

## К ВОПРОСУ О ПОЛИСЕМАНТИЧНОСТИ ОБРАЗА ДЕРЕВА В СИСТЕМЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ СИБИРСКОГО ШАМАНИЗМА

*Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Правительства РФ П 220 №14 В25.31.0009.*

Актуализируется символическая концепция культуры применительно к традиционному мировоззрению народов Сибири и непосредственно к шаманской системе представлений. Основным предметом изучения является множественность значений, вкладываемых в образ дерева, что позволяет рассматривать его как универсальный символический код, в котором скрыты основные культурные смыслы и механизмы их формирования. Утверждается, что образ дерева в традиционной системе мировоззрения народов Сибири раскрывается в трех основных смысловых сегментах: 1) Мировое дерево как основной структурообразующий элемент космической модели; 2) дерево жизни, воплощающее концепцию мироздания как животворного начала; 3) шаманское дерево как центральный символ шаманской идеологии, раскрывающий идеи шаманского дара, шаманского посвящения и шаманского пути.

**Ключевые слова:** жизнь; смерть; шаманское дерево; шаманский путь; символизм.

Заполненность культурного континуума символами, организующими систему представлений о мире, составляет характерную особенность традиционных культур народов Сибири. И центральная роль в этом символическом пространстве, несомненно, принадлежит образу дерева, обладающему наибольшей смысловой полифонией среди других символов и представляющему собой самое «сердце», ядро традиционного мировоззрения. В.Н. Топоров считал образ Мирового дерева универсальным знаковым комплексом. При этом он подчеркивал, что «универсальный характер подобных комплексов проявляется в том, что они возникают практически повсюду и, видимо, в самые разные времена, хотя правдоподобно, что непрерывное появление их связано лишь с определенной, достаточно ранней стадией развития общества (условно – с преобладанием мифопоэтической традиции)» [1. С.13]. Дерево в мифопоэтической традиции – это не просто один из «доминантных» символов (по терминологии В. Тэрнера), выражающих несколько тем. Образ дерева представляет собой универсальную концепцию мира, с помощью которой стало возможным свести воедино различные смыслы, порознь описывавшие мир [2. С. 606]. Кроме того, этот образ оказался очень плодотворным при формировании «шаманской» картины мира и при обосновании основных постулатов шаманской идеологии.

Важнейшее символическое «развертывание» смыслов дает семантическое соответствие «деревозажизнь». Здесь можно проследить несколько взаимосвязанных тем, составляющих «концепцию жизни» в традиционных культурах Сибири. Жизнь человека тесно связана с жизнью дерева, а в некоторых случаях тождественна ей. Достаточно распространенным среди сибирских народов было представление о том, что души нерожденных людей обитают на особом (священном) дереве в виде листочков или маленьких птенцов, а само священное дерево находится в особом месте, как правило, в верхнем мире. По представлениям верхнеамурских эвенков, прародиной людей является звезда *Чалбон* (Венера). Вся ее территория разделена на родовые участки, на которых растут сухие лиственницы, увешанные птичьими гнездами.

В этих гнездах помещаются души *оми*. При этом души простых людей выглядят как синички. Души шаманов помещаются не на ветках, а в дуплах и выглядят чаще всего как птенцы перелетных птиц – орлов, лебедей, гагар, куликов и т.д. [3. С. 10–11]. У нанайцев также существовало представление о том, что у каждого рода есть свое особое дерево, души (*омиа*) с которого попадали только к женщине своего рода. Это дерево называлось *омиа-мони* или *омиа-докини*, и считалось, что оно растет на небе в царстве *Омсон-Мама*. Плач ребенка до 3 месяцев нанайцы могли объяснять тем, что душа его слышит шум ветвей этого дерева и пугается [4. С. 106–108]. По представлениям алтайцев, жизнь каждого человека тоже начинается с небесной зоны Вселенной. На девятом небесном слое у Ульгения и его сыновей растет священная береза, на ветвях которой как листья висят души (*кут*) человека и домашнего скота [5. С. 34]. В древнебуурятской мифологии присутствует особое дерево *эхын шара модон* (материнское желтое дерево), на ветвях которого справа висели колчан и налучье, т.е. «жизненная сила» будущего мужчины, а слева – иголки и наперсток – «жизненная сила» будущей женщины [6. С. 90].

С деревом напрямую связан процесс зачатия и рождения, и даже питания новорожденного. У долган была отмечена легенда о стране, где зачатие осуществляется без участия мужчин. «Женщины, чтобы иметь детей, весной, когда деревья начинают распускаться, приходят, говорят, к березе и в нижней части ствола обнажают у нее кору. Затем, раскрыв свое худое тело, трутся им об эту обнаженную от коры часть березы. Когда входил в женщину сок березы, она становилась беременной и рожала ребенка» [7. С. 108]. А бездетная пара, чтобы иметь ребенка, перед половым общением клала под постель ветку дерева [Там же. С. 110]. В угорском фольклоре роженица разрешается от бремени «у прекрасного подножия женского дерева для родов», символом которого был специальный шест в доме для родов, за который женщины держались при родах, стоя на корточках [8. С. 87]. Долганы также устанавливали специальный чум или балак для родов, по обеим сторонам от входа в кото-

рый втыкались две молодые лиственницы с перекладинами. Они символизировали деревья, связанные с душой и жизнью человека. Поэтому считалось, что, опираясь на эти деревья душа роженицы вставала после родов и тем самым возвращалась к жизни [7. С. 113]. Якуты над постелью роженицы укрепляли одну или две жерди, которые вколачивались в земляной пол юрты. Якутки рожали стоя на коленях и опираясь на эти жерди [9. С. 135]. Якутский шаман, рассказывая о своем происхождении, пел: «Когда в начале моих дней женщина – человек с широкого прихода, упершись на (поставленную вверх ногами) тальниковую иву, спустила меня на блеклую траву у левой стороны печки...» [10. С. 183]. В алтайском эпосе «Маадай-Кара» герой подвешивает колыбель сына к четырем березам, растущим на горе:

Четыре березы эти  
Пусть матерью тебе будут, дитя мое.  
Чтобы сок четырех берез  
В рот младенца-богатыря  
В день по одной капле капал [11. С. 104].

А.М. Сагалаев рассматривал распространение мотива о вскармливании ребенка деревом (соком дерева) в алтайской и якутской эпике как «снижение» архаичной мифологемы рождения из дерева [Там же]. Подобный же мотив обнаруживается в родственном тюркскому миру Сибири монгольском фольклорном материале. Г.Н. Потаниным был записана легенда о Чингисхане. Он считался сыном неба, который сошел на землю и лежал под деревом. Возле этого дерева стояло другое, оба дерева склонялись друг к другу и соединялись вершинами. С ветвей одного дерева капал сок и попадал в рот ребенка, чем он и питался [12. С. 228–229].

Наиболее значимые проявления жизненного начала человека, отторгаемые в процессе жизнедеятельности, возвращались дереву как своему истоку. У хантов существовал обычай помещать пуповину ребенка в кузовок или в колыбельку и подвешивать в лесу на дерево [13. С. 211]. Вычесанные волосы и срезанные ногти кеты складывали в мешочек, который прикреплялся к молодому растущему дереву (обычно кедру) [14. С. 40]. К дереву возвращался человек после смерти. По мнению селькупов, человеческие души после смерти человека уходят под землю и становятся пауками. Затем по корням и ветвям священного дерева они поднимаются на небо и превращаются в звезды [15. С. 12]. Г.М. Василевич упоминает о древней эвенкийской традиции захоронения стоймя в дупле дерева и усматривает неслучайную мировоззренческую параллель между словами *мугды* (дух-предок) и *мугдэ* (пень) [16. С. 215]. В.И. Анучин описал у кетов обычай хоронить детей до года по старинному обряду, по-видимому, широко распространенному ранее. Детей завертывали в ткани и бересту и ставили вертикально в дуплах, гнилых пнях или специально выдолбленных нишах в больших деревьях [17. С. 12]. У хантов Васюгана, Ваха и Тром-Агана существовал обычай хоронить мертворожденного под корнями дуплистого дерева или в берестяной коробке [13. С. 199]. Интересный обычай захоронения шаманов

был отмечен Г.В. Ксенофоновым у бурят. Раньше бурятские шаманы сжигались на кострах, их кости собирались и клались в особое углубление, выдолбленное в стволе растущей толстой сосны. Отверстие плотно закрывали дощечкой, поверх нее накладывали снятую кору и забивали ее гвоздями [18. С. 5]. По мнению Л.Р. Павлинской, на деревьях хоронили главным образом детей и шаманов. Но образ дерева присутствует и при захоронениях на земле и в земле. В этих случаях его символизирует колода, сделанная из цельного ствола дерева или специально сделанный деревянный сруб, имеющий более сложную символику [19. С. 14].

Тождество жизни человека и жизни дерева выражали приметы и сны. У хантов падение звезды означало близкую смерть кого-то из родственников увидевшего это падение, поскольку считалось, что звезды (созвездия) – это корни небесных деревьев [13. С. 157]. У тюркских народов дерево и человек также были тесно связаны. Если во сне увидеть большое дерево, то умрет большой человек, если маленькое дерево, то умрет дитя. То же самое означает, если увидишь, как во сне рубят дерево. Если принести в юрту березу, то это предвещает рождение ребенка [20. С. 462–464]. По представлениям якутов, крепкое и цветущее дерево – символ долголетия, а сломанное бурей большое дерево означает чью-нибудь смерть [21. С. 67]. Сходные мотивы содержат хакасские загадки. Например: «У одного бревна девять дыр» (дыры у человека); «На степи стоит голый парень» (дерево, с которого снята кора); «На верхушке высокого дерева сидит большая птица» (шапка, надеваемая на голову) [20. С. 238, 240, 243]. Интерес представляет собой загадка, вскрывающая связь дерева и волос человека: «Два тополя стоят вниз головами» (косы у женщины) [Там же. С. 239]. Волосы как средоточие жизненных сил человека вполне закономерно отождествляются с деревом.

Теснейшая связь человека и дерева имеет истоки в мифах о происхождении первого человека, что доказывает глубокую закономерность этой связи. Такие мифы были зафиксированы у многих народов Сибири. А.М. Сагалаев считал мотив рождения от (из) дерева одним из самых значимых среди урало-алтайских народов [11. С. 103]. В. Радлов, пытаясь воссоздать представления тюркских народов Сибири о происхождении мира и человека, приводит миф о создании людей. *Тенгере Кайра Кан*, главный среди богов, сначала создал землю, а потом новых людей (первым человеком был Эрлик), которые должны были ее заселить. Для этого он вырастил на земле дерево с девятью ветвями и под каждой ветвью создал по человеку. Эти девять человек стали прародителями тех девяти племен, которые до сих пор населяют землю [22. С. 357]. У нанайцев первый человек рождается из березы, у негидальцев его находят у корней лиственницы [11. С. 104]. По сведениям Г.В. Ксенофопова, тунгусы (эвенки) считали, что бог при сотворении земли и людей создал два дерева: мужчину-лиственницу и ель-женщину [23. С. 87]. Г.М. Василевич зафиксировала у эвенков два вариан-

та сюжета о происхождении человека из дерева. Первый вариант был записан у крайне восточных эвенков. «Человек родился из дерева. Было дерево. Оно треснуло пополам. Оттуда вышло два человека: один – мужчина, другая – женщина. До рождения ребенка они были волосатыми. Первый сын родился без волос». У крайне западных сымских эвенков сюжет значительно трансформирован. «У мифического оленя... есть сосна, которая раздваивается, раскрывается и в середине появляется женщина и поет. После выстрела в дерево последнее разваливается, и женщина человеком освобождается» [24. Л. 48]. Оба сюжета объединяются идеей буквального «выхода» человека из расколотого пополам дерева, из его «сердцевины».

В одном из мифов коряков демиург создал людей из березовых чурок и вложил в них прочные каменные сердца. Однако злой дух заменил их глиняными (непрочными). Поэтому люди стали подвергаться болезням и смерти [19. С. 10]. В мифологии манси присутствуют лесные духи – *менквы*. По одной из версий мифа о происхождении людей первыми людьми были именно *менквы*, которые были вырезаны *Нуми-Торумом* из лиственницы и имели форму человека. Они имеют также сходство с деревом, наделены огромной физической силой, и их рост равен высокому дереву [8. С. 88]. Согласно другой версии Нуми-Торум позвал *Тапал-Ойка* (младший брат или сын Нуми-Торума) и велел ему сделать людей. Тапал-Ойка вырубил из лиственницы 7 человеческих подобиий. Но в это же время младший брат Нуми-Торума *Хуль-Отыр* (дух Нижнего мира) сделал 7 человеческих подобиий из глины. А *Калтац-Эква* оживила глиняных людей [25. С. 105]. В данном мифе центральной является идея роковой ошибки, изменившей судьбу человека, прервавшей задуманную демиургом генетическую связь человека и дерева. Следствием этого становится смертность человека и его подверженность различным болезням. У этого мифа есть тесная смысловая связь с мифом кетов о происхождении смерти. «Когда-то в первый раз умер человек, какой-то старик, люди думали, что он спит, но когда его не удалось никак разбудить, люди испугались и стали плакать. *Ес* послал к ним собаку и велел сказать, чтоб люди не боялись, а старика обернули бы травами и подвесили к дереву, – тогда этот старик через 7 дней будет опять жить. Собака не исполнила воли *Ес*'я и обманула людей, велел им закопать старика в землю. С тех пор люди стали помирать...» [17. С. 11–12]. Здесь дерево выступает не просто как источник жизни, но также воплощает собой бессмертие, а нарушение связи человека с деревом становится причиной смертности человека. Представления о связи человека с деревом выражают трагичную раздвоенность его бытия: глубинное единство и в то же время неизбежный разрыв с миром природы как плата за переход в культурное состояние. Согласно бурятской легенде, раньше имелась возможность перехода из одного состояния в другое (природное или культурное) посредством дерева, осуществлявшего эту метаморфозу. «Медведь прежде был охотник и шаман. Он, отправляясь на охоту, обходил три раза одно дерево и

обращался в медведя; в таком виде он ловил зверей, потом снова обходил вокруг дерева три раза и становился человеком. Кто-то срубил то дерево, и шаман остался навеки медведем» [12. С. 168].

Дерево как воплощение жизненного начала, как центральный смыслообразующий образ традиционных культур являлось мерилем пространственно-временных характеристик мироздания и приобрело космические масштабы. Таким образом, идея всеобъемлемости жизни стала основой конструирования смыслов мира. Дерево – это природный объект, ставший одновременно культурным символом, фиксирующим процесс космо- и культурогенеза и воплотивший два варианта жизненности: природную и культурную. В одном угорском мифе говорится о том, что после создания земли Нуми-Торум сказал сыновьям: «Поищите, нет ли вокруг дома каких деревьев». Сыновья нашли кедр и березу. Нуми-Торум посадил эти деревья на земле, и это были первые деревья [11. С. 105]. В космогоническом мифе таймырских нганасанов, записанном А.А. Поповым, в ледяном мире, лишенном земли и растительности, существовали лишь два божества, сыном которых была маленькая веточка тальника с одним листочком. Эта веточка и стала первым растением [26. С. 42]. Бурятские сказки начинались словами: «В то время, когда дерево *Захэнзондыр* было прутом, великий олень Загали был теленком, великая рыба *Абырга* была мальком, великое море *Ихы* было ручьем» [12. С. 226]. Дерево, существовавшее в начале мира в качестве прута (веточки), растет вместе с ним, достигая космических масштабов. У хакасов было отмечено представление о том, что на лиственнице, которая растет перед домом Ирле хана (Эрлика), есть надпись, указывающая на то, что это дерево было порождено Кудаем в то время, когда он создавал Небо, Землю и Нижний мир [27. С. 264].

Важнейшая характеристика Мирового дерева – расположение в центре мироздания. Часто оно дополняется наличием главного божества, живущего около этого дерева. Например, по представлениям селькупов, «пуп мира» находится в центре дома «жизненной старухи» *Ылынта-кота*. Из него растет дерево, соединяющее миры [28. С. 323]. По сведениям Е.Д. Прокофьевой, это дерево – береза. На его ветвях слева висит солнце (или «тьень солнца»), справа – луна (или «тьень луны»), а наверху сидят кукушки – покровительницы рождений [29. С. 56]. По представлениям алтайцев, в центре земли возвышается гора, на вершине которой находится молочное озеро. Это место – пуп земли и неба, из которого произрастает роскошное (богатое) дерево с золотыми ветвями и широкими листьями. Вершина этого дерева находится в небесной сфере [30. С. 161–162]. В. Радлов, реконструируя картину мира тюркских народов Сибири, выделял духов, персонифицирующих землю, на которой живут люди. Обобщенное название этих духов – *Йяр-су* (Земля-вода). Самый могущественный из них – *Йо Кан*. Он живет там, где пуп земли, ее центр, где растет самое высокое из всех земных деревьев, гигантская ель, вершина которой достигает дома *Бай Ульгена* [22. С. 359]. В шаманской вселенной нганасан есть место,

где расположены девять озер. Посредине одного из этих девяти озер есть остров. Посредине этого острова растет одно дерево, похожее на молодую лиственницу. Оно доходит до самого неба. Это дерево хозяина земли [31. Л. 5].

Срединное, центральное положение Мирового дерева дополняется другой его важнейшей характеристикой – прорастанием через три основные вертикальные сферы – верхнюю, среднюю и нижнюю. У нанайцев в таком качестве выступало Мировое дерево *конгор дядга яло туйгэ*, у ульчей – *подохо мо*, прорастающее из подземного мира и тянущееся до неба [4. С. 22]. У хакасов священная береза *Пай Хазын*, соединяющая миры, находится на мифическом горном хребте *Пулай сын* [32. С. 47]. В якутском фольклоре мифическое Мировое дерево носит название *Аар Кудук Черчи Мас*. Оно соединяет все три мира Вселенной, достигает светлой небесной страны божества *Урун Айыы тойона* и становится его коновязью [33. С. 162]. Представления о том, что священное дерево, прорастающее сквозь три сферы Вселенной, может служить коновязью для духов верхнего и подземного миров, характерны для алтайского эпоса [34. С. 33]. Та же идея прослеживается и в шаманских камланиях. Например, во время камлания Адаму телеутские шаманы называют «тополь с золотыми листьями» «коновязью нашего отца» (Адама) [35. Л. 277].

Единый образ Мирового дерева мог дробиться на отдельные сегменты, соответствующие сферам мироздания. Так, А.В. Смоляк отмечала отсутствие единства во мнениях относительно Мирового дерева у нанайцев. В частности, в записях Л.Я. Штернберга встречался сюжет о трех мировых деревьях: одно растет на небе (дерево душ), второе – в царстве мертвых, третье – с шаманскими принадлежностями – на земле [4. С. 25]. В кетской картине мира священное «шаманское» дерево растет на каждом из небес, за исключением первых двух [17. С. 65]. Верхнеамурские эвенки измеряли расстояние до звезды Чалбон, являвшейся прародиной людей, высокими молодыми лиственницами с голыми стволами и ветками на вершине – *тагу*. Считалось, что от земли до звезды Чалбон – 27 тагу, и это самый длинный шаманский путь [3. С. 10–11].

Дерево как структурообразующее начало в традиционной картине мира может заменяться и дополняться рекой. Е.А. Алексеенко читает, что у кетов, селькупов и эвенков горизонтальные пространственные характеристики, указывающие направление течения реки, преобладали над вертикальными, связанными с идеей Мирового дерева. При этом она подчеркивает глубокий синкретизм обоих образов, обусловленный общей полисемантической мифологическое мировосприятия. Эти идеи получили свое закрепление в лексике, где устье реки уподобляется корням деревьев, а исток – его вершине. Кетская лексема, обозначающая движение по зимней реке в направлении ее истоков, включает компонент *ес'* («небо»). А слово *кон* имеет два значения – исток реки и вершина дерева [36. С. 74–75]. В якутских олонхо также можно встретить мотив буквального совмещения священного

дерева и реки: «...семь корней его... вниз извиваясь, снизошли, полагаем; восемь корней (дерева) выгнувшись вверх, образовали глубокие реки, молочные озера, вздувающиеся вверх белым игл» [11. С. 107]. Исследователями подчеркивалась глубокая мировоззренческая закономерность уподобления ветвей дерева истокам рек в южносибирской тюркской картине мира [34. С. 23]. Дерево и река как маркеры смерти и посмертного состояния человека тесно переплелись в мировоззрении нганасан. Они считали, что в каждом дереве обитает дух, поэтому оно живет и дышит. Чтобы срубить дерево, нужно было упросить духа не сердиться на людей. Поэтому прежде чем срубить дерево для умершего, к нему обращались со словами: «Мы не по своей воле вынуждены употреблять тебя на нечистое дело, не по своей воле предназначаем тебя плыть вместе с покойником по воде загробного мира, не сердись на нас» [26. С. 54].

Медиативный образ дерева, соединяющего сферы мироздания, тесно связан с образом дерева, выполняющего функцию границы, разделяющей миры и охраняющей существующий мировой порядок. Дерево в хакасских героических сказаниях растет на границе реального и потустороннего миров [37. С. 178]. В религиозной обрядности сибирских народов большое значение имела функция дерева как пограничного объекта между миром живых и миром мертвых. Актуализация этой функции происходила во время похорон. У бурят существовал обычай при подъезде к месту захоронения устанавливать палку между двумя деревьями. Таким образом, сооружались импровизированные «ворота» в потусторонний мир. На обратном пути последний сбивал палку и таким образом закрывал ворота и соответственно проход между мирами [19. С. 27]. У кетов мир живых и мертвых разграничивала поставленная перед входом в чум жердь. Выходящие из чума должны были перешагнуть через нее, а покойного протаскивали снизу ногами вперед. Затем жердь срубалась. Покидая место захоронения, последний должен был положить поперек дороги палку, которая отгораживала мир живых от мира мертвых [14. С. 37]. Палка или жердь осмыслились как аналоги дерева, обладающего способностью связывания и разграничения миров. Таким образом, в символике дерева произошло объединение противоположных функций: соединения и разъединения. В хакасском героическом эпосе «Ай Хучин» рядом с Мировым деревом находится погребение, что также говорит в пользу соотнесения образа дерева с такими понятиями, как «смерть» и «переход в мир мертвых» [37. С. 178]. Намогильные сооружения венгров, хантов и селькупов в виде столбов, напоминающих коновязи, возможно, произошли от столбов-коновязей, которые устанавливались на кладбищах возле могил. Они назывались *анквал* (столб, пень – манс., хант.) и представляли собой высокие пни (опиленные сверху деревья), к которым привязывались жертвенные животные [8. С. 36]. Разграничивающая и, в то же время, медиативная составляющие прослеживаются в характеристике, которую в отношении «шаманского» дерева дал один

из нганасанских шаманов: «Это дерево должно иметь одну сторону высохшую, другую живую» [26. С. 108].

Пространственным разграничениям, определяющим структуру космоса, его естественные и сверхъестественные, культурные и природные характеристики, соответствует установление временных границ, позволяющих выделять значимые для человека отрезки длительности в непрерывном потоке времени. И здесь символика дерева также оказывается незаменимой. Она может маркировать границу дня и ночи. Этот мотив содержится, например, в камланиях телеутских шаманов, где тополь «с золотыми листьями» колеблющими землю, растет «на той стороне, откуда восходит месяц», тополь с «серебряными листьями», растет «на той стороне, откуда восходит солнце» [35. Л. 277]. В сакральной топонимике якутов дерево – *тууру*, на котором воспитывались души шаманов, также могло находиться на границе дня и ночи [38. С. 56]. Деление времени на сутки и месяцы слышится в алтайской загадке: «Перед дверью одна береза: пятнадцать ветвей приподняты кверху, пятнадцать наклонились вниз» (дни первой и второй половины месяца) [34. С. 23]. И наконец, загадка, записанная Радловым у сойотов, возводит дерево в ранг наиболее значимой временной характеристики – года: «У золотого тополя двенадцать ветвей и триста шестьдесят листьев» (12 месяцев года и 360 суток) [20. С. 180].

Комплекс традиционных представлений о дереве как универсальном носителе «жизненных», а также пространственно-временных характеристик мира в полной мере воплотился в «шаманской» системе мировоззрения, составил его основу, а также получил импульс для новых «импровизаций» на заданную тему. Фактически, не отходя от созданных традицией смыслов, в шаманизме были выработаны дополнительные механизмы культурной адаптации, встраивающие шаманскую идеологию в общий культурный контекст.

Идея о тесной связи жизни человека и дерева нашла свое дальнейшее воплощение в шаманских представлениях о наличии у каждого шамана своего особого «шаманского дерева». Эвенки считали, что в таком дереве помещалась душа шамана. Если такое дерево падало, шаман умирал [16. С. 227]. Единственное, предназначенное шаману дерево он мог увидеть во сне, но потом обязательно должен был отыскать его в лесу, поскольку из этого дерева изготавливались детали для ритуальных орудий – обечайка и рукоятка для бубна, колотушка, посох. У якутов деревом, предназначенным для обечайки бубна, служит развесистая лиственница с пучкообразно расходящимися вверх ветвями или же лиственница, выросшая наклонно и издающая скрип [39. С. 309]. Якутский шаман, найдя «свое» дерево, надевал на него костюм, привязывал веревкой и читал ряд заклинаний. Только после этого он откалывал от дерева нужный кусок [40. С. 143]. Во время обряда оживления бубна шаман произносил заклинание, в котором описывал это дерево и отмечал, что оно было специально создано для него:

...Знаменитому шаману от роду предназначаясь,

Полым бубном стать желая, со множеством подвесок медных,

Суетливостью болезней устранившихся стать желая,  
С круглой шапкой-подвеской, с рукояткой-крестовиной

Вещим, важным стать желая, – дозревали, вырастали!» [40. С. 145].

На костюме якутского шамана была привеска, изображавшая это единственное «шаманское» дерево: «зародившуюся по предназначению для шамана лиственницу с ветловидной кроной» [Там же. С. 151]. Изготовление бубнов ваховскими хантами также представляло собой сложную процедуру, связанную, прежде всего, с выбором особого дерева. Бубен изготовлялся самым пожилым мужчиной, который должен был один уйти в лес и отыскать дерево (кедр, ель или лиственницу) с верхними ветвями, напоминающими по форме оленьи рога. На уровне своего роста он должен был срезать сук для обечайки, желателен с восточной стороны дерева, можно с северной, или южной, но не с западной, так как на западе живут злые духи [41. С. 87]. Пришедший в негодность бубен уносился шаманом в лес и вешался на дерево. В случае смерти шамана бубен также вешали на дерево [Там же. С. 88]. Нанайцы считали, что шаманское дерево, растущее в тайге, является прообразом одного из девяти небесных деревьев, растущих на четвертом небе. Только шаман знал это дерево, но сам он в лес не ходил, а объяснял близким, как его найти. Из него делали фигурку главного духа-помощника шамана – *аями* [4. С. 13–14]. Дерево, предназначенное для колотушки, нанайский шаман мог увидеть во сне, а затем его необходимо было отыскать в лесу [4. С. 237]. Шаманские деревья тувинцев назывались *хам-ыяш* и пользовались особым почитанием. Как правило, это были деревья необычной формы: либо с причудливо сросшейся пышной кроной, либо разные деревья, растущие от общего корня [42. С. 2]. Береза, которую алтайцы выбирали для рукоятки бубна, должна быть чистой, без повреждений и расти вдали от жилья, чтобы к ней не подходил скот и ее не касалась рука человека. Такие же требования они предъявляли и к кедру, идущему на обечайку [39. С. 309]. Хакасский деревянный жезл – *орба* – должен был изготавливаться из березы, из корней которой выросло 3 побега. Отрезался отросток с восточной стороны так, чтобы дерево не засохло [32. С. 104].

Дерево могло быть связано с шаманским родом и воплощать собой его судьбу. Согласно народным верованиям хакасов, если на месте захоронения шамана выросло дерево, оно свидетельствовало о благополучии шаманского рода. Если дерево разрасталось, значит, шаманский род будет процветать, если засыхало, то род прекратит свое существование [Там же. С. 47]. Здесь можно также вспомнить об общем происхождении эвенкийских слов *мугды* (дух-предок) и *мугдэ* (пень), о чем уже упоминалось выше. У волочанских нганасан есть предание о происхождении шаманского рода Нгамтусу'о. Считается, что все представители этого рода получили свой дар от шаманки Нейминг, которая, чтобы отвлечь на себя козни оспы, уносившей целые стойбища, велела оставить себя в одиночестве на одном из холмов в тундре. Перед смертью она сказала, что в будущем на ее голове

вырастет дерево, которое нужно срубить и сделать себе *койка* (материальные предметы, воплощающие духов-покровителей (прим. авт.)) [43. С. 73–74]. Г.В. Ксенофонтов отмечал, что у бурят почитание душ наиболее чтимых, древнейших шаманов связано с особым отношением к деревьям, прежде всего, к березам. Запрещалось рубить какое бы то ни было дерево в шаманской роще. Кроме того, буряты угощали своих духов через ветви деревьев, растущих на могиле, а потом и через каждое березовое дерево, если не было возможности ехать на место погребения [23. С. 123].

Возможно, представление о том, что душа умершего воплощается в дереве, тесно связано с идеей о том, что местом обитания духов являются деревья, которые, как правило, имеют необычную и даже уродливую форму. Якуты считали, что дух-хозяйка земли обитает в каком-нибудь старом многоветвистом дереве с большой кроной [40. С. 124]. А злые духи на земле любили поселяться на уродливых по форме деревьях и на деревьях, имеющих дупла [44. С. 166]. Духов, обитающих в деревьях, видели шаманы, и эти духи могли участвовать в шаманском становлении и посвящении. Так, А.А. Попов, описывая посвящение нганасанского шамана, упоминал о том, что он увидел дерево с тремя разветвлениями. Из этих трех разветлений вышли три духа, создающие шаманов: «Мы от одного человека уродившиеся женщины. Она (женщина) уродила нас, чтобы мы внутри дерева жили...» [26. С. 98]. В описании другого посвящения дух, посвящающий шамана, выходит из середины корня дерева [31. Л. 19]. К этому же смысловому ряду можно отнести олицетворения божеств в виде деревьев. Примером здесь может служить обрядовая традиция манси, в которой наиболее важные божества изображались в виде конкретных деревьев. На культовых местах часто находились три срубленных деревца (шеста), на которые набрасывали жертвенные одежды таким образом, что получались подобия человеческих фигур. Средний, самый высокий шест обозначал Нуми-Торума (кедр). Боковые шесты могли предназначаться для Мир-сусне-хума (ель, береза), Калтась (береза), Куль-отыра (сосна), Полум-Торума (ель) или других божеств. На верхних концах шестов иногда вырезали личины этих божеств [8. С. 139].

Тесная связь шамана с «шаманским» деревом, как правило, устанавливалась именно в период его посвящения. У якутов души будущих шаманов «воспитывались» в ветвях, наростах или отверстиях (дуплах) огромного дерева (лиственницы или березы), растущего в верхнем или нижнем мире (= на севере). Внизу этого дерева воспитываются плохие (слабые) шаманы. Самые сильные шаманы воспитываются в самых верхних ветвях (отверстиях) такого дерева [45. С. 283]. Дерево, где воспитывались души якутских шаманов, имеет признаки Мирового дерева. Так, якуты называли его *Ыйык-Мас*, считали, что оно доходит до девятого неба и окружность его никто не может определить [23. С. 36]. По другим сведениям, это дерево называется *Аар-Кудук-Мас*, что означает «священное дерево» или «великое дерево» [23. С. 47]. В якутском фольклоре это дерево связывает три мира

Вселенной. Нганасанский шаман во время посвящения спускается вниз по корню «шаманского» дерева, на котором в люльках укачиваются будущие шаманы [31. Л. 19]. По сведениям Г.В. Ксенофонтова, у эвенков такое дерево называется *тууру*. Оно находится наверху, и на ветвях этого дерева в гнездах воспитываются души будущих шаманов [23. С. 87]. Возможно, воспитание душ будущих шаманов на деревьях, а также в гнездах, явилось дальнейшим развитием идеи о том, что души будущих детей находятся в виде птичек или листочков в ветвях Мирового дерева. О постепенном выделении «иног» статуса шаманов среди соплеменников может свидетельствовать их особое положение в эвенкийской традиции, где души простых людей выглядели как синички и находились на ветках, а души шаманов помещались в дуплах и выглядели как птенцы перелетных птиц [3. С. 10–11].

Символика дерева стала также благодатным материалом для воплощения идеи «шаманского» пути как одного из стержневых и сквозных мотивов шаманской ритуальной практики. В описаниях шаманских посвящений у нганасан, сделанных А.А. Поповым, чтобы найти свою дорогу в мире духов, будущий шаман должен был либо вскарабкаться на дерево, либо пройти внутри него (по дуплу), либо спуститься вниз по корню дерева [26. С. 107; 31. Л. 19]. Непременное участие дерева или его аналога (шеста) в обрядах жертвоприношений, которые могли осуществляться как с шаманом, так и без него, свидетельствует о разработанности в традиционных культурах темы дерева как универсальной дороги, по которой жертва достигает своего адресата. Во время жертвоприношения хакасы обращались с молитвой к священной березе: «По обычаю, начатому стариками, (обращаюсь к тебе), о богатая береза, имеющая серебряную кору и золотые листья, имеющая комкообразную о 9 разветвлениях макушку! Не перерезавши ни одного корешка, выкопав из черной земли, привезя на вершину белого таскыла, мы вкопали тебя и одною головою и обоими плечами кланяемся и покоряемся тебе!.. Согнувши правую ногу чернощекого белого ягненка, 3 раза обойдя богатую березу, имеющую золотые листья, мы приносим жертву, выпустив ее внутренности! Да дойдет наша жертва до великих богов!» [20. С. 384–385].

Путь телеутского шамана на небо также начинался у подножия священной березы. Дорога представляла собой переход по 9 воображаемым ступеням, идущим от вершины березы до небосвода, в который она упиралась. На девятой ступени шаман достигал местопребывания одного из сыновей Ульгена [5. С. 140]. Непременными атрибутами нанайских и ульчских шаманов были стоявшие у дома столбы *тороан* (ульч. тура, туру, дару). Обычно их было три, и это были обыкновенные деревья, несколько обтесанные снизу [4. С. 247]. По предположению Л.Я. Штернберга, шаманские столбы *тороан* были символом Мирового дерева. Благодаря этому столбу шаман мог бывать где угодно, даже в самых «заоблачных высях» [4. С. 231]. Нанайцы и ульчи считали также, что шаман, возвращаясь из далекого путешествия в другие миры, садился на вершину столба, через него спускался в подзем-

ный мир и только после этого попадал домой. Кроме этого ульчи представляли, что невидимое шаманское дерево имеет три сучка с яркими светлыми цветами: один – для того, чтобы молиться небесному богу *Эндури*, второй – чтобы ходить в загробный мир *були*, третий – чтобы связываться с подводным богом *Тэму* [4. С. 26–27]. Таким образом, шаманское дерево воплощало собой три направления шаманских путешествий – на небо, в загробный и в подводный миры. У нанайцев помимо шаманов были особые ритуальные специалисты *тудины*. А.В. Смоляк предположила терминологическую связь слова «тудин» с ульчским *туде* – священный столб. Каждый *тудин* имел возле дома три столба тороан. *Тудины* молились по ночам у этих столбов и могли достигать второго неба, где находился бог *Ёрхе Эндур* [4. С. 48]. Якутский шаман перед началом камлания водружал перед юртой шест, на конце которого было прикреплено деревянное или берестяное чучело гагары и гуся. От шеста к юрте протягивалась веревка, означающая путь, по которому шаман отправлялся к духам и отправлял кут жертвенного животного [46. С. 141]. Мольбище забайкальских эвенков отличалось тем, что в чуме ставили две лиственницы (*турукан*) с отрубленными ветвями так, чтобы вершины их проходили через дымовое отверстие. Одну из них ремнем соединяли с лабазом, устроенным на некотором расстоянии против входа в юрту. Ремень символизировал дорогу духов-помощников в нижний мир [16. С. 247].

Символикой дерева были насыщены костюм шамана и его ритуальные атрибуты. Характерной особенностью алтайских бубнов было наличие в правом углу на внешней стороне изображений одного или двух деревьев. Это береза с золотистыми листьями, по которой шаман поднимается на небо и под ветвями которой отдыхает во время своих странствий. К ней же он привязывает своего коня во время остановок в далеком пути [47. Л. 52–62]. А.В. Анохин выделял на шорских бубнах изображения трех деревьев: *Казың* (береза), *Сүгүт* (*Сёот*) (дерево с сучьями на одной половине) и *Терак* (тополь). *Бай-Казың* считалась самым почитаемым деревом среди шаманистов. Шаман поднимался по девяти зарубкам этого дерева до самых облаков. За облаками *Бай-Казың* соединялась с другими сферами двумя параллельными шелковыми нитями, по которым шаман двигался дальше. *Сүгүт* (*Сёот*) и *Терак* служили этапами на пути шамана в верхнем мире [48. Л. 560–561]. Кроме того, А.В. Анохиным было отмечено, что у телеутских шаманов *бай-сёот* – дух, сопровождающий их во время путешествий, ожидающий у дверей и держащий «войско духов» при себе, как на привязи. Поэтому *бай-сёот* называли также конской коновязью [Там же. Л. 561].

Рукоять бубнов у кетов называлась *хастадокс*, что буквально переводится как «бубна дерево» [17. С. 57]. Кроме того, В.И. Анучин отметил семантическое соответствие между шаманским жезлом и шаманским деревом. Когда шаман накануне камлания втыкал свой жезл в землю около входа в чум, это давало повод шутливо говорить: «...вот у нашего шамана выросло дерево; как скоро!» Из енисейских сказаний

видно, что у легендарного шамана *Doh'a* около дверей чума росло дерево, на котором сидел орел этого шамана. Таким образом, возможно, что шаманский жезл был именно символом «шаманского» (Мирового) дерева [17. С. 64–65]. Название хакасского шаманского жезла – *орба* – может быть связано с хакасским *хорба* – «побеги березы», из которой вырезался ритуальный жезл [32. С. 103]. Косвенные свидетельства в пользу семантического соответствия шаманского лука, стрелы и дерева можно обнаружить в фольклоре юкагиров:

Старик старухе: «Мой кафтан принеси, сапоги принеси, шапку принеси, мой лук принеси». Лиственную ветку натянув, дала. «Мою стрелу принеси». Талину, приготовивши, дала. Старичок потом пошел. До большой безлесной поляны дошел. Упомянутую свою стрелу вверх бросил. Сказал: «С концом-невидимкой деревом сделайся». На то дерево поднялся» [49. С. 240].

«Важной деталью костюма эвенкийского шамана был нагрудник. Сверху донизу посреди нагрудника проходила вышитая полоса – *туру*, изображавшая дерево *ирэкте* (лиственница), имевшее два ответвления, направленных вниз [16. С. 255]. У нанайцев изображение священного дерева *конгор дягда яло туйгэ* присутствовало на юбке, также являвшейся важной деталью шаманского костюма [4. С. 223]. Определенный интерес представляет также нанайская шаманская шапка. Спереди на этой шапке находились оленьи рога *чурукту*. Но старики нанайцы называли эти рога еще и *суе*. Считалось, что это были части корней *суэ* мифического дерева *конгор дягда яло туйгэ*, на котором росли шаманские принадлежности. А.В. Смоляк отмечала, что по форме они скорее напоминают корни, а не рога [4. С. 231].

Полифония значений, вкладываемых в образ дерева, позволяет рассматривать его как универсальный символический код, в котором скрыты основные культурные смыслы и механизмы их формирования. Первоначальная идея тождества человека и дерева имеет несколько вариантов своего развития: 1) появление первого человека из дерева; 2) его потенциальное бессмертие, связанное с деревом и уничтоженное в результате роковой ошибки; 3) пребывание душ будущих людей до их рождения на деревьях; 4) возможность зачатия, рождения и питания новорожденного с помощью дерева; 5) возвращение человека к дереву после смерти; 6) наличие родовых деревьев, связанных с жизнью членов определенного рода. В качестве сакрального образца выступает непосредственное единство человека и дерева, являющееся гарантом бессмертия и абсолютной жизненности. Мифы, повествующие о выходе первого человека из сердцевины дерева и о возможности возвращения к жизни с помощью дерева, являются также свидетельствами изначальной тесной связи мира культуры и мира природы как различных воплощений жизненного начала. Рождение человека и его земная жизнь представляются как та или иная степень понижения градуса сакральности (падение душ будущих детей с небесных деревьев на землю), а смерть человека вновь возвращает его к сакральному образцу (тождество человека и дерева).

Жизнь как важнейшая культурная ценность воплощается и в космических характеристиках мироздания, определяя его пространственно-временные координаты. Присутствие дерева в мифах о начале мира фиксирует процесс космо- и культуругенеза, и, будучи природным объектом, этот образ в то же время становится центральным космическим символом. Его «срединное» местоположение среди других объектов определило концентрический характер становления системы культурных ценностей – от центра к периферии, от сакральных образцов к их профанным воплощениям. Многослойность мира, выраженная посредством вертикального прорастания дерева через три его основные сферы, возможно, является мифологическим прочтением идеи сосуществования различных вариантов жизненности (прежде всего природной и культурной). Кроме того, посредством образа дерева была реализована важнейшая функция культуры – установление как пространственных, так и временных границ (между реальным и потусторонним, днем и ночью, живым и мертвым и т.д.).

Наибольшая приближенность шамана к сакральной сфере среди других лиц традиционного социума определила особую роль дерева в шаманской системе представлений. Оно могло играть важную роль в процессе шаманского посвящения, олицетворять собой шаманский род, а также шаманский путь и его различные направления. По сути дела, с помощью дерева

была выражена важнейшая идея традиционного мировоззрения – идея о неразрывной связи мира людей с миром духов и о возможности налаживания постоянного контакта с сакральной сферой бытия. Символическим выражением этой идеи среди прочего являлось наличие образа дерева и его элементов в различных деталях шаманского облачения. В качестве сакрального образца дерево выступало материалом для изготовления важнейших шаманских атрибутов. И наконец, рассмотрение деревьев как мест обитания духов и как олицетворения верховных богов еще раз подтверждает важнейшие сакральные функции деревьев в традиционной системе мировоззрения.

Таким образом, образ дерева в традиционной системе мировоззрения народов Сибири раскрывается в трех основных смысловых сегментах, тесно связанных друг с другом: 1) Мировое дерево как основной структурообразующий элемент космической модели, формирующий ее пространственно-временные характеристики; 2) дерево жизни, воплощающее концепцию мироздания как животворного начала и определяющее процессы жизни и смерти человека; 3) шаманское дерево как центральный символ шаманской идеологии, раскрывающий идеи шаманского дара, шаманского посвящения и шаманского пути. Кроме того, смысловое раскрытие этого важнейшего культурного символа можно проследить на трех основных уровнях бытия: космос – общество – человек.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Топоров В.Н. К вопросу об универсальных знаковых комплексах / В.Н. Топоров. Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы. М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010 (а). Т. 1. С. 11–24.
2. Топоров В.Н. Мировое дерево: универсальный образ мифологического сознания // В.Н. Топоров. Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы. М., 2010 (б). Т. 1. С. 263–289.
3. Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (XIX – нач. XX в.). Новосибирск : Наука, 1984. 200 с.
4. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М. : Наука, 1991. 280 с.
5. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л. : Наука, 1991. 321 с.
6. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М. : Наука, 1978. 128 с.
7. Дьяченко В.И. Представления долган о душе и смерти. Отчего умирают «настоящие люди» // Мифология смерти. Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири. Этнографические очерки. СПб. : Наука, 2007. С. 108–133. URL: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03\\_03/978-5-02-025221-9](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9)
8. Мифология манси. Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. 196 с.
9. Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленьеводов: к вопросу о поздних этапах формирования якутского народа / отв. ред. С.А. Токарев ; АН СССР. ИЭ. М. : Наука, 1977. 246 с.
10. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л. : Наука, 1969. 440 с.
11. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск : Наука, 1991. 155 с.
12. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV : Материалы этнографические. СПб., 1883. 1026 с.
13. Кулемзин В.М., Лукина Н.В., Молданов Т.А., Молданова Т.А. Мифология хантов / науч. ред. В.В. Напольских. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. 310 с.
14. Алексеенко Е.А. Жизнь и смерть в представлениях народов бассейна Енисея // Мифология смерти. Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири. Этнографические очерки. СПб. : Наука, 2007 (а). С. 30–50. URL: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03\\_03/978-5-02-025221-9](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9)
15. Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск : Наука, 1980. С. 5–70.
16. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX вв.). Л. : Наука, 1969. 304 с.
17. Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // СМАЭ. СПб. : Типография Императорской академии наук, 1914. Т. II. 2. 90 с.
18. Ксенофонтов Г.В. Хрестес. Шаманство и христианство (факты и выводы). Иркутск, 1929. 143 с.
19. Павлинская Л.Р. Мифы народов Сибири о «происхождении» смерти // Мифология смерти. Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири. Этнографические очерки. СПб. : Наука, 2007. С. 8–29. URL: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03\\_03/978-5-02-025221-9](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9)
20. Радлов В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. IX : Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. СПб., 1907. 658 с.
21. Кулаковский А.Е. Материалы для изучения верований якутов. Записки Якутского Краевого Географического общества. Якутск : Типография Н.К.П., 1923. 107 с.
22. Радлов В. Из Сибири: страницы дневника. М. : Наука, 1989. 749 с.
23. Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1926–1929 гг.). Якутск, 1992. 299 с. URL: <http://vk.com/gvksenofontov>
24. Василевич Г.М. Архив СМАЭ. Ф. 22. Оп. 1. Д. 37.
25. Мифы и легенды Севера. М. : Современник, 1985. 400 с.
26. Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л. : Наука, 1984. 152 с.



27. Hermanns M. Schamanen, Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer: Eine vergleichende Studie religiöser Urphänomene. 3 vol. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970. Vol. 1 : Schamanen. 705 s.
28. Мифология селькупов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. 382 с.
29. Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире // СМАЭ. Л., 1961. Т. XX. С. 54–74.
30. Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной (материалы к алтайскому шаманству) // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 160–183.
31. Попов А.А. Архив СМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. Д. 85.
32. Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан : Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. 254 с.
33. Яковлев В.Ф. Якутские коновязи // Язык – миф – культура народов Сибири. Якутск, 1988. С. 161–167.
34. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск : Наука, 1988. 225 с.
35. Анохин А.В. Архив СМАЭ. Ф. 11. Оп. 11. Д. 23.
36. Алексеев Е.А. Речной компонент в культуре народов Енисейского бассейна // Реки и народы Сибири : сб. науч. ст. СПб. : Наука, 2007(6). С. 55–86.
37. Львова Э.Л., Усманова М.С. Представления о мировом дереве в традиционной обрядности Саяно-Алтая // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири. Омск : ОмГУ, 1979. С. 178–181.
38. Ксенофонов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М. : Безбожник, 1930. 123 с.
39. Дыренкова Н.П. Атрибуты шаманов у тюрко-монгольских народов Сибири // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая: статьи и этнографические материалы. СПб. : Наука, 2012. С. 278–339.
40. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – нач. XX вв. Новосибирск : Наука, 1975. 199 с.
41. Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (к. XIX – н. XX вв.) // Из истории шаманства. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1976. С. 3–155.
42. Будегечи Т. Мировоззренческие основы тувинского шаманства // Шаманы. Кызыл, 1993. С. 1–10.
43. Грачева Г.Н. Шаманы нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л. : Наука, 1981. С. 69–89.
44. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М. : Наука, 1974. 402 с.
45. Попов А.А. Получение «шаманского дара» у Вилюйских якутов // Труды института этнографии им. Миклухо-Маклая. Москва ; Ленинград, 1947. Т. 2. С. 282–293.
46. Трошанский В. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань : Типо-литография Императорского ун-та, 1902. 204 с.
47. Дыренкова Н.П. Архив СМАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 206.
48. Анохин А.В. Архив СМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 169.
49. Йохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Ч. 1 : Образцы народной словесности юкагира. СПб., 1900. 240 с.

Статья представлена научной редакцией «История» 30 сентября 2015 г.

#### ON THE POLYSEMANTICISM OF THE IMAGE OF A TREE IN THE SIBERIAN SHAMANISM WORLDVIEW

*Tomsk State University Journal*, 2016, 402, 88–98. DOI: 10.17223/15617793/402/13

**Nam Elena V.** Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: n.elvad@yandex.ru

**Keywords:** life; death; shamanic tree; shamanic way; symbolism.

The article foregrounds the symbolic concept of culture with regard to the traditional worldview of Siberia's peoples, particularly, to shamanic views. The main research focus is on the multiplicity of meanings put into the image of a tree which allows to consider it as a universal symbolic code that includes basic cultural meanings and mechanisms of their formation. The original idea of the identity of man and tree has several lines of development: 1) the emergence of the first man out of a tree; 2) his potential immortality associated with a tree and destroyed as a result of a fatal mistake; 3) the staying of souls of future people, prior to their birth, on trees; 4) the possibility of conceiving, giving birth and nurturing of a newly born with the help of a tree; 5) the return of man to a tree after death; 6) the existence of family trees associated with the life of members of a certain family. The immediate unity of man and tree, which guarantees immortality and absolute vitality, acts as a pattern of the sacred. Man's birth and his earthly life are seen as one or another degree of lowering the sacredness (the fall of souls of future children from celestial trees onto the ground), whereas man's death brings him back to the sacred pattern (burials on trees). The 'median' location of the World tree among other objects defined the concentric nature of the cultural values system formation – from the centre to the periphery, from sacred patterns to their profane embodiments. The stratification of the world, expressed in the vertical sprouting of a tree through its three main spheres is, possibly, a mythological interpretation of the idea of coexistence of various kinds of vitality (primarily, natural and cultural). Moreover, through the image of a tree a major function of culture was realized: the establishment of both spatial and time-related boundaries (between the real and the otherworldly, between night and day, between the live and the dead, etc.). The greater closeness of a shaman to the sacred sphere than that of other members of the traditional society determined the special role of a tree in the shamanic system of views. It could play an important role in the process of shamanic initiation and embody the shamanic race as well as the shamanic way and its various directions. In essence, with the help of a tree the most important idea of the traditional worldview was expressed: the idea of the inseparable link between the world of people and that of spirits and of the possibility of establishing a constant contact with the sacred sphere of being. Thus, the image of a tree in the traditional worldview of Siberia's peoples is disclosed in the three main closely connected segments of meaning: 1) the World tree as the primary structure forming element of the cosmic model which forms its space and time characteristics; 2) the tree of life which embodies the concept of the universe as a life-giving and man's life and death defining source; 3) the shamanic tree as a central symbol of the shamanic ideology disclosing ideas of the shamanic gift, initiation and the shamanic way. Besides, the meaningful disclosure of this significant cultural symbol can be traced at the three main levels of being: cosmos–society–man.

#### REFERENCES

1. Toporov, V.N. (2010a) K voprosu ob universal'nykh znakovykh kompleksakh [On the issue of universal iconic complexes]. In: Toporov, V.N. *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы* [World Tree: The universal symbolic systems]. V. 1. Moscow: Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi.

2. Toporov, V.N. (2010b) Mirovoe derevo: universal'nyy obraz mifologicheskogo soznaniya [World Tree: the universal image of the mythological consciousness]. In: Toporov, V.N. *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы* [World Tree: The universal symbolic systems]. V. 1. Moscow: Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi.
3. Mazin, A.I. (1984) *Traditsionnye verovaniya i obryady evenkov-orochonov (XIX – nach. XX v.)* [Traditional beliefs and practices of the Evenki-orochen people (19th – beg. 20th centuries)]. Novosibirsk: Nauka.
4. Smolyak, A.V. (1991) *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie (Narody Nizhnego Amura)* [Smolyak Shaman: personality, functions, worldview (peoples of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka.
5. Potapov, L.P. (1991) *Altayskiy shamanizm* [Altai shamanism]. Leningrad: Nauka.
6. Manzhigeev, I.A. (1978) *Buryatskie shamanisticheskie i doshamanisticheskie terminy* [Buryat shamanic and pre-shamanic terms]. Moscow: Nauka.
7. D'yachenko, V.I. (2007) Predstavleniya dolgan o dushe i smerti. Otchego umirayut "nastoyashchie lyudi" [Views of the Dolgan on the soul and death. Why "real people" die]. In: Pavlinskaya, L.R. (ed.) *Mifologiya smerti. Struktura, funktsii i semantika pogrebal'nogo obryada narodov Sibiri. Etnograficheskie ocherki* [Mythology of death. The structure, function and semantics of the funeral rites of the peoples of Siberia. Ethnographic essays]. St. Petersburg: Nauka. [Online]. Available from: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03\\_03/978-5-02-025221-9/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/).
8. Gemuev, I.N. et al. (2001) *Mifologiya mansi* [Mythology of the Mansi]. Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography of SB RAS.
9. Gurvich, I.S. (1977) *Kul'tura severnykh yakutov-olenevodov: k voprosu o pozdnykh etapakh formirovaniya yakutskogo naroda* [Culture of northern Yakut herders: the question of the later formation stages of the Yakut people]. Moscow: Nauka.
10. Khudyakov, I.A. (1969) *Kratkoe opisaniye Verkhoyanskogo okruga* [Brief description of Verkhoyansk District]. Leningrad: Nauka.
11. Sagalaev, A.M. (1991) *Uralo-altayskaya mifologiya: Simvol i arkhētip* [Ural-Altai mythology: symbol and archetype]. Novosibirsk: Nauka.
12. Potanin, G.N. (1883) *Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii* [Essays of the North-western Mongolia]. V. 4. St. Petersburg: Tipografiya V. Kirshbauma.
13. Kulemzin, V.M. et al. (2000) *Mifologiya khantov* [The Khanty Mythology]. Tomsk: Tomsk State University.
14. Alekseenko, E.A. (2007a) Zhizn' i smert' v predstavleniyakh narodov basseyna Eniseya [Life and death in the views of the peoples of the Yenisei River basin]. In: Pavlinskaya, L.R. (ed.) *Mifologiya smerti. Struktura, funktsii i semantika pogrebal'nogo obryada narodov Sibiri. Etnograficheskie ocherki* [Mythology of death. The structure, function and semantics of the funeral rites of the peoples of Siberia. Ethnographic essays]. St. Petersburg: Nauka. [Online]. Available from: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03\\_03/978-5-02-025221-9/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/).
15. Pelikh, G.I. (1980) Materialy po sel'kupskomu shamanstvu [Materials on the Selkup shamanism]. In: Pelikh, G.I. & Toshchakova, E.M. (eds) *Etnografiya Severnoy Azii* [Ethnography of Northern Asia]. Novosibirsk: Nauka.
16. Vasilevich G.M. (1969) *Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII – nach. XX vv.)* [The Evenks. Historical and ethnographic essays (18<sup>th</sup> – early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka.
17. Anuchin, V.I. (1914) Ocherk shamanstva u eniseyskikh ostyakov [Essay on shamanism and the Yenisei Ostyaks]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii pri Imperatorskoy akademii nauk*. II.2.
18. Ksenofontov, G.V. (1929) *Khrestes. Shamanstvo i khristianstvo (fakty i vyvody)* [Khrestes. Shamanism and Christianity (findings and conclusions)]. Irkutsk: Vlast' truda.
19. Pavlinskaya, L.R. (2007) Mify narodov Sibiri o "proiskhozhdenii" smerti [Myths of the peoples of Siberia on the "origin" of death]. In: Pavlinskaya, L.R. (ed.) *Mifologiya smerti. Struktura, funktsii i semantika pogrebal'nogo obryada narodov Sibiri. Etnograficheskie ocherki* [Mythology of death. The structure, function and semantics of the funeral rites of the peoples of Siberia. Ethnographic essays]. St. Petersburg: Nauka. [Online]. Available from: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03\\_03/978-5-02-025221-9/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/).
20. Radlov, V. (1907) *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen* [Samples of folk literature of Turkic tribes]. V. IX. St. Petersburg.
21. Kulakovskiy, A.E. (1923) *Materialy dlya izucheniya verovaniy yakutov. Zapiski Yakutskogo Kraevogo Geograficheskogo obshchestva* [Materials for the study of beliefs of the Yakuts. Notes of the Yakut Provincial Geographical Society]. Yakutsk: Tipografiya N.K.P.
22. Radlov, V. (1989) *Iz Sibiri: straniysy dnevnik* [From Siberia: diary pages]. Moscow: Nauka.
23. Ksenofontov, G.V. (1992) *Shamanizm. Izbrannye trudy (Publikatsii 1926–1929 gg.)* [Shamanism. Selected Works (1926–1929 publications)]. Yakutsk. [Online]. Available from: <http://vk.com/gvksenofontov>
24. Vasilevich, G.M. Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography at the Imperial Academy of Sciences. Fund 22. List 1. File 37. (In Russian).
25. Sangi, V.M. (1985) *Mify i legendy Severa* [Myths and Legends of the North]. Moscow: Sovremennik.
26. Popov, A.A. (1984) *Nganasany. Sotsial'noe ustroystvo i verovaniya* [Nganasans. Social structure and beliefs]. Leningrad: Nauka.
27. Hermanns, M. (1970) *Schamanen, Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer: Eine vergleichende Studie religiöser Urphänomene. 3 vol.* [Shamans, pseudo shamans, redeemer and savior: A comparative study of religious archetypal phenomena. 3 v.]. V. 1. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
28. Napol'skikh, V.V. (ed.) (2004) *Mifologiya sel'kupov* [Mythology of the Selkups]. Tomsk: Tomsk State University.
29. Prokof'eva, E.D. (1961) Predstavleniya sel'kupskikh shamanov o mire [Views of the world of Selkup shamans]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii pri Imperatorskoy akademii nauk*. XX. pp. 54–74.
30. Karunovskaya, L.E. (1935) Predstavleniya altaytsev o vselenny (Materialy k altayskomu shamanstvu) [Representations of the Altai people of the universe (Materials on the Altai shamanism)]. *Sovetskaya etnografiya*. 4–5. pp. 160–183.
31. Popov, A.A. Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography at the Imperial Academy of Sciences. Fund 14. List 1. File 85. (In Russian).
32. Butanaev, V.Ya. (2006) *Traditsionnyy shamanizm Khongoraya* [Traditional Khongor shamanism]. Abakan: Khakas State University.
33. Yakovlev, V.F. (1988) Yakutskie konovyazi [Yakut hitching posts]. In: Antonov, N.K. (ed.) *Yazyk – mif – kul'tura narodov Sibiri* [Language–myth–culture of the peoples of Siberia]. Yakutsk: Yakutsk State University.
34. L'vova, E.L. et al. (1988) *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoy Sibiri. Prostranstvo i vremya. Veshchnyy mir* [The traditional worldview of the Turks of southern Siberia. Space and time. Corporeal world]. Novosibirsk: Nauka.
35. Anokhin, A.V. Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography at the Imperial Academy of Sciences. Fund 11. List 11. File 23. (In Russian).
36. Alekseenko, E.A. (2007b) Rechnoy komponent v kul'ture narodov Eniseyskogo basseyna [River component in the culture of the peoples of the Yenisei River basin]. In: Pavlinskaya, L.R. (ed.) *Reki i narody Sibiri* [Rivers and peoples of Siberia]. St. Petersburg: Nauka.
37. L'vova, E.L. & Usmanova, M.S. (1979) [Usmanov MS Views on the world tree in the traditional rites of the Sayan-Altai]. *Etnogenez i etnicheskaya istoriya tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Ethnogenesis and ethnic history of the Turkic peoples of Siberia]. Omsk: Omsk State University. pp. 178–181. (In Russian).
38. Ksenofontov, G.V. (1930) *Legendy i rasskazy o shamanakh u yakutov, buryat i tungusov* [Legends and stories about shamans of the Yakuts, Buryats and Tungus]. Moscow: Bezbozhnik.
39. Dyrenkova, N.P. (2012) Atributy shamanov u turetsko-mongol'skikh narodov Sibiri [The attributes of shamans from the Turkish-Mongolian peoples of Siberia]. In: Dyrenkova, N.P. *Tyurki Sayano-Altaya. Stat'i i etnograficheskie materialy* [Turks of the Sayan-Altai. Articles and ethnographic materials]. St. Petersburg: Nauka.
40. Alekseev, N.A. (1975) *Traditsionnye religioznye verovaniya yakutov v XIX – nach. XX vv.* [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th – early 20th centuries]. Novosibirsk: Nauka.

41. Kulemzin, V.M. (1976) Shamanstvo vasyugano-vakhovskikh khantov (k. XIX – n. XX vv.) [Shamanism of the Vasyugan-Vakhovo Khanty (late 19th – early 20th centuries)]. In: Lukina, N.V. *Iz istorii shamanstva* [From the history of shamanism]. Tomsk: Tomsk State University.
42. Budegechi, T. (1993) Mirovozzrencheskie osnovy tuvinskogo shamanstva [Ideological foundations of Tuvan shamanism]. In: Budegechi, T. (ed.) *Shamany* [Shamans]. Kyzyl: Tuv. gumanit. tsentr. KGPI.
43. Gracheva, G.N. (1981) Shamany nganasan [Nganasan Shamans]. In: Vdovin, I.S. (ed.) *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroy poloviny XIX – nachala XX v.)* [Problems of the history of social consciousness of Siberian Aborigines (second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka.
44. Ergis, G.U. (1974) *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on the Yakut folklore]. Moscow: Nauka.
45. Popov, A.A. (1947) Poluchenie “shamanskogo dara” u Vilyuyskikh yakutov [Getting a “shamanic gift” from Vilyuy Yakuts]. *Trudy instituta etnografii im. Miklukho-Maklaya*. 2. pp. 282–293.
46. Troshchanskiy, V. (1902) *Evolyuetsiya chernoy very (shamanstva) u yakutov* [Evolution of the black faith (shamanism) of Yakuts]. Kazan: Tipolitografiya Imperatorskogo un-ta.
47. Dyrenkova, N.P. Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography at the Imperial Academy of Sciences. Fund 3. List 1. File 206. (In Russian).
48. Anokhin, A.V. Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography at the Imperial Academy of Sciences. Fund 11. List 1. File 169. (In Russian).
49. Yokhel'son, V.I. (1900) *Materialy po izucheniyu yukagirskogo yazyka i fol'klora, sobrannye v Kolymskom okruge* [Materials for the study of the Yukaghir language and folklore collected in Kolyma district]. Pt. 1. St. Petersburg.

Received: 30 September 2015