось (сохатый), черный медведь (Серошевский, 1993: 604). По записям Ксенофонтова, «у якутского шамана мать-зверь (*иньэ кыыла*), говорят, голубо-пестрый бык, а у тунгусского – пятнистый олень» (Ксенофонтов, 1992: 71). Интересно заметить, что шаман, перевоплотившись в быка, может еще и еще менять свой облик в зависимости от ситуации: «Из духов защитников наиболее важный это – бык (*ойуун обуһа*), всегда идущий впереди шамана. Он при опасности может принимать какой угодно вид, может превращаться даже в иголку» (Попов, 2008: 42). В бурятском шаманском фольклоре также имеются сведения о превращении шамана в быка: «Соскочив с арбы, Зандан перевернулся через голову. После первого кувырка

он по пояс превратился в быка: на голове выросли рога, шея обвисла мощными складками, налился загривок, руки обросли шерстью и превратились в копыта. Перевернувшись еще раз, шаман Зандан встал уже в полном облике сивого быка на четырех ногах с хвостом» (Небесная дева лебедь, 1992: 282). Как видно из этих нарративов, бык в качестве защитника шамана как будто находится отдельно от шамана и охраняет его, но в других текстах шаман, превратившись в быка, камлает, сражается с врагами. В данном случае метаморфозы духов-помощников могут быть бесконечными.

Утверждая о близости якутских и бурятских мифологических традиций, следует напомнить о том, что в якутских мифах прослеживается история якутских предков с бурятскими корнями. Существует множество мифологических повествований о буряте Омогое, так, например, относительно нашей темы в нарративе «Становление дочери Омогоя злым духом юёр» рассказывается, как девушка после самоубийства превратилась в злого духа и насылала на людей болезни.

Во всей тюрко-монгольской традиции универсальной является мотив появления опасных, мстящих духов девушек с несчастливой судьбой. Не менее показательным и то, что шаманы призывали ее, и «при вселении ее, подражая ей, плясали, по-разному извиваясь, подпрыгивали вверх, раскачивались из стороны в сторону» (Якутские мифы, 2004: 291). Так что шаман может вселять в себя не только своих духов предков, помощников, но и тех, кого необходимо успокоить, убажить.

В тувинской мифологии существуют множество духов помощников и защитников шамана, называемых эрены. Эренами могут быть и антропоморфные духи – предки, небесные божества, духи местности и сам черт. Сакральное знание и поэтическое слово потомственный шаман получает с иных миров, от своего эрена. Тувинские шаманы делятся по родословным, и их индивидуальные духи могут быть от неба, от земли, от рода чертей, от рода степных русалок (*албыс*), потомственные.

В бурят-монгольской мифологии нет такой четко выделенной иерархии индивидуальных духов. Каждый шаман может иметь своего духа предка или зооморфного представителя для перевоплощений.

Духи условно делятся на белых и черных, белые духи в тюрко-монгольской мифологии однозначно относятся к небесному пространству, а черные – к нижнему миру. В монгольской мифологии считается, что «черные духи от хозяев нижнего водного пространства *лусов*» (Сүхбат, 2012: 240). Тувинские шаманы от рода чертей относятся к черным шаманам: «О, мой черный дух, прошу тебя ко мне явиться» (Кенин-Лопсан, 2007: 19). В якутской мифологии «шаманы делятся на тех, которые совершают путешествия к верхним духам, и на тех, которые могут камлать только нижним духам» (Ксенофонов, 1992: 210). Таким образом, в зависимости от функции шамана духи в разных воплощениях могут относиться к добрым и злым, быть связаны с верхним, средним и нижним мирами.

### Перевоплощения шаманов и их духов

Во время обрядовых действий шаманы призывают своих духов. В современных бурятских обрядах, записанных в Агинском районе Забайкальского края, в начале ритуала шаманы просят спуститься с небес на помощь своих духов предков: *Угай ехэ гарбални / Унгиин буумални / Наана найхан дуулагы / Эрэн байжа буугты даа* (Общий фонд, № 2635) 'Великие предки моего рода, / Мое родовое божество, / Внимательно меня послушав, / Кружась, ко мне спуститесь'. Эти духи представляются реалистичными и антропоморфными, когда они воплощаются в шамана, он преобразуется, меняются повадки, голос, он явно изображает своего предка.

У ойрат-монголов считается, что по прибытии онгона с западной стороны дома слышен звон колокольчика. Онгон, безусловно, невидим для простых людей, но по движениям и поведению

шамана можно предположить, что это за онгон: «Когда приходит онгон *шар шувуу* – филина, шаман начинает плавно передвигаться, имитировать полет птицы, издает характерные звуки «хууг, хууг». Когда приходит онгон волка, шаман прыгает и пританцовывает, затем присаживается и начинает издавать звуки «*бөг, бөг*», имитируя вой волка» (Эрдэнэболд, 2012: 154).

По записи Г. Д. Санжеева, у дархатских шаманов духи также спускаются с неба, но они могут иметь мифологический зооморфно-антропоморфный облик: «Жил некогда знаменитый шаман Зонок-хажи, которого враги не могли сжечь на костре, убить мечами, пристрелить из лука и отрубить ему голову. Однажды он шаманил в течение девяти суток у гор Гурбан-Чиба и во время камлания с неба выпал ему бронзовый нож. Засим спустились к нему духи с орлиными клювами, крыльями на руках, разветвленными как у сарлыка рогами, но в человеческом образе» (Санжеев, 1930: 48).

Возникает вопрос: в таких случаях спустившиеся духи вселяются в шамана или отдельно оказывают помощь? По текстам зачастую получается, что духи вселяются, и тут явная метаморфоза, но бывают случаи, когда духи действуют и отдельно от шамана.

Особо необходимо подчеркнуть, что в обрядовом сакральном локусе действует мифологический хронотоп. В мифологических рассказах о спускающихся с небес духах и их перевоплощениях пространство и время бесконечно. «В мифопоэтическом хронотопе время сгущается и становится формой пространства... Пространство же, напротив, «заражается» внутренне-интенсивными свойствами времени (темпорализация пространства), втягивается в его движение, становится неотъемлемо укорененным в разворачивающемся во времени мифе, сюжете (т.е. в тексте). Все, что случается или может случиться в мире мифопоэтического сознания, не только определяется хронотопом, но и хронотопично по существу, по своим истокам» (Топоров, 1983: 231).

Тувинские шаманы в начале камлания призывают своих духов в зависимости от своего индивидуального рода. Потомственный шаман призывает духов в образе зверей, птиц: «Мой дух, ты превратился в медведя страшного, / Мой дух, ты превратился в волка стремительного, / Мой дух, ты превратился в ворона чуткого» (Кенин-Лопсан, 2007: 23). Ворон в тюрко-монгольской мифологии признается волшебной птицей, обладающей даром перевоплощения и зачастую выполняющей функцию посла у небесных божеств.

Чаще всего духи спускаются с небес, но вполне могут явиться в разных воплощениях и с трех пространств. В тувинской мифологии духи чертей приходят с нижнего мира, но есть и только земные духи. Также, например, амурский шаман призывает своего духа с дальнего земного пространства. Духов-помощников у нивхов множество, и он перед камланием призывает: «О, мой дух, поспеши ко мне! / Долину за долиной пересекая, / Бухту за бухтой переплывая, / Сопку за сопкой одолевая, / Поднимаясь и опускаясь, кругом осмотри!» (Отаина, 1992: 59).

Образы духов в тюрко-монгольской мифологии имеют схожие формы метаморфоз, возможно, восходящие к единым истокам. Шаманы могут превращаться в антропоморфных и зооморфных духов, природные предметы и явления, например, в камень, вихрь. Во всей тюрко-монгольской мифологии духи высших божеств не вселяются в шамана. Антропоморфные духи могут быть божествами среднего звена, духами известных шаманов, шаманов-предков.

В монгольской мифологии каждый шаман имеет множество разных перевоплощений в зависимости от родовой, племенной, этнической и территориальной принадлежности. Зооморфные существа зачастую выполняют функции духов-посредников для связи между мирами. В бурятской и монгольской традиции медведь, волк, орел, ворон и сова служат тотемами для всех шаманов. Зооморфные духи представляют собой тотемов рода, племени или обязательных индивидуальных сакральных животных, рептилий или птиц. Ойрат-монгольские шаманы призывали онгона Даян Дээрхи, описывая его атрибуты следующим образом: «...Священный хан богд Даян дээрхи мой, / Властелин восточной стороны, Зүрхэн хар тэнгри мой. / С пищей, подобной уголькам огня, / С плеткой огненной змеи, / С конем, подобным бешенному волку, / С пищей из человеческого мяса, / С каменно-бронзовым сердцем, / Который прибывает

на бегущем рысью буром волке./...Проходящий по темным сумеркам,/ Влекущий за собой черного ворона,/ Ездящий верхом на черном медведе...» (Эрдэнэболд, 2012: 156–157).

Дархатская шаманка сообщает, что к ней «постоянно приходят духи-помощники во время камлания: сивый волк, ворона, сорока, сова (Зап. от Тангад Түмэн-Өлзий, 36 лет, хабчуу омог (халх), по матери – дархатка, Ханха, Хубсугульский аймак, Монголия, соб. Л. С. Дампилова, 2012 г.).

По сведениям М. Н. Хангалова, бурятские шаманы могли превращаться в медведей, волков, орлов, гусей, верблюдов, коров, змей, рыб, лягушек, в зависимости от того, какое у них шаманское происхождение (Хангалов, 2004b: 145).

Оборотническая сущность также змеи широко обозначена в тюрко-монгольской мифологии. В бурятских и монгольских обрядовых событиях змеи могут быть первопредками, духами-помощниками, воплощением магической силы шамана.

Необходимо особо отметить, что создается впечатление: в некоторых случаях сами животные служат шаманам (например, в качестве, ездовых животных), а в других – шаманы перевоплощаются в птиц и животных. Шаманка Цырма, монголка бурятского происхождения, рассказывает: «Когда я в измененном состоянии сознания, сорока «входит в меня» и говорит, что она утром прилетит» (Зап. от Цырмы, 50 лет, хори-бурятка, хуасай, шаманка, Ханха, Хубсугульский аймак, Монголия, соб. Л. С. Дампилова, 2013 г.). Но в любом случае, как верно замечает М. Элиаде, почти все животные символизируют настоящую и непосредственную связь с потусторонним миром (Элиаде, 2000: 97).

Известны легенды и предания о перевоплощениях шаманов в неодушевленные предметы. Информант из Хубсугульского аймака Монголии пересказал известную письменную версию легенды о знаменитом монгольском шамане Даян Дээрхе, в которой прослеживается перевоплощение шамана в шаманское дерево и камень: *Даяндэрх эрт дээр үед Чингисханы ургийн гүнжийг хулгайлан аваад Онон мөрнөөс Хэнтий нуруу, Минжийн хангай дамжуулан зугтаж Буурын голын адаг Тужийн нарсны хөлд Чингисийн баатруудад гүйцэгдэж удган мод болон хувилжээ. Тэндээс Түшиг цагаан нуур Товхонхон, Хантийн нуруу дамжин хөөгдэн зугтсаар Дээрхийн голын адагт дахин гүйцэгдэж сэлмээр хөмсгөө тас цавчуулаад чулуу болон хувирсан гэдэг домогтой* 'В древние времена Даяндэрх, украв принцессу из рода Чингисхана, бежал с реки Онон через Хэнтэйский хребет и Минжийн хангай. Когда воины Чингисхана догнали его у устья реки Буур, у подножья Тужийн нарс, он превратился в дерево-шаманку. Оттуда он дальше бежал через Тушиг цагаан нуур, Товхонхон, Хантийский хребет, однако у устья реки Дэрхи его снова настигли и отсекали ему мечом брови. После этого он превратился в камень' (Зап. от Хадайн Пүрэвийн Жамсран, 87 лет, бурят, Цаган-Уур, Хубсугульский аймак, Монголия, соб. Л. С. Дампилова, 2011 г.). Таким образом, еще раз можно констатировать, что метаморфозы могут быть двойные и многократные.

Одним из почитаемых духов, хозяев местности у дархатских шаманов в Прихубсугулье считается Урийн хайрхан. По шаманским легендам, она жила в долине реки Ури. Как известно, обрядовые тексты и сопровождающие их истории, находясь в сфере мифопоэтического сознания, по своим законам конструируют повествование на всех уровнях: *Бат зайрнаар багшлуулж, удган болоод, Хайрханы үзүүрт хус нарс хоёрт шингэсэн байгаа* 'С помощью шамана-зарина Бата она, став шаманкой, взобралась на вершину Хайрхана и «проникла» в сосну и березу' (Ринчен, 2013: 142–144). Если в дословном переводе *шингэсэн* 'растворилась' в них, то получается, что превратилась в сосну и березу одновременно. Также существует миф, что она после смерти вернулась духом-онгоном к людям в образе девушки, которую стали звать младшей Урийн хайрхан. В данном случае вполне можно допустить, что ее душа возвращается после смерти, воплотившись в другое тело. Мотив многократного перевоплощения устойчиво наблюдается во всей тюрко-монгольской мифологии. Интересный пример в этой связи дает бурятская эпическая традиция. В Гэсэриаде небожитель Гэсэр спускается на Землю, перерож-

даясь у престарелой четы. В эхирит-булагатской версии перед земным рождением он «умирает» на небесах, поскольку не может спуститься в своем настоящем виде: *Амида биеэр оржо ялха гүйльби, / Альбан биеэр орохом нил / Үлгүн замби дайдадаа* ‘Спуститься в телесном виде своем не могу, / На широкую землю Замби / Я альбином спущусь’ (Абай Гэсэр, 1961: 19). *Амида биеэр* – букв. ‘живым телом’, *альбан* – ‘волшебник, чародей, колдун’ либо дух альбин, душа умершего человека в шаманских представлениях бурят. Спускаясь на Землю, герой просит небожителей сохранить его тело, не допуская изменений в физическом состоянии. После этого бестелесная душа Гэсэра, приняв вид ворона, слетает на Землю и входит в чрево матери. Выполнив свое предназначение и уничтожив врагов, Гэсэр возносится обратно на небеса, и небожители отводят его к его прежнему телу, тщательно и бережно сохраняемому: *‘Хуушан сагаан зоболго дээрээ оихоштаа. / Хуушан сагаан зоболгодо орожо, / Үндэр үлгэн хоероо / Орхиёол үгээ харахаштаа* ‘Пойдешь ты к белой старой зоболге. / Войдя в белую старую зоболгу, / за небом и землей постоянно / [не оставляя их] / ты будешь наблюдать [присматривать]’ (Абай Гэсэр, 1964: 76). Сохранность тела является необходимым условием для нового воплощения духа в нем. В шаманском фольклоре встречаются сюжеты с подобным мотивом, когда умерший шаман делает попытку вернуться в тело, но не может, поскольку оно уже подверглось посмертным изменениям (Хангалов, 2004а: 326)

Также шаманы могут перевоплощаться в эфемерные существа. В тувинском песнопении (*алгыш*) шаманка небесного происхождения для передвижения по мирам перевоплощается в вихри разных цветов: «За одно моргание глаз я смогла превратиться, / Да, я превратилась в вихрь черно-желтый» (Кенин-Лопсан, 2007: 19). В тувинской и якутской мифологии множество примеров перевоплощений в дьявола и черта, только не понятно, каков их внешний облик: «Приходят к нему, однако, и другие духи, как-то: русский дьявол, чертова дочь с чертовым парнем...» (Серошевский, 1993: 605). Одни и те же символы в обрядовом тексте разворачивают идентичную картину перевоплощений духов. Стабильность персонажного состава духов шаманов в бурятском, монгольском, якутском и тувинском вариантах доказывает использование схожих кодированных символов в мифах.

### Мотив путешествий

В тюрко-монгольской мифологии устойчиво выделяются мотивы путешествий / странствований духов шамана в эфемерном состоянии. Вселившийся в шамана дух может посещать все три мира. В тувинской мифах путешествия духа зависит от того, к какому пространству относится индивидуальный дух шамана. На небесах носится дух небесного шамана: *Он одуруг алгыштар – дешимы / Сылдыс чолбан мунуп ойнаан. / Сырын, чывар дужургинем. / Айлар, чолбан мунуп ойнаан / Азар дээрнйе оолдары* ‘Мои сыны, вы ездите на звезде и Венере, играючи, / Творите вы и пускаете на землю сырын и чывар. / Сыны мои, вы ездите на Луне и Венере, играючи, / Потому вы сыновья, рожденные родом азар – небесный’ (Кенин-Лопсан, 2007: 12). Тувинский шаман от рода чертей посещает нижний мир: «Я силен и потому дошел камланием до страны ада» (Кенин-Лопсан, 2007: 31). Мифологический мотив путешествия в подобных текстах полностью диктует семантическое развитие события, поэтому герой призывания, как и небожитель, может бросать на землю молнии.

Якутский шаман, вселив в себя своих духов, духа земли и неба, возносится на небо к Улуу-Тойону с тем, чтобы вернуть душу больной: «... Шаман тотчас же превратился в огромную осу величиной в растянутую суму, сшитых из звериных лапок, и, облетая всю юрту, стал искать... Наконец оса прилетела на передний угол и стала что-то шарить. Сын Улуу-Тойона сидел там, закрыв свои ноздри обоими коленями. Оса вдруг ужалила его, ... тот вскрикнул... и выпрямился. Оса тотчас же влетела в его ноздри, ... оттуда с сиянием выпала серебряная бляха из женской меховой шапки. Оса быстро схватила бляху и полетела в нижний мир» (Ксенофонов, 1992: 202).

В данном нарративе шаман дважды перевоплощается, сначала в эфемерном теле летит на небеса, а уже во владениях великого тойона перевоплощается по необходимости в осу. Примечательно, что подобный сюжет добывания души больного с верхнего мира широко распространен и в бурятских нарративах. Полное совпадение сюжета, мотивов и функции героев (имена только другие) предполагает общие корни возникновения подобных мифологических рассказов. Сюжетообразующие типологически общие мотивы путешествий, поединка, борьбы выполняют одинаковые функции в структуре повествования.

### Мотивы поединка, борьбы

Во всей тюрко-монгольской мифологии развит мотив борьбы шаманов между собой. Противоборствующие бурятские шаманы вели войну до тех пор, пока не уничтожали весь род своего противника. По многочисленным легендам, бурятские шаманы в невидимых воплощениях могли сражаться, люди видели только летящие стрелы, иногда стрела догоняла противника на следующий день. Тувинские духи шаманов могли вести войну, которую называли *хамнар чижури* (букв. 'поедание шаманами друг друга') или *хамнар месилдежури* (букв. 'сражение между шаманами') тоже в эфемерном теле, перевоплотившись в вихрь: «В один миг мы будем превращаться в красный вихрь,/ В другой миг мы будем превращаться в черный вихрь./ В бою враги-шаманки бьются грозно, громко и шумно» (Кенин-Лопсан, 2007: 48).

В якутской мифологии в виде быков «сходятся на бой первоклассные силачи-шаманы и, сцепившись, лежат на протяжении нескольких месяцев, даже лет, не будучи в состоянии одолеть друг друга» (Серошевский, 1993: 604). В бурятском фольклоре шаман, приняв обычного быка за своего соперника, сам оборачивается быком и готовится сражаться с ним (Небесная дева лебедь, 1992: 281-283). Шаман в образе быка может бороться и с духами болезни: «И вот они бодались у озера под именем Наачабыл. Шаман превратился в голубо-пестрого быка порога, а госпожа (оспа) тоже оборотилась быком» (Ксенофонтов, 1992: 87). Хотя в каждой традиции есть свои особенности противостояний духов шаманов между собой и со злыми духами, наблюдаются и идентичные методы борьбы.

Обращает на себя внимание то, что шаманы могут сражаться только в измененном состоянии сознания как между собой, так и с врагами. И образ духа, воплощающий призрак чего-то или кого-то иного, в обрядовом событии и сопровождающем его тексте проявляется только в сакральном пространственно-временном измерении. Естественно предположить, что он получает силу, только находясь в ином пространстве и времени, так что во всех рассматриваемых нами текстах наблюдается неразрывность и связанность между собой пространства, времени и персонажа.

В русской традиции распространены мифологические рассказы о странствиях души на том и этом свете, и в этом случае предполагается выход души из тела. Подобная концепция вечной души может также прослеживаться и в тюрко-монгольской мифологии, но необходимо констатировать, что эфемерный дух чаще существует как независимое отдельное существо, вселяющееся в шамана.

### Заключение

Итак, в тюрко-монгольской мифологии выявлены метаморфозы персонажей в антропоморфных двойниках в образе духовных жен, духов сильных шаманов разных национальностей и предков-шаманов, зооморфные перевоплощения в виде матери-зверя, сакральных и тотемных животных, рептилий, птиц, также особо отмечены перевоплощения в природные явления и предметы. Материалы исследований позволили выделить функции духов в обрядовом событии как покровителей, защитников, помощников, проводников, прорицателей.



В итоге исследования нами установлен семиотический статус персонажей, универсальные факты тождественных или схожих символов в тюрко-монгольской традиции. Символическое значение образа духов тесно связано с их основными функциями. Также нами выявлены типологически общие базовые мотивы в мифологическом нарративе. В целом же необходимо констатировать, что в тюрко-монгольской мифологии прослеживаются общие схемы метаморфозы персонажей, их схожие символические функции, повторение и вариации доминантных символов в обрядовых действиях. «Доминантные символы создают фиксированные точки всей системы и повторяются во многих из составляющих систему ритуалов» (Тэрнер, 1995: 36). Огромный материал по шаманизму сибирских народов, собранный учеными начала XIX века, до сих пор остается не изученным в сравнительном аспекте. В дальнейшем было бы желательно провести системные исследования современных форм шаманизма в совместных проектах в сравнении с архивными материалами для выявления генезиса и развития традиционных религиозных воззрений.

### Список литературы:

- Абай Гэсэр-хубун.** Эпопея (эхирит-булагатский вариант). Ч. 1. – Улан-Удэ: 1961. – 230 с.  
**Абай Гэсэр-хубун.** Ч. II. Ошор Богдо и Хурин Алтай. – Улан-Удэ: 1964. – 232 с.  
**Вайнштейн С. И.** Мир кочевников Центральной Азии. – М.: Наука. 1991. – 294 с.  
**Кенин-Лопсан М. Б.** Алгыши тувинских шаманов. – Якутск: Бичиг, 2007. – 206 с.  
**Кенин-Лопсан М. Б.** Дыхание Черного Неба. Мифологическое наследие тувинского шаманства. – М.: Велигор, 2008. – 192 с.  
**Ксенофонтов Г. В.** Избранные труды: Шаманизм. – Якутск: Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992. – 318 с.  
**Манжигеев И. А.** Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – Новосибирск: Наука, 1978. – 125 с.  
**Михайлов В. А.** Религиозная мифология. – Улан-Удэ: Соёл, 1996. – 109 с.  
Небесная дева лебедь. Бурятские сказки, легенды и предания. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во. 1992. – 368 с.  
**Отаина Г. А., Соломанова Н. А.** Поэтика песнопений нивхского шамана // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: тез. докл. междунар. науч. конф. – Якутск: Изд-во Якут. гос. ун-та, 1992. – С. 58–59.  
**Попов А. А.** Камлание шамана. – Новосибирск: Наука, 2006. – 458 с.  
**Пушкарева Е. Т., Бурькин А. А.** Фольклор народов Сибири (культурно-антропологические аспекты). – СПб.: Петербургское востоковедение. 2011. – 390 с.  
**Санжеев Г. Д.** Дархаты: этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927 году. – Л.: Изд-во АН СССР, 1930. – 64 с.  
**Серошеевский В. Л.** Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1993. – 736 с.  
**Топоров В. Н.** Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М.: Наука, 1983. – С. 227–284.  
**Тэрнер В.** Символ и ритуал / Сост. и автор предисл. В. А. Бейлис. – М.: Наука, 1983. – 277 с.  
**Хангалов М. Н.** (а) Собрание сочинений: В 3-х т. Т. I. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. – 508 с.  
**Хангалов М. Н.** (б) Собрание сочинений: В 3-х т. Т. II. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. – 312 с.  
**Хангалов М. Н.** (с) Собрание сочинений: В 3-х т. Т. III. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. – 312 с.  
**Элиаде М.** Шаманизм: архаические техники экстаза: пер. с англ. – Киев: София, 2000. – 480 с.  
**Эрдэнэболд Лхагвасурэн.** Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.). – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН. 2012. – 196 с.  
Якутские мифы = Саха өс номохторо. Сост. Н. А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 2004. – 451 с.  
**Ринчен Б.** Монгол бөөгийн дуудалга. – Улаанбаатар: Зохиогчийн зөвшөөрөлгүй хэвлэл, 2013. – 300 х.  
**Сүхбат Ш.** Монгол бөөгийн дэлгэрэнгүй толь-III. – Улаанбаатар: СодНом, 2012. – 407 х.

### Источники

Посвящение в шаманы. Агинский национальный округ, Читинская обл. Июнь 2002 г. // Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Общий фонд. Шаманство, № 2635.

Сундеева Е.В., д-р филол. наук, доцент, г.н.с.

**Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН).**

Ул. М. Сахьяновой, г. Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия, 670047.

Email: sundueva@mail.ru

Дампилова Л.С., д-р филол. наук, доцент, г.н.с.

**Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН).**

Ул. М. Сахьяновой, г. Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия, 670047.

Email: dampilova\_luda@rambler.ru

Николаева Н.Н., канд. филол. наук, с.н.с.

**Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН).**

Ул. М. Сахьяновой, г. Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия, 670047.

Email: natanika80@mail.ru

*Материал поступил в редакцию 2 октября 2018 г.*

**E. V. Sundueva, L. S. Dampilova, N. N. Nikolaeva**

#### **METAMORPHOSES OF MYTHOLOGICAL PERSONAGES IN THE RITUAL ACTIONS OF THE TURKIC-MONGOLIAN PEOPLES**

The study compares for the first time the mythological images of characters in shaman ceremonial materials of the Turk-Mongolian people. The aspect of areal interethnic research is relevant for revealing the boundaries of distribution and genesis of important facts in a cult ceremony of the Turk-Mongolian people. The main method of a research is the comparative analysis of characters' metamorphosis in the Mongolian, Buryat, Tuva and Yakut shaman ceremonies. The aim of the study is to explore of system of features of spirit transformations in the Turk-Mongolian mythology, revealing the similar features and motives in the metamorphosis of characters in a ceremonial event. As a result of the study, the authors define the semiotics status of characters, the universal facts of identical or similar characters in the Turk-Mongolian tradition. It is possible to trace the general schemes of metamorphosis of characters, the repetition and variations of dominant characters in ceremonial actions in the Turk-Mongolian mythology.

**Key words:** *ceremony, spirit of the shaman, anthropomorphous character, zoomorphic character, myth, tradition, motive, symbol.*

#### **References:**

**Abaj Geser-khubun.** Эпopeя (ekhirit-bulagatskij variant). Chast' 1 [Abaj Geser-khubun. Epic (ekhirit-bulagat version). Part 1]. – Ulan-Ude, 1961. – 230 s. (in Russian and Buryat)

**Abaj Geser-khubun.** Chast' II. Oshor Bogdo i Hurin Altaj [Abaj Geser-khubun. Part II. Oshor Bogdo and Khurin Altaj]. – Ulan-Ude, 1964. – 232 s. (in Russian and Buryat)

**Eliade M.** Shamanizm: arkhaischeskie tekhniki ekstaza [Shamanism: archaic techniques of ecstasy]. – Kiev: Sofiya, 2000. – 480 s. (in Russian)

**Erdenebold Lhagvasuren.** Tradicionnye verovaniya ojrat-mongolov (konec XIX – nachalo XX v.) [Traditional beliefs of Oirat-Mongols (late XIX – early XX century)]. – Ulan-Ude: Izd-vo Buryatskogo nauchnogo centra SO RAN, 2012. – 196 s. (in Russian)

**Kenin-Lopsan M. B.** Algyshi tuvinskih shamanov [Algyshs of the Tuva shamans]. – Yakutsk: Bichig. 2007. – 206 s. (in Russian)

**Kenin-Lopsan M. B.** Dykhanie Chernogo Neba. Mifologicheskoe nasledie tuvinskogo shamanisma [Breath of the Black Sky. Mythological heritage of the Tuva shamanism]. – M.: Veligor, 2008. – 192 s. (in Russian)

**Ksenofontov G. V.** Izbrannye trudy: Shamanizm [Selected works: Shamanism]. – Yakutsk: Tvorchesko-proizvodstvennaya firma «Sever-Yug», 1992. – 318 s. (in Russian)

- Khangalov M. N.** (a) *Sobranie sochinenij: V 3-h t. T. I.* [Collected works: in 3 vol. Vol. I]. – Ulan-Ude: Izd-vo OAO «Respublikanskaya tipografiya», 2004. – 508 s. (in Russian)
- Khangalov M. N.** (b) *Sobranie sochinenij: V 3-h t. T. III.* [Collected works: in 3 vol. Vol. II]. – Ulan-Ude: Izd-vo OAO «Respublikanskaya tipografiya», 2004. – 312 s. (in Russian)
- Khangalov M. N.** (c) *Sobranie sochinenij: V 3-h t.* [Collected works: in 3 vol. Vol. III]. – Ulan-Ude: Izd-vo OAO «Respublikanskaya tipografiya», 2004. – 312 s. (in Russian)
- Manzhigeev I. A.** *Buryatskie shamanisticheskie i doshamanisticheskie terminy* [Buryat shamanistic and pre-shamanistic terms]. – Novosibirsk: Nauka, 1978. – 125 s. (in Russian)
- Mikhaylov V. A.** *Religioznaya mifologiya* [Religious mythology]. – Ulan-Ude: Soyol, 1996. – 109 s. (in Russian)
- Nebesnaya deva lebed'. Buryatskie skazki, legendy i predaniya* [The Heavenly swan virgin. Buryat fairy tales, legends and stories]. – Irkutsk: Vost.-Sib. kn. izd-vo, 1992. – 368 s. (in Russ.)
- Otaina G. A., Solomanova N. A.** *Poetika pesnopenij nivkhsogo shamana* [Poetics of the Nivkh shaman's songs] // *Shamanizm kak religiya: genesis, rekonstrukciya, tradicii* [Shamanism as religion: genesis, reconstruction, traditions]. – Yakutsk: Izd-vo Yakut. gos. un-ta. 1992. – Ss. 58–59. (in Russian)
- Popov A. A.** *Kamlanie shamana* [Ritual of the shaman]. – Novosibirsk: Nauka, 2006. – 458 s. (in Russian)
- Pushkareva E. T., Burykin A. A.** *Fol'klor narodov Sibiri (kul'turno-antropologicheskie aspekty)* [Folklore of the Siberian people (cultural and anthropological aspects)]. S-Pb.: Peterburgskoe vostokovedenie, 2011. – 390 s. (in Russian)
- Sanzheev G. D.** *Darkhaty: etnograficheskij otchet o poezdke v Mongoliyu v 1927 godu* [The Darkhats: ethnographic report about trip to Mongolia in 1927]. – L.: Izd-vo AN SSSR, 1930. – 64 s. (in Russian)
- Seroshevskij V. L. Yakuty.** *Opyt etnograficheskogo issledovaniya* [The Yakuts. Experience of ethnographic research]. – M.: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 1993. – 736 s. (in Russian)
- Toporov V. N.** *Prostranstvo i tekst* [Space and text] // *Tekst: semantika i struktura* [Text: semantics and structure]. – M.: Nauka, 1983. – S. 227–284. (in Russian)
- Terner V.** *Simvol i ritual* [Symbol and ritual]. – M.: Nauka, 1983. – 277 s. (in Russian)
- Vajnshtejn S. I.** *Mir kochevnikov Central'noj Azii* [World of nomads of Central Asia]. – M.: Nauka, 1991. – 294 s. (in Russian)
- Yakutskie mify = Saha ös nomohtoro.* [Yakut myths] / Sost. N. A. Alekseev. – Novosibirsk: Nauka6 2004. – 451 s. (in Russian)
- Rinchen B.** *Mongol böögiyn duudalga* [Invocation of the Mongolian shaman]. – Ulaanbaatar: Zokhiogchiyn zövshöörölgüy khevel, 2013. – 300 p. (in Mongolian)
- Sükhbat Sh.** *Mongol böögiyn delgerengüj tol'-III* [Vocabulary of Mongolian Shamanism-III]. – Ulaanbaatar, SodNom, 2012. – 407 p. (in Mongolian)

### Sources:

Posviashchenie v shamany. Aginskij natsional'nyj okrug, Chitinskaya obl. Iyun' 2002 g. [Dedication to shamans. Aga national district, Chita region, June 2002] // *Tsentr vostochnykh rukopisej i ksilografov Instituta mongolovedeniya, buddologii i tibetologii SO RAN. Obshchij fond. Shamanstvo, № 2635* [Center of Oriental manuscripts and xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of Siberian branch of Russian Academy of Sciences. Common Fund. Shamanism. № 2635].

Sundueva Ekaterina Vladimirovna, Doktor Nauk, Philology, Docent, chief researcher, coordinator  
**Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies**  
Siberian branch of the Russian Academy of Sciences (IMBT SB RAS)

Dampilova Lyudmila Sanzhiboevna, Doktor Nauk, Philology, docent, chief researcher, coordinator  
**Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies**  
Siberian branch of the Russian Academy of Sciences (IMBT SB RAS)

Nikolaeva Natalia Nikitichna, Kandidat Nauk, Philology, senior researcher.  
**Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies**  
Siberian branch of the Russian Academy of Sciences (IMBT SB RAS)