

Ж. М. Юша

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТУВИНЦЕВ О ШАМАНСКИХ ГОЛОВНЫХ УБОРАХ

Рассматриваются мифологические представления тувинцев о шаманских головных уборах. Выявлено, что роль и значение ритуальных шапок магических специалистов, используемых в камланиях, широко трактовались в тувинской среде. В народных толкованиях о шаманских головных уборах нашли отражение главные концепции шаманизма – трехчастное деление мира, представления об избранности шамана, его роли в качестве посредника между миром людей и духов, духах-покровителях и помощниках шамана, значении и символике шаманской шапки в проведении камланий. Проанализированы семантические и прагматические аспекты изображений человеческого лица, часто встречающихся на головных уборах ритуальных специалистов. Описаны представления носителей традиции о нарисованных частях человеческого лица (глаза, нос, рот, уши) на шаманских шапках, которые должны были оказывать магическое влияние на ход камланий, выполнять обрядовые функции – увеличивать ритуальную силу шамана, оказывать ему содействие в камлании и защищать его от враждебных сил. Установлено, что тувинские шаманы в ритуальных шапках использовали не только перья птиц, но и птичьи головы, а также шкурки, снятые с головы животных, которые считались духами-покровителями и помощниками шамана. Согласно воззрениям тувинцев, во время камланий шаман для достижения положительных результатов обряда принимал образы тех животных и птиц, которые присутствовали на его головном уборе, были его покровителями и защитниками. Рассмотрены различительные особенности шаманских шапок в контексте ритуала в зависимости от его целей – во благо или во вред, от возраста магического специалиста, нередко от видов лечебного обряда – тяжелобольному или умирающему человеку, поскольку сильные шаманы, ведущие ритуальную практику, могли иметь два головных убора, в зависимости от семантической направленности обряда. В представлениях тувинцев головной убор тувинского шамана как часть его ритуального костюма выполнял ритуальную, магическую, коммуникативную, контактную, символическую, дифференцирующую, защитную функции.

**Ключевые слова:** *тувинский шаманизм, головной убор шамана, семантика и прагматика, функции, изображения человеческого лица, материалы изготовления*

## Введение

В ритуальной практике многих народов большое внимание уделяется обрядовой одежде ритуальных специалистов, имеющей символическую и семантическую направленность, способствующей удачному исходу того или иного ритуала. Описание костюмов тувинских шаманов, в том числе их головного убора, рассматривались в работах Н. А. Алексеева [1], С. И. Вайнштейна [2, 3], В. П. Дьяконовой [4], Л. П. Потапова [5], М. Б. Кенин-Лопсана [6]. В перечисленных публикациях были поставлены другие задачи, в них семантика элементов шаманского головного убора в интерпретациях носителей культуры не рассматривалась.

Теоретико-методологической основой данной работы послужили общие положения интерпретации культуры К. Гирца [7], принципы изучения этносемиотического статуса вещей в ритуалах и повседневности, изложенные в трудах П. Г. Богатырева [8], А. К. Байбурина [9, 10], Е. С. Новик [11], Н. И. Толстого [12], Л. Н. Виноградовой [13]. Цель статьи – рассмотреть мифологические представления российских тувинцев (восточных, западных, южных локальных групп) о шаманском головном уборе, проанализировать семантические и прагматические аспекты изображений человеческого лица на головных уборах шаманов, изучить семантику применения животного материала в шаманских головных уборах, показать отличительные особенности обрядовых шаманских шапок в зависимости от предполагаемого обряда. Материалами исследования послужили этнографические и фольклорные данные, в которых содержатся объяснения о значении различных элементов шаманских шапок, зафиксированные от носителей традиции.

**Головные уборы тувинских шаманов**

Среди элементов шаманского костюма особое место по праву принадлежит головному убору (*хамнаар бөрт*, *бөөгийн малга*), который был его неотъемлемой частью. Согласно верованиям тувинцев, головной убор шамана, состоящий из налобной повязки, как и другие части его ритуального костюма, давал необходимые знания о статусе ритуального специалиста и его шаманской силе, а также визуально демонстрировал своеобразную «информацию» о духах-покровителях и духах-помощниках магического специалиста, которые защищали шамана от противников, помогали ему вести камлания, чтобы добиться поставленной цели проводимого обряда. Наряду с культовой атрибутикой и одеждой, головной убор шамана для других людей был неприкасаем, поскольку все они были связаны с представлениями о шаманской силе.

В тувинских локальных традициях обрядовые головные уборы шамана отличались по типу, способу их изготовления, нанесения изображений и применения материалов. У тувинцев-тоджинцев *хамнаар бөрт* были трех видов. Из них более распространенный и характерный – наголовная ровдужная повязка, обшитая цветной тканью, на которой вышивали схематично части человеческого лица – глаза, нос, рот, уши. Вдоль верхнего края повязки пришивали перья орла, филина, иногда глухаря [2, с. 183–184]. Схожие шаманские головные уборы с изображениями человеческих лиц, перьями птиц зафиксированы и в Западной Туве. Изображение лица человека на шапках у западных шаманов имело пять разновидностей: орнаментальная композиция, образованная вышивкой цветными нитками или нашитыми раковинами каури; схематическое изображение лица, вышитое нитками; один или несколько медных дисков (иногда с выгравированным лицом человека); рельефное изображение лица и его частей (одно или несколько) из металла или дерева [3, с. 268]. Изображения на головных уборах также могли дополняться пришитыми к повязке одним или двумя медными рогами, реже их заменяли верхушки оленьих рогов. На них подвешивали разноцветные ленточки, а к головному убору пришивали горизонтально расположенные перья, низки бус, монеты, атрофированные клыки марала [3, с. 269], в окончательном виде головной убор тувинского шамана напоминал некое мифическое существо [6, с. 50].

Приведенные разновидности головных уборов тувинских шаманов, используемые ими в обрядовой практике, в народной среде не остались без внимания [14]. Применение и значение деталей шаманской шапки, ее роль и значения в процессе камланий широко интерпретировались с точки зрения традиционных носителей культуры. В этих объяснениях нашли отражение главные концепции шаманизма – деление Вселенной на Верхний, Средний, Нижний миры, зависимость судьбы человека от воли различных духов, представления тувинцев об избранности шамана, его роли в качестве посредника между миром людей и духов, о помощниках шамана, значении и символике шаманской шапки. Основатель теории интерпретации культуры К. Гирц обращал внимание на важность взгляда на традиционные вещи самого носителя культуры. Он считал, что «антропологи представляют интерпретации второго и третьего порядка. Интерпретации первого порядка может дать только местный житель: это ведь его культура» [7, с. 22].

Тувинскому шаману нельзя было камлать без головного убора [4, 6], в то время, как встречались случаи проведения шаманских обрядов без других элементов ритуального облачения. Головной убор шамана в процессе камланий выполнял разные функции: ритуальную, магическую, коммуникативную, контактную, символическую, дифференцирующую, защитную.

В первую очередь тувинцы считали, что в шапке шамана заключена его магическая сила, поскольку она воспринималась как продолжение шаманской силы ритуального специалиста. Верили, что благодаря «правильно» изготовленным и оформленным головным уборам шаманы входили в контакт с духами, приобретали способность вести камлание на должном уровне, могли «общаться», «договариваться» или «угрожать» тем злым силам или противникам, которые могли отрицательно воздействовать на судьбы заказчиков магического специалиста.

Верующие были уверены, что шаманский головной убор содействовал не только устранению неблагоприятной ситуации и благополучному исходу обряда, ради которой проводилось камлание, но и возвращению шамана из других миров целым и невредимым.

Шаманская шапка могла содержать дифференцирующие признаки, позволяющие носителям традиции определить категории магических специалистов – сильных и начинающих шаманов. Если на шапке опытного ритуального специалиста, которого в народе называют *улуг хам* (великий шаман), присутствовали два рога, то они показывали силу и могущество шамана, изображали его возможность нападать на врагов, умение защищаться от них. *‘На головном уборе шамана были медные кривые рога. На шаманском головном уборе рога говорили о могуществе шамана, и в то же время они защищали его от нападавших врагов и были его священным орудием, так говорят’* [15, с. 177]. Бытовали представления о том, что злые духи, которые причиняют вред людям, боятся рогов на шаманской шапке: *‘Аза не боится самого шамана. Аза очень боится медных рогов на головном уборе шамана, так говорят’* [15, с. 206–207]. Нередко очевидцы шаманских камланий, высказывались о значении рогов, судя по вербальным и акциональным действиям магического специалиста: *‘Я несколько раз видел камлание шамана Улуг-Хама, который во время мистерии напал на чертей, стремившихся взять больного, бодал их медными рогами’* [15, с. 206–207]. В некоторых случаях имелись категоричные утверждения о том, что *‘Без медных рогов не бывает головного убора тувинского шамана’* [15, с. 177].

### **Шаманские головные уборы с изображением лица человека**

На шаманских головных уборах тувинцев встречались пять вариантов изображения лица человека [3, с. 263–269]. Согласно представлениям верующих, подобные изображения присутствовали на шапках ритуальных специалистов не случайно, поскольку они играли важную роль в камлании шамана.

Следует отметить, что во многих случаях тувинцы, чтобы подтвердить правдивость сообщаемой ими информации, часто ссылались на старых или авторитетных в округе людей, от которых они слышали о значении нарисованных частей человеческого лица на шаманской шапке, что придавало сообщению семантику достоверности и общеизвестности какого-либо суждения [14, с. 262]. *‘Изображение человеческого лица на шаманском головном уборе старики толкуют так’* [15, с. 177]. Согласно шаманской мифологии тувинцев, у носителей традиции были представления, что изображение лица человека на головных уборах, как и рога на шаманских шапках, могли позволить себе только состоявшиеся и знаменитые шаманы, которые имели богатый опыт проведения различного рода камланий.

Тувинцы считали шаманов *арыг сөөктүг* – людьми «с чистой костью», понятие «о чистой кости» соотносимо с их необычными способностями и шаманской родословной. В отличие от них, обычные люди назывались *карачал кижиги*, или с «черной костью». Эта особенность шаманов в народной среде стала одним из распространенных мотивов, чтобы объяснить присутствие изображения лица на ритуальной шапке: *‘Чтобы показать простым людям свою силу, чистую кость, они помещают на головной убор изображение лица человека’* (перевод наш. – Ж. Ю.) [15].

Среди тувинцев бытует воззрение о том, что на шаманской шапке изображение лица выполняло защитную функцию, поскольку оно предназначалось для устрашения злых духов, с которыми шаман встречался в обрядовом пространстве. Считали, что магический специалист во время камланий ведет с ними борьбу, поскольку эти мифологические существа Среднего и Нижнего миров насылали людям болезни и напасти, забирали душу-*сунезин* человека: *‘Злые духи – аза, четкер, албыс, шулбус – нападают на шаманов и для того, чтобы их отпугнуть, на лицевой стороне шаманского головного убора изображают человеческое лицо’* (перевод наш. – Ж. Ю.) [15, с. 195].

Нередко появление изображений, рисующих части человеческого лица, объясняли проявлением одной из главных функций шамана – быть посредником между миром людей и духов. По канонам шаманской традиции тувинцев, человек, вынужденный по зову духов стать магическим специалистом, начинал проявлять специфические черты и признаки, не свойственные обычным людям. Неофит внезапно приобретал необычное зрение и чуткий слух, он видел и слышал недоступные для человеческого слуха и зрения звуки и объекты [16]. Носители традиции слух и зрение ритуального специалиста нередко связывали с изображением частей человеческого лица на его обрядовом головном уборе: *‘Раньше других что-либо увидеть или услышать шаману помогает его головной убор. На любой части головного убора шамана изображено человеческое лицо. Это означает, что шаман раньше других видит и слышит то, чего обычные люди не могут увидеть и услышать, так говорят’* [15, с. 177].

По мифологическим представлениям тувинцев, шаман обладал сверхспособностью видеть и замечать разнообразные явления и предметы, недоступные человеческому зрению. Верующие полагали, что глаза, изображенные на шапке, помогали шаману увидеть еще отчетливее. *‘Глаза [изображенные на шапке] символизируют двоякое зрение шаманов, ибо видят то, что недоступно рядовым людям, так говорят’* [15, с. 178. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.]. Роль головного убора подчеркивается и шаманских песнопениях, исполняемых магическим специалистом в процессе камлания: *‘Мои глаза ничего не видят, / Дайте мне мой головной убор!’* [15, с. 177].

Имелись воззрения и о том, что человеческое лицо на головном уборе в целом играло роль органа зрения, чтобы помочь шаману в камлании: *‘Лицо на головном уборе шамана является его глазами и указывает на то, что он может видеть все’* [15, с. 180].

Согласно верованиям тувинцев, необычный слух магического специалиста считался одним из необходимых и важных его качеств. Как считали тувинцы, уши, нарисованные на головном уборе, показывали чуткий слух шамана, который, независимо от расстояния, слышал и понимал различные голоса и звуки, неслышные для обычного человека: *‘Уши [изображенные на шапке] раньше всех слышат то, чего не могут уловить уши людей, и слышат даже разговоры чертей, так говорят’* [15, с. 178. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.]. О важности головного убора свидетельствует текст шаманского песнопения, исполняемого шаманом: *‘Мои уши ничего не слышат, / Дайте мне мой головной убор с перьями’* [15, с. 177].

По мифологическим воззрениям, ритуальные специалисты обладали развитым обонянием, это физиологическое качество воспринималось признаком проявления унаследованного шаманского дара. По объяснению носителей традиции, нос, изображенный на шапке, символизировал медвежий нос, поскольку медведь обладает чутким обонянием и слухом, который необходим шаману для успешного проведения камлания. *‘Нос шамана похож на медвежью морду: именно он определяет запах чужого человека, когда шаман посещает чью-либо юрту, так говорят’* [15, с. 178].

В народной культуре красной нитью проходила мысль о вере в шаманов, в их могущественную силу, но в то же время шаманов считали опасными людьми, боялись и остерегались их. По представлениям тувинцев, шаманы могли повлиять на судьбу человека как положительно, так и отрицательно – наслать болезни или смерть, принести удачу или богатство [14, с. 271]. *‘Шаманка Хам-Кадай к тем, к кому она благосклонно относилась, к ним не подпускала ничего плохого и никакие болезни. Тем, кто ее обидел, она приносила большие потери’* [15, с. 129]. Носители культуры верили, что шаманское проклятие, в отличие от проклятия обычного человека, являлось более действенным, всегда сбывалось и достигало цели: *‘Рот, изображенный на шапке, является зловецим: оттуда выходит заклинание, и кого шаман заклинал, тот умрет, кого шаман возвеличивал, тот останется с добром, так говорят’* [15, с. 178].

Таким образом, по мнению тувинцев, изображение человеческого лица, присутствующее на шаманских головных уборах, выполняло магическую, обрядовую и защитную функции:

придавало избраннику духов двойную ритуальную силу, защищало его от врагов, помогало ему во время камланий отчетливо видеть, слышать, бороться со злыми духами с тем, чтобы добиться хорошего результата проводимого камлания.

### **Материалы, используемые в шаманских шапках**

В головных уборах тувинских шаманов, как отмечено исследователями, применяются перья птиц, однако отсутствуют сведения об использовании иных материалов. Согласно нарративам, в шаманских головных уборах использовались: 1) птичьи головы и перья (черного и красного филина, совы, орла, ворона, глухаря); 2) шкурки, снятые с головы животных (медведя, волка); 3) головы животных (зайца, кабарги, кролика). Шапки, в которых присутствуют перечисленные материалы, служили вместилищами духов-покровителей и помощников шамана, с их помощью шаман во время камланий перевоплощался в образы этих птиц и животных, обладал их определенными качествами.

Выбор животного материала для шаманского головного убора соответствовал традиционным мифологическим представлениям, в которых отчетливо проявлялся широко распространенный у тувинцев культ животных и птиц. Во-первых, этим птицам и животным приписывались магические и сакральные свойства, содействующие шаманскому камланию. Например, среди птиц ворон считался предсказателем будущих событий, «тувинские шаманы ворона называли птицей-лазутчиком» [15, с. 471], не только добывающим сведения о противниках шамана, но и способным проклясть их. Во-вторых, эти птицы и животные являлись духами-покровителями и помощниками, *ээренами*-онгонами самого шамана. С их помощью шаман проводил камлание, договаривался со злыми духами или уничтожал их, передвигался по трем мирам Вселенной. Не случайно в одном из обрядовых песнопений шамана говорится о способности шамана летать: *«Моя шапка из птичьих перьев / Достигает Курбусту – Верхнего мира»* [6, с. 109. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.]. Схожие шаманские шапки с птичьими перьями имелись у соседствующих с тувинцами народов. Хакасские шаманы на задней стороне пришивали пучок птичьих перьев, а на передней стороне пришивали голову филина [17, с. 69]. У дархатских шаманов шапка сверху украшена вверх торчащими перьями филина [18, с. 141], что указывает на близость с тувинским шаманством.

По верованиям тувинцев, духи-помощники шамана могли принимать различные обличья в виде антропоморфных и зооморфных персонажей. В соответствии с аналогией «подобное вызывает подобное», птицы, у которых используются перья для шаманской шапки, обладали магическими признаками, выделялись отличным зрением, достойно противостояли злым силам. Эти качества помогали шаману проводить обряд, бороться с духами и существами иных миров, свободно перемещаться в пространстве трех миров. Верующие полагали, что шапка с перьями филина помогала магическому специалисту предвидеть будущее, поскольку это свойство считается одним из основных проявлений шаманского дара. Кроме этого, этот головной убор помогал шаману видеть окружающее пространство еще отчетливее, хотя сам избранник духов обладал чудесным зрением, недоступным обычным людям: *‘Ночью филин видит то, чего не видят другие животные, так говорят. Шаман видит то, чего не видят обычные люди, так говорят. Головной убор с перьями филина говорит о том, что у шамана есть двойное зрение, так говорят’* [15, с. 178].

В шаманской практике тувинцев орел является духом-покровителем многих шаманов, о чем свидетельствуют обрядовые песнопения, в которых ритуальные специалисты обращаются к орлу. Как считают тувинцы, головной убор шамана, состоящий из перьев черного орла, символизировал «путешествие» шамана по трем мирам, олицетворял мощь и силу своего владельца, показывал его высокий статус: *‘На шаманском головном уборе перья черного орла нужны для того, чтобы полет шамана в дальние края был стремительным, так говорят’* [15, с. 179. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.].

Согласно представлениям тувинцев, присутствие перьев красного филина на головном уборе шамана означало, что магический специалист проводил камлание для умирающего человека, где прослеживались шаманистские воззрения «о наличии загробной жизни, представляемой по образу земной» [5, с. 347], проведе жизненной души-сунезина человека в Нижний мир. *‘На шаманском головном уборе перья красного филина выражают символ могущества самого шамана, так говорят. Головной убор с перьями красного филина надевает тот шаман, который будет вести камлание умирающему человеку’* [15, с. 179].

В традиционной культуре тувинцев волк и медведь были тотемными животными, по отношению к ним в устной речи старались использовать подставные имена. Волка называли *көк-карак, коккаарак* (голубоглазый), *кокай* (страшный); про медведя говорили *чер кулактыг* (с земным слухом), *кара чуве* (черное существо), *чоорганныг* (имеющий одеяло). В шаманской практике шкуры, снятые с головы медведя и волка, применялись в головных уборах магических специалистов. *‘У этого шамана был головной убор из шкуры, снятой с волчьей головы’* [15, с. 180]. Считалось, что чуткий слух медведя помогал шаману вести камлание, поэтому присутствие на головном уборе магического специалиста куска медвежьей шкуры, снятой с его головы, разъясняли таким образом: *‘Медведь всегда слышит, что происходит на любом расстоянии, так говорят, поэтому сильные шаманы имели головной убор из шкуры, снятой с медвежьей головы’* [15, с. 180].

По убеждениям тувинцев, шаманские шапки могли указывать на категорию шаманов. Ритуального специалиста, имевшего головной убор из шкуры, снятой с волчьей головы, относили к категории шаманов, ведущих происхождение от земли-воды (*чер-суг ээзинден хамнаан хамнар*) [16], поскольку волка считали животным Среднего мира. *‘Тот шаман, у которого головной убор был сделан из шкуры, снятой с волчьей головы, имел крепкую связь с духами земли, воды, гор и рек, так говорят’* [15, с. 181].

Локальные особенности шаманской практики тувинцев проявлялись и в ритуальной атрибутике. Имеются сведения о том, что шаманы Западной Тувы на головных уборах помещали головы зайца, кролика, кабарги в связи с их доброй и положительной семантикой. В шаманской мифологии эти животные также выступали *ээренами*-онгонами, они считались охранителями семьи и детей, к ним верующие обращались с просьбами о благополучии и здоровье: *‘Жители этой местности добрыми и милосердными считают зайца, кролика и кабаргу’* [15, с. 181].

У тувинцев при изготовлении любого шаманского атрибута существовали определенные запреты, которые соблюдались мастерами. Как отмечала В. П. Дьяконова, швеи «во время шитья не должны были произносить ни одного слова, относящегося к этому облачению. Нельзя было надевать или мерить изготавливаемое. Это мог сделать только шаман» [4, с. 139]. Носители традиции в нарративах не оставляли без внимания описание технологии изготовления шаманского головного убора. В Западной Туве была распространена следующая практика изготовления шаманской шапки: *‘Голову филина с клювом и голову совы с клювом пришивали к лобной части шаманского головного убора. Для этого отрубали головы убитым птицам, вынимали мозги, на место которых засыпали соль, затем высушивали. Глаза вынимали, вместо них вставляли медные глаза’* [15, с. 179]. Очевидцы, знакомые с изготовлением шапки, также рассказывали, что *‘у зайца, кролика и кабарги отделяли нижние челюсти, вынимали мозги и глаза, затем, подсолив черепа, их сушили. После подобной обработки на череп снова надевали шкурку и пришивали голову зверя к лобной части шаманского головного убора’* [15, с. 18].

### **Отличительные функции шаманских головных уборов**

По материалам исследователей, среди тувинских шаманов опытные магические специалисты могли иметь два головных убора, два плаща, два бубна. Это обстоятельство встречается

в высказываниях местных жителей: *Каждый шаман, живший у озера Кара-Холь, имел два головных убора* [15, с. 179]. По материалам В. П. Дьяконовой, шаманы Западной Тувы к началу ритуальной практики наравне с другими атрибутами имели головной убор с перьями орла. Позже, когда шаман набирал силу, изготавливали вторую шапку, к которой прикрепляли перья ворона. Необходимость во второй шапке возникала при камланиях, связанных с наиболее трудными путями в Нижний (подземный) мир. При этом в них менялась только цветовая символика [4, с. 139–140]. По утверждениям тувинцев, в зависимости от того, каким головным убором будет пользоваться шаман, можно было заранее определить характер проводимого обряда: *‘Шаманский головной убор как бы говорит о том, с какой целью шаман намерен вести камлание, так говорят’* [15, с. 181].

Головные уборы шаманов, предназначенные для проведения обрядов, имеющих либо положительную, либо отрицательную направленность, отличались внешним видом. Как отмечали тувинцы, для обряда проклятия на шапке магического специалиста использовалась символика птиц, которые обладали способностью причинять вред людям и проклинать их: *‘Когда шаман собирался вести камлание-проклятие, он надевал убор, на лицевой стороне которого была пришита голова филина или совы. Филин и сова – очень жестокие птицы, говорят. Они ведут жестокую борьбу против злых духов – аза, шулбус и других врагов шамана, так говорят’* [15, с. 179. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.].

Согласно верованиям, шаманская шапка с орлиными перьями также могла использоваться в достижении целей проклятия, поскольку орел обладал способностью проклинать. Кроме этого, орел в тувинской культуре наделялся семантикой власти и недюжинной силы – необходимым качеством для проведения ритуала проклятия: *‘Для проведения проклятия шаманы обязательно надевают на голову убор с перьями черного орла, так говорят’* [15, с. 179. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.].

Для шаманских камланий, которые должны были иметь положительный результат, применялась символика животных, которые, по народным воззрениям, не могли нанести вред человеку. *Шаманы этой местности для доброго камлания надевали головной убор, на лобной части которого была закреплена голова либо зайца, либо кролика или кабарги’* [15 с. 181]. К ним относились лечебные обряды, поскольку лечение было одной из востребованных функций шамана.

Для юго-восточной шаманской традиции тувинцев, судя по нарративам, возраст и опыт магического специалиста также влияли на общий вид и обновление его головного убора. *‘Когда мама постарела, у нее появился другой головной убор, она в то время была очень знаменитой шаманкой. На лобной части ее головного убора появилась сердцевидная стрела с девятью гранями* [15, с. 181. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.].

По свидетельству очевидцев камланий, на выбор шаманской шапки мог повлиять характер предстоящего лечебного обряда, поскольку в зависимости от состояния больного магический специалист «боролся» за сохранение его жизни с могущественными духами, которые украли душу-тын человека: *‘Когда мама была на приглашении, если она собиралась камлать тяжелобольному человеку, она обязательно надевала головной убор с сердцевидной стрелой. Во время камлания, когда встречались злые духи, она их уничтожала сердцевидной стрелой, такой шаманкой была, так говорят’* [15, с. 181. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.]. Тувинцы верили, что миниатюрные стрелы, пришитые к шаманской шапке, представляли собой большую угрозу для злых духов, присутствие стрел на головном уборе показывало готовность ритуального специалиста к борьбе со злыми духами, а также символизировало защиту от их нападения.

### Заключение

Головной убор тувинского шамана как часть его ритуального костюма в представлениях тувинцев выполнял ритуальную, магическую, коммуникативную, контактную, символическую,

дифференцирующую, защитную функции. В тувинской среде широко трактовались роль и значение ритуальных шапок магических специалистов, используемых в камланиях. В интерпретациях о шаманских головных уборах нашли отражение трехчастное деление мира, представления об избранности шамана, его роли в качестве посредника между миром людей и духов, помощниках и духах-покровителях шамана, значении и символике шаманской шапки. Бытовали представления о том, что благодаря головным уборам избранники духов приобретали способность вести камлание, могли «общаться», «договариваться» или «угрожать» злым духам.

Согласно воззрениям тувинцев, во время камланий шаман перевоплощался в образы тех животных и птиц, которые имелись на его головном уборе, были его покровителями и защитниками. Присутствие на шаманских шапках различных частей птиц и животных, двух рогов или изображений человеческого лица обеспечивало магическому специалисту удачное и безопасное камлание, их содействие и защиту. С помощью головных уборов магический специалист проводил камлания, в ходе которых находил источники бед и напастей, вел борьбу со злыми силами, уничтожал их, ликвидировал неблагоприятное состояние обратившихся к нему заказчиков. Головные уборы шаманов имели локальные отличия в зависимости от целей и функций обрядов, от имеющегося опыта и возраста магического специалиста.

### Список источников:

1. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.
2. Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографический очерк. М.: Вост.лит., 1961. 218 с.
3. Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. М. Наука: 1991. 296 с.
4. Дьяконова В. П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука, 1981. С. 129–164.
5. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 402 с.
6. Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987. 162 с.
7. Гирц К. Интерпретации культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
8. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 544 с.
9. Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л.: Наука. Ленинградское отд-ние, 1989. С. 63–88.
10. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 237 с.
11. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. 304 с.
12. Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. 509 с.
13. Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М.: Индрик, 2016. 382 с.
14. Юша Ж. М. Жанровая специфика шаманских нарративов в фольклорной традиции тувинцев // Критика и семиотика. 2022а. № 2. С. 258–274.
15. Кенин-Лопсан М. Б. Мифы тувинских шаманов. Тыва хамнарнын торулгалары. Кызыл: Новости Тувы, 2002. 538 с.
16. Юша Ж. М. Устные рассказы о шаманском становлении в фольклорной традиции тувинцев // Сибирский филол. журнал. 2022б. № 4. С. 21–33.
17. Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. 27. С. 5–100.
18. Вяткина К. В. Костюм дархатской шаманки // Культура народов Зарубежной Азии и Океании. Изд-во: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. С. 136–145.

Юша Жанна Монгеевна.

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Сибири.

**Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.**

Университетская набережная, 3, Санкт-Петербург, 199034.

E-mail: zhanna-yusha@yandex.ru

Материал поступил в редакцию 18 марта 2024 г.

## THE TUVAN DEPICTIONS OF SHAMANIC HEADDRESSES

This article examines the Tuvan mythological representations of shamanic headdresses. It shows that the role and meaning of the ritual hats of magical specialists used in rituals were interpreted differently in the Tuvan environment. The popular interpretations of shamanic headdresses reflect the most important concepts of shamanism – the tripartition of the world, ideas about the shaman's choice, his role as a mediator between the world of humans and spirits, the shaman's guardian spirits and assistants, the meaning and symbolism of the shaman's hat in the performance of rituals. The semantic and pragmatic aspects of images of the human face, often found on ritual headdresses, are analyzed. The ideas of the tradition bearers about the painted parts of the human face (eyes, nose, mouth, ears) on shaman hats, which were supposed to have a magical influence on the course of rituals, fulfill ritual functions – increase the ritual power of the shaman, support him in rituals and protect him from hostile forces. It has been proven that the Tuvan shamans used bird feathers for their ritual hats and bird heads and animal skins, which were regarded as protective spirits and helpers of the shaman. According to Tuvan belief, during the rituals, the shaman took on the form of the animals and birds that adorned his headdress and were his guardian spirits to achieve positive results from the ritual. The distinguishing features of the shaman's hats within the ritual depended on its goals – for better or for worse, on the age of the magical specialist, often also on the nature of the healing ritual – for a seriously ill or dying person, because strong shamans leading the ritual practice could wear two headdresses depending on the semantic orientation of the ritual. According to the Tuvans, the headdress of a Tuvan shaman as part of his ritual clothing fulfilled ritual, magical, communicative, contacting, symbolic, differentiating, and protective functions.

**Keywords:** *Tuvan shamanism, shaman's headdress, semantics and pragmatics, functions, images of a human face, manufacturing materials*

### References:

1. Alekseev N. A. *Shamanizm tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Shamanism of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1984. 233 p. (in Russian)
2. Vainshtein S. I. *Tuvintsy-todzhintsy: Istoriko-ethnograficheskii ocherk* [Tuvans-Todzha: Historical and ethnographic essay]. M.: Vost.lit. Publ., 1961. 218 p. (in Russian).
3. Vainshtein S. I. *Mir kochevnikov Tsentra Azii* [The world of nomads of Central Asia]. M. Nauka: 1991. 296 p. (in Russian).
4. D'yakonova V. P. *Tuvinskie shamany i ikh sotsial'naya rol' v obshchestve* [Tuvan shamans and their social role in society]. In: *Problemy obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri* [Problems of social consciousness of the aborigines of Siberia]. L.: Nauka Publ., 1981. Pp.129–164 (in Russian).
5. Potapov L. P. *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [Essays on the folk life of Tuvans]. M.: Nauka Publ., 1969. 402 p. (in Russian).
6. Kenin-Lopsan M. B. *Obryadovaya praktika i fol'klor tuvinskogo shamanstva* [Ritual practice and folklore of Tuvan shamanism]. Novosibirsk, 1987. 162 p. (in Russian).
7. Girts K. *Interpretatsii kul'tur* [Cultural interpretations]. M.: ROSSPEN Publ., 2004. 560 p. (in Russian).
8. Bogatyrev P. G. *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Issues in the theory of folk art]. M.: Iskusstvo Publ., 1971. 544 p. (in Russian).
9. Baiburin A. K. *Semioticheskie aspekty funktsionirovaniya veshchei* [Semiotic aspects of the functioning of things]. In: *Ethnograficheskoe izuchenie znakovykh sredstv kul'tury* [Ethnographic study of cultural symbols]. L.: Nauka Publ., 1989. Pp. 63–88. (in Russian).
10. Baiburin A. K. *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavianskikh obryadov* [Ritual in traditional culture. Structural and semantic analysis of East Slavic rituals]. SPb.: Nauka Publ., 1993. 237 p. (in Russian).
11. Novik E. S. *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme. Opyt sopostavleniya struktur* [Ritual and folklore in Siberian shamanism. Experience in structure comparison]. M.: Nauka Publ., 1984. 304 p. (in Russian).
12. Tolstoi N. I. *Yazyk i narodnaya kul'tura: Ocherki po slavyanskoy mifologii i ehtnolingvistike* [Language and folk culture: Essays on Slavic mythology and ethnolinguistics]. M., 1995. 509 p. (in Russian).
13. Vinogradova L. N. *Mifologicheskii aspekt slavyanskoi fol'klornoi traditsii* [Mythological aspect of the Slavic folklore tradition]. M.: Indrik Publ., 2016. 382 p. (in Russian).
14. Yusha Zh. M. *Zhanrovaya spetsifika shamanskikh narrativov v fol'klornoy traditsii tuvintsev* [Genre specificity of shamanic narratives in the folklore tradition of Tuvans Genre specificity of shamanic narratives in the folklore tradition of Tuvans]. *Kritika i semiotika – Critique and Semiotics*, 2022a, no. 2, pp. 258–274 (in Russian).

15. Kenin-Lopsan M. B. *Mify tuvinskikh shamanov. Tyva khamnarnyn torulgalary* [Myths of Tuvan shamans]. Kyzyl: Novosti Tuvy Publ., 2002. 538 p. (in Russian).
16. Yusha Zh. M. Ustnye rasskazy o shamanskom stanovlenii v fol'klornoi traditsii tuvintsev [Oral stories about the formation of shamans in the folklore tradition of the Tuvans]. *Sibirskiy filologicheskiy zhurnal – Siberian Journal of Philology*, 2022b, no. 4, pp. 21–33 (in Russian).
17. Prokof'eva E. D. Shamanskije kostyummy narodov Sibiri [Shamanic costumes of the peoples of Siberia]. In: *Sbornik MAE* [Collection of MAE]. L.: MAE RAS Publ., 1971. Vol. 27. Pp. 5–100 (in Russian).
18. Vyatkina K. V. Kostyum darkhatskoy shamanki [Darkhat's shaman costume]. In: *Kul'tura narodov Zarubezhnoy Azii i Okeanii* [Culture of the peoples of Foreign Asia and Oceania]. L.: Nauka Publ., 1969. Pp. 136–145 (in Russian).

Zhanna M. Yusha.

Doctor of Sciences in Philology, Leading Research Fellow.

**Department of Ethnography of Siberia,**

**Museum of Anthropology and Ethnography RAS (Kunstkamera).**

Universitetskaya nab., 3, St. Petersburg, Russia, 199034.

Email: zhanna-yusha@yandex.ru