Следы шаманизма в венгерских народных верованиях*

Венгерский язык относится к финно-угорской (уральской) семье языков. По этой причине исследователи венгерских народных верований не раз обращались к поискам сравнений в Евразии. Среди ученых существовала давняя традиция считать, что древняя религия языческих венгров не должна отличаться от примитивной веры сибирских народов, основным направлением «религиозных» верований которых принято считать шаманизм.

Классические образцы сибирского шаманизма были обнаружены среди мансийской, хантыйской и саамской этнических групп, между тем как остальные финские группы сохранили лишь неясные следы общей древней веры. Жертвователь, называемый по-удмуртски *туно*, а по-марийски *карт*, проводил церемонии жертвоприношения. Древние финские и саамские колдуны именовались соответственно *нойта* и *ноайде*, что этимологически совпадает с мансийским *найт* ‘шаман’. Аналогичны и точки соприкосновения общих корней шаманизма в древние времена (Hoppál 1976: 236–237).

Ранняя венгерская мифологическая литература и народные верования часто цитируют средневековые венгерские хроники, в которых содержатся повествования и отрывочные указания на венгерских жертвенных коней. Также в них отмечается, что жертвователи у венгров назывались *táltos*.

---

* Фрагмент одноименной статьи М. Хоппала (Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. – Siikala A.-L. & Hoppál M. (ред.) *Studies on Shamanism*. Helsinki–Budapest, 1992. Сс.156–168) в переводе М. Н. Супруна. Впервые опубликован в 1995 г. в сборнике статей *«Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л. П. Потапова»* (Москва, сс. 255–265).

Исследовательский интерес к шаманизму в Венгрии возник относительно давно. Не позднее середины XIX века романтика изучения народов, находящихся на ранней стадии своего развития, заставила исследователей отправиться к разнообразным этносам, проживавшим в самых удаленных уголках восточного мира. Малоизвестными даже среди исследователей шаманизма как в Венгрии, так и за границей являются имена Габора Сенткатолнаи (Gábor Szentkatolnai) и Бенедека Баратоши-Балога (Benedek Baráthosi-Balogh). Последний около 1880 года трижды выезжал в полевые экспедиции к нанайцам, ульчам и орочам, обитающим вдоль реки Амур. Из поездок он привозил ценные предметы и тексты, относящиеся к шаманизму. Интерес к верованиям языческих венгров, точнее, к освещению реликтовых корней венгерского шаманизма, сохраняется и поныне. Этой теме посвящено более сотни статей и исследований.

В 1962 году, когда состоялся последний симпозиум по проблемам шаманизма в Европе, Йенё Фазекаш составил историографический обзор венгерского шаманизма. В нем были представлены не только история изучения вопроса, но и сами материалы. В конечном счете, можно утверждать, что шаманские черты в венгерском материале носят отчетливо выраженный гетерогенный характер, а некоторые из них необычайно похожи на центральноазиатский феномен (Fazekas 1967: 106; см также Róheim 1925: 25; Solymossy 1929: 133–152). Поэтому исследование венгерского шаманизма завершилось выделением в нем четырех основных типов шаманов (*táltos*, *tudós*, *garabonciás* и *regős*) и так называемых полушаманов. Ранее их часто объединяли в одну древнюю категорию венгерского шамана (Fazekas 1967: 112).

Несколько позднее Вильмош Диосеги также опубликовал ревю о венгерском вкладе в исследование шаманизма, особенно евроазиатского, самым преданным исследователем которого был он сам (Diószegi 1971: 553–566). Он преуспел в сборе полевых материалов, «идя по следам шаманов Сибири» (Diószegi 1968). На основе огромного количества сравнительного материала он пытался выяснить связь между венгерскими и сибирскими традициями. Его монография (см. Diószegi 1958) о следах шаманизма в венгерской народной культуре до сих пор остается лучшей в своем роде.

После преждевременной смерти В. Диосеги появился ряд работ, имевших целью продолжить его исследования. Поскольку одной из основных целей любого шамана является лечение недугов, были предприняты попытки сделать обзор данных, относящихся к шаманскому искусству в венгерской народной медицине (см. Hoppál & Törő 1975; Kelemen 1980: 214–224). Даже немногие крупные исследователи знают, что в венгерских народных верованиях имеются свидетельства о применении мухомора (*Amanita Muscaria, L.*, на венгерском языке *bolondgomba*, букв. «гриб безумия») – гриба, содержащего галлюциногенные вещества и широко использовавшегося шаманами для впадания в транс. Точно известно, что использование «гриба безумия» было обычным делом в колдовстве (особенно в любовной магии). Однако, данных об этом имеется слишком мало, поскольку эта практика должна быть основана на ревностно охраняемой тайне *táltos* или *tudós-pásztor* («всезнающий пастух»).

В венгерском фольклоре постоянно встречаются указания на обыкновение *táltos* появляться на пороге дома и просить молока. Согласно народным преданиям, настойчивое требование молока понимается простыми деревенскими людьми как визит *táltos* под видом странно выглядящего чужака. Этот мотив, часто игнорируемый, приобретает смысл при его сопоставлении с данными современной фармакологии, согласно которым, молоко является сильнейшим детоксикантом при нейтрализации воздействия мухомора (Czigány 1980: 216).

Благодаря анализу богатой коллекции верований и легенд, собранной за предыдущие десятилетия, фигура *táltos* приобретала все большую гибкость. Для компаративной мифологии могут представлять значимость следующие его характерные черты:

– ребенок-*táltos* рождается с зубами;

– в 7 лет он исчезает и бродит где-то поблизости (уместно вспомнить совпадение с числом 7 в круге верований);

– если он не исчезает, то мучается болезнью с симптомами судорог и обмороков;

– спит днем – *rejtezik* ’исчезает из видимого мира’. Этот синоним к *révül* ’быть в исступлении’ выражает один из наиболее важных элементов значимой сферы шаманизма – концепции путешествия в иной мир;

– по возвращании домой он просит молока, и если не получает его, то устраивает над местностью бурю, из чего следует, что он обладает сверхъестественными силами;
– ему характерна способность исчезать и преобразовываться.

С последней чертой связана очень важная идея полета в виде животных, содержащаяся в сказаниях. В рассказах пастухов Великой Венгерской равнины *táltos*, сражающийся с противником, появляется в виде быков различных цветов (черно-белый, красно-синий). Шаманы в легендах оленеводческих народов сражаются в виде оленей, а у коневодов они в такой ситуации приобретают облик коня или небесного быка (подробнее см. Diószegi 1958; Balázs 1967: 53–75; Hoppál 1976 и др.).

Можно утверждать, что шаманистская концепция мира составляет основу языческого мировоззрения венгров. Не является тщетной попытка некоторых исследователей сопоставить образ вырастающего до небес дерева в венгерских народных сказках с деревом шаманистской инициации, а также других шаманских действ, подобных тому, когда герой венгерской народной сказки, будучи в трансе, должен забраться на гору, что символизировало достижение цели церемонии. В венгерских народных сказках он должен либо забраться на гору, либо взлететь на дерево, а сибирский шаман часто называет свой барабан «шаманской лошадью», которая служит ему в полетах в потусторонний мир.[1]

Имеются также гораздо более критические подходы к проблемам венгерского шаманизма. Например, Вильмош Фойт отрицает, что древняя «религия» языческих венгров основывалась, в первую очередь, на шаманистском комплексе верований (см. Voigt 1976: 75–120; критику его точки зрения см. Goodman 1980: 32–41).

В недавней эпической традиции венгерских крестьян шаманистские мотивы сохранились, главным образом, в виде народных языческих сказаний. Некоторые старые крестьяне или пастухи могут рассказать истории о людях, которых они знали и которые могли впадать в транс, а затем сражаться на небесах

---

[1] Сравни с подобным феноменом в норвежских сказках и легендах; у Дега в типе 468. Еще более отдаленные параллели отмечены Аке Хульткрантцем (Hultkrantz 1967: 64): *«тот, кто считается шаманом, карабкается по мировому столбу, который служит средством связи между врачующим и духами небесного мира»*.

в виде животных, обычно быков (Bihari 1980: 195–196). Известны и другие традиционные черты, такие как лишние кости, инициация шаманов (в возрасте 7, 14 и 21 года). Между тем, другие типичные для шаманизма понятия, такие как оказывающие помощь духи, в венгерской эпической традиции отсутствуют.

Историческим фактом является принятие венграми в течение X–XI веков римского католицизма. Но, несмотря на это, ряд следов шаманистского происхождения может быть обнаружен в народной эпической традиции, и венгры, похоже, до сих пор помнят некогда могущественных шаманов (Dömötör 1970: 40), называемых простыми крестьянами *táltos*. Они помнят не только рассказы об их поступках, но и об их непременном атрибуте – решете-бубне.

Некоторые данные из недавнего прошлого

В середине 1977 года мой друг из Чехословакии сообщил об одном бывшем пастухе, рассказавшем ему несколько интересных вещей. Он предложил мне вместе посетить этого пастуха. В последнюю неделю декабря мы отправились к нему.

Это был энергичный мужчина примерно 45 лет. В то время он работал трактористом и жил со своими десятью детьми в двухкомнатном деревенском доме в северо-восточной части венгероязычного ареала. Пограничная деревушка, окруженная со всех сторон болотами и камышами, несколько веков назад считалась относительно закрытым местом. Поэтому в памяти ее обитателей сохранились архаические традиции (тексты опубликованы в ряде прекрасных сборников народных языческих легенд).

С самого начала нашего разговора с пастухом мы обнаружили, что имеем дело с информантом, обладающим особо ценными архаическими знаниями. Его отец был пастухом, известным своими лечебными знаниями в самых отдаленных районах. Старика часто приглашали для лечения животных даже в 1950-е гг. Основные идеи этих рассказов совпадают с элементами легенд о пастухах, обладающих магической силой. Стадо у такого пастуха пасет себя само.

Наш информант – младший сын старого «всезнающего пастуха», умершего несколько лет назад. Согласно традиции,

знание должно было перейти младшему сыну. Интервьюируемый провел детство и отрочество с отцом и пастушил вместе с ним. Его «инициация» состоялась в 14 лет, когда он простоял ночь на перекрестке в очерченном вокруг себя круге, где должен был перенести ужасные видения. В верованиях венгров и других народов широко распространенным эпическим мотивом (см. Siikala 1978: 291) является перекресток дорог с его экстратерриториальностью, ставший местом церемонии посвящения, где встречаются пугающие монстры и проводятся испытания – типичные модели шаманской инициации (Sweeney 1981: 13).

С помощью суперчеловеческих (возможно, специальных) способностей он вылечил девочку:

> «Это произошло так. Они пришли ко мне домой в полночь... Ее рот был в жидкости *(предположительно, у девочки была эпилепсия – примечание автора)*... Это сердечная болезнь – она дергалась в конвульсиях... Не говоря ни слова, я должен был снять с нее лифчик и на девять дней поместить его там, где проходит много людей (например, на перекрестке). Я никому не сказал ни слова. Я повесил его на вереск и оставил».

Этот вид лечения встречается очень редко только в северо-восточных регионах Венгрии (примеры содержатся лишь в неопубликованных коллекциях автора).

Также он рассказал о привораживании с помощью чтения заклинаний над коровьим молоком – как его брать, хранить или давать:

> «Если нет молока, требуется 12 сортов трав. Если нет масла, следует добавить еще 12 сортов... Надо пойти в коровник. Требуется первое яйцо, снесенное курицей-молодкой ранней весной. Курица должна быть либо вся белая, либо – черная. Я кладу его в горшок, который уже много раз использовался, и хороню под порогом или под яслями. Так что молоко не может быть взято».

Элементы этого повествования хорошо известны из венгерской системы верований, ничего поразительного в рассказах пастуха не было. Тем не менее, его воспоминания были наполнены силой веры в собственные силы, в справедливость верований, в эффект магической практики (хотя очевидно, что в большинстве случаев происходило самопроизвольное выздоровление и прерывание символов). Бывший пастух был здоровый мужчина, уверенный

в своих убеждениях и вере. Подтверждение тому можно видеть в обстоятельстве, что в ходе интервью он много раз прерывал разговор, не желая выдавать определенных деталей, словно хотел сохранить для себя важные элементы эзотерического знания.

Как того требует методика исследования, я регулярно контролировал рассказы нашего информанта про отца и древнюю магическую практику пастухов. Через год, а затем спустя еще два года я попросил его повторить свой рассказ, и сейчас я имею 2 или 3 варианта одного и того же текста (всего около 300 страниц). Другим приемом контроля было посещение двух старших братьев информанта, которые также помогали отцу в пастухах, но в течение меньшего количества времени. Выяснилось несколько деталей, которые наш информант поначалу отказывался сообщать, утверждая, что не может передать все знание. И это понятно, ведь его просили поделиться знанием, которое давало ему силу и мастерство целителя. В ходе вопросов и ответов выяснилось, что его отец использовал решето или его заменитель, называемый «кожаным решетом». Оба соответствуют бубну и имеют те же функции. Ученые, изучающие следы венгерского шаманизма, обнаружили, что решето или его заменитель часто играли роль барабана в колдовских, в частности, врачебных ритуалах:

> «Войдя, старый Ходас отошел от остальных... и устроился на полу, не говоря ни слова. Он запрокинул голову и надолго устремил взгляд в небо. Казалось, что он спит с открытыми глазами. Остальные ожидали, что он предпримет. Иногда он наклонялся, покачивал руками, тряс головой. Женщина достала из-под кровати решето и положила его вместе с деревянной ложкой на скамейку возле огня. Вскоре он заговорил: «Тихо! Ничего не делайте, только сохраняйте тишину. – сказал он. – Не потревожьте того, кто идет». Он прижал решето к груди, закрыл глаза и стал ударять по нему. Сначала медленно, затем все быстрее и быстрее. Он что-то бормотал. «Выросло большое дерево, под ним встретились три дороги...», – начал он. К концу песенки он все сильнее наносил удары по решету... » (Szűcs 1975: 46–48)

Этот пример зафиксирован на Великой Венгерской равнине. Еще один рассказ, записанный близ западной границы страны, указывает на то, что кроме предсказания судьбы, решето использовалось и для лечебных целей:

> «Пастух из Кунжигета Янош Вираг предсказывал судьбу с помощью своего решета. К примеру, он указывал на вора, укравшего скот. Однажды у моей бабушки также украли свиней. Ударяя в свой барабан, он выяснил, кто был вором. Свиней действительно нашли у этого человека. Он также клал на решето белые и черные зерна, около 41 штуки. Затем он начинал бить ножом по одной из сторон барабана. Зерна прыгали по решету, а в конце он по их расположению предсказывал судьбу. Мы также знаем, что он мог лечить с помощью решета. Он рассеивал колдовство. Он ударял по коже барабана до тех пор, пока злоба не насытится». (Timaffy 1964: 318)

Дополнительные данные о магическом использовании решета в других районах Венгрии см., например, в Dömötör 1982: 205: иллюстрации 22–27.

Память о бубне, самом важном инструменте шамана, в венгерском фольклоре сохранилась в детском стишке:

Gólya, gólya, gilice,	Аист, аист, горлица,
Mitől véres a lábad,	Почему в крови твоя нога?
Török gyerek megvágta,	Ее порезал турецкий мальчик,
Magyar gyerek gyógyítja,	Венгерский мальчик вылечил ее,
Síppal, dobbal, nádi hegedűvel.	С помощью трубки, бубна и скрипочки.

Обычно этот стишок пелся по весне, когда аисты возвращались в родные гнезда.

Adj Istenem csendes esőt,	Дай Бог нам тихий дождь,
Mossa össze mind a kettőt.	Облей вон тех двоих.
Szita, szita péntek,	Решето, решето – в пятницу,
Szerelem csütörtök,	Любовь – в четверг,
Dob szerda.	Бубен – в среду.

Барабан и решето сопоставимы не только из-за схожести формы, но главным образом, вследствие того факта, что в некоторых местах решето стало инструментом колдовского предсказывания. Решето следует «вывернуть», чтобы узнать, кто вызвал болезнь. Правда, также имеются данные о случаях своего рода шарлатанства с решетом. Женщине-целительнице надлежит бить над больным ножом или деревянной ложкой по решету (Diószegi 1958: 171–225; Hoppál & Törő 1975: 70).

Когда мы спросили нашего информанта, из чего сделано решето, он сказал по-венгерски, что из кожи – *börosta*. Но усом-

нившись в первой гласной, информант произнес *böörosta*, где *böö*=*bő* ’большой’. Такие решёта, покрытые кожей, использовались почти во всех регионах страны вплоть до первой половины XX столетия. Последние образцы были сфотографированы моим другом в 1980 году в Трансильвании, где еще в 1969 году в Коронде (румынский Корунд) мной самим были сделаны снимки покрытых кожей решёт. Решёта применялись в повседневной жизни (первое письменное упоминание относится к 1587 году, см. Szabó 1976: 1065), однако особые (крестообразные) отверстия противоречат этому. Некоторые данные указывают на применение решёт для прорицаний, т. е. колдовских действ. Я сфотографировал их в Южной Венгрии во второй половине 1970-х годов на съемках этнографического документального фильма о лечебных ритуалах.

По некоторым материалам, решето служило инструментом шамана *táltos* или «всезнающего пастуха»:

> «Йожеф Росташ из Важки был кустарем, изготавливавшим и продававшим решёта, переезжая из одной деревни в другую. Он поднимал вверх решето и смотрел сквозь отверстия – так он лечил. Ранее были известны женщины из Эттевени и Икрени, предсказывавшие судьбу с помощью решета, в которое бросались зерна кукурузы. Также они клали тлеющие угольки на гусиную дужку и раздували их до тех пор, пока косточка не ломалась. По этим обломкам они и прорицали. «О *táltos*, пастухе по имени Келемен из Циколасигета рассказывают, что он бросал в решето угольки, накрывал их травами и окуривал больной скот. Между тем он колдовал, «словно пересчитывал». Его приглашали также к бывшим кладбищенским сторожам. Он изгонял из мертвого злых духов, чтобы они оставили его в покое...» «Он клал в старое решето тлеющие угли и накрывал их травами». Другие говорят, что на угли он клал росток березы, который шипел словно жир...» Он быстро передвигался вокруг покойника, что-то бормоча». (Timaffy 1964: 320)

На наш вопрос, почему информант говорит «большое» решето вместо «кожаное решето», тот ответил: «Потому, что оно большое, может вместить всё». Такой ответ поразительно совпадает с некоторыми элементами ситуации, имевшей место в 1728 г., когда *táltos* или колдун, обладавший сверхчеловеческой силой, говорил следующее:

> «Даниэлю Розе, обвиненному в 1728 году в колдовстве, задали на суде следующий вопрос: «Можешь ли ты переносить людей через реку на полке, на плаще или на лодке?» Он ответил: «Я мог бы сделать это на чем угодно, но я никогда не делал этого, в решете была комната даже на 100 человек». (Diószegi 1958: 204)

Нижеследующая информация с другого конца страны подтверждает, что вера в особые силы решета была хорошо известна:

> «...также поговаривали о всезнающем пастухе, что когда скот выходил пастись на Богдани Данубебенд, каждый раз ровно в полночь он разбегался. Пастух рассказывал, что в полночь вращающееся решето с 41 кусочком горящих углей пересекало реку, что заставляло животных разбегаться в разные стороны. Просили помочь Йожефа Пали. Он приходил и вырубал кустарник вдоль берега. После полуночи появлялось крутящееся решето, полное углей. Он доставал из шляпы волшебные щипцы, клал захватывающий конец на ремень плетки и три раза ударял по решету. Все угли опрокидывались в воду, решето перемещалось к противоположному берегу и никогда больше не возвращалось, а скот более не разбегался». (Timaffy 1964: 320)

В. Диосеги в предисловии к *Encyclopaedia Britannica* писал: «Иногда шаман совершает путешествие по реке, лодкой ему служит барабан...» (Diószegi 1974: 640). В венгерской системе верований некоторые наиболее характерные черты шаманизма сохранились в форме уравнения *бубен* = *решето* = *лодка*.

Литература

Balázs, János 1967. The Entacement of the Hungarian Shaman. – Vilmos Diószegi (ред.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, 53–75. Budapest.

Bihari, Anna 1980. *A Catalogue of Hungarian Folk Belief Legends*, 195–196. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

Czigány, Lóránt G. 1980. The Use of Hallucinogens and the Shamanistic Tradition of the Finno-Ugrian People. – *Slavonic and East European Review* 58, 212–217.

Diószegi, Vilmos 1958. *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Diószegi, Vilmos 1968. *Tracing Shamans in Siberia: The Story of an Ethnographical Research Expedition*. Oosterhut: Anthropological Publications.

Diószegi, Vilmos 1971. Hungarian Contributions to the Study of Shamanism. – *Műveltség és Hagyomány* 13/14, 553–566. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem.

Diószegi, Vilmos 1974. Shamanism. – *Encyclopaedia Britannica* 16. London.

Dömötör, Tekla 1970. Review of A. Lommel "Shamanism: The Beginnings of Art". – *Current Anthropology* 11, 40.

Dömötör, Tekla 1982. Hungarian Folk Beliefs. Budapest–Bloomington.

Fazekas, Jenő 1967. Hungarian Shamanism. – Carl-Martin Edsman (ред.) *Studies in Shamanism*. Stockholm.

Goodman, Felicitas D. 1980. Hungarian Shamanism in Cross-cultural Perspectives. – *Ural-Altaische Jahrbücher* 52, 32–41.

Hoppál, Mihály 1976. Folk Beliefs and Shamanism of the Uralic Peoples. – Péter Hajdu (ред.) *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*, 215–242. Budapest: Corvina.

Hoppál, Mihály & Törő, László 1975. *Ethnomedicine in Hungary*. Budapest: Medicina Könyvkiadó.

Hultkrantz, Åke 1967. Spirit Lodge: A North American Shamanistic Séance. – Carl-Martin Edsmann (ред.) *Studies in Shamanism*. Stockholm.

Kelemen, András 1980. Schamanistische Überbleibsel in dem Volksglauben und der Volksheilkunde ungarns. – *Curare* 3, 214–224. Wiesbaden.

Róheim Géza 1925. Magyar néphit és népszokások. Budapest.

Siikala, Anna-Leena 1978. The Rite Technique of the Siberian Shaman. – *FF Communications* 220. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Solymossy, Sándor 1929. Magyar ősvallási elemek népmeséinkben. – *Ethnographia* 40, 133–152.

Sweeney, Mike 1981. Southeast Asians. – Steve Siporin (ред.) *Cityfolk*. Salem: Oregon Art Commission.

Szabó, T. Attila (ed.) 1976. Erdélyi magyar szótörténeti tár. Budapest.

Szűcs, Sándor 1975. A sámánizmus emléke a nagykunsági népi orvoslásban. – *Alföld* 26, 45–54.

Timaffy, László 1964. A honfoglaló magyarság hitvilágának maradványai a Kisalföldön. – *Arrabona* 6, 309–334.

Voigt, Vilmos 1976. Der Schamanismus als ethnologisches Forschungsproblem, mit besonderer Rücksicht auf den sibirischen Schamanismus. – *Glaube und Inhalt* (Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványai 15), 75–120. Budapest.

ШАМАНЫ – КУЛЬТУРЫ – ЗНАКИ

Михай Хоппал

http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/sator14/

ISBN 978-9949-544-46-2
Тарту 2015

Автор: Михай Хоппал
Редактор серии: Маре Кыйва
Редактор и составитель: Николай Кузнецов
Перевод: Николай Кузнецов
Дизайн: Андрес Куперьянов
Верстка: Диана Кахре
HTML: Диана Кахре

Печатное издание:
Михай Хоппал. ШАМАНЫ – КУЛЬТУРЫ – ЗНАКИ.
SATOR 14. Тарту 2015

Составление, техническое оформление и печать книги осуществлены при поддержке Эстонского институционального исследовательского гранта 22-5 (Религиозные и нарративные аспекты фольклора).

Оформление электронного издания осуществлено при поддержке проекта EKKM14-344 “Расширение областей применения и представление эстонского языка, культуры и фольклора в электронных информационных средствах”.

© 2015 Научное издательство ЭЛМ