

9 КАМЛЕНИЕ НА РЕКЕ ЯСАЧНАЯ: К ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ЮКАГИРСКОГО ШАМАНИЗМА

Семен С. Макаров

Введение

В ноябре 1895 г. во время поездки в Колымский округ для сбора материала в рамках Сибиряковской экспедиции В.И. Иохельсон записал рассказ о лечебной практике шамана, жившего во второй половине XIX в. на реке Ясачная. С этого момента берет начало научное описание и изучение юкагирского шаманизма – явления довольно загадочного. С одной стороны, его реальность сложно отрицать: есть достаточное число упоминаний явления в этнографической и мемуарной литературе, в визуальных документах, таких как фотографии «юкагирских шаманов» с ритуальными атрибутами, отдельных предметов их костюма, захоронений и т.д. С другой стороны, при попытках составить сколько-нибудь отчетливое представление об этом феномене, можно быстро натолкнуться на фрагментарность и противоречивость имеющихся сведений. Показательны, например, несоответствия, возникающие уже в области номинации объекта. Иохельсон использовал в своих итоговых публикациях термин *шаманизм*, привычный для этнографий рубежа веков, и слово это в плане полевых исследований, вероятно, появилось даже раньше, чем его денотат встретился этнографу. В свою очередь первый юкагирский ученый, писатель и общественный деятель Н.И. Спиридонов-Тэки Одулок, несколько позже Иохельсона также составивший историко-этнографическое описание традиции одулов (1930), предпочел употребить эмное выражение *alma* для обозначения «нечто, вроде шамана»; при этом, по сведениям этого автора, шаманов как таковых среди юкагиров нет, и он никогда не видел, чтобы *alma* камлал¹. В стратегии письма Спиридонова, впрочем, можно усмотреть прагматику вненаучного характера: автор мог испытывать обоснованные опасения по поводу репрессивных действий среди родного народа, возможных в контексте антирелигиозной кампании советского правительства 1920-х – 1930-х гг. Р. Виллерслев, проводивший полевые исследования среди современных юкагиров в 1990-е гг., полагает, что Иохельсон изначально подошел к юкагирской мифо-ритуальной традиции с довольно жесткой матрицей, придав ей в результате слишком

¹ Спиридонов Н.И. Одулы (юкагиры) Колымского округа // Советский Север. 1930. № 9–12. С. 207.

определенный вид. Виллерслев предлагает принципиально иную концепцию и прибегает к термину *shamanism* (шаманство), хорошо знакомому в российской этнографической традиции, подразумевая тем самым некоторое практическое умение (вместо абстрактной системы мифологических представлений и идеологических установок), свойственное в той или иной мере любому носителю традиции и в котором каждый человек, как и в любом другом деле, может оказаться более или менее искусным². Опираясь на идеи Д. Аткинсона, исследователь высказывает сомнение в стабильной выделенности в юкагирской традиции шаманов как отдельной когорты «религиозной элиты», трактуя сущность рассматриваемого явления шире, фактически как семейную / бытовую магию, когда время от времени каждый «сам себе шаман». Последнее, впрочем, не всегда согласуется с приводимыми им эмпирическими данными.

В попытках прояснить «онтологический статус» рассматриваемого явления первым шагом, как кажется, может стать обращение к источнику описывающей его этнографической традиции, к ее, если так можно выразиться, первоначальному прецеденту. Как я постараюсь показать далее, неточности и некоторые невольные искажения с самого начала сопутствовали изучению юкагирского шаманизма. В моем распоряжении имеются экспедиционные записи 1895 г., а также ряд составленных на их основе научных публикаций Иохельсона 1900-х – 1920-х гг. Сличение этих документов предоставляет редкую возможность проследить, как заметки полевых дневников перерастают в полновесные тексты этнографических описаний и как затем их детали изменяются в последующем. Идеология и методологические ограничения «классической» этнографии, как кажется, уже в достаточной мере отрефлексированы. Вместе с тем данное небольшое разыскание заставляет еще раз задуматься о том, какова роль presupпозиции собирателя в создании «реальности» этнографического описания и каким может предстать его значение в последующих обращениях, в том числе в тех случаях, когда текст в силу разных причин отрывается от своего составителя и получает некоторое самостоятельное существование.

Обстоятельства появления записи

Шаманизм народов Северной Азии с самого начала был в сфере внимания участников Сибиряковской экспедиции 1894–1897 гг. Это объясняется, вероятно, и объективными особенностями поля, и запросами тогдашней этнографии, вынашивавшей идеи компаративных исследований автохтонных традиций Сибири и Нового света. Впрочем, Сибиряковская (Якутская) экспедиция изначально носила более прикладной, локально-ориентированный характер: изуче-

² Willerslev R. Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs. Berkley, 2007. P. 119–140.

ние местного фольклора и религиозных представлений в составе комплексных разысканий помогло бы глубже понять мировоззрение и восприятие коренного населения региона и выстроить более эффективную и взаимовыгодную коммуникацию.

В случае В.И. Иохельсона мы не можем исключать наличие и некоторых личных, возможно, даже не вполне осознаваемых им мотивов: антрополог вырос в ортодоксальной еврейской семье и получил подобающее этой традиции воспитание, хотя в будущем, как известно, имел сложные отношения с религией³. В период увлечения идеями народничества, непосредственно предшествовавший началу его исследовательской деятельности, произошел практически полный разрыв Иохельсона с родным сообществом и теологической картиной мира в пользу светской объяснительной модели. В то же время уже с первых полевых опытов исследователя чувствуется его особое внимание к духовной стороне жизни аборигенных народов Севера, и к шаманизму в частности; оно будет проявлять себя и в других экспедициях антрополога⁴. Имеется точка зрения, согласно которой интерес будущего антрополога к архаическим по своему типу культурам и религиям мог оформиться в начале 1880-х гг. во время его обучения в Швейцарии в силу увлечения общественными науками и предполагаемого знакомства с Э.Ю. Петри⁵.

Известно, что в процессе подготовки к первой в его карьере долгосрочной экспедиции Иохельсон обращался к доступным ему в тогдашних условиях работам по фольклору и этнографии, в том числе статьям и книгам М. Кастрена, А.Н. Харузина, Д. Банзарова, программе Н.М. Агапитова по шаманству и др.⁶.

Оказавшись в Колымском округе, В.И. Иохельсон надеялся задействовать местное чиновничество и представителей православной миссии в поисках

³ Об образовании и раннем этапе жизни антрополога см., например: *Brandišauskas D.* Waldemar Jochelson – a prominent ethnographer of North-Eastern Siberia. *Acta Orientalia Vilnensia*. 2009. No 10 (1–2). P. 165–179; *Winterschladen M.* Zwischen Revolution und Wissenschaft. Jochelson, Bogoraz und die Verflechtung von Wissenschaft und Politik – ein biographischer Zugang // *Auf den Spuren der modernen Sozial- und Kulturanthropologie: Die Jesup North Pacific Expedition (1897–1902) im Nordosten Sibiriens* / M. Winterschladen, D. Ordubadi, D. Dahlmann (Hg.), Fürstenberg/Havel, 2016. S. 77–118.

⁴ *Kasten E., Dürr M.* Jochelson and the Jesup North Pacific Expedition: A New Approach in the Ethnography of Russian East // *Waldemar Jochelson. The Koryak* / Edited by E. Kasten and M. Dürr. Fürstenberg / Havel, 2016. P. 24–25.

⁵ *Krumholz Y., Winterschladen M.* Zwei Schriften – zwei auseinander divergierende Darstellungen? Oder: warum Vladimir Jochelson für die Jesup North Pacific Expedition zwei unterschiedliche Werke verfasste. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Schamanismusdarstellung // *Auf den Spuren der modernen Sozial- und Kulturanthropologie – die Jesup North Pacific Expedition (1897–1902) im Nordosten Sibiriens* / M. Winterschladen, D. Ordubadi, D. Dahlmann (Hg.), Fürstenberg / Havel, 2016. S. 215–262.

⁶ *Сирина А.А.* В.И. Иохельсон в Сибиряковской экспедиции (по материалам путевых записей 1895 г.) // *Этнографическое обозрение*. 2021. № 1. С. 79.

источников информации о традиционных специалистах в сфере шаманства, о чем говорят его экспедиционные записи⁷. Однако в процессе общения он быстро осознал существующий между ними конфликт: пренебрежение и агрессивное неприятие с одной стороны, скрытность и практически панический страх перед всяким административным лицом – с другой⁸.

Как показывают экспедиционные заметки, первый сравнительно полный материал о шаманской практике юкагиров был получен лишь в конце 1895 г. во время поездки Иохельсона вместе с Ушканским юкагирским родом вверх по р. Ясачная, левому притоку Колымы, вслед за сезонным ходом омуля. Здесь этнограф встретил Ивана Спиридонова, юкагира с якутским прозвищем Тюлях. Этот человек в свое время являлся другом и помощником местного шамана по имени Кэрэкэ-полуть, коряка по рождению, который, однако, практиковал якутский тип камлания⁹. Спиридонов ассистировал ему во время сеансов, мог и сам провести отдельные обряды. После смерти шамана Иван-Тюлях женился на его дочери (по другим данным, вдове¹⁰), среди местных жителей даже поговаривали, что духи-помощники «старика-коряка» перешли в услужение к новому хозяину. Хорошо знавший особенности местной жизни и владевший языками, Иван Спиридонов стал близким знакомым и для приезжего этнографа. Как свидетельствуют записи Иохельсона, особенно ценны оказались знания Спиридонова в области анатомии, болезней человека и традиционных способов их лечения. Во время одной из встреч речь и зашла о борьбе шамана с различными заболеваниями.

Значимо, что описание названного обряда было получено от помощника шамана, лица, принимавшего в камланиях активное участие. Это отразилось, в частности, в том, с какой внимательностью в рассказе описана «партия» этого типа актора, занимавшего своеобразную промежуточную позицию между зрительской аудиторией и магическим специалистом, а также процесс манипуляций с атрибутами, пространственное развертывание ритуального действия.

⁷ Иохельсон В.И. Путевые заметки. 1895 г. // Архив Института восточных рукописей РАН. Ф. 631. Д. 15. Л. 22 об. Благодарю А.А. Сирину и Н.С. Гончарова за возможность работать с текстом.

⁸ Нередко как представителя власти юкагиры воспринимали и самого Иохельсона. Показательно, например, как старейшина юкагирского рода, жившего на р. Коркодон, на расспросы этнографа ответил, что шаманов среди них уже нет, что последним был один из его сыновей. Как впоследствии узнал антрополог, его собеседник сам был шаманом, но предпочел это скрыть (*Jochelson, W. The Yukaghir and Yukaghirized Tungus // Memoirs of the American Museum of Natural History. Vol. IX. Part II. New York, 1924. P. 196*).

⁹ Согласно данным В.И. Иохельсона, отец шамана был коряком, женившимся на юкагирке. В свое время он в качестве зятя присоединился к группе юкагиров, живших у р. Ясачная. В то же время практики камлания шамана напоминали якутские.

¹⁰ См. Иохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе В.И. Иохельсоном. Ч. I // Труды Якутской экспедиции, снаряженной на средства И.М. Сибирякова. Отд. III. Т. IX. Ч. IX. СПб., 1900. С. 118, прим. 1.

Записи от информанта имеются на страницах дневника за начало ноября 1895 г. и занимают шесть страниц. Основное внимание уделено репликам шамана и отвечающих ему духов, в тексте также пунктирно обозначены перемещения шамана и его помощника, выполняемые ими действия.

Поскольку собиратель не имел возможности наблюдать магические практики непосредственно (шаман ко времени его приезда уже ушел из жизни), составленное в итоге описание обрядовых действий неизбежно получило реконструктивный характер. В.И. Иохельсон постарался сократить этот пространственно-временной разрыв между собой и изучаемым явлением, соединив для публикации полученные от информанта сведения в «цельный» нарратив, насыщенный конкретными деталями и выстроенный во временной последовательности. В восстановлении «полной» картины камлания Кэрэкэ-полутя Иохельсону также несколько позже помогли разъяснения другого юкагирского шамана Самсонова по прозвищу Нэлбош, полученные исследователем в 1896 г. на р. Коркодон¹¹.

В ходе нескольких последовавших публикаций и связанной с ними эдической работы текст камлания, в свою очередь, также претерпел некоторую трансформацию. Наблюдения над преобразованием дневниковых записей в публикации проливает некоторый свет на взгляды антрополога на ритуальную традицию изучаемого народа, и, что не менее важно, на тактику его письма и использование им речевых средств для ее моделирования и своеобразного «воссоздания».

Заболевание, лечение и мир духов в юкагирской традиции

Предваряя публикацию материалов по юкагирскому шаманизму в работе 1924 г., собиратель с некоторым сожалением отмечает, что практики современных шаманов этого народа «ограничиваются преимущественно лечебными действиями, а именно, заклинанием духов... или возвращением души»¹².

Согласно традиционной нозологии юкагигов, причиной различных заболеваний и возможной последующей смерти человека считалось случайное отделение его души (*äibi*) от тела и уход ее в «царство теней», к душам предков, либо кража ее злыми духами (*kukul'*). Задачей шамана в этом случае было возвращение безвременно покинувшей тело души на место или освобождение ее из рук злых духов¹³. В своих ранних работах исследователь противопоставлял эти представления идеям якутского шаманизма, в котором причиной заболева-

¹¹ Иохельсон В.И. Материалы... С. 118.

¹² Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / Пер. с англ. В.Х. Иванова, З.И. Ивановой-Унаровой. Новосибирск, 2005. С. 272.

¹³ См. Иохельсон В.И. Материалы... С. 118–119; Иохельсон В.И. Юкагиры... С. 287.

ний, напротив, считалась инвазия духов в мир людей, их проникновение в тело человека и повреждение одной из его душ. Однако, как показали более поздние исследования, эти интерпретации могут быть возведены в итоге к одной глубинной модели, являясь ее частными реализациями, вполне возможными в рамках одной традиции¹⁴. Так или иначе, ко времени посещения Иохельсоном Колымского округа природа многих новых для региона заболеваний, в том числе недугов, передающихся от человека к человеку, уже достаточно стабильно связывалась с интенсифицировавшимися контактами с иноэтничными соседними группами – якутами и русскими, что в целом укладывается в хорошо известную фольклорную модель, выводящую негативные жизненные явления за пределы «своей» традиции и демонизирующую иноэтничное окружение. При этом заразность болезней, вполне доступная бытовому наблюдению, объяснялась присутствием незримого демонического агента, способного переходить от человека к человеку. Например, попавшей к юкагирам от якутов считались «северная истерия» менерик, а также проказа. «Русскими» же болезнями в Колымском округе в конце XIX в. признавались оспа, сифилис и «поветрие» (простуда. – С.М.)¹⁵.

Структура камлания

Насколько известно по сибирским материалам, разновидность специализированных обрядовых действий, обозначаемых как «шаманские камлания», в отдельных случаях могла разрастаться в многоходовые сложные акциональные тексты (в семиотическом смысле), реализуемые иногда в течение нескольких дней. В работах В.И. Иохельсона, посвященных юкагирской традиции, однако, приводятся описания наиболее распространенного типа магических действий – врачевательных и мантических ритуалов, проводившихся в течение одного дня или даже нескольких часов.

Обратимся вначале к рассмотрению содержания и общей синтагматической структуры магических действий шамана и присутствующей во время сеанса аудитории в том виде, в каком они изложены в составленных уже в кабинете «расширенных» текстах описаний. Эта последовательность совпадает во всех опубликованных вариантах. Ввиду компактности материала позволю себе привести здесь полное метатекстовое описание хода рассматриваемого камлания¹⁶.

¹⁴ Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 42–58.

¹⁵ Иохельсон В.И. Материалы... С. 119; Иохельсон В.И. Юкагиры... С. 67–68.

¹⁶ Названия отдельных этапов камлания даны мной. Эти формулировки могут обсуждаться.

Структура камлания на р. Ясачная в описании В.И. Иохельсона¹⁷:

1. Подготовка к камланию

Пригласивший шамана заносит в дом его бубен, расчехляет его, хозяева греют его у очага.

Домашние угощают огонь салом или другой ценной едой.

Шаман надевает свой костюм, курит.

2. Начало камлания. Вызов духов-помощников

Шаман садится на пол лицом к двери юрты.

Шаману подают его головной убор.

Шаман надевает шапку.

Шаман берет паузу.

Шаман начинает бить в бубен, постепенно увеличивая громкость ударов.

Шаман изображает голоса животных и птиц.

Шаман начинает петь, обращаясь поочередно к духу огня, духу жилища, духам леса, духам земли.

4а. Контакт с духом-вредителем

Шаман поворачивается к больному.

Шаман обращается к духу «русской» болезни или шаман обращается к духу «местной» болезни.

3. Приглашение духов-помощников и определение «вредителя»

Шаман поворачивается к двери.

Шаман созывает своих духов-помощников («втягивает» в себя их, высунав голову на улицу).

Дух-помощник начинает говорить через шамана.

Помощник шамана отвечает духу и спрашивает у него о причине болезни.

Дух-помощник дает ответ.

Помощник обращается к духу с просьбой помочь прогнать духа болезни, мучающего человека.

Дух-помощник просит угощения ладаном и табаком.

Помощник раскуривает ладан для духа, затем дает шаману закурить табак.

4б. Контакт с духом-вредителем. Договор с духом и его отправка

Шаман подходит к больному и, хватая зубами поврежденное место, изображает «извлечение» духа из тела человека.

Дух болезни «бьется» внутри шамана.

Дух болезни начинает говорить через шамана, требует дары (шкуру

¹⁷ Порядок нумерации связан с внутренней логикой хода камлания и отражает его условные этапы (смысловые блоки). Подробнее см. ниже.

лисы, деньги) за уступку.

Помощник шамана и родственники больного просят у духа отсрочить время дара.

Дух болезни назначает срок.

Люди обещают принести дары в срок.

Шаман приоткрывает дверь и «выпускает» духа-вредителя наружу, падает наземь.

Помощник шамана возвращает ему «дыхание», прикасаясь к его носу.

Шаман встает, приходя в себя.

Помощник подает шаману бубен.

Шаман поворачивается к двери и начинает бить в бубен, поет, прося духа болезни уйти в свой мир, не возвращаться назад.

5. «Очищение» больного

Шаман подходит к больному, дует на него, гладит его.

6. Ропуск духов-помощников

Шаман идет к двери и «выпускает» своих духов-помощников на улицу.

Шаман просит своих духов-помощников проводить духа болезни и закрыть ему путь назад.

7. Завершение камлания

Шаман садится лицом к порогу.

Шаман левой рукой бросает колотушку (в дневнике — бубен) назад.

Шаман правой рукой снимает и бросает шапку назад.

Помощник убирает вещи шамана.

8. Превентивные действия шамана

Шаман «вытаскивает» правой рукой свой правый глаз и бросает его на пол, веля «сторожить снизу».

Шаман «вытаскивает» левой рукой левый глаз и бросает его кверху, веля «сторожить сверху».

Шаман кричит, изображая клики гагары.

9. «Очищение» шамана

Шаману подают ковш с водой.

Шаман пьет и прыскает водой вперед себя. *(На этом камлание, согласно описанию, завершается).*

Эта сюжетная схема составлена на основе имеющихся описаний рассматриваемого обрядового действия путем выделения и формулирования его значимых пропозиций в виде простых предложений (в большинстве случаев с актантной структурой субъект – предикат – объект). В структурно-семантическом

изучении фольклора похожие единицы рассматриваются иногда как мотивы повествовательного текста¹⁸. В нашем случае подобное препарирование материала позволяет представить развертывание описанного обряда в виде цепочки отдельных относительно простых акций и предположить их внутреннее семантическое членение.

Как можно видеть, в композиционном отношении реконструируемое В.И. Иохельсоном лечебное камлание предстает как целостность, состоящая из девяти условных частей. Соотнесение ее структуры со схемой шаманских камланий, полученной ранее в результате анализа большого эмпирического материала¹⁹, выявляет наличие некоторой непоследовательности (ср. с блоком ПБ в названной работе). В частности, эпизоды общения шамана с духами болезни (обозначены как 4а и 4б) оказываются семантически дублетными элементами, способными, скорее, выступать в отношениях комплементарной дистрибуции, нежели соседства в пределах одного текста. На первый взгляд, кажется очевидным, что шаман уже в самом начале магического акта распознает тип антагониста, вызвавшего недуг, обращаясь, в зависимости от ситуации, к местному («наша мать») или «пришломu» духу болезни («русской страны мать») (п. 4а). Однако в дальнейшем мы видим, как природа «вредителя» выясняется в ходе специального этапа диагностики: его происхождение шаману выдает главный дух-помощник (п. 3). Обратим внимание и на тот факт, что содержание реплик, адресованных духам болезней, в указанных эпизодах повторяется дословно.

Это логическое несоответствие, как кажется, объясняется обстоятельствами записи материала. Из данных дневника, содержащего «исходный» вариант описания камлания, видно, что в начале записи разговор с информантом зашел о «поветрии», простудном заболевании заразного характера, и лишь затем перешел к конкретным способам лечения шаманом различных заболеваний²⁰. Описания коммуникативных трюков и квазицитаты отдельных реплик шамана, вероятно, изложенные Тюляхом несколько спонтанно, таким образом, стали соседствовать и в расширенной дескрипции камлания. Следует при этом отметить, что сам исследователь не раз подчеркивает: он приводит рассказ о камлании, свидетелем которого он не являлся. В то же время использованные им в описании лингвистические средства создают в этом плане неоднозначное впечатление.

¹⁸ См. Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. М., 1979. С. 146–147.

¹⁹ Новик Е.С. Обряд и фольклор... С. 157.

²⁰ Иохельсон В.И. Путевые... Л. 64.

Первое издание

Первая публикация полученного описания состоялась в «Материалах по изучению юкагирского языка и фольклора» В.И. Иохельсона (1900) под заголовком «Обряд камлания при лечении больного шаманом Кэрэкэ-полут». В ней с самого начала внимание читателя обращает на себя одно внутреннее противоречие: даваемое при издании текста название как будто обещает детализированное описание вполне определенного этнографического кейса. Этому способствуют, в частности, использование форм единственного числа существительных и введение детерминантного члена, указывающего на конкретное лицо–субъект действия. В действительности фокус рассмотрения в тексте оказывается менее определенным. Данное несоответствие было затушевано в более поздней англоязычной публикации «Юкагиры и юкагизированные тунгусы», в которой описание обрядовой практики шамана приведено под заголовком “Shamanistic Performances on the Yasachnaya River”²¹. Однако оно вновь появилось в русскоязычном переводе 2005 г., поскольку переводчики сочли более уместной форму ед.ч. («Камлание на р. Ясачная»²²).

Вероятно, такой выбор был обусловлен замысловатой грамматической организацией нарратива. Ее особенность во многом заключается в том, что автор, описывая ритуальные действия, прибегает не к прошедшему времени, стандартному для повествовательного режима языка, а предпочитает использовать т.н. настоящее историческое — форму, которая нередко используется для живописания и «...как бы приглашает адресата к участию в ситуации, создавая видимость общего поля зрения»²³. Если глаголы в прошедшем времени в интродукции рассматриваемого текста фиксируют временной момент: ...Кто звал Кэрэкэ-полут, тот приносил, до прихода шамана его бубен. Он состоял из лиственничного обода...²⁴, то в дальнейшем начинают преобладать формы настоящего времени, представляющие изображаемое действо как бы разворачивающимся на глазах читателя: ...Огонь в очаге горит. Помощник дает шаману шаманскую шапку. Шаман одевает шапку. Затем ему дают бубен...²⁵ и т.д.²⁶ Этот характерный переход между временными парадигмами выразительно иллюстрируется структурой следующей фразы, являющейся, строго говоря, ненормативной с грамматической точки зрения: ...Человек, знавший шамана,

²¹ Jochelson W. The Yukagir. ... P. 201.

²² Иохельсон В.И. Юкагиры. ... С. 279.

²³ Падучева Е.В. К интерпретации видо-временных форм в нарративном режиме: настоящее историческое // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. 2010. № 9 (16). С. 379.

²⁴ Иохельсон В.И. Материалы. ... С. 115. Здесь и далее цитаты из этого издания приводятся в транслитерации. Орфография и пунктуация источника сохранены.

²⁵ Там же.

²⁶ Это соотношение времен сохраняется и в англоязычной версии описания.

придя домой, вынимает бубен из чехла и кто-нибудь бросает в огонь кусок сала или другой вкусной еды²⁷. Здесь можно видеть, как причастие прошедшего времени в начале предложения употреблено со сказуемыми в настоящем времени, образуя своеобразный контекстуальный парадокс: прошедший и текущий временные планы в нем оказываются причудливо совмещены.

Для передачи «цитат» речи шамана и других реальных и воображаемых акторов, участвующих в обряде, собиратель использовал в публикациях способ пословного параллельного перевода, позволяющий представить структуру фраз на малоизвестных языках в виде прозрачной схемы (он близок современному лингвистическому методу глоссирования). Вследствие всего этого у читателя может возникнуть ощущение, что в тексте предлагается скрупулезное описание конкретного акта камлания, засвидетельствованного некогда самим ученым (при использовании настоящего исторического в нарративе адресант автоматически берет на себя роль синхронного наблюдателя). Ситуация, однако, осложняется тем обстоятельством, что, говоря о ходе обряда, автор в действительности подразумевает узуальные действия магического специалиста (совершаемые «обычно», от случая к случаю или с некоторой регулярностью). В тексте публикации на это косвенно указывает лишь эпизодическое введение глаголов будущего времени со значением регулярности (бывало, что), вновь не вполне грамматично соседствующих с глаголами настоящего времени: ... *Потом приходит шаман, завяжет все ремешки своего кафтана и обуви, точно собираясь в путь, покурит, встанет, и потом сядет на пол у порога лицом к двери*²⁸.

В целом первое издание анализируемой записи могло бы быть воспринято как публикация транскрипции полевого интервью (на это указывает и название труда — «Материалы...»). Это сняло бы вопросы к грамматической неровности текста и некоторым алогизмам. Впрочем, о подлинной транскрипции в эпоху до появления средств синхронной фиксации речи говорить не приходится. Кроме того, есть основания полагать, что текст публикации все же стал результатом некоторой эдиционной работы. В частности, в примечаниях к тексту камлания В.И. Иохельсон специально отмечает, что главный дух-помощник Кэрэкэ-полутя, сделавший его шаманом и служивший ему в дальнейшем, был якутский и говорил через шамана по-якутски; фразы, которые произносил этот *âidzi*, даны в тексте публикации по-юкагирски, якутский текст приведен отдельно в п. 1 «Примечаний». Там же исследователь указывает, что Спиридонов-Тюлях во время рассказа проговорил эти фрагменты и по-якутски, и по-юкагирски²⁹, позднее он отметит, что информант сообщил ему текст только по-юкагирски³⁰.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ См. Иохельсон В.И. Материалы... С. 118.

³⁰ Ср. Jochelson W. The Yukaghir... P. 205.

Таким образом, сведения исследователя на этот счет путаются, однако в дневниковых записях имеется только якутский текст³¹. По видимому, собиратель по некоторой причине посчитал нужным «восстановить» их юкагирский вид. Как я упоминал выше, в этом ему чуть позже помог другой информант, кородонский шаман Самсонов-Нэлбош³². Кроме того, обращает на себя внимание и другая деталь: по данным дневника, изначально по-якутски говорил не только дух-помощник шамана, но и дух болезни, вселившийся в человека³³. Эта особенность, однако, никогда не была отражена при публикации материалов, в изданиях текста этот персонаж неизменно изъясняется по-юкагирски. Не вполне понятно, почему этнограф решил таким образом «скорректировать» текст. Возможно, этого, как казалось, требовала тогдашняя традиция этнографической публикации текстов на экзотических языках либо собиратель таким образом попытался снять следы влияния якутского шаманизма³⁴.

Особенности англоязычной публикации

Описание камлания практически целиком воспроизводится и в «Юкагирах...» (1910–1926), вышедших уже по возвращении автора из Дезеуповской экспедиции. Оно и здесь сохраняет причудливый баланс конкретного и приблизительного планов описания. Несмотря на пометку “Here is *Tulya 'ch's* account of how *Kere 'ke-polu 't* used to cure the sick”³⁵ / «Вот рассказ Тюлях'а о том, как Кэрэкэ-полуть лечил больных», текст, как и прежде, воспринимается как рассказ самого собирателя и в дополнение приобретает некоторые новые черты. В частности, речи участников действия передаются здесь исключительно по-юкагирски, якутоязычные версии реплик шамана и духов в тексте работы исследователем не приводятся. Обращения магического специалиста к духам заболеваний (п. 4а) меняются местами: вначале приводится инвокация шамана к локальному духу, а затем — к духу «русской» болезни (в полевом дневнике и первой публикации текста порядок был другой)³⁶. При этом из описания исключается определение камлания как обряда лечения «поветрия», которое имеется в ранней версии. Дескрипция магического действия, таким образом, приобретает более

³¹ *Иохельсон В.И.* Путевые... Л. 64–65.

³² Его участие в работе над текстом отмечается этнографом в: *Иохельсон В.И.* Материалы... С. 118.

³³ *Иохельсон В.И.* Путевые... Л. 65.

³⁴ О влиянии якутской традиции на культуру колымских юкагиров неоднократно в своих публикациях пишет этнограф.

³⁵ *Jochelson W.* The Yukaghir... P. 201.

³⁶ Вероятно, Иохельсон посчитал такой порядок более логичным, так как текст камлания был ранее аттестован им как обряд лечения «поветрия», считавшегося на Колыме «русской» болезнью.

обобщенный характер. Наконец, в позднем издании в результате некоторых субъективных причин появляется искажение отдельных деталей обряда. Так, «зуёк» (птица рода куликов, лат. *Charadrius*), крик которого, согласно рассказу Спиридонова, среди прочих имитировал шаман, призывая своих духов-помощников³⁷, (по ошибке расшифровки?) в англоязычном издании превращается в «зайца» (*hare*)³⁸; «стерх» (журавль-эндемик, гнездящийся на севере России, лат. *Grus leucogeranus*), упоминаемый в этом же ряду, по неточности перевода становится «аистом» (*stork*).

Последующие издания

В контексте «судьбы» этнографического документа привлекают внимание и его поздние публикации. Фрагмент из предполагаемого ритуального обращения шамана в переводе на английский без приведения оригинального текста был использован Иохельсоном в публикации 1928 г., посвященной общему обзору народов и культур восточной части России, в разделе «Поэзия»³⁹.

В 2005 г. силами российских ученых в рамках научной серии «Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера и Дальнего Востока» было осуществлено переводное русскоязычное издание «Юкагиров...», хотя сам автор, естественно, уже не мог принимать в нем участие.

В процессе перевода текста с английского, как и при предыдущих изданиях, произошли некоторые лексические подмены и невольные искажения. Одни из них, как уже отмечалось выше, вызваны неточной передачей числа существительных. Например, во время этапа созывания духов-помощников (п. 3), по тексту англоязычного издания, шаман делает несколько вдохов (вероятно, по числу своих помощников)⁴⁰, а в переводной версии — один глубокий вдох⁴¹. В обращении к духам-помощникам с просьбой проводить духа болезни после камлания переводчики, напротив, использовали форму ед.ч.: «... этого злого духа дорогу закрой», в оригинальном же тексте по контексту предполагается повеление во мн.ч.

Другие особенности переводного текста связаны с неточной передачей смысла и грамматической формы отдельных слов. Так, в обращении шамана к духу жилища в оригинальной публикации читаем “... evil not endure”⁴² / «...зла не выноси» (в значении ‘не терпи’), в переводе получилось «... зла не продол-

³⁷ Иохельсон В.И. Материалы... С. 115.

³⁸ Jochelson W. The Yukaghir... P. 202.

³⁹ Jochelson W. Peoples of Asiatic Russia. New York, 1928. P. 225.

⁴⁰ Jochelson W. The Yukaghir... P. 202.

⁴¹ Иохельсон В.И. Юкагиры... С. 281.

⁴² Jochelson W. The Yukaghir... P. 202.

жай»⁴³; в реплике, обращенной к духам леса и земли, изменены падежи существительных и, соответственно, трансформировалась их синтаксическая роль: «...Деревьям-матерям, Земле-матери все чтобы защиту дать...»⁴⁴, в исходном тексте имена употреблялись в позиции обращения: «... (Of)Woods-mothers, (of) Earth-mother all protection in order to be...»⁴⁵. Следующая вариация значения слова встречается в описании движений шамана, символизирующих «вселение» в него духов-помощников, в тексте перевода об этом моменте камлания находим: «... он повернулся лицом к центру дома, протянул руки словно клешни...»⁴⁶, несмотря на то, что в исходном описании использовано выражение “... holds his hands like claws...”⁴⁷ / ‘держит руки как когти’⁴⁸.

Кроме того, в этой публикации обращают на себя внимание случаи расширения смысла фраз, привносимые переводчиками. Например, в оригинальном тексте о состоянии шамана после контакта с духом болезни говорится: “...the shaman... exhaling loudly emits the evil spirit (*ku 'kul'*), and faints in the arms of the assistant”⁴⁹. Сравни в тексте переводного издания: «... шаман...громко выдыхает злого духа (кукуль) и притворно падает на руки помощника». Этот фрагмент ведет к появлению признаков, которые нарратологи описали бы как переход от позиции «объективного» рассказчика, лишь констатирующего видимое со стороны, к «всезнающей» фигуре повествователя, которому доступны чувства и мотивы действий всех персонажей сюжета.

Отмеченные особенности переводного издания, безусловно, не способствуют ясному пониманию смысла рассматриваемого текста, изначально заключенного, как можно было видеть, в довольно изощренную грамматическую форму. Однако в то же время они представляют интерес в коммуникативном аспекте, иллюстрируя опыт отложенного во времени прочтения этнографического сообщения.

Заключение

Шаманизм народов Сибири и Дальнего Востока всегда был одной из ведущих тем в исследованиях В.И. Иохельсона. Посвященные ему разделы присутствуют, как известно, во многих его работах. Как показывают И. Крумгольд и М. Винтершладен в совместной работе, точка зрения ученого на этот пред-

⁴³ Иохельсон В.И. Юкагиры... С. 280.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Jochelson W. The Yukaghir... P. 202.

⁴⁶ Иохельсон В.И. Юкагиры... С. 281.

⁴⁷ Jochelson W. The Yukaghir... P. 202.

⁴⁸ Ср. также: Иохельсон В.И. Материалы... С. 116.

⁴⁹ Jochelson W. The Yukaghir... P. 204.

мет с течением времени, в зависимости от динамики его социально-политических воззрений и жизненных обстоятельств, менялась⁵⁰. В огрубленном виде ее развитие можно представить как движение от позитивистского восприятия и оценки в рамках эволюционизма до «своей» версии культурного релятивизма. Со своей стороны я попытался уловить изменения в понимании этого явления на примере описания одного этнографического факта: от экспедиционного дневника до публикаций разных лет.

Проведенный анализ текстов указывает на условность описаний шаманских практик, содержащихся в работах В.И. Иохельсона, побуждая видеть в них не столько детализированное изображение конкретных культурных реалий, что отличает, например, его описания культовых предметов, сколько типизированный «портрет» невещественного этнографического феномена.

По-видимому, все же некоторые ранние убеждения остались с исследователем до самого конца, пройдя с ним через три крупнейшие антропологические экспедиции своего времени. Обращает на себя внимание уверенность ученого в исконной представленности шаманизма в традиции юкагиров, несмотря на то, что он сам проводит в своих публикациях большое число параллелей с этим явлением в сопредельных культурах. Описания ритуальных действий в работах этнографа характеризует несколько вольное обращение с косвенной речью (речью информантов), а также не всегда проводимая им градация достоверности между реальными практиками и фольклоризированными рассказами о них.

Парадоксально, но сам юкагирский шаманизм, которому посвящено столько строк в научных сочинениях, никогда не «показывался» исследователям в неспровоцированных ситуациях. Специфичные черты юкагирского шаманства могло бы выявить системное изучение его элементов в контексте материалов соседних традиций. Это может составить задачу будущих исследований.

⁵⁰ Krumholz Y., Winterschladen M. Zwei Schriften...

