

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

РЕЛИГИОЗНЫЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
И ОБРЯДЫ
НАРОДОВ СИБИРИ
В XIX-НАЧАЛЕ XX ВЕКА



27

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

1 9 7 1

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

СБОРНИК
МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

XXVII

РЕЛИГИОЗНЫЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
И ОБРЯДЫ
НАРОДОВ СИБИРИ
В XIX - НАЧАЛЕ XX ВЕКА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД • 1971

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

Л. П. Потапов (отв. редактор), *С. В. Иванов*,
Н. А. Кисляков, *Д. А. Ольдерогге*

Ответственные редакторы сборника:

доктор исторических наук *Л. П. Потапов*
доктор исторических наук *С. В. Иванов*

ОТ РЕДАКЦИИ

Работы, включенные в предлагаемый вниманию читателей Сборник, посвящены описанию и исследованию религиозных представлений и обрядов народов Сибири, а также их шаманских костюмов.

Наиболее крупная по объему работа Е. Д. Прокофьевой, открывающая Сборник, представляет собой первый опыт описания, классификации и анализа шаманской одежды и головных уборов. Привлекая богатые коллекции предметов этого рода, хранящиеся главным образом в Музее антропологии и этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, автор приходит к важным выводам, касающимся семантики этой одежды и отдельных ее частей, дает сжатые характеристики шаманских костюмов, выявляет их типы. Особое внимание Е. Д. Прокофьева уделяет покрою и оформлению одежды, раскрывает значение фигурных подвесок, бахромы и т. д.

Сравнительное изучение шаманской одежды позволило выявить несколько типов покроя и комплексов ее оформления (алтайский, хакасский, тофаларский, якутский и др.).

Работа богато иллюстрирована и дает в руки этнографа и религиоведа ценный материал, позволяющий широко использовать его при постановке и решении ряда историко-этнографических проблем, в частности — проблемы этногенеза и историко-культурных связей. Читатель найдет в этой работе много интересных наблюдений и фактов, а также и выводов, значительно расширяющих и углубляющих вопрос о характере шаманизма у народов Сибири.

Заслуживает внимания небольшая, но содержательная статья Н. Ф. Прытковой, изучившей одежду, имеющуюся на старинных культовых антропоморфных изображениях некоторых народов (хантов и манси), а также приносившуюся в жертву духам. Она имеет ряд отличий от обычной и позволяет, как показывает автор, восстановить более старую, ныне уже исчезнувшую бытовую одежду, ее покрой и особенности.

Большинство других работ написано на основе полевых материалов авторов и вводит в науку новые данные, характеризующие различные стороны религиозной идеологии народов Сибири.

Впервые дается описание праздника цам у южных групп тувинцев и публикуется несколько рисунков масок, употребляемых на этом празднике (статья В. П. Дьяконовой).

Большой интерес с этнографической точки зрения представляют старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев, сопровождаемый плясками, и обряд, связанный с рождением ребенка у якутов, во время которого изготовлялась модель конического жилища и вырезывались из бересты изображения домашних и диких животных (статьи Ф. А. Сатлаева и С. В. Иванова).

В статьях Г. М. Василевич и В. И. Цинциус описаны неизвестные ранее представления о медведе и культе медведя у эвенков и воззрения, связанные с охотничьим промыслом у негидальцев. Культ предков и культ природы у нивхов, освещенный в работе Ч. М. Таксами, дополняет известные ранее сведения о религиозных представлениях этого народа.

Много нового материала содержат статьи, посвященные пережиткам религиозных представлений у обских угров (З. П. Соколова), предметам религиозного назначения у надымских ненцев (Л. В. Хомич) и погребальным сооружениям ненцев (Г. Н. Грачева). Интересные сведения о домашних покровителях кетов приводит в своей работе Е. А. Алексеенко.

И. С. Вдовин посвятил статью описанию жертвенных мест коряков и раскрытию их историко-этнографического значения.

Достоинством большинства перечисленных работ является включение в них лингвистического материала.

Сборник представляет интерес не только для специалистов-этнографов, историков и религиоведов, но и для широкого круга читателей.

Е. Д. Прокофьева

Шаманские костюмы народов Сибири

Сохранившиеся в коллекциях музеев СССР шаманские одежды являются ценным памятником прошлого многих народностей Сибири, прошедших долгий путь исторического развития, этапы которого отразились в отдельных элементах их культуры, в том числе в шаманском костюме и шаманских атрибутах. Шаманский костюм являлся материальным выражением идеологии общества, его религиозных представлений, сохранял в себе различные стадии их развития.

Опубликованные работы дореволюционных и советских этнографов содержат, за небольшим исключением, далеко не полные сведения о шаманской одежде. Например, покрой совсем выпал из поля зрения исследователей.¹

В изучаемый период (конец XIX—первая четверть XX в.) у одних народов бытовал сложный комплект шаманской одежды, состоявший из наплечной одежды (мы будем называть ее условно, независимо от покроя, кафтаном), нагрудника-передника, головного убора, обуви, перчаток или рукавиц и штанов. Другие народы не имели такого полного комплекта. Чаще всего отсутствовали перчатки и штаны. У третьих был лишь головной убор, который наличествовал у шаманов всех народов Сибири (за исключением шорцев и центральных якутов). В отдельных случаях шаманская одежда была представлена лишь одним нагрудником, или повязкой (маской) на глаза, или налобной повязкой и поясом, или короткой накидкой. Обычно такие элементы входили в одежду шамана, начинающего свою деятельность. Они могли быть единственными и полнозначными, если шаман не получал в дальнейшем других частей костюма. При получении новых элементов уже имевшиеся у него приобретали подчиненное значение или изымались вовсе. Так, в прошлом, до изучаемого нами периода, селькупский молодой шаман получал пояс и налобную повязку без металлических подвесок. По достижении им известной «зрелости» весь этот комплект заменялся другим и более шама-

¹ В настоящей работе использованы богатые коллекции шаманских костюмов МАЭ, а также описи собирателей этих коллекций. Частично привлечены коллекции ГМЭ, материалы музеев в городах Кызыле, Абакане, Тюмени. Использованы рисунки и фотографии по коллекциям Иркутского музея, любезно предоставленные автору С. В. Ивановым, Лейпцигского музея — С. Н. Токаревым. Включены устные сообщения некоторых советских этнографов, главным образом А. А. Попова (по якутам, долганам, нганасанам). Отдельные сведения получены от проф. Лехтисало (Финляндия), привлечена обширная литература по шаманству народов Сибири. В работе использованы полевые материалы Г. Н. Прокофьева и автора настоящей статьи, собранные за время экспедиций к селькупам Таза, Байхи, Тыма, Кети, Оби, к ненцам, энцам и нганасанам в период с 1925 по 1962 г.

ном не употреблялся. По-видимому, так же обстояло дело и у кетских шаманов. Качинские шаманы в начале своей деятельности имели небольшую накидку и лишь позднее получали настоящий костюм (полную наплечную одежду и шапку).

У амурских народов комплект такой одежды имел свои характерные черты. Наряду с шаманской юбкой, кофтой, головным убором, обувью у тех же народов бытовал костюм, представлявший набор повязок из стружек (ручные, ножные, поясные, головные), изготовлявшихся к каждому камланию и даже во время действия неоднократно сменявшихся. У некоторых народов шаманы во время камлания на бытовую наплечную одежду или головной убор прикрепляли какие-либо знаки отличия — ленты, жгуты и т. п. Иногда пользовались женской наплечной одеждой, иногда своей собственной, бытовой, выворачивая ее наизнанку. Отдельные шаманы употребляли одежду, сходную с бытовой, менялся лишь цвет ткани (обычно на светлый). Таким образом, шаман так или иначе во время шаманского действия отмечал свою одежду. Утверждение некоторых исследователей, что у того или иного народа нет шаманского костюма, по-видимому, нужно понимать так, что народ не имеет полного комплекта специальной шаманской одежды.

Согласно установившемуся мнению, шаманский костюм включает в себя наплечную одежду с массой подвесок («побрякушек»), жгутов, головной убор с рогами, обувь с «лапой зверя». Это действительно наиболее важные элементы полного шаманского комплекта одежды. Однако отступление от этого комплекта нельзя истолковывать как отсутствие шаманского костюма. Нам представляется правильным всякую специальную одежду или какой-либо отличительный элемент на бытовой одежде, который носят только шаманы во время камлания и никто иной не имеет права надевать ни в какое время, называть шаманским костюмом или элементом этого костюма. Поэтому можно утверждать, что в Сибири почти нет народов, у которых в том или ином выражении не было бы шаманской одежды, отличающейся от бытовой. При таком различии в одежде, когда одни народы имели полный развитый комплект, а другие — лишь незначительные знаки отличия на бытовой одежде или один какой-то элемент из комплекта, возникал вопрос: не значит ли это, что последние в прошлом имели полный костюм, а к изучаемому нами периоду утратили его, сохранив лишь отдельные элементы? А может быть, наоборот — они не дошли еще в развитии своих представлений до создания полного комплекта шаманской одежды? Общего ответа быть не может. Любой народ Сибири прошел долгий путь становления, культура его претерпевала столкновения с культурами соседних народов. Лишь изучение истории каждого конкретного народа может дать ответ на поставленный вопрос. Так, возможно, ненцы имели прежде комплект шаманской одежды, но впоследствии его утратили, сохранив лишь головную повязку с маской. Об этом свидетельствуют ранние исследователи этого народа. По устному сообщению проф. Лехтисало, юраки еще в первом десятилетии XX в. имели полный костюм, сходный по описанию с селькупским. Другой пример — ханты. Они имели из специального комплекта шаманского костюма только шапку. По-видимому, у них и прежде не было полного комплекта. У нас нет никаких свидетельств обратного. Исследователь манси В. Н. Чернецов полностью согласился с нашим предположением, что шаманство обских угров развивалось иначе, чем у других народов Сибири.

Часто разрешение вопроса о шаманском костюме того или иного народа осложняется наличием у него нескольких категорий шаманов, имев-

ших различные костюмы. Такое положение отмечаем у всех самодийских народов, вероятно у кетов и некоторых других.

У этих народов существовали шаманы, не имевшие костюма, которые выполняли определенную важнейшую (очень древнюю, как нам представляется) функцию — проводы умершего (позднее — души умершего) в загробный мир. У селькупов и чукчей шаманы, не надевая особого костюма, камлали в «темном чуме», т. е. без огня. Существование категории шаманов, не имевших костюма, заставляет нас пристальнее рассмотреть шаманство народов, у которых все шаманы имеют костюм. И мы узнаем, что такие шаманы не всегда во время камлания надевали его. В определенных случаях они действовали без костюма или их костюм отличался от бытовой одежды лишь цветом (светлые тона). Следует отметить, что шаманы, не имевшие костюма, и те, которые его имели, но при определенных ситуациях не надевали, почти всегда пользовались вместо бубна шаманским посохом (в различном оформлении). Ряд особенностей отличал этих шаманов от шаманов других категорий. Шаманы, камлавшие без костюма, сосуществовали с шаманами, имевшими его, до самого конца исследуемого нами периода. Поэтому можно предположить, что шаманский костюм с момента возникновения был принадлежностью шаманов с определенными функциями — камланием в «верхний мир», помещаемый на небе (на ярусах неба). Об этом говорит и семантика костюма — птица, животное, и нужно отметить, что не просто птица, а «светлая, небесная» (орел, ястреб); не какое-либо животное, а олень, марал, лось, также относимые к «светлым» животным. Однако существовали и другие значения костюмов: филина, совы, т. е. ночных, «темных» птиц; медведя и выдры, т. е. животных, тоже относимых к «темному» миру. Все эти значения были отражены как в материале, из которого изготовляли костюм, так и в отдельных его украшениях (бахроме, вышивке, металлических подвесках).

В настоящей работе мы не касаемся категории шаманов без специальной одежды; не касаемся и всей сложной проблемы, связанной с генезисом шаманства, с развитием функций и образа шамана.

Как уже отмечалось, шаманский костюм являлся материальным выражением религиозных представлений конкретного общества, создавшего его, так же как и изображения духов, сложные погребальные сооружения и т. п. Все это говорило о попытках человека создать осязательное подобие воображаемого мира, о попытках низвести на землю фантастические религиозные образы. Шаманский костюм отличен от других материальных выражений религиозных образов тем, что, например, изображения духов имели право делать и иметь у себя многие члены общества (у некоторых народов) по своему желанию и потребностям, без вмешательства шамана, шаманский же костюм имел право носить только шаман — особое лицо. У некоторых народов рядовой член общества не смел даже прикасаться к шаманским атрибутам под угрозой жестокой кары.

Известно, что в истории человечества было время, когда общество не выделяло особых исполнителей религиозных действий. Каждый сам исполнял необходимые обряды. Частично такое положение сохранялось и в позднейшие эпохи (личные, индивидуальные жертвоприношения, обряды, которые выполнялись любым членом общества). В те ранние периоды не возникало необходимости выделять внешний вид кого-либо при выполнении обрядов. Лишь с появлением особого лица, наделенного особыми религиозными функциями, его отмечают особым костюмом.

Роль шаманов на различных этапах развития общества была неодинакова, что отражалось и на их костюмах. Так, во время межплеменных

столкновений средства войны переносились и в мир религиозных представлений. Костюм шамана получал значение брони: появлялись изображения сабли на головном уборе, стрел и луков на кафтане и т. п. Организация духов, подвластных шаману, отражала организацию земного войска: птицы играли роль разведчиков, другие духи — войска.

Основное же значение шаманского костюма — зверь или птица, и в этом шаманские костюмы очень однообразны. Чрезвычайно тонко, художественно и вместе с тем просто, с большой творческой силой и тщательностью воссоздавали люди в шаманской одежде эти образы. Здесь проявляется неравнозначность частей комплекта шаманской одежды. Наплечная одежда создает образ птицы. Шапка почти у всех народов ярче отражает образ зверя — оленя, лося, марала, медведя. Так, у амурских народов в наплечной одежде (в данном случае кофта) были лишь намеки на птицу, шаманский же головной убор тех же народов — главная часть комплекта одежды — представлялся головой зверя (зверей). Однако и костюм, носящий черты птицы, имеет как бы сквозящие через этот образ черты зверя. Об этом говорит обязательное употребление шкуры определенного зверя для шитья наплечной одежды — в большинстве случаев шкуры оленя, марала, лося; мало того, прослеживалась тенденция сохранить шкуру с тела животного цельной, почти ее не раскраивая. Обувь оформляли как ноги зверя (у энцев изображали на обуви даже костный мозг); иногда так же оформляли и перчатки. И, наконец, принадлежащий такому костюму головной убор с рогами изображал голову зверя. Все это — древние «звериные» черты. Этому образу соответствовало и поведение шамана в определенные моменты камлания, когда он скакал, как олень, или рычал, как медведь, и т. п.

Следует учесть, что существовали дошаманские действия охотников (у ненцев, эвенков, чукчей, эскимосов и, вероятно, некоторых других народов мира, в частности северных индейцев): участники совершали ритуальные пляски с целью привлечения зверя на промысле и обеспечения хорошей добычи. При этом они надевали на себя цельные звериные шкуры. По-видимому, эта традиция и легла в основу древней шаманской одежды.

Позднее основным образом, отраженным в костюме, стал образ птицы, появившийся, вероятно, одновременно с развитием представлений о небесном верхнем мире. Шаман — посредник между этим миром и людьми — принимал образ птицы, близкой к небу, солнцу. На наплечной одежде изображали грудную кость, ребра, кости крыла, дыхательное горло, а также хвост, перья птицы. Все это выполнялось разными средствами — вышивкой, аппликацией, поделками из железа, а часто прикреплялось и в своем натуральном виде (подлинные крылья птиц, их перья, кости крыльев и т. п.). Затем на основное значение накладываются элементы образа зверя, жителя «нижнего мира» — медведя. У иных народов весь костюм представлял собой медведя (селькупы, долганы, якуты). Существовал и костюм с чертами выдры — жителя подводного мира. Но это явления поздние — результат расчленения образа в связи с развитием представлений о различных мирах и разделением функций — «дорог» — шаманов.

Имелось и более позднее значение костюма — тела шамана, возродившегося после обряда посвящения. В этом случае части скелета, изображенные на костюме, считали скелетом этого шамана. Костюм воспринимался и как броня, защита шамана. Например, пластины на рукавах понимались как защитное средство от вражеских ударов.

Кроме того, костюм как вместилище духов — помощников и покровителей шамана — соответствовал степени развития шаманского «пан-

теона». В таких случаях на нем появлялись изображения рогов (олень считался помощником шамана, равно как и прочие зооморфные изображения), появлялись антропоморфные изображения предков шамана — его покровителей, антропоморфизированных духов. Но поздние значения не закрывали, не снимали древних основных значений костюма — зверь и птица.

Поздним включением в оформление является множество подвесок, изображающих в миниатюре средства передвижения (лодки), оружие (луки со стрелами, копья, сабли), символы дорог шамана (цепи, веревки) и т. д. В этих подвесках отражаются индивидуальные варианты костюма, ярче проявляются этнические особенности.

Каждый шаманский костюм — в то же время и произведение народного искусства, сложный художественный образ, выполненный целым коллективом. У редких народов шаман изготовлял свой костюм собственноручно. Обычно его шили многочисленные сородичи шамана, мужчины и женщины. И от их таланта, мастерства зависело художественное оформление костюма.

Участие коллектива в изготовлении шаманской одежды свидетельствует о существовании тесной связи общества с шаманом. Действительно, общество признавало за определенным его членом право на выполнение религиозных функций и наделяло своего избранника особым костюмом. Все эти особенности отражены в многочисленных обрядах, которыми обставлялось изготовление и передача шаманской одежды избраннику. Наиболее важен обряд «оживления» частей одежды, являвшийся многодневным праздником для всего коллектива сородичей.

Шаманский костюм из поколения в поколение изготовлялся строго по традиции, оставаясь неизменным в основных чертах. Это относилось как к материалу, так и к покрою. Металлические подвески частично использовали одни и те же, передавая из поколения в поколение. Обычно семья покойного шамана сохраняла основные подвески до появления в семье нового шамана. Какую-то часть подвесок хоронили вместе с телом умершего. Таким образом консервировался шаманский костюм, сохраняя древние «священные» черты как в покрое, так и в символике изображений.

Развитие представлений о мире отражалось и на оформлении костюмов, на семантике древних частей костюма, вызывало появление новых символов. Мы можем проследить на костюмах видоизменение таких основных элементов, как изображение перьев, шерсти, хвоста. Нарезанная из той же шкуры бахрама позднее превращается в бахрому из различно выполненных жгутов, которые теряют свое значение перьев, шерсти и получают значение змей. Появляются художественно выполненные изображения змей (с разинутой пастью, глазами и т. п.). Мыс, изображавший хвост, впоследствии заменяется фигурно выкроенными клиньями с вышитыми изображениями нижней (хвостовой) части позвоночника, особыми жгутами, железными подвесками. И, наконец, индивидуальные, особенно значительные изменения в оформлении часто закрепляются в костюме благодаря наследованию шаманства узкой группой родичей.

Таким образом, наряду с древними чертами, сохранившимися по традиции, костюм шамана отражал и историю народа, являясь тем самым сложным объектом для изучения. Мы попытаемся выявить наиболее древние элементы костюма шамана и приблизительно определить типичный костюм для шаманов некоторых народностей. Типичный костюм — это неизбежно схема, известная абстракция. Каждый шаманский костюм является вариацией, более или менее отступающей от схемы. Необходимо поэтому выделить у каждого народа самое существенное, главное,

что составляет общность всех вариаций. Совсем не нужно при этом (да, вероятно, и невозможно) объяснять всякую мелкую подвеску, каждый жгут, ленту в костюме. При массовом изучении шаманских костюмов становится ясно, что существуют основные подвески (целые комплекты их) и вспомогательные, которые и создают впечатление своеобразия каждого костюма.

Для выявления древних элементов шаманской одежды необходимо найти еще более широкие общности, чем для выявления типичного костюма народности. Для этого прежде всего мы исследуем материал, из которого изготавливали костюм, и его покрой, а также основные комплекты подвесок. Материал, по-видимому, в прошлом играл основную роль, так как он же давал и форму костюму (шкура зверя). Для изготовления шаманской одежды почти повсеместно использовали шкуру оленя, марала, лося. Реже встречаем указания на бытование наряду с такой одеждой костюма из шкуры медведя. Некоторые народы употребляли на изготовление шаманских одежд шкуры коровьих телят (якуты), жеребят и овец (алтайцы). В позднее время алтайцы, хакасы, эвенки применяли для этой цели различные сукна. Из сукон шили весь костюм целиком или ими покрывали одежду из шкур.

Покрой шаманской наплечной одежды (основного элемента костюма) обычно отличался от покроя бытовой одежды данного народа. Мы исключаем случаи, когда шаман в качестве ритуальной одежды использовал женские бытовые шубы.

Ханты. Шаманы у хантов, за исключением ваховских, полного костюма не имели. При камлании они надевали только шаманскую шапку, а во время больших жертвоприношений — халаты светлых тонов.

Ваховские ханты в середине прошлого столетия еще сохраняли шаманский костюм, утратив его в значительной мере к началу XX в. Костюм включал в себя наплечную одежду (*елта-лепа*), головной убор, пимы и рукавицы.² О наплечной одежде сведений не сохранилось. Старики знали о ней понаслышке. Шапочка (*елта-мюль*) сохранялась дольше. Она представляла собой мелкую тюбетейку, окаймленную мехом. Рукавицы (*елта-пас*) шили из шкуры, снятой с медвежьих лап вместе с когтями, которые служили шаману оружием в борьбе против духов-врагов.

Не исключена возможность, что особая шапка хантыйских шаманов и рукавицы вошли в шаманский обиход как аксессуары медвежьего праздника, участники которого надевали особые головные уборы и рукавицы.

Ненцы. В конце XIX—начале XX в. свой ритуальный костюм ненецкие шаманы *тадебя* сохраняли не на всей территории расселения. У западных ненцев уже в начале XIX в. не было шаманских костюмов. Г. Д. Вербов пишет по этому поводу: «Специальное полное шаманское облачение сохранилось в XIX в. лишь у восточных ненцев, у западных имелась только особой формы шапка».³ Шапки шили двух видов: с острым верхом из материи, отороченные мехом, или комбинированные — мех с материей, с пучком матерчатых лент на макушке. Были головные уборы, состоявшие лишь из ровдужного или суконного на подкладке околыша с двумя перекрещивающимися на темени полосами, — типа венца. По нижнему краю околыша пришивалась спереди бахрома, закрывавшая лицо шамана. Чаще пришивали прямоугольный кусок мате-

² М. Б. Шатилов. Ваховские остяки. Тр. Томск. краеведч. музея, 1934, т. IV.

³ Ненцы. В кн.: Народы Сибири. Этнографические очерки. М.—Л., 1956, стр. 627.

рии (маску) с нашитыми на него пуговицами или бусинами, изображавшими глаза, нос, рот шаманской «души». Если шапка была без бахромы, то шаман, надевая ее, закрывал лицо платком.

В быту подобную шаманской налобную повязку типа мягкого венца (*судор*) носили женщины и девушки в Малоземельской тундре.

Ненцы Большеземельской тундры, а также ямальские и таймырские имели особую шаманскую наплечную одежду, и более того — женская одежда отличалась от мужской. В начале XX в. и у них шаманский костюм уже начал исчезать.

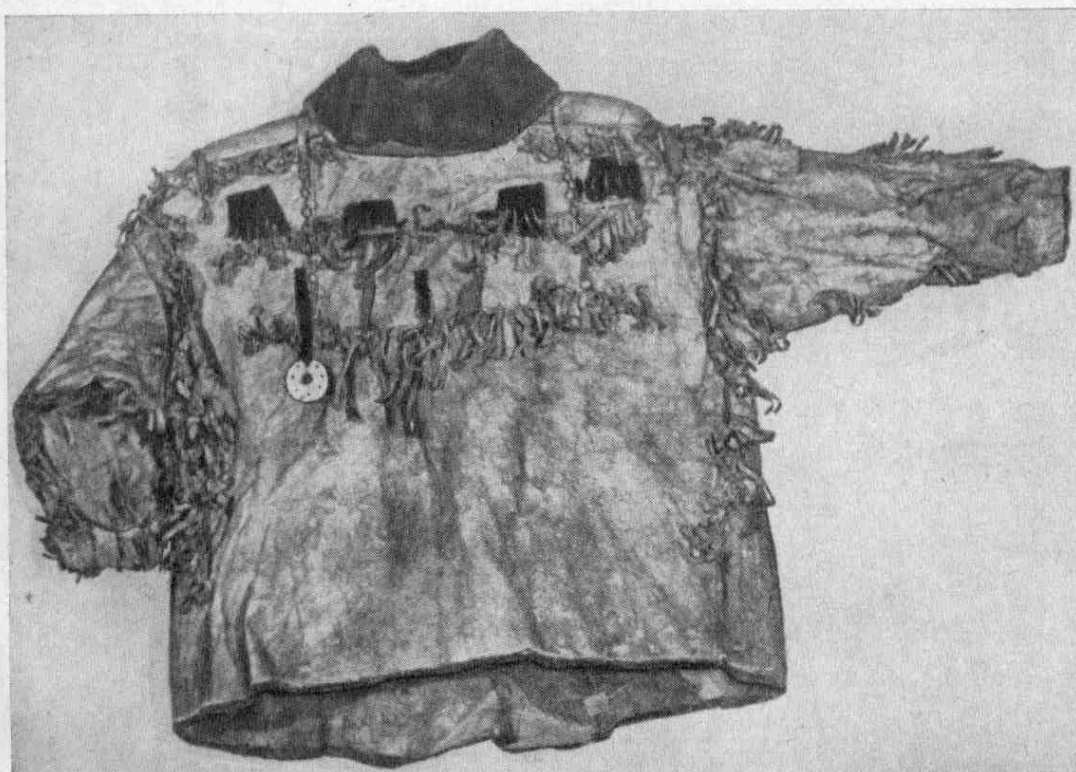


Рис. 1. Шаманский кафтан. Ненцы. МАЭ, колл. № 2966-1.

По описанию М. А. Кастрена (середина XIX в.), «Костюм тадибея красив и странен, он состоит из замшевой рубашки (самбурна) с красною суконною каймой, с такими же выпушками по всем швам и эполетам на плечах из такой же яркой материи. На глаза и на все лицо опущен лоскут сукна, потому что тадибеи проникают в мир духов не телесными глазами. Голова не покрыта; только узенькая лента красного сукна проходит по затылку, а другая по темени для укрепления лоскута, спускающегося на лицо. На груди висит железная бляха».⁴ Данные М. А. Кастрена по восточным ненцам совпадают с материалами Г. Д. Вербова, В. Я. и Г. Я. Вецкактиных и А. В. Журавского. Последний приобрел шаманскую одежду ненца Большеземельской тундры из рода Ара. Она была сшита из красного сукна, с подолом, опущенным полоской бобрового меха (МАЭ, опись колл. № 979-1).

Делали одежду шамана и из оленьей шкуры, мехом внутрь (рис. 1). Ее украшали двумя рядами бахромы из красного сукна. Такую же

⁴ М. А. Кастрен. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири. МЗП, 1860, т. VI, ч. II, стр. 126.

бахрому прикрепляли на плечах, рукавах и по бокам одежды. На спину и грудь навешивали на красных суконных лентах железные подвески, бляхи. Во все швы прокладывали белый подшейный олений волос.

В материалах Гр. Спасского, относящихся, по-видимому, к восточным ненцам, упоминается кафтан из звериных шкур с металлическими подвесками и особый головной убор, о котором сказано: «Голову свою они (ненцы, — Е. П.) покрывают шишаком, обвешанным подобными же (как на кафтане, — Е. П.) вещами, и сверх того прикрепляют к нему рога какого-либо животного, либо из железа».⁵ Это описание относилось, возможно, к костюму тазовских юраков, у которых он сохранялся и в начале нашего века.⁶

В комплект шаманской одежды ненцев входили специальные перчатки (*тадибе оба*), которые шили из разноцветных сукон.

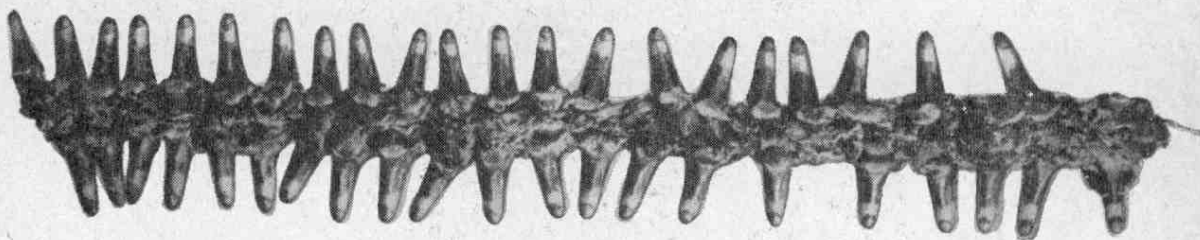


Рис. 2. Шаманский чересплечник. Ненцы. МАЭ, колл. № 1348-31.

Следует упомянуть о бытовавшем в прошлом у ненцев шаманском чересплечнике (рис. 2). Он состоял из ровдужного ремня, на который было нанизано 70 гусиных клювов. Чересплечник отмечался исследователями и в лопарской шаманской одежде.

Ненецкие шаманы, подобно шаманам энцев, иганасан, делились на три категории. Костюм был лишь у шаманов, общавшихся с небесными и подземными духами. Шаманы категории самбана, провожавшие души в загробный мир, костюма не имели.

Группа ненцев, проживающая в основном в бассейне реки Пур (так называемые лесные ненцы), изучена крайне мало. Об их шаманской одежде известно лишь то, что во время камлания они надевали белую коленкоровую рубашку длиной до колен.⁷ Можно предполагать, что лесные ненцы не имели подобного восточным шаманского костюма.

Из изложенного следует, что ненцы, расселенные на большой территории севера Европы и Сибири, имели неодинаковые шаманские костюмы. Западные ненцы имели костюм, сходный в отдельных элементах с угорским (шапки); возможно, сохраняли общие черты с лопарским (чересплечник). У восточных же костюм был похож на костюм приенисейских народов — селькупов, энцев. Лесные ненцы сохранили в костюме сходство с хантами. В частности, светлые рубахи шаманов, вероятно, соответствуют светлым одеждам хантов. Ненецкая шаманская одежда (см. рис. 1), сшитая из двух шкур оленя, сходна с эскимосской. Для ненецкого шаманского костюма характерна налобная повязка с маской, не имеющая аналогий в шаманских головных уборах других народов.

⁵ Гр. Спасский. Взгляд на Северную Сибирь. Сибирский вестник, 1820, кн. 11—12, стр. 50. — Там же приводятся сведения о том, что «самоеды — лучшие звероловы», и упоминается об одежде из звериных шкур и шапках с рогами зверей как особом охотничьем костюме.

⁶ Устное сообщение проф. Лехтисало.

⁷ Р. Митусова. Год среди лесного народа. Вокруг света, 1929, №№ 9, 11, 12.

Энцы. Шаманство энцев в основных чертах было схоже с шаманством восточных ненцев. Также имелись шаманы трех категорий. У шаманов, камлавших в верхний и нижний миры, были костюмы; у провожавших душу умершего в загробный мир специальной одежды не было. Костюм⁸ состоял из кафтана, нагрудника, обуви (пимов), шапки, перчаток, повязки на глаза.

Кафтан шили из цельной шкуры дикого оленя мехом внутрь. Мездру красили охрой в красный цвет. Мех иногда низко подстригали. В верхней части шкуры делали разрезы для вшивания рукавов. Для расширения стана вставляли изредка посередине спины длинный клин. Так как шкура оленя узкая, полы надставляли, чтобы они закрывали грудь. Завязывали полы вязками. Спереди и сзади длина кафтана была одинаковой. Сзади к подолу пришивали три клина длиной 15 см. Они изображали птичий хвост (*муртира*). Ворот кафтана обшивали полоской ровдуги, в которую продевали ремешок. На уровне талии прикрепляли пояс (*нида*), к нижнему краю которого пришивалась ниспадающая ровдужная бахрома, разделенная на десять пучков, и ремешки с нанизанными на них кусочками песцового меха. Пояс украшали медными пуговицами и бляхами. Бахромой из ровдужных лент и жгутов с кусочками песцового меха обшивали подол кафтана. Бахрома пришивалась и по локтевой стороне рукава. Вся она символизировала перья птицы, а следовательно, весь кафтан представлял собою как бы шкуру птицы. Посередине спинки кафтана сверху вниз наносили черной краской широкую (3—4 см) полосу. По всей спинке прикрепляли жгуты разной длины, которые также осознавались как перья разной величины. На жгуты подвешивали всевозможные подвески, например лапы волка с когтями и т. п. Кроме таких, имелись и железные изображения оленей, журавля, орла с гнездом на спине, гагары и др.; там же располагали трубчатые подвески, колокольчики. Обязательным являлся шаманский повод (*маха бинэ*) — ремень, прикреплявшийся по обеим сторонам верхней части спинки кафтана. Спереди на левом и правом плечах пришивали металлические плоские изображения одно- и двухголовых людей. К поясу привязывали игольник (на женском костюме), проволоку с наперстком, изображение выдры и т. п.

К рукавам, кроме бахромы, по локтевой стороне прикрепляли две железные плоские длинные пластинки, изображавшие кости крыла (*то—крыло*). На рукава нашивали также четырехугольные железные пластинки, которые представляли собой «защиту» для суставов от ударов врагов шамана. К концам рукавов пришивали перчатки: левую — трехпалую, правую — пятипалую. Левая считалась рукой лесного духа Варочи, правая — солнечной рукой. На концах пальцев перчаток делали отверстия. На тыльной стороне белым подшейным волосом оленя вышивали орнамент, изображавший, по-видимому, кости кисти руки (или лапы птицы). Поверх вышивки прикрепляли изображение лапы птицы, вырезанное из меди.

Нагрудник (*пероси*) надевали на кафтан. Он изготовлялся из куска оленьей шкуры мехом внутрь. На наружной его стороне черной краской рисовали грудную кость птицы, навешивали металлические подвески. Главными среди них были пять серповидных пластинок длиной до 20 см, которые прикрепляли параллельно друг другу в нижней части нагрудника. Одни пластинки имели по семь округлых выступов, изображавших

⁸ Подробнее см.: Е. Д. Прокофьева. Энецкий шаманский костюм. СМАЭ, 1951, XIII, стр. 125—153.

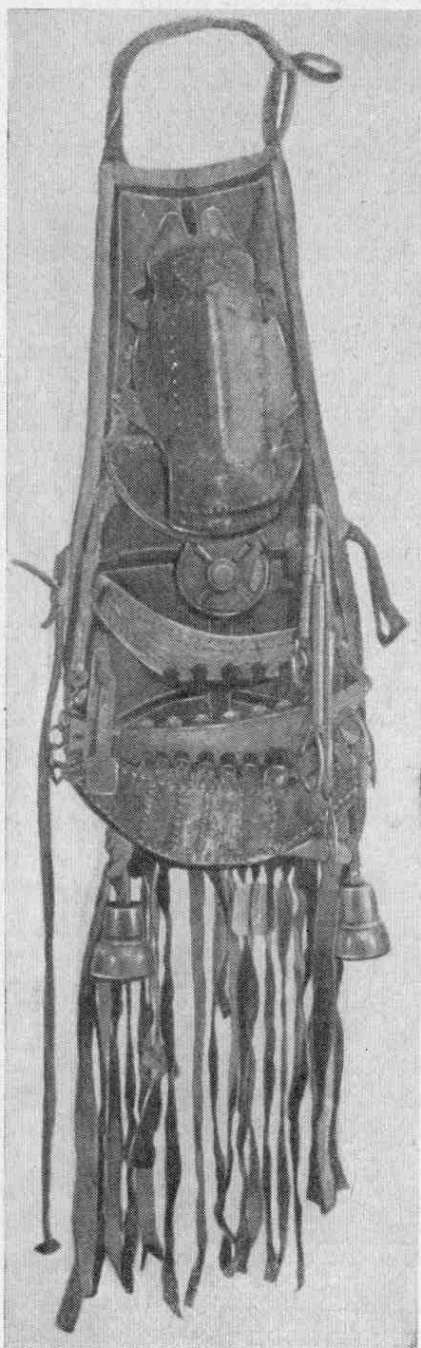


Рис. 3. Шаманский нагрудник.
Энцы. МАЭ, колл. № 5706-3.

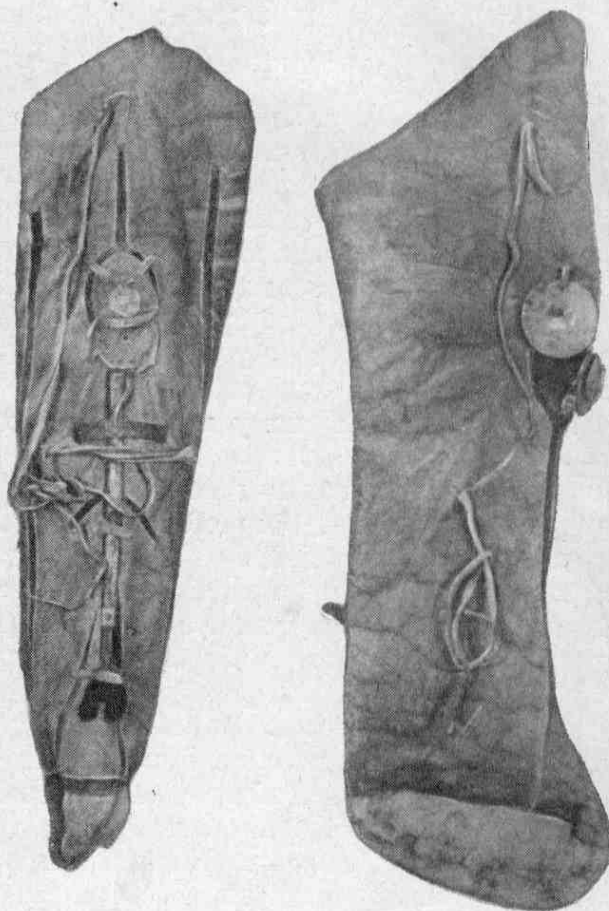


Рис. 5. Шаманская обувь. Энцы.
МАЭ, колл. № 5706-21.

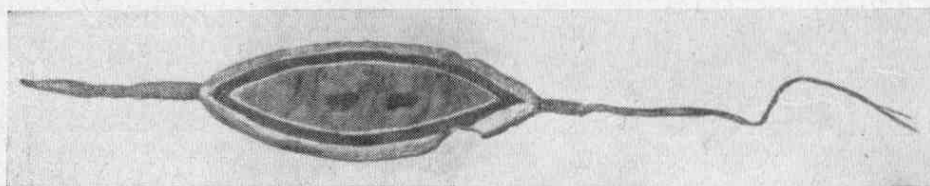


Рис. 4. Шаманская повязка на глаза. Энцы. МАЭ, колл. № 5706-10.

лица семи небесных людей (*нга каса*), другие были украшены штампованным орнаментом. Посредине нагрудника прикрепляли широкий металлический диск, символизировавший пуп (*сю*) шамана. Кроме того, на нагруднике сверху находились изображения филина (*каддео*), антропоморфных духов — покровителей шамана, топора, лопаточки и т. п. По нижнему краю нагрудника нашивали длинную ровдужную бахрому (рис. 3).

Нагрудник и кафтан, помимо бытовых названий, имели подставные. Кафтан называли *коба* — шкура. Нагрудник носил название *оддо* — лодка; символом киля лодки служило изображение грудной кости филина (*педу'о*).

Шаманский головной убор (*татадо*) представлял собой ровдужный мягкий венец, украшенный бахромой и подвесками из бус. Спереди прикреплялась Г-образная медная пластинка, изображавшая передний отросток оленьего рога (*пуэмо*).

На глаза шаманы надевали повязку (*сейде*) с изображением «глаз души» шамана, умевших видеть происходящее в «иных мирах» (рис. 4).

В комплект специальной шаманской одежды энцев входили пимы — обувь, которую шили из оленьей шкуры мехом внутрь. Черной краской на обуви рисовали кости ноги оленя. На уровне колена прикрепляли бляху из железа или меди — «коленную кость». Спереди, посредине голенища, нашивали железную пластинку, раздваивающуюся внизу. Она также изображала кость голени и копыто (рис. 5). Чеканный орнамент, нанесенный на пластину, изображал костный мозг.

Весь костюм в целом нес черты зверя (рога на головном уборе, обувь — нога зверя) и в то же время птицы (птичьи элементы в кафтане, нагруднике). В покрое костюма энцев мы находим общее с покроем костюмов нганасан, кетов, селькупов, сымских эвенков, долган, тофаларов; наличие пояса с бахромой объединяет их с типично эвенкийскими костюмами. Покрой, как наиболее древний признак, отражает ранние связи с саяно-алтайскими самодийскими народами. Оформление (пояс) — более позднее включение элемента эвенкийской культуры.

Нганасаны. Шаманский костюм нганасан был очень схож с энецким. Из имевшихся трех категорий шаманов те, которые провожали душу умершего в загробный мир, камлали без костюма. Не весь период своей деятельности шаман обладал полным костюмом. Отдельные части выдавались в определенной очередности в процессе возмужания. Полный комплект был у шаманов, достигших вершины мастерства. Случалось, что, получив нагрудник и головной убор, шаман всю остальную жизнь камлал только с этими атрибутами. Общество не признавало за ним права на получение следующих частей одежды.

«Большие» шаманы, по рассказам стариков нганасан и энцев, в прошлом имели по три комплекта костюмов: для путешествий в верхнем, нижнем и среднем (т. е. человеческом) мирах. Каждый комплект включал в себя кафтан, нагрудник, обувь, головной убор, перчатки.

Шаманский кафтан нганасаны, как и энцы, шили обязательно из шкуры дикого оленя мехом внутрь. Мех низко подстригали. Снаружи мездру красили охрой в красный цвет. Для изготовления кафтана брали цельную шкуру (без головной части), которую разрезали по бокам, чтобы вшить рукава. Иногда в пройму вставляли небольшие клинья — ластовицы. Боковые части шкуры составляли полы, спинная часть — спинку кафтана. Иногда полы надставляли, так как они бывали узкими и не закрывали грудь. Завязывался кафтан вязками встык. Длина кафтана спереди и сзади была почти равна. Рукава шили из одного куска

шкуры. К их нижнему краю пришивали перчатки с разным числом пальцев: левая была трехпалая, правая — пятипалая. По подолу и краям пол кафтана вышивали белым подшейным волосом оленя полосу геометрического орнамента. Треугольники вышивки закрашивали черной краской. Такую же вышивку делали вдоль всей спинки. Сзади на подоле пришивали три небольших клина — хвост. На концы клиньев прикрепляли колокольчики. Украшенные таким же орнаментом полосы ровдуги пришивали к локтевой стороне рукавов. От этих полосок спускалась длинная ровдужная бахрома. Подобная бахрома пришивалась и по всему подолу кафтана.

Металлические подвески располагались по спинке и полам симметрично по обе стороны орнаментальной полосы. Круглые бляхи изображали солнце; имелись зооморфные и антропоморфные подвески. Характерно для костюма нганасан (и энцев) наличие многоголовых антропоморфных изображений. Встречались железные пластины, изображавшие ребра птицы (на боках кафтана), «защиту суставов» (на рукавах), лапы (на перчатках).

Помимо этих единичных подвесок, на спинке размещались пучками трубчатые подвески, прикреплявшиеся на кольцах (рис. 6).

Кафтан изображал шкуру птицы (или птицу), о чем говорит семантика отдельных частей его оформления: некоторые подвески — кости птицы; бахрома, трубчатые подвески — перья.

Нагрудник, сделанный из ровдуги, выкрашенной в красный цвет, по краям украшался вышивкой, как и кафтан. К нижнему краю пришивали длинную ровдужную бахрому. Сверху наносили черной краской рисунок грудной кости птицы, в центре рисунка прикрепляли большую железную бляху — сердце шамана. Поперек нагрудника размещали семь и более медных и железных пластин с изображениями голов (от семи до девяти). Средняя пластина делалась шире других, выпуклая часть ее означала грудную кость птицы (рис. 7).

Головной убор шамана представлял собой мягкий ровдужный венец, вышитый подшейным волосом оленя. Налобная часть венца украшалась железной пластинкой с изображениями нескольких голов. С боков головного убора свисали кольца с трубчатыми подвесками. На лицо шаману спускалась тонко нарезанная ровдужная бахрома (рис. 8).

Шаманскую обувь шили из оленьей шкуры мехом внутрь, так же как и бытовую. Спереди украшали вышивкой, изображавшей кровеносные сосуды ноги оленя; прикрепляли железную подвеску — копыто оленя. С боков помещали длинные железные пластины — кости ноги. Как и энецкий, нганасанский шаманский костюм одновременно являлся символом птицы и оленя-самца.⁹

По покрою нганасанский кафтан, как и энецкий, имеет общие черты с кетским, селькупским, тофаларским.

Кеты. Кетские шаманы делились на две категории. Одни из них назывались *сенинг*, другие — *бангкось*. Специальный шаманский костюм имели только сенинг. К началу XX в. оставалось всего три кетских шамана, обладавших полным костюмом.

Шаманы сенинг проходили ряд последовательных степеней посвящения. Комплект одежды они получали по частям, в соответствии со степенью. Шаман в первой степени (*дадий* — одержимый) получал только колотушку из полугнилого дерева, так как предполагался короткий срок

⁹ Нганасанские названия частей костюма и оформления его полностью совпадают с энецкими и частично — с ненецкими.

ее службы. Во второй (*хыны сенинг* — малый шаман) он получал головную повязку, нагрудник и колотушку из крепкого дерева. И, наконец, шаману в третьей степени (*сенинг* — настоящий шаман) выдавали последовательно бубен, жезл, обувь, рукавицы, а после известного времени



Рис. 6. Шаманский кафтан. Нганасаны. МАЭ, колл. № 5657-488.

сразу кафтан и железный венец (корону). Последней степени обычно достигали уже в зрелом возрасте, а иногда и в старости. Бывали редкие случаи, когда «слабые» шаманы, чувствовавшие неспособность достижения высшей степени, заявляли об этом сородичам, и тогда для них изменяли порядок выдачи шаманских атрибутов. После головной повязки и нагрудника им сразу выдавали жезл. В дальнейшем такие шаманы ничего больше не получали. В основном же последовательность выдачи шаманских атрибутов строго соблюдалась. Последним атрибутом, который

давали только «великим» шаманам (*ка-сенинг*), был второй бубен. «Великими» бывали лишь престарелые шаманы, и их было очень мало.

Комплект одежды кетского шамана состоял из кафтана, нагрудника, головного убора, обуви и рукавиц. Мы не будем выделять особо неполный комплект костюма первых степеней посвящения, так как те же предметы входили в полный комплект.

Шаманский кафтан (*кат*)¹⁰ по традиции шили из цельной шкуры одного оленя-самца. Для этого сам шаман должен был убить

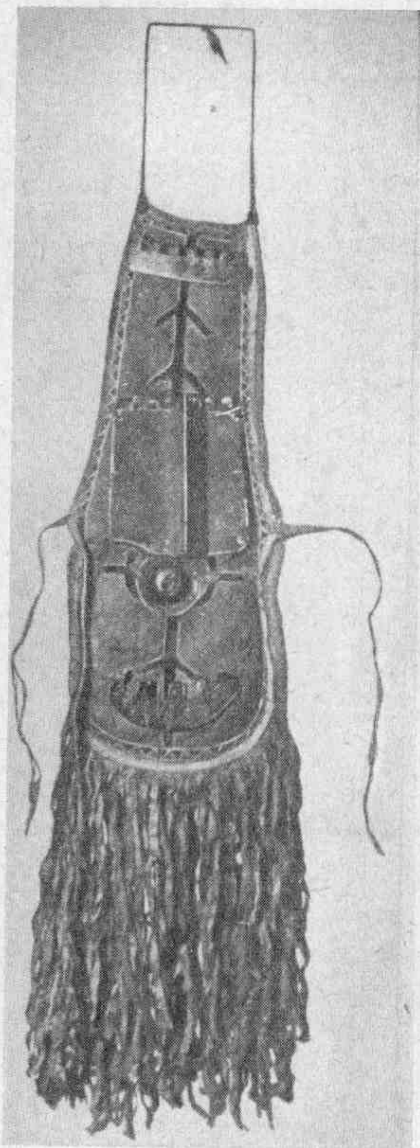


Рис. 7. Шаманский нагрудник. Нганасаны. МАЭ, колл. № 5657-490.

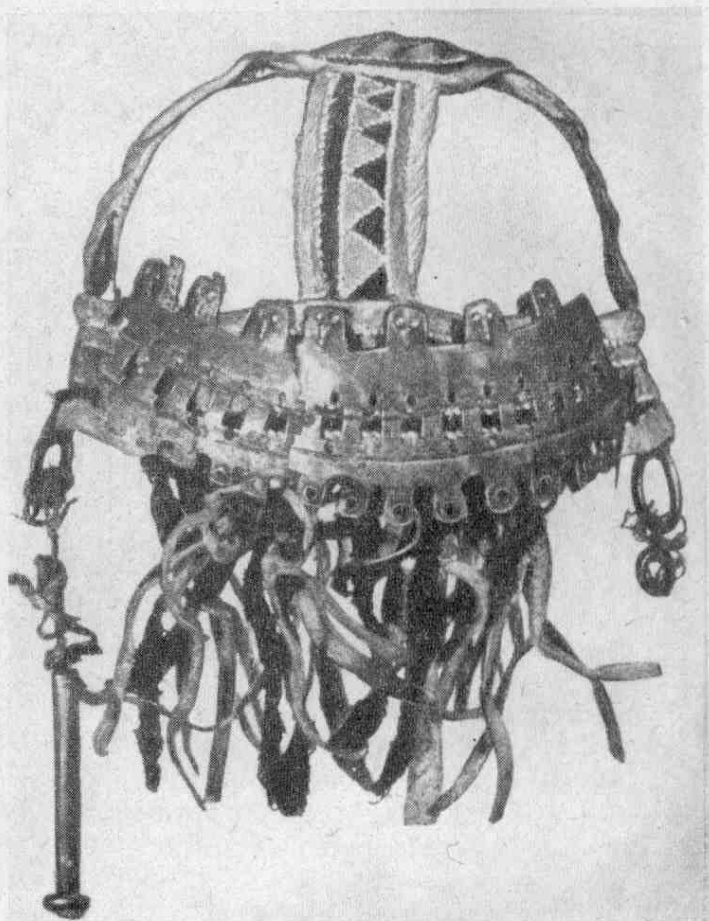


Рис. 8. Шаманский ровдужный венчик. Нганасаны. МАЭ, колл. № 5657-489.

оленя и его горячей кровью окропить, «оживить» все железные подвески. Шили кафтан мехом внутрь. Шерсть подстригали или оставляли цельной, но никогда не снимали совсем. Покрой был исключительно прост: в шкуре делали только прорезы для вшивания рукавов. Рукава кроили широкими в верхней части, узкими у кисти. Полы были узкими и значительно короче спинки, которая образовывала длинный мыс. Грудь закрывал нагрудник (*кути*), представляющий собой узкий, слегка рас-

¹⁰ Так называлась зимняя шуба кетов. Шаманский кафтан в песнях сам шаман называл *елэн*.

ширяющийся книзу (с 13 до 18 см) длинный (55 см) лоскут оленьей шкуры. Нижняя часть нагрудника кроилась прямой или мысом. На верхних углах нагрудника пришивали ремешок и петлю — застежку (или ровдужные завязки). К поясной части по бокам также пришивали завязки, завязывающиеся на спине. И кафтан и нагрудник окаймлялись по подолу бахромой из ровдуги. Длина и ширина бахромы бывала различной. Иногда подол, полы кафтана и нагрудник окаймляли полоской шкуры с длинным подшейным мехом оленя, полосками материи или ри-

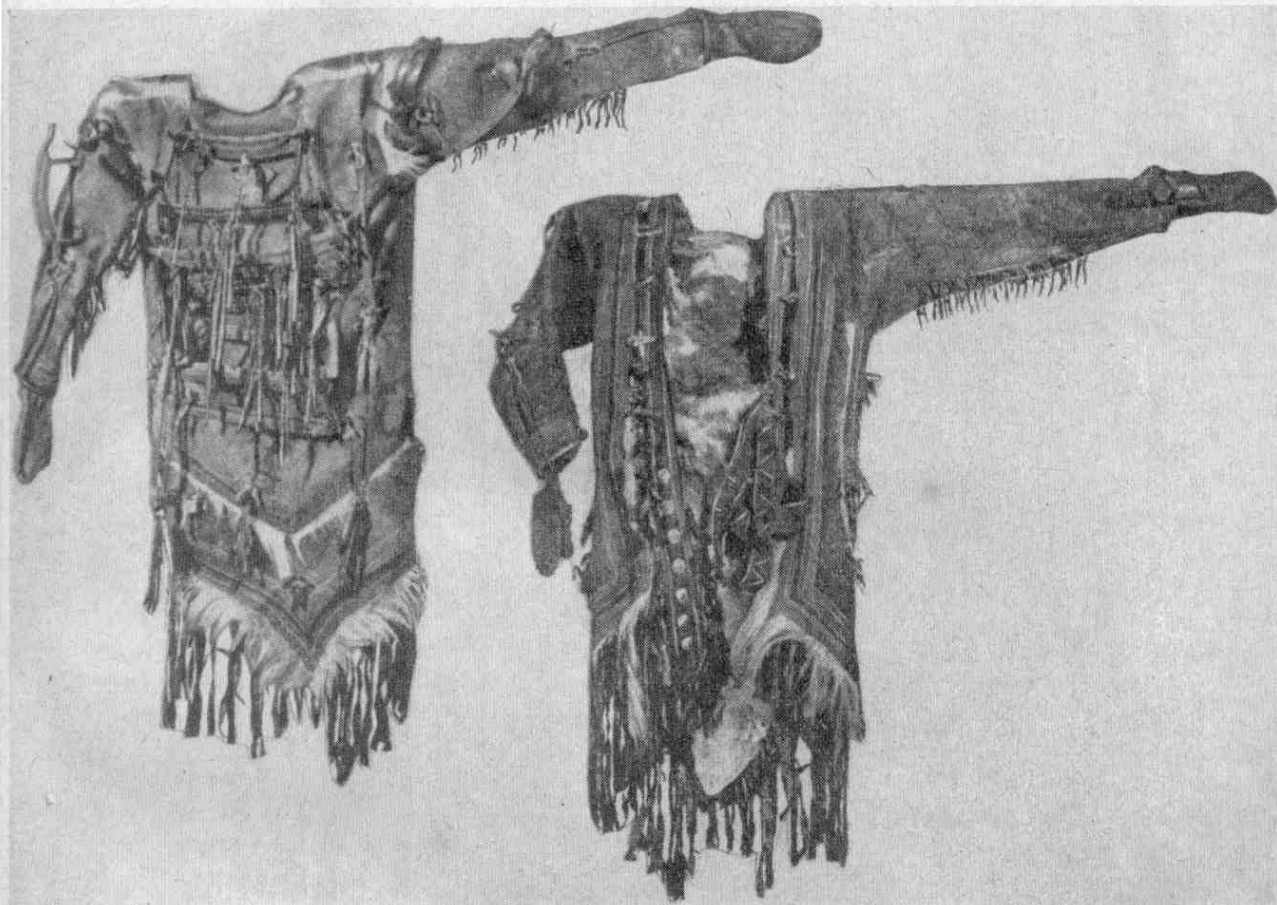


Рис. 9. Шаманский кафтан. Кеты. МАЭ, колл. № 4034-166.

сованными по лицевой стороне кафтана полосками орнамента.¹¹ Мелкая короткая ровдужная бахрома прикреплялась по локтевому шву рукавов.

На некоторых кафтанах (рис. 9) к полам прикреплялись узкие ровдужные полосы с нашитыми на них подвесками и т. п. На кафтане рисовали иногда солнце, луну, изображали духов — покровителей шамана. Делали рисунки также у ворота и на рукавах.¹² На нагруднике (рис. 10) изображения большей частью вышивались подшейным белым волосом оленя или рисовались охрой.

Встречались нагрудники и без рисунка. Помимо вышивки и рисунков краской, шаманский кафтан и нагрудник украшали многочисленными железными подвесками. Из них основными следует считать тол-

¹¹ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков. СМАЭ, 1914, т. 2, вып. 2, рис. 14.

¹² Там же, рис. 74.

стую железную пластину с рогами на концах, которую пришивали поперек спинки, между лопатками, ряд простых железных поперечных пластин, располагавшихся ниже и параллельно первой, и пластинки, изображавшие кости крыла, на рукавах. Было множество металлических тон-

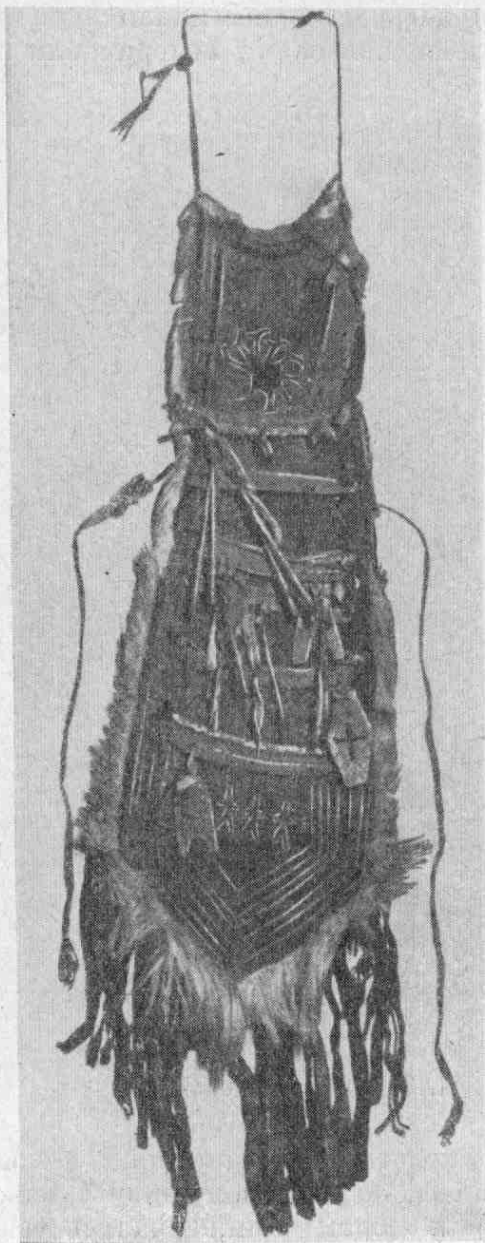


Рис. 10. Шаманский нагрудник. Кеты. МАЭ, колл. № 4034-166а.

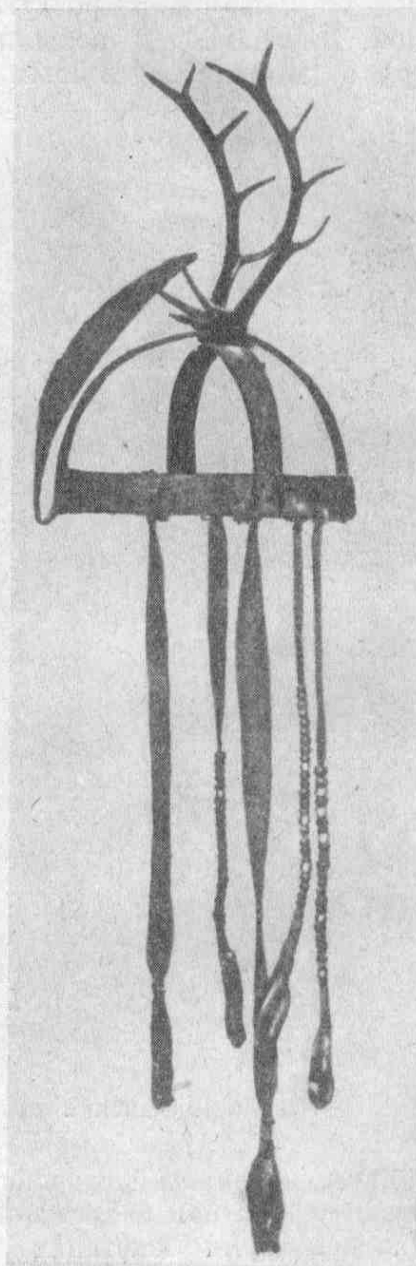


Рис. 11. Шаманский железный венец. Кеты. МАЭ, колл. № 1048-65.

ких и длинных трубчатых подвесок (*саланг*) на спинке, груди, рукавах. Они имели значение лучей (шильев) звезды. Кроме того, часто на спинку кафтана пришивали круглые медные гладкие или орнаментированные бляхи, изображавшие солнце и месяц, иногда зооморфные изображения из меди и железа, редко — антропоморфные. Большую часть подвесок прикрепляли на спинку кафтана и лишь немногие на полах.

Все оформление кафтана в целом носило название «сила шамана» (у). Подвески, вышивки, рисунки были различны по степени мастерства исполнителей, но размещение их строго традиционно. В. И. Анучин так определяет оформление кафтана и нагрудника: «Совокупность всех изображений, помещенных в бубне и на плаще, — это довольно точная регистрация всего подвластного шаману, с одной стороны, и его покровителей — с другой».¹³ Количество фигур — количество духов, разнообразие фигур — разносторонность сил.

Обувь шамана (*тес*, мн. ч. *тесинг*) была обычного бытового покроя,¹⁴ совпадала с летней обувью кетов. Шили ее из оленьей или лосиной замши. Красили ольховой корой только головки. На обувь наносили рисунки черной краской (сажей на рыбьем клее) и прикрепляли железные пластинки, изображавшие кости ноги оленя или лапы медведя.

Головной убор (*сендады*) — обязательная часть шаманского костюма, изготавливаемая из металла (железо, медь) или ровдуги, — представлял собой соответственно жесткий или мягкий венец. Жесткий имел сверху изображение оленьих рогов (*сельконг*)¹⁵ или птицы (нескольких птиц). Сзади с нижнего края мягкого венца спускалась ровдужная коса, с жесткого венца — редкая бахрома. Над лбом на жестком венце укрепляли изображение сабли (рис. 11).

Женщины-шаманки не получали железного венца. После смерти шамана его головной убор в семье не хранили, а вешали над могилой.

Весь костюм в целом воссоздавал образ оленя (цельная шкура оленя, рога на спине и на головном уборе, кости ног оленя на обуви), однако вместе с тем нес черты птицы (рукава — крылья, подвески — перья, изображение птицы на головном уборе). Но образ птицы в данном случае выражен значительно слабее образа оленя.

Селькупы. Особую одежду селькупские шаманы надевали лишь в тех случаях, когда шаманское действие происходило в «светлом» чуме, т. е. при свете костра. Когда же шаманские действия происходили без огня, в темноте (в темном чуме), камлание совершалось в обычной одежде. В комплект специальной шаманской одежды у селькупов входило то же, что и у кетов, — кафтан, нагрудник, мягкий и жесткий венцы, обувь.¹⁶ В XIX в. у селькупов существовал и другой, неполный комплект одежды — для молодых шаманов. Он состоял из пояса (*сомпыль чу*) и головной повязки (*сомпыль титык*), изготовленных из ровдуги (из шкуры дикого оленя). Нижний край пояса и повязки украшали тонко нарезанной ровдужной бахромой. Пояс завязывали сзади. Повязку сшивали наглухо. С задней части ее спускалась длинная коса из ровдужных лент с бусинами на концах.

На лицевой стороне пояса и повязки рисовали охрой изображения антропоморфных духов-уродов и птиц (на повязке). Птицы представлялись помощниками, разведчиками шамана, духи-уроды — его войском. По словам стариков кетов, подобный комплект имелся прежде и у них. К началу нашего века он исчез как у селькупов, так и у кетов.

Селькупский шаман части комплекта особой одежды получал не сразу, а последовательно. Молодой шаман сначала получал нагрудник такого же покроя и материала, как у кетов. На нагруднике вышивали

¹³ Там же, стр. 51.

¹⁴ Там же, рис. 22.

¹⁵ В разговорной речи жесткий венец называли иносказательно «железная» или «рогатая».

¹⁶ Подробнее см.: Е. Д. Прокофьева. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана. СМАЭ, 1949, XI, стр. 335—375.

обязательно белым подшейным волосом оленя грудную кость птицы. В сегментах между «ребрами» вышивали изображения духов-помощников шамана (птиц, животных, бабочек и других насекомых). Поверх них нашивали железные и медные подвески, изображавшие зооморфных духов-помощников шамана, части скелета и органы тела шамана — сердце, дыхательное горло, а также орудия и оружие.



Рис. 12. Шаманский кафтан. Селькупы.
Материалы Г. Н. Прокофьева.

Кафтан не отличался от кетского ни покроем, ни видом подвесок. Лишь на некоторых кафтанах можно отметить несколько отличный орнамент и большее разнообразие в подвесках. Так, на селькупских кафтанах чаще встречались изображения ребер, было больше антропоморфных фигур, обязательно изображали журавля (*каррэ*) и т. д. (рис. 12).

Обычно материалом для шаманской одежды служили шкуры дикого оленя, но в начале XIX в. селькупы шили кафтаны и из шкуры медведя. При этом шкуру не кроили, а использовали целиком. В то время шаманы имели по два кафтана: один из шкуры дикого оленя, другой из шкуры медведя. В первом шаман отправлялся в «верхний, светлый мир», во втором — в «нижний, темный мир».

В начале нашего века из медвежьей шкуры кафтанов не шили, но в комплект одежды вошли некоторые «медвежьи» элементы. На кафтан подвешивали изображение лапы медведя, обувь иногда оторачивали медвежьим мехом, прикрепляли к ней металлические изображения лапы медведя.

Обувь селькупского шамана была очень сходна и по покрою и по оформлению с обувью кетского.

На селькупских железных венцах (рис. 13), в отличие от кетских,

к вершине редко прикреплялось изображение птицы, а, как правило, — оленьих рогов. Кроме того, у селькупов спускалась с задней части венца длинная ровдужная коса с вышитыми и выполненными в железе изображениями животных и птиц.

Значение шаманского костюма селькупов такое же, как и кетского. Костюм выражал образ зверя-птицы. Черты зверя в селькупском костюме выступают ярче, чем черты птицы. Особенно определяет значение костюма существовавший обряд оживления его частей. Основное в обряде — оживить оленя, из шкуры которого сделан кафтан. Специальных названий селькупский шаманский костюм не имел. Все части его

назывались бытовыми терминами с прибавлением определения *сомпыль* — шаманский (*сомпыль укы* — шаманская шапка, *сомпыль пемы* — шаманские пимы и т. д.). Исключение составляли нагрудник и повязка; нагрудник назывался *кутынъ*, что может быть переведено как «орудие, при помощи которого шаман впадает в состояние ясновидения». Повязка называлась *титык*, что пока не поддается расшифровке. По-видимому, это элементы другого, более древнего комплекта одежды со своими названиями.

Эвенки. В изучаемый нами период шаманы почти всех групп эвенков имели комплекты ритуальной одежды, между которыми было очень мало

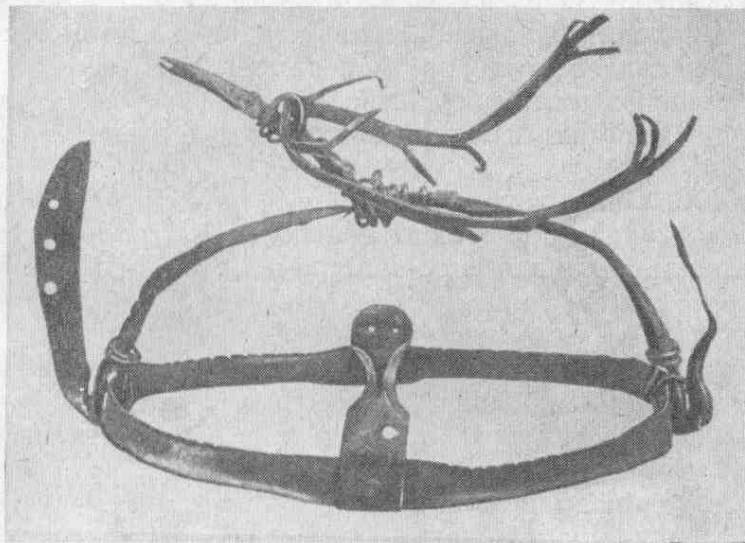


Рис. 13. Шаманский железный венец. Селькупы. МАЭ, колл. № 3871-4.

общего. Поэтому мы рассматриваем шаманские костюмы каждой группы в отдельности.

Но предварительно надо сказать несколько слов о покрое эвенкийских шаманских кафтанов. Характерной особенностью большинства кафтанов следует считать расширение нижней части путем вшивания двух-трех клиньев различной длины и ширины. Распространение такого покроя среди эвенков свидетельствует о том, что он специфически эвенкийский. Часто задняя часть кафтана кроилась длиннее передней. Иногда сзади пришивали клинообразную надставку, треугольные или фигурные клинья (один, два или три), изображавшие хвост.

Наиболее древним покроем был тот, при котором стан кафтана делали из шкуры целиком (не отрезая ее боковины) как у энцев, нганасан, кетов и селькупов. Спинная часть шкуры являлась спинкой кафтана, боковые части — полами. Шкуру с двух сторон лишь надрезали для пройм. Такой кафтан у эвенков также представлял собой цельную шкуру зверя, только расширенную в нижней части клиньями. Обычно верхняя часть от расширенной нижней отделялась накладным поясом, который прикрепляли по талии. Шили его из ровдуги, вышивали бисером, цветными полосками материи и т. п. В большинстве случаев он не доходил до краев пол, а закреплялся на боках. Кроме этого — специфического для эвенков, по

нашему мнению, покроя — некоторые группы имели и иные покрои кафтанов.

Туруханские эвенки имели шаманскую одежду, состоявшую из кафтана (*хамачек, самачек*), нагрудника, обуви и головного убора. Кафтан шили из цельной шкуры дикого оленя или лося, мехом внутрь, причем мех подстригали. Иногда шили из ровдуги, которую слегка подкрашивали ольховой корой или подкапчивали над очагом. Делали по два надреза в верхней части шкуры (или ровдуги) — проймы для вшивания рукавов — и в нижней части для вшивания клиньев. Слегка подкраивали ворот. Изредка надставляли полы, если шкура была недостаточно велика. По талии нашивали пояс, разделявший верхнюю и нижнюю части. От пояса обычно спускалась более или менее густая бахрома, часто значительно ниже подола кафтана. Она состояла из различно выполненных жгутов. Иногда бахрома закрывала только заднюю часть кафтана, но, как правило, распределялась ровно по всей длине пояса. Кроме этой, на подоле, полках, рукавах делали бахрому: или нарезали ее из самой шкуры, из которой шили кафтан, или пришивали изготовленную из отдельных полосок ровдуги.

Рукава кроили более узкими к кисти и широкими в верхней части. К спинке кафтана около пройм обязательно пришивали два кольца, к которым привязывали длинный широкий ремень. За него помощники держали шамана во время плясок камлания, не допуская падения его в костер.

Железные подвески на кафтане были немногочисленны. На рукавах, кроме пластинок, изображавших кости крыла, имелись прямоугольные пластинки (из железа и меди), гладкие или орнаментированные, — три сустава крыла (запястный, локтевой, плечевой). На бока кафтана нашивали железные узкие пластинки, изображавшие ребра зверя, птицы. На спинку подвешивали трубчатые железные подвески, колокольчики, зооморфные металлические изображения духов. На некоторых кафтанах все подвески прикрепляли не непосредственно к шкуре, а к особому лоскуту ровдуги, который пришивали к воротнику и по проймам; нижний край этого лоскута свободно свисал до пояса (рис. 14).¹⁷ Иногда подвески помещали одним рядом, который шел поперек спинки, переходил на рукава. Там подвески прикреплялись на железные пластинки — «кости крыла». Ниже пояса подвески не нашивали. В бахроме, отходящей от пояса, изредка встречались подвешенные на тонких цепях или жгутах изображения из железа двух сросшихся хвостами рыб¹⁸ (рис. 15).

Так как при использовании для шитья кафтана одной только шкуры оленя полы получались узкими, то с кафтаном обязательно носили нагрудник. Его или надевали отдельно на шею, или пришивали с одной стороны (обычно справа) к поле. В последнем случае нагрудник вязками привязывали к краю второй полы (у шеи и пояса). Шили нагрудник из того же материала, что и кафтан, украшали аппликациями из материи (полосками разных цветов) и бахромой. Иногда вышивали в верхней и нижней части орнамент.

У эвенков Подкаменной Тунгуски, по устному сообщению Г. М. Василевич, шаманский костюм был близок к описанным. На нагруднике вышивали изображения грудной кости птицы, по краям пришивали бахрому

¹⁷ Сравните с такими же нашивками на хакасских и алтайских кафтанах.

¹⁸ Сравните с такими же подвесками на долганских кафтанах.

из ровдужных лент и жгутов, прикрепляли вырезанные из железа изображения уток, гагар и т. п.¹⁹

Костюм эвенков этой группы, по-видимому, близок также к шаманским костюмам селькупов и кетов по покрою и оформлению.



Рис. 14. Шаманские кафтаны. Вид сзади. Туруханские эвенки.

а — МАЭ, колл. № 320-1; б — МАЭ, колл. № 5337-1.

¹⁹ На нагруднике из собрания МАЭ (колл. № 4323-104) нашиты деревянные изображения птиц. Это исключение; в шаманской практике деревянных изображений на одежде не делали, так как семантика костюма не связывалась с деревом. В древние времена из-за незнания металлов изображения вышивали, вырезали из костей, рогов животных, из шкуры. На этом же нагруднике подвески новые (дерево

Кафтаны эвенкийских шаманов вилюйской группы и группы, живущей в районе озера Чалбаджи, а также амурских оленных эвенков (орочен) похожи по покрою, расположению и качеству бахромы на кафтаны туруханской группы.²⁰ Оформление же кафтанов у этих групп отлича-



Рис. 15. Шаманский кафтан. Вид сзади. Илимийские эвенки. МАЭ, колл. № 1524-334.

лось как от туруханского, так и между собой. Кафтаны вилюйских эвенков имели большую нагрузку из железных подвесок, причем на манере исполнения их явно сказывалось якутское влияние: имелись одинаковые с якутскими длинные ланцетовидные подвески, плоские бу-

свежее). По-видимому, шаман, продававший костюм, не желая отдать подлинные металлические подвески (наследственные, тщательно хранимые), сделал деревянные модели.

²⁰ Кафтан и нагрудник вместе назывались *хамашик*; один кафтан назывался *кумо-куму*, нагрудник — *хёльми*.

бенцы, круглые бляхи, сплошные и с отверстиями. Кафтаны амурских эвенков орочен (рис. 16) имели подвески в виде круглых медных блях, подобных таким же подвескам-«зеркалам» (*толи*) других амурских народов, особо сделанную бахрому, специфическую вышивку.



Рис. 16. Шаманский кафтан. Вид сзади. Амурские орочены.
МАЭ, колл. № 341-42.

Кафтаны забайкальских эвенков (рис. 17) близки по покрою к описанным, но металлические подвески по исполнению сходны с бурятскими. Основным элементом оформления забайкальских кафтанов был *аркалан*, представлявший собой набор параллельно соединенных железных пластин с изображением рогов на обоих концах. К середине верхней, главной пластины прикрепляли выкованное из железа изображение позвоночника шамана, к другим — множество различных железных подвесок, длинных лент с характерным ромбовидным рисунком, змей и т. п. Аркалан в разном исполнении (иногда это одна пластина с рогами) был

широко распространен и среди других народов Сибири. На забайкальских (в том числе баргузинских) и бурятских шаманских кафтанах он представлен в наиболее полном виде. Надевался аркалан отдельно на спинку кафтана. Кроме металлических подвесок, для забайкальских эвенков характерны сшитые из материи и набитые шерстью подвески-куклы, изображавшие духов (*амаку*), цельные высушенные шкурки белки, гор-



Рис. 17. Шаманский кафтан. Вид сзади. Забайкальские эвенки. МАЭ, колл. № 627-За.
а — спинка шаманского кафтана; б — расположение металлических подвесок на спинке под жгутами.

ностая и других зверюшек. К аркалану подвешивали антропоморфные изображения и маленькие металлические масочки, свешивавшиеся до подола кафтана.

Кафтан шаманов ангарских эвенков, внешне отличный от всех описанных, все же должен быть отнесен к этой же большой эвенкийской группе. В покрое кафтана проступают те же характерные для эвенков черты — деление кафтана на верхнюю и нижнюю части, расклини-

вание нижней, пояс с бахромой, — но традиция пошива кафтана из цельной шкуры не соблюдена. Стан состоит из отдельных спинки и полок. В остальном явно выступают общие черты.



Рис. 18. Шаманская куртка. Вилуйские эвенки. МАЭ, колл. № 4262-1.

Кафтан (как и весь костюм) отличается тщательностью отделки. Он украшен различными по ширине и качеству полосками меха, материи, вышивками бисером, подшейным волосом оленя и т. д.

Кроме основного, те же группы имели шаманские кафтаны и иного покроя. Так, у вилуйских (рис. 18) и туруханских эвенков встречались

иногда шаманские куртки длиной до бедер. Спинка и полы кроились в этом случае отдельно, следуя естественной линии стана человека (фигурный покрой). Пояс с бахромой пришивали по подолу куртки, и бахрома соответствовала нижней части одежды. Такой же покрой встречается у якутских и долганских шаманских кафтанов.



Рис. 19. Шаманский нагрудник. Вилюйские эвенки. МАЭ, колл. № 4262-1.

Куртки дополнялись нагрудником (рис. 19), который делали значительно длиннее подола. В верхней части он был уже, чем в нижней, выкроенной иногда мысом. На нагруднике вышивали грудные кости птицы, подвешивали металлические изображения духов-помощников, а также дыхательного горла с пищеводом и гортанным хрящом. Носили нагрудник либо отдельно, надевая на шею, либо пришитым к краю одной из пол куртки. Сама куртка украшалась короткой бахромой по воротнику и полам. К поясу, помимо густой бахромой из различных жгутов (круглых, плоских и т. п.), пришивали один или несколько длинных клиньев — хвост. На них вышивали орнамент или прикрепляли железные подвески, изображавшие позвоночник хвостовой части птицы. Имелись подвески из железа на груди и спине: обязательный шаманский ремень-повод на кольцах и обязательный для этих групп эвенков набор круглых блях (солнце, месяц, прорубь), изображения зверей и птиц. По бокам прикреплялись металлические изображения ребер.

Используя разные материалы, тщательно изображали на рукавах куртки элементы крыла: бахромой из жгутов различной длины — короткие и длинные перья, мехом — пух, железными пластинками — кости крыла, суставы и т. д.

Некоторые забайкальские эвенки имели шаманскую одежду, по покрою сходную с типично якутскими прямоспинными кафтанами. Их шили из шкуры изюбра мехом внутрь. Иногда поверх шкуры надевали чехол из материи. Кафтан украшали бахромой разной длины и ширины. На подоле делали двойную бахрому. Комплект подвесок включал значительное количество колокольчиков и бубенцов, изображения ребер, шаманских лодок и оружия (в частности, копья) и когти беркута. Прикреплялись и зооморфные изображения.

У этой же группы имелись кафтаны с покроем кимоно. Этим они походили на кафтаны восточных тувинцев и хакасов. Шили такую одежду из шкуры оленя и материи. Оформление было сходно с оформлением прямоспинных забайкальских кафтанов (рис. 20). Основным в оформлении кафтанов всех покроев, в том числе и кафтанов из цельной шкуры (МАЭ, колл. № 1855-74), у забайкальских

эвенков был уже упоминавшийся аркалан, матерчатые узорные ленты, змеи.

На кафтан надевали нагрудник, иногда их делали из одного материала (МАЭ, колл. № 1879-17). В некоторых случаях нагрудник пред-



Рис. 20. Шаманский кафтан. Забайкальские эвенки. МАЭ, колл. № 1879-18.

ставлял собой набор железных подвесок, соединенных в одно целое, подобно аркалану, и так же, как аркалан, надевался отдельно. Его привязывали ремнями спереди к кафтану. Подвески изображали грудную кость птицы, ребра, сердце и соски (последние — в виде круглых блях) и т. п. Иногда весь этот набор нашивали на подклад (МАЭ, колл. № 1879-22/45). У забайкальских эвенков (орочен) и у сымских бытовала и такая форма шаманской одежды, основной частью которой

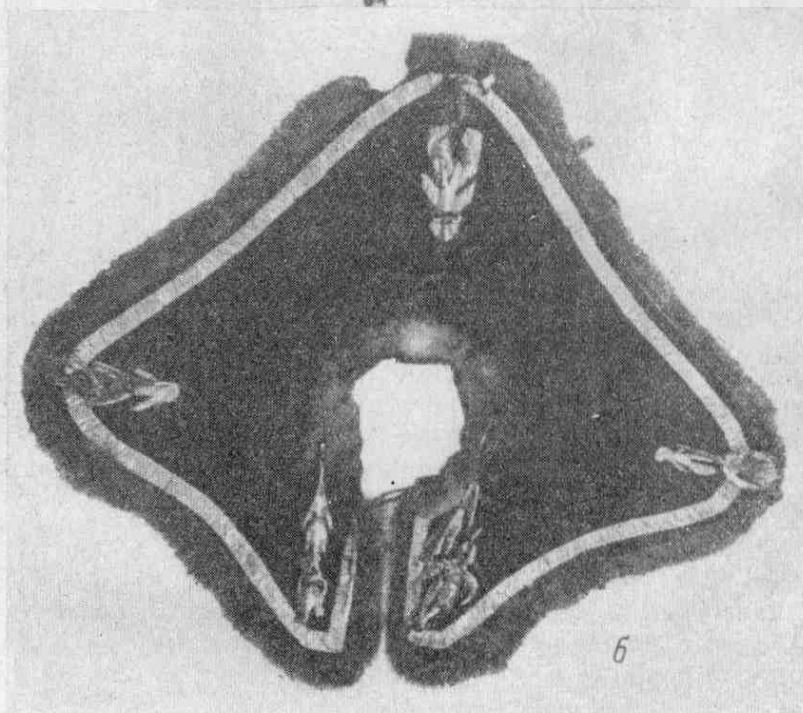


Рис. 21. Шаманские накидки.

а — забайкальские эвенки. МАЭ, колл. № 2004-4; б — сымские эвенки. МАЭ, колл. № 5777-53.

была накидка (*кумо* или *дяка*). Шили накидку (рис. 21) или из шкуры лося (забайкальские), или из сукна (сымские эвенки). Для этого брали цельный кусок шкуры или материи, примерно посередине делали ворот и от него прямой разрез, который завязывался вязками встык. Заднюю часть лоскута изредка оставляли более длинной, чем переднюю, кроили

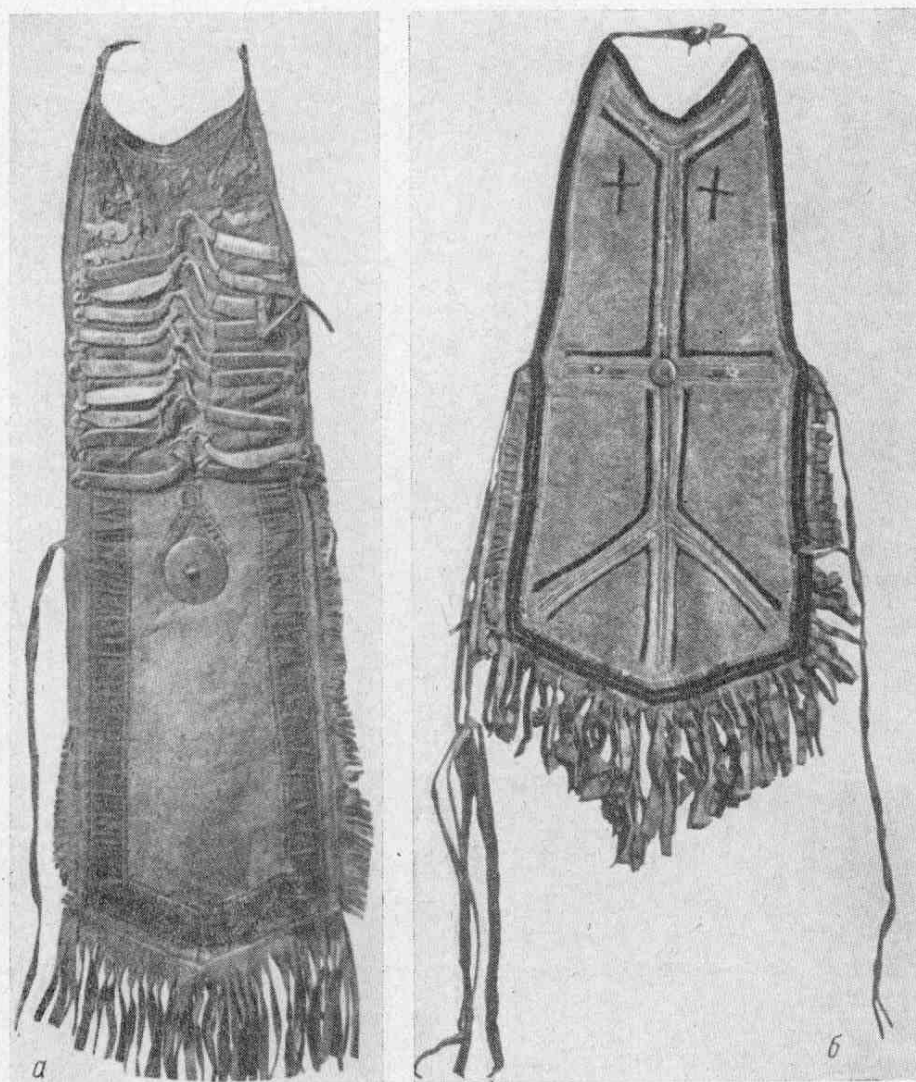


Рис. 22. Шаманские нагрудники. Забайкальские эвенки.

а — МАЭ, колл. № 627-3в б — МАЭ, колл. № 2004-3.

ее острым мысом. Нижний край накидки и ворот обшивали или мехом, или ровдужной бахромой. У забайкальских эвенков на бахрому подвешивали мелкие бубенцы, по нижнему краю накидки пришивали длинные плоские ленты (змеи) из войлока с матерчатой аппликацией.

У сымских эвенков на суконные накидки пришивали вырезанные из белой материи антропоморфные фигурки, поверх которых прикрепляли железные изображения кукушек.

У забайкальских эвенков под накидку надевали нагрудник (рис. 22) из того же материала, украшенный, как и накидка, бахромой и по-

лосками ткани. Нагрудники темного и светлого шамана различались. У темного на нагруднике имелись металлические антропоморфные и зооморфные фигурки — души сородичей шамана, у светлого металлических украшений не было.

Сымские эвенки накидку надевали на особый кафтан из материи, прямоспинного покроя, украшенный вырезанными из ткани и нашитыми на него антропоморфными изображениями (рис. 23).



Рис. 23. Шаманский кафтан. Сымские эвенки. МАЭ, колл. № 5777-52.

У амурских (бирарских) эвенков встречались шаманские кафтаны, сходные по покрою с прямоспинными кафтанами забайкальских эвенков, но отличающиеся от последних своим оформлением (рис. 24).

Таким образом, у эвенков мы имеем различные по покрою и по оформлению шаманские кафтаны: цельношкурные, цельношкурные с клиньями внизу, кафтаны с выкроенными отдельно спинкой и полами в талию, прямоспинные, перекидные — кимоно и накидки. Все кафтаны имели нагрудник.

Характерным для эвенков мы считаем покрой цельношкурный с клиньями внизу. Этот покрой эвенки передали ряду других народов. Специфическое оформление шаманских эвенкийских кафтанов выделить четко пока невозможно.

Кроме этой основной части комплекта шаманской одежды, у всех групп эвенков имелись разнообразные шаманские головные уборы. Так, енисейские эвенкийские шаманы имели мягкий венец. Они же, а также и забайкальские (в том числе баргузинские) эвенки имели железный

венец, т. е. головной убор того же устройства, что и мягкий венец.²¹ На темени, в месте скрещения железных полос, прикрепляли изображение рогов оленя. У забайкальских эвенков на отростки рогов подвешивали вышитые цветными ромбами ленты, а сзади пучок таких же лент, только более широких и длинных. У них же под железный обруч нашивали мягкую подкладку с бахромой из шелковых нитей, прикрывавшей лицо шамана (рис. 25, а).



Рис. 24. Шаманский кафтан. Бирарские эвенки.
МАЭ, колл. № 2646-72.

Помимо венца, у тех же забайкальских эвенков существовала плоская круглая шаманская шапочка из оленьей ровдуги. Спереди по нижнему краю ее пришивали бахрому, закрывавшую лицо шамана. Сзади к шапочке прикрепляли узкую ленту, вышитую аппликацией из материи, а по бокам — длинные кисти (пучки ниток). Шапки украшали бахромой сверху донизу (по тулье) или только по нижнему краю. К бахrome прикрепляли небольшие жестяные и медные масочки, колокольчики. Сзади пришивали узкую ленту из ровдуги, покрытую материей с вышитым на ней аппликацией орнаментом, представлявшим собой, вероятно, стилизацию костей хвоста. По бокам ленту обшивали короткой мелкой бахромой (рис. 25, б). У баргузинских эвенков быто-

²¹ Женщины-шаманки железного венца не получали.

вали островерхие круглые шапочки. На этих шапочках нижний край обшивали бахромой. Наверху прикрепляли фигурки птиц (из меди). На тулью нашивали колокольчики, шкурки мелких зверей (горностая, колонка) и разноцветные ленты (*эмэкэн*)²² (рис. 25, в).

Ангарские эвенкийские шаманы имели головной убор в виде шапки с наушниками. Основанием этого головного убора являлась круглая шапочка, к нижнему краю которой пришивали «поля». Наушники пред-



Рис. 25. Шаманские шапки. Забайкальские эвенки.

а — МАЭ, колл. № 1879-21/1; б — МАЭ, колл. № 627-4; в — МАЭ, колл. № 1855-76.

ставляли одно целое с полями (рис. 26). Шапочку шили из меха, украшали вышитыми цветным бисером изображениями людей и животных. На наушниках вышивали ухо человека. Бахрому нашивали на месте соединения полей с тульей. Внизу на наушники пришивали узкие длинные полосы материи, опушенной по краям мехом. К концам полос прикрепляли пучки матерчатых жгутов с меховыми кисточками и колокольчики. Такую же полосу (несколько короче двух боковых) пришивали к затылку. Наверху к шапочке приделывали маленькие рожки, свитые из металла.

Шаманская обувь мало отличалась от бытовой по покрою и материалу. У некоторых групп эвенков обувь украшали вышивкой бисером,

²² МАЭ, опись колл. № 1855.

аппликацией, железными пластинками, изображавшими кости ног, и т. п. (МАЭ, колл. № 627-8 а, в).

Необычным в комплекте шаманской одежды баргузинских и других забайкальских эвенков являлось ожерелье (*бельгантур*). У первых оно представляло собой железный обруч с нанизанными на него деревянными антропоморфными фигурками и сшитыми из материи змеями (*кулин*). Примерно такого же устройства ожерелье имели и другие забайкальские эвенки. У них длинные витые жгуты с мехом и с кисточками на концах были нашиты на полоску ровдуги. Подобное ожерелье, выполненное из железа, но изображавшее также маленьких и больших змей, мы находим и у нанайцев (рис. 27). У некоторых забайкальских

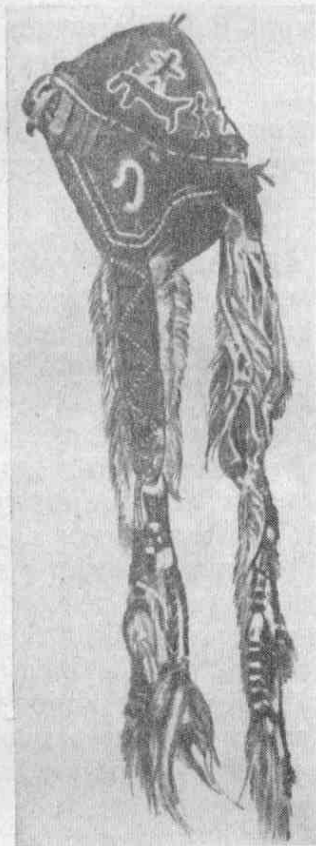


Рис. 26. Шаманская шапка. Ангарские эвенки. МАЭ, колл. №2461-3.

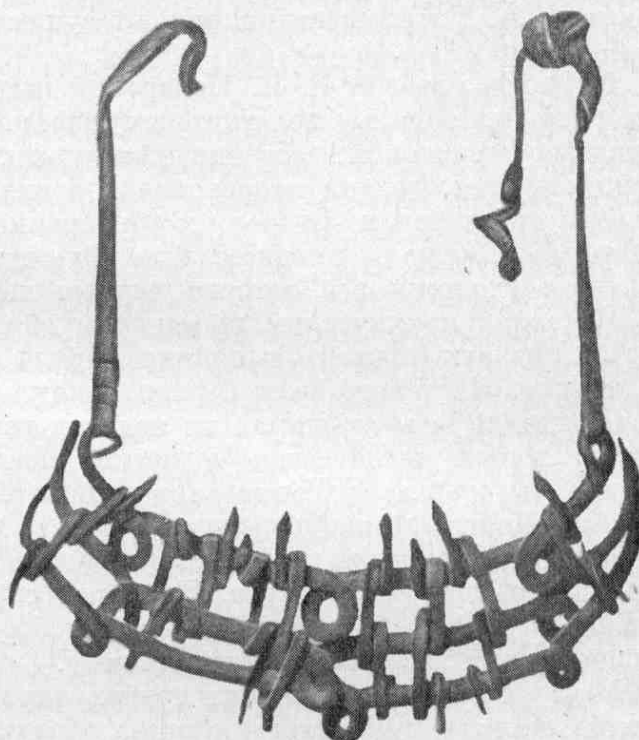


Рис. 27. Шаманское ожерелье. Нанайцы. МАЭ, колл. № 1765-106.

эвенков (баргузинских) в комплект шаманской одежды входил широкий чересплечник — ремень, расшитый разными цветными полосками материи, изображавший радугу. Чересплечники в шаманском комплекте имелись у малоземельских ненцев (нанизанные гусиные клювы) и у саамов (ленты, надевавшиеся через плечо).

Все шаманские кафтаны эвенков (костюм в целом) являлись отображением сложного образа зверя и птицы одновременно. У забайкальской группы эвенков в прошлом имелись два шаманских костюма — птицы и изюбра, так как не всякое камлание было возможно в костюме изюбра. Обязательным материалом для костюма изюбра была шкура этого животного, а головной убор должен был иметь изображение его рогов. В исследуемый нами период костюмы эвенков всех групп несли черты и зверя и птицы. Костюм же забайкальских эвенков имел очень мало птичьих черт. В процессе развития шаманства у эвенков, как и

у других народов Сибири, изменялось значение костюма шамана, причем старое значение не исчезало полностью.

Якуты. О шаманстве якутов существует значительная литература. Однако по ряду важных вопросов у авторов имеются разногласия. Одни исследователи²³ отрицают деление на черных (*абасы оюн*) и белых (*айы оюн*) шаманов, другие²⁴ считают, что такое деление имело место, но отрицают наличие костюма и бубна у белых шаманов.

Давшие подробное описание шаманской одежды В. Н. Васильев и Э. К. Пекарский²⁵ утверждают, что в прошлом существовало деление на черных и белых шаманов. В доказательство приводят свой и опубликованный В. Ф. Трощанским фольклорный материал. В. Ф. Трощанский, отрицая деление шаманов на две категории в конце XIX в., считает необходимым признать его в прошлом.

Разноречивы сведения и о комплекте шаманского костюма. А. Попов и Н. А. Виташевский отрицают существование у якутских шаманов особой шапки.²⁶

В. Н. Васильев и Э. К. Пекарский пытаются объяснить разногласия тем, что материалы по якутскому шаманству собирались отрывочно с разных территорий, заселенных якутами. Авторы, зная локальную группу якутов, делали на основании этих материалов выводы о шаманстве якутов в целом. Второе их объяснение — с середины прошлого века шаманы совмещали в одном лице функции белого и черного шамана. В одном сходятся все авторы: черные шаманы имели особый костюм.

Материал по якутским шаманским обрядам показывает, что в некоторых случаях шаман, выполняя обряды, не надевал особой одежды, даже если она у него была в полном комплекте. А. А. Попов пишет, что на празднике *ысы ах* шаман не надевал шаманской одежды, так как выступал только в качестве человека, знающего заклинания и хорошо умеющего говорить.²⁷ Тот же автор пишет, что шаманы не всегда брали и бубен. Иногда камлали с веткой березы. О том же сообщает А. Слепцов, говоря о выполнении шаманом обрядов, выражающих почитание матери-земли, почитание берез. При этих обрядах шаман не надевал особой одежды и не брал бубна.²⁸ Можно было бы привести высказывания и ряда других авторов по этому вопросу.

У якутов, как и у многих других народов Сибири (алтайцев, бурят, хантов, манси), существовали такие обряды, к выполнению которых шаманы не допускались. А если иногда и допускались, то специальной одежды не надевали. По-видимому, эти обряды являлись коллективными, семейными (родовыми), их выполняли в прежнее время главы семей и лишь впоследствии стали выполнять шаманы.

Шаманами могли быть и мужчины и женщины. Однако шаман-мужчина пользовался несравненно большим авторитетом.

²³ В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Уч. зап. Казанск. унив., 1903, апрель; Н. П. Припузов. Шаманство у якутов Якутского округа. ИВСОРО, 1884, т. 15, №№ 3—4.

²⁴ Н. Горохов. Юрюнг-Уолан. Якутская сказка. Ч. I. ИВСОРО, 1884, т. 15, №№ 5—6, примеч. 22, стр. 56. — Этот автор считает, что, возможно, белому шаманству положили начало главы семей, родов.

²⁵ Э. К. Пекарский и В. Н. Васильев. Плащ и бубен якутского шамана. МЭР, 1910, т. I.

²⁶ А. Попов. О верованиях якутов Якутской области. ИВСОРО, 1886, т. 17, №№ 1—2, стр. 127; Н. А. Виташевский. Материалы для изучения шаманства у якутов. ЗВСОРО по этнографии, 1890, т. II, вып. 2, стр. 38.

²⁷ А. А. Попов. Материалы по верованиям якутов Вилюйского округа. СМАЭ, 1949, XI, стр. 300, примечание.

²⁸ А. Попов. О верованиях якутов..., стр. 127.

Обзаведение специальными костюмами сопряжено было с большими расходами и сопровождалось многими обрядами. По получении костюма молодой шаман устраивал праздник (*маласын*), на котором кровью жертвенного животного кропили костюм и смазывали все подвески. Обряд кропления кровью сопровождался заклинаниями и просьбами к духам признать нового владельца костюма, принять его под свое покровительство. На празднике присутствовала не только семья шамана, но и все живущие в округе. При посвящении молодого шамана старый, опытный шаман выводил его на гору или в открытое поле, надевал на него новые одежды, т. е. отдавал под покровительство духа — хозяина родовой местности.

В комплект шаманского костюма входил кафтан (*куму* — центральные якуты; *сон* — северо-восточные якуты), шапка (*бергээ коколдо* — северо-восточные якуты), обувь, рукавицы, штаны, нагрудник (*далыс* — северо-восточные якуты; *түһүлүк* — центральные и северо-западные якуты). Полный комплект одежды шаман получал лишь в преклонном возрасте.

Не у всех групп якутов комплект включал все названные части одежды. Он варьировал и у одной и той же группы.

Основной частью комплекта являлись несомненно кафтан и нагрудник.

В маловажных случаях костюм не надевали — камлали или в одном нагруднике, или надевали (например, колымские якуты) девичью шубу из шкуры жеребят. Часто во время камлания шаманы надевали бытовые женские шапки. Виташевский²⁹ сообщает, что эти шапки лишь недавно (в конце XIX в.) стали исключительно женским головным убором. Даже в начале нашего века кое-где старики якуты продолжали их носить.

Шаманский кафтан — *куму*³⁰ — шили из коровьей (телячьей) или оленьей шкуры или из ровдуги. Иногда специально подбирали пестрые шкурки. Шили кафтан мехом внутрь. Шаманский кафтан покроем не походил на бытовую одежду, но делали его и из старой бытовой одежды. Бытовой кафтан из оленьего пыжика выворачивали мехом внутрь и оформляли подвесками. Специальная шаманская одежда представляет собой короткий — до колен — кафтан с широко вырезанным воротом (иногда к вороту пришивается узкий стоячий воротник), с прямым разрезом спереди, завязывающимся вязками встык. Иногда на вывернутых бытовых шубах полы находят одна на другую. Длина кафтана может изменяться, но спереди кафтан делают короче, чем сзади.

Покрой шаманских кафтанных бивал различным. Имелись кафтаны, где стан кроили в талию. По-видимому, подобные кафтаны были распространены у северо-западной группы якутов. У них же встречался типично эвенкийский покроем, цельношкурный, с клиньями в нижней части кафтана. У центральных якутов (вилюйских, кангаласских) бивал прямоспинный покроем (рис. 28).

У всех кафтанных разрез спереди покрывали особым нагрудником (*далыс* или *түһүлүк*). Его редко надевали на шею, чаще привязывали (пристегивали) или пришивали к левой доле кафтана и завязывали вязками (пристегивали на пуговицы) справа. Однако он оставался са-

²⁹ Н. А. Виташевский. Материалы для изучения шаманства у якутов, стр. 38.

³⁰ Это настоящее название кафтана употребляется редко, в обиходе его называют *ойюн танаса*, *кырар тангас* — камлальная одежда. Сами шаманы называют кафтан *осук сага*. В фольклоре кафтан называют «железной красивой кольчугой».

мостоятельной, отдельной от него частью. Лишь в том случае, когда кафтан шили из цельной шкуры и полы надставляли (так как грудь оставалась открытой), нагрудник наглухо пришивали к правой доле и он составлял единое целое с кафтаном.

По подолу кафтана, иногда по полам до пояса нашивали редкую короткую бахрому отдельной полоской. Иногда бахрому нарезали из материала самого кафтана. То же и на нагруднике — снизу и сбоку

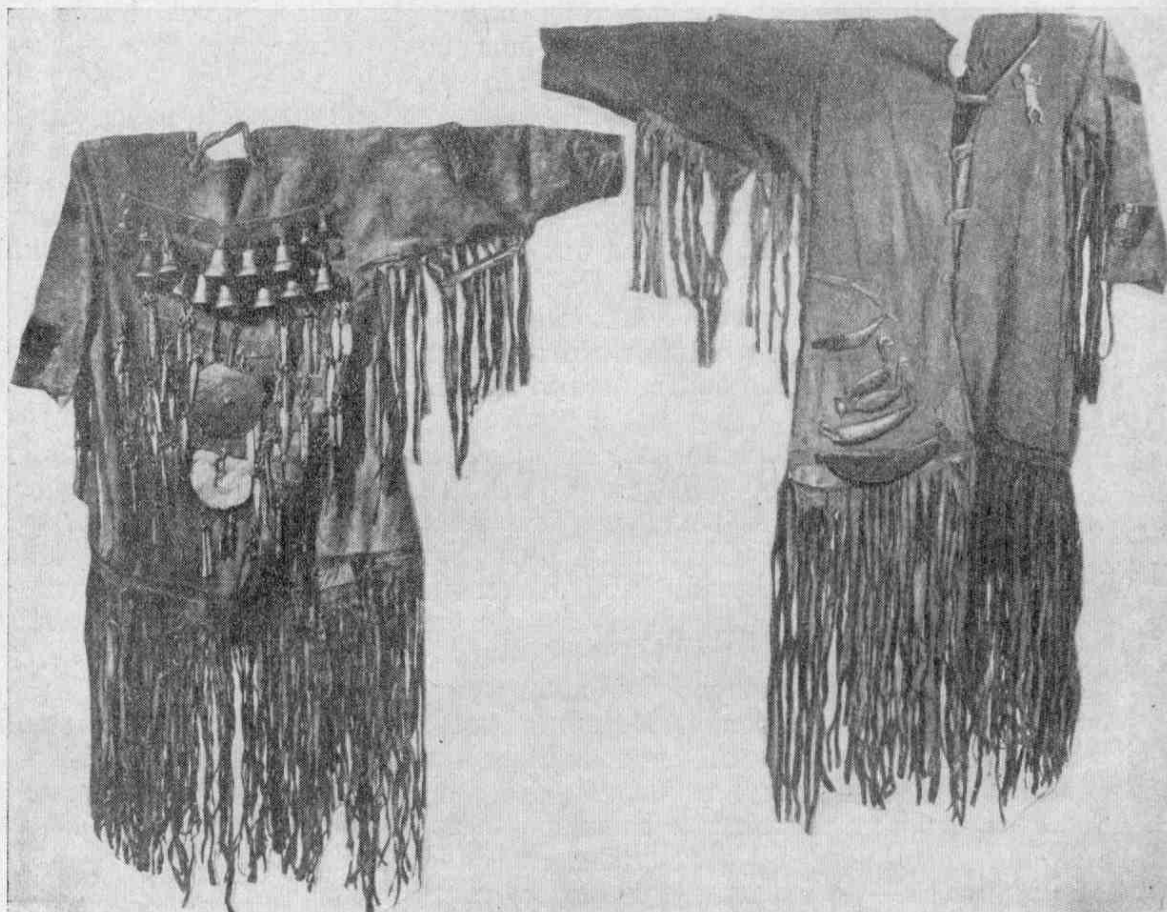


Рис. 28. Шаманский кафтан. Вилуйские якуты. МАЭ, колл. № 1871-3.

до пояса он обшивался бахромой. Нижнюю бахрому на нагруднике часто резали из материала нагрудника длиннее, чем на боках.

Оформление железными и мягкими подвесками прямоспинных кафтанных и кафтанных с клиньями было различно.

Прямоспинные кафтаны, как правило, не имели отдельно пришитого хвоста на подоле. Однако место в центре самой низкой части подола (сзади) отмечалось какой-либо подвеской — либо железкой, изображавшей кости хвоста, либо цепочкой с колокольчиками и т. п.

Бахрома на этих кафтанах нашивалась на подоле, иногда на воротах, на рукавах. Состояла она чаще всего из широких нарезанных из ровдуги или кожи лент, реже жгутов. Делали бахрому и из матерчатых лент (подобно хакасским кафтанам). Жгуты не были обязательными для якутских кафтанных. Но там, где они имелись (у северо-западных якутов), их очень тщательно разрабатывали. Основу делали из кожи,

материи, перевивали цветными узкими лентами, затем поверх нашивали меховые перемычки. На иных кафтанах каждый жгут имел головку и хвост в виде кисточки. Бахрому из жгутов шаманы называли *саймырын батырыс* — длинная торжественная бахрома; она доходила до полу.

Якутские шаманские кафтаны отличаются от кафтанов шаманов многих народов Сибири большим разнообразием железных подвесок. При этом, как пишет В. П. Приклонский, «количество, размер и форма всех украшений костюма должно быть соблюдено с пунктуальной точностью, установленной временем и обычаем».³¹ Эти строгие традиции делали сооружение нового кафтана делом сложным и дорогим. Кафтаном, особенно его железной частью, очень дорожили. Шамана обычно хоронили в его ритуальной одежде, но большую часть железных подвесок снимали и хранили в семье.

Благодаря обилию железных подвесок костюм якутского шамана подчас весил значительно больше 16 кг. Размещались они по всей спине кафтана поперечными рядами. Их можно разбить на три группы. Первая группа — подвески, изображающие скелет: ребра по бокам кафтана, железки на рукавах — локтевая, лучевая и плечевая кости. Иногда нашивали на плечи круглые металлические бляхи (*мүльгүн*), изображавшие сустав, соединяющий плечевую кость с ключицей, на кисти — металлическое изображение лапы с неодинаковым количеством пальцев на правой и левой руке. Вторая группа — подвески, изображающие зверей, антропоморфных духов. Обязательно присутствуют на всяком якутском кафтане три круглые бляхи (иногда одна из них половинная), изображающие солнце (*күн*), луну и прорубь, или облако-сиденье, или мать-землю (*күсәңә*).³² Характерными являлись антропоморфные фигурки особенно главного покровителя шамана (*әмгәт*) — души умершего предка шамана. Он изображался с поднятыми вверх руками, и почти всегда, как и бляху солнце, его делали из меди. *Амгәт* был одной из наиболее важных подвесок на кафтане,³³ это особый знак шаманского достоинства.

При посвящении старый опытный шаман прикреплял эту подвеску на кафтан молодого шамана. Снималась она только по прекращении деятельности шамана, но не им самим, а другим, старым шаманом. Даже самый «слабый» шаман имел *әмгәт*. Кроме *әмгәт*, прикреплялись и другие антропоморфные изображения покровителей шамана.

Обязательными были подвески, изображавшие гагару (*куоһас*), белого журавля — стерха (*кыталык*), лебедя (*куба*), двуглавого орла и т. д. Назначение подвесок исследователи объясняли различно. В. Ф. Трощанский³⁴ считал, что все эти птицы служили посыльными шамана, доставляли его самого к различным духам, или изображали покровителей шамана. К последним, кроме *әмгәт*, относилась подвеска, изображавшая рыбу (*балык тимир* ~ *абасы балык* — рыба злого духа). Обычно это была щука (*сордонг*). Добрые духи (*айиы*) не изображались в зооморфном виде.³⁵

³¹ В. П. Приклонский. О шаманстве якутов. ИВСОРО, 1886, т. 17, № 1—2, стр. 99. — Там же он пишет, что уже в 1855 г. шаманских костюмов у якутов было мало. Земская полиция и православное духовенство отбирали их у шаманов и сжигали.

³² Значение разное у разных групп якутов.

³³ Э. К. Пекарский и В. Н. Васильев. Плащ и бубен якутского шамана, стр. 8, 9.

³⁴ В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов, стр. 94.

³⁵ Там же, стр. 133.

Встречались на кафтане и нагруднике изображения оленя, лося (или только их голов), медведя, собаки. Помимо зооморфных и антропоморфных подвесок, на кафтан нашивались цепи, которые символизировали силу и крепость шамана, а также руль при путешествии в страну духов.

Обязательным был для кафтана шаманский повод (*täsin*), изготавливаемый из длинного ремня. Прикрепляли его к двум кольцам на спине кафтана.

Не все шаманы имели на кафтанах все обязательные подвески. Количество и качество их зависело от того, к какой категории принадлежал шаман — низшей, средней, высшей. Изображения животных нашивались лишь тогда, когда шаман приобретал над тем или иным духом власть и вступал с ним в близкую связь. Число изображений на кафтане соответствовало числу духов, над которыми шаман имел власть.

К третьей группе относилась вся масса однотипных подвесок — трубчатых, ланцетовидных, различных фигурных пластинок, колокольчиков круглых и плоских. Особенно характерны для якутов плоские бубенцы.

Вся совокупность этих подвесок символизировала оперение птицы и броню шамана. Количество их точно не определялось.

Подвески в основном располагали на спине, подвешивая на специально нашитые ровдужные полосы. На некоторых костюмах к вороту, над лопатками, пришивался лоскут кожи, ровдуги; внизу он свисал свободно (подобно качинским накидкам или алтайским наспинным лоскутам), и на него нашивались подвески.

Очень тщательно оформлялись рукава кафтана. Кроме железных пластинок, символизирующих кости крыла (руки), на рукава нашивалась ровдужная бахрома, колокольчики, трубчатые, ланцетовидные подвески. В музее г. Верхоянска В. Ф. Трощанский видел шаманский кафтан, на рукавах которого на ремешках были подвешены натуральные основания (цилиндрики) птичьих перьев.³⁶

Кафтаны с клиньями оформлялись в принципе так же, как и прямоспинные кафтаны. Но часто к подолу сзади пришивался фигурно выкроенный лоскут — хвост, украшенный цветными полосками ткани и бисером, изображавшими кости копчика птицы. По талии прикреплялся пояс, не достигающий до краев полков. Пояс вышивали бисером, медными бляшками, пуговицами. От пояса спускалась густая бахрома.³⁷ Она состоялась из множества круглых, прекрасно выполненных жгутов, символизирующих змей. Железные подвески, естественно, располагались лишь в верхней части спины. Часто на спинку пришивали полосу ровдуги для подвешивания различных железных подвесок, как и на прямоспинных кафтанах. Полоска эта, вышитая бисером, продолжалась на локтевой стороне рукавов. К ней пришивали бахрому.

Весь якутский кафтан в изучаемое нами время был полисемантичен. Основное значение его — шкура птицы, надевая которую, шаман приобретал способность летать. Об этом говорит назначение и терминология отдельных частей кафтана. Среди мягких и железных подвесок были такие, которые изображали скелет птицы или человека, бахрома и другие подвески изображали оперение коршуна (*элиэ*). Сквозь это значение проступает более древнее значение шаманской одежды как шкуры зверя. По материалам Н. П. Припузова, скелет, изображенный на кафтане, символизировал скелет зверя, бахрома — шерсть зверя. Кроме того, нужно сказать, что старые якутские шаманы имели кафтан, спи-

³⁶ Там же, стр. 135.

³⁷ Встречаются пояса, напоминающие нанайский пояс с подвесками.

тый из цельной шкуры медведя, а в качестве головного убора — шкуру, снятую чулком с головы медведя и надеваемую как колпак. Весь костюм воспроизводил зверя — медведя.

Одновременно кафтан символизировал всей совокупностью подвесок покровителя шамана (*таңара*),³⁸ а также броню шамана. Имелись и символические подвески, изображавшие оружие шамана (луки, стрелы, копья).

Последнее известное исследователям значение кафтана — изображение предка-шамана.³⁹ Можно видеть в этом новом значении отражение представлений о шамане и его теле, возникших с развитием обрядов посвящения, в которых шамана-человека «переделывали» в бессмертное существо с железными костями и т. п. Нам кажется более убедительным считать человеческие элементы в кафтане, совместно с зооморфными, изображением самого шамана — его нового, шаманского облика, существа с железным скелетом, обладающего способностью летать как птица, спускаться под землю и т. д.

Как индивидуальные особенности в кафтанах встречаются подвески, вскрывающие шаманское восприятие мира. На одном кафтане на рукавах и спине имелись подвески зооморфного характера, напоминающие перистые облака. Здесь отобразено представление об облаках, древние якуты считали их живыми существами, птицами, зверями.

А. Слепцов и Н. А. Виташевский отрицали существование у якутских шаманов особого головного убора. Более поздние исследователи установили, что южные якуты действительно особого шаманского головного убора не имели, а у северных и восточных групп он был.

Головной убор (*баргэһэ кокоолдо*) северных якутов представлял собой мягкий венец, сшитый из ровдуги, покрытый красным сукном. Венец имел одну верхнюю полосу, шедшую поперек темени. Ее украшали орнаментом, выполненным бисером. На теменную ленту нашивали изображение оленьих рогов из железа. Между рогами помещали изображения трех птиц (иногда делали венцы без рогов). Спереди по нижнему краю венца пришивали короткую ровдужную бахрому (рис. 29). По бокам делали кисти из ровдуги. Подобный головной убор шаман надевал в «трудные» моменты камлания.

Колымские якутские шаманы имели в качестве головного убора твердый обруч, обтянутый ровдугой; по всему нижнему его краю пришивали длинную бахрому из ровдужных лент.

Шаманы восточных якутов при камлании надевали шапки с круглым верхом, сшитые из меха.

Есть сведения, что колымские якуты во время камлания надевали женские бытовые шапки.⁴⁰ По устному сообщению А. А. Попова, у северных якутских шаманов встречались железные венцы, подобные эвенкийским и долганским.

Наличие мягкого и железного венцов у северных якутов свидетельствует о влиянии на них эвенкийской культуры.

К комплекту шаманского костюма относились также и особые перчатки, на которых вместо пальцев были лишь ремешки-петли. По тыльной стороне перчаток бисером вышивали изображения кровеносных сосудов (или костей лапы, руки).

³⁸ Старинное значение этого слова — «небо».

³⁹ В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов, стр. 136.

⁴⁰ Н. А. Виташевский. Материалы для изучения шаманства у якутов, стр. 35.

У некоторых шаманов имелись специальные штаны. Иногда их шили вместе с обувью, т. е. на штанину пришивали головку и подошву. Штаны также вышивали бисером, аппликацией, по бедрам нашивали бахрому. Но все принадлежности имелись далеко не у каждого шамана.

Необходимо упомянуть о костюме, виденном В. Иохельсоном⁴¹ у колымских якутов: он не имел железных подвесок. Несмотря на оригинальный внешний вид, этот костюм не являлся чем-то новым в общем комплекте шаманских одежд якутов.

Долганы. Шаманские костюмы долган сходны с такими же костюмами северных якутов.

Как у якутов, так и у долган было несколько покровов шаманских кафтанов: прямоспинные, с клиньями в нижней части и со станом в талию. Но если для якутов характерны прямоспинные кафтаны, близкие к тем, какие были у народов Южной Сибири, то для долган характерны кафтаны с клиньями внизу, — что ясно указывает на проникновение эвенкийской культуры в культуру долган, — оформленные мягкими и жесткими подвесками, как и у якутов.

Нужно отметить, что долганская шаманская одежда отличается тщательностью и изяществом изготовления. Отделка воротника, пояса, нагрудника бисером очень характерна для нее.

Комплект шаманской одежды долган включал кафтан (куму), нагрудник (түзүлүк), шапку (бастыңа), обувь (чабала).

Рис. 29. Шаманский головной убор. Северные якуты. МАЭ, coll. № 4128-443.



Как упоминалось, кафтан кроили или целиком из шкуры оленя, или раздельно спинку и полы (рис. 30). Нижняя часть одежды на боках расширялась двумя клиньями. Спереди кафтан кроили значительно короче, чем сзади, где подол выкраивали более или менее острым мысом. Разрез спереди делали прямой, полы завязывались вязками встык. Воротник иногда был стоячий, иногда по краю ворота продевали ровдужную тесьму и собирали на нее ворот. Рукава к кисти суживались, к ним пришивались перчатки с петлями для пальцев. Иногда перчатки надевали отдельно от кафтана.

⁴¹ W. Jochelson. The Yukaghir and the yukaghirizen Tungus. P. 2. New York, 1926.

Полы до пояса и подол кафтана обшивали полоской цветной материи и короткой бахромой. На полах сверху пришивали завязки, к которым поверх кафтана привязывали нагрудник. На подоле сзади всегда пришивали «хвост» — трапециевидный кусочек ровдуги, вышитый бисером или украшенный аппликацией цветными полосками, изображавшими кости хвоста птицы. По краям хвост иногда украшали мелкой, коротень-



Рис. 30. Шаманский кафтан. Вид сзади. Долганы. МАЭ, колл. № 4324-31.

кой бахромой, иногда несколькими жгутиками, бусами, подвесками. Такой часто встречающейся подвеской было изображение рыбы или двух сросшихся хвостами рыб.

По талии кафтана пришивали ровдужный, обычно обшитый красным сукном пояс, не доходивший до края пол. Иногда вместо пояса пришивали простую ровдужную полосу с бахромой.

От пояса до пола (а иногда ниже колен) спускалась длинная бахрома из ровдужных лент и жгутов (рис. 31). Жгуты выделялись очень тщательно из разнообразного материала, были различной длины и толщины. Верхушки жгутов делали иногда в виде головки с глазком-

бусинкой, а нижний конец завершали кисточкой из ровдуги. Жгут прошивали строчкой белым оленьим волосом, нанизывали на жгут кусочки серого, белого меха и бисерные колечки, украшали цветным бисером, кусочками цветного сукна и т. п. Густая пестрая бахрома представляла нарядную, яркую картину. Среди бахромы сзади обязательно выделяли



Рис. 31. Шаманский кафтан. Вид сзади. Долганы.
МАЭ, колл. № 4128-423.

центральный жгут (или пару жгутов) или подвешивали цепь. Жгут делали треххвостым, толстым и особенно тщательно украшали. Часто на жгутах или на цепи подвешивались сделанные из железа изображения рыбы (двух сросшихся рыб). Иногда хвост пришивали не к подолу, а к поясу, под бахромой. Часто вместо фигурно вырезанного хвоста к поясу пришивали широкую вышитую ленту. Этот хвост схож с хвостами на шаманских кафтанах эвенков. Жгуты, ровдужные ленты разной величины должны были изображать пестрое оперение птицы.

Железные подвески чрезвычайно точно повторяли подвески якутских шаманских кафтанов. Железные ребра присутствовали почти обязательно, но железные пластины на рукавах, изображавшие кости крыла,

часто отсутствовали. Рукава иногда украшались только ровдужной полоской бахромы или даже пучком бахромы, ровдужной вышитой полоской. Непременно пришивали три квадратные или продолговатые пластинки на плечевом и локтевом суставах и у кисти. Иногда к тыльной стороне перчатки прикрепляли изображение лапы из железа. Обяза-

тельные три якутские бляхи (солнце, ущербленный месяц и бляха с отверстием) в различных вариантах встречались на всех долганских кафтанах. Также обязательны зооморфные подвески (стерх, гагара, двуглавый орел), антропоморфные фигуры, повод (*тәсин*). Часто — в отличие от якутов — у долган встречаются на кафтанах изображения оленьих рогов, пришиваемых



Рис. 32. Шаманский нагрудник. Долганы или северные якуты. МАЭ, колл. № 4128-440.



Рис. 33. Шаманский ровдужный венец. Долганы. МАЭ, колл. № 4128-425.

симметрично на лопатках, в виде двурогой пластины, напоминающей эвенкийский аркалан и называемой тем же термином. Кроме того, спинка более или менее густо украшалась трубчатыми, ланцетовидными подвесками, бубенцами.

Нагрудники редко надевали под кафтан, чаще привязывали к левой доле кафтана или наглухо пришивали. Материал употребляли тот же, что и на кафтан. Нагрудник расшивали цветным бисером и полосками цветной ткани. Сверху обязательно вышивали бисером характерный для

долган рисунок, изображавший ключицу птицы. Нижний край нагрудника обшивали ровдужной бахромой или бахромой из жгутов (рис. 32).

Металлические подвески на нем были немногочисленны — иногда поверх вышитого изображения ключицы нашивали то же изображение в железе, одну бляху (медную) — солнце (сердце шамана), иногда две маленькие бляхи — соски, зооморфные изображения — гагары, двуглавые орлы и т. п.

Шаманскую обувь шили из ровдуги и вышивали бисером.

Из изложенного явствует, что долганский шаманский костюм в основе своей имеет характерные эвенкийские черты — покрой, оформление (бисер, пояс, аркалан и др.). Однако нашел отражение и якутский элемент: имелись кафтаны прямоспинные и в талию, сходный комплект железных подвесок, преобладала якутская терминология (за исключением термина «куму», все названия якутские).

Головной убор шамана представлял собой в большинстве случаев мягкий венец (рис. 33). Иногда на месте скрещения полос прикрепляли изображения оленьих рогов, птиц. Некоторые шаманы имели также железные венцы. Мягкие венцы вышивались бисером. По нижнему краю и мягких и железных прикрепляли бахрому из ровдужных лент, закрывающую лицо шамана. По бокам бахрому делали длиннее, подвешивали жгуты, бисерные нити и т. п. Встречались шаманские головные уборы в виде капоров, украшенных полосками цветной материи, нижний край капора украшался короткой бахромой, по бокам прикрепляли ровдужные кисти с бусинами.

В основе головного убора долганских шаманов лежат типичные эвенкийские элементы. В прошлом шаманы долган имели головной убор (подобно якутам) из цельной шкуры с головы медведя (МАЭ, колл. № 1070-12).

Семантика шаманского костюма отражает представления о шаманской одежде — птице и звере. Если цельношкурный кафтан с клиньями в нижней части мы можем считать эвенкийским, а прямоспинный — собственно якутским (тюркским), то кафтаны с покроем в талию мы не можем отнести к какому-либо определенному народу. Мы видели этот покрой на шаманских кафтанах групп эвенков, проживавших в непосредственной близости от якутов, у долган и у части северо-восточных якутов. Возможно, что этот покрой появился в шаманской одежде сравнительно поздно, будучи перенесен с якутской бытовой одежды.

Эвены. Эвенские шаманы также имели специальный кафтан длиной до колен, с не сходящимися на груди полами. Покрой — эвенкийский, с клиньями. Кафтан шили из двух половин: левая — темная, правая — светлая. На грудь надевали нагрудник (подобный женскому нагруднику *нёл*), на котором вышивали изображения шаманских духов. На спинку кафтана прикрепляли подвески из кожи и меха, вышивали, как и на нагруднике, изображения духов.

У эвенов восточной части Якутии шаманские кафтаны имели покрой, сходный с типичными прямоспинными якутскими кафтанами. Такие кафтаны шили из ровдуги или из шкуры (мехом внутрь). Кроили отдельно спинку и полы. Иногда и спинку кроили из двух частей. Рукава делали широкими, оканчивались они перчатками. Длина кафтана спереди и сзади была одинаковой. К подолу пришивали полоску с ровдужной бахромой. Бахрому нашивали на спинку и на локтевую сторону рукавов. На спинку на лентах бахромы подвешивали пучки из двух-трех трубчатых металлических подвесок, а посередине пришивали несколько толстых длинных жгутов. Чуть выше подола сзади прикрепляли

лоскут ровдуги с бахромой, изображавший, по-видимому, хвост (рис. 34). Металлические подвески прикрепляли и прямо к верхней части спинки. Это были ряды трубчатых подвесок, мелких медных бляшек, несколько крупных блях, зооморфных изображений, из которых наиболее значительным являлось изображение двуглавого орла.



Рис. 34. Шаманский кафтан с нагрудником. Саркырыские эвены.
МАЭ, колл. № 5495-1.

На рукавах прикрепляли железные пластинки, изображавшие кости крыла, суставы, а на тыльной стороне перчатки — медное изображение лапы медведя. Поверх кафтана надевали нагрудник (*олгончи*), привязывавшийся к обеим полам. Пришивали на него немногочисленные металлические подвески, в том числе круглую бляху — сердце шамана, изображение ключичной кости и т. п.

Головным убором эвенских шаманов служил мягкий венец с железными рогами на темени.

В комплект костюма входила специальная шаманская обувь, наколенники и перчатки. К кончикам пальцев перчаток прикрепляли ку-

сочки шерсти медведя. Таким способом оформлялось изображение лапы медведя (*манги*) — духа-покровителя шамана.

Омолонские эвены имели шаманскую одежду в виде короткой ровдужной куртки (подобно вилуйским эвенкам). Куртку украшали по подолу и спинке длинными жгутами, на боках укрепляли вырезанные из железа изображения ребер. На спинку подвешивали круглые металлические бляхи и кольца с шаманским ремнем-поводом и скобу, напоминающую аркалан. На рукавах прикрепляли изображения костей крыла, бахрому, в результате чего шаманский костюм отражал одновременно образ зверя (в данном случае оленя и медведя) и птицы.

Нанайцы. У нанайцев было несколько категорий шаманов (*сяма, саман*): врачеватели (*сиуринку саман* и *нингмантей саман*) и отправлявшие обряд первых поминок (*касатей саман*).⁴² Последние проводжали души в загробной мир (*бун*). Они считались самыми могущественными. Женщины-шаманки справлять большие поминки не могли и шаманами касатей не бывали. Нанайские шаманы, мужчины и женщины, имели специальный костюм. Полный комплект одежды имел только касатей саман. Его костюм отличался от костюма других категорий наличием особого головного убора. П. П. Шимкевич в своей работе приводит легенду о появлении первых шаманов категории касатей и первых шаманских атрибутов.⁴³ В легенде говорится, что все подвески и украшения шаманского костюма прежде росли на фантастическом дереве, листьями которого были медные зеркала (*толи*), цветами — колокольчики (*конгокто*), а на вершине дерева росло множество металлических рогов.

Полный костюм шамана состоял из кофты с короткими рукавами (или жилета), короткой юбки, рукавиц, головного убора, круглых медных блях *толи*, ремня, пояса. Кофту (*тету*)⁴⁴ шили из белой бязи, китайских материй или ровдуги. В старину, по словам стариков нанайцев, кофту шили обязательно из рыбьей кожи. Спинку и полы кроили отдельно, прямым покроем. Кофту делали короткой (55 см длины). Края рукавов и подол на женских кофтах вырезали фестонами, языки которых свертывались в трубочки, образуя бахрому. На мужских кофтах такой бахромы не делали. Некоторые шаманы пришивали к спинке на высоте лопаток до 27 маховых перьев орла⁴⁵ и конусообразные металлические подвески-колокольчики. Такие же колокольчики нашивали на рукава. На мужских шаманских кофтах, как правило, рисунков не делали. Изредка встречались кофты с изображениями змей (*колля*), ящериц (*иселе*), лягушки и т. д. Драконов и тигров на шаманских кофтах не изображали. На женских шаманских кофтах обильно разрисовывали грудь и спинку. Рисунки наносили тушью. По талии рисовали двух змей, на спинке ящериц, змей, лягушек, оводов. На некоторых кофтах (МАЭ, колл. № 5747-422) видим изображения людей в маньчжурских одеждах, птиц, дракона, солнца. Воротника кофта не имела, застежек не делали. Завязывалась она спереди на две пары завязок.

⁴² *Касатей* — от слова *каса* — обряд больших поминок, т. е. обряд проводов души умершего в загробный мир. Отсюда русский термин для этого обряда — «касатанье».

⁴³ П. П. Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Зап. Приамурск. отд. РГО, 1896, т. I, вып. II, Хабаровск, стр. 10—11.

⁴⁴ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Зап. Общ. изуч. Амурск. края, 1922, т. XVII, Владивосток, стр. 260.

⁴⁵ Там же, стр. 260—263.

К рукавам женских кофт обычно пришивали лоскуты различных материй. Это плата шаманке за ее работу. Чем больше лоскутов было нашито на кофте, тем популярнее, следовательно, была шаманка.

Шаманы касатей при обряде больших поминок иногда надевали кофту, сшитую из кусков шкур разных зверей: лисицы, медведя, енота.

Шаманскую юбку (*хозя, хося, хосян*) шили из тех же материалов, что и кофту. Ее длина была чуть ниже колен. С боков делали разрезы. Часто вместо цельной юбки надевали два передника — один спереди, другой сзади. По-видимому, такова и была первоначально «юбка» шамана: следы этого остались в виде глубоких разрезов на боках. Нижний

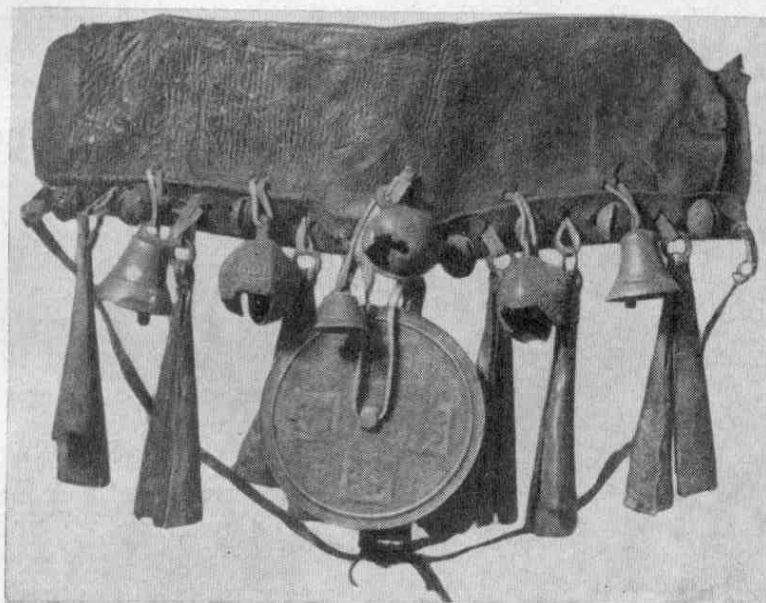


Рис. 35. Шаманский пояс. Нанайцы. МАЭ, колл. № 5747-410.

край юбки и края боковых разрезов украшали изображениями змей, лягушек, тигров, драконов, антропоморфных фигур. Иногда на юбку прикрепляли бахрому из звериных шкур. Юбка и кофта надевались поверх обычной одежды шамана.

Шаманский пояс (*янгна, омор*) представлял собой широкий из кожи лось ремень, к которому пришивали железные конусообразные колокольчики. Обычно их ковали сами шаманы. Часто на пояс подвешивали одно или несколько толи (рис. 35). Иногда шаман надевал на себя два или три пояса.

К шаманскому костюму относились специальные рукавицы (*джапагда, сапагда*). Прежде их изготовляли из рыбьей кожи, позднее из материи. Рукавицы украшали изображениями лягушек, ящериц, змей; рисунки выполнялись яркими красками. Употребляли рукавицы только при выполнении обряда *каса*.

Самая видная часть костюма — шаманский головной убор (*хоя, авун*). При изготовлении его на ровдужный (лосиный) капор, подбитый сукном, нашивали снаружи длинные полосы меха различных животных (медведя, лисицы, енота) и цветные ленты. Верхние концы полосок меха связывали пучком на темени, нижние свешивались свободно, закрывая лицо, плечи и верхнюю часть спины шамана (рис. 36). На верху капора прикрепляли ветвистые рога лося, вырезанные из железа. Иногда

между рогами укрепляли изображение птицы с длинным хвостом, являвшейся покровителем рода шамана. У каждого рода имелся свой дух-покровитель (МАЭ, колл. № 1909-2 и опись этой коллекции). Длинно-



Рис. 36. Шаманский головной убор. Нанайцы.
МАЭ, колл. № 5747-330.

хвостые птицы на шаманском головном уборе нанайцев, по-видимому, результат маньчжурского влияния. Маньчжурские шаманы (*сама*) имели железный венец, на верху которого помещали большую длиннохвостую птицу (МАЭ, колл. № 1123-1, рисунки выполнены шаманом). Нанайские шаманы подвешивали на головной убор колокольчики, толи. Капор (МАЭ, колл. № 5747-331) подвязывали под подбородком завязками.⁴⁶ На лоб укрепляли медную бляху или кружок. Сзади к капору пришивали длинную ровдужную полосу с боковыми отростками. Иногда вместо рогов на верх капора пришивали медвежий хвост. Такой головной убор шаманы надевали при камлании на небо.⁴⁷ Он являлся главнейшей частью шаманского костюма во время исполнения обряда поминок. Носили его только «великие» шаманы, те, которые знали путь в загробный мир. Этот головной убор был символом могущества шамана категории касатей. Женщины-шаманки его не имели.

По представлениям нанайцев, головной убор делал шамана похожим на тигра или медведя. Надевая его, шаман подражал этим животным — их рычанию и поступи. Каждое украшение головного убора имело свое значение. Так, считалось, что в центральном бубенчике, висевшем на рогах, находился главный помощник шамана, его *айями*, его ум, а все

⁴⁶ Если капор не закрывал уши, то по бокам пришивали наушники.
⁴⁷ Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, стр. 481.

ших в отростках рогов. Нанайцы считали, что по мере надобности шаман мог превращаться в то или другое животное. Они также верили, что духи, заключенные в различных частях головного убора, не позволяли шаману снять его с головы. «Шапка прирастает к голове». ⁴⁸

Кроме того, нанайские шаманы имели небольшую полусферическую шапочку (*челеми*). Шили ее из того же материала, что и остальные части костюма. Такая шапочка покрывала темя и затылок. Сзади к ней пришивали ленту — хвост, — чтобы походить на птицу. Шапку украшали изображениями змей, лягушек и оводов, наверху пришивали маленькие железные рожки и вырезанное из металла изображение кукушки.

Шаманы гаринских нанайцев при больших поминках надевали мягкий венец (*афу-унгингу*). Подобные венцы употреблялись нанайцами и для лечения страдающих головными болями. Шили их из рыбьей кожи, сверху нашивали вырезанные из того же материала изображения духов.

Нанайские шаманы при выполнении обрядов лечения надевали комплект стружковых повязок ⁴⁹ — головную, ручные, ножные. Женщины-шаманки вплетали в косу пучки стружек и вместо кофты и юбки надевали только пояс, к плечам прикрепляли крылообразные матерчатые ленты. ⁵⁰ Большую роль в костюме нанайского шамана играли хорошо отполированные, гладкие или с узорами, медные круглые бляхи различной величины — толи. Их прикрепляли на грудь, на спину, к поясу, надевали отдельно на ремешках. Это — защита шамана от стрел врагов (иногда на них имелись отверстия). Это также зеркала, в которых шаман видит будущее.

Удэгейцы. Удэгейские шаманы имели два шаманских костюма. Один из них, похожий на нанайский, состоял из юбки (*хозя*), которую раньше шили из шкуры лося, позднее — из белой материи. Юбку украшали бахромой и рисованными изображениями шаманских духов. Поверх юбки надевали пояс (*ямпа*), сшитый из кожи лося. Часто поясу придавали вид змеи и к нему подвешивали трубчатые колокольчики из железа и меди, а также толи. В особо ответственные моменты обряда проводов души умершего в загробный мир к поясу прикрепляли длинный кожаный ремень, изображавший двух- или трехголового змея. Ремень был сплошь покрыт изображениями духов; за этот ремень присутствовавшие держали шамана, не давая ему упасть. Падение шамана, по старым представлениям удэгейцев (и многих других народов Сибири), могло вызвать его болезнь и даже смерть. На грудь шаман надевал одно или несколько толи. ⁵¹

В комплект шаманской одежды входил головной убор, подобный нанайской хоя. Эту шапку надевали при лечении тяжелого больного и на больших поминках. В легких случаях шаман надевал на голову повязку из стружек (*тязда*). Стружки (*илау* или *кайтыра*) были обязательной принадлежностью камлания с лечебными целями.

Имел шаман и особые вышитые рукавицы. На них изображали лягушек и пр.

⁴⁸ П. П. Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов, стр. 30—31; И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские, стр. 260.

⁴⁹ П. П. Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов, стр. 13.

⁵⁰ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские, стр. 261, 262.

⁵¹ У удэгейцев существовала такая же, как и у нанайцев, легенда о том, что толи — это листья мифического дерева.

У удэгейских шаманов бытовал и другой — близкий к эвенкийскому — костюм. В него входил короткий с широкими рукавами и прямым разрезом спереди кафтан. На плечи его иногда, как у нанайцев, пришивали пучки орлиных перьев. Спереди и сзади кафтан покрывали многочисленными изображениями духов-помощников (*сэгвэ*), представленных, как правило, в зооморфном, изредка в антропоморфном виде.

На грудь надевали нагрудник (*сэли*), являвшийся символическим изображением двух соединенных змей. На нагруднике имелись подвески — толи, орлиные перья, бубенцы и пр. В этот комплект входил головной убор — железный рогатый венец.⁵²

Ульчи. У ульчей были шаманы двух категорий. Функцией одних являлись проводы души умершего в загробный мир, других — лечение, гадание и пр. Существовали и женщины-шаманки, но они не могли выполнять обряд проводов души. В зависимости от исполняемых функций существовали и разные шаманские одежды. Души умерших в загробный мир провожали в таком же халате, как бытовой. Более богатые шаманы этот халат делали нарядным, украшали вышивками. На него надевали широкий кожаный пояс с подвесками, крупными конусообразными жестяными колокольчиками. Головным убором служила шкура с головы и шеи лисицы.

Шаманы — лекари и прорицатели камлали также в обычном халате, на который надевали такой же пояс, как при проводах души умерших. Шапки они не имели, но зато надевали комплект повязок из стружек — головную, шейную, ручные, ножные. Такие же стружки шаман надеплял на пояс.⁵³

Орочи. У орочских шаманов костюм был схож с ульчским. Он состоял из юбки, пояса с подвесками, головного убора из кожи или стружковой головной повязки. Юбка и пояс надевались на халат. Иногда при этом на халат в верхней части прикрепляли пучки орлиных перьев или стружки; медные толи на костюм не подвешивали.

К поясу во время обряда проводов души в загробный мир прикрепляли длинный шаманский повод.⁵⁴

Кроме этого костюма имелся другой, который надевали лишь во время праздника *уни*, справлявшегося после окончания лова горбуши (рис. 37). Костюм представлял собой халат, сшитый из старинного китайского синего шелка обычным покроем. На спинку пришивали три пучка перьев птицы рыболова, к рукавам — перья орла. Вместе с перьями прикрепляли разные лоскутки. Халат изображал птичью шкуру.

В комплект одежды шамана входила специальная обувь и наколенники. На передней стороне обуви прикрепляли изображения жаб.

Ороки. О шаманстве ороков имеется очень мало сведений. Известно, что у них к началу нашего века шаманы и специальный шаманский костюм исчезали. В комплект костюма входило примерно то же, что в орочский и удэгейский: шаманская юбка (*хасэ*), которую шили из тюленьей кожи, пояс (*сися*) с металлическими конусообразными подве-

⁵² С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX века. ТИЭ, нов. сер., 1954, т. 22, рис. на стр. 338—371.

⁵³ Эти шаманы имели только посох, тогда как первые имели и посох и бубен.

⁵⁴ О шаманском поводе на амурских костюмах см.: В. Н. Аврорин и И. Н. Козьминский. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте». СМАЭ, 1949, XI. — В частности, в статье отмечается, что «в отличие от всех соседних и родственных народностей орочи считают, что душа умершего отправляется в загробный мир не в сопровождении шамана, а одна», но были раньше шаманы, знавшие путь в загробный мир; теперь их нет (стр. 329, 334).

сками и с подвязывавшимся при обряде больших поминок шаманским поводом (*суна*). Головным убором шаману служила повязка из стружек (*дули илоу*). Повязки из стружек шаман надевал и на шею, и на пояс, и на руки, и на ноги.

Негидальцы. Негидальские шаманы имели два специальных костюма. Один представлял собой халат длиной несколько ниже колен, без рисунков и вышивок, но с нашитыми длинными полосами меха. Другой



Рис. 37. Шаманский халат. Вид сзади. Орочи. МАЭ, колл. № 4102-1.

костюм (сходный с эвенкийским) состоял из кафтана, украшенного бахромой.⁵⁵ Не сходящиеся на груди полы делали необходимым ношение нагрудника. На нагруднике имелись железные подвески. В этот же комплект входили штаны с наколенниками.

С первым костюмом носили шаманскую шапку из кожи, аналогичную нанайской унгипту. Со вторым надевали капор (сходный с нанайским) с изображением рогов на темени.

Чукчи. О шаманской специальной одежде этого народа приводятся противоречивые данные: с одной стороны, — что чукотские шаманы не имели специальной одежды, что только кисти, бахромы, редкие подвески, прикреплявшиеся на бытовую одежду, отличали шамана от ря-

⁵⁵ П. П. Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов, Приложение.

довых членов чукотского общества (сами чукчи каждому пучку меха, каждой подвеске придавали исключительно важное значение, считая такие скупно выраженные знаки отличия достаточными); с другой стороны, — что у восточных чукчей была специальная шаманская одежда (рис. 38) в виде широкого балахона из оленьего меха. Покрой этой одежды не совпадает ни с чукотской, ни с эскимосской бытовой одеждой. Он сходен с покроем внутреннего мехового подклада в бытовой одежде.⁵⁶ Для шитья этой одежды брали две цельные шкуры оленя (перед и спина). Шили шкуры мехом внутрь. Мех слегка подстригали.



Рис. 38. Шаманская одежда. Восточные чукчи. МАЭ, колл. № 422-114.

Мездру красили или подкапчивали. Шкуры сшивали в плечах, вшивали широкие рукава. С боков, вниз от проймы, шкуры сшивали только на 10—15 см, оставляя свободными на всю остальную длину. Спереди и сзади шкуры разрезали на такую же длину. По краям разрезов пришивали короткую ровдужную бахрому. На спинке, плечах, спереди на груди пришивали пучки светлого меха. На плечах (симметрично) из сухожильного жгутика нашивали кружок, из которого оставляли свисающим конец жгутика с кисточкой на конце. На груди нашивали длинные тонкие жгуты с бусинами и кисточками.

Эта одежда была и глухая, так как ворот не имел разреза, и распашная, так как глубокий разрез спереди создавал впечатление пол.

У западных чукчей существовала шаманская одежда другого покроя, имеющая много швов и обшита бахромой. Эта одежда была глухая. О ней В. Г. Богораз писал: «...возможно, что швы и бахрома являются лишь подражанием оформлению тунгусской (вероятно, ламутской, —

⁵⁶ Устное сообщение Н. Ф. Прытковой.

Е. П.) одежды».⁵⁷ Спереди к ней прикрепляли вырезанное из кожи изображение сердца, являвшегося вместилищем «жизненной силы» шамана. Из того же материала вырезали и прикрепляли к подолу изображение духа-помощника шамана (*реккен*).

В. Г. Богораз подчеркивает, что это специально шаманская одежда, отмечает ряд особенностей, отличающих ее от другой одежды, и объясняет их значение. Одежда украшена на рукавах и на груди бахромой, сшита из мелких кусочков меха, поэтому снаружи видно множество швов. Все это отличает шаманскую одежду западных чукчей от бытовой, которую шьют без мелких швов.⁵⁸ В. Г. Богораз пишет, что «швы и бахрома считаются характерными отличиями шаманской кухлянки», они символизируют изгибы Млечного пути.⁵⁹

Чукчи, по утверждению В. Г. Богораза (как, впрочем, и многие другие народы Сибири), считали чужеземных шаманов более сильными, чем своих сородичей, и заимствовали у них шаманские атрибуты. Что касается костюмов, В. Г. Богораз отмечает, что это не случайные, единичные, а существовавшая в народе определенная традиция: «Все экземпляры шаманской одежды, о которой я слышал, описывались мне как имеющие много швов и обшитые бахромой».⁶⁰

Исходя из этого, мы должны признать неверным мнение, что чукотские шаманы не имели специального костюма.

Утверждать, что тот или иной народ не имеет шаманского костюма, на наш взгляд, можно лишь тогда, когда шаманы производят все свои акции в бытовой одежде. У чукчей мы этого положения не наблюдаем. Встает вопрос, почему знатоки чукотской этнографии, и в том числе шаманства, указывая на бытование шаманских костюмов, в общем отрицали существование у чукчей шаманской специальной одежды? В. Г. Богораз писал: «Причиной отсутствия специальной шаманской одежды у чукоч мы должны считать то, что в большинстве случаев шаманство у них проводится во внутреннем пологе, в полной темноте, так что внешний вид шамана для них не имеет особого значения».⁶¹ И все же, как мы видели, шаманская одежда у чукчей существовала и была описана самим В. Г. Богоразом. Большое значение для разрешения этого спорного вопроса имеет факт существования у чукчей, как и у некоторых других народов (селькупов), двух типов камлания: камлания в темном чуме (юрте, яранге), т. е. при отсутствии огня, и камлания в светлом чуме или вне его, т. е. при дневном свете, свете очага, костра и т. п. В. Г. Богораз, описывая у чукчей камлание во внутреннем пологе без огня, отмечает, что для него особенно характерно чревоушение.⁶² Это же имело место при камлании в темном чуме у селькупов. Селькупские шаманы при камлании в темноте костюма не надевали, хотя они и имели его. Чукчи, кроме того, производили шаманские действия и вне полога, при свете дня. О таких случаях В. Г. Богораз пишет: «Шаманство происходит только в дни праздников, причем исполняется не шаманами, а обычно хозяевами праздника».⁶³ Однако дальше он же замечает, что и шаманы принимали участие в празднике вне шатра.

⁵⁷ В. Г. Богораз. Чукчи. II. Л., 1939, стр. 137.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же, стр. 136.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же, стр. 121.

⁶³ Там же, стр. 125.

Таким образом, камлания вне чума и в чуме (с огнем и без огня) резко отличались и у чукчей. Если для темного камлания костюм был не нужен, так как зрители не видели шамана, то для светлого он был необходим. И он у чукчей имелся. И не только потому, что в одном случае шамана видели, а в другом не видели, но и прежде всего потому, что образ шамана, его действия резко отличались в этих камланиях.

Исследование различных типов камлания, стоящих по отношению друг к другу, вероятно, в определенной генетической связи, даст много материала для решения вопроса о возникновении и развитии шаманской одежды.

Утверждение, что у чукчей не имелось шаманского костюма, могло возникнуть потому, что шаманство в пологе, без огня, играло основную роль в ритуальных действиях чукчей. Светлое камлание при семейном характере чукотского шаманства соперничало с выполнением ритуальных действий главами семейств, шаманы еще не монополизировали главенства в основных по важности промысловых праздниках и т. п. Шаманский костюм, имевшийся у чукчей, нес на себе, хоть и в слабом выражении, черты, присущие шаманским костюмам всех народов Сибири. На чукотскую шаманскую одежду нашивали бахрому, кусочки меха не в беспорядке, а на тех именно частях костюма, где она наличествовала обычно на других сибирских шаманских костюмах, т. е. на подоле, рукавах, плечах, символизируя перья, крылья.

Таким образом, и на чукотской одежде подвески не только служили украшением, отмечавшим шамана, но и способствовали созданию образа шамана, хоть и очень слабого.

К шаманской одежде относилась и особая шапка, которую шили примерно тем же покроем, что и бытовую, но украшали бахромой, подвешивали с боков длинные подвески.

Коряки. По утверждению исследователей, корякские шаманы специальной одежды к концу XIX в. не имели. При камлании они надевали обычную одежду, на которую прикрепляли большое количество подвесок и кружков из кожи и бисера. Иногда шаманы надевали женскую одежду. Все это были попытки изменить свой обычный вид. Различий между танцевальными и шаманскими одеждами не было. Существовали ритуальные одежды, которые надевали не только шаманы, но и другие члены общества в определенные праздники. Шаманы использовали эти одежды во время камлания.

Кроме указанной наплечной одежды, шаманы надевали особую головную повязку.⁶⁴

Нивхи. У нивхов были шаманы нескольких категорий — лекари, ворожеи, проводники душ умерших в загробный мир,⁶⁵ но специального шаманского костюма они не имели. Его заменял набор повязок из стружек (*инау*). Делали стружки обычно из ивы. В комплект повязок входили головная, шейная, поясная (МАЭ, колл. №№ 1764-135, 1124-6, 1124-8, 1124-7), перевязь через плечо (МАЭ, колл. № 1124-1), повязки на запястья (МАЭ, колл. № 1124-9). Головная повязка состояла из одних стружек и во время камлания много раз возобновлялась. Культ *инау*

⁶⁴ W. Jochelson. The Koryak. The North Pacific Expedition, 1908, vol. VI, part I—II, New York, p. 47—64.

⁶⁵ Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 478.

в религии нивхов играл большую роль,⁶⁶ как и у айнов и многих амурских народов.

У шаманов — проводников душ в загробный мир обязательными элементами костюма были медное зеркало (*пулк*; нанайское — *толи*) и головной убор (подобный ульчскому) с изображением рогов марала.

Юкагиры. Юкагирские шаманы *алма* или *ipkäjä*⁶⁷ (тундровое наречие — *волмаң*) в старину, подобно чукотским и корякским, не имели ярко выраженного костюма. Их одежда отличалась от одежды рядового члена общества лишь более богатой орнаментацией и женским покроем. Позднее, с изменением социальной структуры юкагирского общества, возросла роль шамана, а вместе с этим появился специальный шаманский костюм, близкий по типу к тунгусскому.

Костюм состоял из кафтана (*мазиги*), нагрудника (*нигäйжунги*), шапки (*жалзинин мозо*). Кафтан шили из оленьей шкуры, обычно мехом наружу. Прямой разрез спереди завязывали вязками встык. Перед был несколько короче, чем спинка, которую скашивали под более или менее острым углом. Бока и спинку кафтана густо увешивали разнообразными жгутами.⁶⁸ Кроме них, на кафтан прикрепляли различные железные подвески: трубчатые, ланцетовидные, круглые бляхи, изображения частей скелета (ребра, кости руки). Мелкие подвески прикрепляли к железным узким пластинкам, нашивавшимся поперек спины.

Кафтан символизировал птицу, о чем свидетельствует бахрома, ланцетовидные трубчатые подвески, изображавшие перья, железки и бахрома на рукавах, составлявшие крыло, и т. п. Это положение находит подтверждение в юкагирских мифах, где шаман нередко превращался в орла или стерха.

Железные подвески на кафтане шамана В. Иохельсон называет его «вооружением».

Нагрудник (передник) и пимы шамана тождественны с соответствующими частями женской одежды. Нагрудник представлял собой две соединенные вместе части, узкую и широкую. Верхняя, узкая, не имела орнамента; нижняя, широкая, бывала обильно орнаментирована, оторочена по подолу бахромой из меховых и ровдужных жгутов.

Головным убором шаману служили шапочки различных фасонов — мелкие, тюбетейкообразные и высокие.

Таким образом, юкагирский шаманский костюм в изучаемый период представлял собой синтез нескольких культурных элементов, в частности эвенкийского и эвенского.

Алтайцы.⁶⁹ Алтайские шаманы делились на светлых и темных. Первые камлали «верхнему» божеству Ульгеню и имели дело с добрыми духами; вторые — «нижнему» духу Эрлику, они имели дело со злыми духами и духами нижнего мира.

В зависимости от того, к какой категории принадлежал шаман, он надевал при выполнении шаманских обрядов тот или иной костюм. Начинаящий шаман в первые годы своей «работы» не имел специального костюма и выполнял соответствующие его рангу обряды в обычном бытовом.

⁶⁶ Там же. — Стружки служили похоронной одеждой. В накидке из стружек хоронили не только избранников, например женщин, родивших двойню, но и бедняков. Вероятно, в древности такая одежда из стружек была общепотребительна.

⁶⁷ *Ipkäjä* — от глагола «вздрогнуть, напугаться, быть в припадке». Ср. селькупское иносказательное название шамана *kūtāpтыпыль кун* — грезящий человек.

⁶⁸ W. Jochelson. The Yukaghir and the yukaghirizen Tungus.

⁶⁹ О шаманском костюме алтайцев подробнее см.: А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. СМАЭ, 1924, IV, вып. 2.

Костюм «светлых» шаманов состоял из белого халата (холщового), украшенного вышивкой по вороту и правой доле; на спинке халата, в верхней ее части, прикреплялись три светлые ленты, спускавшиеся до земли, поэтому такой халат назывался *уч яламалу тон* — шуба с тремя лентами.

Для шаманов, камлавших в мир темных духов, шаманский закон (*анг*) требовал особого костюма, отличного от костюма «светлых» шама-



Рис. 39. Подвески на шаманском кафтане — куколки, пучки перьев филина. Алтайцы. МАЭ, колл. № 5064-2.

нов. Костюм «темного» шамана состоял из кафтана (*хам тон* — шаманская шуба, или *маньяк*⁷⁰) и шапки.

Наиболее характерен для алтайцев кафтан из шкуры барана, или овчины. Одежду шили мехом внутрь. Выкраивали прямую спинку, прямые, немного расширяющиеся книзу полы.⁷¹ Спереди кафтан был короче, чем сзади. Длина варьировала — до колен и значительно короче. Полы завязывали вязками встык, иногда левая пола немного заходила на правую. Подол и рукава обшивали каймой из цветной материи. К подолу пришивали короткую ровдужную бахрому. Рукава и грудь (в верхней части) расшивали характерным для алтайцев узором, состоящим из перекрещивающихся под косым углом линий. На местах их скрещений вышивали кружок. Всю вышивку делали конопляными или тонкими шелковыми нитками. На месте плечевого, локтевого и лучевого суставов на рукавах пришивали полоски меха рыси. Ворот обшивали мелкими

⁷⁰ *Маньяк* — название совокупности жгутов, всей бахромы. Этим же словом называется и весь кафтан.

⁷¹ Покрой тот же, что у качинских суконных курток.

птичьими перьями. По нижнему краю рукава подвешивали один—три пучка жгутов (*каи канат* — воздушное крыло), иногда медные колокольчики (четыре на левом рукаве, пять на правом). Иногда на грудь пришивали узкие поперечные полосы с бахромой, спускающейся ниже подола. На спину одежды нашивали лоскут кумача, доходивший в некоторых случаях до талии, чаще прикрывавший только лопатки (сравнить



Рис. 40. Шаманский кафтан. Вид сзади. Алтайцы.
МАЭ, колл. № 5064-3.

с качинскими куртками и кафтанами). Все подвески пришивали на этот лоскут. К плечам (со спины) прикрепляли по пучку птичьих перьев, от которых спускалось несколько коротких жгутов. Между лопатками прикрепляли от двух до девяти куколок, спитых из материи. На головы куколок часто нашивали пучочки перьев филина (рис. 39). Обязательными металлическими подвесками на одежде являлись две бляхи (солнце и луна). Кроме них имелись и мелкие бляшки (звезды), а также многочисленные колокольчики, бубенцы (*күзүңгү*). Нашивались раковины каури, медные пуговицы. К некоторым костюмам подвешивали лук со стрелой — оружие шамана (рис. 40). От плеч спускались вниз две плоские, сшитые из материи змеи — многоголовые, многохвостые, изображающие чудовищ,

охранявших шамана. По талии надевали пояс — ременный, суконный или войлочный, обшитый материей красного цвета, застегивавшийся на пуговицы или пряжки. Чаще пояс закрепляли на талии и он не доходил до края пол, как и на качинской шаманской одежде.

От пояса почти до земли спускалась густая бахрома из жгутов — белых, темных, вышитых белым оленьим волосом или белыми и цветными нитками. На жгуты нашивались полоски меха (черного и белого), ровдужные мелкие кисти, полоски цветного сукна. Посредине спинки с пояса спускалась особо оформленная лента, жгут или золоченая нитка с кисточкой, колокольчиком, по-видимому изображавшая хвост. У места прикрепления к поясу жгуты оформлялись как головки змей, пучочком перьев, кусочком меха или кисточкой из плотной шерсти.

Таким образом, из изложенного ясно, что алтайцы, в отличие от хакасов, чрезвычайно тщательно оформляли бахрому.

Многообразие жгутов, лент было столь велико, что маньяк создавал впечатление пестрой нарядной одежды.

К поясу подвешивали девять расшитых узором игольников дочерей Ульгения, лапы беркута, колокольчики, шкурки мелких животных (в частности, горноста), высушенные головки птиц.

Сбоку пришивали за угол цельные головные платки — плату благодарных «пациентов».

Количество жгутов, количество и качество других подвесок было раньше строго определено. Однако имеющийся в нашем распоряжении материал указывает, что установленные традицией количество и качество подвесок в изучаемый период уже не соблюдались.

Встречающиеся индивидуальные вариации, не меняющие принципиально общих норм оформления шаманских алтайских одежд, для исследователя дают интересный материал. Например, встречается одежда, на спинке которой нашиты вырезанные из материи изображения лопаток и ребер по аналогии с тунгусскими, кетскими и другими шаманскими костюмами.

Шаманский костюм в целом являлся символом птичьей шкуры. Бахрома изображала перья, вышивки — скелет птицы, отмечался и хвост птицы. Устройство и название шаманских шапок также отражает это значение костюма.

Железные подвески считали символом брони шамана, защищающей его от вражеских нападений.

Головные уборы были разными у разных категорий шаманов. «Светлые» шаманы во время камлания надевали шапку из белой мерлушки (тогда как бытовую шапку шили из черной). На темени к шапке прикрепляли пучок перьев совы (*юльбрек*). С затылка спускались три длинные белые ленты (*ялама*). Иные шаманы при камлании надевали девичью шапку, сшитую из лисьих шкур.

Шаманы, камлавшие в «темный» мир, имели другой головной убор (*пору*, *кушпору* — шапка-птица).⁷² Эти головные уборы очень однотипны и по покрою и по оформлению. Они представляли собой широкую (около 1/2 м) повязку. Раньше для повязки брали почти квадратный лоскут шкуры теленка оленя, рыси, а в более позднее время — ткань красного (реже коричневого) цвета. На ней вышивали тонкими суровыми нитками или шелком линии, разделяющие весь лоскут на три яруса

⁷² У телеутских шаманов головной убор назывался *юльбрек* (*уиль* — по-монгольски птица, *борк* — по-алтайски и телеутски шапка). Алтайцы *юльброк* называют лишь перьевую опушку на головном уборе. См.: Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии. Ч. IV. М., 1883, стр. 53.

(глазничный, лобный и затылочный), и нашивали раковины каури.⁷³ По нижнему краю прикрепляли короткую бахрому из бус с раковиной каури на концах. К верхнему краю пришивали три пучка (в центре и по бокам) или ровно по всему краю перья филина, совы или беркута (рис. 41).

Иногда по линиям, разделяющим повязку на ярусы, нашивались полоски меха рыси. Повязка сзади застегивалась на пуговицы или завязывалась вязками. Верхняя часть ее свободно спускалась с затылка. Вариантом этой повязки служил другой головной убор, имевший в основе ту же повязку, суживающуюся в верхней части. Это различие в покрое изменяло внешний вид головного убора. Верхняя часть его не свисала, а стояла в виде цилиндрической шапки.⁷⁴ Несколько иной вид имели головные уборы телеутских и североалтайских шаманов. В основе их лежала та же повязка — широкий лоскут ткани. Примерно посредине этот лоскут стягивали в сборки. Нижняя часть повязки образовывала шапку, плотно прилегавшую к голове, завязывающуюся сзади. Верхняя часть свисала с затылка. На свисающий конец нашивали перья филина. Головной убор получал вид колпака со свисающим птичьим хвостом (рис. 42). Право на ношение повязки с перьями филина имели не все шаманы.⁷⁵ Г. Н. Потанин записал со слов священника М. Чивалкова, что прежде у телеутов шаманский головной убор делали из цельной (с крыльями) шкурки филина.⁷⁶ Иногда оставляли и голову этой птицы.

Хакасы. В изучаемый период качинские, сагайские и кызыльские шаманы имели специальную одежду. У качинцев и сагайцев она была одинаковая, сагайцы заимствовали ее у качинцев. Кызыльская одежда несколько отличалась от качинской.

Одежда качинского шамана состояла из кафтана и шапки. Материалом служили овчины, шкуры козули и изюбра и черное сукно. Одежду шили мехом внутрь. Наплечная одежда различалась длиной — короткие куртки и более длинные кафтаны. Харак-

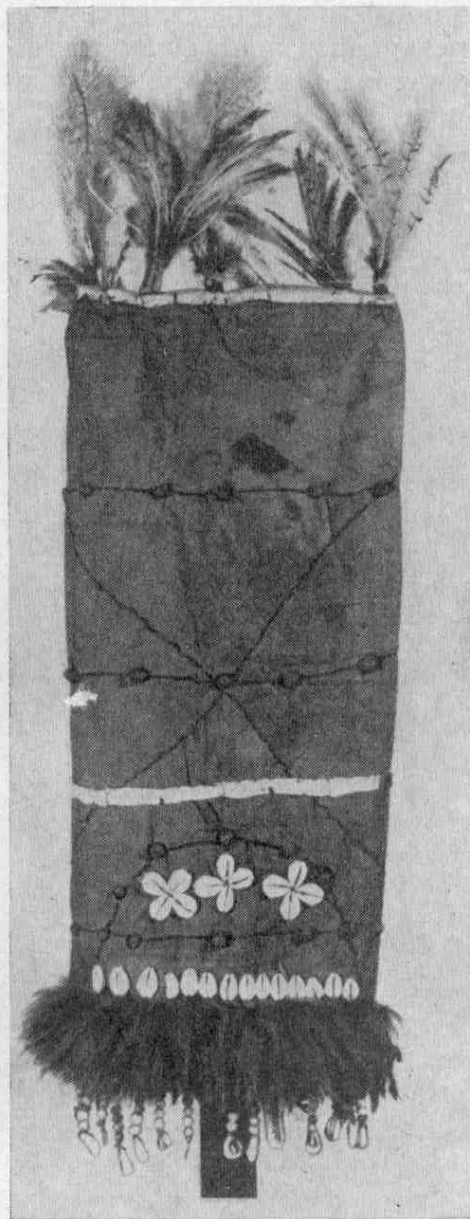


Рис. 41. Шаманский головной убор. Алтайцы. МАЭ, колл. № 1853-2.

⁷³ Эти раковины называли змеиными головками.

⁷⁴ Г. Н. Потанин описывает стоячие и свисающие алтайские шапки в «Очерках северо-западной Монголии» (стр. 52).

⁷⁵ Там же, стр. 53.

⁷⁶ Там же.

терными для качинцев являлись кафтаны. Кафтан, сшитый из шкуры козули, имел прямой покрой. Полы и спинку кроили отдельно, причем в спинку снизу до талии вставляли клин. Разрез делали прямой, полы завязывались или застегивались встык. Перед и спинка одежды были разной длины (перед делали немного короче). Подол обшивали бахромой из ровдужных лент с нашитыми на них цветными кусочками материи. Кафтаны из черного сукна шили покроем кимоно (без вшивных рукавов), полы спереди расставляли большими тупыми клиньями и завязывали (застегивали) встык.



Рис. 42. Шаманский головной убор. Алтайцы. МАЭ, колл. № 3973-107.

И те и другие кафтаны украшали цветной (обычно красных тонов) каймой по подолу, вороту, полам и рукавам. На меховых кафтанах из того же меха делали на плечах нашивку в виде двух перекрещивающихся полос. Полосы украшали раковинами каури. На суконных кафтанах обычно на спинку от ворота до середины лопаток нашивали лоскут красного сукна с узором из раковин каури. Лоскут кроили либо прямоугольным, либо округляли края, либо срезали острым мысом к центру спины (рис. 43). На меховые кафтаны такой лоскут не нашивали, а отмечали его контур, прикрепляя на спинку полоски материи⁷⁷ или ряд раковин каури.

По нижнему краю лоскута или каймы подвешивали бубенцы разных размеров и густую бахрому. Бахрома (длиной ниже подола кафтана) со-

стояла из узких лент цветной материи; часто центральную ленту бахромы делали шире других и на нее нашивали вырезанное из материи (черной или белой) изображение человека. С боков подвешивали два (по одному с каждого бока) крыла хищной птицы, а также высушенные птичьи лапы. На плечи иногда пришивали высушенные головы мелких животных. Характерными для качинцев металлическими подвесками были крупные круглые бубенцы, плоские широкие колокольчики, плоские, почти квадратные пластины, половинки бубенцов. Часто подвески прикрепляли на верх спинки или привязывали к лентам бахромы и они спускались на спинку и даже ниже подола.

⁷⁷ На некоторых кафтанах такая кайма заходит на плечи и верхнюю часть груди и от нее спускается редкая длинная бахрома.

Другим видом шаманской качинской одежды являлась короткая куртка (рис. 44). Шили ее из овчины, сверху покрывали черной материей. Кроили с прямой, книзу расширяющейся спинкой, прямыми полами, которые слегка запахивались справа налево. Перед делали или вровень, или несколько короче спинки. Подол и правую полу обшивали цветной каймой. К подолу пришивали мелкую ровдужную бахрому,



Рис. 43. Шаманский кафтан. Вид сзади. Качинцы.
МАЭ, колл. № 5061-10.

к вороту — круглую накидку, которую украшали узорами из раковин каури и перламутровых пуговиц. По нижнему краю накидки подвешивали крупные круглые бубенцы. Высоко по талии прикрепляли суконный, а иногда кожаный пояс, не достигающий до краев пол. От пояса спускалась длинная, почти до земли бахрома, схожая с бахромой на кафтанах.⁷⁸ По бокам подвешивали за уголок целые головные платки.

⁷⁸ Бахрома на качинских шаманских одеждах значительно отличается от бахромы алтайских шаманских шуб (маньяков). Качинская бахрома не имеет (или имеет очень мало) тщательно разработанных жгутов, которые характерны для алтайской бахромы.

К поясу же подвязывали с боков два птичьих крыла,⁷⁹ несколько высушенных птичьих лап с когтями. В деталях покроя и оформления встречались вариации. Часто вырез ворота у курток делали очень широким, накидка не заходила на грудь, ее пришивали в виде лоскута на спинку, крылья прикрепляли не на бахрому, а почти под мышками. К концам пояса иногда пришивали две ленты из красной материи с вышитыми

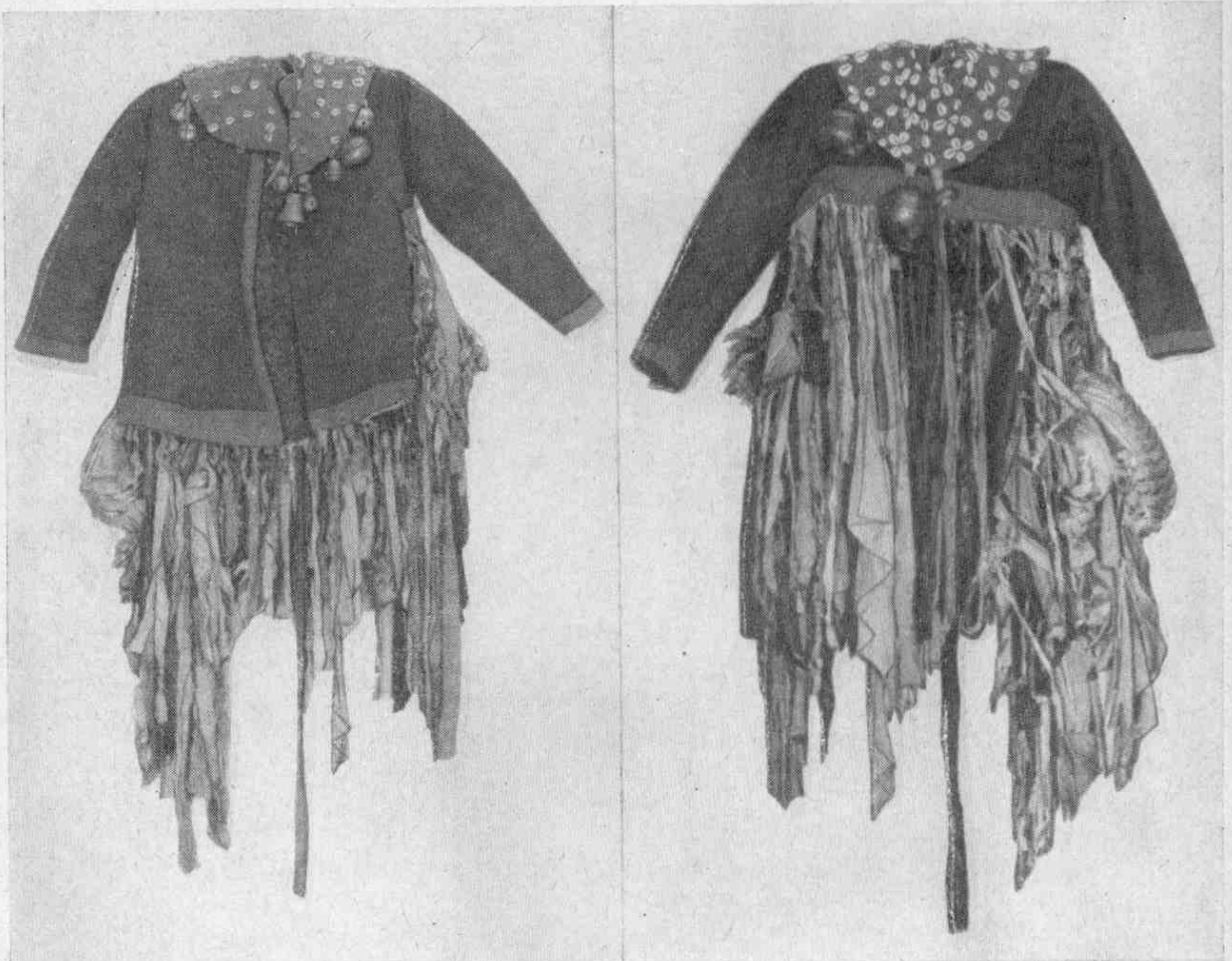


Рис. 44. Шаманская куртка. Качинцы. МАЭ, колл. № 5061-1.

изображениями животного и человека. Рукава по локтевой стороне от плеча до кисти изредка обшивали бахромой.

Кызыльские и качинские шаманы имели, кроме кафтана и куртки, особые шаманские накидки. Начинающий шаман получал накидку, представлявшую собой прямоугольный кусок материи (почти всегда красного цвета) с круглым воротом и разрезом спереди. Эта накидка надевалась на плечи. Края ее спереди и сзади были обшиты редкой бахромой из узких лент разноцветной материи (рис. 45). По мере «возмужания» шамана к бахроме подвешивали металлические подвески, колокольчики. Чем старше шаман, тем многочисленнее и разнообразнее были подвески на его накидке.

⁷⁹ В данном случае мы имеем в натуральном виде те кости птицы, которые на якутских, эвенкийских, кетских кафтанах подвешиваются к рукавам в виде железных пластин.

Другая шаманская накидка представляла собой узкий прямоугольный лоскут сукна, тоже красного цвета (рис. 46). На него нашивали узор из раковин каури, а в центре прикрепляли два клюва коршунов. По нижнему краю подвешивали ряд мелких колокольчиков и густую длинную бахрому из матерчатых узких лент и жгутов. На концах делали кисточку из ровдуги либо прикрепляли пару птичьих когтей.

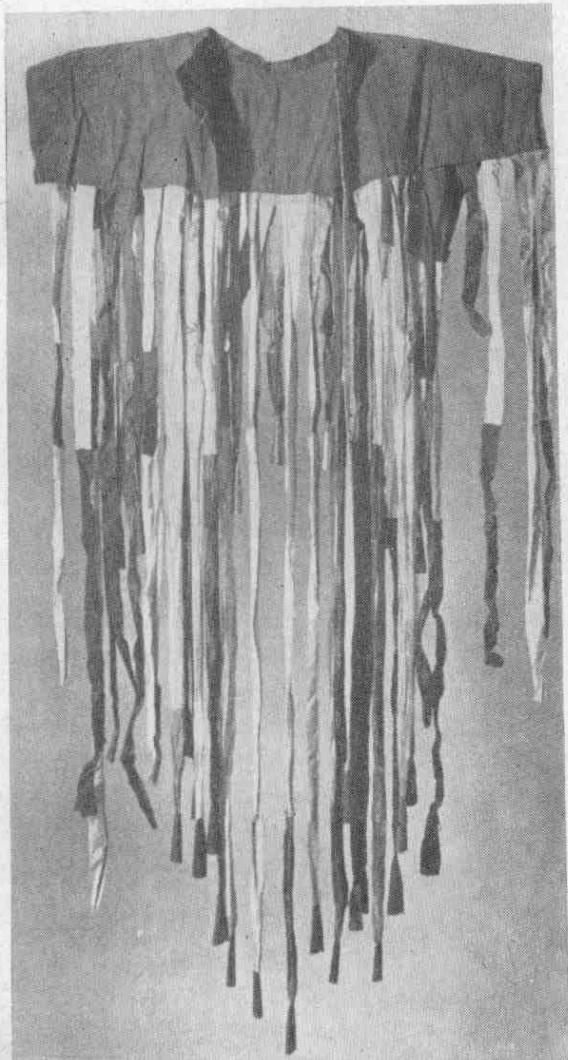


Рис. 45. Шаманская накидка. Кызыльцы. МАЭ, колл. № 1833-5.

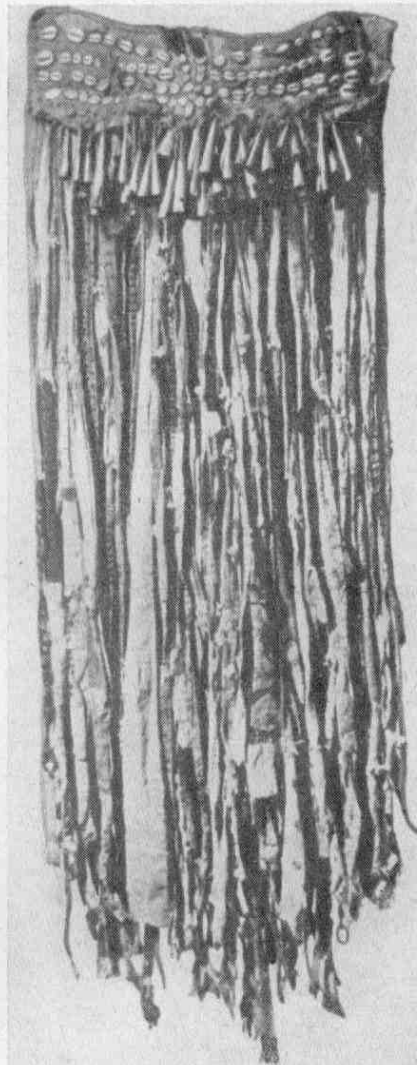


Рис. 46. Шаманская накидка. Кызыльцы. МАЭ, колл. № 2056-1.

Иногда бахрома состояла из широких лент на подкладке, напоминающих змей на бурятских шаманских костюмах. На жгуты вешали и бубенцы, и трубчатые подвески, и различные бляхи.⁸⁰ На верхних углах накидки имелись длинные вязки, которыми она подвязывалась на груди. Надевали накидку и на обычный халат (рис. 47).

По-видимому, первоначально весь костюм состоял из этой накидки и только впоследствии она соединилась с кафтаном. На куртках она

⁸⁰ Бахрома на хакасских накидках очень сходна с бахромой, встречаемой на лопарских бубнах (матерчатые ленты с бляхами на концах и т. п.).

встречалась в виде накидки, пришитого на спине лоскута и, наконец, в виде каймы (на месте лоскута) на самом халате, причем кайма также заходила на плечи и грудь и несла на себе бахрому (рис. 48).

Такую же накидку, надеваемую на халат, мы отмечали у эвенков Подкаменной Тунгуски и у забайкальских эвенков.



Рис. 47. Шаманский халат с накидкой. Качинцы. МАЭ, колл. № 655-10.

а — вид спереди; б — вид сзади.

Головные уборы качинских, сагайских и кызыльских шаманов представляли собой островерхие шапки. Шили их из красного или коричневого сукна (бархата) на подкладке. По нижнему краю всю шапку обшивали каймой из черной материи. Переднюю часть шапки украшали каймой, узорами из раковин каури и редкой бахромой из материи, закрывавшей лицо и грудь шамана (рис. 49). Сзади, в нижней ее части, шапка завязывалась вязками. На верху шапки пришивали пучок птичьих

перьев, который свободно свисал на затылок или торчал вверх (рис. 50). П. Островских сообщает, что шаманская традиция требовала на передней стороне шапки пришивать голову филина, а наверху хвост той же птицы.⁸¹ Покрой этих шапок незначительно различался: одни шапки де-



Рис. 48. Хакасские шаманские пакидки.

а, б — кызыльцы; надевается на кафтан. МАЭ, колл. №№ 1833-5, 2056-1; в-з — качинцы: в — надевается на кафтан. МАЭ, колл. № 655-10; г — пришита к вороту кафтана в виде воротника. МАЭ, колл. № 5061-1; д — лоскут пришит на спинке. МАЭ, колл. № 5061-10; е — лоскут пришит на спинке, а бахрома отделена от лоскута. МАЭ, колл. № 5061-7; ж, з — на спинке место лоскута только окаймлено полосками. МАЭ, колл. №№ 2390-3, 267-66.

ляли более, другие менее высокими. Так же мало варьировали и характер вышивки и густоту бахромы. Обязательным являлся спускавшийся сзади с шапки хвост-коса — суконная широкая лента или пучок матерчатых лент. На конце косы подвешивали один или несколько колокольчиков.

⁸¹ П. Островских. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края. ЖС, 1895, вып. III—IV, стр. 343.

Шаманский костюм в целом символизирует птицу, в которую превращается шаман, когда «посещает» другие миры.

Тувинцы. Тувинские шаманы в изучаемый период также имели специальный шаманский костюм.

Костюм этот состоял из кафтана (*хам тон, камных тон*), шапки (*хам борт*) и обуви (*хам итык*).

Кафтан восточные тувинцы, или тоджинцы (оленоводы), шили из маралей или оленьей шкуры, западные — из овчины.⁸² Шкуры оленя и марала либо выделывались в ровдугу, либо с них только состригали шерсть. Шили кафтаны мехом внутрь.

Тоджинцы кроили прямоспинный кафтан или делали перекид-

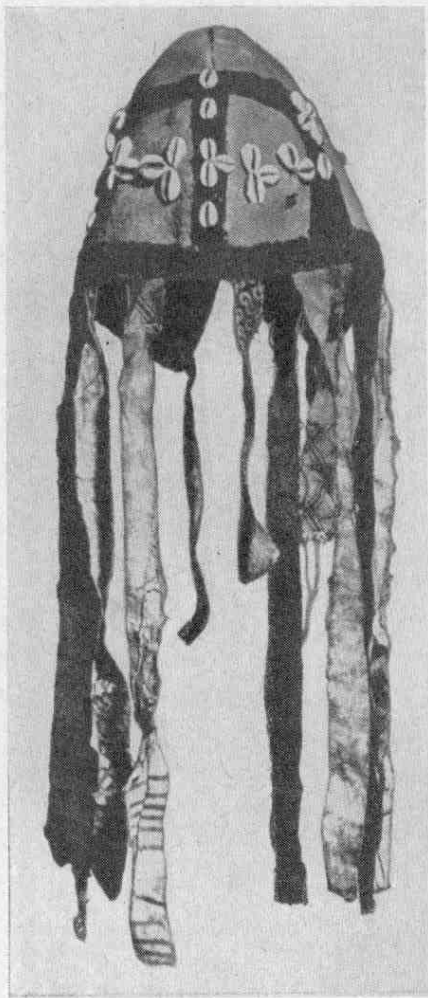


Рис. 49. Шаманский головной убор. Вид спереди. Хакасы. МАЭ, колл. № 267-67/89.



Рис. 50. Шаманский головной убор. Хакасы. МАЭ, колл. № 5061-11.

ное полотнище, которое образовывало спинку, верхнюю часть обеих пол и рукавов. К перекинутым полам подшивали прямые куски, в рукава — клинья. Кафтан, одинаковой длины спереди и сзади, доходил до колен (иногда несколько ниже или выше). Шили его с прямым разрезом спереди, с застежкой встык. К вороту пришивали иногда узкий стоячий воротник, который украшали цветной каймой. Поверх шкуры кафтан покрывали бумажной тканью. На нее наносили узор из узких полосок ма-

⁸² Женские шаманские кафтаны шили из шкурок белых ягнят.

терий другого цвета, по этим полоскам делали вышивку оленьим волосом. Полоски материи и вышивка оленьим волосом — характерные особенности тоджинских тувинских костюмов. Полоски нашивали несимметрично, не одинаково на всех шаманских кафтанах, но в общем они должны были изображать скелет птицы — ребра, хвост, позвоночник, грудную кость, кости пальцев ног и т. п. К подолу пришивали полосу шкуры с широкими лентами бахромы (длиной 20 см). С внутренней стороны к этой бахrome прикрепляли полоску ровдуги с мелко нарезанной более короткой бахромой.

Костюм украшали различными мягкими и жесткими подвесками. Мягкие — ровдужные жгуты (змеи) — пришивались на груди. На спинке, чуть выше пояса, делали густую бахрому из пучков таких же жгутов. Жгуты несли на нижнем конце ровдужные кисти. Среди бахромы подвешивали лоскуты материи, головные платки и т. п. На рукавах по локтевой стороне пришивали коротенькую бахрому и в нескольких точках пучки коротких жгутов.

Жесткие подвески состояли из пучков перьев, прикрепленных на плечах сзади. На спинку между лопатками подвешивали проволочную железную дугу с надетыми на нее различными железными подвесками. Среди них были как длинные и тонкие, так и широкие и короткие трубчатые подвески, квадратные бляхи и т. п. (рис. 51).

В общем восточный тувинский (тоджинский) кафтан был очень похож на кафтаны тофаларских шаманов.

По сведениям Е. К. Яковлева,⁸³ тоджинцы шили также кафтаны, несколько отличные от описанных. Материалом служила замша из шкуры марала, окрашенная с наружной стороны охрой. Такой кафтан из собрания МАЭ (колл. № 651-1) почти не имеет никаких подвесок. По-видимому, они были сняты при продаже самим шаманом. Покрой этой одежды прямой, с отрезными спинкой и полами, расширяющимися книзу, с рукавами, сшитыми из цельного куска шкуры. Он напоминает покрой кафтанов бурятских и якутских шаманов. Кафтаны такого рода были значительно длиннее, спускались ниже колен. Перед кроили несколько короче спинки. По подолу пришивали ровдужную полосу с бахромой.

Западные тувинцы (скотоводы) шили шаманский кафтан, как упоминалось, из овчины, мехом внутрь. По покрою это был прямоспинный кафтан, иногда короткий, почти куртка (МАЭ, колл. № 391-1). Спинка и полы выкраивались отдельно, слегка расширяющимися к подолу. Разрез делали посредине, полы завязывались встык. Рукава, ворот и полу обшивали цветной каймой из материи.

Набор подвесок в общем не отличался от подвесок на восточных кафтанах, но выполнялся совсем в другом стиле. Так же, как и там, на кафтане спереди и сзади имелись изображения змей. У тоджинцев это были тонкие ровдужные жгуты, у западных тувинцев — змеи, выполненные чрезвычайно натуралистично. Их шили из узких полосок (6—8 см) цветных тканей, набивали материей или обшивали тканью толстую ленту войлока. На заостренную головку нашивали медную пластинку с изображением глаз. Змея имела разинутую пасть, из которой высывался красный язычок (кусочек фигурно вырезанной красной ткани). Некоторые из больших змей шились многоголовыми, многохвостыми. К хво-

⁸³ Е. К. Яковлев. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900, стр. 54—58, 103.

стам пришивали пучок ровдужных лент. Змей делали круглыми и плоскими, различных размеров, различных цветов.⁸⁴

Помимо змей, к кафтану прикрепляли матерчатые и кожаные жгуты разных размеров. На локтевой стороне рукавов также прикрепляли пучки жгутов (*кичик-чилан* — маленькие змейки).



Рис. 51. Шаманский кафтан. Тувинцы-тоджинцы. МАЭ, колл. № 1340-37.

Металлические подвески на кафтане были те же, что и на кафтане тоджинцев: на спинке между лопатками пришивалась железная дужка с бубенцами, трубчатыми и другими подвесками.⁸⁵ На плечи нашивали пучки перьев коршуна.

⁸⁴ К «телу» некоторых змей прикрепляли перья птицы, пучки жгутиков.

⁸⁵ Иногда пришивали ряд пучков трубчатых подвесок.

Шапка западных шаманов по покрою была одинакова с шапкой тоджинских (рис. 52).

Шаманскую обувь шили из лосиной ровдуги, покроем ее был такой же, как у бытовой обуви. Голенище увешивали колокольчиками, железками, нашивали на них раковины каури.

Костюм в целом символизировал птицу, птичью шкуру. Тувинский костюм в целом ряде деталей был очень схож с тофаларским шаманским костюмом. Шапки шаманские идентичны.

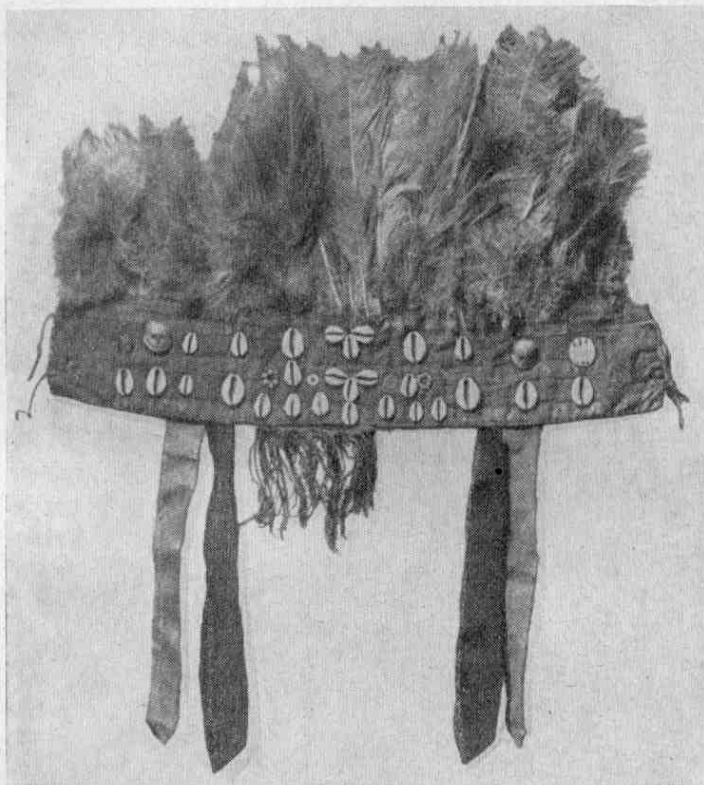


Рис. 52. Шаманская шапка. Тувинцы-тоджинцы.
МАЭ, колл. № 1340-43.

Шаманская терминология одежды также полностью совпадает у тувинцев и тофаларов.

Тофалары. В начале текущего столетия В. Н. Васильевым у тофаларов были зафиксированы лишь три шаманки женщины. Мужчин шаманов уже не было.⁸⁶

Но шаманский костюм сохранился в полном комплекте, в который входили кафтан (*хамнар-тон*), шапка (*хамнар-борг*), обувь (*хамнар-итык*).⁸⁷

Кафтан (рис. 53) изготавливали из шкур изюбра мехом внутрь, причем мех коротко подстригали. Для изготовления кафтана брали цельную шкуру, в верхней части ее делали разрезы для вшивания рукавов, как и на кафтанах кетов и селькупов. Так как одной шкуры было недостаточно, чтобы закрыть грудь, то к узким полам пришивали полоски того же

⁸⁶ В. Н. Васильев. Краткий очерк быта карагасов. ЭО, 1910, № 1—2, стр. 75, 76.

⁸⁷ В. Н. Васильев. МАЭ, опись колл. № 1480.

меха, чтобы полы кафтана сходились встык. Левую полу внизу расширяли вставным клином. Застежку делали справа. На левую полу нашивали цветные матерчатые полосы, создавая рисунок нагрудника (*хунь-джюк*). Таким образом, в тофаларском костюме не имеется особо выкроенного нагрудника, но в рисунке, исполненном аппликацией (частично) на самом кафтане, нагрудник отмечен. Чтобы создать полное впечатление отдельного нагрудника, слева, симметрично с подлинной



Рис. 53. Шаманский кафтан. Тофалары. МАЭ, колл. № 1480-17.

застежкой на правой стороне, пришивали ряд пуговиц. Рукава, подол, ворот, полы кафтана и нижнюю границу нагрудника обшивали узенькой полоской овчины. Ею же окаймляли вышивку на подоле, вороте и т. п., сделанную аппликацией из полос материи. По этим же полоскам вышивали узор белым оленьим волосом. На нагруднике полосками материи и вышивкой оленьим волосом изображали грудные кости птицы, ребра, полосами на рукавах — кости крыла, на спинке — позвоночник, ребра, лопатки, кости таза. При этом не забывали вышить суставы. Широкая полоса по талии означала пояс. Кроме вышивки, изображающей позвоночник, на спинке находились три длинные вышитые, фигурно вырезанные ленты, имевшие то же значение. Средняя лента несла на нижнем конце медную резную пластинку, представлявшую кости копчика. С нижнего конца «позвоночника», а также с «костей таза» спускались по три толстых коротких жгута с ровдужными кистями на концах, это *хутрух* — хвост птицы. По всей спинке прикрепляли тщательно выделанные различной длины жгуты, вышитые оленьим волосом.

Они символизировали *пынат маньджах* — крылья, перья. То же значение имели ровдужная бахрома (*салбар*), пришитая по подолу, нашитые пучками короткие жгуты на рукавах и на груди кафтана. Среди пучков жгутов у тофаларов встречаются особо вышитые ленты, изображающие *чарош хутрук* — хвост крохали или тонкий хвост; тряпичные ленты; подвешенные за угол головные платки.

Кроме мягких подвесок (жгутов, бахромы), на кафтане имелись немногочисленные металлические подвески. К рукавам подвешивались колокольчики (*хайнар*), в верхней части спинки между лопатками — две проволочные дужки с трубчатыми подвесками (*хонгра*). К нагруднику прикреплялись два медных кружка, изображавшие соски, и один кружок большего размера — сердце. На спинку некоторых кафтанов в беспорядке подвешивались железные ромбовидные пластины, бахрома, спускающаяся до земли. Количество жгутов доходило до 300 и более штук.

Иногда шаманка привязывала к поясу кисет для угощения духов табаком, будто бы там хранящимся. Такие же кисеты привязывали и тувинские шаманы и в них действительно держали табак. Имелись на кафтанах тофаларов и маленькие «плетки» — деревянные палки с веревкой.⁸⁸

Шаманскую обувь шили из оленьих шкур (рис. 54). Сбоку голенища пришивали медные пластины, изображавшие *чота* — кости голени.

Шаманский головной убор представлял собой ровдужную, на подкладке, широкую повязку. По ее верхнему краю нашивали полосы меха рыси и в один ряд орлиные перья. Повязку украшали вышивкой, исполненной белым подшейным волосом оленя. По бокам повязки прикрепляли бахрому из коротких ровдужных жгутов с кистями на кончиках. Сзади, с затылка, к повязке пришивали доходящую до пояса косу, сшитую из двух суконных красных лент, на которых цветными нитками и оленьим подшейным волосом вышивали орнамент (МАЭ, колл. № 1480-15). О семантике костюма В. Н. Васильев писал: «В общем, это как бы шкура, дающая шаманке возможность летать, посещая верхний, средний и нижний миры».⁸⁹ Нам представляется более правильным считать, что костюм в целом первоначально изображал птицу, в которую превращался шаман во время камлания.



Рис. 54. Шаманская обувь. Тофалары. МАЭ, колл. № 1480-16.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ В. Н. Васильев. Краткий очерк быта карагасов, стр. 76.

Об этом говорит все оформление шаманского кафтана и головного убора тофаларов. Как указывалось, тофаларский костюм был сходен с тувинским шаманским костюмом по покрою, оформлению и особенно по терминологии частей костюма, которая полностью совпадала.

Буряты. Бурятскими шаманами могли быть и мужчины и женщины (*бугэ*⁹⁰ или *бо*⁹¹ — мужчины, *одогонь* или *утыган* — женщины). Ша-

маны делились на белых и черных. И те и другие имели специальный костюм — *оргой*.

Но в то же время существовали шаманы, совмещавшие функции и белого и черного. Такой шаман имел два костюма. Костюмы черного шамана в начале XIX в. были широко распространены у бурят, но к концу XIX—началу XX в. они почти исчезли.

Бурятский костюм черного шамана состоял из прямоспинного кафтана, сшитого из шкур мехом внутрь, покрытых темной (черной или синей) материей, или из кафтана, сшитого целиком из светлой, белой материи. Подвески на кафтане схожи с подвесками забайкальских эвенков; основная — толстая железная пластина с рогами на обоих концах (аркалан) — прикреплялась на спинку на уровне лопаток. К аркалану подвешивались своеобразные железные цепи, кованный из

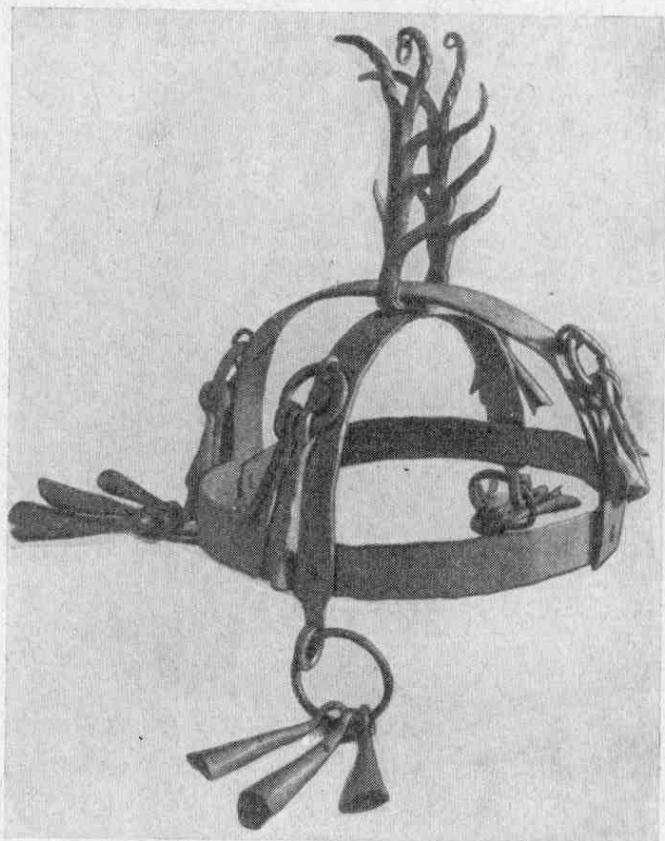


Рис. 55. Шаманский металлический венец. Буряты. МАЭ, колл. № 2016-36.

железа массивный «позвоночный столб» шамана, длинные ленты (длина 80 см, ширина 10 см), жгуты и т. д. Среди лент и жгутов — «круглых змей» — имелась одна, самая большая, треххвостая (*люга*); это неотъемлемая принадлежность каждого шаманского кафтана.

Бляхи, колокольчики, изображения оружия шамана, антропоморфные изображения прикреплялись на обе полы кафтана. Кафтан имел прямой разрез, встык завязывавшийся вязками (застегивали и на пуговицы). Разрез этот закрывался надевавшимся поверх кафтана нагрудником, который был короче кафтана и привязывался к нему. На нагрудник прикреплялись изображения грудной кости зверя, ребер и многочисленные трубчатые подвески, на рукава — изображения костей крыла (руки), сделанные из железа. На подол, рукава, нижний край нагрудника нашивалась бахрома, нарезанная из кожи.

⁹⁰ Ср. монгольское *бугэ* — олень, марал.

⁹¹ Термин китайский.

Кроме кафтана, шаман имел специальную шапку, форма которой зависела от «ранга» шамана. Шили шапки из мягкого меха (например, меха рыси). Сверху на затылке пришивали кисточку из лент. С про-

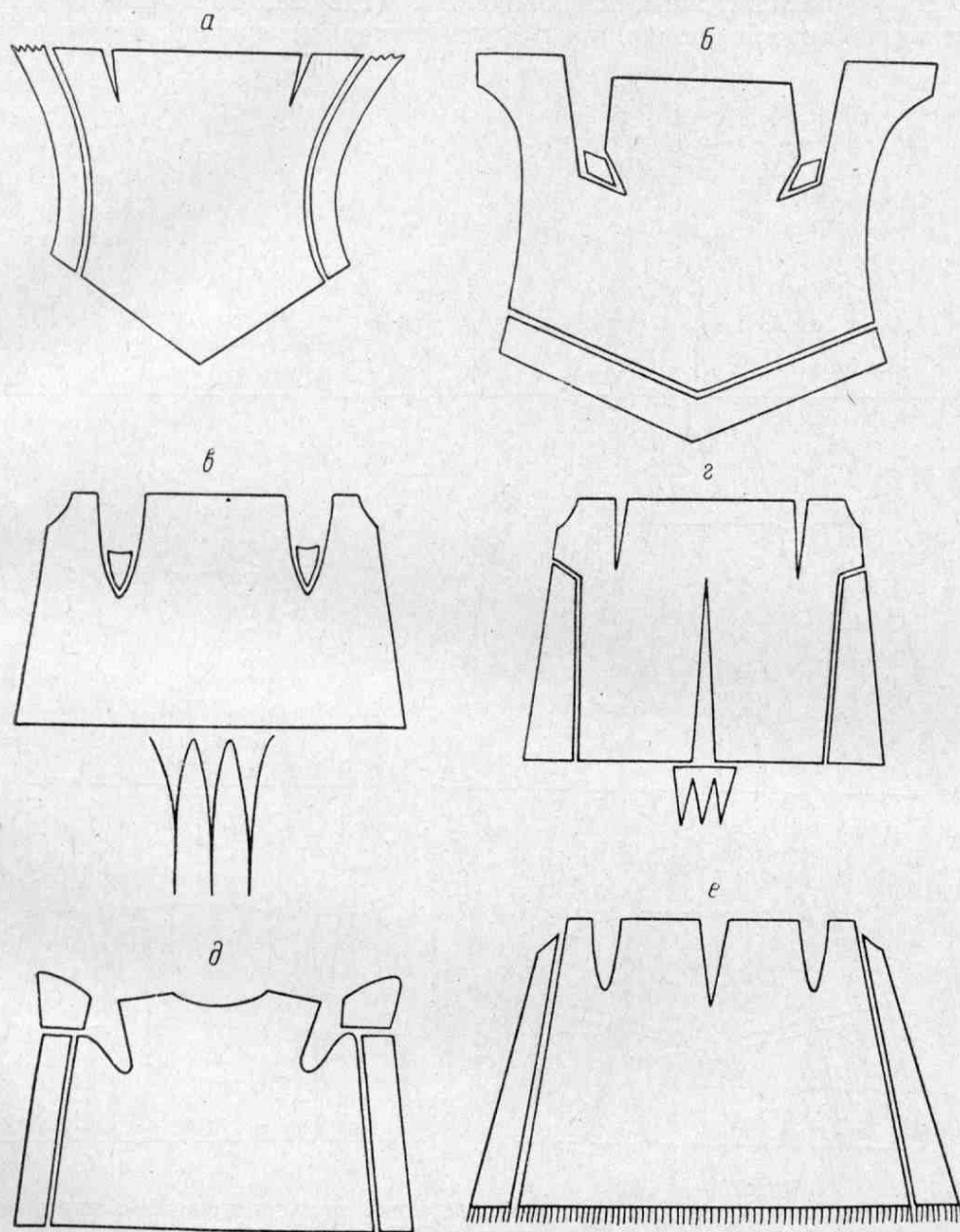


Рис. 56. Покрой шаманских кафтанов. Крой цельношкурный (группа А).

а — кеты. МАЭ, колл. № 4034-166; б — селькупы. МАЭ, колл. № 3871-1; в — нганасаны. МАЭ, колл. № 5657-488; г — энцы. МАЭ, колл. № 5706-1; д — долганы. МАЭ, колл. № 4324-31; е — тофалары. МАЭ, колл. № 1480-17.

никновением в быт русской одежды и фуражек последние стали также употребляться как шаманский головной убор. В этом случае и к фуражке пришивали кисточку.

Шаману, достигшему высокого ранга, давали железный венец (*май хобше*) с рогами изюбра наверху (рис. 55). По бокам венца подвешивали железные конусообразные подвески (*холбого*). Сзади при-

крепляли длинную железную цепь из нескольких звеньев с подвесками на конце. У бурят и женщины-шаманки получали железный венец.

В результате изучения шаманской одежды народов Сибири можно сделать следующие выводы.

1. В комплекты шаманской одежды (где таковая имеется) входят почти везде одни и те же предметы: наплечная одежда, нагрудник, го-

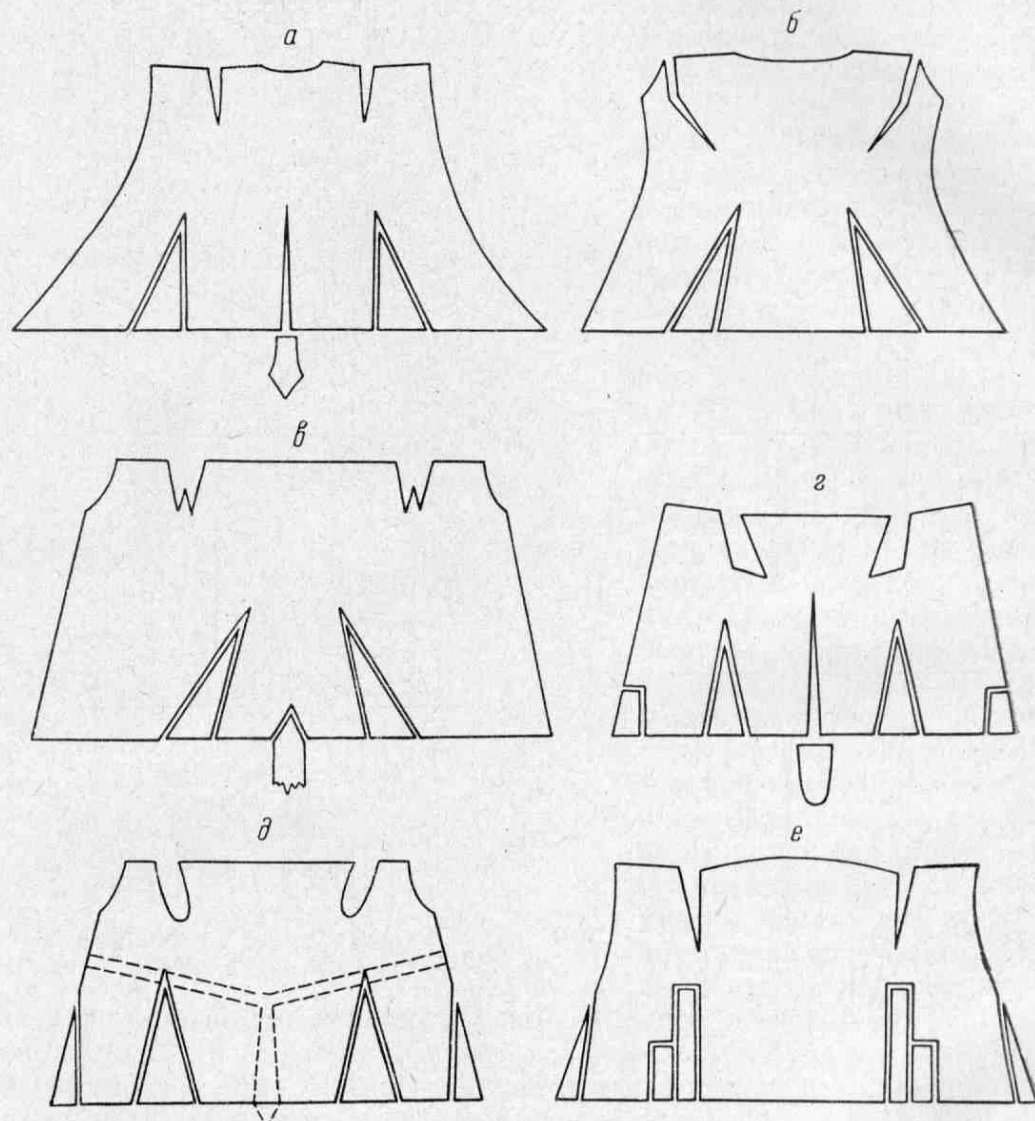


Рис. 57. Покрой шаманских кафтанов. Крой цельношкурный с клиньями (группа Б).

a — якуты (вилейские эвенки). МАЭ, колл. № 3758-151; *б* — илимские эвенки. МАЭ, колл. № 1524-334; *в* — забайкальские эвенки. МАЭ, колл. № 627-3а; *г* — илимские эвенки. МАЭ, колл. № 1004-14; *д* — амурские оролены (зейские эвенки). МАЭ, колл. № 341-42; *е* — алтайцы. МАЭ, колл. № 1853-1.

ловной убор, обувь, перчатки или рукавицы, изредка штаны и наколенники.

2. В этих комплектах наиболее значимы наплечная одежда с нагрудником и головной убор. На их оформление обращалось основное внимание, тогда как обувь и перчатки (очень однообразно оформленные у всех народов) иногда выпадали из комплекта, заменялись обычными, бытовыми.

3. Костюмы шаманов, несмотря на большое разнообразие, создающее впечатление, что каждый костюм коренным образом отличен от другого, имеют ряд общих черт, характерных для народа или группы народов.

4. Шаманский костюм почти всех народов Сибири первоначально воссоздавал образ зверя и птицы. У одних народов преобладали черты

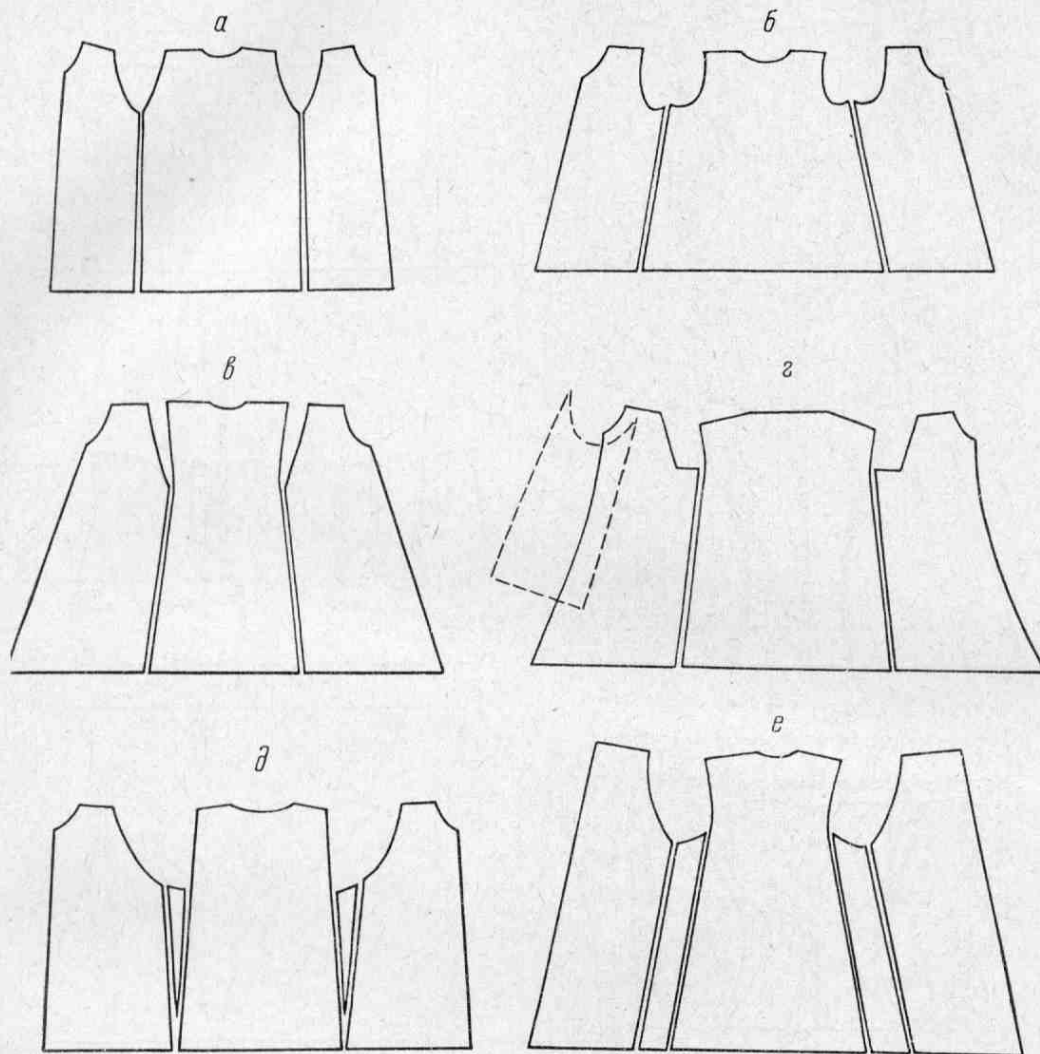


Рис. 58. Покрой шаманских кафтанов. Крой с отдельной прямой спинкой и полами (группа В).

a — тувинцы. МАЭ, колл. № 1340-37; *б* — качинцы. МАЭ, колл. № 267-66; *в* — алтайцы. МАЭ, колл. № 3973-101; *г* — долганы. МАЭ, колл. № 4129-72; *д* — кангаласские якуты. МАЭ, колл. № 1871-3; *е* — саркырьские эвены. МАЭ, колл. № 5495-1.

первого, у других — второго. Образ птицы наиболее полно отражен в шаманской одежде северных и южных алтайцев, хакасов, тувинцев, тофаларов, а также у монголов и бурят, живущих на территории, прилегающей с юга к Алтаю. Черты птицы несет на себе и костюм саамов. Образ зверя ярче отражен в костюмах центральных якутов, забайкальских эвенков и частично бурят. Однако большинство костюмов отображают тот и другой образ одновременно. Созданию этих образов способствует оформление одежды (вышивки, рисунки, подвески) и покррой наплечной одежды. По этим же признакам шаманские кафтаны имеют две категории общности.

По покрою шаманские кафтаны можно разделить на пять групп.

А — кафтаны, сшитые из цельной шкуры зверя (без шейной и головной части). Весь покрой заключается в надрезах на шкуре для вшивания рукавов. Такие кафтаны были у селькупов, кетов, энцев, нганасан, части долган, сымских эвенков, тофаларов (рис. 56).

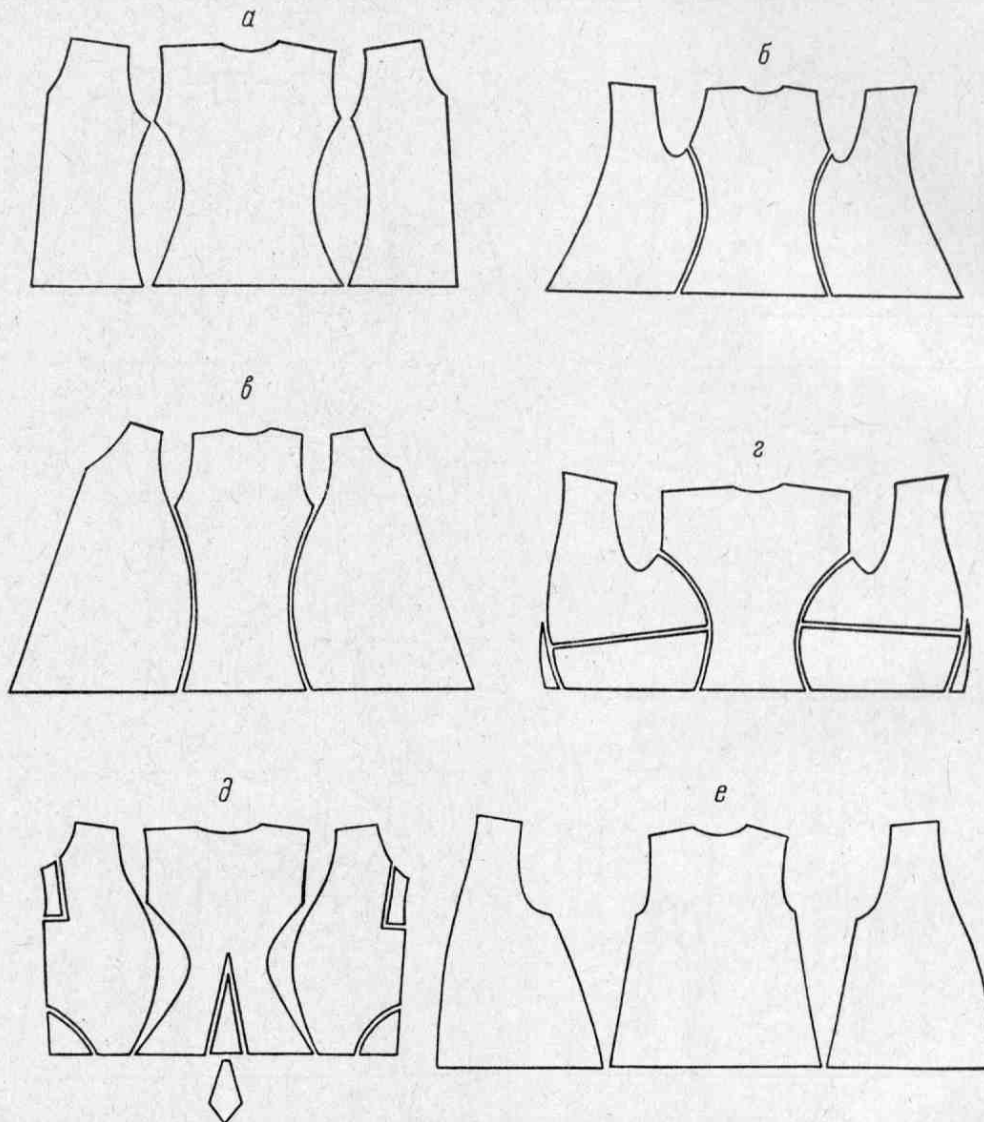


Рис. 59. Покрой шаманских кафтанов. Крой с отдельной спинкой в талию и полами (группа Г).

а — туруханские эвенки (якуты). МАЭ, колл. № 27-26; б — вилюйские эвенки. МАЭ, колл. № 3523-1; в — долганы. МАЭ, колл. № 4129-71; г — туруханские эвенки. МАЭ, колл. № 5337-1; д — долганы (северные якуты). МАЭ, колл. № 4128-71; е — алтайцы. МАЭ, колл. № 5064-2.

Б — кафтаны, сшитые из цельной шкуры зверя, но выкроены не только проймы. В нижней части шкуры (кафтана) с боков снизу вставлено два и более клиньев (рис. 57). Расширяя таким образом нижнюю часть наплечной одежды (шкуры), отделяют ее поясом по талии от верхней части. Имели такую одежду эвенки вилюйские, баргузинские, илимскийские, туруханские, забайкальские (орочены), амурско-зейские, ангарские, долганы, северные якуты, шорцы, т. е. почти все эвенки и воспринявшие от них этот элемент другие народы.

В — кафтаны, сшитые из отдельно выкроенной спинки и пол, стан прямой, не в талию (рис. 58). Такие кафтаны были у центральных (кангаласских и вилуйских) якутов, долган, саркырырских эвенов (бассейн

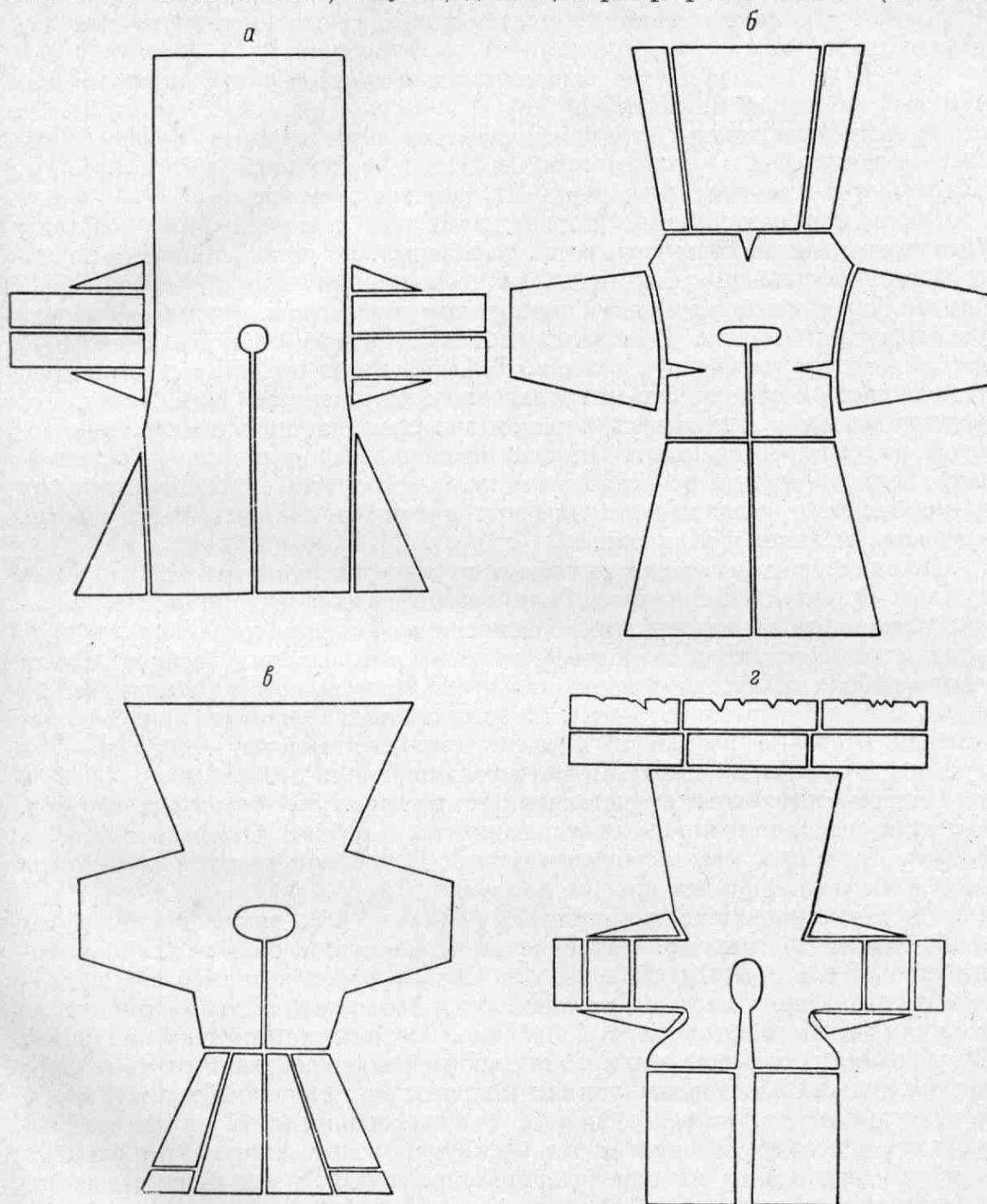


Рис. 60. Покрой шаманских кафтанов. Крой кимоно (группа Д).

а — забайкальские эвенки. МАЭ, колл. № 1879-21; б — забайкальские эвенки. МАЭ, колл. № 1879-18; в — хакасы. МАЭ, колл. № 5061-10; г — восточные тувинцы (тоджинцы). МАЭ, колл. № 1340-29.

р. Яны), забайкальских эвенков, тувинцев (восточных и западных), хакасов (качинцев), южных алтайцев.

Г — кафтаны, сшитые из отдельно выкроенных спинки и пол, стан выкроен в талию, условно — фигурный стан (рис. 59). Встречались

у северных якутов и юкагиров (?), долган, объякутившихся вилюйских эвенков, туруханских эвенков, бельтиров, алтайцев.

Д — кафтаны, спитые покроем кимоно, с перекидным полотнищем (рис. 60). Их надевали шаманы забайкальских эвенков, восточных тувинцев, хакасов.

Этими пятью группами ограничивается разнообразие покроев шаманской наплечной одежды.

Нельзя утверждать, что в выделенных нами группах покрои абсолютно одинаковы. У некоторых кафтанов, входящих в эти группы, встречаются и своеобразные черты. Проанализируем их.

Обратимся к группе А. Народы, имевшие цельношкурные кафтаны (нганасаны, энцы, селькупы, кеты, тофалары), по установившимся в этнографии представлениям, в прошлом тесно соприкасались между собой, близки по происхождению. Современные нганасаны, энцы, селькупы родственны по языку. У селькупов и, по-видимому, у энцев в меньшей степени ощутимы связи с кетами. Тофалары в далеком прошлом имели тесные связи с самодийско- и кетоязычным населением Саяно-Алтая. Эти древние связи и отразились в таком консервативном элементе, как покроем ритуальной одежды. Сымские эвенки и частично долганы, имевшие цельношкурный кафтан, заимствовали покроем от саяно-алтайских самодийских и кетоязычных народов: первые от кетоязычных, вторые, вероятно, от энцев и нганасан.

Рассматривая кафтаны упомянутых народов, укажем на второстепенные отличия в их покрое. Энецкие, нганасанские, долганские, тофаларские кафтаны имеют ровно выкроенный подол, тогда как на кетских и селькупских и, вероятно, на кафтанах сымских эвенков задняя часть подола выкроена мысом, «хвостом» (это и есть так называемый фрак, приписываемый эвенкам). Вместо такого хвоста одни народы пришивали отдельно выкроенный хвост (энцы, нганасаны), другие — бахрому (тофалары, долганы). Почти все надставляли полы.

Покроем кафтанов, представленных на рис. 56, очень однообразен. Отметим расклинивание спинки энцкого кафтана, которое не вызывается, казалось бы, необходимостью. Подобное расклинивание мы встречаем и на кафтанах другого покроем.

Кафтаны, входящие в группу В (см. рис. 58), также очень схожи между собой по покроем. Различия наблюдаются в покроем проймы, который у долган и живущих близко к Енисею эвенков сложный, а у других групп эвенков простой, сходный с проймами кафтанов из группы А. Нижняя часть кафтанов, как правило, расширена двумя клиньями. Исключение составляет кафтан ангарских эвенков, скроенный из мелких кусков, однако в основных линиях покроем принципиально тот же, что и у всех других кафтанов группы В. У туруханских и есеевских эвенков кафтан посредине спинки так же расклинен, как у энцев. Этот элемент покроем сосредоточен на определенной территории и мог быть заимствован энцами, как и другие эвенкийские черты шаманского кафтана.

Из приведенного материала явствует, что цельная шкура в своем первозданном виде легла в основу не эвенкийского, а кето-самодийского шаманского костюма. Эвенкийский покроем очень определен и своим широким распространением свидетельствует о том, что кафтан — та же цельная шкура, но покроем его более поздний, разделяющий одежду на верхнюю и нижнюю части. Это, по-видимому, связано с верховым (конно-оленным) транспортом.

Если взглянуть в перечень народов, имеющих кафтаны группы В, то увидим в нем основные тюркоязычные народы Южной Сибири и

их соседей, например забайкальских эвенков, эвенков Центральной Якутии. В покрое кафтанов этих народов также замечаются незначительные отличия, в основном в покрое проймы и в расширении подола за счет скашивания пол и нижней части спинки. Появляется кососпинный стан, в дальнейшем переходящий в фигурный стан — в талию — у хакасов (частично), качинцев и алтайцев.

Прямым покроем делали кофты и нанайцы. По-видимому, это поздний покрой и судить о нем по имеющемуся у нас материалу нельзя. Но есть сведения, что кофты кроились кимоно с перекидным полотнищем.

Таким образом, мы видим, что прямолинейный стан в одежде шаманов характерен для тюркоязычных народов. В покрое нет и намека на традицию создания одежды из цельной шкуры зверя. Не отражена она и в оформлении. Эта одежда не связана с одеждой групп А и Б, которые несомненно генетически близки между собой и являются продуктом общества, жившего главным образом охотой на крупного мясного зверя — оленя, лося, изюбра. Группа В либо имела и потеряла, либо не имела вовсе ритуальной одежды из цельной шкуры зверя; в основу ритуальной одежды был положен бытовой старинный костюм.

В группу Г входят кафтаны с фигурной, в талию выкроенной отдельной спинкой. В основном мы их находим у якутов, долган, близких к ним территориально туруханских эвенков. Как мы уже упоминали, к ним примыкает частично покрой хакасских и алтайских курток. Трудно сказать, является ли этот покрой специфически якутским (т. е. тюркским, поскольку он имеется в несколько стертom виде у хакасов и алтайцев) и от якутов заимствован соседями? Может быть, это поздний (сравнительно) эвенкийский покрой, не имеющий ничего общего с алтае-хакасским. Соотношение его в ритуальной и бытовой одежде пока неясно.

В группу Д входят очень немногие кафтаны с перекинутым через плечи полотнищем. Их имели восточные тувинцы, частично хакасы, забайкальские эвенки и амурские эвенки (бирары). Несомненно, этот покрой проник с юга, — возможно, от маньчжурских, монгольских народов, — и далеко на север не распространился.

Шаманские накидки, не вошедшие в основные группы, были у забайкальских эвенков, эвенков Подкаменной Тунгуски. Накидки надевались на халат или обычную одежду; отдельно надеваемые встречались как первоначальная одежда у кызыльцев. Накидку мы видим и на кафтанах качинцев — то круглой, пришитой к вороту, то в виде лоскута, пришитого только со спины. Иногда такой лоскут не пришивался, а полосками ткани изображался на спинке кафтана, но к его нижнему краю все равно прикрепляли бахрому и подвески. Иногда полосы, изображающие лоскут, были не сплошными. Пришитый лоскут имеется и на алтайских костюмах, но от него не спускается бахрома. Такой лоскут встречался и у туруханских эвенков. Является ли наличие в любом виде накидки на кафтане результатом развития сохранившихся до нас отдельных накидок? Возможно, что не всегда. Так, хакасская накидка молодого шамана, вероятно, в виде лоскутов или рисунков остается на кафтане взрослого шамана. На кафтанах алтайских и туруханских эвенков это, может быть, своего рода «рационализация»: когда прикрепляют подвески, подкладывают под них лоскут, чтобы они не рвали основу кафтана.

Как отдельную группу необходимо выделить народы, имевшие кофту и юбку с глубокими разрезами по бокам. Существует предположение, что в прошлом вместо юбки надевали два передника: один сзади, другой

спереди. Разрезы и напоминают об этих передниках. Такая одежда была у нанайцев. Только юбку имели удэгейцы, орочи, ороки, ульчи.

И, наконец, целая группа народов обладала набором стружковых повязок в качестве шаманского костюма — это нанайцы, удэгейцы, нивхи, негидальцы, орочи.

Недостаток материала не позволяет утверждать что-либо определенное о ритуальной глухой одежде, которую шили из двух шкур и слабо украшали подвесками и бахромой (ненецкая и, возможно, эскимосская).

На рис. 61 мы даем схемы пяти выделенных нами типов покроя шаманского кафтана. Другие упомянутые одежды в определенные типы не укладываются.

Оформление шаманской одежды на первый взгляд чрезвычайно разнообразно. При изучении его выясняется, что разнообразие это относится к материалу и форме. По значению же все оформление, т. е. вышивки, подвески, бахрома и т. п., может быть разбито на четыре основные группы.

К первой группе мы относим все оформление, в любом исполнении, способствующее созданию образа зверя-птицы, символом которого первоначально являлся костюм. Сюда включается всякая бахрома (на подоле, рукавах, вороте, краях пол и т. д.), имевшая почти повсеместно значение перьев и очень редко — шерсти зверя. Значение бахромы не меняется в зависимости от материала. Наиболее древним материалом была ровдуга или шкура зверя, из которой шили сам кафтан. Такая бахрома нарезалась или из той же цельной шкуры по краю подола, или из отдельного лоскута той же шкуры и пришивалась на всех надлежащих местах. Позднее изготовление бахромы усложняется. Делают ровдужные, матерчатые ленты и тонкие жгуты, перевивают жгут белым подшейным волосом оленя, бисером, разделяют перемычками из полосок меха различных зверей, на концах пришивают ровдужные кисти и различные подвески (рис. 62). Размер лент и жгутов различен. Этим выражено стремление возможно полнее передать образ птицы, зверя. Мелкие ленты и жгуты олицетворяют мелкие перья и подшерсток, крупные (обычно покрывающие мелкие) ленты и жгуты — крупные перья. Иногда делают очень мелкую, тонкую бахрому, изображающую пух на теле, крыле птицы. В центре подола сзади лентами и жгутами бахромы отмечают хвост птицы, зверя. Здесь пришивают либо более широкие ленты, либо один более толстый жгут, либо пучок лент или жгутов. Бывает, что хвост отмечают жгутом, равным другим жгутам бахромы, но другого цвета, а иногда нашивают серебряную толстую нитку с кистью. Так или иначе хвост в бахромке всегда отличается от всей ее массы. Кроме бахромы, значение перьев имеют все многочисленные мелкие подвески из металла — трубчатые, ланцетовидные, пластинчатые, в изобилии покрывающие шаманский кафтан, особенно его спинку. Среди них встречаются более мелкие и более крупные подвески — мелкие и крупные перья. Бахрома и металлические подвески имеются почти на всех шаманских костюмах.

В эту же группу мы включаем изображения скелета, частей тела птицы-зверя. Так, на рукава, которые почти всегда означают крыло птицы, кроме бахромы, прикрепляются железные пластинки, очень схожие у многих народов Сибири по форме и выполнению, — кости крыла. Иногда кости вышивали на лоскуте ровдуги, прикрепленном к рукаву. На алтайских и хакасских кафтанах цельные натуральные крылья птицы пришивали к кафтану сзади, симметрично по обеим сторонам спинки, или к плечам. Часто на рукава кафтана, на места, соответствующие

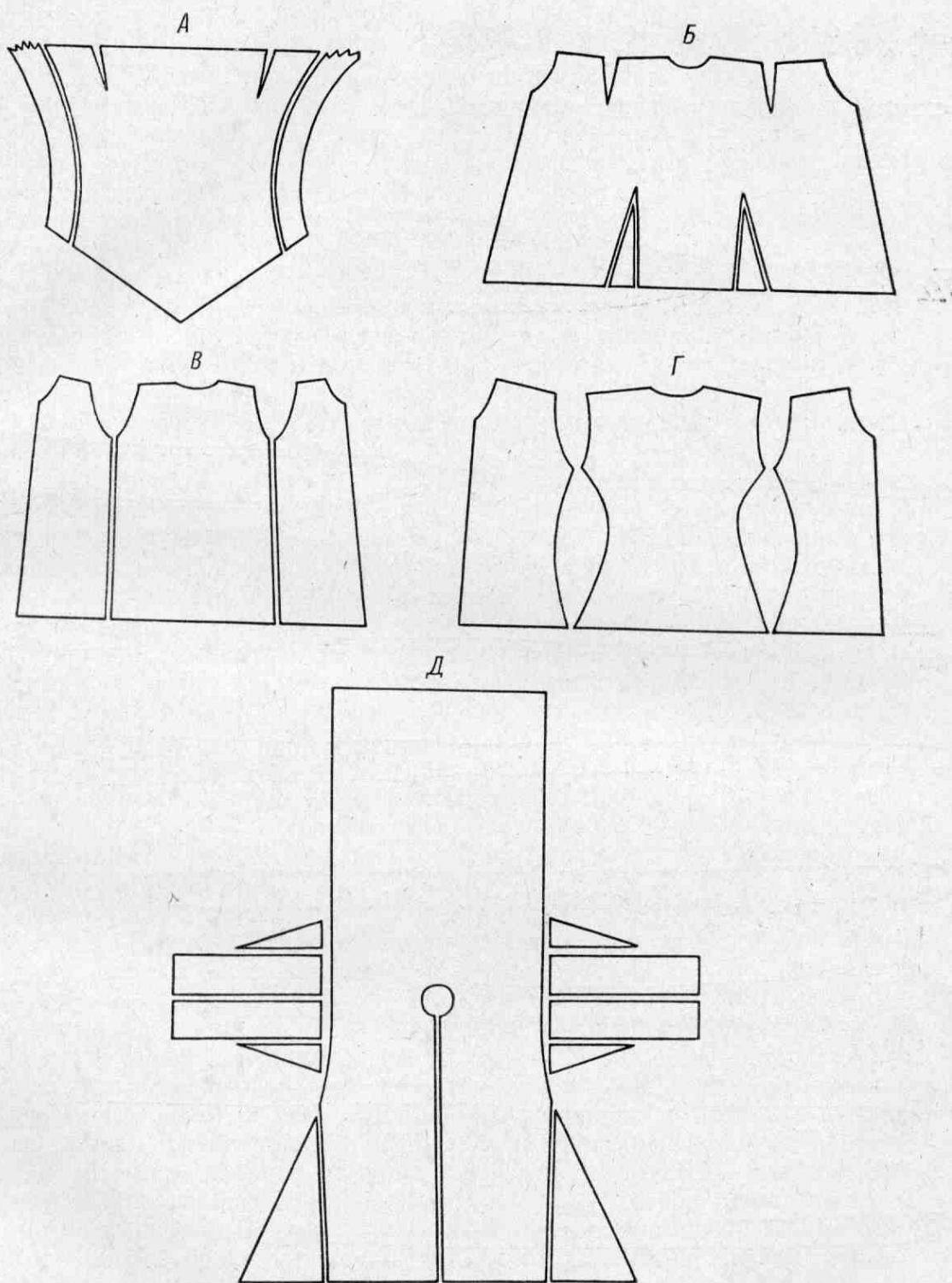


Рис. 61. Сводная таблица покроев (группа А, Б, В, Г, Д).

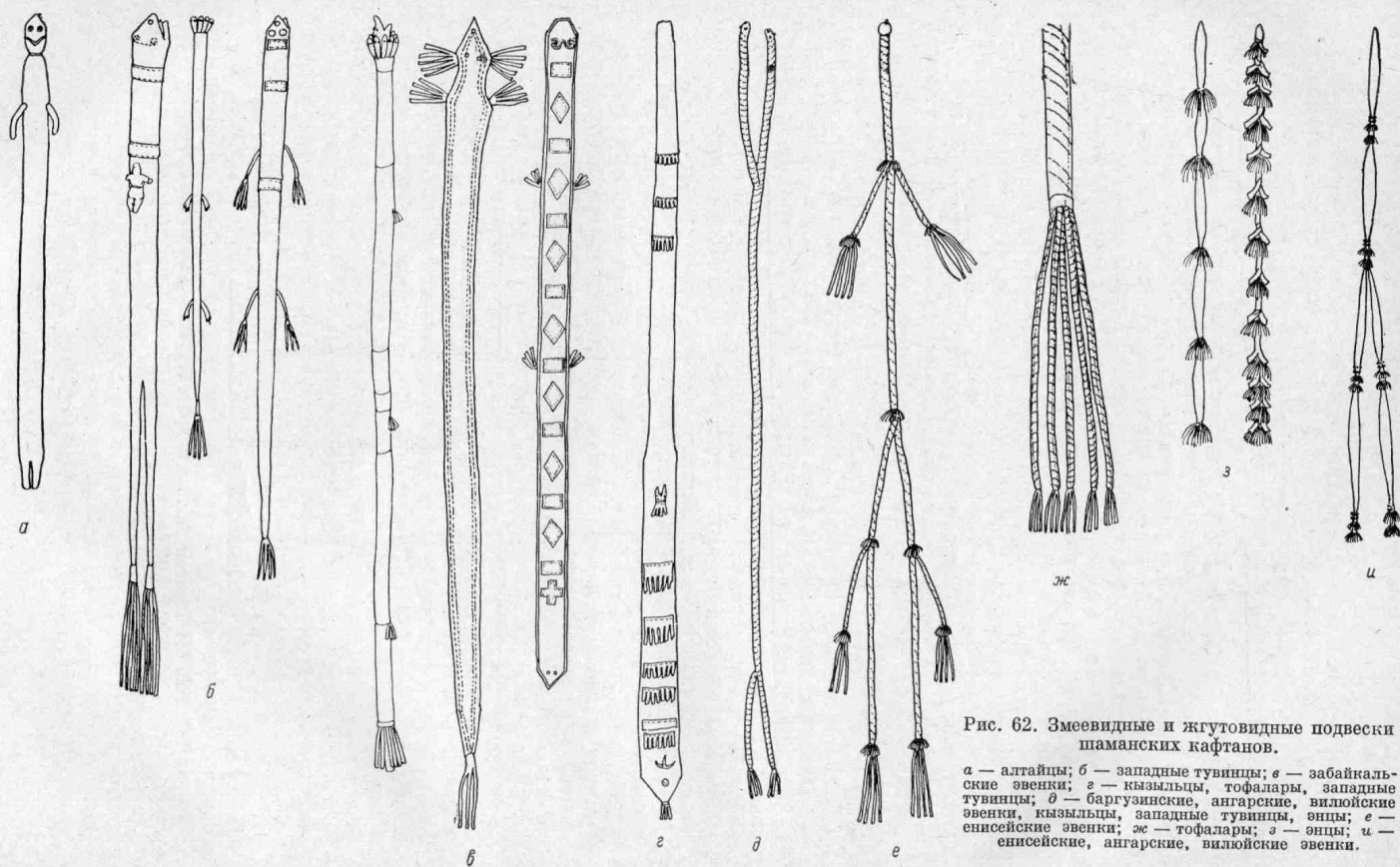


Рис. 62. Змеевидные и жгутовидные подвески шаманских кафтанов.

а — алтайцы; б — западные тувинцы; в — забайкальские эвенки; г — кызыльцы, тофалары, западные тувинцы; д — баргузинские, ангарские, вилуйские эвенки, кызыльцы, западные тувинцы, энцы; е — енисейские эвенки; ж — тофалары; з — энцы; и — енисейские, ангарские, вилуйские эвенки.

суставам руки, пришивали квадратные или продолговатые железные и медные пластинки, гладкие или орнаментированные, — суставы крыльев. Кроме этого, встречаются на кафтанах металлические, вышитые или выполненные аппликацией изображения позвоночника, грудной кости птицы, ребер, костей таза. На обуви — кости голени, стопы, коленной чашечки, копыта. На перчатках (рукавицах) — кости кисти или лапы. Различными способами выделяют хвост. На некоторых кафтанах (нагрудниках) имеются вышитые или металлические изображения дыхательного горла, сердца (или пупа) и сосков.

Шаманские кафтаны почти всех народов Сибири в той или иной мере имеют оформление, относящееся к этой группе, поэтому можно предполагать, что она наиболее древняя. Несомненно, что и среди перечисленных изображений одни более ранние, другие более поздние. Металлические подвески безусловно более поздние, чем вышивки. Изображения сердца, пупа, дыхательного горла и др., вероятно, также результат более поздней детализации, а возможно — и переосмысления образа зверя-птицы, более позднего представления о костюме как теле самого шамана либо его предка.

Все эти подвески представляют собой единое целое с самим кафтаном, шкурой зверя (птицы), создают один образ вместе с головным убором и обувью шамана. Наряду с древним значением этого оформления, наслаиваясь на него, до последнего времени существовали и другие. Так, бахрому и жгуты осознавались не только как перья, но и как дороги шамана. Чаще жгуты получают значение змей. Особенно ярко выражены эти змеи на костюмах народов юга Сибири. Здесь мы видим очень реалистически выполненные плоские и круглые изображения змей из материи, с головками, разинутой пастью, глазами и т. п. Бахрому из змей проникает далеко на север, однако теряет свою красочность и реалистичность. Изображение змей очень разнообразно, оно перекликается с изображением ящериц (многоногих змей), драконов (рогатых, крылатых змей), которые сохраняются в рисунках на костюмах и бубнах селькупов и кетов, свидетельствуя о древних связях этих народов с племенами Южной Сибири.

Переосознается и значение изображений частей скелета, сделанных из металла. Пластины на рукавах (суставы крыла) получают значение брони, защиты от вражеских стрел и т. п.

Ко второй группе оформления мы относим все зооморфные и немногочисленные антропоморфные изображения, символизирующие подвластных шаману зверей и птиц и их духов, а также духов-покровителей шамана. Все эти изображения выполнялись в виде вышивки оленьим волосом (контурные), в виде аппликаций, рисунков, из металла (жести, железа, меди). Встречались они и в виде объемных фигур: набитые шерстью куколки, цельные шкурки зверей, птиц. Иногда вместо цельной шкурки подвешивали головку или лапу, зуб зверя, иногда хвосты или полосы шкуры. На некоторых костюмах делали изображения уродов (одноногих, одноруких существ), самого шамана (очень редко). Еще реже изображали рыб и насекомых (бабочек, оводов).

Надо заметить, что из животных в оформлении чаще всего встречаются олень, лось. Обычно это разной величины железные пластины, один конец которых более или менее четко представляет голову животного с рогами, другой раздвоен или также несет на себе рога. Таков широко распространенный подвесок аркалан. Часто олень выполнен очень примитивно, в виде небольшой пластинки с рогами. Кроме оленя, лося, изображали выдру, волка, реже — медведя, собаку. Из птиц чаще

всего встречаются орел (двуглавый), филин, журавль, утка, гагара, гусь, кукушка.

К третьей группе мы относим изображения солнца, земли, луны, звезд, входа в нижний мир и т. п. Все они в основном выполнялись из металла, иногда вышивкой или рисунком. Обычно это был набор металлических блях, круглых, половинчатых, сплошных или с отверстиями, ажурных, гладких или орнаментированных. Подобные изображения имелись не у всех народов. К ним же относятся и толи — плоские полированные или орнаментированные металлические диски. Возможно, что круглые бляхи на костюмах северных шаманов и есть видоизмененные и переосмысленные толи, проникшие с юга. Такие круглые диски на шаманских кафтанах по направлению с юга на север становятся мельче и менее совершенными по форме. Изменяется и материал, из которого они сделаны.

И, наконец, четвертая группа — миниатюрные изображения только в металле оружия шамана, орудий труда и средств передвижения. Здесь мы встречаем изображения лука и стрел, копий, топора, лопаты, игольников, плота, лодки и т. п. Это наиболее поздние, связанные с действиями шамана изображения, — чаще всего плод его индивидуального творчества, — не всегда освященные традицией наследования. Иногда и подвески первой группы принимают значение оружия. Так, ланцетовидные подвески получают значение копья и стрел, трубчатые подвески — значение колокольчиков для спугивания духов. С этой же целью на костюмы подвешивают бубенчики, колокольчики, покупные и собственного изделия, звон которых — голос шамана, устрашающий его врагов.

Оформление всех групп — в разном количестве и разного качества — встречается почти на всех шаманских кафтанах.

Древние элементы сохранились не только в costume и прочих атрибутах, но и в речи шаманов. Еще не так давно можно было наблюдать употребление шаманами в их песнях слов древнего языка, на котором когда-то говорили и пели предки шамана. Ни сам шаман, ни его народ уже не помнят этот язык, не понимают значения произносимых слов. За долгий исторический путь развития этнические компоненты, вошедшие в состав того или иного народа, полностью слились, образовав новое этническое целое, с новым языком. Однако в шаманских песнях этот язык существует. Так, селькупские шаманы в своих призываниях употребляют выражение *кёк моге*. Они считают эти слова древними, не имеющими смысла, но ими начинают пение. Действительно, современный селькупский язык не знает этих слов. Эти слова тюркские и означают «небесный богатырь». Есть данные, что шаманы хукских урянхайцев поют на непонятном народу языке.⁹² Хукские урянхайцы составляют группу бурят — монгольскую по языку, так как были ассимилированы монголами. Свой язык, урянхайский (тувинский), они забыли. Шаманы же пели на старом языке.

Однако религиозные представления сибирских народов, несмотря на консерватизм, изменялись. Причиной этого были в основном военные столкновения и мирные контакты, смещение отдельных племен, консолидация их в новые этнические единицы. Чужеплеменники, входившие в семьи благодаря бракам, также являлись проводниками нового. Немалую роль в этом изменении играл малоизученный до сего времени факт особого почитания шаманов других племен, встречающийся в Сибири.

⁹² Отчет Л. Шварца. Труды Сибирской экспедиции РГО 1858 г. ИРГО, 1884, Математический отдел; Г. Д. Санжеев. Дархаты. Этнографический отчет о поездке в Монголию. Л., 1930.

Иноплеменным шаманам подражали, получали от них в дар атрибуты, сами изготавливали сходные элементы костюма и т. п. Так, по-видимому, как результат подражания тофаларам появился шаманский костюм восточных тувинцев. Восточные тувинцы в костюме внешне подражали тофаларскому, но плохо знали традиционную его семантику. Если к этому прибавить, что в шаманстве тувинцев играет роль не олень, а конь, что ни в фольклоре, ни в песнях нет оленя, это обстоятельство только подтверждает наш вывод. Так проникали к разным народам отдельные, наиболее яркие элементы оформления — аркалан, толи, изображения змей.

Какими бы путями ни проникали атрибуты шаманизма от одного народа к другому в изучаемый нами период, мы видим, что оформление костюмов у различных народов сложное. Если бы мы захотели выделить специфику оформления шаманской одежды каждого из народов Сибири, то это не всегда бы удалось. Причина не только в сложности оформления костюмов, но также и в том, что в большинстве случаев мы не имеем для исследования полноценного материала. Нередко среди музейных экспонатов нет полного комплекта металлических подвесок, иногда они и вовсе отсутствуют; но иногда имеются явные свидетельства тому, что подвески эти были сняты. Кроме того, нельзя быть уверенным, что находящиеся на одежде подвески представляют полный комплект оформления. По существовавшей традиции у шаманов Сибири часть подвесок считалась наследственной, т. е. передавалась из поколения в поколение и, естественно, не могла быть проданной или отданной, а сохранялась шаманом. Это не его собственность, а собственность рода, сохранившего ему подвески. Во многих случаях снимались не только наследственные, но и такие, которые представляли собой ценность (сложные по изготовлению, важные по семантике). Все это говорит за то, что в музеях нередко мы имеем на костюмах неполный комплект подвесок (особенно второй и третьей групп). Шаманский костюм нужно было бы изучать в его «живом» виде, в полевых условиях. Однако таких исследований у нас производилось немного. Это обстоятельство позволяет делать выводы лишь приближенно правильные.

Несмотря на всю сложность задачи — определить специфику оформления шаманской одежды каждого народа, — мы в общих чертах можем выделить некоторые группы, не впадая в очень грубые ошибки: алтайский, хакасский, тофаларский, якутский, нанайский (условно) комплексы оформления шаманских кафтанов. Мы ничего не сказали об эвенкийском комплексе, так как не могли выделить типично эвенкийское оформление. Не могли также определить кетский, селькупский, северосамодийский комплекс. В этих случаях мы ограничиваемся сопоставлением частных особенностей.

Алтайский комплекс оформления шаманских костюмов имеет свои характерные особенности. Костюм символизирует птицу. Этот образ отражен в оформлении различными способами. На кафтанах редки металлические зоо- и антропоморфные подвески, но встречаются матерчатые набитые шерстью куколки, изображающие небесных дев, а также вышитые или нарисованные на лентах бахромы антропоморфные фигурки. Зооморфные подвески представлены целыми шкурками животных или их частями — клювами, лапками животных или птиц. Характерно для этих кафтанов большое количество змей (плоских и круглых), многие из них изображены с ногами. На некоторых кафтанах были пришиты круглые диски (подобные толи) — солнце и луна. Почти на всех имелись модели луков и стрел, швейных принадлежностей (у женщин-шаманок), кисеты с табаком и т. п.

Частый элемент в оформлении алтайских кафтанов — колокольчики значительных размеров и бубенцы (МАЭ, колл. № 3973-101). Многие кафтаны украшались раковинами каури. Обычно их нашивали в определенном порядке на поясе, но встречаются они также и на спинке, пришитыми или подвешенными на концах жгутиков или нитей. Иногда такая нить с раковиной на конце изображает хвост.

Типичным для оформления алтайских шаманских кафтанов элементом является своеобразная вышивка на рукавах, выполненная белой шерстью. Вышивка представляет собой зигзагообразную или перекрещивающиеся линии. На месте скрещения таких линий вышит выпуклый кружок с острой верхушкой. Эти кружки, по-видимому, осознавались как оружие шамана. Конечно, такое значение — позднее явление. Характерен для алтайских кафтанов лоскут красной материи, нашиваемый сверху на спинку до пояса, и пояс, достигающий до боковых швов, а иногда переходящий и на переднюю часть кафтана (см. рис. 40). На этот лоскут нашивались подвески, а к поясу в основном прикреплялась бахрома. Лоскут и пояс встречаются на эвенкийских кафтанах (см. рис. 18) и особенно часто на хакасских. На последних ясно прослеживается происхождение лоскута от шаманской накидки (см. рис. 48).

По оформлению к алтайским костюмам близки костюмы западных тувинцев. Они сходны и по покрою (прямоспинный). В их оформлении входят различные виды бахромы, многочисленные изображения змей, очень тщательно спитых из ткани, набитых шерстью или войлоком. У некоторых змей на спине нашиты маленькие змейки, у других — шкурки зверьков с лапками и т. д. Общим для алтайских и западных тувинских кафтанов было почти полное отсутствие металлических зооморфных подвесок. Отличие заключалось в том, что на тувинских кафтанах к верхней части спинки прикреплялся железный стержень, на который подвешивали немногочисленные железные трубчатые подвески. Не было на тувинских кафтанах пояса, блях (солнца и т. п.), антропоморфных металлических подвесок, орудий труда. И все же общий характер оформления у западных тувинцев ближе всего к алтайскому.

Хакасский комплекс оформления шаманских курток, накидок и кафтанов также достаточно определенный. Куртка в общем не отличалась по оформлению от накидки молодого шамана, которая остается в различном исполнении частью куртки, кафтана взрослого шамана. Накидка или надевается на кафтан (качинцы), или пришивается к вороту куртки в виде круглого воротника (бельтиры), или спускается только на спинку куртки. Иногда накидка отмечается на куртке полосками материи разными способами. Как бы ни была выражена отдельная или соединенная с курткой (или кафтаном) накидка, по самому ее краю прикрепляют колокольчики (иногда очень больших размеров), трубчатые подвески, украшают ее орнаментом из раковин каури или перламутровыми пуговицами. Основным оформлением накидок и курток была бахрома из разноцветных матерчатых лент, ровдужных ремешков и немногочисленных жгутов, к концам которых подвешивали различные по форме и размеру колокольчики, металлические бляхи, кольца, а иногда птичьи кости, шкурки мелких зверей, лапы хищных птиц и т. п. На некоторых кафтанах на накидку пришивалась бахрома из ровдужных лент, а к поясу, прикрепленному высоко на спинке, — матерчатая бахрома. Иногда ровдужную короткую бахрому нарезали на подоле из материала самого кафтана (овчины). Бахрома из матерчатых лент, в отличие от кафтанов алтайского комплекса, была неразработанной, грубо изготовленной.

Вся бахрома изображала перья птицы. Созданию образа птицы способствовали прикрепленные по бокам кафтана (почти под мышками) два натуральных крыла филина, лапы с когтями (МАЭ, колл. № 5061-7), хвосты (см. рис. 43).

На кафтанах и куртках не было ни металлических антропоморфных и зооморфных изображений, ни костей. Иногда на широких лентах бахромы аппликацией нашивали фигурки лошади и всадника.

Кызыльские и качинские кафтаны, на которые отдельно надевались накидки, имели незначительное количество пучков бахромы на рукавах, бахрому на подоле и немногочисленные трубчатые подвески на спинке (МАЭ, колл. № 651-1; см. рис. 47). Встречались кафтаны и вовсе без оформления, так как оно сосредоточивалось на накидке.

Таким образом, наблюдаются общие черты в оформлении хакасских и алтайских кафтанов: наличие накидки (лоскута), пояса, расположение бахромы от пояса, отсутствие металлических подвесок, крайне малое количество антропоморфных и зооморфных изображений, трубчатых и других металлических подвесок, наличие бубенцов и колокольчиков разного размера, раковин каури, естественных перьев и крыльев.

Совершенным исключением, которое, однако, нельзя игнорировать, является, по-видимому, один из хакасских шаманских костюмов из собрания МАЭ (колл. № 655-9), описанный Д. Клеменцем.⁹³ Покрой этого костюма не представляет собой ничего своеобразного, это прямоспинный кафтан. Оформление же его во многом отлично от описанного. На первый взгляд элементы сходны, но выполнены они по-иному. Прежде всего, кафтан имеет нагрудник, которого нет на алтайских и хакасских кафтанах. Это сближает его с тофаларским и тувинским кафтанами, где также нагрудник слева наглухо закреплен отдельными полосками, а справа застегивается. Вышивка на верхней части нагрудника схожа с таковой на тофаларском.

Антропоморфные фигуры внизу нагрудника близки фигурам на широких лентах бахромы хакасских кафтанов. Вышивка имеет элементы, подобные алтайским (зигзагообразные линии и выпуклые кружки). Отлично от других алтайских и хакасских кафтанов и обилие вышивки на стане (полоски и треугольники из красного и синего сукна, оконтуренные швом, сделанным белым волосом оленя).

Бахрома на кафтане ровдужная, с суконными цветными перемычками (красными и синими). Около ворота — пучки тряпочных жгутов, ровдужных лент. Полоски с ровдужной бахромой нашиты на стане кафтана и на рукавах. На спинке сверху пришит красный лоскут сукна со своеобразным орнаментом, выполненным бисером. На спинке же кафтана, сбоку, имеется единственная подвеска — металлическое изображение птицы со сложенными крыльями. Изображение редкое, несколько схожее с изображениями птиц на кетских шаманских металлических венцах. Кроме того, прикреплены цельные шкурки мелких зверьков (возможно, горностая или колонка). Среди ровдужной бахромы и жгутов в беспорядке разбросано несколько трубчатых, грубо изготовленных металлических подвесок.

Все это оформление закрыто многочисленными прямоугольными крупными железными пластинками, прикрепленными к спинке кафтана ровдужными ремешками. Среди них есть и гладкие бесформенные, и пластинки с выдавленным орнаментом. Аналогий подобному оформле-

⁹³ МАЭ, опись колл. № 655-9.

нию мы не нашли, если не считать вышивки на тувинских шаманских кафтанах, многократно повторяющей многоугольник.

Очевидно, железные пластинки на данном кафтане прикреплены значительно позднее изготовления самого костюма.

Таким образом, этот кафтан содержит алтайские и хакасские, тувинские (восточные) и кетские элементы оформления в своеобразном комплексе. По-видимому, костюм принадлежит одной из этнических групп, вошедших в состав современного хакасского народа. Эта группа проживала в контакте с правобережными енисейско-саянскими племенами, имевшими связи с восточными тувинцами. Ими могли быть койбалы или кызыльцы. Несомненно и то, что это древний тип костюма, отразивший в себе все разнородные элементы в необобщенном виде. В обилии железа на костюме, в частности, своеобразно сказалось влияние кетского шаманства.

Отличительной чертой алтайских и хакассских костюмов является отсутствие нагрудника.

Тофаларский комплекс оформления шаманских кафтанов мы находим на костюмах тофаларов, восточных тувинцев и примыкающих к ним по территории бурят. Большую роль в оформлении этих кафтанов играет аппликация, изображающая части скелета (позвоночник, ребра, лопатки, кости таза и т. п.).

Кроме изображений подобного рода на самом кафтане, кости позвоночника вышивали на особых лентах, подвешенных к спинке кафтана. Характер вышивки на тувинских и тофаларских кафтанах один и тот же. Но на первых часто изображения частей скелета заменяют орнаментальными мотивами. Обилие и расположение главных жгутов на подоле, расположение и характер железных подвесок на тех и других кафтанах сходны.

При сходстве оформления покрой костюмов различен: тофаларский — цельношкурный, тувинский — перекидное кимоно. Это немаловажный факт, и если приглядеться к некоторым тувинским кафтанам, то станет очевидным следующее: для тофаларов шаманский костюм являлся выражением образа зверя (птицы), и это отразилось на оформлении и покрое (цельная шкура зверя), а для тувинцев такое значение было чуждым. Оформление они приняли, возможно, чисто внешне, не придавая ему стройного традиционного значения, повторяя в некоторых случаях манеру выполнения, но не воссоздавая образа. И оно без стройной семантики легло на бытовой покрой.

Однако у восточных тувинцев имелся, по-видимому, более старый кафтан прямоспинного покроя. Оформление его сходно с тофаларским кафтаном и в то же время имеет общие черты с алтайским и хакасским (перья, раковины каури, покрой).

Позволительно предполагать, что тофаларский кафтан имел общие с кето-самодийскими кафтанами элементы, в частности покрой. У тувинцев мы видим две основы, одну из которых условно назовем тюркской (прямоспинный покрой), а другую — монгольской (перекидное кимоно). В Восточной Туве в начале XX в. застаем преобладающим монгольский покрой (он же бытовой) для шаманских кафтанов. Но имеются кафтаны и с тюркским покроем и с элементами алтайского оформления. Возможно, что тюркский покрой с алтайским оформлением для Тувы был более древним и позднее сменился монгольским с близким к тофаларскому оформлением. Последнее находим и у бурят Прибайкалья.⁹⁴ Это бурятское

⁹⁴ Henny Herald Hansen. *Mongol Costumes*. Cöbenhavn, 1950, p. 50—51, fig. 49—50.

оформление имеет общие черты с алтайским: жгуты и змеи, малое количество железа, отсутствие зооморфных подвесок, специфическая форма трубчатых подвесок, их размещение. Однако характер выполнения его, особенно змей, различен.

Следует тут же отметить, что все перечисленные комплексы оформления (алтайский, хакасский, тувинский, частично бурятский) объединяются в одну группу по семантике. Костюмы в этом комплексе имеют значение шкуры птицы. Сюда же относятся и костюмы кобдинских монголов. Оформление шаманских костюмов этих народов носит лишь очень отдаленные черты образа зверя (более других он выражен у тофаларов). Для большей реальности и убедительности образа костюм и головной убор оформляются естественными перьями (крыльями) птицы (чаще всего филина), клювами, лапами.

Якутский комплекс оформления шаманских костюмов представлен в коллекциях МАЭ кафтанами трех покровов: со станом в талию, цельношкурным с клиньями (северные якуты) и прямоспинным. Покрой стана в талию встречаем не только у якутов, но и у некоторых групп эвенков и у алтайцев. Цельношкурные с клиньями кафтаны северных якутов и долган — результат влияния эвенкийской культуры. Прямоспинный покроем якутских кафтанов схож с покроем восточных тувинцев, качинцев и т. д. Принимая во внимание это сходство и то, что прямоспинный покроем в основном имеют центральные якуты (Кангаласский аймак), т. е. наиболее «чистые» в отношении включения посторонних этнических элементов, можно считать такой покроем наиболее древним для якутов. На всех якутских кафтанах, без различия покрова, мы можем отметить специфическое якутское оформление. Оно по сравнению с алтайским, тувинским, тофаларским и хакасским содержит значительно большее количество металлических подвесок разного рода.

Подвески, передающие образ зверя-птицы, представляют собой ребра и суставы крыла (на рукавах), иногда ключицы (сверху на нагруднике). Этой же цели служила двоякого рода бахрома на подоле: или нарезанная лентами из материала самого кафтана, или пришитая к нему на отдельных полосках. Иногда бахрома состояла из специально сшитых жгутов. Однако при обилии и разнообразии жгутов здесь нет изображений больших змей, как на рассмотренных ранее костюмах, хотя бахрома имеет в числе других значений (шерсть зверя, перья птицы, дороги) и значение змей. Бахрома на рукавах всегда имеет значение перьев крыльев. Сзади на подоле так или иначе отмечается хвост, изображение которого резко различается у северных и центральных якутов. У первых, имеющих эвенкийский покроем кафтана, хвост выкраивается из материала кафтана специфическим покроем, аналогичным с таковым на долганских и эвенкийских кафтанах. Многочисленные железные трубчатые и ланцетовидные подвески на спинке (и в меньшей мере спереди и на нагруднике) также изображают перья птицы. В якутском оформлении кафтана мы видим наиболее выразительные изображения перьев в металле, выполненных и расположенных «по-якутски».

Встречаются многочисленные металлические зооморфные изображения. У некоторых из них специфически якутский облик, они обязательны на всех костюмах, например изображения двуглавого орла и других двуглавых птиц, изредка головы оленя, еще реже изображения рыб. Из антропоморфных изображений якутского комплекса оформления отметим обязательный для всех шаманских кафтанов *амагāt* (см. рис. 28).

Обязательным элементом на шаманских кафтанах якутов является и набор металлических блях: сплошных, ажурных, гладких и орнаментированных. Из них важнейшие — это подвешенные к спинке три большие бляхи: изображения солнца, луны, проруби или входа в нижний мир. Есть и другие, более мелкие подвески.

И, наконец, на всех без исключения якутских шаманских кафтанах наличествует шаманский повод — ремень, прикрепленный на кольцах на спинку кафтана. Однако мы воздерживаемся от включения шаманского повода в комплекс специфического якутского оформления, так как он встречается и в составе иных комплексов.

На многих якутских шаманских кафтанах присутствует пояс в виде узкого ремня, застегивающегося спереди на пряжку, или в виде широкой вышитой полоски материи, подобной той, что имеем на эвенкийских кафтанах. Пояс на якутских кафтанах не строго обязателен, даже если кафтан эвенкийского покроя (цельношкурный с клиньями).

Отметим некоторые частные случаи оформления якутских шаманских костюмов. Так, на некоторые кафтаны к плечам прикрепляли пучочки шерсти (МАЭ, колл. № 3522-262), а на алтайские — птичьи перья (МАЭ, колл. № 5064-2). На головки отдельных жгутов якуты, как и алтайцы, нашивали кисточки из шерсти. Интересен вариант шаманского костюма колымских якутов (по В. Иохельсону). На нем почти полностью отсутствуют металлические подвески. Верхняя часть кафтана ажурная, она представляет собой как бы скелет одежды, а на нем — изображение позвоночника (из полоски шкуры), хвост, густая ровдужная бахрома. Возникает вопрос: чем вызвана такая форма кафтана, какие имеются аналогии? Ответить на него трудно. Общий вид кафтана ассоциируется с юбкой и поясом амурских шаманских комплектов одежды, с повязками из стружек (на поясе, руках, шее и т. п.). Форма хвоста очень близка к эвенкийской и долганской.

Оригинален по оформлению кафтан, определяемый в описи как кафтан якутов или объякученных эвенков. Изучая его, мы видим типично эвенкийские элементы — покрой (цельношкурный), пояс, вышивки и т. п. В то же время оформление металлическими подвесками якутское — множество якутских ланцетовидных подвесок, обязательный комплект металлических блях, изображение орла и т. п. Кроме того, на костюме (как и на бубне этого же шамана) имеются уникальные металлические подвески, изображающие облака-птиц и вскрывающие представления якутов об облаках. Эти подвески — несомненно индивидуальное творчество данного шамана. Костюм отличается тщательностью вышивки, изготовления жгутов, разнообразием их форм и материала.

По преобладанию якутских элементов в оформлении нам представляется правильным считать этот кафтан принадлежащим северным якутам, а не объякученным эвенкам.

Якутский комплекс оформления мы находим и на долганских шаманских кафтанах, независимо от покроя. Напомним, что преобладающими для них являются покрои стана в талию и цельношкурный с клиньями. От соседних самодийских народов Таймыра к долганам проник цельношкурный покрой без клиньев. И, наконец, как отголосок древней якутской культуры (собственно тюркской) имеются у долган и прямоспинные кафтаны.

Железные подвески всех этих кафтанов почти полностью схожи с якутскими, выполнены в том же стиле (см. рис. 31). Бахрома ровдужная и из жгутов, имеющая значение перьев, железные (а иногда ровдужные) полоски, изображающие крыло птицы, обязательный хвост, выкроенный

из шкуры или обозначенный подвешенной к поясу подвеской, ребра на кафтане и грудная кость на нагруднике — все это создает образ птицы-зверя. Кафтан, оформленный подвесками, выглядит ярким и нарядным.

Все мягкое оформление отличается тщательностью исполнения и своеобразным изяществом (вышивка, бахрома).

Обязательные элементы оформления долганских кафтанов — шаманский повод-ремень и расшитый пояс. По оформлению (вышивка, бисер) пояс очень близок к эвенкийским.

Отличает долганские кафтаны от типично якутского комплекса оформления наличие большого количества изображений птиц, а также имеющиеся почти на всех кафтанах сверху на спинке изображения рогов оленя. Это отголоски аркалана — широко распространенной подвески на костюмах других народов.

Таким образом, в покрое и оформлении долганских шаманских кафтанов наблюдается два основных компонента: ранний (покрой, пояс, вышивки) — эвенкийский, поздний (металлические украшения) — якутский. Следует здесь же отметить, что кафтаны шаманов северо-западных якутов почти полностью сходны с долганскими.

Нанайский (условно) комплекс оформления шаманской одежды характеризуется слабым отражением в нем образа зверя-птицы, хотя бахроме имеет значение перьев. Никаких изображений частей скелета и внутренних органов на этих костюмах нет. Зооморфные и антропоморфные изображения на одежде нарисованы, выполнены аппликацией (птицы, змеи, лягушки, бабочки, драконы, люди и т. д.) или сделаны из дерева. Деревянные подвешивали на груди отдельно или на металлическое ожерелье. Шаманское ожерелье имели не только нанайцы, но и некоторые другие народы Нижнего Амура, а также частично эвенки, у которых оно выполнялось из мягкого материала (ровдуга, шкура, материя).

Основными металлическими подвесками у нанайцев были медные диски различной величины (гладкие полированные, орнаментированные) — толи — на спине и на груди, большие трубчатые подвески и колокольчики на поясе.

На негидальских кафтанах тоже оформление из металла — толи и трубчатые подвески. Одновременно они богато украшены бахромой из различно выполненных жгутов. Сзади выделяется толстый жгут со множеством меховых перемычек, изображавший хвост. Бахромой были украшены и рукава. На нагруднике своеобразной формы прикреплялись подвески — ажурные диски. К сожалению, сведений о шаманстве негидальцев мало; не известна и семантика шаманского костюма в целом и отдельных его частей.

При рассмотрении комплексов оформления мы упоминали о влиянии эвенкийской культуры на тот или иной шаманский комплект одежды. Естественно поэтому попытаться определить специфический эвенкийский комплекс оформления, как это сделано по отношению к покрою шаманского кафтана. Если определенный покрой шаманской одежды — цельношкурный кафтан с клиньями — преобладает у всех групп эвенков, то оформление этой одежды не столь определенное и общее. Сложность выделения специфического эвенкийского оформления состоит в том, что многие группы эвенков приняли оформление шаманских кафтанов от соседних народов — целиком или в отдельных существенных элементах. Оформление шаманской одежды туруханских эвенков несколько сходно с кето-селькупским. У тех и других имеется на спинке кафтана характерная подвеска аркалан, многочисленные ме-

таллические изображения птиц (уток, гагар, гусей и т. п.), очень схожих и по манере выполнения. Почти отсутствуют антропоморфные изображения из металла и подобные им вышитые, нашитые или нарисованные.

Возможно, что комплекс металлических подвесок кетов, селькупов, сымских, туруханских эвенков близок к собственно эвенкийскому, но настаивать на этом у нас нет оснований. Мы можем лишь отметить, что подвески у этих народов отличались от якутских и от подвесок других комплексов оформления. Своеобразен костюм забайкальских эвенков (МАЭ, колл. № 1855-74)⁹⁵ как по оформлению в целом, так и по дополнительным элементам, надеваемым отдельно на кафтан. Имеющийся в этом костюме чересплечник (*серю* — радуга) по своему значению относится к группе подвесок, изображающих солнце, луну и т. д. На самом кафтане очень мало металлических подвесок. Матерчатые куколки, по характеру выполнения близкие алтайским, украшают спинку кафтана, перемежаясь со шкурками зверьков, снятыми чулком. Кроме того, антропоморфные и зооморфные фигурки нарисованы на кафтане, нагруднике. Оригинальны подвески в виде маленьких жестяных масочек.

На кафтан отдельно надевали ожерелье из нанизанных на шнур деревянных антропоморфных фигурок, а также ленты, изображающие змей. В принципе это ожерелье сходно с металлическим нанайским (см. рис. 27). На аркалане, кроме обычных подвесок (зооморфных и изображающих небесные светила), находим модели лодки, плота, шеста от юрты и лестницы (*турукан*).⁹⁶

У части забайкальских эвенков кафтан был близок по покрою и оформлению к бурятскому. У тех и других основным подвеском является отдельно надеваемый аркалан. Своеобразие оформления этих кафтанных в том, что на аркалан подвешивали многочисленные ленты с оригинальным орнаментом, на которые нашивали изображения птиц и животных. Кроме того, прикрепляли толстые круглые жгуты, представлявшие собой таких же, как и на алтайских кафтанах, многоголовых змей. Весь аркалан у этих групп эвенков и бурят отличался массивностью как самих пластин, составляющих его, так и прикрепленных к нему металлических подвесок — кованного из железа позвоночника, цепей и т. п. В таком исполнении аркалан является наиболее полным, классическим в серии подобных подвесок. На некоторых кафтанах аркалан дополняется отдельно надеваемым металлическим коротким нагрудником, где были изображены кости грудной клетки, ребра, ключица.

Можно проследить переход от отдельно надеваемого аркалана к подвескам, пришитым прямо на кафтан. Такой вид аркалана мы находим на кафтане селькупов и кетов (см. рис. 9, 12). У ряда народов имеются лишь части аркалана в виде небольших парных пластинок с рогами, прикрепленных на плечах кафтана или на спинке, на лопатках. У некоторых групп эвенков нет совсем металлического аркалана, есть лишь его следы в виде полосок из ровдуги, нашитых на спинку кафтана, к которым прикрепляются различные подвески (МАЭ, колл. № 334-93).

Оформление шаманской одежды амурско-зейских эвенков тождественно с оформлением одежды зарубежных солонов. Мы не найдем в нем изображений скелета, перьев и т. п., отражающих образ зверя-птицы.

⁹⁵ Сведения приводятся по описи П. Малых (МАЭ, колл. № 1855).

⁹⁶ По этим лестницам шаман поднимался на небо. В действительности подобные лестницы-столбы находили в Тазовской тундре. Шаманские столбы со ступеньками имелись и у долган, которые их называли *туруу* — столб (устное сообщение А. А. Попова).

Основным является вышивка на спинке (орнамент и даже сюжетные изображения), пучки лент на боках, пучки трубчатых мелких подвесок. Вышивка на рукавах этой одежды напоминает железные пластинки на тех же местах кафтана шаманов народов Северной Сибири. Основные металлические подвески — это диски разных размеров, разного исполнения и множество мелких бубенцов.⁹⁷

Кафтаны эсеевских эвенков очень сходны по оформлению с долганскими. Одинаково изображали хвост, а на нагрудниках ключицы. У этой группы эвенков встречаются кафтаны с пришитым к спинке орнаментированным лоскутом, что напоминает алтайские кафтаны.

Тунгусоязычные эвены в Якутии, имея эвенкийский покрой кафтана, а также покрой стана в талию, почти полностью приняли якутский комплекс оформления. Обычно отсутствуют лишь специфические якутские подвески — *амагэ́т*, *о́ксо́кү* — и пояс.

Можно предполагать, что за долгую историю своего существования эвенки в значительной степени утратили специфику оформления шаманского кафтана, а возможно шаманство начало развиваться уже у отдельных групп эвенков, вошедших в контакт с другими этническими группами. Может быть, эвенки представляли собой этническое единство еще до возникновения шаманства, а с его появлением не выработали единого для всех эвенков шаманского костюма.

Оформление кетских и отдельных самодийских (энецких, нганасанских, селькупских) шаманских кафтанов имеет некоторые общие черты. В этом перечне наиболее общим комплексом оформления является кетоселькупский. У кетов и селькупов совпадают покрой, а также комплекты металлических подвесок на шаманских кафтанах. Специфична для тех и других вышивка, рисунки. Но вместе с тем встречаются кафтаны селькупов, коренным образом отличные от кетских. На них мы находим многочисленные антропоморфные изображения (в частности, уродцев — безголовых, безруких людей) — шаманское войско; зооморфные — птиц, ящериц. Все они выполнены или из металла, или вышиты оленьим волосом, или нарисованы. На селькупских и кетских кафтанах и нагрудниках имеются подвески, сходные с энецкими (многоголовые железные пластинки).

Энецкий костюм несет на себе следы эвенкийского оформления — пояс с отходящей от него бахромой.

Отмечается ряд общих признаков, присущих отдельным подвескам разных народов Сибири. Эти признаки отражают не только процессы проникновения шаманских образов одного народа к другому, но также и технические приемы изготовления подвесок.

Так как нагрудник составлял с кафтаном единое целое, дополняя образ птицы-зверя, следует о нем сказать несколько слов. Покрой нагрудников у большинства народов был прост: шили его из лоскута шкуры (той же, которую брали и на кафтан) более узким в верхней части, плавно расширяющимся книзу. Реже нагрудники составляли из двух отдельно сшиваемых частей — узкой верхней и передникообразной нижней. Оформляли их, как и кафтаны, различно выполненной бахромой, вышивкой, металлическими подвесками и т. п. На большинстве нагрудников имелось изображение грудной кости птицы, ребер, ключицы. Это наиболее древнее оформление. На некоторых нагрудниках среди подвесок находим металлические бляхи — сердце, пуп, соски, дыхательное горло, пищевод и т. п.

⁹⁷ Henny Herald Hansen. Mongol Costumes.

Рукавицы шаманов многих народов Сибири были сходны с бытовыми. На перчатках встречалось различное количество петель для пальцев (от двух до семи) на правой и левой руке. Рукавицы и перчатки оформлялись вышивкой, металлическими подвесками, изображавшими лапу птицы или зверя.

Изучение шаманской одежды, главным образом ее основы — кафтана, позволяет сделать вывод, что выделенные нами типы покровов и оформления у народов Сибири не совпадают. По-видимому, оформление складывалось постепенно и легче подвергалось изменениям в деталях и в манере выполнения. Покрой кафтанов — более древний и стабильный элемент в шаманской одежде. В большинстве случаев он отличен от покрова бытовой одежды. Среди пяти групп покрова наиболее древним является цельношкурный (без клиньев), связанный со шкурой зверя, надевавшейся охотниками при исполнении магических охотничьих плясок.

Можно приближенно связать каждую группу покрова с этническими группами:

А — цельношкурный покррой (без клиньев) — с кето-самодийскими группами;

Б — цельношкурный покррой с клиньями — с эвенками;

В — прямоспинный покррой — с древними и современными тюркоязычными группами;

Г — фигурный покррой талии — с поздними тюркскими (якутскими) и частично эвенкийскими группами;

Д — покррой кимоно — в основном с монгольскими, маньчжурскими группами.

Не у всех народов Сибири имелся один покррой шаманского костюма. По-видимому, у народов, прошедших наиболее сложный процесс этногенеза, было несколько покровов шаманских кафтанов (например, у эвенков, долган, якутов, хакасов, амурских народов и др.).

Оформление кафтанов (и нагрудников) при всем его многообразии укладывается в четыре группы. Наиболее древней и распространенной является та, которая способствовала созданию образа зверя-птицы.

Можно приближенно выделить комплексы оформления, связанные с некоторыми этническими группами, например алтайский, хакаский, тофаларский, якутский, бурятский и нанайский (условно). В большинстве случаев можно отметить лишь отдельные общности в оформлении шаманских кафтанов некоторых народов.

Оба элемента — покррой и оформление — шаманских кафтанов нельзя увязать в единый комплекс. Так, нельзя утверждать, что цельношкурному покрою, например, соответствует определенное оформление. Причина в том, что покррой шаманского кафтана, как указывалось выше, элемент более древний, чем его оформление.

Семантика шаманской одежды в целом единообразна. Шаманская одежда стремится создать образ зверя-птицы. Образ зверя является изначальным, более древним, образ птицы — более поздним. В дальнейшем, с развитием шаманских представлений, отражающих изменения в истории народа, шаманский костюм приобретает и другие значения: защиты шамана, образа нового «тела», приобретенного шаманом в обряде посвящения.

Следует отметить факт «вырождения» отдельных полноценных элементов в оформлении шаманских кафтанов в направлении с юга на север. Можно видеть переход от отдельно надеваемого аркалана к подвескам, пришитым прямо на кафтан, однако представляющим собой тот же ар-

калан. На некоторых кафтанах от аркалана остаются небольшие парные пластинки с рогами, которые размещают или на плечах кафтана, или на спинке, на лопатках. Это же вырождение можно увидеть и в изображении змей, изготовлении и значении толи.

Изучение шаманского костюма того или другого народа вносит свой вклад, способствует пониманию его этногенеза. Так, изучая шаманский костюм, например долган, мы видим, что основной элемент кафтана (покрой) эвенкийский, оформление же его якутское. Можно предположить наличие двух компонентов в кафтане долган: эвенкийского, более древнего, и якутского, более позднего.

У энцев покрой шаманского кафтана саяно-самодийский, а в оформлении встречаются эвенкийские и кетские элементы.

Северные якуты имеют кафтаны, близкие к долганским: покрой у них эвенкийский, оформление якутское. Возможно, что эта группа представляет собой группу эвенков, воспринявшую элементы якутской культуры.

Любопытны факты, когда элементы оформления шаманских костюмов принимаются от другого народа (тувинцами от тофаларов, долганами от якутов) с утратой их значения. Этим объясняется невозможность в ряде случаев найти значение отдельного элемента оформления шаманского костюма у данного народа, тогда как полное понимание значения этого элемента может быть у другого народа, у которого он был заимствован.

Как мы видели, можно выделить более или менее определенные комплексы оформления ритуальных костюмов. В то же время для ряда народов мы не смогли найти широких общностей и должны были ограничиться установлением частных. Территория, занимаемая этими народами, — бассейн Среднего и Нижнего Енисея. Река Енисей и междуречье Оби и Енисея были древними путями переселений народов с юга Сибири на север, а в ряде случаев и с севера на юг. Не укладывающееся в определенный комплекс оформление шаманской одежды народов, проживавших на этих территориях, позволяет предположить сложность этнических связей, возникавших здесь.

Не менее важным по значению предметом шаманской одежды был головной убор. У шаманов многих народов бытовали различные головные уборы. Так, ненецкие, селькупские, долганские, якутские, эвенкийские, нанайские, удэгейские и другие шаманы имели несколько разных головных уборов.

Наиболее распространенными были узкие повязки (в том числе и из древесных стружек), мягкие и железные венцы. Меньшее распространение имели шапки и капоры. У народов Алтае-Саянского нагорья были своеобразные головные уборы с птичьими перьями и шапки типа колпака (хакасы). У амурских народов характерным шаманским головным убором был капор, ведущий свое начало от цельной шкуры, снятой с головы зверя. Но вместе с тем у некоторых народов Амура имелись мягкие и металлические венцы. Самым древним, по-видимому, головным убором шамана была шкура, снятая целиком (чулком) с головы зверя или птицы. Такие головные уборы еще существовали в начале XIX в. Об этом свидетельствуют литературные сведения, музейные экспонаты, воспоминания стариков — представителей сибирских народов. Имеются сведения, что якутские шаманы делали в старину костюм из цельной шкуры медведя. Головным убором, входившим в этот костюм, служила шкура с головы этого зверя, снятая чулком, которая надевалась, как

шапка.⁹⁸ У восточных ненцев, по сведениям М. А. Кастрена,⁹⁹ шаманы надевали иногда вместо шапки кожу, снятую с головы зверя вместе с рогами. Г. Н. Потанин,¹⁰⁰ со слов священника М. Чивалкова, сообщает, что телеутские шаманы делали себе головной убор из цельной шкуры филина, с головой и крыльями. В Хабаровском музее хранится шаманский головной убор эвенков, представляющий собой цельную шкуру с журавля. Там же имеется эвенкийский шаманский железный венец, к боковым сторонам которого прикреплены натуральные олени рога.

Сравнивая различные формы шаманских головных уборов, можно проследить последовательное развитие их от простых к более сложным: от налобной повязки к мягкому венцу с одной, затем с двумя поперечными лентами, далее повторение этой же формы в металле. Широкие повязки южных алтайцев прослеживаются в шапках северных алтайцев и хакасов. Вопрос о происхождении форм и оформлении шаманских головных уборов изучен слабо, несмотря на то что он имеет важное значение для понимания шаманского комплекта одежды и этнических процессов в целом.

⁹⁸ О медвежьих головах на шаманских шапках упоминает А. Шренк: A. Schrenk. Reisen nach dem Nordosten des europäischen Russlands. T. I. 1848, S. 408.

⁹⁹ М. А. Кастрен. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири, стр. 126.

¹⁰⁰ Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии, стр. 53.

Н. Ф. Прыткова

Один из источников изучения одежды народов Сибири

(на материалах обских угров)

Одежда наряду с другими элементами материальной культуры является одним из важнейших исторических источников.¹ В тех случаях, когда она уже не бытует и недостаточно или вовсе не представлена в музеях, необходимо привлечение дополнительных источников для реконструкции ее первоначального вида. Для этого может быть использован иллюстративный материал (фотографии, картины и т. п.) и одежда кукол данного народа, если она сохранила старинный покрой.²

Мы хотим обратить внимание еще на один источник, до сих пор не подвергавшийся анализу, — это одежда среди предметов культа. В нашей работе «Одежда хантов» данный источник не нашел отражения, но так как он имеет большой исторический интерес и обладает известной самостоятельностью при исследовании, мы позволим себе осветить его на материалах обских угров.

У хантов и манси среди предметов культа одежда встречалась на изображениях семейных и родовых духов; на куклах, изготовляемых в память умерших; наконец, в качестве специальных жертвенных приношений. Изображения семейных духов-предков большей частью представлены в виде специально изготовленных скульптурных антропоморфных деревянных фигур высотой от 10 до 20 см, иногда для этой же цели использовались старинные деревянные русские куклы (МАЭ, колл. № 1864-108). Металлические фигуры археологического происхождения, антропоморфные и зооморфные, также служили в качестве изображений семейных духов-предков, в одном случае фигурировало даже медное зеркало (ГМЭ, колл. № 1710-436а). Наконец, и сами меховые шкурки олицетворяли семейных духов предков.

Местом хранения этих изображений были специально сделанные сундучки, находившиеся в переднем углу дома, амбары, чердаки (р. Конда), а в зимнее время, при перекочевках, специальные нарты, называемые у хантов «шайтанными». Все изображения семейных духов-предков, независимо от внешнего вида, были одеты.

¹ Н. Ф. Прыткова. 1) Одежда хантов. СМАЭ, 1953, XV; 2) Верхняя одежда. В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири. М.—Л., 1961; 3) Головные уборы. Там же; 4) Одежда народов самодийской группы как исторический источник. В кн.: Одежда народов Сибири. Л., 1970; 5) Одежда народов палеоазиатской группы. Рукопись. Архив ИЭ.

² Примером может служить описание женской ижорской одежды, сделанное с привлечением одежды кукол (Н. Ф. Прыткова. Одежда ижор и води. В кн.: Запднофинский сборник. Л., Изд. КИПС, 1930).

Деревянные изображения семейных духов отличались большим количеством одежд, надетых одна на другую (15 и более). В качестве примера приведем описание двух фигурок, мужской и женской, хранящихся в собраниях МАЭ.

Деревянная фигурка (колл. № 1864-95) высотой 12 см, судя по одежде — мужская, облачена в 11 одежек: на ногах надеты так на-



Рис. 1. Изображение семейного духа.
МАЭ, колл. № 1864-95.

зываемые чулки (чажи) из белого оленьего меха, сшиты мехом внутрь; рубашка прямого покроя с вшивными рукавами, сшита из коричневого ситца; малица — глухая одежда, мехом внутрь, без капюшона; рубашка из белого коленкора прямого покроя; рубашка из ситца лилового цвета; рубашка с широким отложным воротником, сшита из разных материалов; малица из пыжика (мехом внутрь), без капюшона, с высоким стоячим воротником и широкой пандой (из собачьего меха); гусь (совик) — глухая одежда (мехом наружу), с капюшоном, спинка одежды скроена вместе с затылочной частью капюшона; маличная рубашка — глухая одежда, сшита из ткани, центральные полотнища — из черной с красным рисунком фланели, боковые полотнища и панда — из черного сукна; малица (мехом внутрь) без капюшона, с высоким стоячим воротником; гусь (совик) из оленьего меха, с капюшоном, затылочная часть которого

скроена вместе со спинкой, с пышной пандой. Поверх всей одежды повязан пояс — плетеный красный шерстяной шнурок (рис. 1).

На другой деревянной фигурке (колл. № 1864-96), женской, высотой 13 см, одежда состоит из шелковой тряпочки, обернутой вокруг всей фигурки; рубашки из ситца; женской двойной шубы (мехом наружу и внутрь), части которой скреплены по краям, и верхней меховой шубы из белого и коричневого оленьего меха с завязками.

Кроме описанной одежды, на других фигурках встречались халаты — распашная одежда из сукна, шелка и бумажных тканей; рубашки с большим квадратным отложным воротником, сшитым из иного материала, чем рубашка; гусь с пришитым капюшоном; женская шуба двойная с беличьим верхом и с подкладом из лебяжьего пуха; гусь летний из черного грубошерстного сукна.

Когда на мужских фигурках не надета глухая одежда, головы их покрыты конусообразными колпаками, сшитыми из клиньев разноцветного сукна, иногда с меховой опушкой по краю. Одежда на фигурках семейных духов — это имитация реальной одежды обских угров, мужской и женской, по типу и покрою совпадающая с обычной бытовой одеждой определенного исторического периода, известной нам по литературным и музейным описаниям.³

Характер одежды, т. е. ее форма и покрой, дают возможность отнести деревянные фигурки, изображающие семейных духов-предков, к северным группам хантов и манси и сургутским хантам. Только незнанием бытовой одежды обских угров могут быть объяснены те сомнения, которые возникли у К. Ф. Карьялайнена при описании одежды семейных духов-покровителей. Основываясь на фольклорных эпитетах, приведенных Мункаччи, — «дух с соболиным покровом», «дух в медвежьей шкурке», «дух с оленьим мехом и кожей», «дух в одеянии из семи оленьих шкур», «предок в шапочке с соболиной опушкой» и др., — Карьялайнен допустил предположение о существовании в прошлом какой-то иной одежды у обских угров.⁴

Можно с уверенностью сказать, что это только художественные эпитеты, дошедшие до нас, которые в свое время, вероятно, отражали ту же реальную одежду, так как известно, что в далеком прошлом обские угры шили свои одежды из более ценных сортов меха — из соболиного, бобрвого и др.

Наличие большого количества одежек, надетых одна на другую, может быть объяснено обычаем переодевания изображений семейных духов в новую одежду. Переодевание совершалось иногда через три года и обязательно через каждые семь лет, причем в понятие «переодевание» не вкладывался смысл «вновь одетый», а новая одежда надевалась поверх старой, независимо от того, что было надето раньше. Отсюда такое странное чередование верхней меховой и нижней нательной одежды (см. описание колл. № 1864-95).

Обские угры и в быту при надевании новой одежды не снимали старую, а в праздники они, в особенности женщины, надевали по несколько рубах и халатов.

Когда изображениями духов-предков служили мелкие железные или бронзовые фигурки, что чаще всего встречалось у южной группы хантов (р. Демьянка, Кондинский район), вместо реальных форм одежды употребляли только головные платки.

³ Н. Ф. Прыткова. Одежда хантов.

⁴ K. F. Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker. II. Helsinki, 1922, S. 73.

По описанию К. Ф. Карьялайнена, «сложенный треугольником платок обвертывается вокруг несуществующего тела бога в виде конусообразной юбки... Распускаться юбке не дает оторванный от того же платка клочок, завязанный „на груди“. У бога-мужчины была на голове шапка, сантиметров пяти в диаметре, сделанная из пушистого собольего хвоста...».⁵

В начале нашего века у южных хантов шаманство уже исчезло, но остались так называемые знахари, они же предсказатели, вещуны. Карьялайнен отметил, что «знахарю приписывается одна „религиозная“ обязанность: он одевает с соблюдением особых обрядов домашних богов. Семь лет домашний бог может оставаться в старой одежде, но по истечении этого срока его надо завернуть в новые платки, и делает это знахарь... Из привезенных мною платков богам, сидевшим в лукошке, приготовили новую одежду и надели поверх старой. Одевание совершал хозяин».⁶

Наряду с деревянными и металлическими изображениями у манси, по сведениям отдельных авторов, домашние духи-предки были представлены ценными шкурками (соболя, куницы, выдры и др.), которые хранились в особых сундучках. «К шее каждой привязаны платки с вязанными кольцами и серебряными деньгами, надеты цветные пиджаки, на голову шапка или фуражка, привязанная платком для того, чтобы не слезала с головы... Шкурки эти представляют из себя „пубыха“»⁷ (изображение семейного духа).

Изображения родовых духов-предков у обских угров обычно представляли собой большие скульптурные антропоморфные фигуры, вырезанные из дерева, не имеющие рук, достигающие в высоту 165 см и более. Хранились они прямо в тайге или же в специально сделанных «шайтанных лабазах» (амбарчиках).

Что было в более ранний период — неизвестно; вероятно, их обертывали и украшали мехами и кожами. Мы располагаем сведениями, относящимися к XVIII в. Описывая верования обских хантов, Гр. Новицкий сообщает, что население обращалось к жрецу, чтобы заранее узнать пожелания духа-предка о составе предстоящей жертвы — «пирования ли якового, одежды или иных нужнейших». Такие дары и приносились. Но иногда народ не ждал извещения жрецов, а сам приносил «различная утвари: холсты, сукна, множае от кож зверьих и рыбьих, и оными в почитание принесшими повиваются, иже толико сими странными рубицы утолстевают, яко в пятидесяти аршин толщиною бывают; древа же самого иссеченного не вящие поларшына; весь же разширен искони приношением тех утварей, ими же повиваются».

Подобного вида «кумир» был обнаружен автором описания в Шорковских юртах, где «поленце от пятьдесят лет, прикладными оббитое сукнами...».⁸

В описании В. Ф. Зуева, относящемся также к XVIII в., фигурирует наиболее почитаемое жертвенное место в Воксарковых юртах, «около семидесяти верст ниже Обдорска», где «имеются два болвана в образ человека, один мужчина, другой женщина, сколько возможно, по остяцкому обыкновению, великолепно убраны со всем остяцким одеянием. Стоят в лесу, в маленьких нарочно сделанных теремках, одеты в сукон-

⁵ К. Ф. Карьялайнен. У остяков. СВ, 1911, № 37—39, стр. 131.

⁶ Там же, стр. 136, 138.

⁷ И. Н. Глушков. Чердынские вогулы. ЭО, 1900, кн. XIV, стр. 66.

⁸ Гр. Новицкий. Краткое описание о народе остяцком... СПб., 1884, стр. 50.

ные малицы, всякими литыми оловянными, медными, железными фигурами снабженные, в пимах, и на голове венцы серебряные».⁹

В качестве примера более поздних сведений об одежде на фигурах родовых духов-предков может служить описание А. А. Дунина-Горкавича, сделанное по материалам Тобольского музея: «На голове одета шапка, в виде колпачка, сшитая сухожилиями из четырех треугольных кусков красного и желтого сукна на шелковой подкладке такой же формы; вершина шапки увенчана кистью из зеленого шелка и красной шерсти, по краю шапка обшита меховой опушкой... надето семь длинных рубашек, сшитых из разного ситца, а сверху кафтан из темно-зеленого сукна, рукава которого обшиты узкой полоской красного сукна; у ворота кафтан окаймлен красной шелковой лентой, к которой в знак особой благодарности (как жертва идолу) привязано пять шелковых платков ярких цветов».¹⁰ Высота фигуры 72 см.

В описании одежды¹¹ на фигуре духа-предка, широко почитавшегося у манси, также фигурируют цветные колпаки на голове, большое число платков — простых и шелковых; теплый меховой халат из соболей; распашная меховая шуба (ягушка); под этой одеждой вся фигура плотно обернута огромным количеством тканей (ситца, парчи и т. п.).

На основе приведенных описаний можно сказать, что одежда на фигурах, изображающих родовых и семейных духов-предков, по-видимому, большей частью соответствовала обычной бытовой одежде обских угров северных районов.

При обследовании в 1884 г. Васюганской тундры Н. Григоровский между прочим привел описания изображений родовых духов-предков, принадлежавших местной группе хантов. На одной из фигур автор отмечает наличие рубашки из крапивного холста. О трех женских фигурах, содержащихся в одном лабазе, Григоровский пишет: «...на головах у всех их меховые шапочки, белые холщевые рубашки, от времени обратившиеся в какие-то серые, ушиты бисером и медными светлыми бляхами круглой и четверугольной формы».¹² По всей видимости, здесь представлена одежда, типичная для южной группы хантов. К сожалению, как бытовая одежда, так и вся культура васюганских хантов не обследована и не изучена, но все же по некоторым иллюстративным материалам можно сказать, что их одежда по своему внешнему виду в конце XIX и начале XX в. была ближе к одежде ваховских хантов и в какой-то степени к одежде селькупов.

Таким образом, здесь наблюдается несовпадение бытовой одежды народа с одеянием на фигурах, изображающих духов-предков. Попытаемся вскрыть причину этого расхождения.

Григоровский приводит интересные сведения по рассказам одного старика, слышавшего эту историю от своего деда, о том, что «весь Васюган заселился от девяти семей, пришедших сюда от реки Юган, впадающей в Обь почти против Сургута. Это было тогда, когда еще только основался Сургутский городок и казаки облагали всех остяков обременительными поборами. Эти девять семей бежали от притеснений казаков на лыжах, прямо через леса и болота, и дошли до реки Васюган...

⁹ В. Ф. Зуев. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде инверческих народов остяков и самоедцов. ТИЭ, нов. сер., 1947, т. 5, стр. 41.

¹⁰ А. А. Дунин-Горкавич. Тобольский север. Т. III. Тобольск, 1911, стр. 44.

¹¹ К. Д. Носилов. У вогулов. СПб., 1904, стр. 90.

¹² Н. Григоровский. Описание Васюганской тундры. ЗСОРГО, 1884, кн. VI, стр. 38.

От этих-то девяти семей разродились все жители по реке Васюгану до самого устья речки Нюрольки».¹³

В 1926 г., обследовав население Васюгана, Е. И. Орлова приводит следующие данные: «Васюганские остяки живут от верховья Васюгана до устья реки Нюрельки, точнее до селения Летняя Качарма». Далее автор отмечает большую удаленность этих мест от Оби и почти полное отсутствие там русского населения. Кроме того, она пишет: «...язык васюганских остяков ближе к языку салымских и других остяков обского района... В быте васюганских остяков много староостяцких черт. Здесь крепко держится шаманство с почитанием божков родовых и семейных...».¹⁴

Приведенное сообщение в какой-то степени подтверждает устный рассказ, переданный Григоровским, о прошлом васюганских хантов и, по-видимому, позволяет сделать вывод, что группа васюганских хантов, утратив свой старинный бытовой костюм, сохранила его как реликтовую форму бытовой одежды на изображениях своих духов-предков.

Особое почитание родовых духов-предков иногда выражалось в наделении на них чужой, особо парадной одежды. Так, описывая внешность почитавшегося всеми хантами «обского старика», Гр. Новицкий сообщает, что он «покрыт различными рубицы, сверх одеян червленюю одеждою з золотою грудью...».¹⁵ Всего вероятнее, это была «жалованная» одежда — кафтан из красного сукна с золотым шитьем и позументами на груди, — рассылавшаяся в знак милости царским правительством местным «князькам» и старшинам.

В собраниях МАЭ (колл. № 4377-3, 4) хранятся два старинных кафтанчика¹⁶ из грубого красного сукна с узкими откидными ложными рукавами (рис. 2). Вдоль пол одного из кафтанов нашит широкий золотой позумент с перекрещенными поперечными полосками такого же позумента. Судя по размерам, это, по-видимому, кафтаны с изображений родовых духов-предков, покроем и украшением подражающие местной русской одежде с откидными рукавами, аналогией которой в какой-то степени может служить описанная Ламартиньером¹⁷ одежда жителей Ляпингорода в XVII в.

Обские угры в память об умерших родственниках делали специальные куколки (у северных хантов они носили название *шонгыт*). В. Бартнев писал, что делают этих куколок женщины «до выноса гроба из дому из прутьев, вместо головы берется пуговица. Величина куклы не более четверти аршина. Ее одевают по сезону — летом легко, зимой — в меховой наряд: ягушку... Каждое утро куклу одевают, дают ей воды умываться, отлип¹⁸ утираться; дают ей чашку чая, пищи. Это продолжается пять лет (остяцкий год равен нашему полугоду), если покойник мужчина, и четыре года, если женщина, значит два с половиной и два года по нашему календарю. По истечении этого срока куклу бросают под амбарчик, где тело покойного».¹⁹

¹³ Там же, стр. 37.

¹⁴ Е. И. Орлова. Современное Васюганье. Жизнь Сибири, 1926, № 4, стр. 69, 70.

¹⁵ Гр. Новицкий. Краткое описание о народе остяком..., стр. 56.

¹⁶ Ошибочно зарегистрированы как детская одежда.

¹⁷ П.-М. Ламартиньер. Путешествие в северные страны. ЗМАИ, 1912, т. XV, стр. 70.

¹⁸ Березовая стружка.

¹⁹ В. Бартнев. Погребальные обычаи обдорских остяков. ЖС, 1895, вып. III—IV, стр. 491.

М. Ковальский в своем описании отмечает наличие у кукол металлического лица. Кроме того, он сообщает, что «кукла хоронится в земле или кладется в устроенных для них маленьких амбарах» и что «куклы делают разных величин, сообразно возрасту умерших».²⁰

В 1911 г. С. И. Руденко привез несколько экземпляров погребальных кукол (ГМЭ, колл. № 1711; имеются только женские изображения).



Рис. 2. Кафтан с изображения родового духа-предка. ГМЭ, колл. № 4377-3.

У такой куколки (рис. 3) обычно на месте лица металлическая пуговица или бляшка; головка и шея, чаще всего сделанные из нескольких прутьев или из толстой палочки, прикреплены к щитку из бересты, который в нижней части пришит к берестяному кузовку. Все это вместе обшито тканью и представляет как бы корпус человеческой фигуры. На голову ей повязывают платочек или надевают головной убор — суконный или меховой капор; на корпус надевают суконную или меховую распашную одежду, имитирующую реальную женскую одежду северных хантов (начало нашего века). В кузовки иногда положены стружка, ложка, табакерка, наперсток и т. д.

По сведениям С. И. Руденко, в память умершего шамана делается скульптурная фигурка, которая носит название *итырма* или *нытырма*. Одевают ее в обычную бытовую одежду, не хоронят, а причисляют к группе семейных духов-предков.

²⁰ М. Ковальский. Географические определения мест и магнитные наблюдения. В кн.: Северный Урал и Береговой хребет Пай-Хой. Т. I. СПб., 1853, стр. XXVII.

Если человек кончал жизнь не естественной смертью, шонгыт, по-видимому, не делали; но, вероятнее всего, в таких случаях полагались какие-нибудь очистительные жертвы. Так, например, в одном из селений вблизи Салехарда, в избе, на стене у чувала, автор этих строк обнаружила связку женских миниатюрных одежек, которые имитировали одежду утопленницы и были подвешены для очищения дымом. Связка (рис. 4) состояла из семи халатиков одинакового покроя, вырезанных



Рис. 3. «Кукла» в память покойного. ГМЭ, колл. № 1711-444.

из «чертовой кожи» (бумажная замша) черного цвета. К ним были прикреплены две меховые распашные одежки, причем на одной из них изнутри были пришиты бумажные деньги (250 и 3 рубля) — купюры первых лет Советской власти. К тому же шнуру была прикреплена другая связка из таких же семи халатиков, как и в первой (МАЭ, колл. № 5541-227).

К той же категории, по-видимому, может быть отнесен и экспонат (колл. № 2416-7), поступивший в МАЭ в 1914 г. от И. Н. Шухова, — сучок с привязанной к нему связкой маленьких одежек из синего коленкора. Однотипно скроенные семь халатиков сложены все вместе воротами, пришиты к коленкоровой ленточке, с помощью которой привязаны к сучку.

На территории Западной Сибири, а также в частях прилегающей к ней Восточной, в тайге, в местах расселения угров, селькупов, лесных ненцев, эвенков и кетов, широко распространен обычай привязывать к веткам деревьев (березы, ели, лиственницы, кедра) узкие полосы или ленты из ткани. По объяснениям населения, это как бы благодарственные жертвы духам, в частности за удачный промысел.

Можно предположить, что такой обычай, имеющий весьма широкое и устойчивое распространение у разных народов, свидетельствует о его древности и принадлежности какому-то предшествующему населению, ранее обитавшему на этой территории.

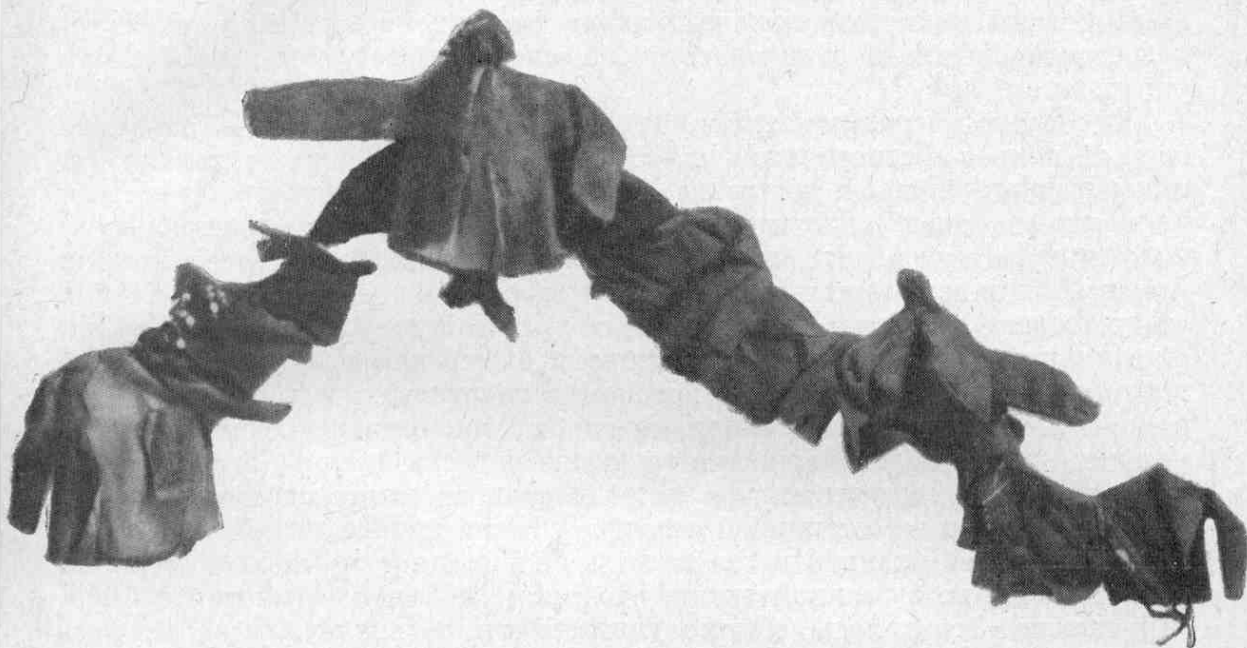


Рис. 4. Имитация одежды утопленницы. МАЭ, колл. № 5541-227.

Но только у угров обычай благодарственных жертв превратился в особый, весьма интересный институт жертвенных приношений по обету. В этнографической литературе и у местного русского населения такие «обетные» приношения известны под названием «приклад».²¹

Ханты и манси называли приклад *йир*, т. е. тем же термином, что и жертву вообще. Известны некоторые локальные названия; так, у казымских хантов приклад — *л'энгх сах* (имущество духа), принести приклад — *л'энгха понты* (положить духу).

В состав приклада входили ткани (отрезы ситца, шелка и т. п.), звериные шкурки, предметы верхней одежды (шубы, кафтаны, халаты), головные платки, деньги и всякие незнакомые, поражающие своей новизной предметы (например, бронза из археологических раскопок или городская одежда русского населения).

У обских угров при существовании родовых и семейных молебниц соответственно и приклады были общими и частными.

Приклады приносили по разным поводам, причем заранее сообщали о форме приклада, т. е. что именно он будет представлять собой —

²¹ В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955 (см. «Приклад в церкви, на монастыри, взнос...»).

одежду, ткань, пушнину и т. п., — и уже после состоявшегося события (удачной охоты, выздоровления больного) выполняли обет и приносили в качестве приклада ранее намеченные предметы; присутствие шамана было не обязательно.

У обских угров среди прикладов немаловажное место занимали предметы одежды. Но ее лишь иногда надевали на стволы священных деревьев, большей же частью подвешивали на сучках деревьев в местах молюбищ или же складывали в шайтанные лабазы.

По сведениям, полученным от казымских хантов, при погребении вместе с покойником клали несколько вещей, взятых из приклада, объясняя это тем, что там тоже у него будет *л'ангх* — дух.

По своим размерам одежда-приклад соответствовала настоящей человеческой одежде и отличалась от обычной бытовой или покроем, или украшением.

У северной группы хантов и манси одежда-приклад²² сохраняла точный покрой бытовой одежды, т. е. это были распашные халаты туникообразного покроя; широкие без боковых клиньев или с косыми клиньями в боках; с прямыми рукавами, пришитыми к центральному полотнищу одежды, или же с небольшими квадратными ластовицами. Халаты шили из разных тканей: ситца, фланели, шелка и т. д. На них отсутствовала вышивка, имеющаяся на бытовой одежде. На халаты нашивали узкие полоски материи (ширина 4 см) или позумента, которые шли по вороту, вдоль пол, над подолом и на рукавах, т. е. в тех местах, где обычно располагались вышивки на бытовой одежде. Очень часто на нижних концах полок нашивали такие же полоски ткани в виде скошенных углов, что соответствовало местоположению вышивки или металлических нашивок на старинной одежде.²³ Полоски делали обычно из белой или пестрой ткани. Иногда халаты, большей частью шелковые, шили на подкладке из бумажной ткани, что также не имело аналогий в бытовой одежде. Эти халаты обычно употребляли во время плясок на медвежьем празднике, возвращая их потом обратно в шайтанные лабазы, где хранились и островерхие шапочки (*тыйинг миль*), сшитые из разноцветных суконных клиньев, специальные рукавицы, украшенные орнаментом, выполненным мозаикой из цветных сукон, и особая обувь.

Большой интерес представляет коллекция МАЭ, содержащая среди других культовых предметов и жертвенные халаты (колл. № 5093-42 — 45, 79), привезенные с одного из молюбищ, обнаруженного на территории васюганских хантов. Собирателем этой коллекции И. И. Мягков сообщил и местное их название — *торум люпе*, т. е. «богова одежда». Всего доставлено в музей шесть халатов со следами бывшего их пребывания в тайге на открытом воздухе (потеки от дождя, следы ржавчины, утрата окраски). Все халаты по своим размерам представляют реальную одежду, сшитую из белой бязи, из цветного ситца или бумажной диагонали темных тонов. По крою это типичные туникообразные халаты, различающиеся лишь наличием боковых клиньев или же их отсутствием, причем верхний заостренный конец большого бокового клина входит в рукав, образуя ластовицу. Подобный покрой боковых клиньев отмечен нами как характерная особенность одежды кумандинцев.²⁴

²² Материалом для описания послужили коллекции Окружного Ханты-Мансийского музея (отд. VIII, 40, 163—165).

²³ Ср.: Н. Ф. Прыткова. Одежда хантов, стр. 184, рис. 65.

²⁴ Историко-этнографический атлас Сибири, стр. 234, фототабл. 47, 3; покрой — табл. VII, 5.

Почти все халаты имеют большой отложной квадратный воротник или нашивку, проходящую вокруг ворота и вдоль пол. Нашивка эта шириной в 4,5 см состоит из шести полос ситца различных цветов, наложенных друг на друга и пришитых внаметку. У халатов с нашивкой по бортам украшены и концы рукавов — также шестью полосами яркого ситца, наложенными друг на друга и прикрепленными за один продольный край.

Характерной особенностью васюганских халатов-прикладов является то, что они большей частью сшиты наметочным швом, а ворот, подол и концы рукавов не подшиты. Кроме того, чувствуется нарочитость в их изготовлении: например, спинка халата сшита из целого полотнища ткани с кромками по бокам, полки одежды — также из целых полотнищ. Короче говоря, это одежда, не пригнанная к человеческой фигуре, и ее никто не использует.

Если одежда-приклад у обских угров обнаруживает элементы старинной народной одежды, то бытовая одежда васюганских хантов оказалась настолько мало изучена, что трудно говорить о каком-либо сходстве одежды-приклада и бытовой. Таким образом, наряду с материалом, который свидетельствует о связи части васюганских хантов с южными сургутскими, теперь — на основании изучения халатов-прикладов — можно предполагать существование какой-то другой группы васюганских хантов, одежда которой включала элементы кумандинской культуры.

В коллекции одежды-приклада выделяется явно не бытовая одежда — короткая куртка (длина 61 см), стан которой того же покроя, что и у халатов с большим отложным воротником; сшита она внаметку из белой бязи (МАЭ, колл. № 5093-41). Из-под воротника на спинку спускаются прикрепленные к вороту нарезанные из той же ткани треугольные лоскутки (длиной около 30 см), наложенные один на другой и образующие три пары подвесок, причем у крайних двух лоскутки меньшего размера наложены поверх больших, а средняя подвеска состоит из двух лоскутков равной величины. По-видимому, это ритуальная одежда.

До сих пор речь шла о прикладах с родовых мольбищ; что же касается приклада семейным духам-предкам, то М. Б. Шатилов сообщает: приклады эти находятся около юрт и состоят из кусков материи, халатов, платков, бисера, бус или же из пушнины — шкурок лисицы и т. п.²⁵

Редкий и интересный факт по материалам Северного Урала приведен у М. Ковальского: при трудных родах «призывают на помощь своих богов; если же они не помогут, то призывают на помощь идолов других юрт и дается обет, что новорожденный будет посвящен этим идолам. Вознаграждение идолам других юрт состоит в том, что малица, сшитая для новорожденного, только один раз на него надевается, а после отдается этим идолам...».²⁶

К сожалению, ни один музей не располагает, по-видимому, одеждой-прикладом, специально сделанной в честь предков-богатырей. Впервые такая одежда была обнаружена на р. Вах и описана Гр. Дмитриевым-Садовниковым в начале нашего века, а позднее о подобных памятниках говорится у М. Б. Шатилова.

Но ни тот, ни другой автор не описал самый главный признак для определения одежды — ее покррой. Поэтому, приведя интересные описа-

²⁵ М. Б. Шатилов. Ваховские остяки. Тр. Томск. краеведч. музея, 1934, т. IV, стр. 109.

²⁶ М. Ковальский. Географические определения мест и магнитные наблюдения, стр. XXVI.

ния, мы лишены возможности сделать выводы о времени, происхождении и этнической принадлежности этой одежды.

«В глубине (острова, — Н. П.) ... выделялся громадный серого цвета кафтан, — пишет Дмитриев-Садовников, — с широкими рукавами, перекинутый через горизонтальную толстую палку, опирающуюся концами на высоте сажени от земли в развилки двух недалеко друг от друга стоящих палок. Длинною кафтан был более сажени, шириною — сажени $1\frac{1}{2}$; длина рукавов — аршина $1\frac{1}{2}$, шир. в плечах — четв. 3, в кистях — до 2-х четвертей. Из-под кафтана, внизу, выставались копыта повешенной под ним рыжей лошадиной шкуры, а сбоку, в подоле ее — черный хвост; головная часть кафтана была повязана шалью, а сверху — платком; посередине он был перепоясан длинным узким поясом».²⁷

Описание Шатилова значительно короче: «Наибольший интерес из прикладов в самом кедровнике — представляют четыре громадных халата. Халаты развешаны по кедром на значительной высоте. Халаты из разноцветной материи; два синих, один голубой в клетку и один белый. Размер халатов — дл. до $2\frac{1}{2}$ —3 м, ширина до 2 м, длина рукавов до $1\frac{1}{2}$ м. Эти халаты предназначены для предков, богатырей».²⁸

Шатилов же отмечает, что он встречал «среди мелких домашних прикладов... три больших халата для богатыря „Матур“ — предков хозяина юрты».²⁹

В заключение скажем несколько слов об особой категории жертвенной одежды, не поддающейся фиксации, так как она предается уничтожению. По представлениям обских угров, огонь является женщиной (*тут ими* — огненная женщина; отсюда чувал носит название *тут ими сах* — одежда огня). Обские угры, чтобы умиловить огонь или сделать ему приятное, приносили жертву, состоящую из женского халата, сшитого обязательно из красной ткани, который и сжигали в огне чувала.

На реке Казым, ниже Ребяцких юрт, где ханты ежегодно сооружали заповор, перед ловом обязательно приносили жертву так называемой *кез ими* — каменной женщине. Жертва состояла из женского матерчатого халата (*сяшкан сах*) и головного платка (*эхшам*), которые опускались в воду с привязанным к ним камнем.

По устной информации, как в первом случае, так и во втором покров жертвенной одежды соответствовал покрою обычной бытовой.

Приведенный в настоящей статье материал имеет важное значение для решения вопросов этногенеза и культурно-исторических связей народов Западной Сибири.

²⁷ Гр. Дмитриев-Садовников. На Вахе. ЕТМ, 1916, XXVII, стр. 6.

²⁸ М. Б. Шатилов. Ваховские остяки, стр. 105.

²⁹ Там же, стр. 109.

В. П. Дьяконова

Цам у тувинцев

Среди народностей Сибири, где был распространен ламаизм, только тувинцы и буряты¹ были знакомы с отправлениями религиозной мистерии цам, которая обычно совершалась в наиболее крупных монастырях (хуре, дацанах) и относилась к торжественному годовому религиозному празднику.²

Этот праздник в тувинских хуре, как правило, устраивался не как самостоятельный, а в соединении с еще одним важным ламаистским богослужением, посвященным Майдару. В его лице ламаисты почитали Будду, который, по их представлению, должен был периодически возрождаться на земле.

Если по ламаистским канонам праздник Майдара должен был свидетельствовать о воцарении на земле буддийской религии и поэтому главным ритуальным моментом этого праздника являлась церемония круговращения Майдара, то религиозная мистерия цам основана на том, «чтобы, явив врагам веры и добродетели ясное присутствие на земле божества, отвлечь всех этих злонамеренных существ от последователей веры Будды».³

Возникновение этих культовых праздников священнослужители монастырей Монголии, Тувы, Бурятии связывают с основателем и реформатором ламаистской секты северного буддизма Цзонхавой,⁴ который жил в XIV—XV вв., но несомненно, что корни этих празднеств уходят в более ранние буддийские и, возможно, добуддийские обряды.⁵ Необходимо учесть, что к тувинцам ламаизм как официальная религия проник из Монголии лишь в XVII в.⁶ С момента появления в течение трех веков

¹ Народы Сибири. Этнографические очерки. М.—Л., 1956, стр. 243.

² Материалом для описания цамы у тувинцев послужил наш полевой материал, собранный за время работы Тувинской комплексной экспедиции Института этнографии АН СССР. Нашими информаторами были бывшие ламы, а также люди старшего поколения, которые в свое время наблюдали этот праздник в хуре Тувы. Кроме того, в Краеведческом музее имени 60 богатырей г. Кызыла Тувинской АССР мы составили коллекцию цветных рисунков масок, одежды и других предметов, относящихся к этому празднику. Часть масок и культовой одежды для цамы в Краеведческий музей поступила из бывшего Чаданского хуре (Центральная Тува). Рисунки масок выполнены художником А. Крыловым и зарегистрированы в МАЭ под колл. № И-1978. При настоящей публикации масок дается регистрационный номер Кызыльского краеведческого музея.

³ А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. ЗРГО по отделению этнографии, 1887, т. XVI, стр. 392.

⁴ Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965, стр. 516.

⁵ С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1964, стр. 456.

⁶ История Тувы. Т. I. М., 1964, стр. 235.

ему приходилось не только бороться с шаманизмом, но еще существенно корректировать догмы и нравственные основы учения Цзонхавы, чтобы стать наиболее популярной религией в среде простого тувинского народа. Отсюда становится понятным своеобразие и особенности ламаизма тувинцев, который был весьма заметно окрашен более живучими в сознании народа шаманистскими чертами,⁷ а также своеобразие религиозных праздников ламаистов, к которым относятся майдар и цам.

Как указывалось, ламаизм проник в Туву из Монголии в XVII в. Монголы впервые вступили в контакт с высшим духовенством «ламаистской церкви Тибета» в 1566 г., а в 1578 г. «состоялся съезд князей и духовенства, на котором впервые в послеюаньский период монгольской истории были установлены и узаконены принципы взаимоотношения монгольской светской власти и ламаистской церкви».⁸ Возникновение тувинских хуре⁹ относится к XVIII в. Тогда были построены в южных районах Тувы Кыргызский, Оюнарский и Самогаалтайский хуре.¹⁰ К концу XIX в. во всех районах Тувы были возведены храмовые постройки. Можно полагать, что религиозная мистерия цам у тувинцев появилась в конце XVIII—начале XIX в., т. е. тогда, когда в Туве появились хуре.

Как следует из сообщения наших собеседников, далеко не все хуре Тувы отправляли мистирию цам. Совершалась она только в крупных монастырях, но обычно на подобные празднества съезжались и те тувинцы, которые были «закреплены» за другими хуре, поэтому эти торжества происходили при большом стечении народа.

В литературных источниках по Туве мы находим сведения о цаме только в книге датского ученого Олсена,¹¹ наблюдавшего его в Тоджинском хуре (Восточная Тува). Как сообщает Олсен, в Тоджинском хуре цам совершался одновременно с праздником, посвященным Майдару; начинались они ежегодно 5 августа и продолжались пять дней. В течение первых трех дней тувинцы съезжались (обычно со всей Тоджи) к хуре, располагались около него и занимались различными играми (борьбой, стрельбой из луков и т. д.), а ламы репетировали танцы цамы в масках внутри хуре, не показываясь народу. (Образцы масок представлены на рис. 1—11).

На четвертый день начинался праздник, причем собравшиеся занимали места, заранее отведенные распорядителями праздника. В 9 часов утра все ламы хуре, не выходя к собравшимся, читали священные номы (книги) и совершали молитву. После нее раздавался гонг и ламы выно-

⁷ Ф. Кон. За пятьдесят лет. Т. 3. М., 1936, стр. 30; Г. Е. Грум-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. III, вып. I. Л., 1926, стр. 149; П. Островских. Оленные тувинцы. Сев. Азия, 1927, № 5—6, стр. 86; В. Радевич. Урянхайский край и его обитатели. ИРГО, 1912, т. 48, стр. 159; Л. П. Потапов. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. ТТКАЭЭ, т. 1, 1960, стр. 217—220.

⁸ И. Я. Златкин. История Джунгарского ханства (1635—1758). М., 1964, стр. 152—153.

⁹ Хуре тувинцы называли весь комплекс построек местного ламаистского монастыря. Обычно хуре обносилось забором и состояло из нескольких деревянных строений (оргэ) для лам, которые располагались вокруг главного помещения (духан). В духане имелись классные комнаты и хозяйственные помещения. Комнаты окружали зал, в котором проходили богослужения лам во время определенных религиозных празднеств. Зал был украшен различными картинками с изображением ламаистского пантеона, ада и т. д.

¹⁰ В. И. Дулов. Социально-экономическая история Тувы. М., 1956, стр. 201.

¹¹ Orjan Olsen. Et primitivt Folk Mongolske ren-nomader. Kopenhagen, стр. 115 и далее; П. Островских. Оленные тувинцы, стр. 89.



Рис. 1. Маска докшита.



Рис. 2. Маска докшита.

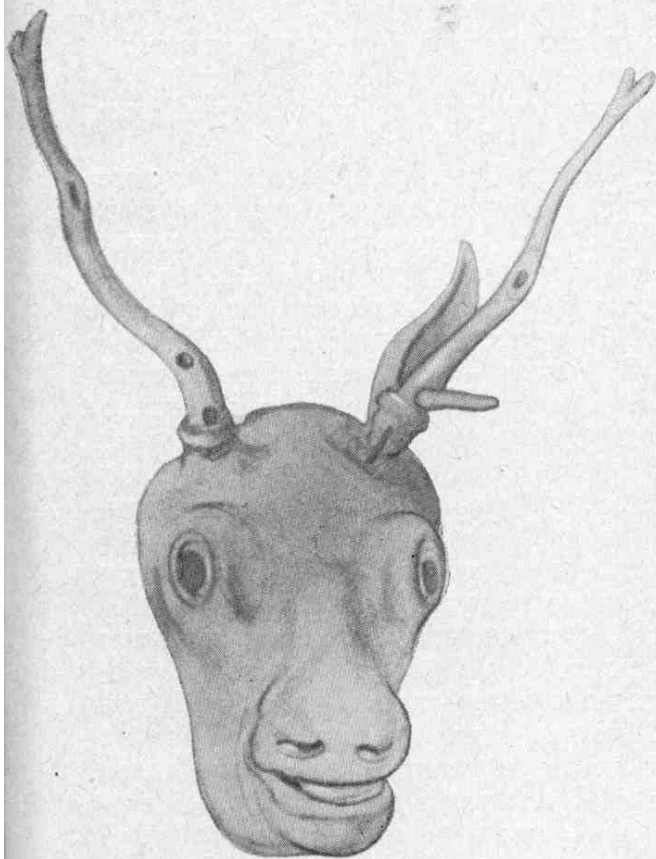


Рис. 3. Маска оленя.
ККМ, колл. № 1336.



Рис. 4. Маска цаган-овгуна.
ККМ, колл. № 1313.



а



б

Рис. 5. Маски, изображающие обыкновенных людей.
ККМ, колл. №№ 1330, 1312.

сили из хуре *сор*.¹² Несли его к специально установленному балдахину-палатке. Этот сор — в виде человеческой фигуры высотой около 1 м — устанавливался на деревянные носилки; он сделан был из теста или сухой травы и изображал умершего.¹³

Затем из хуре попарно выходили 26 лам. У двух первых на голове были надеты маски (из папье-маше?) в виде человеческих черепов. Остальные ламы также выступали в масках, которые, по свидетельству Олсена, изображали головы медведя, лося, волка, дикого оленя, людей и т. д. Вслед за этими замаскированными ламами выходил еще один — в маске старика и костюме охотника. В руках он держал стрелы, представляя собой старика-охотника (*цаган-овгун*) — персонаж, обязательный в цаме. По сообщению А. Позднеева, у монголов маска «Цаган эбугэна изображает согбенного, лысого старика с большою седою бородою; одет он бывает в белый халат и опоясан поясом, к которому пристегиваются кошельки для табака, ножа и вилок; вообще он является со всеми атрибутами костюма монгольского простолюдина и держит в руках палку с набалдашником, изображающим драконову голову».¹⁴ В тоджинском варианте цамы старик — это охотник. Он после появления начинал как бы приглядываться, рассматривать своих замаскированных собратьев, затем стрелял из лука в одного из действующих лиц. После небольшой пантомимы старика-охотника все маскированные ламы танцевали, причем для танцев они распределялись по кругу, который был очерчен белым песком (в монгольских хуре круг для танцев костюмированных лам обозначался мукой или мелом). Протанцевав, ламы усаживались близ палатки-балдахина. В это время из хуре появлялся лама в маске, олицетворявшей злого духа. К его костюму было прикреплено изображение (на бумаге) злого духа (*аза*).

Вслед за ламой, представляющим злого духа, следовали действующие лица, одетые в белую одежду. В руках они держали ружья и стреляли из них в изображение злого духа. Выстрелы сопровождалось музыкальным оформлением. Все это сливалось в сплошной шум.

Далее ламы, одетые в белую одежду, раскладывали и разжигали костер и ставили на него котел, наполненный маслом. По окончании стрельбы с ламы палкой снимали изображение злого духа и бросали его в котел. Огонь в костре разводили такой сильный, что в котле загоралось масло, а следовательно — и изображение. На сгоревшее изображение лама выливал чашку араки.

Один из участников цамы доставал из палатки-балдахина сор и нес его в западную сторону от хуре, где стоял специально построенный шалаш. Ламу сопровождали все участники цамы, а также присутствующие чиновники. Сооружали шалаш из сухих палок примерно в 25 м на

¹² Сор означает «жертва». Принесение сора совершалось при различных ламаистских хуралах (молениях). В монастырях Монголии, например, с этой целью устраивали специальный торжественный хурал, в церемонию которого входило прочтение особой молитвы, возвеличивающей силу сора в преодолении врагов «желтой веры».

¹³ А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей..., стр. 382: «Сором называется высокая, трехугольная и внутри пустая пирамида, приготовляемая из теста и окрашенная румянами. Резцом на ней вырезают разные фигурки вроде цветов, кружков, огненных языков и проч., отчего вся эта пирамида представляется сквозною и походит на огненный, пылающий костер. На вершине пирамиды водружают изображение голого черепа..., также приготовленного из теста, за сим такие же черепа ставят по одному на каждой стороне трехугольника у его подножья. В середине пирамиды втыкают стрелу, украшенную хадаками и имеющую у пера небольшое изображение хурда».

¹⁴ Там же, стр. 401.

Рис. 6. Маски хохимай (а) и божества (б)
из пантеона северного буддизма.
ГКМ, колл. №№ 1314, 1324.

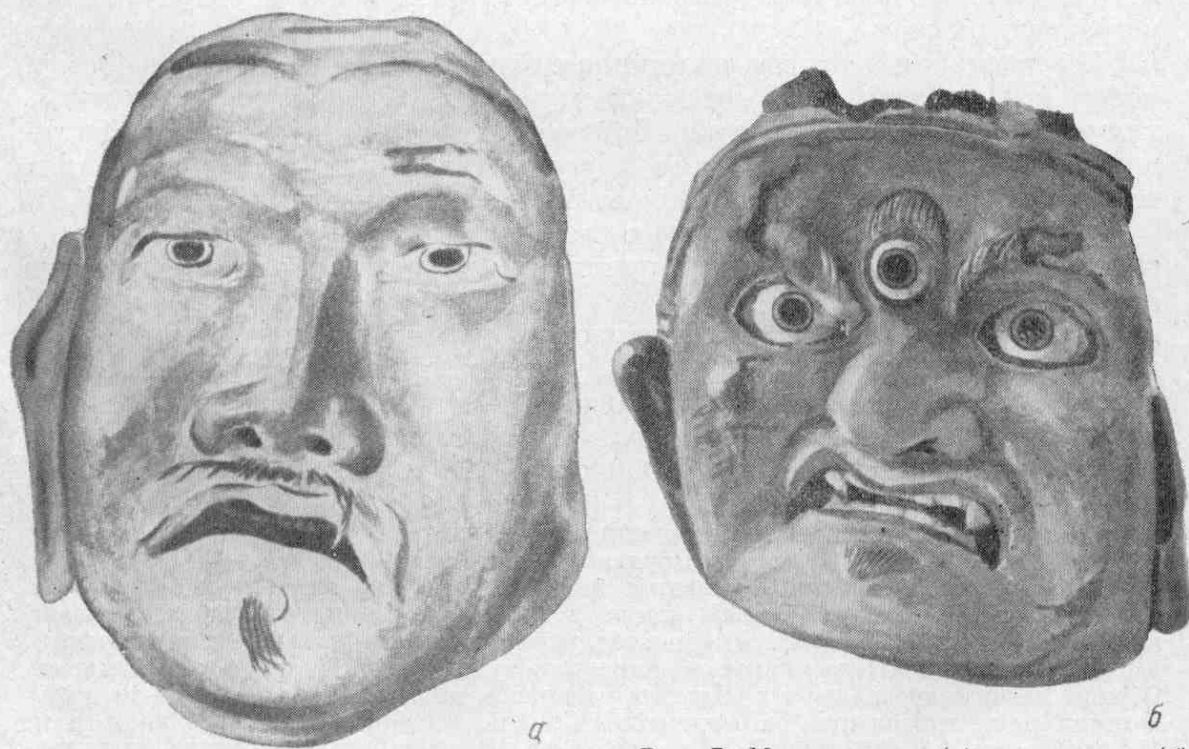


Рис. 7. Маски ацыра (а) и почжаута (б).
ГКМ, колл. №№ 1311, 1325.

запад от хуре. Остов делали наподобие чума, внутрь складывали быстро воспламеняющиеся сухие ветки, бересту и т. д. Лама, держащий сор одной рукой, брал другой горящую палку и начинал танцевать. Этот танец также сопровождался музыкой. Затем лама зажигал сушняк и бросал в огонь сор. Все смотрели, как он горел. Если сор сгорал очень быстро, это было хорошим предзнаменованием. Если случалось, что лама, бросавший сор в огонь, делал это не очень ловко и если у сора, например, отскакивала голова, то такого ламу затем будто бы даже лишали жизни.

После сожжения сора возвращались к хуре. Участники цамы раскладывались перед присутствующими и уходили в хуре. На этом в Тоджинском хуре заканчивалась церемония цамы.

На следующий день хуре устраивало другой религиозный праздник, который назывался майдар. В нем также принимали участие маски цамы.

У П. Островских мы читаем следующее: «При монастыре ежегодно устраивается съезжий праздник майдырь, продолжающийся дня 3—4. Тут и молебствия, и выход религиозных масок, и танцы вроде балета, и музыка труб, раковин и металлических тарелок, и несение хоругвей и бурханов вокруг стен монастыря, и борьба, и стрельба из лука, и бег на лошадях...».¹⁵

Статуя бурхана Майдара в Тоджинском хуре, отлитая из меди и украшенная разноцветными ленточками, была высотой около полуметра. Вывозили ее из хуре на специальной повозке. «Телега эта делается двухколесной и имеет форму большой арбы, причем вышина настилки, на которой собственно поставляется кумир Майдари, полагается не менее как на 6 локтей от земли».¹⁶ Тянули повозку ламы. Появлению Майдара предшествовал выход восемнадцати лам в масках. Кроме них шли еще ламы, несущие знамена. Хамбу-лама¹⁷ сидел рядом со статуей бурхана Майдара. Сначала повозка проезжала перед почетными гостями (ноеном, чиновниками и т. д.). Потом колесницу с Майдаром везли в западную сторону от хуре, примерно на 200 м, и делали остановку. Ламы в масках и со знаменами как бы замирали в эту торжественную минуту. Затем устраивали перерыв.

По окончании перерыва колесница с бурханом следовала уже на север, восток и юг и затем вновь оказывалась у ворот. Под аккомпанемент музыкальных инструментов вносили Майдара в хуре, а вслед за повозкой входили все ламы. Завершал это круговращение бурхана Майдара лама в маске старика, выбрасывая свою палку перед входом в хуре.

Затем уже начиналась мирская часть празднества, состоявшая из игр, спортивных состязаний; в ней принимали участие собравшиеся на эти праздники тувинцы.

По сообщению наших информаторов, церемония цам в Нарынском хуре (Южная Тува) устраивалась ежегодно десятого августа и обязательно вместе с празднованием майдара. По существу праздник майдар включал в себя церемонию цам, которая состояла из двух частей — хога (шутка) и собственно цамы. Справлялся этот праздник как сумонный,

¹⁵ П. Островских. Оленные тувинцы, стр. 89.

¹⁶ А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей..., стр. 386.

¹⁷ Хамбу-лама — высший духовный чин в тувинской ламаистской иерархии. Он обычно присваивался ламам после получения соответствующей подготовки в хуре Тувы или Монголии. Имели этот чин в основном настоятели монастырей. У цайдамских монголов ламы в чине хамбу возглавляли хошунные кумирни. Обряды совершались в юртах, которые ставились на короткое время (3—10 дней) в степи для отправления богослужений. См.: П. К. Козлов. Монголия и Кам. М., 1947, стр. 159, 163; В. П. Дьяконова. О погребальном обряде тувинцев. ТТКАЭЭ, т. 2, 1960, стр. 77.

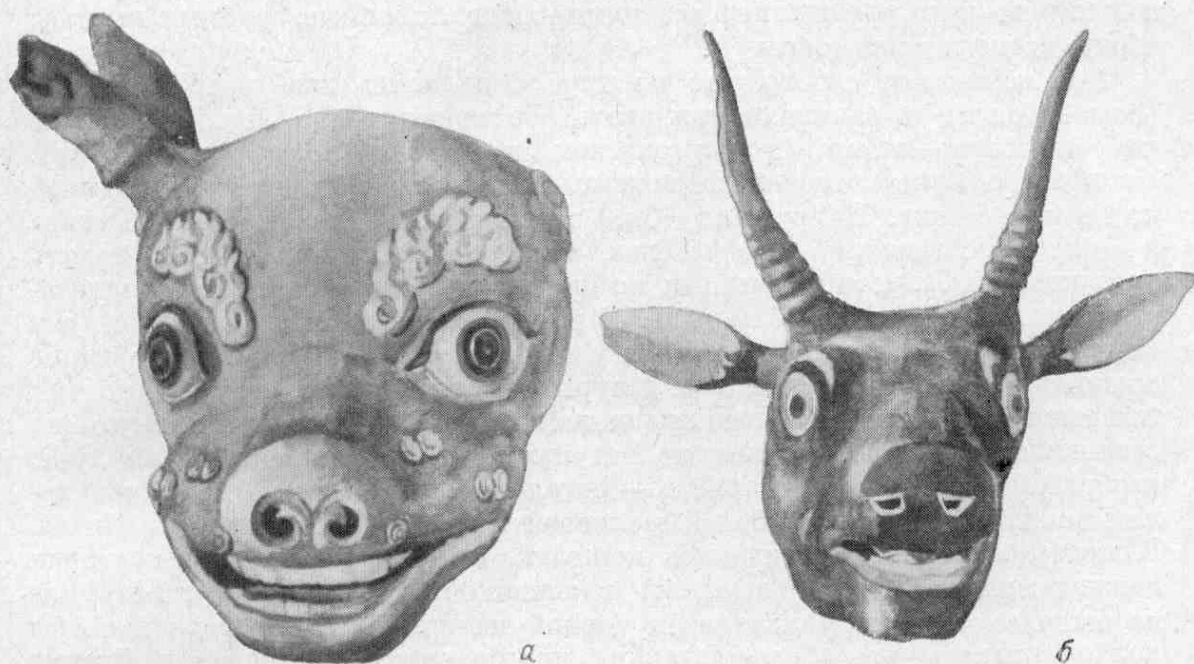


Рис. 8. Маски коровы Манхи (а) и изюбра Бугу (б). ККМ, колл. № 1326.



Рис. 9. Маски устрашающего божества (а) из пантеона северного буддизма и стража севера (б). ККМ, колл. №№ 1316, 1335.

поэтому на него съезжались различные родоплеменные группы (кыргызы, чооду, иргит и даже соены¹⁸).

Хог начинался с того, что из хуре появлялись два голых человека (*хогы* *долго*) и начинали танцевать. Во время танца появлялись еще два человека — *ацыр* (в монгольском цаме они называются *ацзар*). Костюмы ацыров состояли из кожаных штанов, сшитых из меха дикой козы, и рубашки. На рубашку был надет верхний халат (*тон*). Рукава и подол составляли шкуры коз, верх был матерчатый, к подолу прикрепляли бахрому. Тоны эти по фасону, как сообщили нам, были такими же, как у шаманов Нарына. В руках ацыры несли настоящие луки (*нум*) и стрелы (*сум*). На головах у них были маски, символизирующие драконов. Эти маски шились из шкуры домашней козы, снятой с головы животного. Роли ацыров исполняли ламы 17—20 лет. Когда танцующих становилось четверо, в действие вступал один из старейших лам хуре, изображавший «белого старика» — цаган-овгуна. На нем был надет халат, сшитый из *пежин* — белой шелковой материи, привозимой из Китая. К поясу халата подвешивались кошелек, нож, огниво, в руках старик держал мешок с сыром (*ныштак*) и лепешкой (*нова*). Маски на старике не было, но один глаз был завязан черной материей. Этой повязкой как бы подчеркивалось, что «белый старик» многое видел, многое знал. Старик не танцевал, а, сделав несколько шагов и вздохнув, садился отдыхать. Вслед за ним из хуре появлялись два новых персонажа — батыры. Они были одеты в верхние халаты традиционного фасона, поверх халатов надевались железные кольчуги. На головах у них были шлемы. Каждый из батыров в одной руке держал медный щит, в другой — деревянный меч (модель). В роли батыров выступали обычно ламы в возрасте от 20 до 24 лет. Вслед за ними появлялись еще два ламы, один из которых изображал самца марала (*буг*), а другой маралуху (*сога*). К маске марала были прикреплены настоящие рога. Исполняющий роль маралухи был в такой же маске, но, конечно, без рогов, к его маске были приделаны только настоящие уши маралухи. Вместо верхней одежды на каждом была надета шкура марала и обувь, сшитая из камусов марала. Своими движениями они подражали бегущим животным. Эти роли обычно исполняли ламы в возрасте от 18 до 20 лет и обязательно высокого роста, поскольку марал и маралуха являются крупными животными.

Одновременно с ними появлялись из хуре и другие участники цамы. Так, следующим действующим лицом была ворона. На исполнителя этой роли были надеты халат из ткани черного цвета и маска вороны.¹⁹ Весь облик этого персонажа в целом (костюм, маска, движения) имитировал ворону. За вороной следовала лисица. Роль лисицы обычно исполнял мальчик 7—8 лет (из учеников хуре). Вместо халата на нем была надета шкура волка, снятая вместе с головой, на ногах обувь, сшитая из

¹⁸ К родоплеменной группе соенов, проживающей в районе Нарына, у других родоплеменных групп (кыргызы, чоорду, иргит) раньше было ироническое отношение. Участие соенов в праздновании майдара считалось не обязательным, ибо они имели свое хуре (правда, там не устраивался цам). Нам рассказывали, что якобы во время празднования майдара, которое соены однажды устраивали в своем хуре, присутствующие начали пить араку раньше положенного срока и к моменту выноса статуи бурхана Майдара все уже были пьяны. Во время же церемонии круговращения Майдара статую потеряли. Когда на следующий день хамбу-лама спросил, где же статуя, то никто не мог вспомнить, где ее оставили.

¹⁹ Как нам сообщили в Нарыне, некоторые маски для мистерии цам привозились не только из Монголии, но даже из Китая. Например, маски вороны и обезьяны, по словам бывшего ламы из Нарынского хуре, были куплены в Пекине.



Рис. 10. Маски почжаутов. ККМ, колл. №№ 1315, 1342.

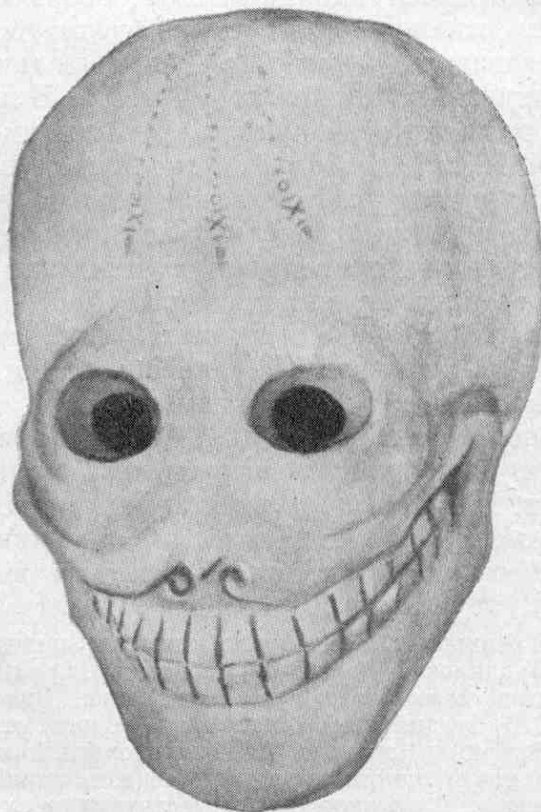


Рис. 11. Маска, изображающая мертвую голову. ККМ, колл. № 1328.

камусов марала. Далее сразу же следовал лама, изображавший обезьяну. Верхнюю одежду его составляла шкура марала, на ногах была обувь из камусов марала. На голове — маска обезьяны. Роль обезьяны обычно исполнял юноша 16—18 лет.

Затем выходили восемь мальчиков (из учеников хуре) в возрасте 7—8 лет, которые назывались *дидиг чат*. Одеты они были все в халаты и шапки, сшитые из красной материи. На ногах — мягкая кожаная обувь, окрашенная корой лиственницы в ярко-красный цвет. Появление этих персонажей осмыслялось как появление сыновей докшита Чжамсарана.²⁰ За ними выходили дети, изображавшие четырех бабочек. Затем следовали восемь девочек в возрасте 7—8 лет, одетые в халаты из белой ткани. Они олицетворяли дочерей докшита Чжамсарана (*кэгэны*).

Перечисленными персонажами определялось количество участников хога. Сюжет хога сводился к следующему: голые люди прячутся между лисицей, обезьяной, вороной и маралом. «Белый старик» пытается их разыскать. Двое ацыров «охотятся» с луками и стрелами за маралом и маралухой. Батыры то «сражаются» на мечах между собой, то «нападают» на сидящую публику, которая смотрит эту пантомиму. Обезьяна неотступно следует за стариком и повторяет все его движения. Старик иногда засматривается на дразнящую его обезьяну, тогда всроне пытается отнять у него мешок с пищей, а каждый шаг вороны стережет лисица, следующая за ней. Лисица пытается сбить старика «с дороги», отвлекая его от голых людей, разыскиваемых им. Восемь мальчиков и восемь девочек во время этой пантомимы исполняют танец из несложных ритмичных движений: мальчики наклоняются к девочкам и шепчут им что-то на ухо. Роль бабочек сводится к хождению по кругу.

Хог является как бы вступлением в цам. Разрыва между хогом и цамом не было. Когда заканчивался хог, в круг вступали новые действующие лица. Но перед этим все участники хога, а также все собравшиеся на этот праздник тувинцы застывали на месте. В наступившей тишине из ворот главного входа хуре появлялись участники цамы. Первыми выходили десять лам (от 10 до 20 лет), все вместе изображавшие одного бурхана Цооцэ.²¹ Ламы эти были одеты в культовые халаты из желтой ткани и подпоясаны красными поясами. По ламаистской легенде, бурхан Цооцэ родился с восходом солнца. Цвет халатов лам символизирует цвет бурхана. Вообще, по представлениям ламаистов-тувинцев, бурхан Цооцэ очень умен и благожелательно относится к людям, он всем приносит только хорошее. На лицах у этих лам масок нет, но на всех них надеты специальные ритуальные ламаистские шапки (*паг*).

Вслед за бурханом Цооцэ выходили 16 молодых лам (20-летних) в синих культовых халатах и шапках. Халаты подпоясывались зелеными матерчатыми поясами. Юноши олицетворяли бурхана Цаныка, являвшегося хозяином неба, и поэтому их халаты были ярко-синего цвета. По представлениям тувинцев-ламаистов, Цанык — весьма высокомерный, умный

²⁰ В буддийской религии собственно докшитами называются будды и бодисатвы, которые по буддийской канонике являются хранителями внешнего мира. Число таких докшитов довольно велико (Ямандаги, Эрлик хан или Чойчжил, Чжамсарана и др.). В буддийских монастырях велись специальные докшитские хуралы (моления). Например, тот или иной монгольский монастырь избирал себе «в постоянные покровители одного из докшитов, т. е. гениев, хранителей священного буддийского учения... которого он и чествует преимущественно перед другими докшитами» (А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей..., стр. 17—18).

²¹ По народным представлениям южных тувинцев, «только десять голов юношей могут выразить один ум бурхана Цооцэ».

бурхан, живущий на небе, где обитают драконы. Он «делает» гром, молнию, ходит ногами по головам людей. Бурхана Цанык изображало на шесть человек больше, чем бурхана Цооцэ. Как нам объяснили в Нарыне, это происходит потому, что бурхан Цанык «на шесть голов умнее бурхана Цооцэ». Вслед за шестнадцатью юношами из ворот хуре выходили исполнители ролей двенадцати различных животных. Первым появлялся верблюд. На спину исполнителя этой роли была надета шкура двухмесячного верблюжонка и прикреплен горб. За верблюдом следовал осел — мальчик в маске, которую обычно привозили из Китая. Затем шел лама, изображавший лошадь. Фигура его была закрыта шкурой жеребенка. За лошадью появлялся лама с накинута на спину шкурой теленка — он символизировал быка. За быком выступал баран, исполнитель этой роли был одет в шкуру большого барана. Лама, который изображал козла, был сверху прикрыт козлиной шкурой. Далее шел петух. Изображавший его был в маске из крыльев филина, к халату прикреплялись перья этой птицы (весь комплект костюма привозился будто бы из Китая). Вслед за петухом выступал ученик хуре, игравший кролика. Поверх его халата нашивались серые летние шкурки зайцев.²² За кроликом появлялся лама, изображающий дикого барана. Костюм его состоял из шкуры домашнего барана, на голове маска, к ней были прикреплены орнаментированные настоящие рога дикого барана. Узор на рогах был выполнен красками. Следующим шел олень. Его костюм состоял из шкур дикого козла летнего убоя. К маске прикреплялись рога дикого козла. За оленем следовал кабан. На голове исполнителя была маска, а на тело наброшена выделанная шкура дикого кабана. Заклучал шествие животных слон. Весь костюм его был сшит из ткани, к маске прикреплялся хобот, который набивался сухим конским навозом. Так же были сделаны и ноги. Для участия в шествии отбирались девять учеников из хуре в возрасте 7—8 лет и трое юношей от 18 до 20 лет, которые изображали слона, лошадь, быка.

По интерпретации лам, а также людей старшего поколения, наблюдавших в свое время цам в Нарынском хуре, эти двенадцать животных символизировали добычу бурханов Цооцэ и Цаныка, которую они будто бы «получили, путешествуя по всему свету», и, вернувшись, демонстрировали собравшимся.

Как только заканчивался выход всех персонажей, каждый из десяти лам (бурхан Цооцэ), а также каждый из шестнадцати лам (бурхан Цанык) обращался с несколькими словами благожелательного содержания к собравшимся. Свое обращение каждый лама сопровождал определенными (танцевальными?) движениями, импровизациями. Присутствующие на празднике тувинцы, а также представители других народностей (на такие торжества в Нарынское хуре съезжалось большое количество монголов) принимали молитвенные позы и произносили вслух слова ламаистских молитв. Таким образом, этот момент как бы становился общим молением бурханов и простых людей. Затем все персонажи хога и цама выстраивались для торжественного шествия. Раздавались первые звуки ритуальных инструментов,²³ и участники удалялись в хуре, где было уже все подготовлено к началу майдара.

²² На наш вопрос, почему же именно заячьи шкурки, нам сообщили: «Кролика ведь нет в календаре двенадцатилетнего цикла, а есть заяц, а поэтому шкурки должны быть обязательно заячьими, летними, серыми».

²³ В ламаистских хуре Тувы и Монголии использовали музыкальные инструменты тринадцати видов. Сюда входили: *бур* — большая медная труба; *ухэр бур* — также медная труба большого размера; *хонхо* — колокольчик; *дамару* — барабан с колотушками; *кэнгэргэ* — плоский барабан; *цан* — медные тарелки; *ганлин* —

В нашем описании по существу отмечено два варианта цама у тувинцев: один — тоджинский (Восточная Тува), другой — нарынский (Южная Тува). Сравнив оба варианта между собой, а также каждый из них с монгольским, — по определению А. Д. Авдеева, классическим, — мы можем согласиться с ним, что «существовало множество локальных вариантов „цама“ и в разных монастырях он исполнялся по-разному».²⁴

Если мы обратимся к одному из обязательных персонажей того и другого варианта цама — старику, то увидим, что в тоджинском варианте лама, исполняющий эту роль, одет в традиционный костюм охотника-оленевода, характерный для тоджинцев, и даже назван «стариком-охотником». Следует обратить внимание и на такой момент: уничтожение злого духа в тоджинском варианте цама происходило с помощью ружейных выстрелов, что по существу является полным отступлением от буддийской каноники (у нарынцев для борьбы со злыми духами соответствующие персонажи цама применяли луки, стрелы, мечи и т. д.). Локальные черты цамов заключались не только в различном количестве действующих лиц, в тех или иных отступлениях от «классической» формы, но и в том, что эти религиозные праздники были довольно старательно приближены устроителями (ламами) к уровню безграмотной, темной народной массы, весьма далекой от понимания догм ламаистской религии. Но естественно допустить, что как ламы, которым был хорошо известен ламаистский смысл цама, так и простые люди верили, что удачным сожжением сора (у тоджинцев) или общим молением вместе с бурханами (у нарынцев) они обеспечат необходимое благополучие, удачи.

Надо полагать, что локальные цамы в Туве были бы изучены значительно лучше, если бы эти этнографические данные в свое время привлекли внимание исследователей — это позволило бы на более широком сравнительном материале выявить все особенности этих праздников.

До сего времени остается неизвестным, были ли в Туве хуре, где мистерия цам проводилась бы по всем канонам ламаистской религии? Нам кажется, что на этот вопрос можно ответить положительно. Свидетельством тому служит специальная культовая одежда (рис. 12), маски и другие принадлежности, подтверждающие наличие у тувинцев в прошлом цама, проводимого по образцу того, который отправлялся в XIX в. в буддийских монастырях Северной Монголии. Мы остановимся кратко на описании подобных экземпляров одежды для цама, сохранившихся лишь в Краеведческом музее имени 60 богатырей г. Кызыла Тувинской АССР.

Для отправления церемонии цама из культовой одежды употреблялось два вида «рубашек».²⁵

Одна из них (длина 131 см) по покрою представляет собой два прямоугольных полотнища, сшитых в плечах (колл. № 1564). Несколько ниже проймы и до линии бедер на этих полотнищах имеются закругленные вырезы, которые делают рубашку резко приталенной. От талии по направлению к подолу с обеих сторон пришивалось несколько (неправиль-

духовой инструмент, и т. д. Многие торжественные хуралы совершались под звуки этих инструментов, с каждым из них у буддистов связана определенная легенда, которая раскрывает историю, смысловое значение звука отдельно взятого инструмента. В цаме музыкальное сопровождение было обязательным.

²⁴ А. Д. Авдеев. Происхождение театра. М.—Л., 1959, стр. 173, 174. — Автор довольно подробно описал классическую форму монгольского цама на основе работы: А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей..., стр. 392—402.

²⁵ Название «рубашка» — условное.

ной формы) трапецевидных клиньев, расклешивающих нижнюю часть рубахи (рис. 13). К проймам (ширина 32 см) пришивались широкие прямые рукава, надставленные примерно от локтевого сустава до запястья остроугольными клиньями, что делало рукава резко удлиненными и расклешенными (длина рукава в этой части 64 см). Рукава у запястья за-

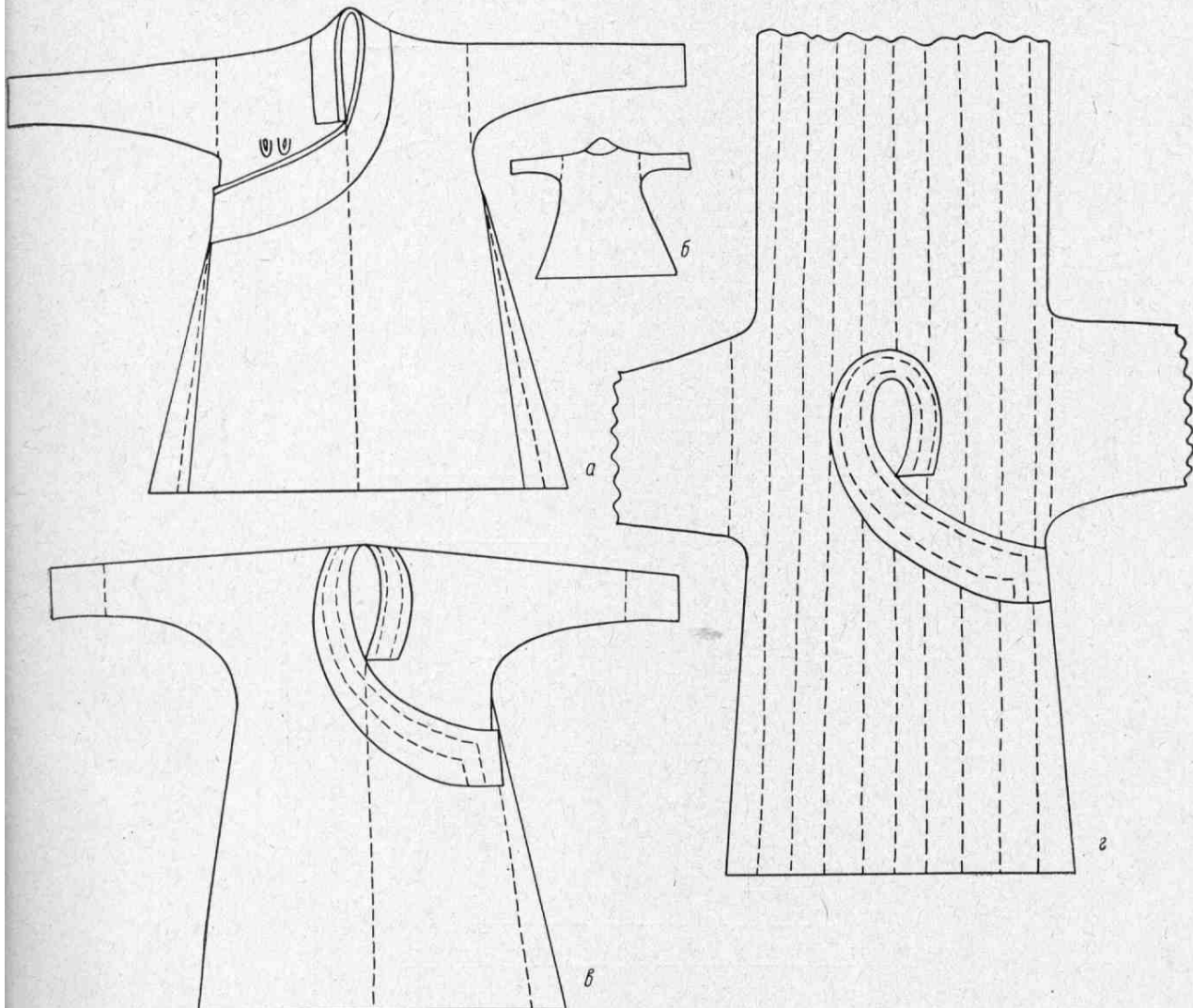


Рис. 12. Покрой верхней одежды лам.

а — вид спереди; б — вид сзади; в — подклад спереди; г — общий раскрой.

шивались. Оставлялась незашитой только небольшая часть (25 см). Воротник отсутствовал, ворот вырезался по шее (с прямым разрезом на груди) и застегивался с помощью петли и пуговицы. Верх рубахи шит из ярко-синей ткани, подклад из ткани серого цвета. Рубаха по вороту украшалась красным кантом. На рукава тоже нашивалось по три канта: красный, темно-коричневый и желтый (по линии рукава у запястья). По линии подола — два канта: красный (ширина 8 см) и черный бархатный (ширина 13 см). Поверх рубашки надевалась квадратная накидка (106×106 см) с фигурно вырезанными краями, украшенная по краям узором.

Несколько иной покррой имела другая рубашка (колл. № 1556). Перед и спинка ее состояли из прямых полотнищ ткани, несколько закругленных по линии пройм и талии, и отрезной юбки, расклешенной в подоле (ширина в подоле 154 см, в талии 54 см). К прямым проймам (ширина 34 см) пришивались прямые широкие рукава, которые надставлялись длинными прямоугольными клиньями. Рукава по краю зашивали, остав-

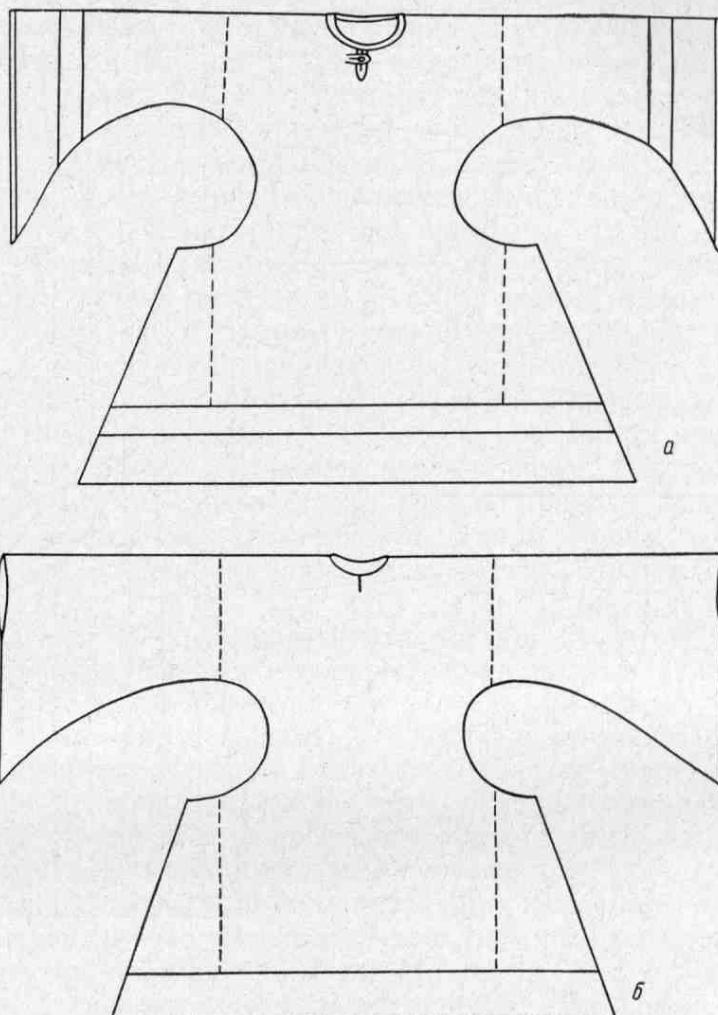


Рис. 13. Покрой верхней культовой одежды для цамы.

а — перед; б — подклад.

ляя только небольшие отверстия для продевания рук. К краю рукава пришивалась воздушная петля. Воротник отсутствовал, ворот — круглый, по шее, с прямым разрезом на груди — обшивался кантом. Верх рубашки шит из ткани синего цвета, а подклад из ткани другого цвета. Рукава отделывались кантами в следующем сочетании, начиная от запястья: светло-зеленым, черным, красным с желтым орнаментом, светло-фиолетовым, желтым. Канты (ширина 5 см) нашивались также от талии к подолу: желтый (китайский шелк) с орнаментом, красный с желтым орнаментом и черный с орнаментом (рис. 14).

У монгольских лам этот вид культовой одежды назывался *хабац-сун*²⁶ и, судя по описанию, был значительно длиннее тувинской. На фигурке

²⁶ А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей..., стр. 394.

докшитского божества Чонбо-гуру (белый Махакала)²⁷ эта одежда изображена длинной.

По положению монгольских хуре хабац-сун²⁸ во время цам надевали ламы, которые изображали докшитские божества, а также *шанаков*.²⁹ Судя по нашим материалам, полученным в южных районах Тувы, например в Эрзинском хуре, при отправлении цам не требовалась одежда опи-

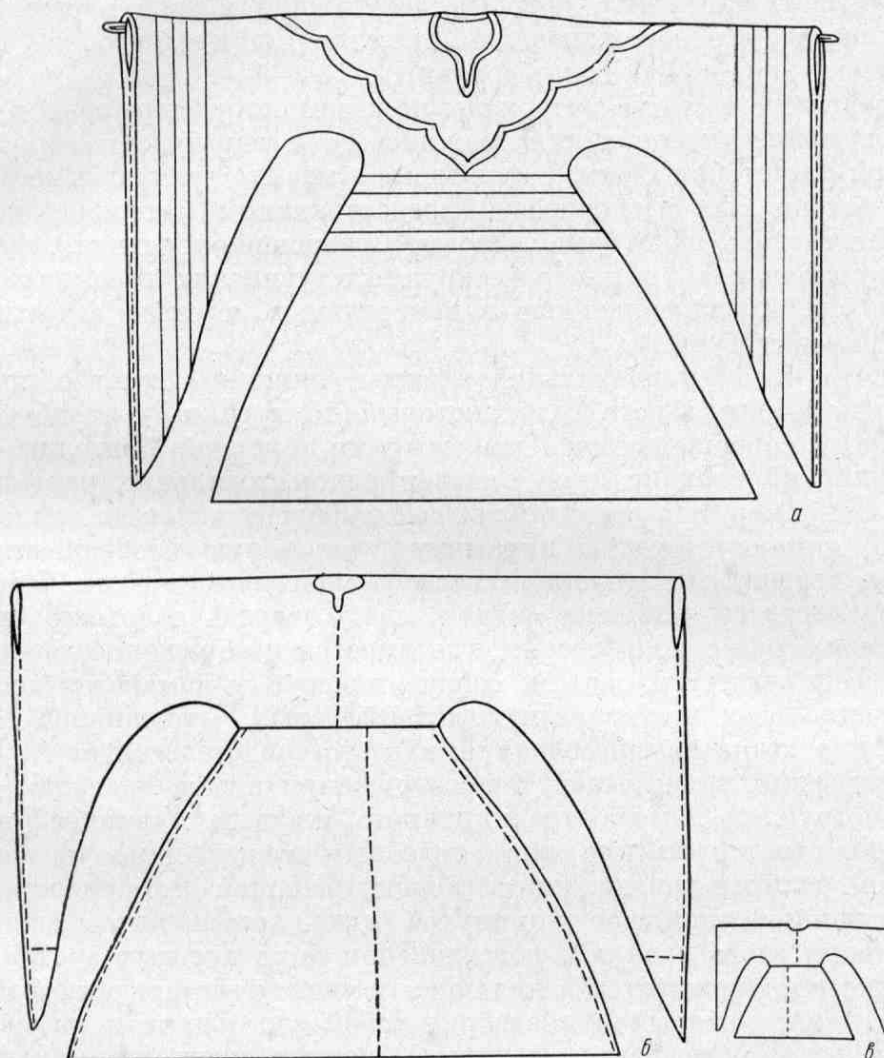


Рис. 14. Покрой верхней культовой одежды для цам.

а — перед; б, в — подклад.

санного типа. Это только подтверждает, что цам и в тувинских хуре проводился не везде одинаково.

Этот вид культовой одежды обязательно дополнялся накидкой (пелериной) с вырезанными по краям фестонами. Как сообщает А. Позднеев, называлась она *дод-ик*.³⁰ Накидка не только надевалась поверх культовой одежды участниками цам, но и входила обязательным элементом в ко-

²⁷ Г. И. Цыбиков. Буддист-паломник у святынь Тибета. Пгр., 1919, стр. 64.

²⁸ А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей..., стр. 394.

²⁹ Шанаки — ламы-созерцатели бурхана Ямандаги.

³⁰ А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей..., стр. 395.

стюм лам при отправлении ими докшитских хуралов.³¹ Как показывают фотографии, приведенные в работе А. Позднеева, накидка в костюме лам для служения докшитского хурала отличается по внешнему виду от накидки, надеваемой во время цамы монгольскими и тувинскими ламами. Дод-ик для праздника цам совершенно аналогична накидке, изображенной на фигурке докшитского божества Чонбо-гуру.³² По-видимому, у лам, служивших докшитские хуралы, она хотя и имела то же название, что у лам — участников цамы, которые изображали в этой одежде докшитские божества, все же отличалась фасоном. Скорее всего, у участников цамы фасон накидки был более древний.

Приведенные в статье материалы по своему характеру разнообразны — это этнографические описания тоджинского и нарынского вариантов религиозной мистерии цам, культовые маски, ритуальные одежды. Но как бы ни был разнообразен представленный материал, он все же позволяет сделать некоторые выводы. Совершенно очевидно, что мистерия цам отправлялась в наиболее крупных тувинских хуре, каковыми несомненно были расположенные в центральных, южных, а также в восточных районах Тувы.

Образцы масок и ритуальной одежды свидетельствуют о проведении в Чаданском хуре такого цамы, который по характеру атрибутов очень близок цаму, совершавшемуся монастырями Северной Монголии.

Тоджинский вариант цамы отмечен рядом локальных черт и особенностей. Например, сор представлял собой фигуру человека, вылепленную из теста, а не пустотелую пирамиду, увенчанную изображением человеческого черепа, как это имело место в монгольском цаме. Фигура изображала мертвого человека, что в свою очередь сближало символику тоджинского сора с монгольским, где имеется изображение человеческого черепа. Как известно, актом сожжения сора у ламаистов достигалось уничтожение всех врагов и препятствий веры. У тоджинцев сожжение происходило не на обычном костре, как это свидетельствует А. Позднеев для монгольских монастырей, а в сооружении в виде шалаша, отражавшем конструкцию остова традиционного жилища тувинцев-тоджинцев. Возможно, что тоджинские ламы подобным отступлением от канона ламаистской религии делали шаг в сторону большей доходчивости для рядовых тувинцев: помимо упомянутой идеи прибавлялась еще и идея уничтожения злого начала в повседневном быте простых аратов. Это соображение подтверждается и наличием в числе действующих в цаме персонажей ламы, который олицетворял собой злого духа и назывался потувински *аза*. Как известно, азалары — главные враги, злые духи, с которыми боролись тувинские шаманы. У монголов-ламаистов злой дух, враг веры назывался *шулнус*. В тоджинском цаме сжигали не только изображение сора, но и злого духа, причем способы сожжения резко отличались друг от друга. Не менее примечательной особенностью в цаме тоджинцев является персонаж старика, который у монголов трактуется как простолюдин, а у тоджинцев — как охотник (и одет он в костюм охотника).

Большое значение для популяризации данного праздника имело и то, что в состав участников его были включены определенные виды животных, являвшиеся объектами охоты, традиционной пищей и т. д. При этом виды животных в тоджинском цаме имели некоторые сугубо географические признаки. Эта закономерность, кстати, наблюдается и в цаме у южных тувинцев, где, например, присутствует верблюд, что совершенно

³¹ Там же, стр. 322.

³² Г. И. Цыбиков. Буддист-паломник у святынь Тибета, стр. 64.

исключено для тоджинского цама. Верблюдоводство у южных тувинцев было распространено издавна.

Касаясь особенностей нарынского варианта цама, можно отметить еще большее сходство его с монгольским, что вполне объясняется и историческими причинами. Но и здесь весьма четко вырисовывается определенная локальность и своеобразие, которые могут быть объяснены общими причинами, и прежде всего причинами местной специфики хозяйственной и религиозной жизни народа, для чего ламы интерпретировали ламаистскую мистерию цам. Мы уже упоминали о включении в нее определенных видов животных (кроме канонических), имевших большое хозяйственное значение в жизни простого народа.

Весьма примечателен в цаме у южных тувинцев и тот факт, что один из персонажей одет в костюм, по покрою и материалу аналогичный костюму шамана. У монголов такие действующие лица изображали жителей Индостана, на них были надеты маски, халаты из коричневого шелка, и они не были вооружены. Хотя у южных тувинцев, как и у монголов, они названы ацзарами, но по атрибутам и ролям разнятся между собой. Видимо, тувинские ламы и здесь использовали местные особенности в своих целях.

Таким образом, изложенный материал дает представление не только о существовании в прошлом цама у тувинцев вообще, но и отражает наличие локальных вариантов в различных районах Тувы.

Ф. А. Сатлаев

Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев

Об эротическом обряде алтайцев коча-кан при тайылга — жертвоприношении Ульгеню (*Улген*) лошади — впервые упоминает миссионер В. И. Вербицкий. Он указывает, что *коча* — это разрисованная маска из бересты, которую шаман, внезапно сняв с себя во время камлания, надевает на одного из присутствующих, в силу чего последний приходит в состояние крайней возбужденности.¹

Более подробно и обстоятельно об этом говорится в статье Д. К. Зеленина.² В 1927 г. он побывал у верхних кумандинцев в деревне Полушкино на жертвоприношении тайылга (*арыг* — по-кумандински), составной частью которого является эротический обряд. Хотя Д. К. Зеленин и присутствовал на жертвоприношении, ему все-таки не пришлось быть очевидцем эротического действия, а сведения о нем собрал он в различных селах Турочакского аймака. Как стало теперь известно, некоторые подробности от него кумандинцы скрыли. Д. К. Зеленин описал в основном эротическую сторону обряда при жертвоприношении лошади, который они проводили в узком кругу, только среди мужчин своего рода.

Наряду с тайылга кумандинцы часто совершали осенью другой обряд, известный у них под названием *позо кочазы* — брага Коча, который также сопровождался особым эротическим действием — коча-кан. В этнографической литературе впервые о нем упоминает Л. П. Потапов. Он указывает, что «по окончании уборки урожая в улусах устраивалось празднество. Из свежеемолоченного зерна выкуривали самогонку и распивали ее в течение двух-трех дней. Более состоятельные (у степных и северной части горных шорцев, а также у кумандинцев) устраивали жертвоприношение, сопровождаемое особым эротическим обрядом (у шорцев — пактыган, у кумандинцев — кочаган)».³ Однако обряд остается все еще малоизученным и не нашел в литературе полного отражения.

Специальное изучение этого вопроса представляет, по нашему мнению, определенный научный интерес. Например, в этом обряде есть ряд моментов, отражающих прошлые этногенетические связи, которые можно использовать при решении проблемы происхождения кумандинцев, шор-

¹ В. И. Вербицкий. 1) Краткие сведения об Алтайской миссии. ТЕВ, 1886, № 21, стр. 6—7; 2) Алтайцы. Томск, 1870, стр. 98.

² D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken. Internationales Archiv für Ethnographie, 1928, Bd. XXIX, Hf. IV—VI, Leiden.

³ Л. П. Потапов. Этнографический очерк земледелия у алтайцев. ТИЭ, нов. сер., 1952, т. 18, стр. 182.

цев и телеутов. Однако мы не ставим перед собой такой задачи, а ограничиваемся лишь описанием.

Сбор полевых этнографических материалов проводился нами в 1964 г. в селах Озерки, Курлек, Егона, Алешкино Красногорского района, Пешпер и Шатобал Солтонского района Алтайского края. Кроме того, отдельные сведения по эротическому обряду были получены от кумандинцев, проживающих в г. Горно-Алтайске.⁴ Выяснить все подробности нам не удалось, так как наши информаторы за давностью лет не могли дать исчерпывающих сведений. И все же мы старались восстановить, насколько возможно, картину проведения этого старинного осеннего праздника. Отдельные сведения по обряду были почерпнуты из материалов А. В. Анохина, хранящихся в архиве Института этнографии АН СССР.

В этнографической литературе нет твердого мнения относительно значения слова «коча». В переводе В. И. Вербицкого оно означает маску, изготовленную из бересты, которую шаман надевает на себя при камлании Ульгеню. Эту маску он снимает иногда и надевает на одного из присутствующих мужчин, «который вследствие сего начинает храпеть и вообще представлять из себя рыскающего жеребца — символ оплодотворения силы весенней природы».⁵ Однако с его переводом трудно согласиться. Значение этого слова наиболее верно подметил Д. К. Зеленин. Он отмечает, что слово «коча» употребляется в двойном смысле: во-первых, как маска, которую надевают во время обряда, и, во-вторых, как собственное имя незнакомца.⁶ Мы присоединяемся к мнению Д. К. Зеленина. Слово «коча» означает только разрисованную маску из бересты, а термин «Коча-кан» — мифическую личность, эротическое божество, олицетворяющее символ плодородия. Маска отражает, по мнению кумандинцев, лишь внешний облик (*кееби, сүри*) Коча-кана.

В мифологии кумандинцев о происхождении Коча-кана существуют довольно противоречивые сведения. По одним из них, Коча — человек, которого шаман Кадылбаш забросил на седьмое небо за блуд.⁷ По легенде, которую записал А. В. Анохин, Коча был шаманом. В ней говорится: «...прежде были кам и камка. Оба они камлали над больным, во время камлания на них напал злой дух (аза), и он оказался сильнее шаманов. Аза хотел их съесть. Мужчины-кам, спасаясь от смерти, вылетел на небо в печную трубу и достиг неба, где живет Ёльген. С тех пор там он и живет».⁸

По нашим данным, полученным от Карстая Шатобалова в селе Шатобал Солтонского района, Коча родился от брака великого шамана с дочерью Ульгена. Последний, разгневанный тем, что его дочь ушла на «холмистую землю» (*ойдок чер*) замуж за смертного, прогнал ее, когда она вернулась к нему со своими сыновьями. При этом Ульген определил места каждому из внуков. Старший внук его был немым (*тил тартынбас келей*). Ульген послал (букв. — подбросил) его жить среди людей,

⁴ Нашими собеседниками были пожилые люди, непосредственно принимавшие участие в этих обрядах, а также бывшие шаманы и очевидцы: И. И. Петрушов, Сырга Пелекова, Санпар Лемжин, Самуил Кухтуеков, Г. И. Кукуев, Александр Шахов, Мултухай Сатлаев, Карстай Шатобалов и др. Всем им автор приносит благодарность.

⁵ В. И. Вербицкий. Словарь алтайского и аладагского наречия. Казань, 1884, стр. 145.

⁶ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 89—90.

⁷ Там же, стр. 90.

⁸ Архив ИЭ, ф. 11, оп. 1, д. 65, стр. 46.

вечно скитаться по их «четырем углам», т. е. жить в жилище. Люди поклоняются ему и делают его изображение из дерева. Его называют *Урген-Эзи* или *Чарты Шалыб*. Недостаточное почтение к нему может вызвать у людей заболевания спины. Среднего внука, самого здорового и сильного, звали Коча. Его Ульгень подбросил к Пактыб-кану. Самого младшего Ульгень отправил к горному Курултай Кагыр-кану — посреднику между ним и Эрликом. При этом Ульгень определил, что этот внук будет покровителем великих мастеров и шаманов. По сведениям, полученным от других информаторов, Пактыб-кан и Коча часто выступают как одно лицо.

Согласно рассказу того же старика Карстая Шатобалова и Александра Шахова, небо (*тезри*) разделяется на несколько слоев (*кат, кып*), т. е. сфер. На самом нижнем из них, по одним сведениям, живет Пактыб-кан, по другим — Коча-кан или тот и другой вместе.

Коча-кан встречает шамана при жертвоприношении лошади Ульгению на первой небесной сфере и стремится не пустить его дальше. Он задерживает шамана и просит его поиграть с ним. Шаман, стараясь отвязаться от его домогательств, приносит ему в жертву *чапчак*⁹ жертвенной браги (*орткы*) и сбрасывает Коча-кана вниз на одного из мужчин, присутствующих на тайылга (практически накидывает на него только маску). В результате, по мнению кумандинцев, дух Коча-кана переходит на последнего, вследствие чего надевший маску приходит в состояние возбуждения и ведет себя, как жеребец во время гона. Он берет в руки деревянный фаллос и начинает игру Коча-кана с молодежью. Описанию этой сцены и посвящена статья Д. К. Зеленина.¹⁰ Дух (*сүри*) Коча-кана, по представлению кумандинцев, все-таки остается похожим на человека, несмотря на сравнение Коча с жеребцом.

К проведению праздника, посвященному божеству Коча-кану, приступали глубокой осенью, когда мужчины возвращались с промысла кедрового ореха. Как правило, это происходило в октябре. Брагу (*позо*) готовили из ячменя нового урожая. Группа мужчин, состоящая из родственников, выбирала пустынное место где-нибудь за деревней возле реки и привозила туда всю необходимую утварь. Одни жарили ячмень в большом плоском котле (*казан*), другие толкли в ступе (*сокко*) поджаренное зерно, третьи измельчали его на зернотерке на *талкан*.¹¹ В приготовлении *позо* могли участвовать и женщины, но только одного с мужчинами рода. Готовый *талкан* ссыпали в новые мешки и переносили на место праздника. Обычно для этой цели выбирали место либо в поле под березой, либо в лесу на пригорке (*кандакта*), либо возле реки, также под березой. Здесь шаман совершал над *талканом алас* — очищение, так как, по мнению кумандинцев, *талкан* мог быть осквернен, например к нему могла прикоснуться душа недавно умершего или его мог понюхать *айна* — нечистый дух, поэтому *талкан* надо было очистить от возможной скверны. Шаман брал длинную палку, на противоположном конце которой находился кусок бересты, поджигал ее и с чтением молитвы ходил вокруг *талкана*, обмахивая его горячей берестой. Огонь использовался здесь в качестве очистительного элемента. Нам не удалось записать текст шаманского обращения при совершении *аласа*, поэтому мы приводим образец такого текста, записанного А. В. Анохиным от кумандинцев.¹²

⁹ Берестяной сосуд высотой около метра.

¹⁰ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 88.

¹¹ Мука из поджаренных зерен ячменя.

¹² Архив ИЭ, ф. 11, оп. 1в, д. 102, стр. 481—482.

Вначале шаман обращается к верховному божеству со словами:

- | | |
|---|---|
| 1. Өрө турган кудайым — жайачым! | 1. Вверху стоящий мой бог-создатель! |
| 2. Кепке мени сылып пычарда Умай-энеме, | 2. Когда меня по форме выкраивал для Умай-матери, |
| 3. Тынымчи ¹³ түйерде, | 3. Когда мой дух зарождался, |
| 4. Тар курсакка түйерде, | 4. Когда в тесном желудке зарождался, |
| 5. Татту эмчегин эминген. | 5. Сладкие груди ее сосал. |
| 6. Киндигини кесген, | 6. Пуповину его отрезал, |
| 7. Кирбигини түйген | 7. Ресницы его завивал |
| 8. Өрө турган жайачым! | 8. Вверху стоящий мой бог-создатель! |
| 9. Мени жайап саларда, | 9. Когда меня сотворил, |
| 10. Өрө турган кудайым мактаган, | 10. Вверху стоящий мой бог похвалил, |
| 11. Ак сагалду Караш-Бий. | 11. Белобородый Караш-Бий. |
| 12. Жетти жалтан күйүп турган, | 12. Семь всполох горящие, |
| 13. Жетти күйгү часкы күнде, | 13. Семь засух весенним днем, |
| 14. Кыңыр салган! | 14. Молния ударила! |
| 15. Токус буры үн алышкан, | 15. Девять коней перекликались, |
| 16. Эмил көк үн салды, | 16. Кукушка голос подала, |
| 17. Эбир агап пүр тарты, | 17. Деревья Эбир листьями покрылись, |
| 18. Жайап берген чаш өлбөң. | 18. Сотворенная молодая трава. |
| 19. Кудай абыр чуртыбыс | 19. Благодаря богу спокойна жизнь (хозяйство). |
| 20. Кудайым көдүртим. | 20. Подымаю своего бога. |

Затем, размахивая зажженной берестой, окуривает приготовленный талкан, продолжая читать заклинание:

- | | |
|------------------------------|---|
| 1. Алас была аш иттим, | 1. С аласом пищу готовил, |
| 2. Кудайга абыр сурап иттим. | 2. У бога выпрашивая благополучие, готовил. |

Талкан размешивали в теплой воде и получали кашинеобразное сусло, в которое для брожения добавляли ржаной солод (*угут*). Сусло сливали в заранее сшитые из бересты чапчаки (или *сай*) трех размеров: высота большого — около 1.5 м, среднего — 1.2 м, маленького — около метра. Все эти чапчаки вмещали в себя до 15 ведер сусла. Каждый из них имел определенное назначение. Самый большой был предназначен Чер Сагалың Караш-Бию (посредник между Ульгеном и Эрликом); средний — духу двери Эжик пайназы (он же Ырген-Эзи); самый маленький — Коча-кану (рис. 1).

Наполненные чапчаки закрывали берестяными коробками (*кийпеч* или *тозок*) с сухим талканом, причем у верхних кумандинцев самый большой чапчак обвязывали неводом и назывался он у них *чалабалыг ньан чапчак* (букв. — туес, имеющий кисть). Затем чапчаки оставлялись на двое суток для брожения. Заготовив все необходимое для празднества, его участники возвращались в деревню.

Естественно, что на приготовление позо уходило много зерна, одной семье это было не под силу. Поэтому участвовали все родственники. Каждый из них вносил свой пай — готовил одну чашу или ковш сусла и сливал его в общий чапчак; такая чаша называлась *адактыг айак* — почетной чашей. Следовательно, на общественное приготовление позо затрачивался не только коллективный труд мужчин рода, но и коллек-

¹³ В некоторых местах А. В. Анохиным допущены неточные записи. Эти места частично выправлены согласно указаниям моих собеседников.

тивный продукт рода. Кропление позо производилось родовому божеству и духу-покровителю семьи.

Целью кропления божеству было выпрашивание благополучной жизни, большого урожая и приплода скоту.

В том месте, где стояли чапчаки с позо, строили небольшой балаган (*одоэ*), внутри которого сидел шаман. Пищу готовили в этом же балагане.

Принадлежности Коча-кана — маска (*кеби, сүри*), фаллос, посох и шапка — заготавливались заранее. Маску (МАЭ, колл. № 3893-5, 141) делали следующим образом. Из куска бересты вырезали овал длиной 34 см и шириной 28 см. На нем намечали отверстия для глаз, носа и рта и затем все это вырезывали ножом. Когда отверстия для глаз были готовы, приступали к изготовлению ресниц.

Глазницы маски обкалывали вокруг шилом и в проколы вставляли пучки меха из хвоста летней белки. Точно так же прикрепляли усы и бороду. К верхнему краю отверстия для носа прикреплялась полоска бересты, напоминающая по форме усеченный конус (рис. 2).

Береста у кумандинской маски, в отличие от шорской, была обращена внутренней стороной наружу и окрашивалась охрой.¹⁴

Посох Коча-кана был сделан из березовой палки, очищенной местами от коры. Он должен быть, по мнению кумандинцев, пестрым (*алашанмыл*). На верхнем конце посоха привязывались три-четыре ленточки красного, черного и белого цвета.

Фаллос (рис. 3) изготовлялся также из ствола молодой березки (МАЭ, колл. № 5063-78). Окрашивался он соком калины. Согласно сообщению А. В. Анохина, раньше его окрашивали кровью жертвенного животного.¹⁵ Фаллос и посох кумандинцы изготовляли из одного ствола. Из комля этого дерева делали тестикулы.

Кроме указанных вещей, Коча-кану шилась из бересты шапка конусообразной формы (*пөрүк*) высотой около 50 см. Шили ее волокнами молодой черемухи (*тарсыл*). На ней имелись две-три кисти из бересты (*чалаба*). Закреплялась она на голове исполнителя роли Коча-кана при помощи петли из черемуховых волокон (*саңылтрак*) за подбородок. Две таких шапки (МАЭ, колл. №№ 5063-74, 3893-7) хранятся в фондах МАЭ (рис. 4).

Накануне праздника производили домашним духам кропление брагой, разбрызгивая ее берестяной ложкой.

Сначала кропили духу жилища Ёрген-Эзи. К нему шаман обращался со следующими словами:

¹⁴ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 86—87.

¹⁵ Там же.



Рис. 1. Берестяной сосуд для жертвенной браги. Фот. автора.

1. Төрт толықтың мөкөлері,
2. Сары шаптын тайактыңлар...

1. Четырех углов силачи,
2. Имеющие посох из желтой акации...

После этих слов он производил кропление брагой в передний правый угол. Затем обращался к духам двери:

Кылганалтың тар эжиктиң мөкөлері!

Силачи, охраняющие тесную дверь на петле!



Рис. 2. Берестяная маска Коча-кана.
МАЭ, колл. № 3893-5.

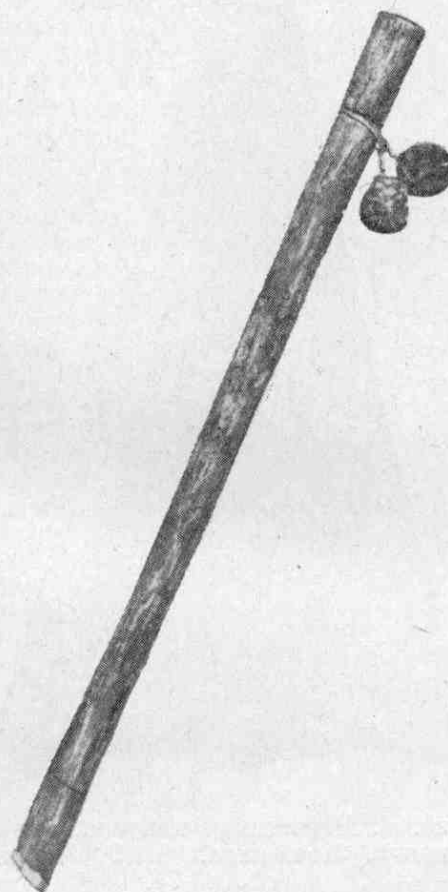


Рис. 3. Деревянный фаллос.
МАЭ, колл. № 5063-78.

Производил то же самое действие по отношению к двери. И, наконец, шаман обращался к хозяину огня, который представлялся в образе женщины.

1. Одыс паштың от-эне!
2. Кызыл тилиң кылбырап,
3. Чажыл тилиң чалбырап...
4. Шок, шок!

1. Тридцатиглавая мать-огонь!
2. Красным своим языком,
разговаривая,
3. Зеленым своим языком,
колыхаясь...
4. Шок, шок!

Затем все родственники уходят на место празднества. Наутро шаман начинает камлать. Он вызывает дух божества Коча, проживающего на

первой небесной сфере, и как бы передает его одному из присутствующих (который отныне должен изображать его). Таким человеком может быть молодой мужчина, знающий слова песни Коча-кана и предки которого были когда-то шаманами, т. е. *кам сөөктиг кижиги* — человек, имеющий шаманскую кость. Последнее играло важную роль. Однако, по свидетельству моего собеседника И. И. Петрушова, заклинание, вызывающее дух Коча-кана, мог читать и не шаман. Это мог сделать любой мужчина, знающий слова заклинания.

Одежда Коча состоит из обычного повседневного белого холщевого халата (*ак көспөк*) и распространенной в прошлом обуви (МАЭ, колл. № 5063-14 а, в), голенища которой (рис. 5) сшиты из холста (*ар үдөк*).

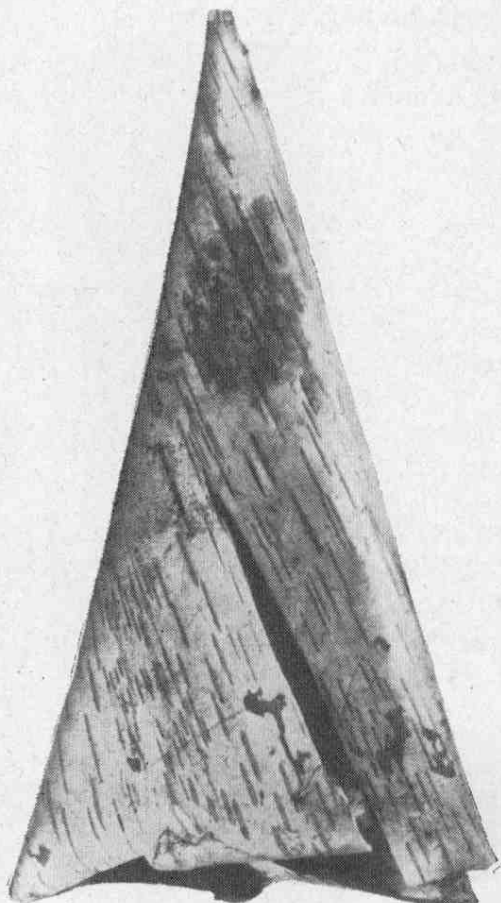


Рис. 4. Берестяная конусообразная шапка Коча-кана. МАЭ, колл. № 5063-74.



Рис. 5. Обувь Коча-кана. МАЭ, колл. № И-1385-99.

Избранник надевает маску, шапку, берет в левую руку фаллос, а в правую посох и отправляется вприпрыжку по деревне. Его сопровождают три-четыре человека. За процессией бежит толпа детей. Перед окном каждого дома Коча-кан останавливается, припрыгивает и поет свою песню. Тем временем один из сопровождающих его заходит в дом, чтобы получить приношение. Часто хозяин дома сам выносит им хлеб или табак, как бы умиливает Коча-кана. После этого Коча-кан отправляется к следующему дому и там снова повторяет свою песню. В начале песни он называет родовое божество обобщенным именем *пайна* (*пайана*). Например, таким пайна у верхних кумандинцев был *Карчы кайың кестирбес Кайыр Салта-кан*.

Если описываемый обряд проводился у верхних кумандинцев — *өре куманды*, — то Коча-кан говорит, что он принадлежит родовому божеству верхних кумандинцев. Мы приводим один из образцов такой песни, запи-

санной у И. И. Петрушова, изображавшего когда-то Коча-кана (род Öре куманды).

- | | |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Карчы кайың кестирбес Кайыр Солта-кааның, элбир-салбыр Бай-Кочо! 2. Ак айастан түштим, 3. Ак чибекчи полып шийил түштим. 4. Алтын үрге сылгадым, 5. Бай-кайыңны сылгадым, 6. Ойдок черге түшкелдим. 7. Одыс солды ойнодып, 8. Ойыным калбан Коча бын. 9. Кырык кысты кыстадып, 10. Кичийим калбан Коча бын. 11. Төгөн дезде, поны көрлер! 12. Кол сыны седейлиң бын, 13. Айгыр кара ташактың бын, 14. Ала шаңмыл тайактың бын. 15. Күзенерге келдим, 16. Күзен кызы чача келдим! 17. Абалара кире келдим, 18. Абалар кызы чача келдим! 19. Көрактың сынарға шыктым, 20. Көракты калдраткан Коча бын! 21. Шарыктың черни, 22. Шалдраткан Коча бын! 23. Шакпынактың черди 24. Шапыштырган Коча бын. 25. Аспаштың черни 26. Алыштырган Коча бын. 27. Отка аскан казаным 28. Алаташтап кайнады. 29. Четтерниң пулаа 30. Эрдимеле кайнады. 31. Четтирниң — сиккен сайын татанык. 32. Каранарның пулагы 33. Кадың каптың аксы ош. 34. Чок айны чоктылап эттим, 35. Ас айны аралап эттим, 36. Элбир-салбыр Бай-Коча бын! | <ol style="list-style-type: none"> 1. Запрещающего рубить сплетенную березу, Кайыр Солта-кана, оборвыш священный Кочо! 2. С чистого неба спустился, 3. Как белый шелк, расстилаясь, спустился. 4. Золотой навес обойдя, 5. Священную березу обойдя, 6. На холмистую землю спустился. 7. С тридцатью парнями играя, 8. Игр не оставил я, Коча. 9. Сорок девушек, прижимая, 10. Младшую не оставил я, Коча. 11. Если не верите, посмотрите на это! 12. Длинной с руку имею репiс, 13. Как у жеребда мои тестикулы, 14. Пестрый посох имеется у меня. 15. К кузенам я пришел, 16. Кузенских девушек оплодотворил! 17. К абаларам заходил, 18. Абаларов девушек оплодотворил!¹⁶ 19. На гриву с дудками поднялся, 20. Дудками бренчал я, Коча! 21. В местах, где имеются шарык, 22. Стучал (бренчал) ими я, Коча! 23. В местах, где акации, 24. Ударял их меж собой я, Коча! 25. В местах, где осинник, 26. Женил их меж собой я, Коча! 27. Котел мой, поставленный на огонь, 28. Бурля закипал. 29. У девушек vulva 30. Спермой закипала. 31. У девушек с каждым совокуплением слаще. 32. У старушек vulva 33. Твердая, как отверстие кожаного мешка. 34. Отсутствующие села наощупь оплодотворял, 35. Редкие села на выбор оплодотворял, 36. Я, оборвыш священный Коча! |
|---|---|

Приведенный текст весьма отличается от текста Д. К. Зеленина. В нем лишь строки 1—2, 10 и 16 частично совпадают со строками 3—4, 11 и 21 Д. К. Зеленина.

Однако Коча у других родов, исполняя свою песню, не всегда обращался к родовому божеству. Для сравнения приведем тексты Коча-кана у шорского сеока Калар, проживающего среди кумандинцев. Прочитал его нам своеобразным речитативом Александр Шахов из села Алешкино Красногорского района Алтайского края.

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Олдерең, коштерең! 2. Коча, Коча келди. 3. Корыгабердер, коштерең! 4. Кара жоштаң түжерде, 5. Карчыла полуп шыйилдим. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Олдерең, коштерең! 2. Коча, Коча пришел. 3. Не пугайтесь, коштерең! 4. Когда спускался с Кара-жош, 5. В ястреба (?) обернувшись, расстилался. |
|--|--|

¹⁶ Кузен — сеок, или род, у тубаларов; Аба — род северных шорцев, видимо телеутского происхождения.

6. Ак айастаң, тўжерде,
7. Карчыла полуп шойилдим.
- Ў-ўў, Коча!

6. Когда с чистого (ясного)
неба спускался,
7. В ястреба (?) обернувшись,
расстился.
- У-уу, Коча!

Далее Коча говорит:

8. Чарба, чарба кайыңна(ң)
9. Чарап эткен седейым.
10. Карбо ла карбо кайыңна(ң),
11. Кокшоп эткен седейым.
12. Э-ээ, олдерец, коштерең!

8. Из березы с наростами (?)
9. Подходяще отделанный мой
penis.
10. Из бруска березы,
11. Высушив (отколов), сделанный
мой penis.
12. Э-ээ, олдерец, коштерең! ¹⁷

В дальнейшем текст почти полностью совпадает с ранее приведенным, поэтому едва ли стоит его повторять.

Наиболее интересными кажутся нам следующие слова Коча-кана, указывающие на этногенетические связи:

- | | |
|---------------------------------|--|
| 1. Пактыб-каның Бай-Коча! | 1. Принадлежащий Пактыб-кану
священный Коча! |
| 2. Кемчик пажыны кече келгемде, | 2. Когда, верховье Кемчика перейдя,
шел, |
| 3. Кереш кыстарыны чача келгем. | 3. Керешских девушек оплодотворив,
шел. ¹⁸ |
| 4. Абакан пажыны кече келгемде, | 4. Когда, верховье Абакана перейдя,
шел, |
| 5. Абалар кызы чача келгем. | 5. Девушек абаларов оплодотворив, шел. |

Этот текст был записан от Карстая Шатобалова — представителя телеутского рода Челей, проживающего также среди кумандинцев. Текст интересен тем, что здесь указываются места, откуда Коча шел, и те, кого он встречал на своем пути. Эти указания встречаются и в других текстах песни Коча и являются как бы своеобразным рефреном. А это в свою очередь указывает на довольно ранние связи кумандинцев с абаларами, керешами, или керетцами, и др.

Обойдя таким образом все дома, Коча-кан отправлялся в соседнюю деревню. Встречных мужчин он останавливал и, вставив им между ног деревянный фаллос, имитировал половой акт. Этим символизировалась, по-видимому, передача мужчинам мужской силы самого духа Коча-кана. При этом мужчина ни в коем случае не должен был убегать, ибо Коча все равно догонит его. Мне рассказывали случай, когда от Коча не мог ускакать на лошади всадник, так как исполняющий роль Коча в состоянии возбужденности может бегать так быстро, что даже догоняет верхового. Женщины и девушки во время этой игры стараются избежать случайных встреч с Коча-каном. А если встреча все же произойдет, то Коча-кан вставит ей подмышку свой деревянный фаллос и отпустит.

К вечеру Коча-кан возвращается из хождений по соседним селам. Собранные им и его спутниками приношения (хлеб, мясо, яйца и табак) шли на праздничное пиршество. Собранные родственники пили чай с хлебом Коча-кана, курили табак и распивали позо.

¹⁷ Значение этих слов не известно.

¹⁸ Согласно Л. П. Потапову, группа кереш — потомки средневековых кераитов. В XVIII в. керешы обитали в Усть-Абакане.

По материалам Д. К. Зеленина, аналогичный обряд проводился у телеутов рода Тонгул. При этом он ссылается на А. В. Анохина, который в своей рукописи, относящейся к 1913 г., приписывает этот обряд кумандинцам, но в рукописи 1912 г. относит его к телеутам. Только у последних вместо Коча-кана выступает Кизихан.¹⁹ При тайылга роль Коча-кана у верхних кумандинцев исполняли три человека, а у нижних кумандинцев эта тройственность выражалась в перемене места действия, т. е. оно происходило в трех разных местах при одном и том же исполнителе.

После ритуального пиршества молодежь села разделялась на две партии. В каждой из них могло быть 10 или 15 человек: 9 или 14 женщин и один мужчина. Между ними находился шаман, который продолжал камлать. Обе группы устраивали своеобразное хоровое пение, называемое *тамыр*, которое похоже на игру и является своеобразным продолжением выступлений Коча-кана. Каждая группа старается перепеть другую. Поэтому песни должны быть не только складными, но и остроумными, чтобы трудно было ответить соответствующей песней. Манера исполнения песни, по-видимому, также имела значение. Если женщина пела плохо, то Коча-кан ее наказывал (по сообщению Александра Шукулаева) припадком эпилепсии. В конце каждой песни побежденная группа передавала победителю одного из своих членов. Пение продолжалось до тех пор, пока в побежденной группе останется не обмененным только мужчина. Ниже приводится один из вариантов подобной песни, слова которого мы записали от Анисьи Чинчикеевой. Она представитель рода Челей, в 1964 г. ей было 85 лет.

- | | |
|---|--|
| 1. Тамыр-томыр камчылыѳ, | 1. Тамыр-томыр — с бичом, |
| 2. Табыска кызы чинчелиѳ, | 2. Девушка из рода Табыска — с бисером, |
| 3. Көк тайлык ла ак тайлык. | 3. Вместе с синим жеребенком белый (священный) жеребенок. |
| 4. Ага-тал бажы топчылыѳ. | 4. Вершина Ага-тал в пуговицах. |
| 5. Ак тайлык ла көк тайлыѳ. | 5. Вместе с белым (священным) жеребенком синий жеребенок. |
| 6. Көгөдил пажы топчылыѳ. | 6. Вершина Көгөдил в пуговицах. |
| 7. Паар берзең, чибесим, | 7. Если печень дашь, не буду есть, |
| 8. Парлап келзең, барбасым; | 8. Если парой придешь, не пойду; |
| 9. Ыкпе берзең, чибесим, | 9. Если легкое дашь, не буду есть, |
| 10. Ыбелиѳ келзең та барбасым; | 10. Если даже с толпой придешь, не пойду; |
| 11. Казы берзең, чибесим, | 11. Если сало дашь, не буду есть, |
| 12. Кадарлап та келзең, барбасым. | 12. Если даже снова придешь, не пойду. |
| 13. Чага бажи сүрлүѳ (называют имя женщины) пери бол. | 13. Имеющая блестящий воротник ²⁰ ... иди сюда. |

Были и другие варианты подобной песни, но они в основном мало отличались друг от друга.

На наш взгляд, эти действия — символ брака. Вполне может быть, что при этом пелись песни непристойного содержания (ср. песни Коча-кана). Так, одна бывшая участница этой игры пыталась несколько раз спеть нам песню, исполняемую при тамырга, но всякий раз срывалась. И дело было совсем не в ее забывчивости, а в том, что она стеснялась петь непристойные песни при постороннем (впоследствии эта старушка приносила мне даже извинения через мою тетюшку).

¹⁹ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 93.

²⁰ Называют имя конкретной женщины, которая должна перейти на противоположную сторону.

В осенний обряд позо кочазы входит также поедание *казан тертеги* (букв. — хлеб котла). Его готовят перед камланием. Женщины тонко раскатывают тесто и нарезают большие ломти, затем варят их в мясном бульоне. Этими «хлебцами» наполняют широкий берестяной коробок (*кийпеч*) и вручают самому высокому парню. Тот держит коробок над головой на вытянутых руках. Вокруг него собирается толпа молодых людей. Каждый старается достать хлебцы из коробка. Самые маленькие, подсадив друг друга на плечи, хватают их и, разделив, тут же съедают. Стоит веселый шум, возня и смех. Эта своеобразная игра прекращается лишь после того, как опустеет коробок.

Нечто подобное существовало и при тайылга. Только в отличие от казан тертеги при тайылга готовили колобки из талкана, которыми сначала угощали Коча-кана, а затем закидывали их на березу, на которой висела шкура жертвенной лошади, т. е. это должно было означать приношение духу священного дерева — Бай-кайың. Очевидно, здесь мы имеем дело с пережитком почитания березы, т. е. с культом дерева. Позднее этот культ вошел в шаманизм в виде небесной березы Бай-кайың.

Везде эти игры и приношения преследовали одну цель: путем магических обрядов в честь пайна выпросить у него большой урожай, удачную охоту и благополучие для семьи и скота.

После окончания камлания оставшуюся от кропления часть позо перегоняли на самогон и распивали тут же. К утру все возвращались в деревню. На этом празднество заканчивалось. В нем не имели права участвовать только те родственники, в семье которых был недавно покойник. Эти люди считались нечистыми (*пурлуг*), их не допускали в свой круг, но они могли сидеть в стороне, в этом случае угощали их наравне с другими.

Прежде всего следует выяснить, насколько широко распространен был обряд коча-кан у алтайских племен. Был ли он характерным только для кумандинцев, или этот обряд встречался еще и у других племен Алтая?

Д. К. Зеленин указывает в своей статье, что эротический обряд при жертвоприношении лошади не известен алтайцам, проживающим в окрестностях Телецкого озера. Самой верхней точкой на р. Бие, где можно еще встретить его, является, по мнению автора, село Санькин-Айыл.²¹ Следовательно, эротический обряд совершенно не известен был тубаларам и челканцам. О нем не знали также и южные алтайцы.

У кумандинцев эротический обряд коча-кан распространен был далеко не у всех родов. Они отличали род, имеющий Коча (*кочалыг сөөк*), от рода, не имевшего его (*кочазы чок сөөк*). Роды Алтына и Ыре куманды, Чедибер, Челей и Калар имели Коча, а роды Чоот, Солу, Тастар, Шабат, Табыска, Караба (Карааба) и Тоон не имели. Причину отсутствия Коча у рода Тоон мне объяснили тем, что якобы у Тоон имелось родовое божество — дочь Ульгена — *йч чечектиг Чайым-кан*. Следовательно, Коча у них не могло быть. Роды, имевшие Коча, сопровождали свои обряды эротическими действиями. Там, где Коча отсутствовал, отсутствовал и сам обряд.

Сопровождение жертвоприношения и других обрядов эротическими действиями наблюдалось не только у кумандинцев, но также у шорцев и телеутов.

²¹ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 83.

У шорцев, по сообщению А. В. Анохина, Коча имелся у рода Челей и Кара-шор. Родовым божеством у первого был *ас чагалыз Чаан-кан* — с воротником из горностая Чаан-хан, у второго *йч нөрүктү Бай Улген* — с тремя шапками священный Ульген.²²

У телеутов эротические действия были связаны главным образом с жертвоприношением высшему родовому божеству Ульгеню. Наблюдался такой обычай, в частности, у их рода Тонгул.²³

Ранее указывалось, что маска Коча изображает дух самого Коча-кана. Весьма интересно, что кумандинская маска, в отличие от шорской, закрашивалась охрой. Окраска должна была, вероятно, передать цвет лица Коча-кана, а рыжий цвет меха летней белки — цвет его усов и бороды. По-видимому, в образе Коча-кана изображался дух предка, возможно даже — предка-шамана, если вспомнить, что в приведенных легендах в двух случаях из трех Коча все-таки остается шаманом. В пользу того, что здесь мы имеем дело с модифицированным духом предка, говорит и поклонение духу Коча и принесение ему жертв. При жертвоприношении тайылга его угощали колобками из талкана и брагой, а при совершении осеннего праздника ему готовили для кропления специальный чапчак позо.

Общественный характер потребления собранных Коча-каном и его спутниками продуктов связывался, по-видимому, с коллективными затратами на приготовление позо, а участие в празднестве должно было способствовать получению обильного урожая или обеспечить достаток в семье.

В существовавшем у кумандинцев обычае тамырга можно усмотреть моменты «общественного» сватовства, когда молодежь одной из групп сватает девушку из другой, а та усиленно делает вид, что отказывает жениху. Недаром в каждой из групп участвует только один мужчина как символ жениха, а соревнование в хоровом пении символизирует моменты выдачи девушек замуж. И это особенно заметно в приведенном тексте песни. Вероятнее всего, что кумандинцы символически переносили отношения, существовавшие между людьми, на природу, с тем чтобы способствовать пробуждению производительных сил природы.

На наш взгляд, вне всякой связи с обрядом позо кочазы стоит обряд поедания хлеба котла. Поэтому он остается труднообъяснимым и непонятным.

Рассмотренный нами эротический ритуал у кумандинцев, как нам кажется, представляет большой интерес как для сравнительного изучения религиозных верований у сибирских народов, так и непосредственно для изучения этнической истории кумандинцев. Мы имеем в виду при этом упоминание в песне Коча-кана ряда местностей и народностей южных районов Сибири. Мы выражаем надежду, что публикуемый нами материал может помочь в разрешении некоторых вопросов этногенеза.

²² Архив ИЭ, ф. 11, оп. 1, д. 71, стр. 3.

²³ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 90, 93.

С. В. Иванов

Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка

В октябре 1937 г., находясь в Москве, я имел возможность встретиться и беседовать со знатоком якутской старины — якуткой Марией Николаевной Ионовой.¹ Она поделилась со мной сведениями о старинном

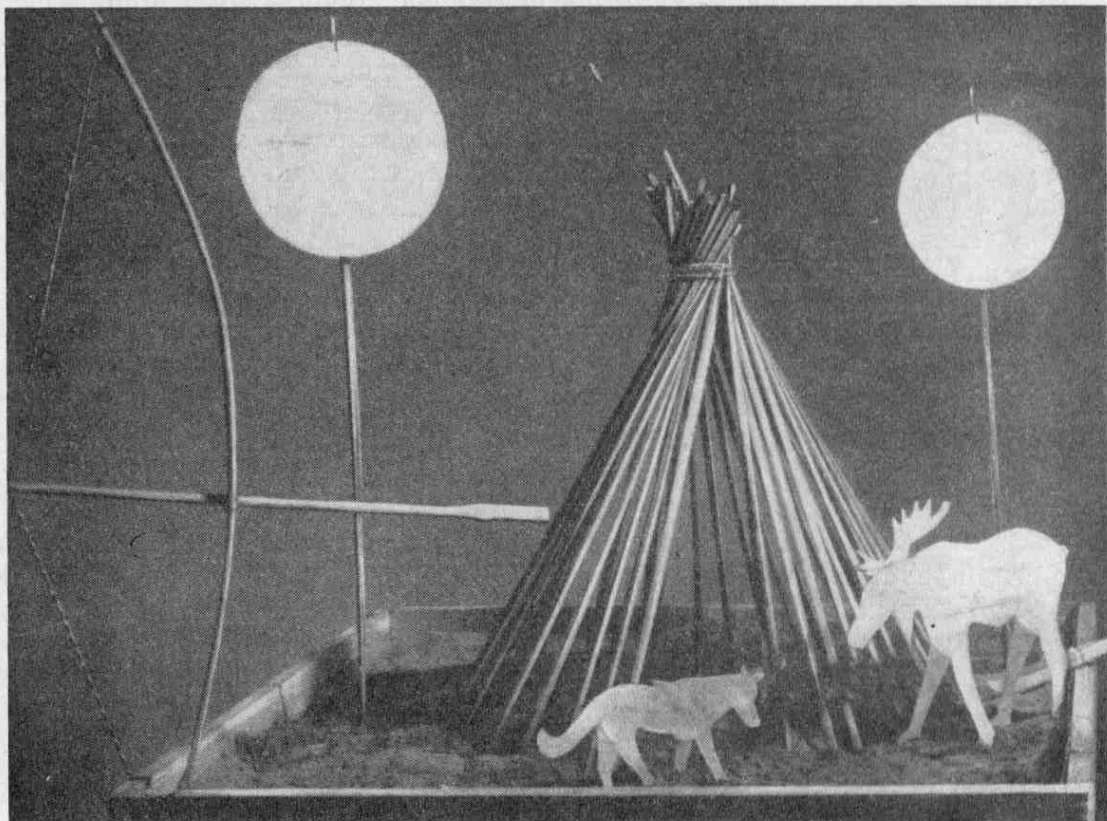


Рис. 1. Предметы для урасы, изготовленной для новорожденного мальчика.

обряде, связанном с рождением ребенка, у якутов Таттинского и Баягантайского улусов б. Якутской области. Эти сведения существенно дополняют данные, известные ранее по литературным источникам.

¹ М. Н. Ионовна родилась в Якутии в начале 60-х годов XIX в. и жила там до 1910 г.

Особенно ценными являются сделанная М. Н. Ионовой деревянная модель урасы (конического шалаша) и ряд других предметов и изображений, игравших важную роль в этом обряде.²

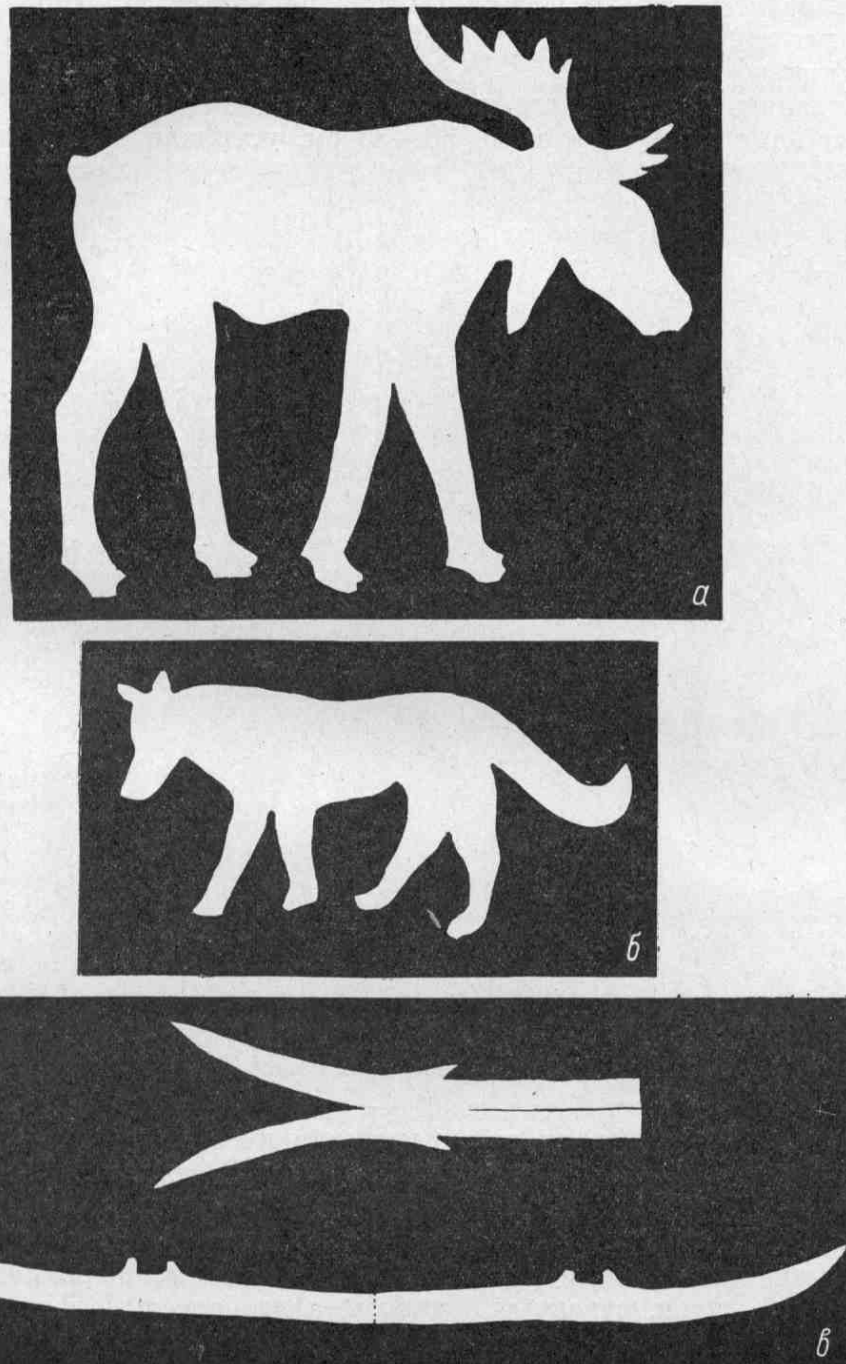


Рис. 2. Изображения из бумаги (или бересты), предназначенные для мальчика.

а — лось; б — собака; в — лыжи.

Уже в начале XX в. обряд выполнялся не всеми якутами, а после Великой Октябрьской социалистической революции, в связи с развитием сети медицинских учреждений в Якутской АССР, полностью утратил свое значение.

² Модель урасы вместе с другими предметами хранится в МАЭ (колл. № 6602-1).

С этнографической точки зрения как сам обряд, так и относящиеся к нему предметы представляют интерес. По наблюдениям М. Н. Ионовой, в доме, где находилась роженица, на третий день после родов якуты устраивали «проводы» богини плодородия Аисыт, дарующей душу ребенку и в этот день якобы покидающей роженицу.³ В проводах богини участвовали только женщины.

Недалеко от места, где находилась роженица, обычно у ее ног, вырывали в земле ямку глубиной 30—35 см, устилали дно белым волосом из

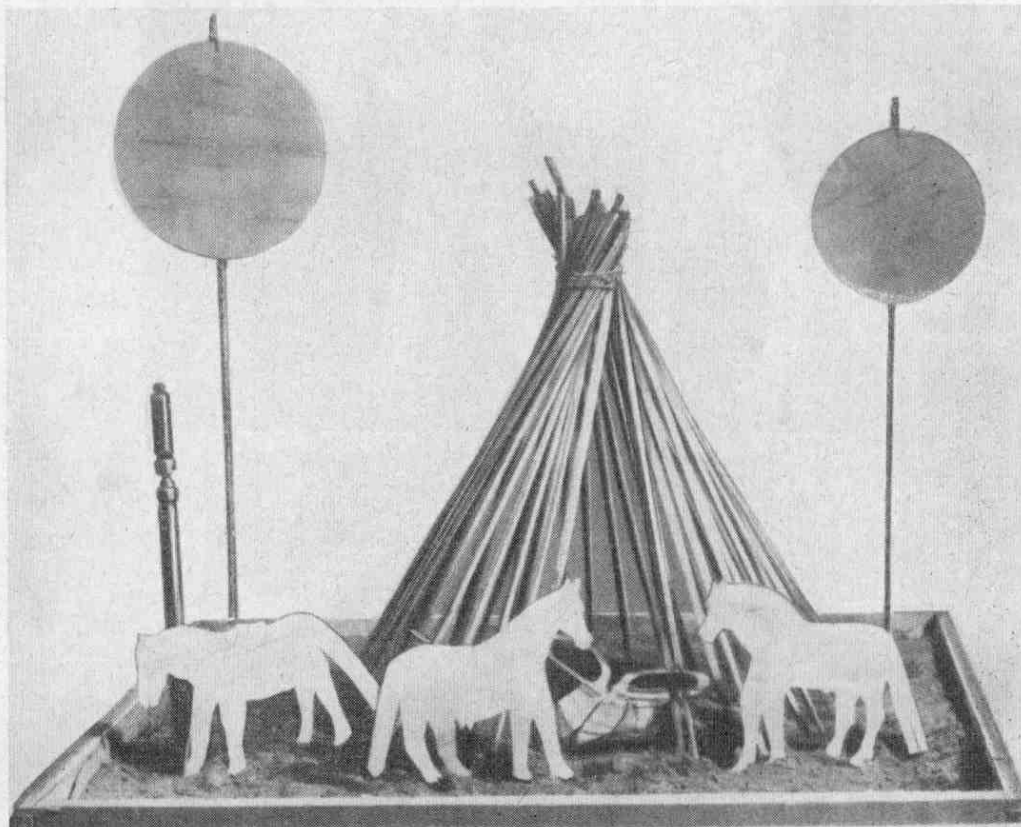


Рис. 3. Предметы для урасы, изготовленной для новорожденной девочки.

конской гривы и поверх него помещали небольшой берестяной турсучок с последом (плацентой), накрытый кусочком бересты. Затем ямку засыпали землей, но не доверху. В оставшееся углубление закладывали щепочки. Тем временем другие женщины заготавливали из щепок жердочки для остова урасы длиной 30—35 см, вырезывали из дерева маленький лучок, стрелу и коновязь, а из бересты — фигурки животных и изображения солнца и луны.⁴ Когда все было готово, жердочки втыкали

³ Согласно Э. К. Пекарскому, Аисыт — общее название богинь плодородия, творчески способствующих размножению людей, коней, рогатого скота, лисиц и т. д. Аисыт — создательница, ходатай по зачатию детей, покровительница рожениц, богиня родов. Она дает новорожденному *кут* — душу, т. е. «собственно соединяет имеющиеся в наличии элементы кут, заложенные в землю, воздух и женщину, и образует единый кут». Иногда она отождествляется с Иайэхсит (Э. К. Пекарский. Словарь якутского языка. Вып. 1. СПб., 1907, стр. 54, 55). А. А. Попов сообщает и о других именах якутской богини деторождения: Няльбэй ай, Кюбей хотун, Ахтар Аисыт, Джалгыр-Аисыт (А. А. Попов. Материалы по шаманству. Культе богини Аисыт у якутов. КИВ, 1928, кн. III, стр. 125).

⁴ В 1918 г. в МАЭ поступила небольшая деревянная ураса, изготовленная якутами для обряда проводов богини Аисыт. Высота урасы 38 см, диаметр основания

в землю вокруг ямки с последом. Входное отверстие урасы делали с восточной стороны. На юг от урасы втыкали шест с привязанным к нему веревкой берестяным кружком, изображавшим солнце, на северной стороне устанавливали такой же шест с изображением луны.⁵ Если новорожденным был мальчик, то к стенке урасы, с северной ее стороны, прислоняли берестяную фигурку лося, головой на восток; за нею поме-

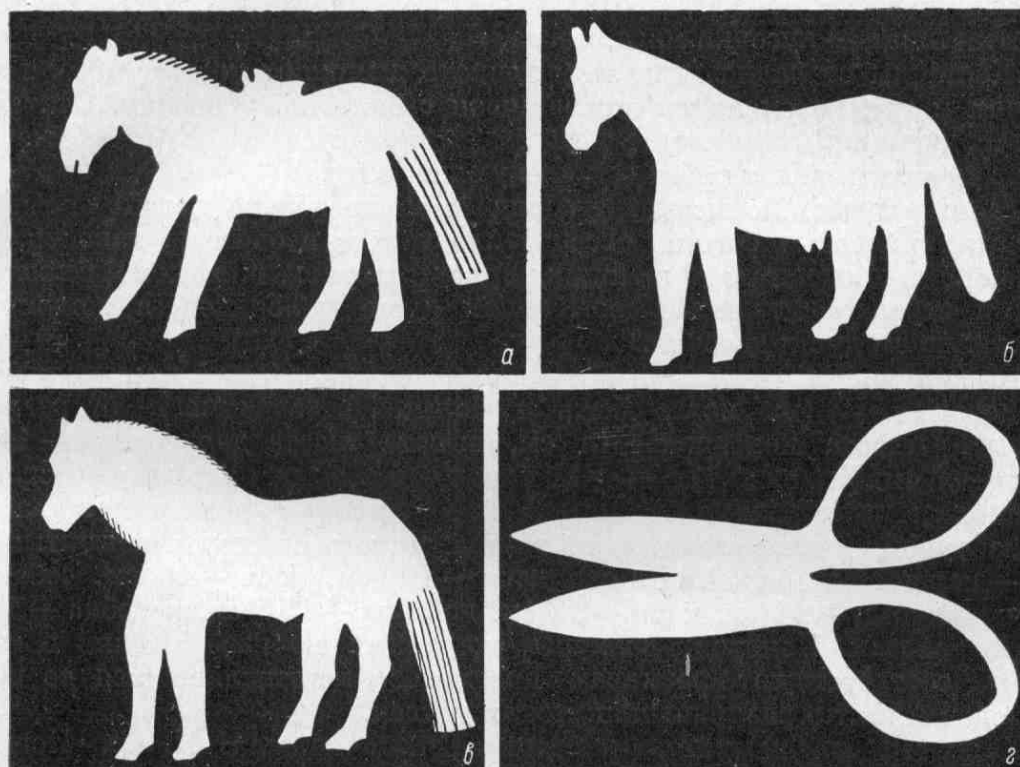


Рис. 4. Изображения из бумаги (или бересты), предназначенные для девочки.

а — оседланный конь; б — кобыла; в — жеребец; г — ножницы.

щали лыжи, а перед лосем — фигурку собаки, головой к лосю (рис. 1, 2). Она должна была «стеречь» лося. «Мальчик, — объясняли якуты, — должен жить для охоты, и ему необходим успех в этом деле, поэтому фигурка лося и должна ставиться около урасы». Для девочки состав животных был другим: «Когда она вырастет и выйдет замуж, — говорили якуты, — ей нужен будет конь для езды, кобыла для домашнего хозяйства и жеребец, чтобы плодились жеребцы». Кроме того, ей необходимы ножницы, чтобы научиться кроить и шить. Их изображение помещали в центре урасы; фигурку кобылы ставили с восточной стороны, головой к входу; фигурку жеребца — подальше, ближе к северной стороне урасы, головой на восток; фигурку коня под седлом — на юго-восточной стороне, головой к югу, рядом с деревянной коновязью (рис. 3, 4).

22 см. Около нее имеется коновязь (*сэргэ*) высотой 26 см. Других предметов при экспонате нет.

⁵ Оленные чукчи кладут послед на землю в углу шатра. «Над последом ставят три палки, связанные вместе наподобие трех основных шестов остова шатра. При перекочевке послед остается на месте и вокруг палок обертывают кусок кожи, изображающий покрытие шатра». Приморские чукчи и коряки помещали послед вместе с прикрытием на открытом воздухе, снаружи шатра (В. Г. Богораз-Чукчи. II. Л., 1939, стр. 117).

Когда все было установлено, поджигали щепочки, лежавшие в ямке в центре урасы, которая также загоралась, и если поворожденным был мальчик, то его мать, взяв лучок и стрелу, стреляла в фигурку лося, которая падала в пылающий костер. Туда же сбрасывали затем лучок и другие фигурки. Сжигали в огне и урасу с фигурками, изготовленную для девочки, при этом изображения животных присутствовавшие брали не руками, а захватывали ножницами. Кроме того, женщины бросали в огонь кашу с маслом, предназначенную для богини Аисыт, а также остатки пищи — кусочки мяса, масла.

Женщины старались при этом дышать дымом от костра, мазали лицо маслом и громко смеялись, испрашивая себе детей у богини. Считалось, что та женщина, которая больше всех надышится дымом и громче всех будет смеяться, родит ребенка в следующем году.

Таким образом, описанный обряд имел несколько целей: зарывание послета, «проводы» богини, обеспечение успеха в охоте и, наконец, приобщение к плодovitости женщин, присутствовавших в доме роженицы. Лук и стрела считались вместилищем души мальчиков, а ножницы — вместилищем души девочки.⁶

Высота урасы, сделанной М. Н. Ионовой, достигает 30 см, количество жердочек — 55 (их могло быть и больше, в зависимости от размеров урасы), высота коновязи — 18 см, высота песта для солнца — 11 см, луны — 9 см. Изображение солнца помещалось выше луны и превосходило ее по размерам. Длина лучка — 41,5, стрелы — 26 см, рабочий конец у нее тупой, в виде лопаточки, тетива состоит из двух перевитых ниток — черной и белой. Длина лыж — 10 см, лося — 16 см, собаки — 10 см, ножниц — 14 см, коня — 12 см, кобылы — 11,5 см, жеребца — 11 см.

По словам Ионовой, размеры сделанных ею изображений и самой урасы соответствуют размерам предметов, изготовлявшихся во время проводов Аисыт в различных якутских улусах.

Характер изображения животных, выполненных М. Н. Ионовой, реалистический. Обращает на себя внимание тяжелая, неуклюжая фигура лося и выразительная фигура собаки. Лошади менее удачны.

Как комплекс предметов в целом, так и различие между изображениями для мальчиков и девочек представляют с этнографической точки зрения значительный интерес.

Рассмотрим сначала изображения, делавшиеся для мальчика. Охота на лося — самого крупного мясного зверя тайги — выдвигалась в обряде как главное, основное занятие мужчин. Таким образом, изображения и их семантика отражали не скотоводство, не степные просторы, а древнейшую в Сибири охоту на лося, жизнь в условиях тайги. Охотник преследовал лося на лыжах, в сопровождении собаки. Все эти детали позволяют видеть в комплексе предметов для мальчика отражение более ранней формы хозяйства якутов, а также деятельность коренного населения, с которым встретились якуты при продвижении на север. Охота на лося и оленя составляла важную отрасль хозяйства древних лесных тюркоязычных племен Центральной Якутии, в IX—X вв. вошедших в состав якутов.⁷

Иной характер носила семантика изображений, предназначавшихся для девочки. Здесь, наоборот, все указывало на кочевой образ жизни

⁶ См. также: А. Е. Кулаковский. Примечание к книге «Ырыа-хфоон». Якутск, 1946, стр. 303; А. П. Окладников. Якутия до присоединения к Русскому государству. В кн.: История Якутской АССР. Т. I. М.—Л., 1955, стр. 46—47.

⁷ А. П. Окладников. Якутия до присоединения к Русскому государству, стр. 332, 333, 338.

в прошлом, на коневодство как главную отрасль якутского хозяйства и на важную роль в нем женщины. Предусматривалось и то, что девочка должна была стать в будущем хорошей швеей.

Можно предположить, что моменты, связанные с главными отраслями хозяйственной деятельности якутов, играли самую большую роль в обряде. Кроме того, обряд был направлен на обеспечение продолжения рода и приобщение женщин к плодovitости. Естественно поэтому, что в проводах богини плодородия и покровительницы женщин принимали участие только женщины.

Берестяные фигурки интересны и с художественной точки зрения. Они свидетельствуют о массовой изобразительной деятельности якутских женщин в прошлом, об искусстве, о котором очень мало говорится в этнографической литературе XIX—начале XX в. Обращаясь к этому источнику, мы находим и подтверждение фактов, сообщенных М. Н. Ионовой, и отклонения от них.⁸ Вероятно, состав изображений, связанных с постройкой урасы для новорожденного, был не одинаков в различных районах дореволюционной Якутии или отражал не только ранние, но и более поздние формы хозяйства и их преломление в обрядности. С. В. Ястремский перечисляет следующие предметы для мальчиков: лось, олень, лучок и три стрелы, солнце, луна.⁹ К. Ф. Трощанский говорит о фигурках различных промысловых животных и коня с седоком.¹⁰ Имеются указания на изображения не только лоса, оленя, лучка и стрелы, но и коня с переметной сумой, стоящего у коновязи.¹¹

Варианты комплекса изображений для урасы девочки: сохатый, олень, кобыла;¹² ножницы, конь с седоком;¹³ ножницы, иголка, наперсток и нитки (подлинные);¹⁴ кобыла, жеребцы с намордниками, коровы и телята.¹⁵

В перечисленных комплексах выступают чаще всего поздние, смешанные формы хозяйственной деятельности мужчин и женщин, но отмечаются и древние виды охоты (на лоса и оленя).

Г. У. Эргис рассказал нам о виденных им фигурках, изготовленных для мальчика. Перед ямкой с последом установлена была небольшая ураса. Слева от нее — деревянная коновязь, берестяные фигурки жеребца, кобылы и жеребенка; справа от урасы — берестяные лось и лосенок и два деревца, вырезанные из деревянного колышка. Деревья вырезывала обычно бабка, а берестяные фигурки — одна из одаренных в художественном отношении женщин, участниц обряда. В данном случае в лоса и лосенка стрелял из лука приглашенный для этой цели подросток, после чего урасу и все изображения поджигали, бросали в ямку с последом и забрасывали землей. Значение изображений было близко к значению описанных ранее фигур: лошади предполагали будущее изобилие коней, а лось и лосенок — успех в охоте на этих животных. Деревья, вероятно, изображали тайгу.¹⁶

⁸ См.: Н. Н. Бурыкина. Якутские обычаи, связанные с рождением ребенка. Сб. тр. исслед. общ. «Саха-кескиле», 1928, вып. 5, Якутск.

⁹ С. В. Ястремский. Остатки старинных верований у якутов. ИВСОРО, 1897, т. 28, 4, стр. 233.

¹⁰ К. Ф. Трощанский. Любовь и брак у якутов. ЖС, 1909, вып. II—III.

¹¹ А. Е. Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов. Зап. Якутск. краеведч. общ., 1923, кн. I, Якутск, стр. 97—98.

¹² Там же.

¹³ Н. Н. Бурыкина. Якутские обычаи, связанные с рождением ребенка, стр. 147.

¹⁴ К. Ф. Трощанский. Любовь и брак у якутов, стр. 8.

¹⁵ С. В. Ястремский. Остатки старинных верований у якутов, стр. 233.

¹⁶ Устное сообщение Г. У. Эргиса, 1946 г.

Иногда вместо одной ставили три урасы,¹⁷ а в олени и лося стреляла одна из девиц.¹⁸ В. Л. Приклонский иначе описывает действия, происходившие на третий день после родов. В этот день отец новорожденного приглашал к себе в дом родственников и почетных гостей и угощал их кониной. Он же делал в юрте маленькую урасу и ставил около нее вырезанных из дерева жеребца и кобылу, а также пустой горшок, который заполняли стружками. Приглашенный с улицы мальчик зажигал их и стрелял в фигуру кобылы из лучка. Женщины в это время мазали себе лицо и руки маслом, громко смеялись и кричали: *уруй!*¹⁹

А. А. Попов описывает тот же обряд у вилюйских якутов. Проводы Аисыт происходили на третий день после родов, рано утром. Остов урасы делался из лучинок и покрывался узорными кусочками бересты. Из нее же вырезывали коня с переметной сумой, лося и олени. Если новорожденным ребенком была девочка, то вместо коня вырезывали фигурку кобылы. В некоторых местах Якутии вырезывали из бересты изображения меха для кумыса и трех верховых лошадей. Лошадей привязывали к маленькой деревянной коновязи. Во время обряда женщины удаляли из дома всех мужчин и крепко запирали за ними двери, иногда завешивали окна. Бабка или женщина, уже имевшая ребенка, разводила огонь, а одна из девушек из деревянного лучка выпускала в фигурки лося и олени стрелу, а если имелись только кони, то стрелу пускала прямо в огонь. Затем присутствовавшие женщины намазывали себе лица и волосы топленным маслом и начинали громко хохотать, простирая руки к огню и поднося их к лицу. Когда огонь угасал, урасу разрушали, вынимали коновязь и все эти предметы вместе с фигурками животных бросали в ямку. Туда же помещали послед, белый конский волос, мелкие серебряные монеты и все забрасывали землей.²⁰ В этом обряде обращает на себя внимание момент женской охоты на крупного копытного зверя.

Женское божество Аисыт у якутов Н. П. Дыренкова сравнивает с божеством Умай, представления о котором отмечены были не только у многих тюркоязычных народов Сибири, но также у киргизов и оседлых узбеков. Утрату якутами имени Умай и замену его именем Аисыт она приписывает влиянию на якутов каких-то других, видимо нетюркоязычных, народов.²¹ Семантика, связанная с Аисыт и Умай, весьма сходна. Та и другая считались покровительницами новорожденных.

По наблюдениям В. Л. Серошевского, якуты Колымского края делали из цветных тряпок маленькие фигурки Аисыт. Девушки, желавшие вымолить у этой богини плодородие, помещали ее фигурку на балку, над своей постелью.²²

Были ли подобные или другие изображения Аисыт у всех групп якутов или только у колымских — неизвестно. Можно все же предполагать, что когда-то они были распространены в среде тюркоязычных народов, в их числе и у якутов. На это, по нашему мнению, косвенно указывают изображения Умай у телеутов и покровительницы женщин у долган. Телеуты с целью охраны ребенка вешали над его колыбелью маленький деревянный лучок с деревянной стрелой. К стреле прикрепляли белую

¹⁷ С. В. Ястремский. Остатки старинных верований у якутов, стр. 233.

¹⁸ А. Е. Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов, стр. 97—98.

¹⁹ В. Л. Приклонский. Три года в Якутской области. ЖС, 1891, вып. III, стр. 63—64.

²⁰ А. А. Попов. Материалы по шаманству, стр. 127.

²¹ Н. П. Дыренкова. Умай в культе турецких племен. КПВ, 1928, кн. III, стр. 139.

²² В. Л. Серошевский. Якуты. Т. I. СПб., 1896, стр. 672, 673.

тряпочку, носившую название *Май-ана* (Умай).²³ Возможно, что такого рода изображения могли вырезываться когда-то из войлока или другого материала и иметь более выраженный антропоморфный облик богини.

Долганы, испытавшие влияние культуры якутов, при родах вырезывали упрощенное деревянное изображение покровительницы женщин *Ныйсь, Джахтар айыта* или *Няджи*.²⁴

Ближайшую аналогию обряду, связанному с рождением ребенка, мы находим у хори-бурят Агинского аймака. На третий день после родов они совершали обряд «очищения». В этот день на восточной стороне от очага, на месте рождения ребенка, выкапывали круглую ямку и помещали в нее вместе с различными предметами и пищей войлочный мешок с последом. Затем ямку засыпали землей. После очищения роженицы и ее вещей дымом от горящих на углях трав над засыпанной ямкой сооружали из сухих тонких палочек (березовых или сосновых) небольшой балаганчик (*урса*, ср. с якутской урасой). Его покрывали бараньим сальником, а сверху — белым платком, затем все обматывали красной шелковой ниткой. К этому времени готовили разного рода блюда и чашки с топленым маслом. Очищение проходили и все присутствовавшие в доме женщины. Мужчины в этом обряде участия не принимали. Очищение считалось особенно полезным для бездетных женщин и тех, кто хотел иметь еще детей. Женщины усаживались вокруг балаганчика, и одна из них зажигала внутри него огонь. Затем, набрав в рот топленого масла, женщины брызгали им в горящий балаганчик, троекратно обводили по воздуху тарелками с пищей и громко произносили: *аахруй!* — что означало «приди (счастье)». Участницы обряда вели себя при этом весьма развязно, шутили, смеялись, советовали друг другу приложить старания в совершении обряда, чтобы скорее стать матерью.²⁵

Отличие бурятского обряда от якутского заключалось в деталях его проведения и в отсутствии изображений солнца, луны, диких и домашних животных. У якутов особое внимание уделялось будущему благополучию ребенка, а у бурят важнейшую часть обряда составляла забота о получении потомства. Однако ряд моментов бурятского обряда очищения и якутского обряда проводов Аисыт позволяет предполагать их глубокую связь друг с другом, обусловленную либо тесным культурным общением этих народов в прошлом, либо вхождением в состав бурят каких-то тюркоязычных групп, близких к якутам. Не исключено, что такими группами могли быть отдельные роды или племена курыканов. Это тем более вероятно, что бурятский этноним хори «совпадает с наименованием курыкан, которые у восточных писателей XI—XII вв. (например, у Тахира Марвази) известны были под именем кури или фури».²⁶

Описанные якутские и бурятские обряды не связаны с шаманством и являются, по-видимому, весьма древними.

²³ Л. Э. Каруновская. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. СМАЭ, 1927, VI, стр. 24, рис. 4.

²⁴ МАЭ, опись колл. № 5658-40; А. А. Попов. Семейная жизнь у долган. СЭ, 1946, № 4, стр. 52, рис. 2.

²⁵ Подробнее см.: Б. Б. Бародин. Рождение ребенка у бурят-монголов. ЖБ, 1926, № 7—9.

²⁶ Г. Н. Румянцев. Патриархально-феодалные отношения у бурятских племен (XIV—XVII вв.). В кн.: История Бурят-Монгольской АССР. Т. I. Улан-Удэ, 1954, стр. 53.

Г. М. Василевич

О культе медведя у эвенков

Специальных работ, посвященных культу медведя у эвенков, почти не имеется. В статье Е. И. Титова приведены лишь некоторые данные, записанные им от северобайкальских эвенков из рода Киндигир.¹ Б. А. Васильев, собравший материал по медвежьим обрядам у ороков, а также литературный материал по медвежьему празднику у народов Сибири, поставил перед собой задачу выделить разновременные пласты в этом празднике. Древнейший пласт он назвал евразийско-американским, к нему относится ритуал над медведем, убитым на охоте, над медведем во время его свежевания, варки, поедания и захоронения останков. Второй пласт — позднейший — Васильев условно назвал айнским. В этот ритуал входит выращивание медведя, принесение его в жертву и захоронение.² Его традиции проникли в Приамурье с юга и распространились у береговых народов Татарского пролива и Охотского моря.

Медвежий ритуал у сымских эвенков описан К. М. Рычковым.³ А. Ф. Анисимов, собиравший материал среди байкитских эвенков с Подкаменной Тунгуски, объединив свои материалы с литературными данными, дал описание обрядов из медвежьего ритуала в связи с исследованием по проблеме генезиса представлений о верховных духах.⁴

Некоторые из медвежьих обрядов упоминаются попутно⁵ в разных статьях и трудах.

В настоящей статье мы объединили все известные нам этнографические и фольклорные материалы, так или иначе относящиеся к культу медведя у эвенков, используя и фотоколлекции МАЭ, с целью проследить пути появления этого культа у эвенков. Мы считаем, что нельзя обходить данные фольклора, поскольку этнографические факты из области

¹ Е. И. Титов. Некоторые данные по культу медведя у нижеангарских тунгусов Киндигирского рода. СЖС, 1923, вып. 1.

² Б. А. Васильев. Медвежий праздник. СЭ, 1948, № 4.

³ К. Рычков. Енисейские тунгусы. Землеведение, 1922, кн. III—IV, стр. 109—112.

⁴ А. Ф. Анисимов. Религия тунгусов. М.—Л., 1958, стр. 106—110.

⁵ Записи у эвенков с Енисея: М. Ф. Кривошапкин. Енисейский округ и его жизнь. Т. III. СПб., 1865, стр. 34; П. И. Третьяков. Туруханский край, его природа и жители. ЗРГО по общей географии, 1869, т. III, стр. 487. — Записи обрядов на охоте у аяно-майских эвенков: Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. Очерки быта приайнских тунгусов. СМАЭ, 1913, II, стр. 60. — Записи у виллюйских эвенков: Р. Маак. Виллюйский округ Якутской области. Ч. III. СПб., 1887, стр. 108. — Обряд захоронения головы медведя у северобайкальских эвенков: М. Г. Левин. Эвенки северного Прибайкалья. СЭ, 1936, № 2, стр. 75—77. — Записи у разных групп эвенков: Г. М. Василевич. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков. СМАЭ, 1957, XVII, стр. 167—170.

религиозных представлений во многих случаях сохранились до нашего времени не столько в пережитках, сколько в виде устоявшихся рассказов, превратившихся в мифы и сказки. В разных жанрах фольклора отражены наиболее древние представления о медведе и формы его культа.

У эвенков к нашему времени сохранилось в вариантах и фрагментах три мифа, в которых фигурирует медведь. Один — западный — характерен для ангарско-енисейских эвенков, их потомки расселились к северу от Ангары до самых тундр и к западу от Енисея. Второй — кругобайкальский. И третий — восточный; он характерен для охотских эвенков и эвенов, от которых попал к орокам Сахалина.

Краткое содержание западного мифа о девочке Хеладан сводится к следующему. У старика было пять дочерей. Однажды он попросил принести воды попить. Ни одна из дочерей не принесла. Тогда он сам пошел на реку. Была зима. Старик стал пить воду прямо из проруби и примерз бородой. Попробовал оторваться, но лед держал его крепко. Тогда он начал предлагать ему каждую из своих дочерей. Лед согласился на самую младшую, Хеладан, и отпустил его. Вернулся старик и отправил дочь на реку вместе с ее игрушками. Она ушла. Села на лед, и льдина, оторвавшись, поплыла вниз по течению. Дальше следует описание реки *эндекит*, соединяющей верхний и нижний шаманские миры, на мысах которой «жили» древние шаманки.⁶ Девочка обращалась к каждой из них с просьбой помочь ей выйти на берег и дать погреться у костра. Все отказывали. Только обладательница десяти бубнов не отказала и сообщила, что льдина несет ее в конечный пункт шаманского мира. Она бросила девочке два шила, чтобы та зацепилась за берег и сошла на него.

Когда девочка вышла, льдина запела, предлагая вернуться и соблазняя ее разными камнями для изготовления красок, кожемьялками, скребками, точилами, чашечками, огнивом, которые виднеются в обнажениях берегов. Но Хеладан от всего отказывалась, говоря, что камнями для растирания красок кажутся черепа людей, брусочками — людские голени, черной краской — кал людской, красной краской — их кровь, кожемьялками — позвоночные хребты людей, скребками-чучун — тазовые кости с круглыми отверстиями и лодыжки, чашками — черепа, огнивом — кости предплечья.⁷ Льдине не удалось соблазнить ее. Хеладан пошла жить к медведю *нгамонд^{ри}*. Тот сказал ей: «Меня убей, освежуй, сердце мое положи спать с собою, кишки положи на малу (место против входа за очагом), двенадцатиперстную и прямую кишку — против себя, шерсть высыпи в ямку, тонкие кишки развесь на сучке наклоненного дерева, а голову положи на малу». Хеладан все сделала, как он велел.

Утром проснулась, смотрит — против нее спят старик и старуха, на малу играют двое детей, рядом спит старик. Вскочила из чума, видит — бродят олени, долина полна ими, а на наклоненном дереве висят недоуздки. Хеладан начала пробовать спины оленей, нажимая на них. Все прогибались, выдержал только самый маленький. Она обуздала его, села верхом и поехала к эвенкам. Подъезжает, они водят хоровод в своих чумах. Она проскочила через девять чумов, в десятом ее схватили.

⁶ Представление енисейских шаманов помещало миры мертвых на эндекит, располагая их ниже устьев собственно шаманских рек — «дорог в нижний мир». На эндеките шаманское воображение поместило все отжившее: группы древнего населения, каменные и костяные орудия.

⁷ Древние костяные и каменные предметы быта, которые позже изготавливались из железа, эвенки находили в береговых осыпях. Шаманы складывали их вместе с изображениями своих предков-шаманов и называли *мугды* — предки, *амака-чилви* — наши предки (отмечено К. М. Рычковым и И. М. Сусловым в начале нашего века). Их «кормили» и перевозили во время перекочевков.

Тогда Хеладан в песне выразила свое сожаление, что ушла из мест медведя-нгамондри.

В этом мифе можно выделить три пласта: один — легенда о какой-то группе населения нгамондри (~момондой), группе аборигенов, вошедших в состав тунгусов Приангарья в глубокой древности и давших некоторым семьям эвенков оленей. Второй пласт — медвежий миф нетунгусского происхождения, в котором медведь-нгамондри рисуется культурным героем, давшим эвенкам оленей⁸ и все, что связано с обработкой оленьего сырья. И третий пласт — поздний — дает описание шаманской космогонии, представляющей собой реку, по которой плывет на льдине девушка Хеладан, чтобы попасть в самую нижнюю часть шаманского мира, откуда никто никогда не возвращается.

У этих же эвенков имеется еще миф о Гуривуле.⁹ В нем также можно выделить несколько наслоений. В нем медведь назван амикан и нгамондри. Это людоед, который, поймав девочку, собрался ее убить, чтобы съесть. В одном из вариантов мифа медведь, пожертвовав собой, дал эвенкам все орудия для обработки шкур. Наслоения в этом мифе относятся к эпизодам с птицами *гаша*¹⁰ и с охотником-шаманом Гуривулем (Муревулем — в вариантах).¹¹

Краткое содержание мифа сводится к следующему. Кочевал эвенок с семьей и остановился на высокой горе. Дочь оставила игрушки на старом стойбище. Она поймала оленя и вернулась на старое стойбище. Смотрит, на стоянке лежит медведь-нгамондри и перекачивает на груди ее игрушки — бабки (кости плюсны). Девочка испугалась. Нгамондри схватил ее и связал, а собаку и оленя привязал к деревьям. Около разложил подстилку, чтобы убить девочку и разделать. Тогда она начала хитрить, говоря, что отец и мать никогда не свеживали убитых зверей поблизости от стоянки, где люди могли испражняться. Не собирали и хвойные ветки на близком расстоянии от стоянки. Медведь, следуя ее указаниям, отошел так далеко, что его не стало слышно. После этого девочка начала просить свищей развязать ее. Те попробовали, но изгнули клювы, а развязать не смогли. Тогда девочка обратилась к пробегающей лисе. Та отвязала, и девочка убежала. Медведь, возвратясь, разругал лису. Она предложила ему съесть себя вместо девочки. И легла к нему на колени. Медведь замахнулся топором, а лиса, увернувшись, убежала. Медведь ударил по своим ногам. Испробовав мозг своих ног, он поплелся по следам девочки.

⁸ Представление о появлении оленей, приведенное в этом мифе, распространилось среди потомков ангарских тунгусов (к северу от Ангары и к западу от Енисея) настолько, что в 1920—1930-х годах на вопрос «Откуда произошли олени?» они отвечали: «От медведя», — называя его уже обычным *амака* ~ *амикан* — дед.

⁹ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Сост. Г. М. Василевич. Л., 1936, стр. 45—52.

¹⁰ Следует отметить, что образы девиц, превращающихся в аистов (*grus*) *гаха* ~ *гаша*, широко распространены в сказаниях восточных эвенков и эвенов в районе между Алданом и Охотским морем. Эти сказания отразили расселение тунгусов из Забайкалья на восток. Превращение людей в птиц-гаха в легендах потомков ангарских эвенков и в птиц-гаха в сказаниях восточных, зафиксировавших факты расселения, говорит о древнем единстве тунгусов в эпоху создания этих мифов. Если учесть соответствие *с/ш* ~ *р* (в языках алтайской семьи), а также название птицы *гаруа*, изображение которой орочи подвешивают к колыбели, то можно тунгусское название *гаха* ~ *гаха* ~ *гаруа* сопоставить с индийским *гарудя*. В санскрите это слово означает то коршуна, то журавля, то орла (С. А. Козин. Гессериада. Л., 1935, стр. 226). Эта птица фигурирует в сказаниях тюркских и монгольских народов. Все это свидетельствует о том, что происхождение культа птицы *гаха* ~ *гаха* уходит в глубокую древность алтайской языковой общности.

¹¹ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 151—152.

Вернувшись на стойбище, девочка не застала своих, они откочевали за реку. Напрасно она кричала, никто ее не перевез. Тогда она от обиды обратилась к яру с просьбой обрушиться. Яр ополз и задавил ее родню. В тех местах жил *дяндри*.¹² Он сделал маленькую долбленку и перевез девочку через реку. В это время следом на берег вышел медведь и стал спрашивать, где мель, чтобы перебрести. Девочка отвечала: «пониже», «повыше». Медведь не понял и на задних лапах пошел бродом. Дальше говорится, как он, подобно человеку, постепенно погружался по пятки, по мышелки, по колени, по бедра, по таз, по живот, по подмышки, по плечи, по горло, по подбородок, по рот, по нос, по глаза, по макушку — и начал тонуть. Тогда он сказал: «Пусть мои пятки сделаются брусками, голени — точилами, спинной хребет — кожемалкой, череп — камнем для растирания красок, кровь — красной краской, кал — черной краской» (так объясняется нахождение в обнажениях минералов для изготовления красок).

Девочка осталась жить с дяндри. Тот замучил ее тасканием воды из речки: она приносила, он выливал. Весною девочка начала просить птиц унести ее. Журавли, гуси, лебеди отказывали, согласились птицы-гаша. Они выдернули по перу и бросили девочке. Та поднялась в воздух и улетела. Напрасно дяндри соблазнял ее новым костюмом, нагрудником, шапкой, затылочным украшением, ноговицами, бахромой на поясе. Она не спустилась. Прилетела к старухе — матери гаша-людей. Та сказала, что ее сыновья могут съесть девочку; чтобы этого не произошло, спрятала ее в игольник. Вечером явились сыновья. Почувяв дух человека, гаша стали просить мать отдать им девочку на съедение. Та согласилась отдать на следующий день вечером, когда они вернутся с охоты. Утром они уже охотились и вдруг услышали чей-то полет. Это летела девочка. Они пустили в нее стрелу и подбили крыло.

В это время шаман Гуривуль, услышав полет, стал просить ее спуститься к нему, обещая построить свайное жилище для защиты от гаша. Она согласилась на жилище на десяти сваях, спустилась и стала женой Гуривуля. Через три года у них родился сын. Однажды пришли гаша. Мать высыпала им на шкуру сушеное мясо, а сына подергала за ухо, чтобы заплакал, и пошла якобы подмывать его. Сама же быстро влезла на лабаз и подняла вверх лесенку. Гаша прибежали и стали грызть сваи. Тогда женщина песней начала призывать Гуривуля. Муж вернулся только после ее троекратного пения-призыва. Он начал пускать стрелы в гаша, убил двух, третий убежал. На месте, где гаша грыз сваю, остался клык. Тогда Гуривуль, взяв клык, пошел по стойбищам искать врага. Найдя его, предложил поискать друг у друга вшей. Когда гаша положил ему на колени голову, он убил его, проколов его же клыком первый шейный позвонок.¹³

¹² *Дяндри* — букв. «человек», так симские эвенки — потомки ангарских — называют кетов, селькупов и иногда хантов и манси. Корень слова *дян* (~ *чан*) — наследие очень древнего субстрата. Суффикс *-дри* (варианты: *-ри*, *-ни* ~ *-нэй*) тунгусский, он образует собственные имена мужчин и родоплеменные названия. Например, в сказаниях западных групп — дяндри, нгамэндри, няндри, в преданиях эвенов — торгандри. Имена на *-ни* широко распространены в сказаниях эвенов, эвенов, негидальцев. В исторических источниках одно и то же имя записано с суффиксами *-ни* и *-нэй*: *Томкани* ~ *Томканэй*; аналогичное мы имеем в этнониме *нгамэндри* ~ *момондой*, а собственные имена на *-дри* записаны в XVII в. от енисейско-питских эвенов (Дагандрей, Хомундрей). Имена на *-нэй* отмечаются у тунгусов с XI в. (у чжурчженей) до наших дней.

¹³ Искание вшей в волосах друг у друга было особым удовольствием, и часто гость искал у хозяина, после чего хозяин искал у гостя. Этим пользовались враги, чтобы убить шилом в затылок.

Фрагменты этого сказания записаны в разных местах. От эвенков из района Чирингды в 1912 г. на русском языке их записал И. М. Суслов.¹⁴ В одном из фрагментов интерес представляет название группы населения момондой (~нгамондри — у сымских эвенков). Момондой — это люди, отличающиеся от эвенков по языку («их не слышали», т. е. не понимали). С ними эвенки вели немую обменную торговлю: эвенки оставляли свои вещи и уходили, а на месте оставленных вещей появлялись другие.¹⁵

Следующий фрагмент записан от енисейских эвенков с р. Пит в 1897 г. Г. Гутом,¹⁶ третий — от ангарских эвенков с р. Каменка в 1926 г. Т. И. Петровой.¹⁷ Фрагмент эпизода, когда девушка просит перевезти ее через реку, записан в 1934 г. Айзенберг от непских эвенков.¹⁸ Распространение этого мифа обязано расселению енисейско-ангарских эвенков к северу от Ангары.

Второй миф — кругобайкальский — распространен в верхней половине бассейна Ангары и севернее, в верховьях Лены и в северном Прибайкалье. Основное название медведя в нем — *манци* — является одновременно названием большой группы древнего центральноазиатского населения, носящей название мангитов ~ мангытов и вошедшей в состав почти всех тунгусоязычных народов, монголов и тюрков.¹⁹ Среди групп эвенков побережья Охотского моря и Омолона имеется название медведя *торгандри*, которое также является древним родоплеменным названием тунгусов Среднего Приамурья.

Рассказы и сказки о манги — конных охотниках, стремящихся взять в жены эвенкийку,²⁰ — перекликаются с воспоминаниями о мангиянах, от которых ведут свое происхождение некоторые из верхнеленских эвенков. Среди забайкальских эвенков и маньчжуров много шаманов происходило из рода Манги. По данным С. Широкогорова, их биографии должны были знать начинающие шаманы. У народов Нижнего Приамурья память о манги сохранилась косвенно. У нанайцев словом «манги» называлось одно из антропоморфных изображений из дерева, которые устанавливались по бокам ствола с «захороненной» головой медведя. Оба изображения обозначали предков. Поэтому словом «манги» называли также изображения духа-хозяина дома *дюли*. Известно, что у удэгейцев был антропоморфный дух манги. У орочей манги считался покровителем шаманов. Таким образом, у нанайцев, как и у эвенков, манги — это предки. В далеком прошлом, еще до того как группы забайкальских эвенков вошли в состав нанайцев, у них, как и у соседних эвенков, существовал в варианте культ медведя, внесший в их мифологию и название манги. У всех тунгусоязычных народов Нижнего Приамурья манги связаны с шаманами.

¹⁴ Архив ИЭ, К-I, оп. 1, № 58.

¹⁵ Немой обмен между группами эвенков Приангарья был отмечен в XVI—XVII вв. в предании о чулудеях (Отписка енисейского воеводы князя Константина Осиповича Щербатова в Сибирский приказ о диких людях чулудеях. ЧОИДР, 1888, кн. I (144), разд. III, Материалы).

¹⁶ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 241.

¹⁷ Там же, стр. 152—153.

¹⁸ Архив ИЭ, К-II, оп. 1, № 126, л. 7—8.

¹⁹ Сборник материалов по эвенкийскому фольклору, стр. 67—69, 176—179, 183, 187, 280, 282; Исторический фольклор эвенков. Запись текстов, перевод, комментарии Г. М. Василевич. Л., 1966, стр. 331—333; Торганэй. Эвенкийские сказки. Запись Г. М. Василевич. Л., 1939, стр. 17—22, 47—54.

²⁰ Г. М. Василевич. Фольклорные материалы и племенной состав эвенков. В кн.: Труды Второго всесоюзного съезда РГО. Т. III. М., 1949, стр. 363.

Третий миф — восточный. В нем в одном слове соединены значение «медведь» и название групп, вошедших в состав данного народа. Этот миф встречается у эвенов. В. Г. Богораз записал у оломонских эвенов, что медвежий предок — брат бабушки Дантры — называется Торгандри.²¹ В. И. Цинциус записала у негидальцев — *даңта*²² — одно из названий медведя. Фонетический вариант Торгандри — Торгани — имя сына девушки и медведя из эвенской сказки, записанной Н. Ткачиком и опубликованной К. А. Новиковой.²³ Краткое содержание этой сказки следующее.

Сестры, ушедшие в оленье стадо, были застигнуты бурей. Ночью, когда они гнались по следам оленей, младшая исчезла. Старшая не нашла ее, в поисках сама провалилась в нору медведя. Около медведя она провела всю зиму, посасывая подушечку его лапы. Весной она вышла вместе с медведем. Тот указал ей дорогу домой. Стала она жить с родителями. Затем опять исчезла. Мать, проходя с водой мимо маленькой пещеры, услышала детский плач. Она пошла в пещеру и увидела дочь и двух малышей: один весь покрыт мехом, другой — обычный ребенок. Мать, чтобы над дочерью не смеялись, взяла воспитывать медвежонка, а дочь — мальчика. Когда братья подросли, юноша захотел помериться силами с медведем. В борьбе человек убил медведя острым камнем, который, как он сказал, заменял ему когти. Брата, убившего медведя, звали Торгани. Умирая, медведь завещал людям ритуал охоты, свежевания, трапезы и захоронения медведя. Мать медведя не ела его мясо. Так объясняется появление запрета на поедание определенных частей медведя для женщин.

Эта сказка распространена в вариантах среди аркинских эвенов, аянских эвенков и на Сахалине. В ней отражен один из обрядов медвежьего ритуала (борьба мальчика с медведем — пукот веток с вложенным внутрь в анатомическом порядке медвежьим костяком), выполнявшийся в 20-х годах подкаменнотунгусскими эвенками.

В сказаниях амурско-зейских эвенков, а также в сказках верхнеленских и северобайкальских, к которым эти сюжеты были занесены из Приамурья, *торганэй* называются пешие охотники (мужчины и женщины), прямо или косвенно связанные с медведем. В зейских вариантах пеший охотник — сын женщины и медведя — добывается брака с девицей Торганэй (на которую наслои́лся древний образ хозяйки тайги). Он проходит через ряд испытаний, пока не становится ее мужем. В другом зейском варианте Торганэй — пеший охотник, живущий со своим братом, сыном птицы-девицы, воспитанным в тайге. Торганэю однажды удастся разрубить крылья — одежду птицы-девицы — и взять ее в жены. Но через несколько дней он уходит на дальнюю охоту и, вернувшись, никого не находит. После этого он отправляется на восток в поисках жены. В пути ему помогает орел. Затем он встречается утку-девицу, которая ухаживает за младенцем. Тот оказывается его сыном. Мать младенца в тайге не живет, а приходит только кормить его, растет он на попечении утки-девицы. Торганэй подстерегает жену и рубит крылья-одежду, после чего она остается с ним. Сын его, подросши, отправляется на поиски невесты и остается у нее.²⁴

²¹ В. Г. Богораз. Миф об умирающем и воскресающем звере. Художественный фольклор, 1926, № 1, стр. 69.

²² *Даңта* (негид.), *даңтра* (эвенск.) — «свойственники», группа, из которой брали жен. В восточных диалектах эвенкийского языка этому слову соответствует *даха*.

²³ Эвенский фольклор. Сост. и вступ. статья К. А. Новиковой. Магадан, 1958, стр. 89—99.

²⁴ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 170.

В верхнеленском варианте пеший охотник Торганэй соблазнил и отнял жену у конного охотника Болонтура, имевшего и оленей. Один из коней, как и кафтан Болонтура, обладает волшебными качествами, с помощью которых ему удастся обманом убить Торганэя и наказать жену.²⁵

Фонетические варианты имени Торганэй~Торгандри~Торгани (в эвенских сказках) образованы древним тунгусским суффиксом, впервые записанным, как уже упоминалось, в XI в. в именах чжурчженей,²⁶ что позволяет относить начало образования подобного рода собственных мужских имен к Приамурью. Сама основа имени — *торган* — была названием племени или группы населения в Верхнем Приамурье. В XVII в. этим именем называли группу дауров,²⁷ по языку близкую конным тунгусам и связанную с ними узами свойства.

Связь женщины с медведем отражена и в фольклоре других тунгусо-язычных народов Нижнего Приамурья. Так, по сообщению Пель-Горского, у удэгейцев было предание о происхождении их от брака женщины с медведем.²⁸ Орочи верили, что в тех случаях, когда охотник убивал медведя — мужа своей сестры, она умирала от печали.²⁹ В нанайских и ульчских легендах девушка, ставшая женой медведя, сама превращалась в медведицу, когда дети ее подрастали.³⁰

Таким образом, по мифам и мифическим сказкам эвенков и эвенов, орочей, ульчей, нанайцев, а также по этнографическим данным медведь связывается с девушкой (женщиной). В западных эвенкийских вариантах связь медведя с девушкой выражена нечетко, медведь рисуется культуртрегером. В восточных вариантах медведь является отцом медвежонка, рожденного девушкой. По представлениям других народов Нижнего Приамурья девица — жена медведя рождает людей. В эвенкийско-эвенских вариантах связь с медведем случайна и девица не превращается в медведицу. В сказках Нижнего Приамурья медведь — постоянный муж при наличии мужа-человека, а женщина превращается в медведицу, когда становится ненужной детям.

²⁵ Исторический фольклор эвенков, стр. 260—267.

²⁶ Агунай (XI в.), Угунай (XI в.) и Дигунай (XII в.) — внук Агуды. В XVII в. имена на -най, -ни были записаны у разных групп эвенков. В меньшем количестве они сохранились и в начале XX в.

²⁷ Группа дауров торгачины (свойственники тунгусов) известна по сведениям Идеса (XVII в.); Б. Бранд, его спутник, писал, что язык торгачинов сходен в большей части с тунгусским (E. Isbrand Ides. Three Years Travels from Moscow over Land to China. London, 1706, p. 103; B. Brand. Beschreibung der chinesischen Reise, welche vermittelst ist einer Zaris gesandtschaft durch der ambassadeur. Herrn Ides Anno 1693—1694 von Moscau über Gross Ustiga, Sibirien, Dauren durch Mongolischen Tartarey Verrichtet worden. Hamburg, 1698). Миссионеры XVII в. относили торгачинов, мергенченгов и солонов к одному и тому же народу (J. H. Plath. Geschichte des Ostlichen Asiens. T. I, Bd. I. Göttingen, 1830, S. 955). По русским источникам XVII в., северные торгачины — лелюльские люди, родственные даурам, — были конными охотниками, южные занимались земледелием (В. Огородников. Туземное и русское земледелие на Амуре в XVII в. Тр. Дальневост. ун-в., 1927, сер. III, № 4, Владивосток). Возможно, этноним «торган» своим происхождением связан с названием монгольского племени торго+г/ут → торгут. Связь же омонимических ламутов ороchol с Амуром сохраняется не только в самоназвании «орочол» и некоторых родовых названиях, но и в вынесенных ими топонимах, таких как Кетлятнор в районе р. Охоты. (Г. М. Василевич. Самоназвание ороchon, его происхождение и распространение. Изв. СО АН СССР, 1963, № 9, вып. 3; ДАИ, 1848, т. III, стр. 315).

²⁸ Пель-Горский. Инородческое население по р. Бикину, Иману и Ваху. Тр. Приамурск. отд. РГО (1895), Хабаровск, 1896.

²⁹ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Зап. Общ. изуч. Амурск. края, 1922, т. XVII, Владивосток, стр. 206.

³⁰ Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, стр. 502.

Примечательны эвенкийско-эвенские мифы еще и тем, что, во-первых, в восточном варианте медведь завещает человеку обряды ритуала, который сохранился в той или иной степени почти у всех тунгусоязычных народов, исключая маньчжуров. Кроме того, у подкаменнотунгусских эвенков сохранился обряд борьбы мальчика с медведем, который не отмечен ни в фольклоре, ни в ритуале у народов Нижнего Приамурья. Во-вторых, название медведя или сына медведя и девицы бывает этнонимом — названием групп, вошедших в состав древних тунгусов. Эти этнонимы связаны своим происхождением с определенными территориями: нгамэндри — с районом Енисея—Ангара; манги — с районом Ангара—Лены—Северного Прибайкалья; торганэй~торгандри~торгани — с районом Среднего Приамурья и Охотского побережья. Из этих районов мифы-сказки и представления о медведе были разнесены тунгусами на запад от Енисея, на север и северо-восток от Амура.

Отсутствие у народов Нижнего Приамурья рассказов, аналогичных западным мифам эвенков, и нечеткость их представлений о манги позволяет считать, что культ медведя тотемистического характера был унаследован пратунгусами. Группы пратунгусов, ушедшие на восток на ранних этапах истории, принесли и элементы этого культа. Поэтому они и сохранились фрагментарно у народов Нижнего Приамурья.

В мифах о медведе косвенно сохранилась память о предках нгамэндри, манги, торган, от которых, по-видимому, было унаследовано представление о медведе-предке. Таким образом, слова получили разные значения: «медведь» и «предок».

Представление о медведе и девушке у эвенков и эвенов получило дальнейшее развитие в поверье об особом отношении медведя к девочкам. Медведь их не трогал. Устоявшиеся рассказы превратились в сказки, в вариантах записанные от эвенков и ороков. К девочке, оставшейся одной в чуме, приходил медведь и приносил ей пищу (восточный вариант); приходил и имитировал ее движения (западный вариант).³¹

Случай, когда охотник проваливался в берлогу медведя, дали повод к рассказам, что медведь не трогает провалившегося в берлогу человека. Охотник, попав к медведю, переждал бурю и почувствовал голод. Посмотрел на медведя — тот сосет лапу. Он подполз к медведю и попробовал пососать медвежий палец. Медведь не выдернул, он спал. Когда кончились большие морозы, охотник вышел из норы и пошел своей дорогой. По пути он ломал все настороженные на медведя самострелы.³²

В сказках о животных и человеке уже ярко отражено превосходство человека над медведем. Это следствие представления о победе над старшим братом, медведем, младшего брата — человека. В сказках об объектах страха объектом боязни у медведя является человек, который показан различно: младший брат (у большинства эвенков), пенек с «поперечными» глазами (*эвуники есачи* — Сым, Нижняя Тунгуска, Ика), «ушастый пенек» (Сым).³³ В одном из вариантов этой сказки дано заключение: «Поперечноглазый, убив медведя и освежевав его, похоронил голову, шерсть развеял. На следующий день смотрит — вместо шерсти бродят

³¹ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 128.

³² Там же, стр. 16—17.

³³ Человек отличался от медведя поперечным разрезом глаз и большими ушами, у медведя были круглые глаза и маленькие уши. Пеньком называли человека потому, что прежде эвенки ставили покойника в дупло сухого дерева, поэтому *мугдэ* — пень и *мугды* — предок. Возможно, термин *эвуники* — поперечноглазый и самоназвание *эвенки* дали сымским эвенкам, потомкам ангарских, повод этимологизировать происхождение слова «эвенки».

олени» (Сым, см. стр. 151). В другом варианте, записанном на Урми, концовка такая: «Если бы в борьбе человека убил медведь, то он начал бы есть людей. Но человек был сильнее медведя еще с самого начала творения».³⁴

Случаи с царапинами на дереве заставили эвенков считать медведя умным. Медведь случайно царапнул ствол дерева повыше человеческой зарубки. Охотник, увидев это, сделал зарубку выше; через несколько дней пришел медведь и сделал царапину еще выше. Это послужило основой для нового варианта сказок о медведе.

Если в мифах и легендах медведь представляется существом умным и доброжелательным к людям, которые его уважают, то в сказках, где действующие лица — животные, медведь представлен простоватым, даже глупым и смешным.³⁵ Сказки эти сосуществовали с легендами, и эвенки относились к такому явлению, как к нормальному, не придавая никакого значения отрицательным характеристикам. В. Г. Богораз обратил внимание на подобную двойственность, выраженную еще резче у палеоазиатов (в отношении ворона — у чукчей, владычицы моря Седне — у эскимосов). Объяснял он это социальными причинами — переходом от материнского рода к отцовскому, «поэтому и произошла ревизия древних рассказов».³⁶

Представления о связи девушки с медведем и медвежий ритуал породили немало запретов-оберегов на разные части его мяса. Так, девушки и женщины не могли есть мясо с головы и мозг. Если случайно женщина съедала кусочек мяса с этих частей, то считалось, что во время беременности у нее будут головные боли, роды будут тяжелыми, а во время кормления ребенка у нее пропадет молоко. Нельзя было есть и мясо с шеи, чтобы во время родов не было судорог, которые могли притянуть голову к спине. Нельзя было есть печень и почки медведя.

Мясо с головы могли есть только мужчины и самые старые женщины. Им первым подавали палочку, на которой были нанизаны кусочки с разных частей головы. Мужчинам не разрешалось есть глаза, которые обычно «хоронили» вместе с головой. Проглатывание глаза охотниками так, чтобы его не коснуться зубами, во время медвежьей трапезы у сымских эвенков, по-видимому, было заимствованным явлением, поскольку оно характерно для их соседей — кетов³⁷ и алтайских тюрков.³⁸ У восточных эвенков вместо этого проглатывали, не задевая зубами, ложку *сэ-эна* — вареного и мелко накрошенного мяса, прокипяченного с салом. Навар от медвежьего мяса нельзя было есть ни людям, ни собакам. Его обычно выливали в ямку подальше от стойбища и засыпали землей, чтобы собаки не обнаружили. Мясной навар по концентрации жира действовал отрицательно на желудок и вызывал рвоту. Кроме того, эвенки считали, что от него на охоте будут мерзнуть ноги, хотя сам жир медведя широко использовали против обмерзания лица и рук.

Обереги-запреты, связанные с медведем, были широко распространены среди эвенков и других тунгусоязычных народов.³⁹ Захоронение останков медведя было наследием древнейшего магического обряда воспроизводства животных, служивших основой жизни охотника. Чтобы зверь не ис-

³⁴ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 18.

³⁵ Там же, стр. 13, 14, 207, 222.

³⁶ В. Г. Богораз. Социальный строй азиатских эскимосов. В кн.: Вопросы истории доклассового общества. М., 1936.

³⁷ Е. А. Алексеев. Культ медведя у кетов. СЭ, 1960, № 4.

³⁸ Л. П. Потапов. Пережитки культа медведя у алтайских тюрков. Этнографический исследователь, 1928, № 2—3, стр. 20.

³⁹ См. в настоящем сборнике статью В. И. Цинциус «Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом».

чезал, кости его всегда складывали (*гуливкил*) на лабазе (*гулик*) — настиле на невысоких сваях или стволах деревьев. Но с головой медведя обращались, как с телом умершего человека: ее «хоронили». Невыполнение этого имело свои последствия. Эвенки говорили: «Кости медведя положи на *гулик* или *дэлкэн*, если не положишь, медведь рассердится и разгонит всех зверей перед тобой на охоте» (Подкаменная Тунгуска, Урми), «на охоте сломаешь себе ногу» (Сахалин), «на охоте будет неудача» (Сутам, Учур), «заболеешь» (Олекма), «заболят ноги» (Алгома, истоки Зеи). Длинные кости нельзя разбивать, их надо положить на *гулик* в направлении к солнцу (Алгома). Меха и старую шкуру медведя нельзя бросать в огонь — медведь рассердится и отомстит (Подкаменная Тунгуска, Учур). Нельзя разбивать поперек череп медведя — при встрече с медведем последний изуродует лицо охотника (Алдан, Учур). Молодым нельзя спать на медвежьей шкуре — родится нервный ребенок.

Медведь, по представлениям олекминских и амурских эвенков, раньше был человеком, потом *сэвэки* (творец человека и животных) наказал его и надел на него шкуру. Но тем не менее он хорошо слышит и понимает человеческую речь. Он может и петь, его песня строится на мотив: «*Э'элэң, Э'элэй!*». Поэтому у олекминских эвенков эти слова запева стали синонимом для слова «медведь». Увидев медведя, они кричали ему: «*Э'элэң, Э'элэй, хурукэл тала! Хурукэл Э'улави!* — Делонг, делой, иди туда! Иди домой!». О медведе следовало говорить только хорошее, так как он мог услышать. Если охотник оговаривался, он лишался удачи на охоте. При встрече с медведем летом нельзя было говорить: «Не боюсь». Услышав, медведь мог напасть на человека. Наоборот, следовало сказать: «Не смотри на меня, иди дальше!». Тем более нельзя было говорить детям: «Медведь тебя съест», — услышав, медведь мог напасть на произнесшего эти слова. Но считалось, что охотник, изуродованный медведем во время схватки, долго проживет. У олекминских эвенков существовало правило не бросать раненого медведя, догнать его и добить или посмотреть, что стало с раненым. Если охотник этого не делал, медведь мог рассердиться и разогнать перед ним всех зверей. Встретив же зимою медведя-шатуна, эвенк должен был его сразу убить или, обнаружив след, прийти на следующий день и убить. Если он этого не делал, то лишался удачи на охоте. Для удачи же на охоте пришивали к подошве кусок медвежьей кожи.

На охоте и во время свежевания употребляли подставные названия для медведя. Это привело к огромному количеству синонимов. При наиболее часто употребляемом названии *хомоты* были синонимы *этыркэн*, *атыркан* — старик, старуха, *амака~амикан* — дед (*эхэ, эхэкэ* < якут. — самец), *эникэн* (*эбэкэ* < якут. — бабушка, самка), *бэе, нэкэе* — браток (при обращении),⁴⁰ *омолги* — парень. Как уже говорилось, медведя называли родоплеменными этнонимами.

Были названия, связанные со страхом перед медведем: *нэлэкэ, эбэй, эбэчи* — страшный, *коңноко, коңноты* — черный, *тактыкагды* — кедровый, *накита* — медвежья шкура, *кудуку, Э'элэң ~ Э'элэнэй, корко* (<селькуп.), *мэңэр* — наживка, *хун'у, наптаралды* — низкий, *куңки* — счастье, *амураку, бакая, учикан, няңняко* и др. Как и у всех животных, играющих роль в жизни эвенков, у медведей были и половозрастные названия: *амикан~амака* — самец, *эникэн~эн'экэн* — самка, *хутэткэн~утукэн* — детеныш до одного года, *уюкучэн* — детеныш трех лет, *бирин* —

⁴⁰ Эти термины не выражали родства с медведем, а употреблялись во всех случаях при обращении к любому человеку.

медведица без медвежонка, *барка* — медведица с медвежонком, *дылмар* — медведь четырех лет, *сатымар* — пяти и более лет, матерый медведь.

Подставные названия были у частей тела медведя, ими пользовались во время свежевания. Так, голову *дыл* называли *з'агари* (Сым, Илимский район), *туңсуку* (Алдан, Учур, Урми). Шкуру *нанна* называли *сун*, *арбагас* — кафтан; глаз, вместо *еса*, — *осикта* — звезда, *иңэктэ* ~ *иңэмуктэ* — черемуха, *килтар* — блеск; мясо, вместо *уллэ*, — *мэнье* — наживка, *силамачин* — мясо с верхних частей ног; сало, вместо *имуксэ*, — *хэриндэ*; лапу, вместо *хагдыки*, — *мана*, *лапэ* (<русс.); сердце, вместо *меван*, — *сэлэ* — железо, *тукалакин* — клубень (Сым). Вместо *гарпам* — выстрелил — говорили *тэлэкэнэм* — снял шкуру.

Для истории происхождения медвежьего ритуала очень важен факт, что ритуал совершался только над медведем, убитым в берлоге. Такая охота производилась осенью, реже весной. В пути медведя могли убить на земле, прежде над убитым таким способом медведем ритуал не производился. Если на охоту в берлоге шло несколько охотников, то в тайге убивал медведя при встрече один охотник. Раньше убивали рогатиной, подставив ее так, чтобы медведь, навалившись, пронзил себе сердце. Имена охотников-удальцов запоминались, и о них рассказывали легенды, которые разносились по всей тайге. Но не зарегистрировано ни одного рассказа о мастерах охоты в берлоге. Это можно объяснить пережитком древнейшей традиции, своими корнями уходящей к охоте на медведей в пещерах в палеолитическое время. На медведя в берлоге охотник в одиночку не охотился, а приглашал всегда свойственника, позже — человека из другого рода.

В ритуальной охоте существовали свои правила. Охотник, найдя нору, должен был сообщить об этом своему свойственнику, чаще брату жены, и предложить ему убить и освежевать медведя. Передача этого «убийства» называлась *ниматкин*, а свойственник в таких случаях назывался *нимак* ~ *нимэк*. К. М. Рычков по этому случаю записал поговорку: «Для медведя восемь чужеродцев легче, чем два брата»;⁴¹ в ней отразилось представление о медведе — брате человека, поэтому и убивать его должен был член другого рода.

Охотник, получив согласие свойственника, передавал ему свою рогатину (ружье). На следующий день, при соблюдении всех правил ухода охотников (тишина на стойбище, запрет для оставшихся брать в руки острые предметы, чесать волосы и т. д.), они уходили друг за другом, впереди шел обнаруживший берлогу. Подойдя к ней, они кричали повороньи: «*Ки-ик! Ку-ук! Ка-ак!*». Иногда махали руками («крыльями»). Затем *нимак* перегораживал жердями вход в берлогу и, держа рогатину (ружье) наготове, садился со словами: «Это пришли якуты (или русские) убить тебя!». Выследивший охотник через отверстие в верхней части берлоги беспокоил медведя палкой. Медведь, выходя из берлоги, наваливался всей тяжестью на подставленную рогатину (в XIX в. в медведя чаще стреляли из ружья). Иногда бывали случаи, когда у неправильно поставленной рогатины ломалось древко. Тогда в землю у входа быстро втыкали крестообразно две жерди, загораживая таким образом медведю выход. И выследивший охотник шел делать новое древко из крепкого дерева, чтобы медведь не мучился и не рассердился. Убив медведя, опять извинялись за то, что бил его якут, или русский, или чужеземец. Затем накидывали медведю на шею петлю и выволакивали из норы со словами: «Дед (бабка), потихоньку выходи! Ку-ук! Ки-ик!». Если это была мед-

⁴¹ К. Рычков. Енисейские тунгусы, стр. 109.

ведица, нору проверяли и медвежат вытаскивали живыми. Иногда их тут же убивали.

Подкаменнотунгусские эвенки вставляли в пасть распорку *тургэ* со словами: «Дед (бабка), не зевай!». Свежевали чаще тут же, подостлав толстый слой хвойной подстилки или тальниковых ветвей и уложив медведя головой на восток (Сым). Нима, прорезав шкуру вдоль брюха и вдоль передних лап, начинал отделять ее от туши со словами: «Дед (бабка), шубу снимать станем. Много муравьев бегают, они кусают!». Или: «Это режут тебя глупые люди». Или: «Дед (бабка), кедровки лают по-собачьи, словно вшей ищут друг у друга».

Подрезая шкуру вокруг корковидной ступни и когтей, говорили: «Дед (бабка), женщина обнимает твою лапу». Или: «Дед, потянемся через колодину». Когти или подошву оставляли на лапе, чтобы охотник мог отличить свой след от медвежьего. Иногда вначале подрезали одну лапу, затем по диагонали вторую, затем так же другие две. При этом говорили: «Дед (бабка), ты ходишь по горям». Так делали, чтобы медведь не заплетался и не падал. После отделения кожи от кистей передних лап на сгибе делали поперечный надрез сухожилия со словами: «Дед (бабка), ты отлежал лапу!». Отделив от кожи кисти задних лап, тоже делали на сгибе поперечный надрез сухожилия со словами: «Дед (бабка), ты отлежал лапу!». Отделяя шкуру от туши, говорили, слегка поскребывая ножом: «Дед, вшей бью». Имитировали разговор. Свежую спрашивал: «Здесь или там? Где резать?». Нима отвечал за медведя: «Так, так!». — «Какие тут люди?». — «Остяк (юрак, или якут, или русский)». Чтобы не ссориться с медведем, не говорили: «эвенк». Учурские эвенки, подрезая шкуру вокруг носа, приговаривали: «Муравьи распалились». Вокруг лап: «Потянемся через колодину». Вокруг ушей: «Сгибается от ветра». Раньше шкуру с головы отделяли вместе с головой у шейных позвонков. Если свежевали на стойбище, то шкуру с головы отдирали самая старая женщина (Сым, Олекма, Учур, Урми). Затем снимали сало. Тушу покрывали ветками срезом на восток и уносили на стойбище сало и шкуру. Сало делили между всеми семьями стойбища. Каждая семья переваривала его отдельно в своем котле. Угостившись салом, шли к нимаку и слушали его рассказ об охоте. На следующий день ехали за тушей с охотничьей нартой или в лодке. Когда тушу подвозили, все оставшиеся выходили навстречу, махали руками с криками «Ку-ук! Ке-ек! Ка-ак!». На стойбище тушу укладывали на толстую хвойную подстилку и продолжали разделку. Вначале отрезали у атланта (шейного позвонка) голову и, отделив ее вместе с легкими, печенью и сердцем, укладывали носом на юг (Сым) на отдельную подстилку. (Некоторые эвенки отделяли голову от легких, сердца и печени). Нима тут же съедал сердце медведя в сыром виде, чтобы приобрести свойства медведя. Затем вынимали глаза, чтобы захоронить их вместе с головой. После этого отделяли все внутренности и складывали в брюшину, наконец делили мясо по суставам: вначале отделяли передние ноги, потом охотник вырезал паховое сало вместе с *renis'om*; сало тут же жарили на вертеле, а *renis* оставляли. Часть мяса делили между всеми и оставляли для родственников и свойственников, живших поблизости.

Унюк записал у подкаменнотунгусских эвенков еще одно действие во время свежевания. Сняв сало, перекладывали его накрест от задних ног к передним, чтобы заставить медведя спотыкаться.⁴² Рычков описал у сымских эвенков имитацию стрельбы из маленького лука в брюшину

⁴² М. Унюк. Обряд над убитым медведем. Охотник и рыбак Сибири, 1927, № 7.

медведя и отметил одинаковое название этой стрельбы и стрельбы после погребения человека.⁴³

После этого устраивали медвежий праздник, который назывался у некоторых эвенков *нимңакан*, так же как называются фольклорные произведения (миф, сказание, предание, сказка), понятие «древность», «традиция». Ритуал медвежьего праздника прежде продолжался несколько дней. Первое описание его дал К. М. Рычков, которому в 1906—1908 гг. удалось наблюдать его у сымской группы эвенков. В первый день, разложив костер у старого кедра, варили до полуночи шейную часть медведя. Днем вели тунгусский танец, в котором подражали его движениям. В полночь криком «Ку-ук! Ке-ек!» давали знать, что кушанье готово. Тогда вокруг костра усаживались старшие, за ними остальные, и все молча и торжественно ели. Съев, молча расходились. На второй день приготавливали *тэкэмин* (у восточных эвенков — *сэвэн*). Опять с утра ничего не ели. Молодежь пела и плясала. В полночь раздавался крик «Ку-ук! Ка-ак!», приглашавший к трапезе. Чтобы походить на чужеродцев — воронов, — все мазали лица сажей и называли друг друга *оли* (ворон). Затем тихо рассаживались вокруг костра и нимака, которого в этот день называли *хуюврэн* (повар, букв. — кипячитель), раздавал каждому по ложке *тэкэмина*. Каждый съедал с благоговением. Потом все расходились по чумам, где досыта ели вареное мясо. В третий день охотники кипятили воду для варки головы. К вечеру голову медведя в шкуре укладывали на бересту мордой на юг и гребнем из бересты имитировали расчесывание «волос» медведю, затем привязывали к ушам кедровую хвою — «серьги», а на голову клали цветную ленту. Хуюврэн (свойственник) после этого вырезал ножом *penis* и насаживал его на палочку. Каждый мужчина ударял по палочке острием своего ножа. Когда она падала, хуюврэн приступал к снятию шкуры с головы медведя, и только тогда голову опускали в кипяток. В полночь опять криком «Ку-ук! Ка-ак!» оповещали о трапезе. Мужчины чинно усаживались около головы, которая была выложена на бересту, женщины — около блюда с кусками задней части медведя, и все приступали к трапезе. В это время, по сообщению эвенков, некоторые из них «пытали счастье», т. е. пробовали проглотить глаз медведя, не задев его зубами. Все внимательно следили за глотавшим. Проглотивший должен был стать удачливым охотником.

Последний обряд ритуала — похороны черепа медведя — производился на следующий день или через день. Челюсти, кости, гребень, серьги, ленту, лук и стрелу, которыми стреляли в тушу, складывали на бересту и, завернув, уносили на запад от стойбища. Выбрав в тайге кедр, сверток подвешивали, а голову насаживали на подрубленный ствол молодого кедра. Затем некоторое расстояние пятились задом и возвращались на стойбище.

После возвращения шаман устраивал камлание для очищения хоронивших, для чего забивали оленя. Считалось, что после этого душа медведя становилась посредником между *экиэри* (дух-хозяин верхнего мира) и людьми. Шкуру с туши брал себе свойственник, иногда ее передавали шаману, если тот был из рода матери. Шкуру же с головы сымские эвенки всегда передавали шаману. В костюме из медвежьей шкуры шаман камлал в поисках души болящего («лечение»). Лапы медведя подвешивали на шею оленям, чтобы охранять их от волков, иногда клали на лабаз, чтобы хищники не разоряли, иногда привязывали к колыбели,

⁴³ К. Рычков. Енисейские тунгусы, стр. 109—111.

чтобы ребенок не плакал. На медвежьей лапе присягали, слегка подпаливая ее во время присяги. Грудную кость вешали на центральную жердь (*чимка*) остова чума.

У подкаменнотунгусских эвенков медвежий ритуал записан нами в 20-х годах. Процесс разделки туши отличался от описанного незначительными деталями: отрезав голову у атланта, они вынимали глаза и завертывали их в бересту или в прутья, затем относили в тайгу. Там отесывали с трех сторон дерево (чаще лиственницу) и на высоте двух метров делали засек, куда вкладывали пакет с глазами со словами: «Дедушка, глаза твои прячем в *чуки* (ствол, на котором захоронены голова и глаза), кедровки кричат!». Обнаженную часть ствола мазали кровью. На следующий день охотники варили голову, которую ели вечером. Перед едой обращались к медведю: «Дед, твою голову просил тунгусский сын». Мужчины ели, кроме того, и отваренное мясо, женщинам же разрешалось есть только мясо с ребер. Иногда присутствующие бросали через плечо обглоданные ребра со словами: «Стань колодиной!». Или: «Стань валежиной!». Говорили так, чтобы при встрече в тайге с медведем между охотником и зверем упало дерево. На следующий день череп, освобожденный от мяса, завертывали в прутья и связывали с двух концов. После этого приступали к обряду борьбы мальчика с «медведем». «Младший брат» — мальчик — обхватывал «старшего брата» — пук ветвей с костями, — топтался с ним, ронял на себя, падал на него. Все присутствующие с интересом следили за «борьбой», поощряя мальчика репликами. По сообщению эвенков, прежде обряд борьбы производился с пуком, в котором были в анатомическом порядке сложены все кости медведя.

После борьбы (а раньше до нее) была трапеза, во время которой каждый из присутствующих торжественно съедал ложку *тэкэмигун'а*. Остатки этого блюда раздавали гостям, чтобы те снесли родственникам. Через день охотник, выследивший нору, шел хоронить голову на *коңи* (дуплистое дерево, чаще кедр), который с этого момента назывался *чуки*. Уходя со стойбища, охотник говорил: «Дед, тебя несу на кедровый пенек». В тайге, найдя соответствующий кедр, охотник подсекал его и на два оставленных вверху шпенька насаживал голову и раздвигал пасть распоркой со словами: «Дед, твоей голове я нашел такой чум, что никто его не найдет». Устроив череп на *чуки*, охотник уходил на стойбище. Как и сымские, эти эвенки вешали грудную кость на *чимка*, а коготь зарывали на пороге.

У алдано-учурских эвенков медвежий праздник сохранялся еще в 40-х годах. Они продолжали традицию с вороньими криками во время охоты, свежевания, приготовления традиционного блюда, варки головы и во время трапезы. Основным обрядом в этом празднестве была *сивайба* — угощение. Целый день женщины варили мясо, рубили его и кипятили в сале, одновременно охотники варили голову. К трапезе приглашали всех живших поблизости; прежде в ней принимали участие только члены семей, кочевавшие вместе. Груды отваренного мяса складывали на большую сковороду, а голову — на блюдо. В голову втыкали палочку с языком. В чуме все чинно рассаживались: женщины слева, мужчины справа, самые старые около малю. Блюдо с головой ставили около охотников, а сковороду с мясом — около женщин. Таз с сываном стоял в стороне. Наиболее уважаемый мужчина брал первым кусок мяса, затем отрезал мелкие кусочки от головы медведя и от сала и нанизывал на палочку, которую предлагал охотнику, убившему медведя; тот, приняв палочку, отрезал еще кусочки и, насадив их сверху, возвращал. Тогда при-

нявший палочку, отрезав часть от верхнего кусочка, бросал его в огонь со словами: «Пошли такого же»; потом срезал с нижней челюсти кусочка и, насадив на эту же палочку, передавал самой старой женщине. Она в свою очередь передавала ее старой женщине, сидевшей рядом, та тотчас же возвращала палочку обратно. Тогда первая, отрезав частицу от верхнего кусочка, бросала его в огонь со словами: «Зверя пошли!». Если старой женщины не было, палочку с кусочками мяса передавали старому мужчине, тот передавал другому старику и дальше охотникам. Принимая палочку, каждый из них говорил: «Давун!». ⁴⁴ Только после этой церемонии все начинали угощаться мясом медведя. Ели молча. Мужчины отрезали мясо с отваренной ими головы, женщины ели мясо с задних частей, сложенное на сковороду. Через некоторое время ставили на середину таз с сэвэн ⁴⁵ и передавали его по кругу влево. Но никто не брал, пока таз не доходил до самой старой женщины, которая благоговейно брала ложкой сэвэн и торжественно съедала его. Тогда таз перемещали дальше и каждый брал ложкой сэвэн, стараясь не капнуть жиром. Ели только по одной ложке. При этом, поднося ложку ко рту, произносили «Ку-ук» и «Давун». Когда таз доходил до охотников, каждый из них старался проглотить сэвэн, не задев зубами. Все внимательно следили, кто из охотников и сколько ложек сможет так проглотить. Таз обходил по кругу три раза, затем его отставляли в сторону, и угощение кончалось. Остатки раздавали пришедшим гостям. После трапезы, когда кости головы медведя обсыхали, их складывали на тальниковые прутья, сохраняя анатомический порядок, вставляли между челюстями палочку с кончиком языка, которая в самом начале трапезы была воткнута в мясо, и перевязывали пук с двух концов. Вся связка называлась чуки. Ее хоронили на стесанном с четырех сторон стволе лиственницы. Стесанные стороны обмазывали кровью медведя и черной краской делали поперечные полоски, а на подрубленной верхушке вырубали два зубца так, чтобы при укладке головы они входили в челюстные впадины. Дерево с пукон, в котором была медвежья голова, также называлось чуки. Вынутые глаза вкладывали в орбиты, а срезанные уши и кончик носа прикладывали к костям.

Похороны производились молча. Все остальные кости, после того как они обсыхали, складывали в ближайшее дупло или, обвязав снаружи прутьями, укладывали на ветку рядом с чуки, подперев ее вершинкой наклонно поставленной лиственницы. Лапы, если их не оставляли, вешали на соседние лиственницы. Некоторые эвенки заворачивали глаза в бересту и подвешивали к веткам рядом с чуки. Иногда тут же подвешивали срезанные губы медведя.

Медвежий ритуал (охота в берлоге, свежевание, варка головы мужчинами, а мяса женщинами, приобщение к мясу, захоронение черепа и

⁴⁴ Слово «давун» образовано от корня *да(н) ~ да(л) ~ да(в)* — передавать просьбу, чужие слова при сватовстве, сват, проситель, передатчик чужой просьбы, член рода, из которого берут жен, свойственник (синоним в этом значении — *мата*); отсюда множ. ч. *даха ~ даша* — свойственники. Тунгирские эвенки называли мясо медведя словом от этого же корня — *давки*. У эвенов *Дантра* — имя сестры медвежьего предка *Торгандри*. У негидальцев *дапта* — одно из названий медведя. Корень этот характерен для всех тунгусо-маньчжурских языков, что позволяет относить его происхождение к пратунгусской общности.

⁴⁵ Слово «сэвэн» имеет несколько значений: 1) *сэвэ* — медвежий жир и топить жир (при совершении обряда очищения окуривают обычно дымом жира и можжевельника); 2) блюдо из сала с мясом (Зей, Учур, Амгунь, Урми); 3) дух-помощник шамана (все эвенки, нанайцы, ульчи); 4) изображение этого духа (эвенки).

других частей вместо целого костяка) отмечен у негидальцев и эвенов,⁴⁶ орочей,⁴⁷ ульчей,⁴⁸ нанайцев⁴⁹ (рис. 1—4).

Но наряду с этим ритуалом орочи, ульчи, ороки имели и второй — южного происхождения, по-видимому заимствованный от айнов. Он состоял из воспитания медведя в клетке, кормления его женской грудью, вождения медведя по домам, его убийства, кормления черепа, прощания и захоронения.⁵⁰

Большинство эвенков оставляло лапу для гадания. Что-нибудь загадав, подбрасывали ее и смотрели, какой стороной она упадет. Если падала тыльной стороной вверх, желание должно было исполниться; упадет ладонной — не исполнится. Если по-соседству был шаман, лапу передавали ему для изготовления колотушки для бубна. Гадание на лапе было воспринято первыми шаманами и ими продолжалось на колотушке бубна. Колотушка была первым атрибутом, приобретаемым начинающим шаманом. Вслед за лапой-колотушкой шаманы делали плащ из медвежьей шкуры. У некоторых забайкальских и амурских шаманов было два плаща. Один — из медвежьей шкуры, в нем шаман камлал для лечения, когда он сам «ходил» в свой «нижний мир» в поисках души болящего, которая могла быть унесена туда духами враждебного шамана. Этот плащ и само камлание назывались *хэргиник тэкэнин* (букв. — корни снизу). Оно всегда производилось с кровавой жертвой. В другом плаще, из шкуры дикого оленя, производились камлания, наслоившиеся на древние охотничьи мистерии, они не имели кровавой жертвы — камлания и плащ назывались *угиник тэкэнин* (букв. — корни сверху).

В нижнем шаманском мире — на реке *эндекит* — помещалось все ушедшее из жизни, поэтому и камлание «вниз», т. е. в нижний шаманский мир, колотушку и плащ из медвежьей шкуры также можно отнести к более ранним атрибутам шамана и к первым действиям, введенным шаманами. А это в свою очередь свидетельствует о появлении медвежьих обрядов у тунгусоязычных народов значительно позже охотничьих мистерий. Неучастие шаманов в медвежьем ритуале говорит о том, что ритуал развился до начала становления шаманства.

Мы не нашли у эвенков ни одного фрагмента мифа о медведе — родоначальнике людей и о медведе — помощнике творца. Это мы объясняем географическими условиями, в которых обитали пратунгусы в период создания мифов о происхождении земли, человека и животных. По общей лексике, сохранившейся в тунгусо-маньчжурских языках, это были горные районы с гольцовыми зонами, где медведи и не водились. Охота же на лосей и медведей связана с тайгой, хотя и гористой, куда пратунгусы вышли после отхода групп, ставших тунгусоязычным компонентом в образовании чжурчженей. Следовательно, начало медвежьего культа относится к периоду расселения пратунгусов по тайге задолго до начала оленеводства.

Уточнить время становления всех обрядов ритуала позволяет, во-первых, факт совершения ритуала двумя родами (позже — двумя большими

⁴⁶ См. в настоящем сборнике статью В. И. Цинциус «Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом». Захоронение у эвенов — по материалам Н. П. Ткачика.

⁴⁷ В. Г. Ларькин. Орочи. М., 1964, стр. 47—48.

⁴⁸ А. В. Смоляк. Ульчи. М., 1966, стр. 125.

⁴⁹ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские, стр. 204—205.

⁵⁰ О связи некоторых элементов культа медведя с шаманством см.: Н. М. Ядринцев. О культе медведя. ЭО, 1890, № 13, стр. 110.

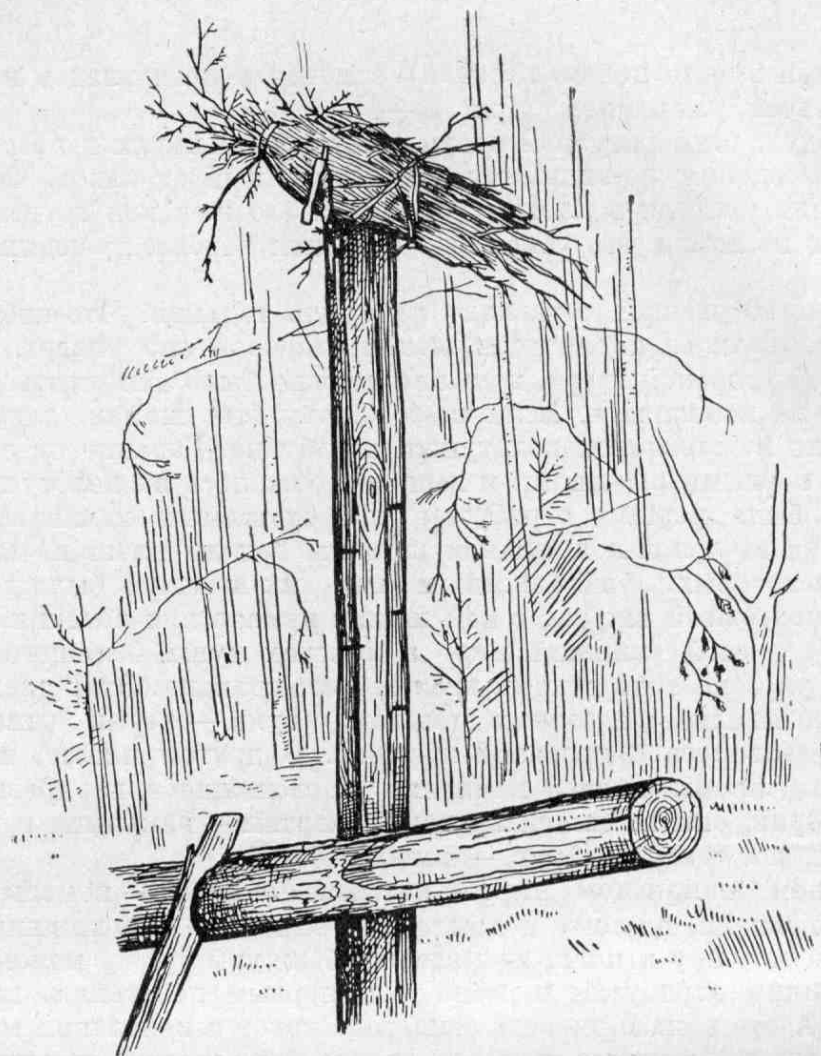


Рис. 1. Чуки алдано-учурских эвенков. МАЭ, колл. № И-1475-109.

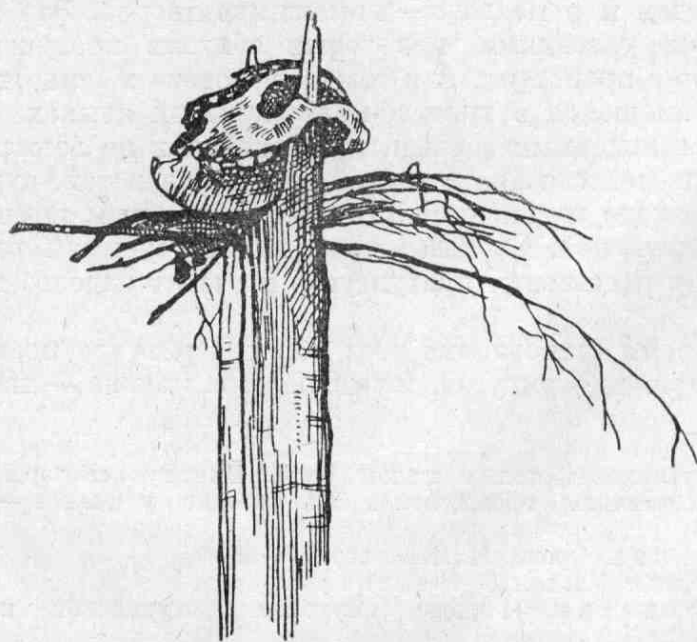


Рис. 2. Чуки амгунских эвенков. МАЭ, колл. № И-1475-172.

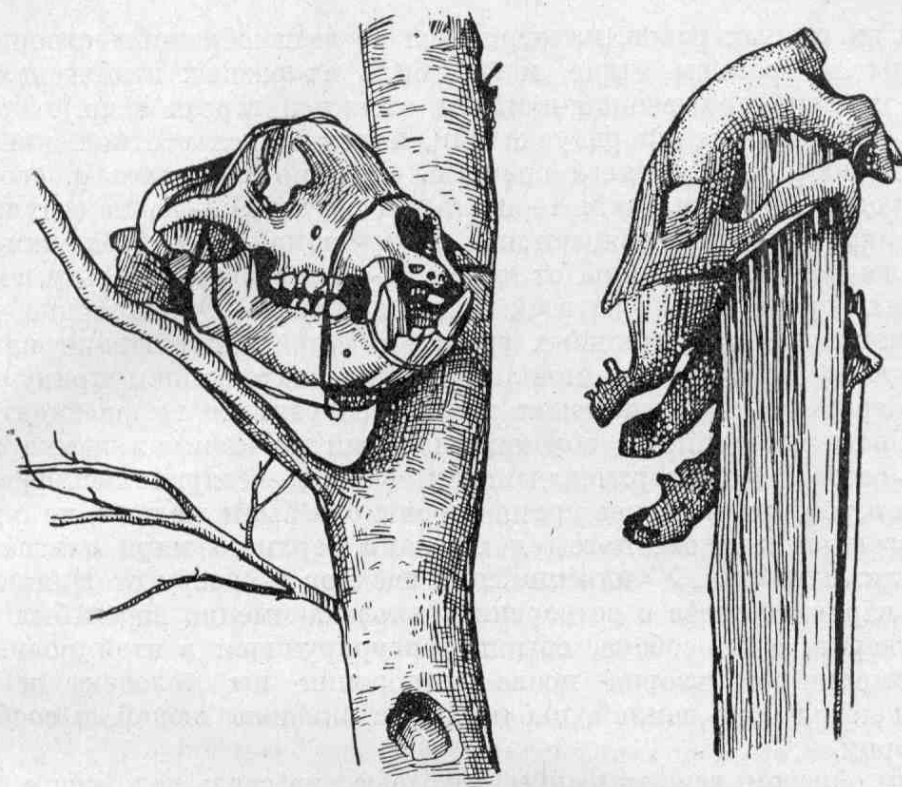


Рис. 3. Чуки нанайцев. МАЭ, колл. № И-1957-1, 4.

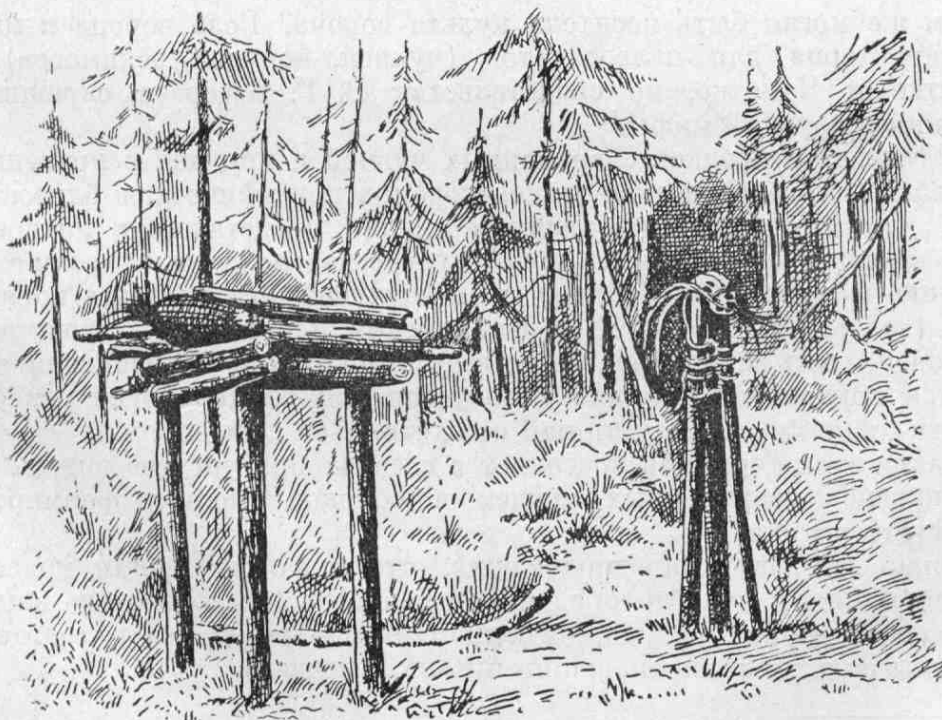


Рис. 4. Чуки эвенков (по определению автора).
Материалы автора.

семьями из разных родов, находящихся во взаимобрачных отношениях). Эти роды на раннем этапе могли быть из разных этнических групп (эвенки и нгамэндри, эвенки и манги, эвенки и торган и др.). Традиция участия при выполнении ритуала лиц, находящихся в отношениях свойства, сохранилась до нашего времени. Судя по пережиткам, свойственники — родня по жене, по матери (и сам охотник) — были ведущими во всех обрядах. Это подтверждается и применяемой при свершении обряда терминологией, образованной от корня *да-* (передавать просьбу, сватать). Во-вторых — роль ворона во всех обрядах ритуала. Очень важно, что эта роль, значительная у западных групп, по мере продвижения на восток уменьшалась, пока не ограничилась одним подражанием крику ворона. Среди современных олекминских эвенков сохранился во фрагментах рассказ о браке эвенкийки с вороном, который не понимал языка жены.⁵¹ А среди соседей их — верхнеалданских эвенков — сохранились фрагменты рассказа о том, что в давнее время вороны *оли* были людьми, но с другим, чем у эвенков, языком, потом дух-хозяин верхнего мира наказал их и они стали птицами. У илимпийских эвенков к северу от Нижней Тунгуски в варианте мифа о сотворении человека именно ворон был помощником творца, а не собака, обычно фигурирующая в этой роли. Ворон стал помощником творца после сотворения им человека и животных. Он летал над землей, наблюдая за жизнью людей, и сообщал об этом творцу.

Таким образом, все эти факты указывают на связь человека с вороном и медведем. С одной стороны, медведь был как бы свойственником человека, с другой — участники ритуала, чтобы обмануть медведя, уподоблялись чужим, в данном случае — воронам. С людьми, говорившими на другом языке, у которых был культ ворона, тунгусы могли вступать в брачные связи. Следовательно, и эти люди могли быть их свойственниками.

Кем же могли быть носители культа ворона? Роль ворона в мифологии характерна для палеоазиатов (чукчей, коряков, эскимосов), а на Камчатке и Чукотке, по свидетельству В. Г. Богораза, скрещивались медвежий и вороний мифы.⁵²

На соседство предков современных чукчей и коряков с пратунгусами указывают лингвистическая и некоторая этнографическая близость. Из общей для них лексики в данном случае представляют интерес два слова: «ворон» и «свойственник». Тунгусское *оли~уоли~воли*⁵³ имеет аналогию в чукотском (*вэ́лы*) и в чаучуvenском диалекте корякского языка (*вэ́лы*). Слово *мата* (в эвенкийском и эвенском — свойственник, чужеродец, гость, пришелец, богатырь) в чукотском и корякском языках является корнем, от которого образуется вся терминология свойства и глаголы «сватать», «получать пай от охотничьей добычи».

Анализ этих терминов позволяет в соседях пратунгусов видеть сибирских предков современных чукчей и коряков в период формирования медвежьего ритуала.

Можно высказать предположение, что в формировании медвежьего ритуала приняли участие предки палеоазиатов, подобно тому как в состав разных групп пратунгусов вошли нгамэндри, манги и торган и их этнонимы получили два значения: предок и медведь.

⁵¹ Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, стр. 230.

⁵² В. Г. Богораз. Социальный строй американских эскимосов, стр. 72.

⁵³ Сохранилось в солонском, эвенском, негидальском, ульском и нанайском языках.

Таким образом, нынешнее состояние изученности медвежьего ритуала у эвенков, собственно говоря у пратунгусов, позволяет сделать следующие выводы относительно времени и места его возникновения.

1. Воспроизведение всего ритуала только над медведем, убитым в берлоге, указывает на наследование древнейшего способа охоты на медведя в пещерах.

2. Ритуал включил раннюю охотничью традицию сохранения костей животных для воспроизводства последних.

3. У пратунгусов сам ритуал развился только после расселения их по горной тайге, в которой водились медведи. Об этом говорит лексика, относящаяся к охоте на лося и медведя, а также к флоре тайги, общая для тунгусо-маньчжурских языков⁵⁴ без собственно маньчжурского.

4. В создании медвежьих мифов и ритуала приняли участие и оказали на них влияние нетунгусоязычные группы, которые соседствовали с пратунгусами в разных районах горной тайги (нгамэндри, манги, торган и группы сибирских предков современных чукчей и коряков). Они-то, вероятно, и придали отдельным обрядам ритуала тотемистический характер.

5. Учитывая пути расселения пратунгусов по тайге⁵⁵ и районы распространения медвежьих мифов (сказок), можно считать, что местом формирования медвежьих мифов и ритуала была горная тайга, примыкавшая с запада и с востока к Байкалу. Отсюда отдельные группы тунгусов еще в дооленевоодческий период вынесли основные элементы обряда на восток до устья Амура и Охотского моря, на север до тундровой зоны и на запад от Енисея. К XX в. сохранились только фрагменты мифов и неполные обряды ритуала.

⁵⁴ Г. М. Василевич. Роль охоты в истории тунгусоязычных народов. *Die Jagd bei den altaischen Völkern*. 1968 (*Asiatische Forschungen*. Bd. 26).

⁵⁵ Г. М. Василевич. Эвенки. (К проблеме этногенеза тунгусов и этнических процессов у эвенков). Доклад по опубликованным работам, представленный на соискание ученой степени доктора исторических наук. Л., 1968.

В. И. Цинциус

**Воззрения негидальцев, связанные
с охотничьим промыслом¹**

Перед Великой Октябрьской социалистической революцией в экономическом укладе амгуньских негидальцев довольно отчетливо проступали черты натурального хозяйства. Основными источниками существования их в то время являлись охота и рыболовство. Весной и летом негидальцы занимались главным образом рыболовством (кета, горбуша), летом охотились на «мясного» зверя (лось, дикий олень, медведь). Осенью и зимой охотились на белку, лисицу, колонка, выдру и соболя. Поздней осенью и в начале зимы ловили озерную и речную рыбу. Подсобными источниками дохода являлись огородничество, косьба и продажа сена, рубка леса. С уменьшением лова рыбы лососевых пород негидальцы постепенно переходили к замене ездовых собак лошадьми; некоторые из амгуньских негидальцев держали коров. В середине 30-х годов появились артели, которые позволили жителям того или иного поселка перейти к коллективному лову, засолке и сбыту рыбы лососевых пород вместо прежней формы лова двумя-тремя семьями для заготовки юколы. Пушной промысел уже ранее носил товарный характер.

Изменения в экономике и материальной культуре не могли не отразиться и на идеологии негидальцев: уже в конце 20-х годов молодежь не признавала многого из «старого закона», не соблюдала различных предосторожностей и запретов.

Записанные нами старинные воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом, можно разделить на четыре группы: 1) запреты-одяви; 2) талисманы-сингконы; 3) анимистические воззрения (концепция трех стихий); 4) тотемистические представления.

1. Запреты-одяви.² Как уже упоминалось, охота и рыболовство имели доминирующее значение в экономике негидальцев. Поскольку они охотились и занимались рыбной ловлей почти круглый год, а от удачного или неудачного промысла зависело благополучие охотника и его семьи, то

¹ Статья написана по полевым материалам, собранным автором в 1926—1927 гг., во время поездки к негидальцам, проживавшим на р. Амгунь, и иллюстрирована рисунками самих негидальцев и зарисовками автора, хранящимися в МАЭ. В статье помещены фотографии некоторых предметов, приобретенных для МАЭ Л. Я. Штернбергом в 1910 г. (колл. № 1763).

² Этот термин негидальцы, подобно другим народностям Нижнего Приамурья, по-русски передавали словом «грех», «грешно». Аналогичное название употребляют в том же значении дальневосточные эвенки, ср. *од'о* — запрет — у урмийских, учурских, чумиканских, сахалинских и других эвенков (см.: Г. М. Васильевич. Эвенкийско-русский словарь. М., 1958). У эвенков же бассейна Енисея известно слово *нэлум* — грех, запрет, табу (*нэлэ* — бояться).

вся повседневная жизнь его была наполнена стремлением обеспечить удачный исход промысла, уловить причины, которые могли повлиять на этот исход, устранить все, что могло принести вред, и т. д.

Среди запретов магического характера наиболее выделялись те, в нарушении которых негидальцы усматривали возможность магического воздействия или влияния на промысел в отрицательном смысле. Эти запреты носили характер заключения по аналогии, во всяком случае в том виде, как они бытовали у негидальцев в те годы. Приведем ряд этих запретов.

«Когда на охоту идешь, нельзя умываться, иначе по чистому месту ходить будешь (ничего не убьешь)». Этот запрет особенно старались не нарушать во время охоты на соболя, игравшей прежде большую роль в бюджете негидальца. По той же причине нельзя было чистить и срезать ногти, женщине — выбрасывать из жилища выметенный сор, если мужчина уходил на охоту. Придя к кому-либо, нельзя было стоять в дверях дома, загораживая вход хозяину этого дома, — «фарту» (удачи) не будет: на охоту пойдет — ничего не убьет, рыбу пойдет ловить — рыба ловиться не будет. Запрещалось ставить котел с едой прямо перед собой: «фарт на зверя себе перегораживаешь». Котел полагалось ставить чуть-чуть сбоку. Передавать мужчине еду сзади, за спиной, тоже не следовало — «зверь у него всегда будет сзади, фарту не будет».

Так как удача на охоте зависела и от качеств самого охотника — быстроты, ловкости и т. п., — то в ряде запретов мы находим стремление оградить его от дурных воздействий с этой стороны. Так, негидальцы считали, что женщине нельзя ездить на лыжах мужчины, потому что мужчина потом будет ездить неумело, как женщина, спотыкаться, падать. Но и мужчине нельзя было пользоваться лыжами женщины, так как и в этом случае он лишался своего мастерства охотника-лыжника. Объяснение весьма характерное, хотя можно предполагать, что запрещение это имеет более глубокие корни во взгляде на женщину как существо нечистое. Мужчина не должен был вышивать, потому что, «охотясь, плутать, путаться будет, как путается нитка при вышивании».

По той же причине не давали мальчикам есть *мивки* — сетку, т. е. отдел желудка лося или оленя, на которой кровеносные сосуды образуют путанные узоры (*мивки* дословно означает «блуждающий», от глагольной основы *мй* — заблудиться), хотя взрослый охотник есть мивки мог. Мальчикам запрещалось есть *тагдимка* — брюшину (?), похожую на лохмотья (*тагди* — разрывать, рвать), в противном случае, когда он станет взрослым, «одежда на нем будет быстро рваться». Хвостовую же часть оленя или лося мальчик не должен был употреблять в пищу, потому что «когда на охоту пойдет в первый раз, ему все время будет казаться, будто кто-то идет сзади, и молодой охотник будет пугаться». Мальчикам и женщинам запрещалось есть глаза лося или оленя, «так как зверь будет видеть будущего охотника». Копыта этих животных не следовало есть, «так как обувь скоро снашивалась бы». Мужчинам запрещалось счищать с юколы горелое (если она подгорала, когда ее поджаривали на огне), — «соболю светлый попадаться будет». Детям запрещалось играть с палочками (подбрасывать и ловить их), потому что, выросши, «мальчик будет ловить сухого, тощего зверя, а у девочки юкола будет сухая, как палка».

Нельзя не отметить, что с обилием запретов, относившихся к охотничьему промыслу и основанных в значительной мере на представлении о магическом влиянии внешне сходных явлений, действий или предметов, у негидальцев могло поспорить разве лишь количество запретов, относившихся к женщине, особенно в период беременности. Приведу здесь

для сравнения некоторые из них: женщинам нельзя есть подгорелое, приставшее, потому что роды будут долгие, «ребенок *лабгондян* (пристанет)». Женщинам нельзя смотреть на реку, когда весной лед трогается и образует заторы, — роды будут тяжелые. По той же причине беременная не должна стоять в дверях — она загораживает выход ребенку, и т. д.

Запреты, связанные с представлением о способности зверя слышать. Негидалец считал, что зверь может «услышать», поэтому нельзя было рубить палки для установки ловушки (например, для настораживания самострела) близко от места, где предполагалось поставить западню, — зверь «услышит» и не пойдет на приманку. И вообще «удачи не будет — зверь *майайен*³ — прячется, исчезает, не показывается охотнику», если шуметь, стучать сильно в охотничьем шалаше или землянке, например рубить дрова, шаманить, плакать. Но шутить, смеяться охотнику можно — веселее будет ходить по тайге, охотиться; хорошо также рассказывать на охотничьем таборе-стоянке различные рассказы и сказки — разный зверь идет их слушать.

Зверь «слышит» не только когда он живой, но даже когда уже убит, особенно если шкура его еще не высохла. Поэтому, когда охотник идет домой с убитым зверем, нельзя окликать этого охотника — в дальнейшем ему не будет удачи, зверь его будет «слышать». Этому дают, впрочем, и несколько иное объяснение: «как охотник пугается от неожиданного оклика, так и зверь будет пугаться охотника».

Нельзя было также стучать, колотить или петь в доме или шаманить в данном поселке, пока не высох *сингкон* — мордочка лисы, которую отрезали от каждого убитого зверя (а также если в доме сушилась шкура убитой лисы), потому что «лису в другой раз уже не убьешь, — она хотя бы за 200 шагов майайен — увернется, услышав охотника».

В 1927 г. в селении Усть-Амгунь в связи с тем, что предстояло камлание, хозяин убитой лисы, мордочка и шкура которой еще не высохли, на моих глазах бросил мордочку в воду, шкуру спрятал между двумя чугунными котлами, опрокинув один на другой вверх дном, а котлы со шкурой отнес подальше в другой дом, так как шаманить должны были в соседнем доме, где был больной. И, несмотря на принятые меры предосторожности, все равно под котлами могли быть «услышаны» звуки бубна, бречание побрякушек на поясе, пение и выкрики шамана. В том же селении другой охотник, убив однажды лису и зная, что в деревне должен был камлать шаман, убитого зверя домой не понес, оставил его в поле. И только когда шаман кончил свой сеанс, охотник принес зверя. Так как вечером в тот день шаман опять камлал, то шкуру и мордочку лисы спрятали под котел. На следующий день свояк хозяина этой лисы должен был уйти в другой дом доделывать хомут и седелку для лошади, потому что в том помещении, где сушилась шкура лисы, он не мог стучать. Вечером в этой деревне снова шаманил шаман, и опять прятали шкуру лисы под котел, для чего ее даже пришлось снять с доски, на которую она уже была натянута для просушки.

Еще более осторожного обращения требовал убитый, но не ободраный зверь. Ни в коем случае нельзя было, например, ударять его: счита-

³ Глагол *майа-* имеется и в других тунгусо-маньчжурских языках и переводится, например с эвенкийского, как «перестать попадаться (о звере), не иметь удачи на охоте» (Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский словарь). В. Г. Богораз эвенкийский глагол *май-* переводил местным русским выражением «уросить», т. е. иметь неудачу, не удаваться из-за колдовских, магических причин (В. Г. Богораз. Материалы по ламутскому языку. В кн.: Тунгусский сборник. I. М.—Л., 1931, стр. 94).

лось, что убившему его человеку удачи не будет. В связи с этим может быть отмечен общий, как кажется, для всех охотничьих народов обычай не трогать убитого другим человеком зверя и даже близко не подходить к нему. Негидалец, не трогая убитого другим охотником зверя, мог засыпать его снегом лишь в том случае, если туше угрожала опасность быть съеденной другим зверем. Но если человек знал, что зверь принадлежит очень близкой родне из своего *хала* — рода, он мог взять и принести найденного зверя его хозяину. При этом надо было обязательно идти прямо в дом этого человека, не заходя к себе. Негидальцы объясняли этот обычай тем, что чужой человек мог бы напашманивать над убитым зверем: нарочно бил бы его или кричал над ним, чтобы охотнику, добывшему зверя, удачи не было. Неприкосновенность чужой добычи из тех же соображений соблюдалась также у нивхов, у которых, как писал Л. Шренк, «ничей посторонний глаз не должен видеть добычу охотника, пока та не выпотрошена. А продажа теперь соболя в полной целости, со шкурой и мясом, уже окончательно дурно отразилась бы на последующей охоте за этим зверем». Это же поверье встречал Шренк и у нанайцев.⁴

Возмездие-*ничик* за кражу добычи охотника. Если некоторые действия, по воззрениям негидальцев, приносили вред охотнику — хозяину животного, то нарушение элементарного права собственности охотника, т. е. кража добычи, несла несчастье укравшему, вернее его потомству, детям или внукам, так как сказывалось *ничик* — мщение или возмездие. Рано или поздно кто-нибудь из рода укравшего заболел тяжелым недугом, который назывался *лечик* или *танивун*, — судорогами, корчью, «как от отравы» (эпилепсия, падучая), подобно тому как корчился украденный зверь, например лиса, от стрихнина. При этом негидальцы имели представление о наследственном характере недуга, считая, что «если заболел такой болезнью хоть один человек, в дальнейшем его потомки будут страдать тем же заболеванием». Поэтому, когда находили где-либо «пропавшего», т. е. околевшего от отравы зверя, прежде чем взять его, следовало расспросить в окрестностях. И лишь в том случае, если хозяина не обнаруживали, брали добычу себе. Любопытно отметить, что при утаивании чужой добычи двумя или тремя лицами «грех» падал на того, кто брал себе сингкон — мордочку зверя.

Возмездие за жестокость к животным и за бессмысленное их истребление. Убивать зверей зря, для баловства, или мучить их считалось большим грехом. На Амгуни неоднократно приходилось слышать рассказ или, скорее, предание о том, как один негидальский род, Хатагиль, прежде бывший очень многочисленным, вымер именно потому, что «люди там все плохие были: если поймают ворону, выдерут у нее все перья и бросят живую; если зайца поймают, сдерут с живого кожу и тоже бросят... Был там один шаман, который понимал все, что говорили заяц, ворон и вообще все звери и птицы. Он слышал, как жаловались и плакали ворон и заяц и как они предсказывали людям смерть за жестокое обращение с животными, и стыдил и уговаривал хатагилей. Но те только смеялись над ним и, повалившись на нары и катаясь по ним, лишь передразнивали со смехом ворона и зайца, говоря: „умрем, умрем“. За это они якобы были наказаны и весь

⁴ Л. Шренк. Об инородцах Амурского края. Т. II. СПб., 1899, стр. 250. — А. Липский также писал о гольдах: «...обычно рекомендуется не глядеть на чужую ловушку... чтобы не повредить промыслу» (А. Липский. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Изв. Гос. инст. нар. образов. в г. Чите, 1923, кн. 1, стр. 46).

род их вымер». Другое предание относилось к эвенкийскому роду Кони́га, представители которого роднились с негидальцами и жили среди них. Один из них, проживавший в селении Новая Каменка, рассказал следующее: «Людей рода Кони́га раньше было очень много. Жили они в районе Бурукана. Сами себя счесть они не умели и для определения числа людей поступили следующим образом: взялись за руки и встали вокруг одной круглой, как шар, горы. Но замкнуть круг им не удалось — не хватило одного человека. Тогда они решили заменить человека собакой — сукой — и, взяв ее за передние лапы, стали ходить хороводом *ходё* вокруг горы, причем так тянули суку в разные стороны, что разорвали пополам. После этого случая, в наказание, род Кони́га стал быстро вымирать. Остались в живых только несколько человек, которые стали просить живших там же макагилей принять их в свой род. Те приняли, и с тех пор настоящих Кони́га на Амгуни почти не стало».

Таким образом, бессмысленная, не вызываемая необходимостью жестокость по отношению к животным являлась, с точки зрения негидальца-охотника, большим преступлением, что еще раз подтверждало понимание зависимости благосостояния семьи охотника — или, шире, его рода — от промысла.

Условные названия животных. В связи с представлением о способности животных слышать и понимать замыслы человека рекомендовалось не произносить в тайге названия того или иного зверя, а в случае необходимости употреблять условное наименование, носящее характер прозвища, клички. В числе животных, названия которых были запретны, на первом месте стоял медведь, обычно называемый *амаха* — дед или большой отец, а в тайге *этихэн* ~ *этухэн* — старик (низовск.) или *дядя* (верховск. из русского). Для медведицы употребляли названия *сагды* — старая или *атыхан* — старуха. К убитому медведю обращались со словом *амай* — отец. В сказках лиса обращается к медведю, называя его *апо*, *апоккон* — дед.⁵

Тигра обычно называли *мыйгэн* (низовск.) или *мыдгэн* (верховск., ср. с монгольским *мэргэн*) — отважный, сильный, ловкий; условное название *амингы* — отец наш. Соболь обычно *сэгэн*, в тайге же его именовали почтительно *дянгин* — начальник. Росомаха вместо *кэлтэлкэн* называлась *саман* — шаман. Хорьку, вместо обычного наименования *чолчихи*, на охоте давали прозвище *сиңайин* — рыжий или *нохли*, *мухати* — воночка. Зайца, *монохан* или *токсаки*, в тайге звали *багдайин* *этихэн* — белый старик. К категории условных у негидальцев относилось и название для волка: *ңдлэвкй* — путающий.

Отметим также, что каменного рябчика (дикушу) вместо *асомня* в тайге называют *атыхан* — старуха.

⁵ Сходные с негидальскими условные названия для медведя свойственны и другим тунгусо-маньчжурским народностям. Так, у эвенков отмечаются *амай*, *амикан*, *амимикан*, *амака*, *этирку* (Е. И. Титов. 1) Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов Киндигирского рода. СЖС, 1923, вып. 1; 2) Тунгусско-русский словарь, Иркутск, 1926). Аналогичные указания находим у Рычкова: *ебиго* — бабушка, *ениго* — дедушка, *амикан* — батюшка, *еникан* — матушка (К. Рычков. Енисейские тунгусы. Землеведение, 1917, кн. I—II; 1922, кн. I—IV). Нанайцы, ульчи, орочи, удэгейцы обычно называют медведя *мапа* ~ *мафа* — старик. Все эти названия относятся к числу терминов родственной номенклатуры. В этом отношении тунгусо-маньчжурские народности не имеют отличий от монгольских и тюркских (см., например: Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии. Ч. IV, М., 1883, стр. 751, примечание; Л. Потапов. Пережитки культа медведя у алтайских турок. Этнограф-исследователь, 1928, № 2—3).

Употребление условных названий в отношении тех или иных животных имеет различные причины.⁶ Что касается медведя и тигра, то их названия, по-видимому, связаны с тотемистическими представлениями негидальцев. Росомаха — злое, хищное животное, которое крадет спрятанное охотником в тайге мясо и утаскивает, закинув его на спину; к тому же оно хитрое и ловкое настолько, что уходит, будучи ранено стрелой самострела. Все это вместе взятое, а также темное пятно на спине, похожее на шаманский бубен, послужило поводом, чтобы называть росомаху *саман* — шаман. Соболь, имевший большое значение в бюджете негидальца и бывший основным товарным меновым эквивалентом с давних пор, доставляет промышляющему его охотнику немало труда, чем и заслужил свое почетное прозвище *дангин* — начальник. Условные названия хорька, который, по словам негидальцев, «шибко нефартовый», т. е. хитрый, трудно промышляемый зверек, заставляющий охотника ставить десятки ловушек, обязаны цвету его шерсти и запаху. Зайца также считают «нефартовым» зверем. Волка негидальцы, подобно другим тунгусо-маньчжурским народностям, боялись, откуда и его прозвище. Что же касается каменного рябчика, то, как кажется, его условное название имеет корни в качествах, совершенно противоположных свойствам «нефартовых» животных. У Леонтовича имеется следующее описание охоты на эту птицу: «Каменный рябчик до того не пуглив, доверчив или глуп, что подпускает к себе чуть не вплотную, вылетает прямо на людей, садится возле них почти рядом, подлетает вплотную к костру и т. п. Бить его чрезвычайно легко даже простой палкой, что и делают обыкновенно местные инородцы. В тех же случаях, когда рябчик сидит на дереве, сравнительно высоко, они „охотятся“ на него при помощи самой обыкновенной, тут же на месте и наскоро сделанной веревочной петли, которую они попросту и надевают рябчику на шею при посредстве какой-либо длинной палки».⁷

Точно так же охотились на каменного рябчика и негидальцы, причем поведение этой птицы послужило причиной создания следующего *улгу* — предания: «Было у птиц еще вначале (давным-давно) собрание. У дикуши, как и у прочих, спрашивают: „Будешь бояться Черной Головы и Красного Лица (охотника-человека)?“. А дикуша глуховата была и только отвечала: „Чего говоришь?“. Что ее не спросят, она знай себе отвечает: „Чего говоришь?“. Так дикуша и осталась единственной птицей, которая не боится человека: если нашел дикушу, бери руками, сколько бы там штук ее ни было».

2. Талисманы-сингконы. Негидальцы стремились активно влиять на удачу в промысле, оказывать положительное воздействие на него. В этом не последнюю роль играли всевозможные талисманы-сингконы или, как их называли реже, *бѳби*, связанные с охотничьим промыслом. Среди весьма разнообразных сингконов этого рода можно выделить четыре подгруппы.

Сингконы — животные-хозяева *эден* или *бэгин*. Прежде всего следует отметить, что к числу талисманов-сингконов от-

⁶ Здесь имеется в виду разъяснение характера самого условного наименования. Что касается этногенетических истоков запрета называть животное обычным наименованием, то в общем для нас приемлема концепция Д. К. Зеленина, изложенная в работе «Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии» (ч. I, СМАЭ, 1929, VIII, стр. 8).

⁷ С. Леонтович. Природа и население бассейна р. Тумни(н). Землеведение, 1897, т. IV, кн. 3—4, стр. 19. — О легкой охоте на каменного рябчика слышал также Р. Маак. (Путешествие на Амур. СПб., 1859, стр. 200).

носятся животные-хозяева. У негидальцев это название носили животные, отличающиеся величиной, длинной шерстью, цветом и т. п.⁸

Говорят, что в старину «хозяева» медведей *уйгули* (низовск.) или *удгули* (верховск.), огромные и свирепые, водились в высоких горах. Убивать таких медведей рядовой охотник не отваживался, лишь фольклорный богатырь Невхан вступал в единоборство с уйгули и побеждал его. «Хозяин» соболя, *лудю*, был черный, лохматый, величиной с кошку, и хвост имел «до головы» (равный длине тела). Один такой лудю стоил шести соболей: за голову — один соболь, за хвост — еще один и за каждую лапу по соболю. В старину торговцы-маньчжуры будто бы давали за лудю столько товару — тканей, халатов, — сколько их, в сложенном как полагается виде, ляжет один на другой в вышину, равную длине соболя от кончика носа до конца хвоста. Водились также *лудю-авага* чернобурой лисицы, отличавшиеся темным, почти черным цветом шерсти. Но выше ценился «хозяин» лисы-огневки — *лудю' холайин аватанин*, шкура которого, повешенная в темном амбаре, будто бы светила ночью, как лампа. Цена меха такой лисы была высокая — полная шкура серебра (шкура с лисицы, соболя и других пушных зверей сдирается «чулком»). Не менее ценился и черный заяц — *авата*, который был такой редкостью, что маньчжуры будто бы давали за него целую *халку*, т. е. большую парусную лодку с товарами, да еще в придачу *гого* — девушку в жены.

Взгляд на этих хозяев-животных у негидальцев был довольно утилитарный. Если выпадало человеку счастье выследить и убить кого-нибудь из хозяев, такой человек становился богатым. Амбары его были полны всякого добра — тканей и мехов, и жен он мог иметь хотя бы пять, потому что такой убитый лудю, например чернобурая лисица, кроме всех прочих достоинств, являлся и талисманом-сингконом: человек его продаст, вернется домой — опять чернобурая лисица лежит в амбаре. Так до трех раз можно было продавать этого чудесного зверя.

Но добыть такой сингкон в виде хозяина-зверя и в старину было делом редким, а в наши дни и совсем невозможно. Поэтому большее значение имели сингконы из числа тех предметов, которые или обратили на себя внимание охотника своей необычайной формой и местонахождением, или принадлежали к редко встречающимся.

Сингконы — части тела животных. Как охотничий сингкон хранили мордочку лисы, которую отрезали от каждого добытого зверя. В старину отрезали носовую часть мордочки также у соболя и выдры. Сингконом считалась и коленная чашечка лося или дикого оленя, на которой видны как бы следы пальцев. Вообще же из числа сингконов, приносивших удачу на охоте, наибольшее значение имела шерсть животных или перья птиц, найденные при особых обстоятельствах или добытые особым путем.⁹ Так, негидалец, найдя в тайге клочок шерсти лисицы или другого зверя, обязательно брал его и хранил как сингкон на того зверя, шерсть которого он нашел. Бывало, что во внутренностях

⁸ Л. Я. Штернберг. Хозяин в первобытной религии. В кн.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVII-A. СПб., 1903.

⁹ Различные части убитых животных служили талисманами и у эвенков (Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. Очерки быта приамурских тунгусов. СМАЭ, 1913, т. 2, вып. 1, стр. 113; К. Рычков. Енисейские тунгусы, гл. XXIII, стр. 93). Подробно о сингконах и способах их добычи см.: А. Ф. Анисимов. Представление о сингкэнах и проблема происхождения первобытной религии. СМАЭ, 1949, XII, стр. 179; Г. М. Василевич. 1) Некоторые данные по охотничьим обрядам. Этнография, 1930, 3; 2) Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков. СМАЭ, 1957, XVII.

рыбы (например, осенней кеты) находили медвежьи, соболиные и другие когти, а в желудке белки — шерсть. Все это — сингконы. Но сингконы приходилось добывать и более трудным путем. Так, в качестве сингкона выступало «гнездо» кукушки. Чтобы найти его, надо было три ночи подряд слушать в тайге: если кукушка будет куковать все в одной стороне, то нужно идти искать ее гнездо, в котором всякой шерсти много, и в случае находки взять его и хранить в качестве талисмана на всякого пушного зверя.¹⁰ Но если в гнезде обнаруживали волосы человека, это считалось проделкой *амбан* — черта и такую находку брать не следовало. Еще труднее было добыть «серебряное гнездо» маленьких птичек, которые летают стайкой после заката солнца, перепархивая с дерева на дерево, и собираются позднее в одно место — в свое «серебряное гнездо». Зовут этих птичек *сивун лухинин* — стрелы солнца или, по другой версии, *сэвэн нэйинин* — стрелы духа. Если особенно счастливому человеку удавалось найти такое гнездо, он должен был убить всех птичек, которых якобы собиралось в одном месте до сотни, бросить их, а гнездо с разной шерстью как сингкон взять себе.

Большим сингконом на пушного зверя — соболя, лисицу и пр. — считалась «звериная шерсть», выраставшая на той или иной части тела человека, например на груди, или «звериные когти» во рту человека, или иные аномалии. В селении Усть-Амгунь мною было записано предание о том, как сделался «фартовым» охотником один бедный юноша: его любила *калмагда* — очень богатая невеста, — которая снабдила юношу «шерстью», т. е. волосами со своих половых органов. Там же записано предание о *калгаме* — человекообразном духе-покровителе охоты с заостренной головой. Его надо караулить весной и осенью, во время перелета птиц, на конце острова, а потом, вступив с ним в борьбу, ухитриться вырвать сингкон — сумочку со всякой шерстью, что болтается у калгама между ног. На такой поединок может решиться не всякий, ибо семь лет он должен молчать о своем приобретении и семь лет калгам будет неотступно, день и ночь, просить, чтобы человек отдал взятое. Но зато такого человека ждала необычайная удача: каждый самострел его за один раз по три соболя убивать будет, и кроме того калгам в образе прекрасной женщины станет являться к нему в охотничью землянку, готовить ужин, сушить и чинить одежду и обувь, а ночью отдавать свои ласки, становясь на утро невидимкой.¹¹

Сингконы из числа предметов так называемой игры природы. Сингконами считались также те предметы, которые принято называть «игрой природы», часто имеющие сходство с частями тела животных — крыльями, рогами, лапами, шерстью и т. д. Один из предков верховских представителей рода Чукчагиль нашел, как говорят, в лесу сучок, который, словно приклеенный, держался средней частью на дереве: на одном конце этого сучка росла «медвежья шерсть», на другом *хайикса* — подшейный волос лося. Благодаря этому сингкону тот человек несколько лет убивал помногу медведей и лосей, потому что к охотнику, имеющему такой сингкон, звери «сами идут».

¹⁰ Аналогичные поверья наблюдались и у нанайцев (П. П. Шимкевич. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия. ЭО, 1897, кн. 3, стр. 19—20; И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Зап. Общ. изуч. Амурск. края, 1922, т. XVII, Владивосток, стр. 323—324).

¹¹ Один из вариантов предания о калгаме см.: К. М. Мыльников и В. И. Цинциус. Материалы по исследованию негидальского языка. В кн.: Тунгусский сборник. I. М.—Л., 1931, стр. 198—201.

Сингконом на зверя считался также большой черный лохматый лишайник, растущий на дереве, который, если его растянуть, потом сжимается, как пружина.

Сингконом может быть дерево какой-нибудь необычной формы. Сингкон на медведя — лиственница, если на ней вырастает ель. Сингкон на рыбу — камень, попавший в воду в сеть, и т. п.¹²

О найденном сингконе в течение известного периода, от трех до семи лет, рассказывать нельзя, иначе он потеряет свою силу. Верховские негидальцы считали, что лучше всего сохранять сингкон, обернув сеткой, чтобы сила его не улетучивалась. Притом его надо тщательно оберегать, чтобы не украл какой-нибудь шаман.

Ложные сингконы — проделки злых духов. Но сингконы все же были довольно большой редкостью. К тому же надо было уметь распознавать их, потому что случалось, что какая-нибудь нечистая сила — амбан — хотела подшутить над человеком, и под видом сингкона можно было взять вещь, которая вместо удачи приносила несчастье, болезнь и даже смерть. В селении Усть-Амгунь рассказывали, что очень часто такие вещи проделывал *уйэ ебаханин модалайен* — горный черт-пересмешник. Например, вдруг в тайге человек находил *калан* — новый медный котел и брал его, думая, что это сингкон: такой человек сходил с ума, смеялся всему, как маленький, становился придурковатым. К таким же последствиям приводили найденные в тайге светлые, как серебро, яйца или *хада* — серебряный тритон. Все это считалось проделками *уйэ ебаханина*. И вообще все, что напоминало человека, например дерево или камень, и не было связано с объектами его промысловой деятельности, не могло быть охотничьим сингконом.

Казалось бы, что сингконы имели самостоятельное значение. Но такое впечатление создается только на первых порах. Уже их внешняя форма совсем не безразлична — это не просто любая «игра природы», а, как видно из изложенного, предметы, так или иначе относящиеся к животному миру. Это или выдающиеся особи — «хозяева» — того или иного вида животных, или та или иная часть его тела, шерсть и т. п. Если же это и «игра природы», то все-таки «выросшая» на деревьях «шерсть» лося, медведя, «лапа» лисицы, похожий на панты изюбра кусок ткани, неизвестно почему попавший в тайгу, и т. д. Все эти предметы — талисманы охотничьего хозяйства, от которых якобы зависела удачная охота. Тот, кто находил и использовал эти талисманы, ставил их в связь с объектом своей экономики — животными. С другой стороны, предполагалось, что эти «обладающие магической силой» предметы появлялись на свет не сами по себе, а «падали» (посылались) либо с неба, либо с горы, либо от воды. Здесь мы вплотную подходим к анимистическим воззрениям негидальцев, связанным с охотничьим промыслом.

3. Анимистические воззрения (концепция трех стихий). По представлениям негидальцев, весь окружающий мир был населен духами. Но главными среди них были духи трех стихий, или, что по-негидальски звучит тождественно, три стихии: небо — *боза*, гора — *уйэ* и вода — *мү*. Один негидалец селения Усть-Амгунь, прекрасный охотник, которому в те годы было около сорока лет, пояснил: «Мы молимся, фарту-удачи просим (*кэсивэ гэлэм* — удачи прошу), трем местам: *богатки* — небу, *уйэйидатки* — горе и *таамунтики* — на воду. Земле же (вернее, хозяину

¹² Ср.: П. П. Шимкевич. Некоторые моменты из жизни гольдов..., стр. 19—20; А. Н. Липский. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов, стр. 9—10.

земной поверхности — *туй эденин*) мы молимся только тогда, когда на новое место переселяемся и начинаем строить новый дом». Небо, гора, вода посылали удачу в промысле, они как бы играли главную роль в экономике и, следовательно, занимали центральное место в идеологических представлениях.

Роль неба *бо́а* (духов неба). Термин *бо́а* ~ *бу́а* — общий почти для всех тунгусо-маньчжурских народностей, и у них у всех с ним связывается сходное представление: *бо́а* означает небо (голубой небесный свод имеет особое название *ня́ня*) и хозяина неба, изображения которого, как говорили негидальцы, они не делали. Кроме того, *бо́а* означает и данную местность, страну, место в широком смысле слова, землю, мир и, наконец, погоду (*айа бо́а* — хорошая погода, *оса бо́а* — плохая погода).¹³

Сингконы, как уже говорилось, «падали» с неба, посылались сверху небом. Это относится к сингконам на лося, дикого оленя и пушного зверя — соболя, лисицу, зайца, хорька, колонка, белку и пр. Если эти звери околевали от старости или становились добычей охотника, их сингконы через три дня «улетали» обратно на небо. И к небу прежде всего обращали свои мольбы о ниспослании удачной охоты негидальцы, когда они собирались на родовые мольбища.

Каждый род негидальцев устраивал недалеко от селения в тайге свое отдельное мольбище — *алачинки*¹⁴ (верховск. *таучинки*).

Мольбище, изображенное на рис. 1, принадлежало представителям рода Нсяихагиль, проживавшим в селении Им на Амгуни. К лиственнице — *тойо* — прислонены три шеста, также носивших это название. На один из шестов насажена *ды́гды* — дощечка с вделанными в нее двумя плоскими деревянными изображениями, одно из которых представляет духа-хозяина солнца, называемого *тыйгани*, а второе — духа-хозяина луны *омнанкан*. На двух других шестах имеются *ды́глынин* — лица (три продольных затеси, изображающие глаза и рот).¹⁵ Кроме этих *тойо*, к дереву были прислонены более короткие и толстые шесты *дойомй*; одни из них, с тупым концом («головой»), изображают мужчин, а другие, с остроконечной верхушкой, — женщин; у последних имеется поперечная зарубина, изображающая рот, и две выемки пониже рта — шея. К основанию лиственницы прислонены два чурбана *маси* — изображение

¹³ О семантике слова *бу́а* см.: А. Н. Улитин. Гольдский (нанайский) язык в свете нового учения о языке. Язык и мышление, 1933, № 1; Г. М. Василевич. Ранние представления о мире у эвенков. ТИЭ, нов. сер., 1959, т. 51, стр. 160—162.

¹⁴ Существительное *алачинки* — мольбище — представляется производным именем места действия от глагольной основы *алачи-*, которая по смыслу близка словосочетанию *кэсивэ гэлэ* — молить, просить счастья. По-видимому, негидальское *алачи-* одного корня с маньчжурским *ала-* — сказывать, объявлять, извещать, приглашать; ср. *аламэ вэчэ* — приносить жертву небу и предкам по случаю радостного события, например победы, как бы в знак донесения небу об этом (И. Захаров. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875, стр. 32).

¹⁵ Л. Я. Штернберг в своей статье «Культе орла у сибирских народов» (СМАЭ, 1925, V, вып. 2) подробно останавливается на термине *торо*, *туру* (негидальск. *тойо*) в связи с рассмотрением вопроса о «шаманском дереве». Там же он отмечает, что у всех амурских тунгусов перед сезоном охоты избирается особое дерево в лесу, на котором вырезывается изображение божества и по которому восходят молитвы охотника к хозяину неба. Такое дерево тоже называется *торо*. Очень интересные и довольно полные описания жертвоприношений перед началом промысла имеются в статьях Л. Я. Штернберга «Гольды» и «Негидальцы» (в кн.: Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, стр. 496—498, 533—535), а также в статье Н. П. Козьминского «Отчет об исследовании материальной культуры и верований гаринских гольдов» (в кн.: Гарино-амгунская экспедиция 1926 г. Л., 1929).

мужчины (с тупой верхушкой) и женщины (с остроконечной). Это хозяин алачинки и его жена. Все изображения лицом обращены на юг. (По данным Л. Я. Штернберга, у подножья лиственницы ставили пару *сангиту*, рис. 2, а другая такая же пара помещалась на дощечке наверху. Сангиту «передавали» распоряжения дойомы и маси и считались помощниками неба — *боа*).

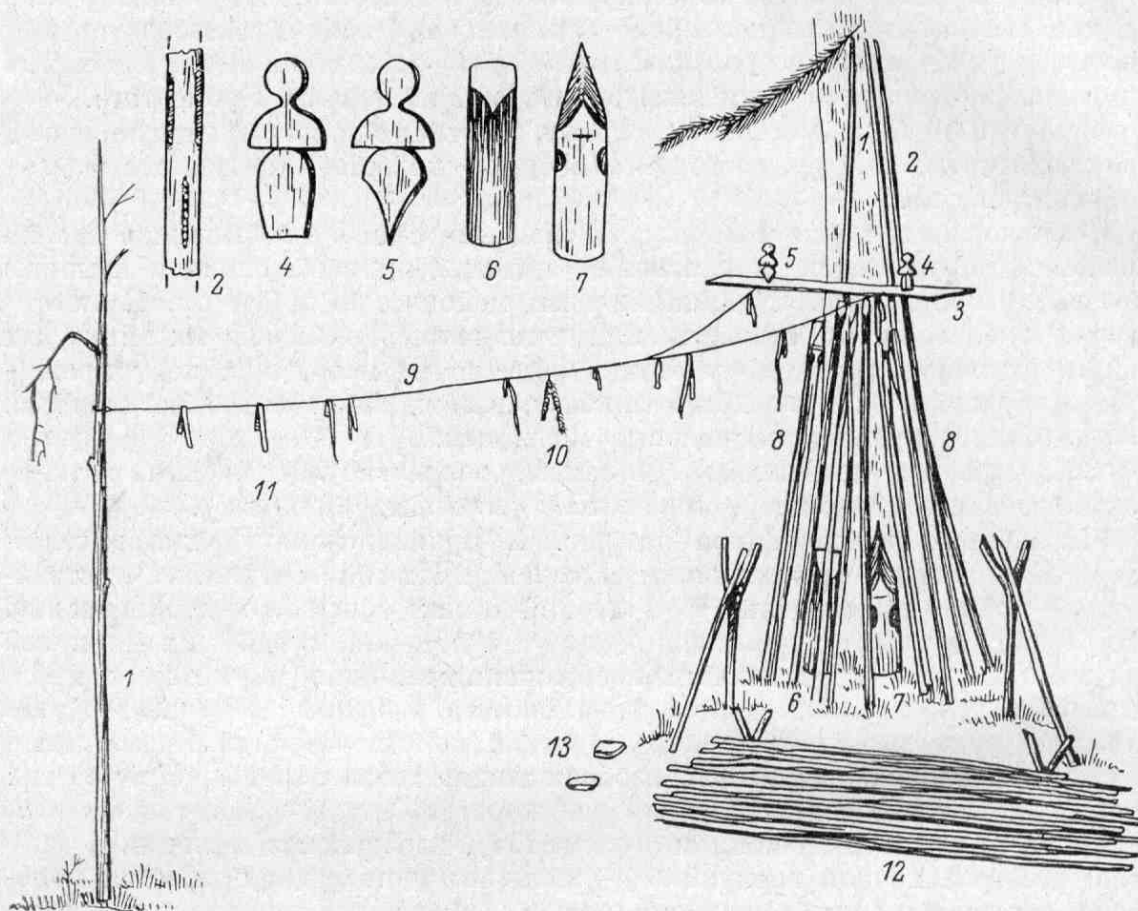


Рис. 1. Мольбище (алачинки) рода Нсяхагиль. МАЭ, колл. № И-1958-1.

1 — лиственница (*тойо*); 2 — шесты (*тойо*); 3 — дощечка (*бэгды*), 4 — дух-хозяин солнца (*туйгани*); 5 — дух-хозяин луны (*омнанкан*); 6 — изображение мужчины (*маси*); 7 — изображение женщины (*маси*); 8 — короткие шесты (*дойомы*) с изображением мужчин и женщин; 9 — мотоузина — жертвенная нить (*сийан*); 10 — жертвенные подвески (*совкоптын*) из перьев орла; 11 — жертвенные подвески (*совкоптын*) из тряпочек; 12 — помост жертвенного лабаз, упавший на землю; 13 — берестяные чумахи.

Перед лиственницей устраивался небольшой лабаз на четырех ножках — *бэгды* — в виде вбитых в землю коротких палок с развилинами наверху, в каждую пару которых вложены поперечные палки, на них настлан еще ряд палок, образующих настил (на рисунке лабаз разломан ходившим по тайге скотом). Перед лабазом находился *хайан* — место, где разводили костер для варки жертвы.

От краев дощечки с фигурками, изображающими духа солнца и духа луны, отходят две мотоузины — *сийан*, — на некотором расстоянии от начала соединяющиеся в одну нить, протянутую через все мольбище над лабазом и местом для костра и привязанную к стоящей напротив тонкой высокой лиственнице, которая также носит название *тойо*. На мотоузине навешены жертвоприношения охотников — *совкоптын* — в виде связанных попарно и перекинутых через мотоузину тряпочек или перьев орла.

Изображения хозяина солнца и хозяина луны считались весьма важными, так как они передавали небу просьбы охотников и их жертвы.

Хотя негидальцы уверяли, что изображений хозяина неба они не делали, можно предполагать, что маси — духи предков, духи хозяев дома — одновременно считались и хозяевами неба. В подтверждение этого можно привести фигуру маси (рис. 3), сделанную по указанию шамана Григория Федотова для Василия Тойомкона взамен утерянной. На голове у нее вырезаны девять духов-помощников: пять сангиту с остроконечной головой (центральный сломан дочкой хозяина) и четыре дойоми. Вокруг шеи маси обвязан *сектама гесада*н — тальниковой стружкой. Фигура раскололась в двух местах. Стояла она обычно в углу у задней стены жилища. Когда ходили на мольбище, маси брали с собой. Изредка его «кормили» сырым мясом сохатого или дикого оленя, головой ленка, тайменя, кеты или целой сырой рыбой. На маси висел *эдехэ*, дух-покровитель охотника, который считался хозяином маси и которого Василий надевал на себя, уходя на долгое время на охоту.

Один или два раза в год (в низовьях Амгуни обычно в период, носивший название *сиглала*, т. е. в промежутке между ходом летней и осенней кеты, примерно падавшем на июль-август) все мужчины

рода, проживавшие в одном селении, отправлялись на свое родовое мольбище. Женщинам ходить на мольбище было нельзя, тогда как мужчины шли все, а маленьких мальчиков несли на руках. Выходили часов в 10 утра, когда солнце стояло уже высоко — *сивун тыйгача*. Обычно на мольбище ходили, когда удавалось убить взрослого лося (или дикого оленя) — самца лет пяти-шести, — и тогда впереди всей процессии один из мужчин нес в берестяном чумане голову с языком и сердцем убитого зверя. Несли также водку, вареную буду (просяную кашу), вареную юколу. Придя на мольбище, голову варили в котле на костре, а тем временем каждый делал себе чумашку из бересты. Когда голова была готова, ее вынимали и клали в тот же чуман, в котором принесли, затем ставили на лабаз, где уже находилась остальная принесенная с собой еда и водка. Голова, пока она не остывала, стояла на лабазе в качестве *сугдыча* — жертвы, пар от нее вкушали духи. Затем старейший из членов рода разрезал голову и язык на кусочки так, чтобы всем досталось. Но ели и произносили слова молитвы только лица, достигшие половой зрелости, лет с пятнадцати, мальчики же присутствовали молча.

Перед тем как разрезать голову, старейший кричал: «*мунэвэ гудехэл, божа, тыйгани, омнанкан, алачинки!*» — «Нам помогай, небо, солнце, луна,

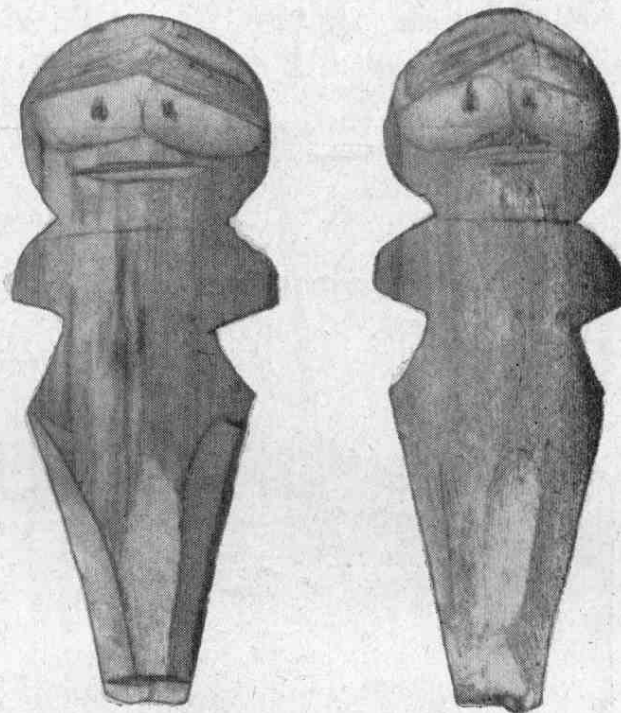


Рис. 2. Модели *сангиту*. МАЭ, колл. № 1763-107, 108.

мольбище!». Кроме того, каждый из мужчин, перед тем как приступить к еде, должен был «небо кормить», говоря: *«Айахива омкал, улэвэ деп-кэл!»* — «Водку пей, мясо ешь!». При этом, обмакнув кончики большого и указательного пальцев, он брызгал — *чоктыйча* — влагой вверх и подбрасывал кусочки мяса. Вслед за тем подбрасывали вверх чумашку

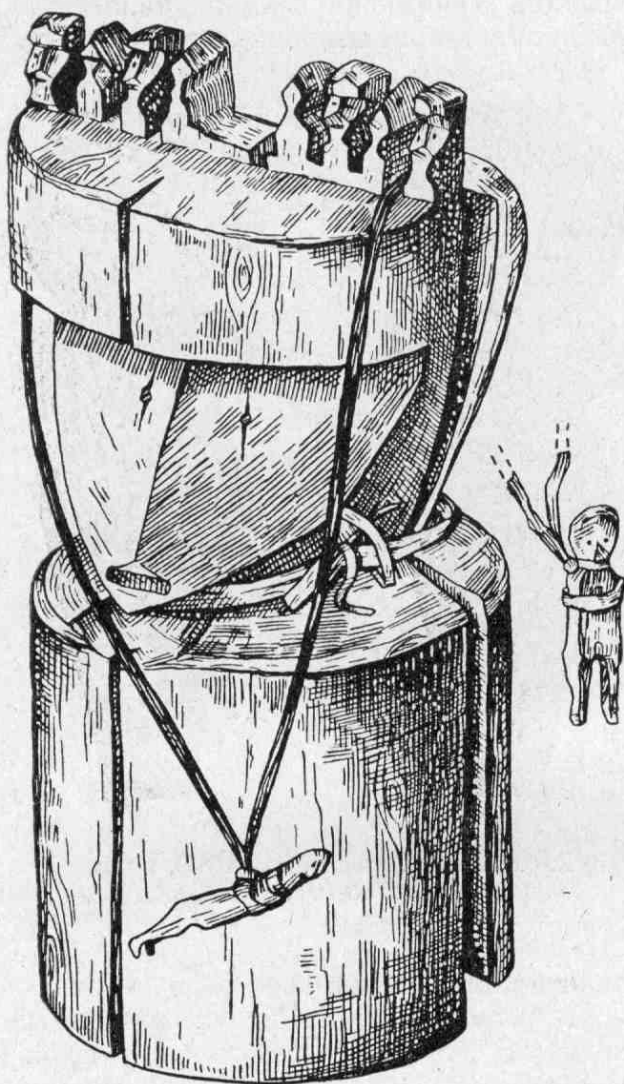


Рис. 3. Изображение духа-хозяина дома (*маси*) с надетой на него фигуркой духа-покровителя охотника (*одеха*). Сел. Каменка. МАЭ, колл. № И-1958-4.

с едой, причем говорили: *«Божа, гудехэл, минэвэ айади бивкэхэл, эхэл энумканэ, бэйиңэвэ вэвкэхал!»* — «Небо, помогай, мне (далее) хорошо жить дай, не давай хворать, зверя дай убить!». Если чумашка падала вниз дном, это считалось хорошим предзнаменованием, если же она падала вверх дном — плохой признак. В этом случае опять надо было наложить еды, опять «кормить небо» и подбрасывать чумашку — и так, при неудаче, до трех раз.¹⁶

Если перед посещением мольбища охотникам не удавалось убить лося или дикого оленя, то приводили и убивали собаку — кобеля белой или рыжей («красной» — *сеңайин*) масти (серой или черной не разрешалось). Убивали собаку дубинкой. Сердце вырезали и, разрезав, собирали кровь в чумашку, а затем, обмакнув пальцы, брызгали кровью, подобно водке, вверх. Мяса же собачьего не ели, оставляя его на мольбище. Собаку вместо лося или дикого оленя приносили в жертву в низовьях Амгуни роды Аюмкан, Нсяихагиль и Удан.¹⁷ Негидальский род Тапкал, по выражению самих негидальцев, «молил чужкой», т. е. приносил в жертву свинью. Свинья как жертвенное живот-

ное известна также нанайцам и удэгейцам, не говоря уже о маньчжурах. Низовские негидальцы убивали собаку и на могиле умершего. Собаку тре-

¹⁶ Если какой-нибудь человек прибывал в селение, где в это время совершали моление на алачинки, то это был *ачин кэсилэ бэйэ*, т. е. «нефартовый человек», так как он отдает свой *кэси* — фарт молящимся. Напротив, если человек появлялся в селении, где кто-либо умер, он считался *кэсилкэн бэйэ* — фартовым, удачливым. У Шимкевича (Некоторые моменты из жизни гольдов..., стр. 20) среди примет, приносящих несчастье, имеется сходный пример.

¹⁷ Мольбище прежде было родовым, но так как представители одного и того же рода жили даже в старину в различных местах, то имелось разделение по старинным селениям. Например, нсяихагили Инмокчанкан (выходцы из старинного по-

бовал себе и шаман, если кто-нибудь тяжело заболел, чтобы «ехать на небо на собаке», так как «душу — *ханян* — больного забрала небесная старуха». Собачьей кровью, взятой из-под когтей, мазали *сэвэхи* — изображение духов; собака эта носила название *сэхсэ* — кровь. Она нередко вскоре подыхала. Иногда же собака, будучи посвященной небесной старухе, оставалась жить у самого захворавшего; ее нельзя было бить, потому что хозяин мог снова заболеть; в случае необходимости ее можно было запрягать в нарту и брать с собой на охоту, но обращаться с ней надо было ласково. Собаку выбирали — по указанию шамана — с какими-нибудь особенностями, например разноглазую (с одним глазом голубым, другим — карим) и т. п.

К небесной старухе, к небу при тяжелой болезни обращались как к крайнему средству и давали собаку в обмен на душу. Так поступали в низовьях Амгуни.

В верховьях же пришлось наблюдать несколько иной обычай. Там одна негидальская семья держала 15—20 домашних оленей, которых принесла в приданое эвенкийка — жена негидальца. На этих оленях только изредка зимой привозили продукты из русского селения, тогда как весну и лето олени бродили на свободе. С этим небольшим стадом ходил и олень одного эвенка, женатого на негидалке и жившего с негидальцами. Среди стада было несколько оленей, посвященных «небесной старухе», которую негидальцы называли *майин эвэкэ* или *убу боба атыкаккан*.¹⁸

Позади зимников хозяев этих посвященных оленей имелись *курй* — загородки из лиственничных жердей, которыми было огорожено пространство примерно в два квадратных метра, где стояло три сухих лиственницы. На одной из них висело вырезанное из бересты изображение домашнего оленя, посвященного небесной старухе. Его «таскал» к ней шаман в связи с тяжелым заболеванием кого-то из членов семьи. самого камлания мне видеть не приходилось, но по рассказам оно сводилось к следующему: шаману надевали на шею повешенное на мотузину берестяное изображение оленя — так, чтобы оно приходилось на спину, — и шаман доставлял оленя небесной старухе. Шаман должен был пройти восемь *тамнахса* — туманов, прежде чем добирался до *майин эвэкэ*, обитающей на *тамнахсаду* — девятом тумане. Во время своего путешествия на девятое небо-туман шаман восемь раз отдыхал на восьми туманах — *дяпкун тамнахсаду дэйимкийен*, — т. е. в процессе камлания восемь раз садился на специально приготовленный чурбан, изображавший туман. На девятый раз шаман уже сидел и «разговаривал с небесной старухой, предлагая ей оленя взамен души больного». Одного оленя из имевшихся в стаде посвящали старухе, причем к кончикам обоих ушей пришивали *чуйокто* — красную тряпочку и полоску рысей шкуры или лоскуток шкуры выдры. Такой посвященный олень носил название *сэвэк*.¹⁹ Этого оленя нельзя было убивать, и он жил, пока не издыхал сам; на нем нельзя было работать — ездить верхом, запрягать в нарту; нельзя было его бить, так как от этого мог заболеть человек, в обмен на душу которого олень был отдан небесной старухе. Если этот посвященный олень был важенкой и от нее приплод был какой-нибудь

селения Инмокчан) довольно резко отграничивали себя от няхагилий Сеханкан (выходцев из селения Сеха), хотя те и другие жили в селении Усть-Амгунь, и лишь за малочисленностью стали совершать родовые моления вместе.

¹⁸ Ср.: Г. М. Василевич. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков.

¹⁹ Там же.

особенный, например пятнистые оленята, их тоже надо было беречь, нельзя было убивать и т. д., но если эти оленята ничем не выделялись, на них можно было работать, их можно было убивать. Если человек сильно заболел, а шамана поблизости не было, загородки не делали, но просто выбирали оленя, которому пришивали к ушам чуйокто, полагая, что «все равно небесная старуха его найдет».

При сравнении роли посвященного оленя с ролью собаки у низовских негидальцев совершенно очевидным становится сходство обрядов, в которых одно домашнее животное заменялось другим, тогда как смысл посвящения был по существу один и тот же. Представления негидальцев о небесной старухе сходны с теми, которые К. М. Рычков отметил у илимпийских эвенков.²⁰

Таким образом, небесная старуха, по представлениям негидальцев, давала «всякий фарт» на пушного зверя, т. е. посылала сингконы,²¹ а также имела отношение к здоровью людей.

Но на небе обитает не одна «небесная старуха». Кроме нее, там есть еще самые главные старик со старухой, «пробраться» к которым решался только очень большой шаман. И вообще небо населено различными *бога бэйэнин* — «небесными людьми», обычно стариками. У негидальцев есть предания о том, как неудачливому охотнику небесный старик дает соболей за то, что тот носит ему дрова в землянку, и т. д. «Небо» не должно было допускать, чтобы человек умер от бедности, от того, что он неудачлив в промысле.

Роль горы *уйэ*. Медведь является *уйэ бэйэнин* — горным человеком, хозяином горы, поэтому и сингкон его «с горы». Про медведя говорят, что если он умирает от старости, он обращается в камень — *амаха сагдынми дёлосигийен*.

Отношение негидальцев к трем стихиям — небу, горе и воде (с точки зрения экономики) — отчетливо рисуется в поверье о сингконе, каким будто бы является трут — *силтыхсэ* на ольхе — *дюгдан*.²² «Если найдешь ольху с трутом, надо ее приметить, в полночь идти к ней и караулить, ждать. Сначала послышится всплеск калуги — *адин* у устья реки — *бейа даптулан*, затем будет слышно, как шум этот подымается, приближается к ольхе и, дойдя до трута, делается огнем — *того одан*; огонь в трут войдет. Затем послышатся шаги медведя в верховьях реки — *бейа дэйндулэн*; этот шум, также огнем став, в трут войдет. Затем сверху, с неба — *бобадуккой* огонь упадет, в трут войдет. Тогда надо скорее трут топором отрубить и, завернув, нести домой. Дальше слушать и смотреть уже нельзя, потому что вслед за этими тремя огнями начнут входить огни-черти — *амбан*, и тогда человек, взявший трут, захворает. Однажды один человек, найдя такой трут и исполнив все, как следует, принес его домой. И видит во сне, будто говорит ему какой-то человек: „Ты этот трут на три части разруби, отдельно каждую часть храни. Когда на медведя пойдешь, возьми кусок трута, в который вошел огонь, появившийся

²⁰ К. Рычков. Енисейские тунгусы, гл. XX, стр. 86; S. Shirokogoroff. Psychomental complex of tungus. London, 1960; Г. М. Василевич. Эвенки. Л., 1968.

²¹ Совершенно очевидно, что талисманы-сингконы — нос зверя, его шерсть и т. п. — считались вместилищем «души» животного. Выше уже отмечалось, что на небо «летает» сингкон лося, дикого оленя и всякого пушного зверя, тогда как сингкон медведя «подымается на гору». Запрет стучать вблизи невысохшей шкуры, содранной со зверя, мотивируется именно тем, что сингкон улетает лишь на третий день.

²² Предание было записано К. М. Мыльниковой от старика Алексея Гурки рода Нсяихагиль в сел. Усть-Амгунь.

с горы, и с помощью его костер разведи — медведя убьешь; если рыбу поймешь ловить, разведи огонь тем трутом, в который с воды огонь вошел, — калугу убьешь; если же разведешь огонь тем трутом, в который с неба упавший огонь вошел, — соболя убьешь». И разбогател тот человек, потому что одна часть трута, с небесным огнем, была сингкон на пушного зверя, другая, с огнем с воды, — на рыбу, а третья, с горным огнем, — на медведя».

В верховьях Амгуни от негидальца Семена Сидоровича Семенова, из рода Чукчагиль, 44 лет, мною было записано предание, где также сингкон имел троякую силу или значение, но вместо трех огней в этом предании выступали три нити — *сийан*, три пути — *одя*, которые во сне показал одному бедняку, нефартовому охотнику, небесный человек. Одна дорога была на крупного зверя, другая — на мелкого пушного, третья — шаманская. Со времени этого сна бедный человек с каждым днем все больше и больше зверя стал добывать.

По мнению негидальцев, сны очень часто сопутствовали приобретению сингкона. Так, выше говорилось о сингконе — сучке с сохатиной шерстью на одном конце и медвежьей на другом, — который был найден одним охотником из рода Чукчагиль. Однажды этот человек забыл свой сингкон в оморочке, которую оставил, по обыкновению перевернув вверх дном, на берегу. Ночью ему снилось, будто зовет его с улицы человек; он вышел и видит — на дерево медведь лезет; он спрашивает звавшего его человека: «Что делать?». Тот отвечает: «Крикни!». Крикнул — медведь в воду упал. Когда же на утро этот чукчагиль встал, оказалось, что вода в реке за ночь прибыла и затопила оморочку и сингкон в ней. Так этот человек чуть свой талисман в воду не упустил.

Участие огня в приводившемся предании о сингконе отнюдь не случайность. Огонь вообще играл видную роль в промысловой деятельности негидальцев — не только по своему прямому назначению, но и по связанным с ним представлениям.

Когда негидальцы охотились в тайге, то хозяину огня — *подя* (рис. 4) — перед уходом на охоту и вечером, при возвращении к месту ночевки, обязательно бросали в пламя жертву (кусочек мяса, сала и т. п.), говоря при этом: «*Под'а! бэйиңэвэ минэвэ вāвкāхал*» — «Хозяин огня! зверя мне дай убить!» (или перед рыбной ловлей: «*Под'а! олово минэвэ вāвкāхал!*» — «Хозяин огня! рыбу мне дай убить!»). При этом «кормить» огонь должен был каждый охотник, сколько бы их ни было, так как у каждого охотника — свой *подя*. Негидальцы представляли его себе в виде маленького человечка с остроконечной головой; если он показывался людям, то обычно вылезал из костра по пояс, почему и изображения *подя* не имеют ног. *Подя* идет впереди охотника, и если он поймает тень — душу зверя, то зверь, потеряв свою тень, будто бы глупым становится и от охотника уже не уйдет, обязательно охотник его убьет, хотя бы на следующий день. И чем лучше человек обращался с *подя*, чем лучше кормил его, тем удачнее бывала охота. Вечером *подя* идет к месту ночевки впереди охотника (у домашнего очага — свой *подя*).²³

Подя знает, будет ли охота удачной. Поэтому, собираясь на охоту, примечают: если в огне раздастся треск, похожий на выстрел, значит

²³ У нивхов «хозяин огня считался посредником между человеком и всеми божествами. Поэтому, когда охотник приносил жертву огню, он считал, что этим самым приобретал милость и хозяина леса, обеспечив себе счастливую охоту» (Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора. СПб., 1908, т. I, стр. 225, примеч. 2 к тексту № 38).

охота будет удачной; если же треск его напоминает крик, то лучше на охоту в этот день совсем не ходить, все равно ничего не убьешь.²⁴

Представления о хозяине огня у негидальцев были вполне реалистичные. Ранее уже говорилось, что огонь надо было хорошо «кормить». По этому поводу негидальцы рассказывали будто имевший место случай. Однажды один эвенк охотился в компании с якутом. Эвенк каждый раз

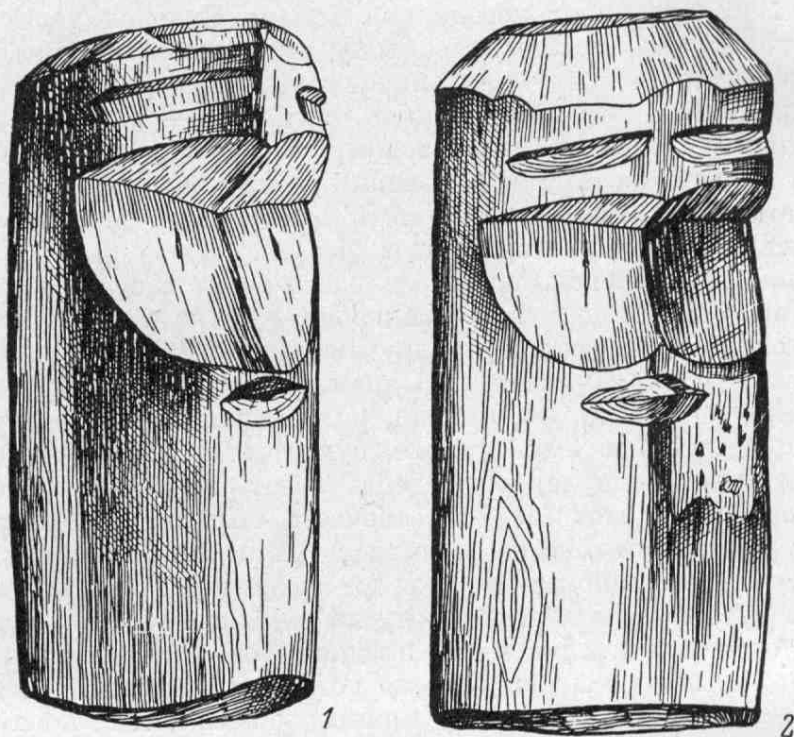


Рис. 4. Изображение духа-хозяина огня (*подя*). Сел. Каменка. МАЭ, колл. № И-1958-5а, 5б.

1 — мужчина (*нейави*); 2 — его жена (*асинин*).

хорошо «кормил» свой огонь, а якут относился к нему небрежно. Эвенк много зверя убил, а якут — ничего. Когда, собираясь домой, в последний раз развели огонь, — смотрят, из костра эвенка вылез толстый парнишка, жирный, а из костра якута — сухой, тощий.

Но следовало не только хорошо кормить огонь, но и обращаться с ним осторожно. Нельзя, например, было тыкать в огонь нож или копье, так как можно поранить хозяина огня или членов его семьи. В сел. Им рассказывали, что какой-то мальчик взял кусок сала и стал его поджа-

²⁴ Огонь предсказывает не только удачу или неудачу на охоте. Например, если выскочит из огня уголек, то говорят, что гость будет. В селении Им рассказывали, как такой уголек однажды женщина бросила в чуман с водой, не обратив внимания на слова мужа, который сказал: «Однако гость будет». Оказалось, что в гости к этой женщине ехал на лодке ее отец, но с ним случилось несчастье, он утонул в тот же день, потому что женщина сама утопила уголек — своего гостя. Если кто-либо видел в горящем огне уголек продолговатой формы, стоящий вертикально и напоминающий по очертаниям человека, надо было обязательно взять палку, поддеть на кончик золу и посыпать на «макушку» уголька со словами: «На возьми, ешь», — а затем осторожно повалить уголек на бок. Если этого не сделать, первый пришедший гость заболевал. Аналогичные воззрения на огонь как на существо, обладающее свойством предсказывать, присущи также, например, енисейским эвенкам (К. Рычков. Енисейские тунгусы, гл. VI, стр. 38).

ривать на кончике ножа. Сало соскользнуло в огонь, мальчик хотел достать его и ткнул ножом в огонь. Вдруг оттуда показался по поясу человек, у которого по лицу текла кровь. «Зачем же ты ранил меня?» — сказал он и скрылся опять. Вскоре мальчик умер.

Другой рассказ представляет собой общеамурский вариант о человеке, оскорбившем хозяина огня.²⁵ Однажды два человека пошли на охоту. И вот один из них убил много соболей, а другой ничего не поймал. Тогда он, в отсутствие своего товарища, наготовил угощения — сварил буды, юколы — и разложил его по краю своего костра, обратившись к огню со словами: «Под'а, йухэл, би тэйэңчэви!» — «Хозяин огня, выходи, я приготовил угощение!». Сам же держал наготове топор. Как только из огня показался человек, охотник ударил его топором и разрубил пополам. Вечером вернулся второй охотник, смотрит, вокруг костра товарища разложено угощение, а сам он мертв. Тогда стал вернувшийся охотник думать, что же ему делать, — в деревне решат, что он убил своего товарища. Лег спать и в забытии видит, что из огня выглянул человек, взглянул сначала на мертвого, потом на спящего, и говорит последнему: «Отправляйся скорее домой и родственникам умершего скажи: „Ваш товарищ наготовил угощения, позвал хозяина огня и убил его сыновей“. Когда ты придешь домой и это расскажешь, тоже умрешь». Проснулся спавший, смотрит — никого нет. На другой день отправился домой и рассказал обо всем. Только кончил рассказывать — замертво упал.

Роль воды — *мў*. Отношение негидальцев к хозяину воды (низовск. *таамун*, верховск. *гал*, описательно *мў бэйэнин* — водяной человек, человек воды) носило несколько иной характер. В основе здесь также прослеживаются экономические мотивы — с помощью жертвы и молитвы испросить у хозяина воды хороший улов рыбы. Но, как правило, просили об этом или через хозяина

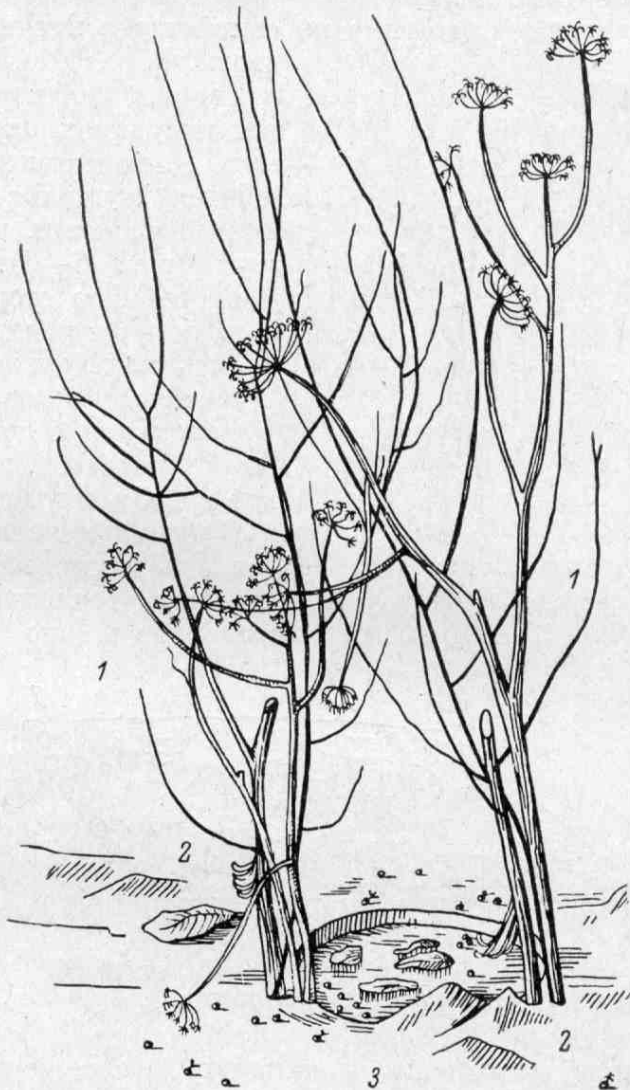


Рис. 5. Прорубь (*туде*) рода Аюмкан. Сел. Усть-Амгунь. МАЭ, колл. № И-1958-9.

1 — воткнутые стебли зонтичного растения (*оп-кохин*); 2 — тальниковые прутья со стружкой (*геса-дан*); 3 — жертвенные ягоды, буда, листья табака.

²⁵ К. М. Мыльникова и В. И. Цинциус. Материалы по исследованию негидальского языка, стр. 195—197.

огня, или же перед ловом рыбы бросали в воду жертву (табак, буду и пр.). Если в роду был утопленник, обращения к хозяину воды носили более торжественный характер. Представители такого рода (только мужчины) каждый год — осенью, когда река только что замерзала, и весной, когда трогался лед, — шли вечером на реку. Осенью во льду делали небольшую, полуметровую в диаметре, прорубь *туде* (обычная прорубь называется *сежин*), около которой с двух сторон втыкали *опкохин* — растение из семейства зонтичных — и тальниковые прутья со

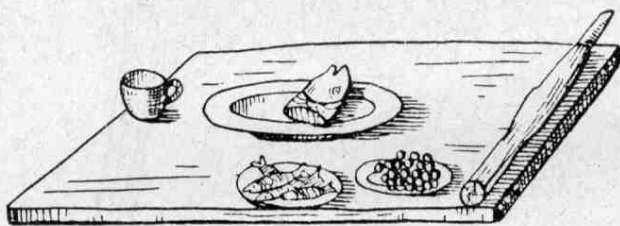
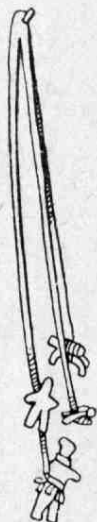


Рис. 6. Столик с жертвенной пищей и связки *эдохэ* (на стене).

стружкой (рис. 5). К проруби несли из дома в специально изготовлявшихся для этого случая посудилах *охомо*, изображающих рыб, морских млекопитающих или водяных птиц, жертвенные кушанья (бруснику, *мось* — студень, из рыбьей кожи, вареную буду), табак, кремь, трут (рис. 6—8). Посуду ставили полукругом у проруби со стороны, ближайшей к берегу, головами животных к проруби, люди также становились полукругом. Затем бросали жертву в воду (молитвы нам записать не удалось). Сети, поставленные для ловли рыбы, на это время должны были сниматься, потому что хозяин воды не пойдет на то место, где стоит сеть.

Обычай моления у проруби соблюдался в низовьях Амгуни, как уже отмечалось, теми родами, где был утопленник. Душа утонувшего человека становилась, по словам низовских негидальцев,

рыбой — помощником хозяина воды. Утонувшего называли *уйлабу*, род же утонувшего носил название *гал*. У верховских негидальцев последнее наименование относилось к самому хозяину воды.²⁶ Пока утонувшего не похоронят, его род не смел есть рыбу; пойманную рыбу выбрасывали из сетей обратно в воду, «будь то хоть осетр». Утонувшего хоро-

нили в стороне от селения, около реки, положив на живот (обычно покойника клали на спину) и головой к воде, так как утонувший «становился рыбой»; хоронили в срубе. После похорон первый улов рыбы мелко рубили и бросали в воду, а второй делили между всеми сородичами. Женщинам в течение целого года нельзя было ходить по берегу между

²⁶ Термин *гал*, вероятно, имеет общий корень со словом *гала* (верховск., ~ *малга* низовск.) — плохой признак, действие или явление, предвещающее несчастье, болезнь, смерть. Например, *гала* (малга), если человек во сне скрежещет зубами — *кеккан иктэйи*, — кто-нибудь из родни его скоро умрет; *гала* (малга), если два охотника, ушедшие в одно время, но в разные стороны, на охоту, вернутся домой в один день, — один из них вскоре умрет, и т. д. *Галигда* называют человека, который побывал в лапах медведя, но остался жив; от такого человека не берут ничего, чтобы не навлечь на себя несчастья, потому что медведь может задрать. Наконец, *галинин*, *галчанин* означает «затеси» медведя, т. е. покусы, которые он делает на деревьях и которые никто не трогает, чтобы не быть им задранным. Все эти наименования служат для обозначения предметов или явлений, от которых как бы исходит вредное влияние и которые, по выражению негидальцев, «несут заразу».

головой покойника и водой, а также ездить вблизи по воде. Род утонувшего в течение года не мог есть ничего жареного, только вареное; нельзя было также есть горького, например лука, черемши. Представителям других родов в течение года нельзя было брать у сородичей утонувшего «огня» — кремня, кресала, трута или спичек; «шерсти» и «крови» — различных мехов или животных; ничего «острого» — ножей, копей, а также одежды или ниток; рыбу можно было брать только без головы; если же этого не исполнять, можно было навлечь подобное же несчастье и на свой род.

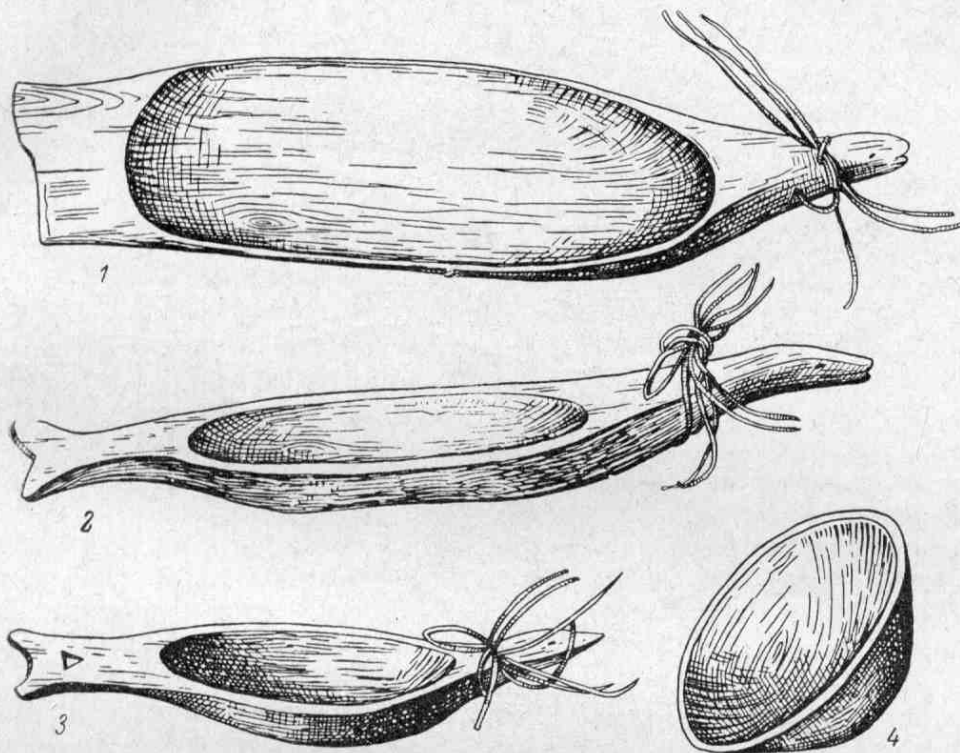


Рис. 7. Посуда, принадлежащая роду Аюмкан. МАЭ, колл. № И-1958-10.

1, 2, 3 — гагара (*ухаңи*); 4 — миска (*отохон*).

В верховьях Амгуни в старину, по-видимому, существовал аналогичный обычай принесения жертв утопленникам. Негидальцы помнили, что прежде, если за последний год умер кто-нибудь из членов рода, весной, загородив заездок перед началом ловли рыбы, делали *отыптын*: брали *уктэ* — березовую гнилушку длиной 20—25 см и привязывали к ней *елакса* — лыко тальника длиной в гнилушку, причем привязывали куском рыбьей кожи шириной в три пальца, взятой непременно от пошенной одежды или наколенников. Такие отыптыны делали по числу умерших. Затем каждый человек из рода умершего отрезал ножом кусочек лыка и подпихивал под рыбью кожу. Если род умершего бывал многочислен, то, чтобы всем хватило лыка, привязывали на гнилушку по три елаксы; если кто-либо из членов рода в это время отсутствовал, брали его одежду и, захватив рукавом ее нож, отрезали лыко за отсутствовавшего. Затем отыптын бросали и тогда только начинали есть пойманную рыбу из нового улова. Если же род, в котором был умерший, не делал отыптын, рыба у него ловиться переставала, хотя на заездках, расположенных выше или ниже по той же реке, рыба ловилась хорошо. Так исполняли этот обряд на р. Ольчуган (Олдякан), соединяющей

Чукчагирское озеро с Амгунью. К сожалению, смысл этого обряда был полузабыт, и верховские негидальцы уверяли, что так поступали при умерших от любой причины.

4. Тотемистические представления. Уже отмечалось, что в концепции трех стихий особое место занимает уйэ — гора и что «хозяином горы», «горным человеком» является медведь. Вместе с тем весь комплекс воззрений на медведя у негидальцев носил характер культа с тотемистической окраской, что и побуждает особо выделить имеющиеся в нашем

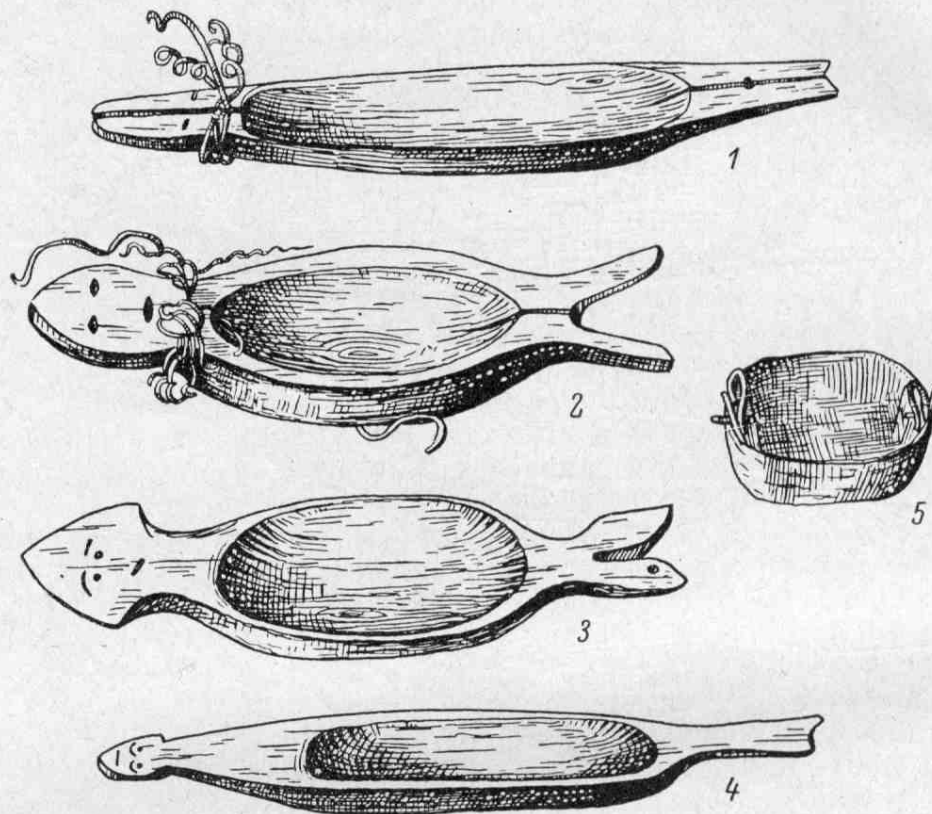


Рис. 8. Посуда, принадлежащая отдельным семьям рода Няхагиль. МАЭ, колл. № И-1958—7.

1 — дельфин (*малта*) негидальца Старика; 2 — касатка (*одан*) негидальца Кумтака; 3, 4 — посуда негидальца Артема; 5 — берестяная чумашка.

распоряжении данные негидальского варианта представлений о медведе как об умирающем и воскресающем звере.²⁷

Физические особенности медведя. Негидальцы говорят, что медведь похож на человека, одетого в толстую шубу: когда с убитого зверя сдерут шкуру, он «чистый человек», т. е. имеет вид настоящего человека, только голова у медведя другая и отсутствует большой палец. В связи с последним обстоятельством приводилось следующее объяснение: медведь просил у неба пять пальцев, но небо (божество) сказало: довольно тебе четырех, а не то ты будешь сильнее всех зверей, всех убивать будешь. Так и остался медведь без большого пальца.²⁸

²⁷ В. Г. Богораз. Миф об умирающем и воскресающем звере. Художественный фольклор, 1926, № 1.

²⁸ Это объяснение совершенно совпадает с тем, что в свое время записал Г. Н. Потанин: «Медведь просил у бога дать ему большой палец; бог отказал. Кабы ему дать большой палец, то человеку нужно бы крылья, а собаке ружье. У него 12 конских сил» (Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии,

Медведь — обращенный человек. У стариков негидальцев можно было услышать обрывки предания о том, что медведь раньше был человеком, который по каким-то причинам обратился в медведя.²⁹ В память о человеческом происхождении он велел называть части своего тела иначе, чем у других зверей; с тех пор и стали называть части тела медведя особыми, отличными от названий частей тела других животных (и человека) условными наименованиями. Табу распространяется также во время охоты на медведя на рогатину и различные термины, связанные с разделкой туши. О подставных названиях для самого медведя уже говорилось.

Способность медведя «слышать» и «знать». Медведю больше чем кому-либо из других зверей приписывалась способность «слышать». Говорить о медведе плохое, смеяться над ним или грозить, что убьешь его, не следовало, так как медведь мог «узнать» об этом и в отместку задрать человека.³⁰ У верховских негидальцев существовало поверье, что все плохое передавала медведю маленькая птичка *амаха тузанин* «родственница ему по женской линии». Эта же беленькая птичка с черненькой головкой, издающая крик «ча-ча», доводила до сведения медведя об измене его супруги (как правило, медведица якобы хранит верность своему избраннику). Проведав об этом, оскорбленный супруг идет драться с соперником и убивает его и изменившую медведицу или сам убивает себя.³¹

Запреты в отношении задранных медведем. Если какой-либо человек побывал в лапах медведя, про него говорили *амаха сингийча* — медведь обидел и называли *галигда* — несущий несчастье, меченый: от такого человека лучше было не брать ничего, чтобы не накликасть беду и на себя. Не рекомендовалось, в частности, брать нож, кресало, кремь, трут или спички, смолу, а также тряпки, ремень. В связи с табу на вещи галигда представляет интерес рассказ, записанный мною в селении Им на Амгуни.

Как-то в старину был сильный голод. Тогда решили послать к несущему несчастье человека, который сказал: «Меня к тебе послали за

стр. 754, примечание). Ср. также: «Собака и медведь прежде были на небе; когда нуми их спустил и хотел собаке дать лук со стрелами, чтобы она лучше могла помогать человеку при его охоте, то медведь запросил себе пятый палец, при помощи которого он мог бы спастись от вооруженной таким образом собаки; тогда нуми решил их оставить по-прежнему» (Н. Л. Гондатти. Следы языческих верований у маньчжур. ТОЛЕАЭ, 1888, кн. VIII, стр. 72, № 25).

²⁹ Л. Я. Штернберг записал у орочей легенду о том, как обратился в медведя подстреленный братом возлюбленный его сестры, а затем, когда брат нечаянно убил своего зятя-медведя, сестра его, ставшая женой этого медведя, также должна была со своими двумя детьми превратиться в медведицу с двумя медвежатами (Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 438). В некоторых нанайских преданиях в медведя обращается обиженный на своего отца или брата (там же, стр. 502—503). О медведе как об обращенном человеке см. также: Л. П. Потанов. Пережитки культа медведя у алтайских турок; Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии, стр. 167—168, 753—758.

³⁰ Ср.: Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии, стр. 755; Л. П. Потанов. Пережитки культа медведя у алтайских турок, стр. 17.

³¹ Аналогичные рассказы записаны у нанайцев: «Чувство ревности, присущее человеку, последний приписывает и животным. Так, о медведе гольд говорит, что, имея жену, он строго следит за ее верностью. Обычно медведи бродят одиночками, но в пору любви сходятся парами, и всякий раз, из года в год, пары эти все одни и те же. Если в наступившее время спарки медведь находит свою половину с другим (с другой), изменник будет убит. Старики гольды рассказывают множество случаев подобных убийств» (А. Н. Липский. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов, стр. 58).

тряпкой, чтобы мы могли взять ее с собой и пойти на гору под названием Тэфси (где водилось много медведей)». Галигда дал тряпку, и тогда семь лучших охотников с рогатинами отправились на гору Тэфси. Поднявшись на нее, стали подкарауливать медведя. Наконец увидели его на дальнем хребте. Тогда стали сговариваться: «Вот этой вещью ободранного медведя человека давайте махать». Как только взмахнули, медведь подпрыгнул и быстро, как пуля, помчался. Чуть-чуть не дойдя до охотников, начал поворачивать обратно. Затем снова, во второй раз прыгнул и опять стал поворачивать обратно. В третий раз прыгнул — на этот раз дошел до людей (в таких случаях медведь только на третий раз идет на человека). Когда дошел, его убили.

Только крайняя нужда, голод могли заставить решиться взять от галигда вещь (чтобы приманить медведя), да и пошли на медведя при этом лучшие охотники, хотя негидальцы отличались бесстрашием и нередко вступали в единоборство с медведем.

Мстительность медведя. Не следовало не только брать что-либо у человека, которого ранил медведь, нельзя было даже ломать ветки от того дерева, где имелись медвежьи надкусы — *гали*, *галча*. Негидальцы уверяли, что медведь любит «играть»: встанет у дерева на задние лапы, спиной к дереву, и через плечо кусает дерево, а потом приходит другой медведь и делает надкусы повыше, и затем они меряются силами, дерутся. Однажды потягаться с медведем захотелось одному человеку, он взял и сделал топором зарубку над медвежьим надкусом на дереве. Медведь вторично, повыше, куснул. Человек еще выше зарубку сделал. Тогда медведь осерчал, куснул в третий раз и остался у корня дерева караулить дерзкого человека. Когда тот пришел, стали они бороться, и человек погиб. С тех пор никто не отваживался трогать деревья с медвежьими надкусами.³²

Приведу еще один рассказ, где медведь рисуется свирепым и мстительным, если ему дают повод для этого. По поверьям верховских негидальцев, у медведя есть смертельный враг *донго* — «морской медведь» — черный громадный зверь, который любит греться на солище, лежа на скалах. Этот донго вечно подкарауливает сухопутного медведя, а если не может дожидаться его, то переваливает через хребет и, если и там не найдет врага, со злости проглатывает два камня. Ни один негидалец не стал бы носить одежды из кожи донго, так как обычный медведь задрал бы человека, одетого в шкуру его врага.

Легенда о медведе-спасителе. Но вообще, по представлениям негидальцев, медведь — существо не злое и даже благодетельное. В селении Им на Амгуни мною было записано предание о том, как в берлоге вместе с медведем проспал всю зиму заблудившийся охотник. «Один человек осенью пошел белковать. Когда он отправился, начался буран, и он заблудился. Семь дней плутал, провизия у него кончилась, вот-вот умрет, трут у него подмок, огня зажечь не может. Присел он на корточки у корня ели и уснул. И видит сон, будто пришел какой-то старик и будто тот старик говорит, — такой сон видит: „Завтра тут вот пойдешь; пойдешь — медведя берлогу найдешь, туда войди. Когда войдешь,

³² Р. Маак, отмечая, что в вилуйских лесах ему неоднократно приходилось встречать царапины от когтей медведя и следы его зубов на деревьях, указывает, что эвенк, не желая встречи с медведем, ставит свой знак ниже медвежьего (Р. Маак. Вилуйский округ Якутской области. Ч. III. СПб., 1887, стр. 109). Г. Н. Потанин, напротив, пишет, что в подобном соревновании человек вышел победителем и убил медведя (Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии, стр. 754).

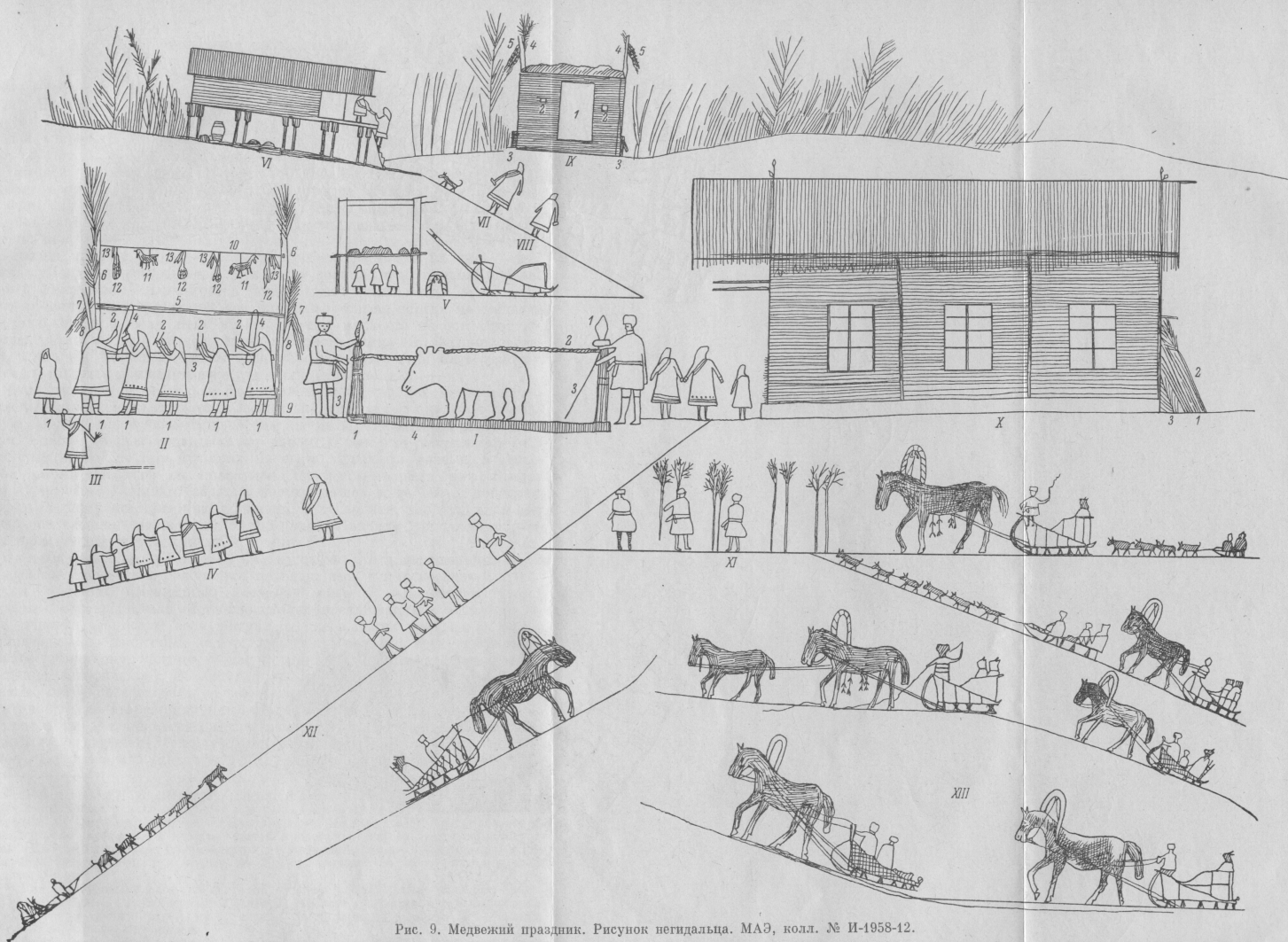


Рис. 9. Медвежий праздник. Рисунок негидальца. МАЭ, колл. № И-4958-12.

1 — медведь, привязанный к столбам (они находятся в амнике, но нарисованы снаружи); 1 — столбы (кадаван); 2 — цепь (амаха долбихани); 3 — палка (сучун), которой дразнят медведя и которая будет унесена к месту его убийства; 4 — бревнышки (бибу), положенные перпендикулярно столбам на земле, чтобы медведь не рыл землю и вилание. II — женщины, бьющие по «музыкальному бревну» (тумжауриду тумжайи асла); 2 — палочки, которыми бьют по бревну (тумжаури мончи); 3 — «музыкальное бревно» (тумжаури) из сухой ели, на одном конце вырезана голова медведя, на другом — его хвост (бревно сохранилось от случая к случаю); 4 — веревки (тумжаури усахи), на которых подвешено бревно; 6 — жерди (тумжаури усахи хайжиски мо), к которой привязаны веревки, поддерживающие бревно; 6 — две елки с несрезанными верхушками и с несодранной корой — стойки для подвешивания бревна (тумжаури лахачичи мо); 7 — две небольшие елочки, воткнутые рядом со стойками (монга елечичи); 8 — две тальниковые оструженные жерди (сесады елечичи), длинные и тонкие, тонкие воткнутые около стоек; 9 — две

жерди (лахой), короткие, оструженные; 10 — тонкий шест для подвешивания жертвоприношений (сопкоптиммо лахачичи мо); 11 — гатары (ухэчиди сопкопо); 12 — стружки (сесады сопкопо); 13 — лоскутки (сесады сопкопо). III — женщина, размахивающая еловыми веточками. IV — женщины. V — урочение, поставленное на лаба-помост. VI — амбар. VII — женщина, идущая в амбар. VIII — женщина, идущая из амбара. IX — медведатник — сруб, в котором выкармливался медведь; 1 — дверь; 2 — окошечки, через которые медведю подавался корм; 3 — чурбаки для укрепления шестов; 4 — еловые жерди с верхушкой из еловых лап; 5 — оструженные тальниковые жерди. X — жилище (хабур) — зимнее жилище устьамтунского негидальца; 1, 2, 3 — еловые лапы и жерди, приготовленные для совершения обряда. XI — мужчины, вытаскивающие еловые жерди. XII — собачья нарта, на которой везут елки. XIII — гости, едущие на праздник на собаках или в пошевках на лошадях.

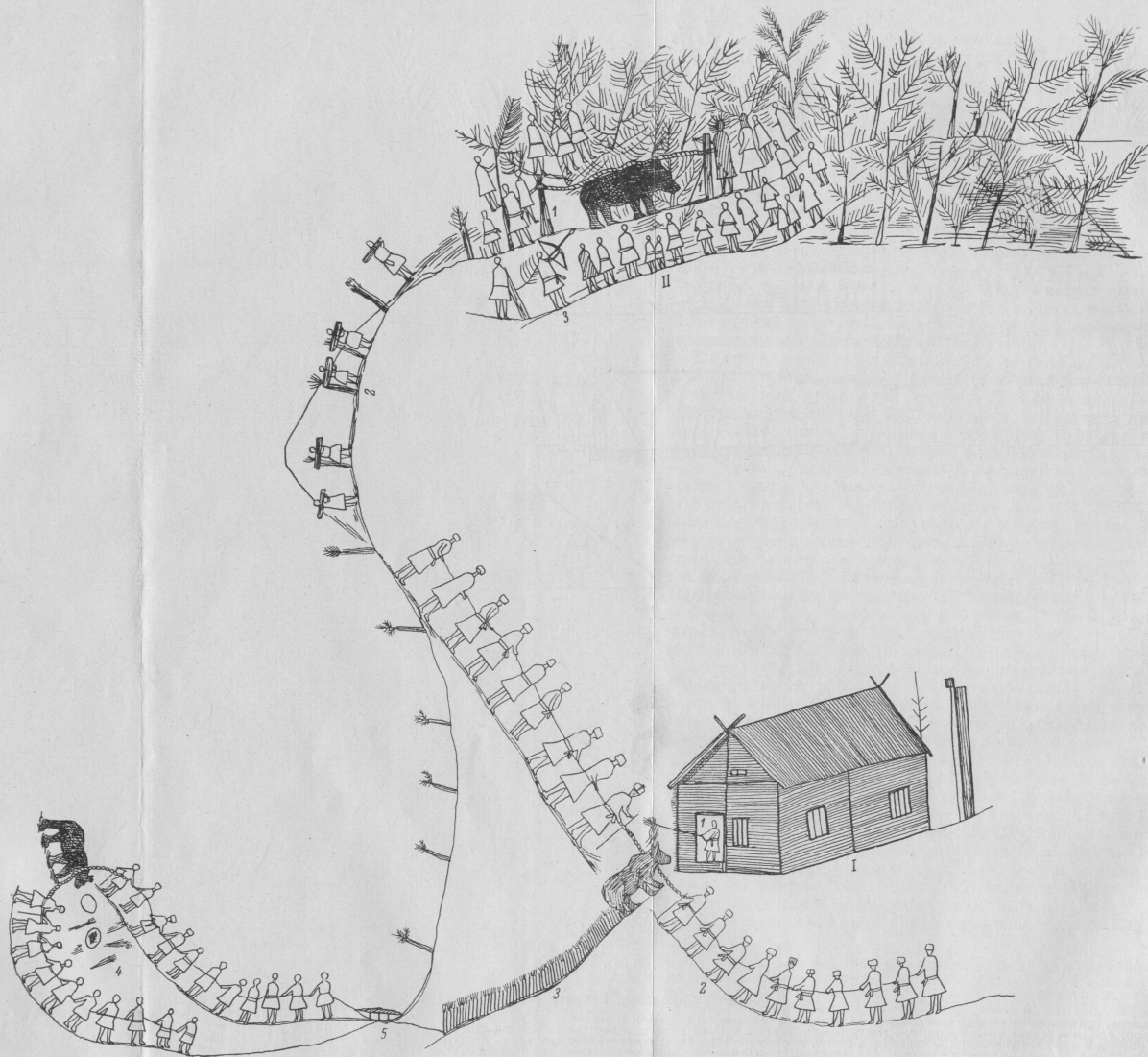


Рис. 10. Медвежий праздник. Рисунок негидальца. МАЭ, колл. № И-1958-13.

I — прощание старейшего в роде с медведем: 1 — старейший с еловой жердью прощается с медведем; 2 — мужчины ведут медведя, держась за цепи; 3 — накатник из бревен; 4 — прорубь, вокруг которой обводят медведя; 5 — нарта с жертвоприношениями. II — убийство медведя: 1 — столбы, к которым привязан медведь; 2 — мужчины, ведущие медведя; 3 — зять хозяина медведя, стреляющий в зверя из лука.

медведь тебя возьмет и через себя перебросит в глубь берлоги. Не пугайся". Проснулся — ничего нет. Когда рассвело, пошел, как во сне было сказано. Недалеко отошел и дошел до медвежьей берлоги. Стал входить, головой вперед. В это время навстречу ему выскочил медведь, схватил человека, вглубь к себе тянет, положил позади себя, сам у входа уселся. Тот человек не знает, долго ли он там пробыл. Однажды снится ему, что медведь говорит: „Весна наступает, скоро отсюда пойдешь. Как выйдешь, пойдешь по направлению к восходу солнца, спустишься с горы и найдешь свой дом. С этих пор впредь на меня не охоться и мяса моего не ешь, даже если другие убьют“. Проснулся. Медведя его нет. Тот человек вышел наружу, видит — весна наступила, взглянул на снег — снег растаял. Пошел по направлению к восходу солнца; недолго шел, как раз к дому спустился. Родители его, увидев снова своего сына, заплакали, мертвым считали. Тот человек все рассказал. Затем впредь на медведя не стал охотиться, если люди убьют, плачет, мяса его не ест. Этот же человек рассказал, что медведь, лежа в берлоге, когда есть захочет, зеленый листочек понюхает, насытится, будто поел; когда пить захочет, красный листочек понюхает, жажду утолит, будто попил».

Мало отличается от только что приведенного вариант предания, записанный в верховьях Амгуни. «Осенью заблудился один человек, нашел новую берлогу медвежьей, медведя там не было. Человек забрался туда и лег. Вскоре пришел медведь и лег рядом. И так этот человек проспал всю зиму, и во сне ему чудились сначала приятные запахи, а потом запах гари. Однажды он проснулся, смотрит — медведя нет. Вышел наружу — весна. Каким-то образом дорогу нашел и до своих добрался. А дома по нему поминки уже справили, и те запахи, что чудились ему во сне, он слышал именно оттого, что сначала варили для поминок всякую хорошую еду, а потом жгли ее в огне».³³

Отношение к убитому медведю. Хотя негидальцы и не выказывали трусости в отношении медведя, весь существовавший у них ритуал убийства, свежевания, поедания мяса и захоронения костей медведя свидетельствовал об исключительном отношении к этому зверю. Мне удалось записать весь ритуал со слов самих участников охоты на медведя и, в некоторых частях, наблюдать самой у верховских негидальцев (доставку убитого медведя домой, «кормление», варку мяса, угощение, захоронение). Во время охоты на медведя, при выходе его из берлоги, старейший охотник первым «тыкал посохом», т. е. колот зверя рогатиной. Если старейшему не удавалось убить медведя сразу наповал, то при вторичном появлении медведя кололи все вместе. Пока медведь «засыпал» (издыхал),³⁴ надо было кричать: «Амай, гуд'анасе-е!» — «Отец наш, пожалел! (навел на след, дал себя убить)».³⁵ Затем все при-

³³ В свое время Л. Я. Штернберг писал: «Сказка о медведе-спасителе — одна из самых популярных у всех инородцев Амурского края. В основе ее лежит коренное воззрение на медведя, как на благодетельное человеку существо, — воззрение, имеющее свое основание в действительной кротости и миролюбии северного медведя» (Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора, стр. 199, примеч. 1 к тексту № 29; ср. вариант № 30 о благодетельном медведе).

³⁴ Как уже упоминалось, при охоте на медведя употреблялись условные названия: *тийэвундэйэн* — тыкал посохом вместо *гедалайан* — колот рогатиной-копьем; *а́синчэ* — уснул вместо *бучэ* — умер, издох. Если медведь подыхал от старости, говорили: *сагданчэ* — состарился.

³⁵ Приаянские тунгусы, вызывая медведя из берлоги, также обращались к нему со словами: «Отец наш! Мы тебя почитаем, не бойся нас! Страшный, пожалей! Страшный, смягчись! Мы жалкие, несчастные люди. Уһа (увы)! Бедный человек! Смирись и т. д.». (Э. К. Пекарский и В. Н. Цветков. Очерки быта приаян-

нимались выкрикивать: «Ку-ку-ку-ку!».³⁶ Крича таким образом, рубили жерди, по числу присутствующих охотников. Конец жердей расщепляли на четыре части, крест-накрест. Зацепив расщепленными концами за шерсть, вытаскивали убитого зверя из берлоги (руками вытаскивать медведя запрещалось).³⁷ Вытащив и повернув его на спину, приступали к церемонии *соналла* — перевязывания морды медведя особым образом: в пасть вкладывали палочку в малую четверть длиной, на обоих концах которой было вырезано изображение головы медведя — *данта дэлгачинин*; к одному из концов этой палочки привязывали *сона* — ремешок или кусок тальникового лыка, который затем протягивали под нижней челюстью, заматывали на другом конце, перекидывали через нос, снова заматывали за первый конец и пропускали между клыками. Потом водружали перед медведем срубленную молодую лиственницу — *туд'он*, — к которой и привязывали оставшийся свободный конец ремня. Лишь после этого отдыхали, курили и принимались *качакалла* — щекотать, т. е. сдирать шкуру.³⁸

Начав делать надрез от подбородка, в грудной ямке и в двух местах на брюхе оставляют непрорезанные перетяжки шкуры, которые назывались *имэнэ* — завязки и которые «развязывали», разрывая руками,³⁹ затем снимали с убитого медведя его *конго* — «шубу».⁴⁰ Подрезая ушные хрящи, дважды свистели в каждое ухо, говоря при этом: «Амай, *мб хискэлдинин*» — «Отец, это скрип дерева, трущегося о другое дерево»; или же: «Амай, *киректэ кинасинин*» — «Отец, это дятел прокричал». Подрезав уши, вынимали глаза, завертывали их в траву и, став спиной к дереву с зарубками с двух сторон, обеими руками через плечо клали в эти зарубки.⁴¹

Свежевание медведя. Опуская подробное описание свежевания медвежьей туши, отмечу, что мясо медведя делилось на две части: *абголи* — переднюю часть, предназначавшуюся для мужчин и запретную для женщин, и *асакси* — заднюю, которую разрешалось употреблять в пищу женщинам. К *абголи* относилась вся голова, с мозгами и языком, внутренности — легкие, сердце, печень, кишки, желудок, большие кро-

ских тунгусов, стр. 60). Эвены, называя медведя «дедушкой», также просили не пугать их и, окружив берлогу, пели песню (В. Г. Богораз. Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 69). Полный текст этой песни см.: В. Г. Богораз. Материалы по ламутскому языку, стр. 64—65).

³⁶ Этими звуками негидальцы подражали крику ворона, чтобы ввести медведя в заблуждение относительно того, кто убил его. См. об этом также в упомянутых работах В. Г. Богораза, Е. И. Титова и Г. М. Василевич.

³⁷ У обских остяков убитого медведя вытаскивали из берлоги с помощью аркана (Н. Л. Гондатти. Культ медведя у западно-сибирских инородцев. ТОЛЕАЭ, 1888, кн. VIII, стр. 74).

³⁸ У эвенков вместо обычного *хиг-и-м* — сдираю шкуру в отношении медведя говорили *тэмиктэ-м* — щупаю (Е. И. Титов. Тунгусско-русский словарь).

³⁹ У обских хантов (остяков), перед тем как приступить к вспарыванию шкуры, на брюхо медведя клали семь сухих сучков; начиная пороть, снимали первый сучок и, ломая его, говорили медведю: «Вот, смотри, это первую у тебя пуговицу расстегиваем», — и при этом стреляли из ружья в воздух (Н. М. Ядринцев. О культе медведя. ЭО, 1890, № 13, стр. 102; Н. Л. Гондатти. Культ медведя у западно-сибирских инородцев, стр. 74).

⁴⁰ Кажется, у всех эвенков шкура медведя называлась шубой (Е. И. Титов. Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов Киндигирского рода).

⁴¹ В низовьях Амгуни у рода Нясихагиль голову медведя приносили, не вынимая глаз. Но дома из глаз вырезали радужную оболочку, причем женщины должны были в это время выходить на улицу и бить в *тумкэвун* — «музыкальное бревно». Вырезанные части глаз завертывали в тальниковую стружку и клали на лабаз у головы, а потом уносили с головой в тайгу.

веносные сосуды, три верхних шейных позвонка, ключицы, один спинной позвонок, грудина, три нижних ребра, передние лапы и некоторые другие куски мяса из различных частей туши. Из внутренностей разрешалось женщинам есть почки.

Если разделка туши затягивалась до вечера, охотники оставались ночевать, потому что возвращаться с убитым медведем можно было только до заката солнца. На другой день отправлялись домой, неся куски мяса на понягах — заплочных досках (или, летом, грузили в берестянку-оморочку). Пускаясь в путь, кричали: «Ку-ку-ку-ку». Двигаясь дальше, после каждого отдыха, опять надо было кричать. Подходя к дому, снова издавали этот крик; и все домашние, услышав его, выходили навстречу и кричали так же. Голову медведя вносили в дом и клали на почетном месте: на нарах у задней стены — *малу*. Затем перед головой ставили посудины с едой, причем соседи тоже приносили, кто что мог. Потом голову «кормили», взяв кусочек из каждой посудины, смазывали клыки и бросали за голову. Кончив «кормить», прикрывали голову куском бересты.

Поедание медведя. Прежде чем приступить к варке головы, все соседи снова приносили угощение и «кормили» голову. Затем делили ее на части: сначала отнимали нижнюю челюсть, затем клали череп на два полена и, сделав ножом «пробор», т. е. проведя полоску, ставили на него острие топора, по которому ударяли сверху поленом. Разрубив таким образом кость, вынимали ложкой мозги. В то время как одни разрубали голову, другие варили на улице (что было обязательным) предназначенную для мужчин часть медвежьего мяса. Затем варили голову. Далее в один котел крошили внутренности, а в другой — легкие, которые смешивали с мозгами. Вареную голову опять клали на то место, где она находилась раньше, и накрывали шкурой. Перед головой снова ставили посуду с едой. Затем приступали к еде, причем присутствовали только мужчины и одна-две женщины — хозяйки дома. Каждую половинку головы клали отдельно на кусок бересты, на третий кусок клали нижнюю челюсть, на четвертый — грудину. Потом два человека брали бересту с половинками головы и начинали обходить гостей, двигаясь против солнца. Этот обряд называли *дуйэ-в^фкэнэ* — «заставляют (медведя) идти ночью по берегу реки»; ⁴² после него ставили половинки головы перед двумя старыми людьми, чтобы те приступили к разрезанию их. Затем голову убирали на место и начинали есть мозги, смешанные с легкими, после них — внутренности. Под конец раздавались оставшиеся кости и кусочки мяса, нацепленные на палочки.

Отвар, в котором варилось медвежье мясо, обычно не употребляли в пищу, а выливали в реку, чтобы его не съели собаки. Если же, по недосмотру, собака съела кусок мяса и полакала отвар, ей надрезали ухо и кровью смазывали нос медведя, когда голову относили в тайгу. Варили и ели все части медвежьего мяса без соли, иначе медведь был бы *говки* — очень сердитый. Вынимать мясо из котла ножом или ложкой было *од'ови* — табу, для этой цели служили палки (*селавун* у верховских негидальцев или *сопкувун* у низовских), причем еще на сырых кусках мяса для этой цели делали прорез. Когда ели мясо, нельзя было отрезать куски ножом у рта, захватив один конец зубами, как это делалось обычно, а резали обязательно на столике. Если кусочки мяса застревали в зубах, их нельзя было выковыривать палочкой, а только руками или

⁴² Глагол *дуйэ-в^фкэнэ* является формой побудительного залога от глагола *дуйэ-йэ-н* — «(медведь) ходит ночью по берегу реки».

не трогать совсем. Нельзя было также пить чай, когда ешь медвежье мясо.

Сохранение черепа и костей медведя. Кости собирали в одно место. Обе половинки головы, нижнюю челюсть и первый и второй шейные позвонки скрепляли вместе, причем позвонки нацеплялись на рожон — палку, которую одним концом втыкали в спинномозговое отверстие черепа; надетые же на другой конец позвонки обвязывали сверху тонкими прутьями тальника — делали «туловище» убитого медведя. Далее голову «с туловищем» коптили — «одевали шерстью» — и шли совершать ту часть обряда, которая называлась *гулинэйз*, т. е. «идут водружать голову на ствол». Недалеко от берега, свалив дерево, расщепляли конец ствола и на него надевали череп, носом к воде; позади ставился второй кол, в расщеп которого защемлялось тальниковое «туловище». Остальные кости складывали в сруб, а обе лопатки, продырявив их, вешали поблизости на вершинки двух молодых лиственниц. Такова была церемония захоронения медведя у верховских негидальцев рода Чукчагиль.

В низовьях Амгуни мне удалось записать от имских няхагилей вариант описанного обряда, отличающийся в некоторых деталях. Убитому медведю также вкладывали между зубами *тэңи'апун* — палочку, но ремень обматывали вокруг шеи, а не привязывали свободным концом к дереву. Точно так же оставляли при вспарывании шкуры в трех-четырех местах перетяжки — «завязки» или «пуговицы», которые разрывали потом руками. Отправляясь домой с убитым и освежеванным на месте охоты медведем, трижды произносили «о-о-о», домашние же встречали их криком «ко-ко-ко». Прежде чем войти, трижды обходили дом, неся голову на плече и идя против солнца, причем на каждом углу кричали «о». Несший голову шел впереди и первый произносил «о», а следовавшие за ним гурьбой мужчины и мальчики повторяли этот возглас. Женщины же должны были стоять в стороне и только наблюдать. Если убита была медведица, то голову обносили вокруг дома четыре раза.⁴³ Затем голову вносили в дом, где клали ее на специально сделанный для этой цели лабаз из тальниковых стволов и прутьев.⁴⁴ Перед головой также ставили пищу и «кормили» голову, смазывая пищей нос. Женщины варили предназначенную для них часть мяса, мужчины — свою часть. При этом все абголи варилось вместе, за исключением головы. Жир с навара от абголи снимали «для молодых (мужчин)». Низовские негидальцы голову варили целиком, отделив от нее нижнюю челюсть, череп же не разрубали.

Когда начинали варить голову, отодвигали ранее зажженный огонь в сторону и особым кресалом, с помощью серы, разводили новый огонь. Камни, которые ставили под котел с головой, хранились особо и употреблялись специально для этого случая. Прежде чем опустить голову в котел, связывали обруч — *койголи* — из тальниковых прутьев. Голову перед варкой обертывали берестой и обвязывали лыком, чтобы держалась нижняя челюсть. Жир с навара от головы снимали в особую посуду «для стариков». Когда голова сварится, начинали крошить мясо: для стариков легкие, для молодых мясо от грудины, для подростков заднюю ногу. Затем собирались гости. Два человека, когда все рассаживались,

⁴³ Эти числовые различия — явное нивхское влияние, где для мужского пола во всех возможных случаях полагалось число, кратное трем, а для женского — двум (Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора, стр. 176, примеч. 8 к тексту № 21).

⁴⁴ В старину шкуру от головы не отрезали.

обходили присутствующих, двигаясь против солнца. Они держали за края наколенники из рыбьей кожи *гайин*, на один из которых была положена голова, а на другой нижняя челюсть медведя. Перед каждым гостем они слегка покачивали свою ношу (голова при этом должна была быть повернута носом к гостю). Этот обход, как и у верховских негидальцев, назывался *дуйэв⁴⁵кэнэ* и исполнялся для того, чтобы у охотников была удача — «фарт» на охоте: когда поедет человек ночью на оморочке, то медведь сам пойдет на человека — *дуйэми бэйэлэ дуйэйэн*. Наколенники, на которые была положена голова, потом можно было надевать, но нельзя было в них ловить рыбу, так как рыба *майайан* — пугается и

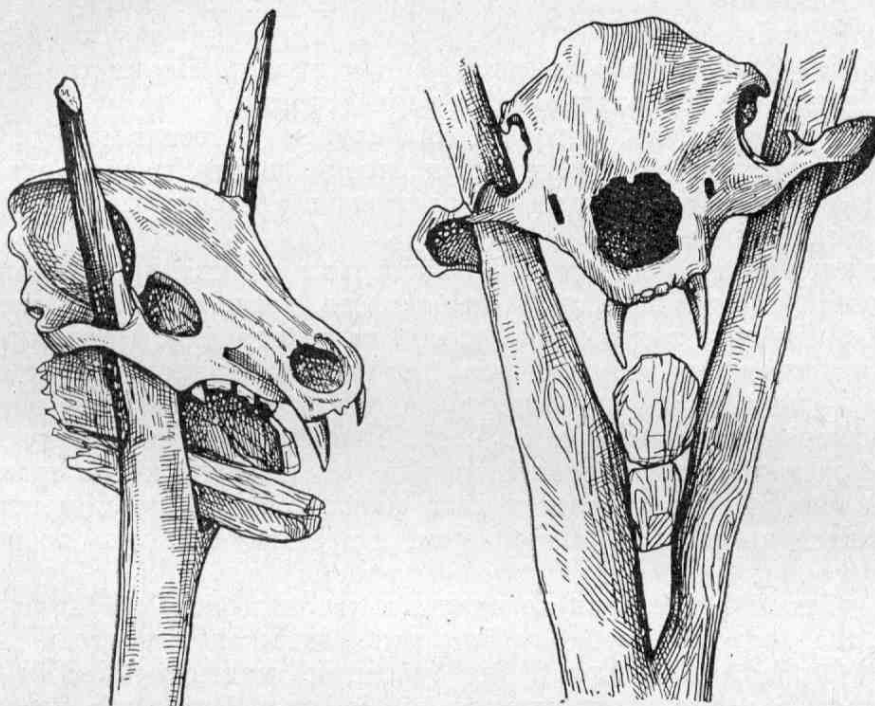


Рис. 11. Череп медведя, вставленный в расщепленный ствол дерева. МАЭ, колл. № И-1958-2,3.

ловиться не стала бы. Совершив обход, голову и челюсть ставили перед стариками-чужеродцами, чтобы те отрезали по кусочку («начали резать»), после чего голову ставили на место и начинали разносить мясо. Куски мяса подавали на палке *сопкунун* — пожилым чужеродцам куски с костями, молодым же без кости. Каждый гость, съев мясо, должен был привязать к кости или палке, на которой был нацеплен кусок мяса, стрелу, ремень или пулю, т. е. отблагодарить — *довгийэ*.⁴⁵ Затем доставали из черепа мозги: с этой целью хозяин камнем проламывал дырку в нёбе, мозги вынимали ложкой и смешивали с легкими. Когда мозги были съедены, приступали к угощению вареной будой, мосью и т. п. Остатки угощения хозяйка делила, чтобы досталось в каждый дом селения.

Перед тем как совершить обряд отнесения в тайгу, голову, как и в верховьях Амгуни, обвязывали тальниковыми прутьями (на это шло девять прутьев) и коптили с помощью зажженной бересты, говоря при этом: *«Гулэ, гулэ, эйэктэйэс эйэктэлбуйэпе-е, сунэсе-е сулбуйэпе-е!»* —

⁴⁵ Глагол *довги-* означал, что при отдаче чего-либо взятого в долг или на время возвращающий что-нибудь прибавит, отблагодарит.

«Поставим, поставим, кожу тебе даем, одежду тебе надеваем!». В специальной посуде *чааби* одновременно с головой несли немножко каждого кушанья. Голову, как в верховьях Амгуни, ставили на расщепленный ствол носом к воде, чтобы медведь поскорее *эвгидэн* — обратно спустился (рис. 11). Вместе с костями на сруб клали сердце, так как только человек, убивший более десяти медведей, мог есть медвежье сердце. Зола от огня, на котором варилась голова, камни-подставки *таву*, тальниковые прутья от лабаза — все уносили в тайгу, за дома, где и складывали в одно место.

Следует отметить, что у низовских негидальцев во время совершения того или иного обряда, — например когда вносили голову медведя в дом, вырезали глаза, начинали варить голову или уносили голову в тайгу, — женщины должны были бить в «музыкальное бревно» из сухой лиственницы, что безусловно было заимствовано у нивхов. Но вместе с тем низовский обряд мало чем отличался от верховского.

Таким образом обряд, который был связан у негидальцев с почитанием медведя, как и у других народностей Сибири, распадался на ряд моментов: убийство зверя, его умиловивление, причастную трапезу и, наконец, воскрешение зверя.⁴⁶

Медвежий праздник. У низовских негидальцев, помимо обряда, связанного с добычей медведя на охоте, устраивались также особые медвежьи праздники в память об умершем сородиче. «„Медвежий праздник“ заимствован от гиляков, ибо как кочевой народ может медведя держать?» — такими словами сами негидальцы выразили свое отношение к этому обычаю в разговоре с Л. Я. Штернбергом, которому принадлежит и фрагментарное описание негидальского медвежьего праздника.⁴⁷ Так как в имеющейся у меня записи нашли отражение моменты, которые не приведены у Л. Я. Штернберга, я привожу их здесь по рисункам негидальца (рис. 9 и 10) и по полевой записи.

Перед убиванием медведя негидальцы, как и нивхи, обводили медведя вокруг дома, вокруг сруба *койган*, где содержался медведь, и вокруг проруби. Особая площадка для убийства медведя — *лед'ан* — также устраивалась в тайге. Устраивались и собачьи бега, для чего делали особую дорожку. Когда старейший прощался с медведем, он гладил его елкой и говорил по-негидальски: «*Айакканд'и цунухэл, айакканд'и туктудгихэл, осавас гивгими, туйгэнд'и эвгидэйи!*» — «Благополучно иди назад, благополучно подымайся обратно, все плохое свое стряхнув, поскорее спустись (с горы) опять!». Но когда медведю везли на площадку угощение, ему кричали по-нивхски: «*Хойморо кенкулу, хойморо кенкулу!*».

Убивали медведя чужеродцы, обычно зять хозяина, стреляя из лука. При этом у представителей различных родов наблюдалась разница в деталях. У родов Аюмкан и Нясихагиль стрелявший в медведя становился близко к нему, и как только зверь был ранен смертельно и падал на бок, сделавший выстрел убегал, а человека три-четыре из рода хозяина догоняли его и принимались бить, приговаривая: «*Амахану ёда вās?*» — «Зачем ты убил моего медведя?». У родов же Удан и Чомохогиль стрелявший в медведя становился довольно далеко, а между ним и зверем становились вплотную друг к другу два человека, чтобы медведь не видел, кто его убьет. Чтобы дать возможность пустить стрелу, эти два человека слегка отодвигались один от другого. Если медведь не был убит сразу, напав, тогда загораживающие отходили в сторону, а стрелявший

⁴⁶ Ср.: В. Г. Богораз. Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 73.

⁴⁷ Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 536.

подходил ближе и убивал медведя. Следует отметить, что само название медвежьего праздника у негидальцев — *н'асха* или, по Л. Я. Штернбергу, *н'аскун*, — так же как и название посуды *нихари*, нивхского происхождения (рис. 12, 13).

Месть медведю за задранного насмерть человека. Если случилось, что медведь задирает человека насмерть, то медведю

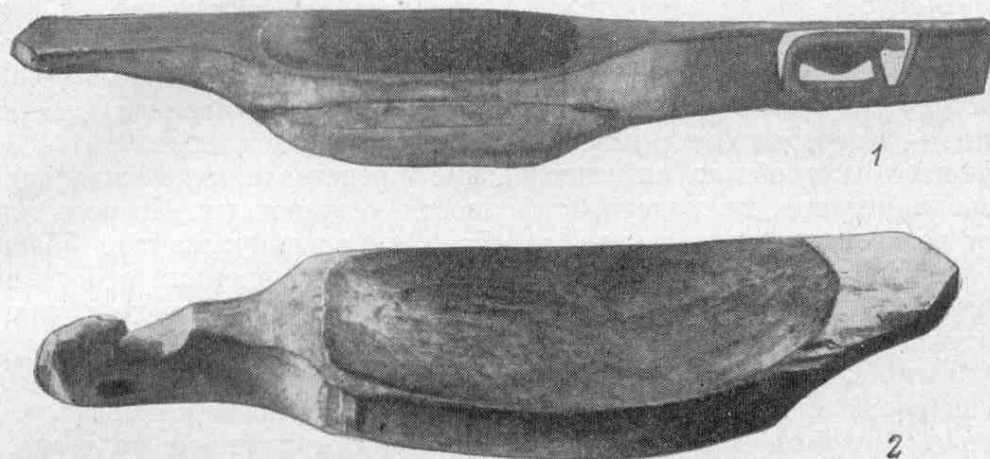


Рис. 12. Деревянная посуда (*нихари*) для медвежьего праздника с изображением медведя на рукоятке.

1 — МАЭ, колл. № 1763-62; 2 — МАЭ, колл. № 1763-38.

мстили; и ни о какой почтительности и предосторожности уже не было речи. Такого медведя называли амбан — черт.⁴⁸ Его разыскивали и убивали. Кроме того, убивали еще двух медведей, так как в таком случае полагалось убить трех медведей. Всех убитых медведей, даже не снимая

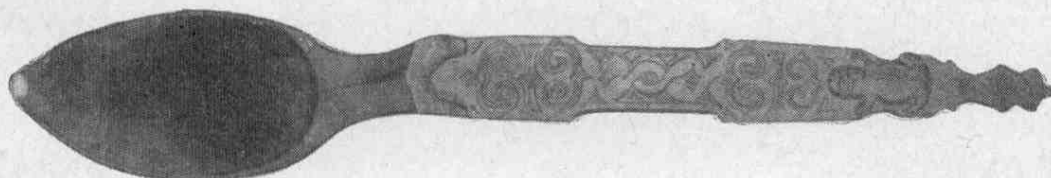


Рис. 13. Большая деревянная ложка (*ивкан*) для медвежьего праздника с резным орнаментом и изображением медведя. МАЭ, колл. № 1763-52.

с них шкуры, без всяких почестей складывали в один сруб, который ставили рядом с тем срубом, где был захоронен задранный медведем человек. В 1927 г. мне рассказывали, что 30—40 лет назад в сел. Усть-Амгунь произошел такой несчастный случай с одним негидальцем из рода Аюмкан. Среди его потомков еще свежо было воспоминание об этом событии. Когда узнали, что охотника задрал медведь, собрались вместе со всей деревни 29 человек из своего и других родов и отправились искать медведя. Этого «черта» убили — охотник из рода Аюмкан

⁴⁸ «В тех редких случаях, когда гиляк на охоте погибает в борьбе с медведем, это приписывается из ряда вон выходящим обстоятельствам: или тому, что это был не медведь, а черт в образе медведя, или тому, что это была медведица, полюбившая гиляка и пожелавшая переселить его душу к себе» (Л. Я. Штернберг. Гиляки. ЭО, 1905, кн. 60, 61, 63, стр. 46).

застрелил медведя наповал из ружья, за что сородичи его ругали, говоря: «Копьем (рогатиной) убить мы не могли бы, что ли? И рогатины ему мало было бы!». Затем старейший распорол медведю брюхо, вытащил сердце и тут же съел сырым. Медведя и задранного им человека донесли до противоположной от деревни стороны реки и там оставили. В деревне в то время представители рода Аюмкан выкармливали для медвежьего праздника медведя. И этого медведя сами аюмканы закололи прямо в срубе, где он содержался. Затем погибшего и медведей захоронили рядом в срубках. Задранный медведем аюмкан стал называться *чевабу*, у него аюмканы *кэсивэ гэлэгчэл*, *д'угани долиндун омнэ човуйа*, *боло*, *д'уху имцунчэлэн*, *н'ан човуйа* — счастье-фарту просили, совершали моление — в середине лета и осенью, когда лед замерзал.⁴⁹

Таковы были общие анимистические представления негидальцев об окружающем мире, природе и, в частности, о животных. Но роль животных в воззрениях негидальцев не ограничивалась указанной областью. Они играли значительную роль и в их представлениях о болезнях и в шаманстве. Болезни, по словам негидальцев, также исходили главным образом от животных и опять-таки «от воды, горы и неба».⁵⁰

Поэтому сэвэхи, — т. е. идолы, которые делались по указаниям шамана при той или иной болезни, — очень часто были зооморфные или зооантропоморфные, например голова зверя с туловищем человека, или антропоморфные, но с птицей на голове и т. п. Были, правда, и чисто антропоморфные изображения, например маси — хозяин дома, подя — хозяин огня и др.

Наконец, животные играют видную роль в фольклоре, в сказках, где им свойственны превращения; ворон или коршун оказываются в конце концов богатырями-охотниками; женщины, надев шкуры, превращаются в волков, и т. д.

⁴⁹ Интересно, что в старину заяц у негидальцев считался «наравне с медведем»: петлями зайца тогда не ловили и с солью не ели. Заяц считался *туван* — двоюродным братом медведя (по женской линии), потому что он якобы похож на медведя: у него такой же кудрый хвост.

⁵⁰ Концепция трех стихий — неба, горы и воды — была прослежена также А. М. Золотаревым у ульчей в 1934 и 1936 гг. и изложена им под названием «Культ неба, воды и тайги» (А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939, стр. 85—103).

Ч. М. Таксами

К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов

Анализ материалов по религиозным верованиям нивхов, опубликованных в научной литературе и хранящихся в архивах, а также собранных нами, приводит к заключению, что у нивхов преобладали верования до-шаманского периода. Шаманизм вообще не получил у них широкого распространения и практически прекратил свое существование в 30-е годы нашего столетия.

По своему мировоззрению нивхи были анимистами. Они считали возможным обеспечить себе жизненное благополучие путем строгого выполнения всевозможных обрядов и запретов. Почти при всех обстоятельствах нивхи обращались за помощью к различным идолам: хозяину дома, хозяину воды и моря, хозяину леса и гор, вселенной и т. д. Таким образом, в каждом нивхском доме, а иногда в амбарах и в лесу хранились многочисленные идолы. Среди них особое место занимает *тыв ыз*, что буквально означает «хозяин дома» (*тыв* — дом, *ыз* — хозяин), «хранитель дома». Иногда называют его просто *тав чңай* (букв. — изображение дома). Мы встречали и название *тыв атак* — дедушка дома.

Наличие *тыв ыза* у нивхов было отмечено еще Л. И. Шренком: «Когда я заставил показать себе идолов в юрте, то увидел, что на балках над задними нарами стояли три большие человеческие фигуры из дерева со старым, потемневшим от копоти цахом вокруг шеи, как это в обычае у ольчей».¹ О *тыв ызе* есть сообщение Л. Я. Штернберга, который также наблюдал его у нивхов.²

Большинство нивхов еще в 30-е годы хранили родовых покровителей дома. В настоящее время они имеются только у некоторых стариков.

В прошлом деревянного идола — хозяина дома делали по решению самого старшего и уважаемого в роде человека (*пила нивх* — большой человек) и редко — по совету шамана. Вырезал фигурку человек, которому поручал это *пила нивх* либо шаман. Конечно, это зависело от обстоятельств, заставивших обратиться к помощи идола.

Но в большинстве случаев идолов — покровителей дома изготавливали сами старики. Нам рассказывали, что иногда материал для идола подбирали близкие родственники. Однако лицо хозяев, их рот, глаза и т. д., мог вырезать только старший в доме.

Идола вырубали, как правило, из комлевой части лиственницы, ели и березы. *Тыв ыз* обычно представляет собой деревянную фигуру человека

¹ Л. И. Шренк. Об инородцах Амурского края. Т. II. СПб., 1899, стр. 112.

² Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора. СПб., 1908, стр. 127.

по пояс или во весь рост. Лицо, прическа обозначены схематично. Изображали хранителя дома не только в образе мужчины, но и женщины. Иногда идолы ставились дома парами.

Поясную часть фигуры всегда обматывали узкой полосочкой материи, чаще всего белого цвета. Это называлось *чалзлытть* — одежду делать. Сверху обертывали стружками из тальника — *твайвадь*, — которые служили постелью для идола. Хранили домашних идолов в большом каркасном жилище на специальной полке у задних нар для почетных гостей. В полуземлянках их также ставили у задних нар, над очагом, под дымовым отверстием, т. е. в специальных жертвенных местах. В срубных домах идолы хранились около задней стены, между двумя окнами, которые по-нивхски называются *кинз хуты* — отверстия чертей.

Несколько идолов — родовых хранителей дома находятся в фондах МАЭ. Представляют интерес два изображения, привезенные Л. Я. Штернбергом в 1910 г. Одно из них (колл. № 1764-133/2) — фигура, сделанная из дерева, с конической головой и плоским лицом. Обрубок очищен от коры, кора оставлена только вокруг шеи, которая, кроме того, обмотана большим пучком стружек. Идол был приобретен в селе Малоаркыво (западное побережье Сахалина).

Другое изображение (колл. № 1764-134/2) такое же, но с двумя косыми срезами по задней стороне головы. Фигура представляет женщину.

Женские идолы встречались одинаковой величины с мужскими (высотой до 40—50 см). Большинство из них — стилизованное изображение человеческих фигур, но на плоском лице отмечены нос и глаза. У многих женских фигур на месте глаз вставлены бусинки.

Несколько таких идолов хранится в ГМЭ. Под колл. № 51169-113 числится *таф-чңай* — деревянная фигурка высотой 15 см со сложенными на груди руками и каким-то наростом на месте пупка. Приобретена она у нивхов сел. Ныйво на восточном побережье Сахалина. Под колл. № 5169-956 значится поясное изображение человека. У него две головы: человека и птицы. Фигурка опоясана материей и обернута стружками. Высота ее 16 см. Идол был приобретен в сел. Кякрво на восточном побережье Сахалина. Еще один тыв ыз (колл. № 6169-79) был привезен из сел. Кальма на Амуре. Это грубое изображение человека без рук и ног, на голове его едва обозначены глаза и рот.

В этом же музее находятся и другие домашние хранители — муж и жена (колл. № 5169-92а, б). У одной деревянной фигурки острая коническая голова, левая нога укорочена, у второй правая нога отломана, лица у обеих широкие, плоские. Фигурки обернуты кусочками медвежьей шкуры и соединены вместе веревочкой. Высота их 16 и 13 см. Привезены они из сел. Тахта на Амуре.

Во время полевой работы в 1957 г. мы имели возможность обнаружить подобные изображения.

В сел. Кальма, в доме О. И. Чимак, на чердаке хранился тыв ыз. Хозяйка называла его тыв атак. Это была стилизованная фигура до пояса, вырубленная из осины и многогранная по окружности. Высота ее около 50 см. По свидетельству хозяйки, идол перешел к ее мужу от его братьев. После смерти мужа никого из взрослых членов рода не осталось в живых. Дети ее учились в школе и находились в отъезде, поэтому она считала себя обязанной хранить этого идола.

От нивха Ячка в сел. Кальма нами был записан следующий рассказ. По не известной ему причине в доме его родителей не было идола — родового хранителя дома, а у них умерло подряд пять новорожденных детей. По совету шамана в 1906 или 1907 г. эта семья из села Усть-Амгунь пе-

реехала в село Хок. Кроме того, шаман велит сделать тыв ыза. Для этого следует поехать на Дальжинское озеро, от озера отходит речка, по ней нужно доехать до одиноко стоящего ельника и срубить тыв ыза. Отправиться в путь они должны летом и всей семьей. Прямо через озеро проехать нельзя, поэтому нужно двигаться вдоль левого берега. В пути необходимо сделать остановку. Если суждено счастье, то после остановки с гор будет галопом спускаться олень. Надо убить его, сразу разделать и у ельника сварить мясо. Затем хорошо отдохнуть, срубить тыв ыза и на следующий день вернуться домой по правому берегу озера. После этого дети не будут умирать и все вырастут. Родители поступили так, как сказал шаман. Дома сделанную фигуру они поставили на полку, висевшую над задней нарой. После этого у них родилось еще пятеро детей. Никто из них не умер, и все жили долго. Одним из оставшихся в живых является наш рассказчик Ячко. После смерти родителей тыв ыз хранился у старшего сына, и после его смерти идола взял к себе Ячко. Тыв ыз хранят в основном мужчины — члены рода.

На место, предназначенное для хозяина дома, стелют ветки ели. При установлении идола в доме ему специально устраивают угощение: готовят мось (студень из вареной и толченой рыбьей кожи, тюленьего жира, ягод и воды), кашу, вареную рыбу, ягоды и т. д. Этой едой мажут идолу губы. Затем его обертывают и укрывают старой одеждой самого пожилого и уважаемого человека в доме и устанавливают на постоянное место. Впоследствии идола «кормят» после хорошего промысла и удачной охоты, на медвежьих праздниках, на праздниках ледостава и вскрытия реки и моря, во время кормления хозяина вселенной и т. д.

Устраивают идолу угощение и во время болезни обитателей дома, особенно детей. По поверьям нивхов, образ предка после хорошей еды наберется сил и будет излечивать больных, изгонять злых духов.

Нивхи считали, что если у них хороший *атак* — дед, то домашние всегда будут жить в благополучии и здоровье. «*Тыв ызмур нивх ытнудь*» — «Став хозяином дома, оберегает людей», — говорят нивхи про этих идолов-дедов.

Жители сел. Кальма сообщили нам, что к тыв ызу могут прикасаться только старейшие в доме. Этот идол почти всегда хранится в жилище, на постоянном месте, но иногда его «беспокоят». Так, во время медвежьего праздника, когда медвежьей голову и шкуру вносят через окно задней стены, идола передвигают левее, к стене, расположенной поближе к воде. Если на празднике бывает очень много народу, то «хозяина дома», чтобы не стеснять, выносят в амбар. Его хранят там на специальной полке — *ньһымр*, — которая представляет собой дощечку, положенную на продольные жерди, проходящие через фронтовую часть амбара, и также укрывают одеждой старшего в доме.

Иногда идола уносят в лес и оставляют в укромном месте, под деревом. Видимо, такое решение старейший принимает тогда, когда, по его мнению, дух родового хранителя дома, стоящий долго в жилище, настолько уже стар, что неспособен противостоять козням злых сил. И в то же время сам старейший находится в таком возрасте, когда ему «не страшны никакие злые духи и он сам может выступать в образе хозяина дома».

В лесу сооружают миниатюрный шалаш из веток ели и оставляют идола в углу, лицом к восходу солнца. Идола несет старший в доме, он же ведет черную собаку, привязав ее к поясу, будто бы хозяин дома сам ведет с собой собаку.

В лес идут всего два-три человека; они несут лакомую еду — кашу, мось, ягоды, рыбу (осетра, ленка, сазана) и табак. Этой едой понемногу

«кормят» идола и собаку. Оставшуюся еду уносят домой. Собаку приводят домой и привязывают за большой священный столб *пила қас* в середине жилища. Затем угощают всех находящихся в жилище и снова собаку. После этого место укрытия идола больше не посещают. Но все домашние хорошо помнят, что в таком-то укромном месте находится родовой хранитель их дома, и никому не позволяют его осквернить.

В этой связи хотелось бы привести один случай, свидетелем которого мне пришлось быть. В 1957 г. я собирал этнографический материал в родном селении Кальма. В это же время там собирала и покупала этнографические коллекции сотрудница одного музея. Два нивха (старик и молодой человек) решили подзаработать. Они унесли из леса идолов, в том числе и родовых хранителей дома, принадлежавших роду основателя сел. Кальма, и продали их. Об этом узнали старейшие жители и так возмутились, что пришлось вернуть идолов и установить на прежнем месте. Кальманцы до сих пор говорят, что раз эти люди продали предков, то могут продать родителей, детей и родственников.

Во время экспедиционных поездок мы видели у нивхов парных оловянных идолов, изображающих мужчину и женщину — родовых хранителей дома. Эти идолы играют такую же роль, как деревянные, но их стали изготавливать сравнительно недавно и имеются они в немногих семьях.

Таким образом, об идолах тыв ыз, тыв атак можно сказать следующее. Вырубая идола, старейший обитатель дома отождествлял его с одним из своих предков, который обладал большой силой, умел сражаться со злыми духами и ладить с добрыми, умел познавать природу и бороться со стихией, был мудрым, славился хорошей охотой и промыслом. Идол, обладающий такими качествами, всегда мог противостоять злым духам и побеждать их, мог оказать помощь своим потомкам и сородичам. Одним словом, идол, по мнению нивхов, обладал реальной силой.

В нивхском жилище жили обычно члены нескольких семей одного и того же рода и тыв ыз покровительствовал всем им. Поэтому его можно считать родовым прокровителем дома. Название идола тыв ыз или тыв атак вполне соответствует этим функциям. И в прошлом, когда у нивхов члены рода жили в одном селении и имели большие дома, идол тоже был родовым. Его хранили в большом доме и ему устраивали кормление. Можно предполагать далее, что термин «тив атак» наиболее древний и связан с тем периодом, когда родовой строй у нивхов не достиг еще стадии разложения.

Наличие женских фигур в роли хозяйки дома и право *ычик* — бабушки выступать в роли хранительницы тыв ыза свидетельствует о том, что в патриархальном нивхском обществе женщина занимала высокое положение.

Идолы под названием «хозяйки дома» встречались и у других малых народов, населяющих Нижний Амур и Сахалин. Видели их в негидальских, ульчских и орокских селениях. Деревянные идолы являлись обязательными атрибутами жилищ, где жили смешанные нивхско-негидальские, ульчские и орокские семьи.

В МАЭ имеется несколько нанайских идолов, которые в описи также обозначены как «хозяин дома». Особенный интерес представляют идолы, привезенные Л. Я. Штернбергом и А. Н. и Н. А. Липскими.

В описаниях коллекций Л. Я. Штернберга мы читаем об идоле, доставленном из сел. Торгон (колл. № 1765-9): «Большой джулин, изображающий хозяина дома. Делают его и по случаю болезни по указанию шамана. Делаются только из лиственницы или осины». По поводу второго (колл. № 1765-10) сказано, что он с бусинами вместо глаз и с отмечен-

ными руками, сложенными на груди. Приобретен в сел. Сахачи Алян. О третьем идоле, из сел. Торгон, известно, что он изображает женщину — хозяйку дома, у которой тоже сложены руки на груди (колл. № 1765-11).

Из коллекции Липских один идол изображает хозяина, а другой — хозяйку. Оба приобретены в сел. Джары. Хозяин (колл. № 5747-188) представляет собой антропоморфное деревянное изображение предка — *уку ама*. Голова идола округлая, на лице рельефно изображены нос, надбровные дуги и уши. В глазные впадины вставлены две бусинки зеленоватого цвета. Глубокая поперечная черта изображает рот. Руки отсутствуют. Ноги согнуты в коленях. Фигура завернута в две полоски шелка. Одна из них, черная с голубой подкладкой, покрыта вышивкой, сделанной цветным шелком и простой ниткой (зеленовато-коричневого оттенка). Высота фигуры — 30 см, ее наибольшая ширина — 12 см.

Под колл. № 5747-189 хранится антропоморфное деревянное изображение женщины-предка *яянка эне*. Голова фигуры округлая, с плоским теменем. Лицо имеет рельефные изображения носа, надбровных дуг и ушей. Глаза представлены двумя зеленоватыми бусинами. Глубокая поперечная черта изображает рот. Руки отсутствуют. Ноги согнуты в коленях. Фигура завернута в два кусочка шелка. Высота фигуры — 30 см, наибольшая ширина — 12 см.

Распространение родовых хранителей дома у народов Нижнего Амура и Сахалина закономерно. Находясь на одной и той же ступени общественного развития, нивхи, ульчи, нанайцы, орочи, негидальцы и ороки длительное время сохраняли элементы первобытной идеологии.

Култ предков находит отражение также в почитании нивхами природы — култ воды, леса и земли. В жизни нивхов решающую роль играли промыслы рыбы и морского зверя, охота на лесных зверей и сбор съедобных трав и ягод; богатства моря, рек и тайги были основным средством существования. Поэтому естественно, что народ обожествлял природу, особенно воду и тайгу. Основными хранителями культа природы и руководителями обрядов, связанных с ним, были пожилые нивхи, мужчины и женщины. Тесное соприкосновение культа природы с культом предков особенно заметно при ритуальных обрядах кормления воды и земли. По мнению нивхов, в море и в тайге существовала жизнь, как у людей. От взаимоотношений людей с природой зависело их материальное благополучие. На основе этого возникли многие обряды и обычаи.

По древнему представлению нивхов, водное пространство — это целая живая система, построенная так же, как и человеческий мир. Они сравнивали море с большим домом, в котором был хозяином седоволосый старик или старуха. В доме жили различные рыбы и тюлени, росли водоросли. Все это получило отражение в фольклоре. Надо заметить, что в нивхском фольклоре очень много вариантов описания подводного мира. Некоторые из них записаны нами во время сбора полевых этнографических материалов. Предания о подводном царстве были опубликованы в работе А. М. Золотарева.³

«Седовласые старики и старухи», которых нивхи называли хозяевами моря, в фольклоре изображались по-разному. Иногда их представляли в виде таинственных чудовищ или животных. Нивхи, видимо, делали деревянные изображения этих хозяев. Возможно, именно воспроизведение хозяина моря хранится в фондах МАЭ (колл. № 4975-12). Эта деревянная скульптура изображает какого-то морского зверя; на крупной голове видны глаза и большая зубастая пасть; хвост вырезан с плавником; на

³ А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

спине вырезана антропоморфная круглая голова с лицом. В описи этот идол значится как «бог моря». При добром отношении хозяина моря к людям он посылает им несметные стаи различных рыб и тюленей. Так, в одном сказании говорится, что если хозяин моря бросает для людей четверть шкуры, то рыбы в море мало; когда он бросает полшкуры — много; когда целую шкуру — то великое множество. В других сказаниях говорится: чтобы было много рыбы, хозяин моря бросает чешую или икру.

Чтобы сохранить хорошие отношения с хозяином моря, нивхи устраивали ему жертвоприношения в виде кормления. Большие кормления устраивали дважды в год: весной, во время освобождения воды ото льда, и глубокой осенью, во время становления льда. Только после кормления хозяина воды нивхи приступали к промыслу рыбы и морского зверя.

Большие весенние кормления устраивали следующим образом. Перед окончательным освобождением воды ото льда старший в семье (а раньше в роде) назначал день «кормления». Женщины готовили различные кушанья. В назначенный день поздно вечером нивхи брали блюда с едой и сушеный хвост осенней кеты и шли к воде. В первую очередь в прорубь со словами «*Қа! қа! қа!*» опускался хвост кеты. После этого из каждого блюда в прорубь бросали понемногу еды, предназначенной самому хозяину воды. Затем шли домой. Оставшуюся пищу уносили с собой. Все деревянные блюда с едой ставили перед идолом — хозяином дома. Затем старшие кормили его — мазали рот пищей из каждого блюда. Только после этого угощали сородичей.

Некоторые нивхи говорили, что, опуская хвост кеты, они кормили ездовую собаку хозяина воды. Но нам кажется, что здесь имеется другой смысл: таким образом нивхи показывали, что зимние запасы рыбы иссякли, остались только хвосты, и они просят прислать им рыбу.

При кормлении воды старший, сплевывая в воду, говорил: *Тол ыза! Ньыңах намагур мал огур чо ңыңгуя! Колафтилыһыгур ньыңгуя! Оһлагу та муйныгуя!* — «Хозяин воды! Позволь (сделай) нам хорошо (богато) рыбу ловить, сделай, чтоб мы ездили (по воде) без болезни, сделай, чтоб дети не болели!». После вскрытия реки устраивали праздник, который назывался *тол ардь* — «воду кормить». На нем организовывали различные игры, соревнования. Красивым зрелищем были гонки на многовесельных лодках. Нивхские женщины и девушки наряжались в богато орнаментированные халаты. Каждая мастерица демонстрировала свое искусство. Женщины исполняли лирические песни и танцы.

Кормление воды устраивали нивхи и после того, как река покрывалась льдом. Эти большие ритуальные торжества приурочивали к медвежьему празднику, который проводится в зимнее время. Здесь особенно захватывающее зрелище представляют гонки на собачьих упряжках, гонки лучших нартовых собак-передовиков. В этих соревнованиях принимали участие наиболее опытные каюры.

У нивхов имеются специальные деревянные блюда корытообразной формы, из которых «кормят» воду, — *толңир*. Такие блюда хранятся в фондах МАЭ и ГМЭ. Они имеются и в собраниях некоторых краеведческих музеев Дальнего Востока — в Хабаровске и Южно-Сахалинске. Эти блюда представляют определенный этнографический интерес. На них изображены птицы, рыбы и морские звери.

В коллекции МАЭ (колл. № 5536-140) зарегистрировано деревянное блюдо (рис. 1,а). Передний, выступающий конец его оформлен в виде головы рыбы в профиль, задний — в виде хвоста. На головной части отмечены жабры, глаза и рот. В целом блюдо изображает рыбу. Другое блюдо

(колл. № 1764-59) толщир (рис. 1, б) тоже, видимо, представляет рыбу — ленка. Раздвоенный выступ блюда изображает хвост, округлый — голову. На выступах орнамент.

Числятся в коллекции МАЭ еще четыре блюда для кормления хозяина воды (колл. № К-6366). Нами дано описание двух блюд.⁴ На них, вероятно, изображены амурские осетровые рыбы. По нашему мнению, на нивхских ритуальных блюдах, предназначенных для кормления воды,



Рис. 1. Деревянные блюда в виде рыб и тюленя для «кормления хозяина воды».

а — МАЭ, колл. № 5536-140; б — МАЭ, колл. № 1764-59; в — МАЭ, колл. № 5536-141.

изображались наиболее ценные породы рыб, имеющие большое промысловое значение, — лососевые, осетровые и др.

Многие ритуальные блюда для кормления воды имеют форму морских зверей, в большинстве случаев — различных видов тюленей. Несколько таких блюд зарегистрировано в коллекции МАЭ. Одно из них (колл. № 5536-18) — деревянное, плоское, узкое, овальной формы, оканчивающееся с одной стороны выступом в виде головы животного, на которой обозначены глаза, с другой — выступом, на котором отмечены лапы животного. Этот выступ орнаментирован резными переплетениями с ленточным узором. На такое блюдо кладется мось. Имеет вид тюленя (рис. 1, в) и другое блюдо (колл. № 5536-141).

Объяснения, почему нивхи делали изображение рыб и тюленей на ритуальных блюдах, пока не существует. Возможно, эти сосуды являлись как бы посредниками между нивхами и хозяином воды. Может быть,

⁴ Ч. М. Таксами. Дар нивхов Музею антропологии и этнографии. СМАЭ, 1964, XXII, стр. 199.

кормление из таких блюд символизирует доброе отношение людей к животным и рыбам. Видя это, хозяин воды, по мнению нивхов, присылает им много рыбы и тюленей.

У нивхов встречались блюда и с изображением птиц — главным образом, видимо, гагар. В коллекции МАЭ три таких деревянных блюда (колл. № 5536-151, 152, 153). Они (рис. 2) имеют птицеобразную форму с двумя выступами на концах: один представляет собой шею птицы (голова не изображена), другой — хвост. Очень оригинально старое деревянное блюдо (МАЭ, колл. № 1764-60), которое изображает гагару; на шейке и хвосте вырезан орнамент (рис. 3,а). Другое деревянное блюдо (МАЭ,

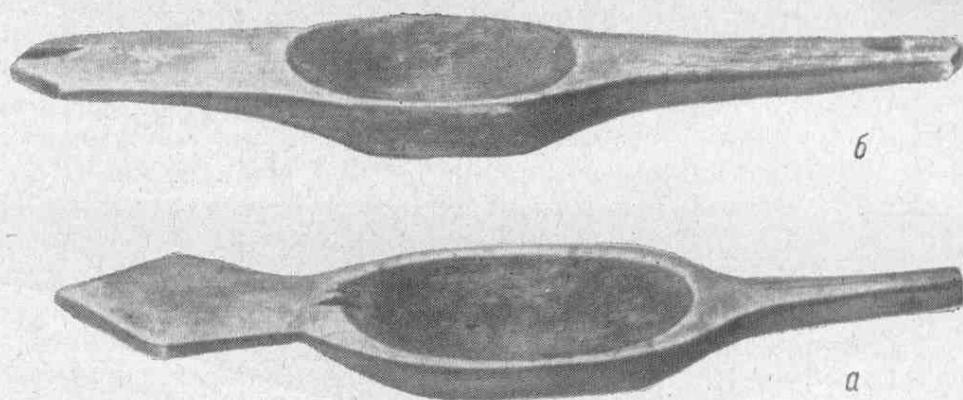


Рис. 2. Деревянные блюда в виде птиц.

а — МАЭ, колл. № 5536-152; б — МАЭ, колл. № 5536-153.

колл. № 1764-57) также сделано в виде гагары: на красиво вырезанной головке намечены линиями клюв и точками глаза, на выступе изображен хвост, линиями намечены перья (рис. 3,б). Изображение гагары (рис. 3,в) имеет и третье деревянное блюдо (МАЭ, колл. № 1764-58).

Гагара у нивхов, как и у многих народов Сибири и Дальнего Востока, олицетворяет благополучие и счастье. Ее изображением украшали нос плоскодонной лодки (делали фигуру из дерева или наносили рисунок гагары с двух наружных сторон).

Надо заметить, что кормление воды нивхи производили только из блюд, которые хранились в амбаре старших в роде или большой патриархальной семьи. Е. А. Крейнович предполагает, что раньше кормления носили родовой характер.⁵ Но в связи с разрушением рода и выделением семьи кормление проводила уже каждая семья.

Мы описали только большие кормления хозяина воды, которые нивхи называли *тол ардь* — воду кормить, *тол выкздь* — в воду вспыскивать. Но у нивхов принято на промыслах, во время поездки по реке на лодках, бросать в воду табак. Так, обычно перед закидыванием или установкой сети старики закуривают и бросают в воду щепотку табаку. При этом говорят: «*Тола, ньыңах намагур чо ңыңгуя!*» — «Вода, сделай (позволь), чтобы мы хорошо ловили рыбу». Интересно, что этот обряд старики сохраняют и в наши дни. Только после него они приступают к промыслу рыбы. То же самое делают, если путников застает сильный шторм во время передвижения на лодках.

⁵ Е. А. Крейнович. Пережитки родовой собственности и группового брака у гиляков. ТИЭ, 1936, т. IV.

Культ воды бытовал и у соседних с нивхами народов — ульчей, ороков, негидальцев и др. По описанию А. М. Золотарева, некоторые ульчи устраивали кормление воды по той же причине, что и нивхи. По его мнению, характерной чертой представлений ульчей является вера в многочисленность морского населения. Не одна женщина-хозяйка, а целые деревни «морских людей» — *тэмуни* — населяют море, являются его хозяевами. Ульчи не считали возможным существование одного, изолированного человека, они допускали лишь существование целых родов и деревень. А. М. Золотарев считал, что это безусловно древнейшее



Рис. 3. Деревянные блюда в виде птиц.

а — МАЭ, колл. № 1764-60; б — МАЭ, колл. № 1764-57; в — МАЭ, колл. № 1764-58.

представление, из которого только в дальнейшем могли выделиться персонифицированные образы хозяина и хозяйки моря.⁶ Надо заметить, что в кормлении Амура у ульчей очень много элементов, заимствованных ими непосредственно от аборигенов Нижнего Амура и Сахалина — нивхов. Жертвоприношение воде устраивали и нижеамгуньские негидальцы, которые были связаны с нивхами семейными узами. Специальные блюда для кормления воды имели лишь немногие семьи негидальцев. По качеству блюда уступали нивхским: обычно делали их грубо, небрежно, стилизованные изображения рыб и животных только намечались. Кормление воды устраивали и ороки Сахалина, которые занимались промыслом рыбы и морского зверя, но у них не было специальных жертвенных блюд.

Представление о женщине — хозяйке моря широко распространено у народов, обитающих на северо-востоке Азии и в Северной Америке, — у народов, расселенных на Тихоокеанском побережье. Эскимосы верили,

⁶ А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей, стр. 97—100.

что женское божество обитает на дне моря и у нее в хижине живут тюлени, моржи и прочие обитатели моря. Береговые чукчи приносили хозяйке моря регулярные жертвы весной и осенью. Иногда убивали собаку. Коряки тоже приносили собак в жертву хозяину моря.

У нивхов существовал также культ земли и тайги (леса). Предполагая, что в земле и в тайге живут хозяева местности, нивхи устраивали им кормления. Это делали по прибытии на новое местожительство, на охоте. Но в том и в другом случае кормили идолов-предков — хранителей дома. Так, прибывшие на новое место на постоянное жительство останавливаются всегда у своих сородичей. Поздно вечером они устраивают кормление хозяина земли в лесу. Затем дома блюда с едой ставят перед идолом — хозяином дома, устраивают ему кормление и только после этого угощают сородичей. Перед уходом на охоту охотник из своего завтрака в первую очередь «кормил» хранителя дома, а потом уже ел сам. Прибыв на охотничье угодье, он устраивал кормление хозяину земли, раскидывая под корни деревьев еду из своего запаса, и только после этого разжигал костер, сооружал шалаш.

Нивхи преклонялись перед природой. Они никогда не оскверняли ее, относились бережно к лесу, к земле. Считали, что от добрых отношений с природой зависит их здоровье, материальное благополучие. За отношением членов рода и их семей к природе всегда следили старики, они требовали от всех сородичей соблюдения тех или иных обрядов. Об этом напоминали старики при открытии охотничьего сезона, который начинается после принесения жертвы хозяину земли, тайги. Глубокой осенью перед охотничьим сезоном старший в роде, семье объявлял о дне жертвоприношений. В указанный день он уводил в лес черную лохматую собаку — *лук қан*. Вместе с ним шли только мужчины: взрослые сыновья и подростки. В лесу убивали собаку и варили мясо. На место жертвоприношения несли заранее приготовленную еду. Затем изготавливали стружку — *чах* — из рябины, ставили ее в стороне восхода солнца по отношению к жертвенному месту. После такого приготовления старший в роде брал немного еды из каждого блюда и бросал на восток. Затем он угощал понемногу всех, кто пришел с ним. Оставшуюся пищу несли домой и ставили около идола — хозяина дома. Перед трапезой старик «кормил» из всех блюд идола. После этого всю еду делили между сородичами.

Обряд жертвоприношения совершался в первую половину дня. Во время обряда старейший обращался к лесу, к хозяину земли со словами, в которых выражалась просьба сохранить здоровье, помочь добыть зверей, уберечь охотников и домашних от болезней и несчастий. Весь обряд жертвоприношения называется *палдох кызцыңдь*, что буквально означает «в лес счастье искать». Таким образом, культ природы нивхам прививался с детства и они придерживались его всю свою жизнь. При этом предок атак всегда почитался нивхами. Первоначально, видимо, он являлся хранителем рода, а впоследствии — семьи.

З. П. Соколова

Пережитки религиозных верований у обских угров

За годы Советской власти уровень культуры обских угров неизмеримо вырос, изменилось и их мировоззрение. Значительное влияние на это оказали те преобразования в хозяйстве и быте населения Обского Севера, которые произошли за эти годы.¹ Большая заслуга принадлежит и школе. Из среды хантыйской и мансийской молодежи вышло немало специалистов, выросла национальная интеллигенция. Молодежь и многие представители среднего поколения обладают атеистическим мировоззрением, поэтому с каждым годом все трудней и трудней собирать необходимые этнографические сведения о религиозных представлениях, свадебных, погребальных обрядах и старых обычаях. При сборе таких сведений приходится обращаться к старикам, которые до некоторой степени еще придерживаются религиозных взглядов, обрядов и обычаев. Значительная часть публикуемых нами материалов была собрана уже по воспоминаниям.²

Вариации в традиционных обрядах хантов и манси были тесно связаны с представлениями о принадлежности того или иного ханта или манси к определенной фратрии — Пор или Мось.³ С этими представлениями переплетались также брачные нормы и обычаи, некоторые погребальные обряды, фратриальные праздники и «медвежьи пляски».

В настоящее время в значительной степени исчезли различные женские обычаи и обряды, связанные с беременностью и родами, с отношением женщин к мужской родне мужа и мужчин к родне жены. Еще в 1930-х годах женщины рожали в специальных избушках и чумах (*манькол* — манс., *ай-хот* — хант.)⁴ или в доме у самого порога. Ко времени родов они надевали старую одежду и обувь, которую с окончанием послеродового периода обычно вешали на дерево за поселком (*яволметысох* — кун., *ельметсох* — сын.), как и послед в берестяном туеске (*вончеп* — кун., сын.). Этого обычая еще продолжают придерживаться некоторые

¹ З. П. Соколова. Преобразования в хозяйстве, культуре и быте обских угров. СЭ, 1968, № 3.

² Настоящая статья написана по полевым материалам, собранным в 1957—1966 гг. в Нижне-Вартовском (р. Вах), Березовском (р. Сосьва, пос. Щекурья, Ломбовож), Октябрьском (д. Вежакары) и Ханты-Мансийском (пос. Согом) районах Ханты-Мансийского национального округа и Шурышкарском районе (рр. Сыня, Куноват) Ямало-Ненецкого национального округа. Автор пользовался также любезными консультациями и советами покойного В. Н. Чернецова.

³ В. Н. Чернецов. Фратриальное устройство обско-югорского общества. СЭ, 1939, № 2.

⁴ Манс. — мансийский язык, хант. — хантыйский, сын. — диалект сынских хантов, кун. — диалект куноватских хантов, сосьв. — диалект сосьвинских манси, вах. — диалект ваховских хантов.

женщины в поселках Лопхари и Овгорт Шурышкарского района (рис. 1), пос. Щекурья и Ломбовож Березовского района.

Часть женщин и сейчас надевает на руку месячному ребенку охранительный амулет (*еш сорсак* — сын., *сак лодив* — кун.) — полоску бисера на нитке, которую ребенок носит не снимая, пока не вырастет.

До недавних пор женщины придерживались запрета вставать на высокие предметы (на стул, табурет), лазить на крышу или чердак.



Рис. 1. Берестяные туюски с последами, висящие на деревьях. Р. Сыня, 1962 г., фот. автора. МАЭ, колл. № 1965-14.

Этот запрет распространялся на женщин, у которых уже появились менструации.

Среди некоторых пожилых женщин до сего времени сохранился обычай закрывать лицо платком от запретной в прошлом для брачных отношений группы: зятьев (*вень* — кун) и родни мужа — отца и деда мужа (*ун* и *оврась* — кун.), брата деда мужа (*ун* — кун.), старшего брата мужа (*аки* — кун.), мужей сестер мужа (*веньг* — кун.), мужей дочерей старшей и младшей сестер мужа (*ортывеньг* и *хэливеньг* — кун.). Один из информаторов в пос. Щекурья сообщил нам, что эта традиция была еще сравнительно недавно настолько сильна, что иногда вызывала анекдотические случаи. Его родственница по жене (старуха лет 60—70), встретившись с ним в доме и не имея при себе головного платка, за-

крыла голову и лицо подолом платья, хотя белья на ней не было.⁵ Запреты вставать на высокие предметы, как и запреты переступить через орудия охоты, рыболовства, через линию, отделявшую обычную часть дома от почетной («передний угол», например), и т. п., свойственны не только обским уграм. Это широко распространенное явление, связанное с боязнью менструаций, характерно для народов, по представлениям которых менструальная кровь вызывает несчастье. Никакого оттенка приниженности женщины здесь, как и в других обычаях, нет.

Рождение и смерть человека, по воззрениям хантов и манси, целиком находятся в ведении женщины. Не случайно в мансийском мифе о сотворении человека рассказывается, как Нуми-торум, создав человека из глины, не смог оживить его. Дать ему жизнь, душу смогла только его сестра.⁶ Поэтому мужчины не имеют права присутствовать при рождении

⁵ Аналогичные комические ситуации упомянуты Д. В. Шульцем в отношении североамериканских индейцев племени черноногих (Д. В. Шульц. *Моя жизнь среди индейцев*. М., 1965, стр. 96), у которых мужчина должен избегать свою тещу.

⁶ Устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г.

ребенка (для чего женщина и уходила в специальный дом), не могут говорить о предках и их душах, вселяющихся в новорожденных, и т. д. В подготовке покойника к погребению основную роль играют также женщины.

Исчезновению обычаев, связанных с беременностью и родами, способствует то, что почти все женщины рожают теперь в родильных отделениях больниц и медпунктов. Отмиранию обычая закрывать лицо способствует деятельность работников клубов, лекторов, пропагандистов, учителей. Например, на Казыме в некоторых поселках после длительной (до полугода) подготовки (бесед с женщинами и мужчинами, от которых они закрываются) были организованы в клубах торжественные церемонии «открывания лица».⁷

У обских угров были очень развиты верования, связанные с представлениями о кровном родстве. Так, например, девушке, выдаваемой замуж, давали какую-нибудь вещь (монетку, пуговку, палочку, закутанную в лоскутки), которая олицетворяла ее связь с кровной родней. В специальных сундучках или коробках, стоящих в переднем углу дома (*мул тахы* — кун.) на полке (*нором* — кун., сын.) или в чуме против входа, за костром, держали обычно изображения умерших (*мохор*, *итарма* — манс., *иттарма* — хант.). Сроки и условия их хранения у разных групп манси и хантов были различными. Некоторые хранили их определенный срок, а когда женщины устанавливали, что родился человек с этой душой, изображения хоронили. Хранение изображений мертвых означало заботу родственников о душе умершего в промежутке между его смертью и рождением ребенка, в которого вселялась его душа. У сосвинских манси изображения умерших наследовала и хранила старейшая женщина, после ее смерти изображения хоронили вместе с ней.⁸

Наш информатор П. Е. Шешкин (манси), большой знаток фольклора, рассказывал, что его предок Семен Шешкин был вождем жителей Ломбовожа. Он ходил походами в Конду, Казым, воевал с русскими. Согласно легенде, заблудившаяся в лесу женщина встретила его у озера, когда он отмывал свою саблю от крови. Он велел ей идти домой, но сказать всем, чтобы ни одна женщина сюда более не приходила, — тут будет священное место. Женщина вернулась домой и узнала, что встреченный ею вождь уже третий день мертв. С тех пор его стали почитать, а изображение поместили в амбарчик и передавали из поколения в поколение по женской линии. Последней хранительницей была мать П. Е. Шешкина.

В специальных амбарах в лесу, иногда на большом удалении от поселка, хранились изображения предков той или иной генеалогической группы. Каждая генеалогическая группа обских угров — представители одной фамилии, коренные жители поселка (*сосса-махум* — манс.)⁹ и более широкие объединения, например фратрия и территориальная группа, — вела свое происхождение от определенных предков, чаще всего тотемистического характера, с чем были связаны также и определенные мифы, легенды о происхождении этих групп. Так, члены фратрии Пор, ханты и манси, вели свое происхождение от медведя. Члены этой фратрии жили в разных районах, но центром была д. Вежакары, где в одном из домов (обычно это был общественный дом, в котором жил

⁷ А. Чемакин. Мулымья — земля расколдованная. Свердловск, 1965, стр. 77—78.

⁸ В. Н. Чернецов. Представления о душе у обских угров. ТИЭ, нов. сер., 1959, т. 51. — О том же — устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г.

⁹ Устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г.

специально избранный хранитель или хранительница¹⁰), в переднем углу, в специальном ящике хранилось изображение предка (*консенг ойка* — манс. — когтистый старик)¹¹ в виде свернутой медвежьей шкуры с головой, набитой сеном или стружкой и уложенной на лапы.

Здесь периодически, через каждые семь лет, выполнялись ритуальные фратриальные тотемистические обряды (*яны ект* — манс. — большие танцы).¹² Поскольку тотемным предком фратрии Пор был медведь, ритуал носил форму медвежьих плясок, но был гораздо сложнее обычных, устраиваемых по случаю удачной охоты на медведя.¹³

Сейчас место, где проходили пляски, по-прежнему считается священным и почитается. Его называют «Идущей лошади, бегущей лошади облик имеющий городок» (*Минне луе хатне луе хувус ус* — манс.),¹⁴ где живет Ялпус-ойка. Оно расположено напротив д. Вежакары, на правом берегу Оби, на высокой террасе, мысом выступающей между Обью и впадающей в нее речкой Усыньей. Склоны террасы, обращенные к долине Усыньи, покрыты густым хвойным лесом (елью и кедром), отсюда и идет тропинка к жертвенному месту. На самой террасе лес не растет, она покрыта высокой, в рост человека, травой. Это объясняется, очевидно, наслоением культурных пластов, поскольку на этом месте было городище. В обнажении террасы видны слои сгнившей и



Рис. 2. Жердь для жертвоприношений на горе Ялпус-ойки. Д. Вежакары, 1965 г., фот. автора. МАЭ, колл. № И-1965-2.

обгоревшей бересты, дерева, покрытые копотью камни, железные предметы, керамика. На площадке стоит стол, на нем лежат монеты, рядом вбита жердь, на которой висят куски ткани с монетами в узелках (рис. 2).

¹⁰ Этот человек не имел ничего общего с шаманом, хотя нередко их отождествляют.

¹¹ Устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г.

¹² В. Н. Чернецов. Фратриальное устройство..., стр. 38. — О том же — устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г.

¹³ В. Н. Чернецов. 1) Обряды и церемонии у обских угров, связанные с почитанием медведя. В кн.: Referat der Vorträge und Mitteilungen zweiter Internationaler Finnougriktiken Kongress. Helsinki, 1965; 2) Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем. Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pars II. Helsinki, 1965.

¹⁴ Устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г.

Недалеко от стола — следы костра, здесь еще в довоенные годы варили жертвенную пищу. Во время войны костер был перенесен в лес, на склон террасы, к тропинке.

Рядом с кострищем четыре рогулины и две перекладины для котла и чайника, на земле у дерева много бутылок. За жертвенным столом в лесу стоят сундуки с жертвоприношениями (кусками тканей), на деревьях висит берестяная коробка, шкура теленка, остатки жертвенных кур, на земле — кости и перья. Жертву убивают около жертвенного стола; на стол ставят мясо, вино; пьют и едят во время обряда. Доступ на священное место имели только мужчины, женщины собирались на берегу Усынъя и там тоже жгли костер и ели.

Около этого мыса нельзя было пить воду, в лесу на этой террасе за-прещалось рубить дрова, но кедровые шишки собирать не возбранялось.

До недавнего времени здесь проводились периодические праздники, приезжали люди из разных деревень, даже из соседнего Березовского района, но с каждым годом их было все меньше и меньше; последний раз — в 1965 г. (это был седьмой год ритуальных плясок) — присутствовало 100 человек, большей частью старики и женщины. Некоторые информаторы говорили нам, что в то время, когда в Вежакарах наступает перерыв, пляски начинаются в д. Теги Березовского района.

Из-за малого количества мужчин, участвующих в празднике, сейчас соблюдаются не все обряды. Но по воспоминаниям информаторов можно восстановить обряд, который исполнялся в довоенные годы полностью.

В течение семи лет ежегодно с декабря по март (в 1965 г. — до 20 марта) в Вежакарах проводили праздник члены фратрии Пор, чаще всего его называют теперь «плясками». Пляски проходили ночью.¹⁵ Они устраивались в специальном общественном доме, в котором жил хранитель священного места и амбарчика. Вверх по речке Усынъя находится амбар, в нем держали маски и посохи для этого праздника; халаты для переодевания сейчас хранятся в общественном доме. Они висят на шестах в переднем углу, под полкой с сундучком, где, возможно, находится и изображение когтистого старика. Остальные костюмы и другие принадлежности праздника лежат тут же, в сундуках. Халаты белые (раньше были и расшитые, как женские), грубо сшитые, шапки остроконечные, иногда украшенные шкурками; руки повязывали платками; на лица надевали маски из бересты. Во время плясок резали теленка или жеребенка, ели, пили вино, исполняли песни про медведя, покровителя фратрии, и священные тотемистического характера пляски, изображая медведя, птиц (рис. 3), духов — предков фратрии (*мэнкво* — манс.) (рис. 4).¹⁶ Песни и пляски сопровождалась игрой на национальных инструментах (*сангультап*¹⁷ или *тарысын-ив*¹⁸ — манси обские). Женщины держались отдельно, закрывая лица платками.

Руководили плясками хранитель или хранительница и старики, хорошо знавшие обычаи и обряды. Они отмечали зарубками на палочке количество пропетых песен. Пляски и песни чередовались с угощением.

Непосредственно с убитым медведем этот ритуал не связывался, но в нем принимал участие тотем — когтистый старик.

¹⁵ В. Н. Чернецов. Периодические обряды и церемонии..., стр. 108.

¹⁶ В. Н. Чернецов. 1) Фратриальное устройство..., стр. 38; 2) Периодические обряды и церемонии..., стр. 109—110.

¹⁷ В виде лодки с 5 стальными струнами.

¹⁸ В виде лебедя с 9 или 11 медными струнами.

Предварительно производился сбор средств для закупки жертвенных животных, проведения праздника. Нередко собирали довольно большие средства, для контроля над расходованием которых назначалась специальная «ревизионная комиссия» из стариков.¹⁹

Весь ход церемонии, песни и танцы, интересные драматические представления складывались веками и отражали богатство фольклора, песенного и драматического искусства обских угров.

Члены фратрии Мось своим предком считали зайчиху Калтац и медвежьих плясок не устраивали. В поселках Щекурья, Ясунт, Манья, Хангла — на рр. Сосьве и Лозьве, — где почитали духа-покровителя Нер-ойку, а не Ялпус-ойку, также медвежьих плясок не было. П. Е. Шешкин рассказывал, что на Малой Сосьве устраивали пляски, но не медвежьи, а в честь росомахи и рыси (*уик* — манс.); однако житель Малой Сосьвы хант Г. П. Смолин отрицал это: он сам убивал медведей, и в честь их всегда устраивались пляски.²⁰

Своеобразные обряды были в Ломбовоже. Здесь устраивались периодические трехдневные ритуальные церемонии с плясками духов в масках.²¹ На священное место, находившееся в нескольких километрах от поселка, вели две дороги. По ним шли представители двух фратрий.²² Возможно, это были церемонии целой территориальной группы. Очевидно, не случайно Ломбовож в XIX в. был религиозным и административным центром Ляпинской волости. Вполне вероятно, что Ломбовож, с переселением в него жителей из других поселков и перенесением сюда изображений их предков, стал центром фратрии Мось. По словам П. Е. Шешкина, здесь проходили ритуальные церемонии Мось-не-махум (людей фратии Мось), на которые съезжались с Конды, Лозьвы и т. д. На священном месте стояло изображение Мир-сусне-хума (сына Калтац, предка Мось), окруженное другими культовыми изображениями.

В Манья-пауле тотемом жителей деревни была желтая трясогузка, в Щекурье — щука (*сортпунь* — манс.), в Ханглесам-пауле — лягушка (*нярас-эква* — манс.), в Хорум-пауле — старик и старуха филины, в Ломбовоже — крылатый старик (*тохлан сыр-хум* — манс.) и т. д.²³ Их изображения хранились в амбарах на окраине или недалеко от поселка, в лесу. Свойственник П. Е. Шешкина Анемгуров был хранителем изображения *хангласам-эква*, *порыпан-эква* — лягушки. В амбаре хранилось изображение лягушки из дерева и мха в рост женщины, одетой в женскую одежду и украшенной парчой, шелками. Рядом лежали приношения — ткани, посуда, оружие.

С переселением жителей из одного поселка в другой (особенно в 1930—1940-е годы) изображения предков перемещались, некоторые приобретали новых хозяев и обрастали новыми легендами.

В бассейне р. Казыма, недалеко от пос. Юильск, на р. Кельс-Юган находился священный амбарчик с культовыми изображениями, почитавшийся стариками хантами окрестных поселков. В 1962 г. на собраниях колхозников было принято решение уничтожить это культовое место. В результате амбарчик был ликвидирован, богатые приклады частично конфискованы (золотые и серебряные монеты), частично расхищены.

¹⁹ Устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г.

²⁰ З. П. Соколова. Полевые материалы 1966, 1969 гг. Архив ИЭ, ф. Северной экспедиции.

²¹ Сообщение П. Е. Шешкина, 1966 г.

²² Устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г.

²³ Сообщение П. Е. Шешкина, 1966 г.

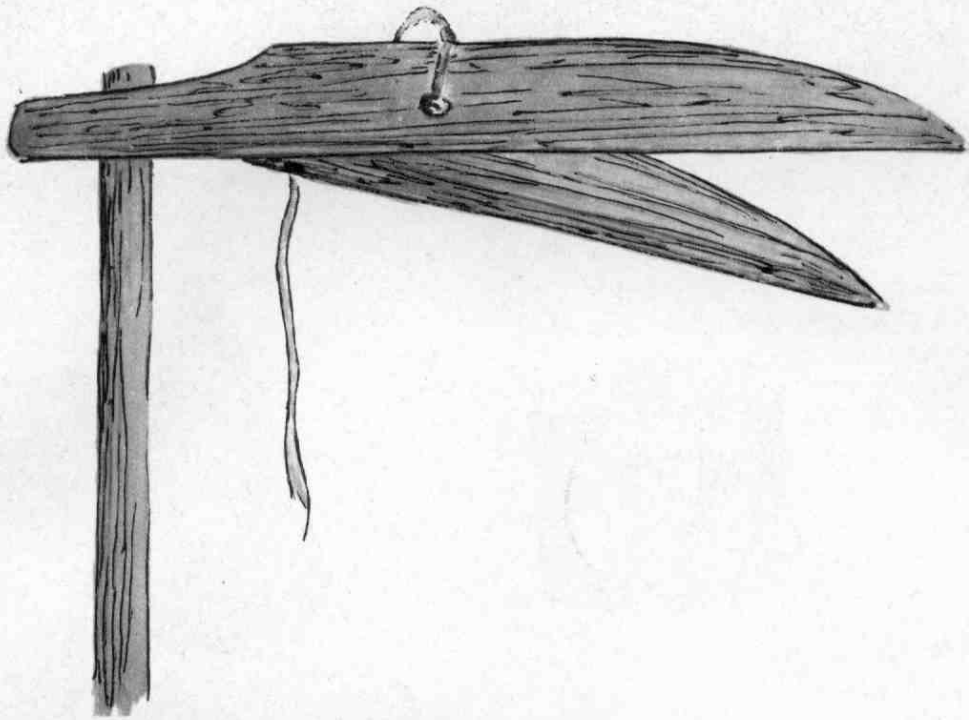


Рис. 3. *Тор-пёл* (нос журавля) с медвежьего праздника.
Ханты-Мансийский музей, 1969 г., рис. С. Г. Стручкова.



Рис. 4. Маска духа *мэнква*.
Тобольский музей, 1969 г., рис. С. Г. Стручкова.

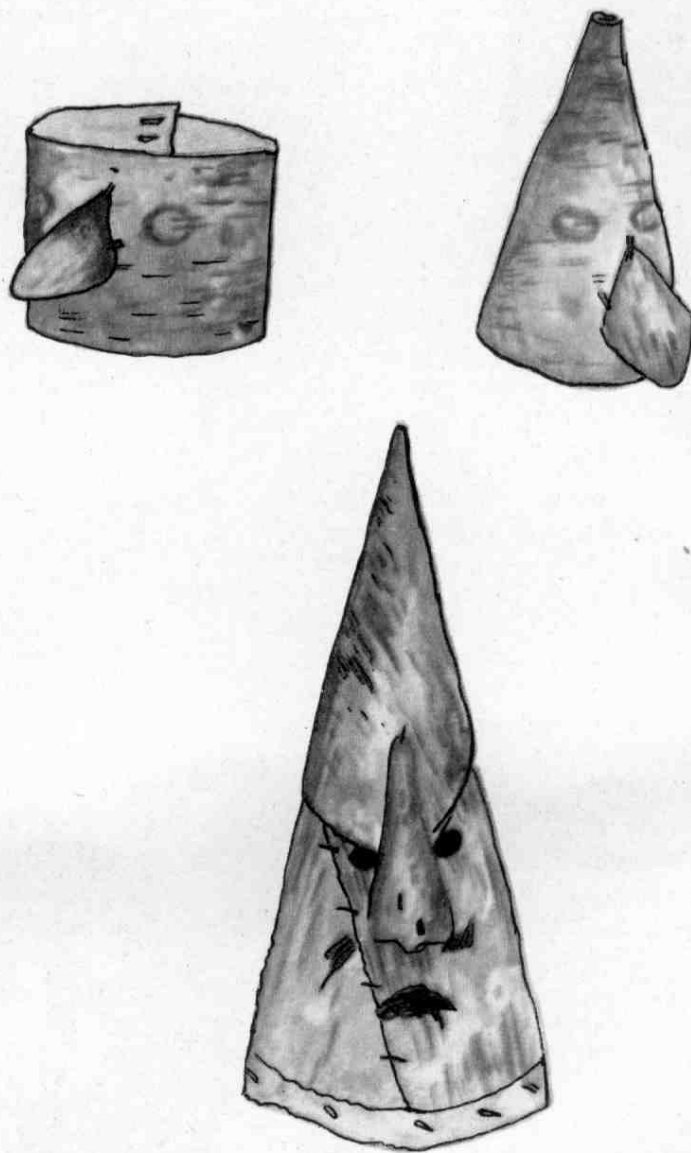


Рис. 12. Берестяные маски для медвежьего праздника.
Тобольский музей, 1969 г., рис. С. Г. Стручкова.

Сохранившиеся культовые изображения попали в разоренном состоянии в районный музей в Березове и в окружной музей в Ханты-Мансийске.

В этом амбарчике, очевидно, хранились изображения предков нескольких групп казымских хантов (а может быть, и привезенные из других мест). Одно из пяти сохранившихся изображений (Ханты-Мансийский музей) было, по-видимому, самым главным. Оно представляло собой округлый жердяной остов на палке, покрытый головным платком, своим видом напоминавший голову. Поверх платка были укреплены металлические пластины (возможно, из серебра) одна под другой (рис. 5). Одни пластины узкие, темные, с подвесками в виде рыбок и колокольчиков (их пять), другие широкие, с фестонами, с изображением сцен охоты, рыбной ловли (их шесть). К фестонам подвешены выдавленные на металле фигурки птиц и рыб. На пластинах выдавлены фигурки охотника с луком, рыбака с удочкой, зверей и птиц (белки, оленей, лося, лисицы, глухарей), на которых охотятся (рис. 6). Охотник — в глухой меховой одежде, рыбак — в глухой одежде с поясом, спитой из полосок (возможно, в одежде из рыбьих шкур). На птицах видны перья, на животных — шерсть, на рыбах — чешуя. Представлен пейзаж: берег реки, холмистая или гладкая равнина, лиственные и хвойные деревья. Рисунок на широких пластинах окаймлен геометрическим орнаментом, на узких пластинах орнамент криволинейный. Кроме того, к пластинам прикреплены округло-выпуклые накладки с цепочками для подвесок. На двух широких пластинах выдавлена дата «1831». Нижняя часть этого сооружения была обмотана платками и шкурками с прикрепленными к ним медными витыми браслетами и старинной металлической фигуркой птицы, выполненной, по всей вероятности, в середине I тыс. н. э. (рис. 7). В целом все это имеет вид головы с серебряным лицом и туловищем из мехов. Возможно, что это какой-то вариант «серебряной бабы». Время ее изготовления удостоверяется датой на пластине и стилем изображений. Такие пластины изготавливались в XIX в. в Петербурге специально для продажи коренному населению или обмена на меха. Сюжеты для рисунков заимствовались, возможно, из книги Георги. В Березовском районном музее хранится деревянное изображение длиной более 40 см с вырезанным лицом (рис. 8).

Были еще три деревянные фигуры с лицами, выполненными в той же манере, что и березовское изображение. Две из них в одинаковых головных уборах из меха, причем одна в глухой меховой одежде, другая в черном распахнутом кафтане с меховыми манжетами, нижняя часть ее туловища обмотана шелковым платком с золотым шитьем. К обеим подвешены старинные подвески. Третье изображение с непокрытой головой, туловище его обмотано зеленым сукном и зашито.

В музей также попало много хантыйских халатов, которые, видимо, были принесены в жертву предкам, олицетворенным в этих изображениях.

Казымский амбарчик с находящимися в нем изображениями — несомненно древний уникальный памятник, но, к сожалению, не изученный и в результате небрежного отношения почти потерянный для науки. Летом 1969 г. в пос. Казым нам удалось записать легенду о хозяйке этого амбарчика — Вут ими. Согласно легенде, она была дочерью Уен торма (Большого бога), пришла с низовьев Оби и поселилась в Нум-то на острове посреди озера. Позднее она стала главной покровительницей казымских хантов и очень почиталась ими, а также обдорскими, куноватскими, обскими и сургутскими хантами. Песню о ней пели на медвежьем празднике. Когда отворяли дверь к ней в амбар, все

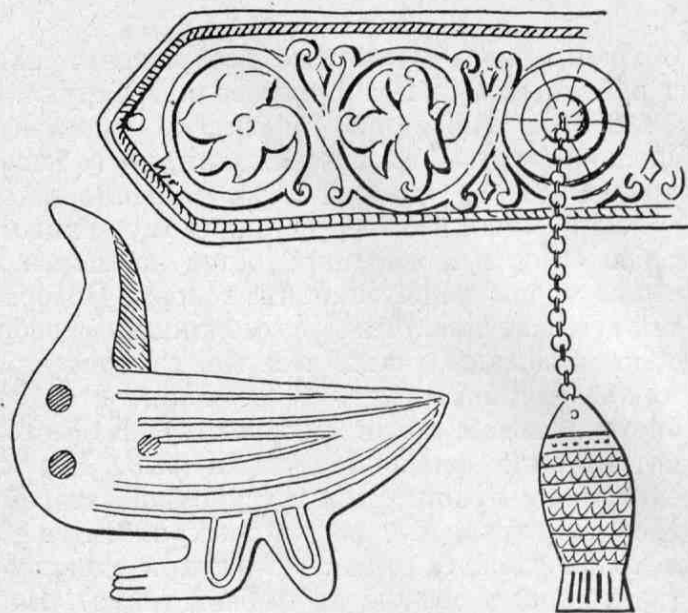


Рис. 7. Фрагмент узкой пластины и фигура птицы с казымской «серебряной бабы». Ханты-Мансийский музей, 1969 г., рис. С. Г. Стручкова.



Рис. 5. Казымская «серебряная баба». Ханты-Мансийский музей, 1966 г., рис. Г. Шолоховой. МАЭ, колл. № И-1965-22.



Рис. 6. Широкая пластина с казымской «серебряной бабы». Ханты-Мансийский музей, 1969 г., рис. С. Г. Стручкова.

ее подвески звенели. Ее изображение было перенесено в другой амбарчик около Юильска.

С верой в добрых и злых духов связано почитание широко распространенных в прошлом священных мест, деревьев и т. п.

На окраине пос. Согом в 1940-х годах была кедровая роща, в которой стояли два амбарчика (наземный и на столбах). В них хранились изображения предков и приклады. Сейчас от рощи остался один кедр, об амбарах мало кто помнит. В 2—3 км от поселка, на лесистом мысу, находится другое почитавшееся еще совсем недавно место. Это — Стариков мыс, или Старик, как его здесь называют. Оно расположено на песчаной возвышенности высотой 1—1.5 м над поймой, поросшей елью и кедром. На мысе имеется древнее городище, круглое, со стороны материковой части обнесенное рвом глубиной до 3 м. На площадке есть следы очень расплывшихся ям. Западный склон городища обваливается. Здесь можно проследить культурный слой глубиной от 0.5 до 1.5 м и более, состоящий из прослоек сгнившего дерева, бересты, угля. Внизу — слой горелого с золой песка с костями и керамикой, кусками обожженной глины, шлаками.

На самом краю мыса два больших дерева — кедр и ель (последняя уже засохла) — украшены лоскутками и лентами, под ними лежат монеты, бутылки и банки, различная мелочь. Их называют «Старик» и «Старуха». Раньше это место было священным, здесь нельзя было ловить рыбу, охотиться, собирать орехи, ягоды. Рассказывают о двух случаях нарушения этого запрета, которые закончились якобы несчастьем для обоих нарушителей.

В настоящее время запреты нарушаются, но при этом Старика следует «задобрить» подарком — бросить ему под корень мелкие монеты.

Аналогичное место есть на р. Сыне (Шурышкарский район) — Святой мыс (*ем-нел* — сын.). Здесь ханты не жили, около мыса не ловили рыбу, не пили воды из реки; проезжая мимо мыса на лодке, бросали в воду монеты. Сейчас этого придерживаются лишь некоторые старики.

На Вахе многие священные места уже забыты. В 1957 г. нам удалось побывать на одном из них. Оно расположено в густом хвойном лесу, на высоком левом берегу реки, напротив пос. Большой Лабазъеган. Здесь среди деревьев находилось два деревянных, вырезанных из пней культовых изображения. Восьмидесятилетний старик, водивший нас туда, назвал их *тором* (бог мужского пола) и *кынь* (чорт, злой дух женского пола). Он рассказал, что раньше это место было огорожено забором с воротами, кое-где еще можно было обнаружить его следы. Оба изображения

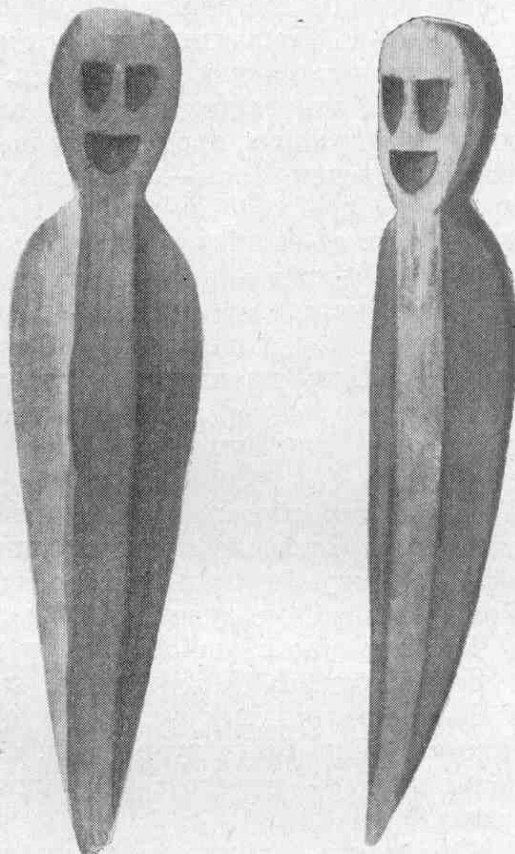


Рис. 8. Культовое изображение из казымского амбарчика. Березовский музей, 1966 г., рис. Г. Шолоховой.

были «одеты», сохранились следы тканей. На пнях грубо вырезаны лица. Рядом лежат блюда, стаканы, котел, куски тканей. Наш информатор рассказал, что приношения в прошлом развешивались на деревьях. По его воспоминаниям, это место почиталось лет 70 назад. К 1957 г. пни отчасти уже сгнили, заросли мхом. Старик побаивался, не будет ли он наказан за то, что привел нас на это место. Нам удалось побывать там лишь благодаря его сыну, который уговорил старика (сам он учился в школе, служил в армии и, разумеется, не опасался «гнева богов»). Однако характерно, что никаких приношений старик не сделал, в то время как на кладбище он вместе с сыном устроил поминки внуку.²⁴

Деревья, увешанные лоскутами, кусками ткани и монетами в узелках, встречаются как в поселках, так и на окраине их, в лесу. Характер верований, относящихся к почитанию деревьев, различен. Почитание березы свойственно представителям фратрии Мось (это женское дерево, так как предок Мось — зайчиха), кедра — фратрии Пор (мужское дерево, предок Пор — медведь). Ель связывается с представлениями о нижнем мире, пихта — клятвенное дерево.²⁵ Почитание деревьев может быть связано с духами-покровителями. Таковы, вероятно, ели на Стариковом мысу. Возможно, таким же был на острове Ялпынг-тумп около пос. Щекурья кедр, увешанный лоскутами. По рассказам наших информаторов, здесь хранились какие-то изображения и ящичек с монетами. Женщинам доступ сюда был закрыт. Существует легенда о несчастье, постигшем мальчика коми, пытавшегося арканом снять шкатулку с дерева.

Очень своеобразна форма почитания лиственницы, посвященной Чохрынь-ойке. Согласно представлениям манси, было семь братьев Чохрынь-ойка.²⁶ Каждый имел свое местожительство. К. Д. Носиловым описан Чохрынь-ойка, живущий на Урале.²⁷ Известны также места, связанные с Чохрынь-ойкой, на Ляпине, в устье Тапсуя, на Сосьве (Нильдино) и в Вежакарах. В 1965 г. нам удалось побывать на горе Чохрынь-ойка в Вежакарах и присутствовать при жертвоприношении ему. Все братья Чохрынь-ойка были кузнецами, поэтому в дар им приносились железные ножи (*чохр* — стрекоза и узкий нож, напоминающий туловище стрекозы).²⁸

Это место находится в 6 км от Вежакар вверх по Оби, на ее правом берегу. На высоком лесистом мысу стоит высокая старая лиственница (рис. 9), в которую воткнуто около 150 ножей.²⁹ К каждому ножу привязан лоскуток с табаком (обычное приношение — «Чохрынь-ойка любит курить»). Чохрынь-ойка, в отличие от своего соседа Ялпус-ойки, считался мирным кузнецом, делал оружие, но не воевал, хотя Ялпус-ойка не раз подговаривал его к войне. Поэтому ему кровавых жертв не приносят, он не любит крови, жертвователи приносят с собой вареную пищу. Чохрынь-ойка «помогает» излечивать болезни. Ему жертвуют ножи и табак, зимой нож втыкают в стену дома, а весной или летом в лиственницу. Здесь это уже вторая лиственница, первая засохла, проткнутая ножами. Сюда приезжали ханты и манси из разных мест, даже с Казыма и с Сосьвы. Тот, кто для жертвоприношения не мог приехать сам,

²⁴ З. П. Соколова. Полевые материалы 1957 г. Архив ИЭ, ф. Северной экспедиции.

²⁵ Устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г.

²⁶ Устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г. Цифра «7» здесь традиционная.

²⁷ К. Носилов. Чохрынь-ойка. Гражданин, 1887, № 75.

²⁸ Устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г.

²⁹ Иногда вместо ножа приносили иглу, скальпель или ножницы.

оставлял приношение в Вежакарах. У нашего информатора Т. Г. Костина было несколько таких ножей, с ними он и пришел к Чохрынь-ойке. Женщины к самой лиственнице обычно не подходили, а разводили костер на берегу реки. Мужчины разводили костер недалеко от дерева. Около лиственницы стоит деревянный стол, на него кладут угощение и ножи, принесенные с собой (рис. 10). В стакан жертвователь наливает



Рис. 9. Лиственница с ножами на горе Чохрынь-ойки. Д. Вежакары, 1965 г., фот. автора. МАЭ, колл. № II-1965-4.

вино Чохрынь-ойке, оно некоторое время стоит на столе, потом его выпивают. Питье сопровождается обращением к Чохрынь-ойке с просьбой об исцелении. Затем нож втыкают в дерево. Этот обряд также не связан с шаманством.

На горе Чохрынь-ойка нельзя ломать деревья, рвать траву, но ловить рыбу в реке, пить воду можно. Существует поверье, согласно которому у мансийки, обломившей здесь веточку, распухли пальцы. Лишь после приношения Чохрынь-ойке ножа и табака у нее будто бы все прошло. Сейчас почитают это место лишь немногие старики.

Совсем другой характер имеет почитание деревьев в поселках. Около поселков Овгорт, Шекурья и других населенных пунктов некоторые деревья (кедры, березы) украшены лоскутками с монетами в узелках, иногда рядом расположен костер (рис. 11).

Нередко около таких мест (*порлитыхор* — сын., *пурлахтымах* — сосьв.), почитаемых женщинами, на деревьях висит старая одежда



Рис. 10. Стол для жертвоприношений около лиственницы на горе Чохрын-ойки. Д. Вежакары, 1965 г., фот. автора. МАЭ, колл. № И-1965-5.

и обувь (в том числе одежда и обувь рожениц), старые люльки, берестяные коробки с последами, сюда же вытряхивают золу, кладут травяные стельки из обуви. У хантов и манси существует поверье, что если эти вещи просто бросать где попало, из них вырастет страшное существо, убивающее людей (*паульерут* — манс.).³⁰

Периодически, например в большие церковные праздники (крещение, пасху), сюда приходят женщины, разводят костер, пьют чай, едят, вешают на дерево лоскутки, оставшиеся от шитья. Этим они как бы ограждают себя от появления паульерута.

У обских угров существовали взгляды, связанные с фетишизмом. Некоторые необычной формы камни, археологические находки, нередко

³⁰ Устное сообщение В. Н. Чернецова, 1967 г.

окруженные легендами, весьма почитались, бережно хранились и передавались из поколения в поколение. Например, в Ханты-Мансийском музее в ящике вместе с изображениями предков хранятся железные наконечники стрел, к археологическим предметам можно отнести изображение птицы и подвески из казымского амбарчика (см. рис. 7). То же самое можно сказать о подобных находках, которые мы встречали нашитыми на женские мешки для рукоделья, хранящиеся в сундучках (ледот — сын.): каменные топоры или тесла, а также кремневые



Рис. 11. Дерево с жертвенными приношениями на р. Сыне. Пос. Овгорт, 1962 г., фот. автора. МАЭ, колл. № И-1965-16.

стрелы, метеориты, — словом, все необычное, неизвестное и таинственное. Их хранили «на случай» и для предотвращения беды, так как неизвестно, что они таят.

Такое же отношение к себе вызывали иногда и необычные камни, встреченные на дороге. Так, например, на Сыне, недалеко от пос. Овгорт, на дороге в лесу лежит камень, похожий на человека. Старики говорят, что когда-то здесь убили человека и он превратился в камень. Когда они идут мимо, то кладут около него табак. Очевидно, такой же характер имела и так называемая «каменная старуха», или «баба», на Полуденной горе, в 50 км от Согома по зимнему пути. Легенды говорят, что раньше этот камень имел вид женщины и лишь позднее, в поисках «золотой бабы», экспедиция купца Сыромятникова разбила его.

Шаманство у обских угров было развито по сравнению с другими народами Сибири слабо. У манси были шаманы трех категорий: 1) *погртан-пуну* или *валтахтен-пуну* — они предсказывали будущее, вызывали

духов при помощи сангультапа (у каждого духа была своя мелодия), шаманили в темном помещении с целью «разрешения» самых разных вопросов; этот вид шаманства считается поздним явлением, появившимся на Ляпине в начале нынешнего столетия с Оби, и шаманов такого рода признавали не все; 2) *койпын няйт* — шаманившие с бубном; 3) *пенге хум* — гадавшие на топоре. Основным назначением койпын няйт было лечение болезней, пенге хум — предсказывание результата промысла. Шаманы были не во всех поселениях. В случае необходимости их приглашали из другого поселка. У мансийских шаманов специальных костюмов не было, у хантыйских (на Казыме) были костюмы из меха, некоторые носили какой-нибудь отличительный знак, например меховую повязку на груди (у шамана из Анеевых юрт). Шаманы были в тех фамилиях, которые вели свое происхождение от животных-тотемов.

Среди сынских и куноватских хантов раньше тоже были шаманы. Они лечили болезни и шаманили по просьбе лиц, попавших в беду. Бывали шаманами и женщины. Некоторые имели бубны, чаще гадали на топоре или ноже, привязывая к нему красный пояс. Интересно, что после смерти одного из последних сынских шаманов его бубен, колотушка и красно-белый халат были похоронены в специально выстроенном амбарчике в глухом лесу, хотя сам шаман был похоронен на общем кладбище. Поминки устраивали и на кладбище и около амбарчика.

Сейчас шаманов, вероятно, нет, по крайней мере о них ничего не известно. На Вахе недавно умер последний шаман Иорген, его похоронили старики, отвезя за 150 км к месту, где он когда-то шаманил.³¹

С верой обских угров в происхождение от тотемов-животных — птиц, рыб, насекомых — связаны многочисленные запреты для мужчин и женщин той или иной генеалогической группы убивать, чистить и употреблять в пищу мясо этих тотемов. Так, например, по Сосьве и Ляпину многим женщинам нельзя было чистить щуку и налима. В некоторых случаях этот запрет распространялся и на мужчин. На Ляпине нельзя было также убивать гагару, чайку. Не могли убивать домашнюю кошку ляпинские и среднеобские манси, казымские ханты. Для щекурьинских манси священной была собака, на Нижней Сосьве и Оби — лисица, и т. д.

На Сыне и Куновати среди хантов существовали запреты (очевидно, тотемного характера) снимать шкурку и есть мясо соболя, горностая, щуки, налима. Сейчас щуку и налима едят, но в вареном, а не сыром виде. Нельзя убивать гагару и разновидность ее *каняр* (сын.); если она попадала в сеть, часть сети вырезали и выбрасывали вместе с гагарой. Теперь некоторые пренебрегают этим запретом, даже выделывают ее шкурку (гущей от ухи). На Сыне были известны запреты убивать медведя, волка, горностая, лося. Еприны не могли убивать журавля. Нельзя было выделывать некоторые шкурки: например, горностая на Куновати выделывали лишь Тояровы, на Сыне его не могли выделывать Куртямовы. Женщины не должны были разделять щуку и налима, им запрещалось видеть, как распарывают гагару, некоторые породы уток.

Почти все ханты и манси, а особенно принадлежащие к фратрии Пор, не выделывали медвежью шкуру. Женщины не могли смотреть на медвежью шкуру, есть мясо с головы медведя и лося; его ели мужчины в лесу.

Запреты, связанные с почитанием животных, птиц и рыб как тотемов, сейчас уже не осмысляются населением и постепенно забываются. Например, на Вахе мы наблюдали, как рыбак повесил щучью челюсть на жердь

³¹ А. Чемакин. Мулымья — земля расколдованная, стр. 79.

чума, однако когда мы спросили его, зачем он это сделал, он сказал, что у щуки очень острые зубы и на них можно наколоться, если бросить куда попало.

Как мы уже указывали, с древним тотемическим культом предков был связан и обряд почитания медведя, так называемый медвежий праздник, или медвежьи пляски. На Сыне и Куновати и теперь изредка устраивается этот праздник. Многие уже не помнят всех обрядов и песен, забыт их смысл, в значительной степени утрачен религиозный характер церемонии.

Медвежий праздник устраивался в полнолуние, в доме охотника, убившего медведя, или в специально построенном большом чуме (*якты хот* — сын.). Медведя разделявали мужчины в лесу. Шкуру и голову на лапах клали против входа, украшали лентами, лоскутками, кольцами. Перед ней ставили фигурки, вылепленные женщинами из теста (олений, лосей, птиц, упряжку «медведь едет на оленях»). Около шкуры сидели охотник, убивший животное, и старик, руководивший праздником.³² Каждого, кто приходил на праздник, обрызгивали водой или обсыпали снегом (очищение).³³ Все приносили подарки медведю — ленту, кусок ткани, кольцо, деньги; мужчины целовали медведя в морду. Мужчины садились налево, женщины — направо (в чуме), либо по обе стороны дома, но женщины — ближе к дверям. Женщины не смотрели на медведя, отворачивались, закрывались платками.

Когда все были в сборе, начинался праздник: пели песни, в которых оправдывались перед медведем, говоря, что это не они убили его; пили вино, устраивали пляски, переодевались в женское платье, надевали берестяные и деревянные маски (*сохоль веш* — сын.; рис. 12), рукавицы (*ной пос* — сын.) из цветного сукна. В плясках подражали движениям зверей, птиц. Женщины тоже плясали, но без масок, закрыв лицо платком. Пением и плясками под музыку старинных инструментов руководил опытный старик, иногда несколько стариков.

После плясок мясо медведя варили в лесу недалеко от дома. Здесь же висели берестяные маски. Молодые мужчины готовили мясо и приносили его в дом, угощая всех. Медвежье мясо нельзя было есть руками, его подавали и ели палочками. Кости складывали в специальный мешочек.

Праздник длился несколько дней, раньше его праздновали семь дней. Голову медведя варили и ели мужчины в лесу. Затем старики отвозили кости и череп медведя в специальный амбар, где хранились маски, костюмы, посуда для праздника. Иногда кости закапывали в землю или бросали в мешке в воду.

Лоскутки, ленты, кольца и прочие приношения медведю вешали на дерево порлитыхор. Медвежью шкуру охотник хранил в специальном берестяном коробе, в переднем углу дома или напротив двери в чуме.

Раньше на медвежий праздник допускались лишь члены одной фратрии. На Сыне обские ханты (Куртямовы, Лонгортовы) справляли праздник отдельно от ляпинских (Рохтымовых, Еприных). Позднее стали допускать всех, даже русских.

Медвежий праздник до недавнего времени праздновался очень широко, во многих местах. Интересную церемонию удалось нам наблюдать

³² С шаманством медвежьих плясок не были связаны, шаман присутствовал на празднике наравне со всеми в качестве зрителя. Об этом не знают иногда даже сами манси, особенно молодые (см.: Ю. Шесталов. Синий ветер каслания. Свердловск, 1964, стр. 40—42, 64—65).

³³ На Вахе валяли в снегу, полагая, что к тому, кто окажется сильнее, перейдет сила медведя.

в пос. Щекурья летом 1966 г. В этой деревне раньше жили только члены фратрии Мось, поэтому у них медвежьих плясок не было, ни периодических, ни по случаю убийства медведя.³⁴ Щекурьинские манси ездили на периодические праздники (возможно, фратриального характера) в Ломбовож. Со временем, особенно в XX в., состав жителей поселка сильно изменился, теперь в поселках много переселенцев из других населенных пунктов, нередко принадлежащих к другой фратрии. В связи с этим и в Щекурье стали проводить медвежьи пляски. Это стало возможным потому, что религиозный смысл обряда во многом уже утрачен.³⁵

Медвежьи пляски проводятся здесь, в отличие от Вежакар, только по случаю убийства медведя. Ритуал обычных плясок напоминает фратриальный обряд, но является как бы сокращенным его вариантом.

В 1966 г. в пос. Щекурья медвежий праздник проводился несколько раз. Один из них был устроен до нашего приезда и продолжался три ночи. Медвежья шкура (невыделанная)³⁶ была продана русским. На втором празднике в конце июня мы присутствовали. Медведицу и медвежонка охотники привезли утром на мотолодке. Сбежавшихся посмотреть на них обрызгали водой (если раньше это означало очищение, то теперь это почти везде приобрело характер развлечения, игры). К вечеру в дом охотника стали собираться зрители. Медвежьи шкуры с головами были свернуты так, что их головы лежали на лапах на двух сдвинутых в передний угол столах. Под медвежьи шкуры была подложена оленья. Сзади медвежьи головы были прикрыты платками, кусками ткани. В углах ткани были завязаны, а на шкуру брошены монеты, тут же находился колокольчик. Перед головами медведей лежали папиросы, спички, сушки, стояла рюмка с водкой. Это были дары медведю, их было очень немного. Перед медведем курилась чага (нарост на березе). Заботилась обо всем старшая женщина в доме, мать охотника³⁷ (разжигала чагу, ставила угощение и т. п.).

На лавках за столом, в переднем углу, сидели охотник и его помощники (молодые парни, которые были с ним на охоте). Нам, как гостям, поставили скромное угощение с рюмкой вина. Был провозглашен тост за охотника. Сам охотник с родственниками и близкими друзьями выпили и поели еще до нашего прихода. Надо сказать, что сам праздник носил развлекательный характер, угощений было мало, в деревне все были трезвыми. Праздник длился в течение двух ночей (так как было тепло, мясо медведей, хранившееся в амбаре рядом с домом, могло испор-

³⁴ По словам П. Е. Шешкина, те манси, которые «медведя не плясали» (Мось), ели медвежье мясо без ограничений и соблюдения ритуалов (на Лозье, Пельме, Конде). Они почитали Нер-ойку (в отличие от Ялпус-ойки, покровителя фратрии Пор). Позднее, когда эти манси стали справлять медвежий праздник, мясо медведя они стали есть с соблюдением ритуала.

³⁵ Жертва медведю не приносится (раньше убивали оленя), нет специальных костюмов для танцующих, чаще исполняются сценки и песни-импровизации, а не традиционные песни, воспевающие медведя, шкура медведя не хранится и т. д.

³⁶ Поскольку раньше медвежью шкуру было запрещено выделывать, ханты и манси не умеют ее обрабатывать и сейчас.

³⁷ Это свидетельствует о неправоте тех, кто утверждает, будто в медвежьем празднике содержатся ограничения, «оскорбляющие человеческое достоинство женщины» (см.: М. Савин, В. Плесовских, Г. Лазарев. Нужна ли такая традиция? Тюменская правда, 1966, 30 июня). Так можно оценивать подобные явления с современной точки зрения, притом русского человека. С точки зрения ханта или манси оскорбительного оттенка в этом нет. Определенные ограничения существовали и для мужчин, и для женщин, причем каждое из них имело свои причины и объяснения, сейчас забытые или трансформировавшиеся.

тяться).³⁸ В первый день он начался в 9 часов вечера, во второй — в 11 часов.³⁹

К 9 часам зрители заполнили дом, среди них больше половины было детей. Всех входивших обрызгивали водой, но нас обрызгать, видимо, постеснялись. Входившие целовали морду или лапу медведя, некоторые приносили деньги (мелочь). Интересно, что женщины тоже целовали медведя, не закрывая лица (раньше это было невозможно). Из зрителей лишь немногие старухи прикрывали лица платками (и от медведя, и от родственников мужа). Когда все собрались, начались представления. В амбаре, рядом с домом, переодевались участники интермедий. Их было немного, человек пять. Мы успели посмотреть 22 интермедии, послушать песни, которые сопровождалась игрой на балалайке и гармошке, так как единственный манси, умевший играть на сангультапе, уехал на рыболовный промысел. Сначала интермедии шли с небольшими перерывами, ничем не заполненными; затем, когда артисты стали уставать, перерывы стали длиннее, во время них плясали женщины, а иногда и дети.

Если раньше ритуалом не разрешалось участие в интермедиях охотника, убившего медведя, то здесь охотник в них уже участвовал. Исполнители были одеты в обычную, но чужую одежду (чтобы их нельзя было узнать) — спортивные куртки, суконные гуси; на лицах — берестяные маски (*сасвелът* — сосьв.) с вырезанными глазами, ртом и носом, на некоторых масках были пришиты длинные носы. В интермедиях участвовали только мужчины, они же изображали женщин, переодевшись в женскую одежду (платья, платки, меховой сах).

Две первые интермедии рассказывали о том, как охотник выследил и убил медведя.⁴⁰ Остальные носили сатирический и комический характер. Это были бытовые сценки из жизни рыбаков, охотников и оленеводов. В них высмеивались лень, лживость, трусость, нерадивость, неряшливость и другие отрицательные черты людей («Два лживых рыбака», «Три охотника, один из которых обманщик», «Отец с трусливым сыном», «Баня», «Три брата охотника» и т. д.).⁴¹ Две сценки высмеивали веру в богов и знахарок. Из платков было сооружено культовое изображение бога, в сценке было показано, как в семье один за другим все заболели, несмотря на молитвы и жертвоприношения, бог не помог, после этого его изображение было растоптано. Примерно такое же содержание было и в сценке со знахаркой, которая оказалась бессильной в борьбе с болезнью, за что ее и изгнали. Надо сказать, что некоторые «артисты» оказались очень талантливыми. Запомнились, например, образы знахарки, ленивого рыбака, охотника-обманщика. В ряде интермедий чувствовалось, что их исполнителям не чужд талант импровизации. Все сценки встречались взрывами хохота и очень хорошо принимались зрителями.

Женщины плясали, по традиции закрыв лицо платком. Для этого его надевали на голову так, чтобы один конец спускался на спину, второй — на грудь, а два других были зажаты в руках. Женщины, участвующие в плясках, были одеты нарядно. Лучшая исполнительница

³⁸ По традиции зимой в случае убийства медведя пляшут пять ночей, медведицы — четыре; раньше летом «медведя не плясали».

³⁹ Местные атеисты медвежьи пляски оценивали обычно отрицательно, они видели в них только религиозное содержание (см. указанную статью в «Тюменской правде»).

⁴⁰ Медвежьи пляски в разных местах сопровождался определенным циклом из 3, 5, 7 песен охотника, здесь эта традиция тоже была нарушена.

⁴¹ Названия даны нами условно.

танцев сплясала «Гимн медведю» (*уй-тан* — сосьв.). Отдельные танцы имитировали походку зверей (например, танец «Медведь собирает черемуху»). В эту ночь праздник длился до 3 часов утра.

На вторую ночь интермедии и танцы были новые. Пляска продолжалась до 7 часов утра. Чагу перед медведем уже не жгли, перед ним стояли фигурки оленей, вылепленные из теста и обожженные в огне. В эту ночь мужчин было больше, но большинство присутствовавших составляли все-таки дети, женщины, старики, потому что многие рыбаки и оленеводы были на промыслах. После окончания праздника шкуры медведей вынесли из дома, а головы разделали — с них также были сняты шкуры. Мясо (вместе с головами) варили тут же, на улице за домом. Невыделанные медвежьи шкуры прикрепили к стене дома для просушки.⁴² К вечеру в доме охотника собрались участники праздника, и мужчины и женщины вместе ели мясо медведя. Свидетельством того, что многое из традиционного ритуала уже не соблюдается, являются разные ответы на вопросы о хранении масок: одни утверждали, что они хранятся в доме охотника до следующего праздника, другие — что они выбрасываются.

Таким образом, можно сказать, что медвежий праздник продолжает бытовать в разных местах и даже стал отмечаться в поселках, где раньше не соблюдался. Каковы причины этого? Их, вероятно, несколько. Население привлекает в этом празднике яркая развлекательная сторона и коллективное поедание мяса. Заметим, что только медвежье мясо, добытое охотником, поедается коллективно.⁴³ Религиозный смысл многих обрядов утрачен, обрядовая сторона вообще соблюдается не везде и не всегда, чаще всего лишь в некоторых деталях. Бросается в глаза острота, направленность представлений. В этих сатирически-комических интермедиях медвежьих плясок выражалось воспитательное воздействие общества на отрицательные явления. Актеры выступали в масках, поэтому могли всех критиковать.

Наиболее традиционным является похоронный обряд. Конечно, и здесь некоторые обычаи исчезли или трансформировались, но в ряде поселков, удаленных от районных центров, население еще придерживается старых обрядов. Характерно, что чем выше процент пришлого населения в поселке, тем менее соблюдаются традиции. Если раньше, когда они соблюдались полностью, погребальный обряд у разных территориальных групп хантов и манси различался мало, то теперь можно наблюдать разные варианты его. Это объясняется, во-первых, различной степенью влияния соседних и пришлых народов на изменения в обряде, а во-вторых, тем, что из него выпали отдельные детали.

Традиционный погребальный обряд у сынских и куноватских хантов сохранился лишь отчасти. Сейчас он во многом изменился, исчезли особенности, связанные с существовавшей в прошлом верой в загробную жизнь. Ханты считали, что умерший продолжает свою земную жизнь в загробном мире, который находится на севере, где охотники добывают песцов. Покойника хоронили на третий день, а если во время перекочевки спешили, то и на второй. Эти сроки сохраняются и сейчас. До выноса тела в доме день и ночь горел свет. В первый день или на следующий убивали оленя, а если его не было, то какую-нибудь птицу. Кровью убитого животного или птицы мазали стену, возле которой лежал покойник,

⁴² Через несколько дней они были проданы русским в другом поселке.

⁴³ Коллективно поедается также мясо животных, убитых на похоронах, поминках и жертвоприношениях.

гроб, ящичек с куклой — вместилищем души покойника (*иттарма* — сын.), дверь надгробного сооружения. В случае отсутствия оленя или птицы убивали курицу или петуха и прибавляли к стене дома. Сейчас этот обычай соблюдается далеко не всегда.

Гробы (*хон* — кун.; букв. — лодка) современного типа стали делать в послевоенное время. Еще в 30-х годах покойника хоронили в лодке, обрубая ее концы, один или оба, смотря по росту умершего. Обрубленные части оставляли у могилы. В старые времена покойника (*паромот*, *паромхойят* — сын., *мотавт* — кун.), видимо, не обмывали, обряд этот распространился здесь с появлением коми-зырян и русских. Сейчас женщины обмывают женщину, мужчины — мужчину. Как и раньше, покойника одевают в лучшие одежды, на ноги надевают меховую обувь, сверху его закрывают тканью. Прежде покойника закрывали берестяным полотнищем, которое крепили с лодкой, сшивая кедровым корнем. В гроб тело умершего укладывали на второй-третий день после смерти (на спину, руки по бокам); до этого оно находилось на нарах, закрытое тканью. В гроб мужчине клали трубку (около головы), нож, кисет, табакерку, спички, женщине — мешок для рукоделия (*тутчан* — сын., кун.), под голову в особом мешке — одежду; теперь старикам кладут некоторые из этих вещей.

Пока покойник лежал в доме, прощаться к нему приходили родные и знакомые. Родные соблюдали траур: развязывали пояса и завязки на обуви. Во время траура нельзя было делать что-либо острыми предметами. Траур снимался через пять дней после смерти человека; жене, мужу, родителям умершего нельзя было работать острыми предметами в течение четырех или пяти месяцев. Этот обычай почти полностью исчез. Когда выносили покойника из дому и перед тем, как опустить гроб в могилу, его окуривали чагой (раньше для этой цели предпочитали употреблять бобровую струю). В прежние времена покойника выносили не через дверь чума, а через стену, приподнимая крышку, чтобы покойник «не вернулся назад». Теперь его выносят через дверь ногами вперед.

Кладбище (*халась* — сын., *юх* — кун.) располагалось обычно вдали от поселка, на высоком месте, в лесу, иногда за рекой или на острове. Покойника везли на оленях (зимой) или на лодке (летом). В лодку с покойником или на нарту садились ближайшие родственники, затем следовали лодки или нарты с провожающими. Оленей, которые везли покойника, убивали, часть мяса съедали, часть увозили домой, кости закапывали отдельно, а шкуры и черепа с рогами вешали у могилы на дереве (иногда шкуры клали в могилу), нарту ставили на могилу.

До появления здесь русских могильная яма (*мувус* — кун., *халяусь* — сын.) была очень мелкой, в 20—30 см глубиной, а зимой ее вовсе не копали, гроб ставили прямо на землю. Теперь могилу заранее копают родственники, но не самые близкие (ее нельзя копать родителям, супругам, братьям, сестрам). Гроб застилают досками, берестой.

На кладбище гроб ставили рядом с могилкой, разводили костер. Могилы на кладбище располагались более или менее ровными рядами. В каждом ряду были похоронены семьи однофамильцев. Между рядами могил располагались один или несколько костров (*тут-хар* — кун.). На старом кладбище пос. Овгорт в разных местах было два костра, на новом кладбище — четыре.⁴⁴ У одного из этих четырех костров собира-

⁴⁴ На старом кладбище похоронены жители старого Овгорта, когда в нем жили только Муркины и Вальгамовы.

лись во время похорон Вальгамовы, у другого — Рохтымовы, у третьего — Лонгортовы, у четвертого — Шульгины, Муркины и Пугурчины.⁴⁵ Жители пос. Овгорт Куртямовы хоронили своих однофамильцев в Выт-вожгорте, Контеровы — в Ямгорте, Ептины — в Хорпунгорте. Куноватские ханты, живущие в пос. Лопхари, всех хоронили на одном кладбище и обходились одним костром. На костре грели чай, пищу приносили с собой; когда убивали оленя, варили мясо на этом же костре. Недалеко от гроба ставили принесенную еду и вино. Все прощались с покойником, пили вино, закусывали. Около гроба для покойника ставили стакан с вином и угощение на тарелке. Потом все съедалось и выпивалось присутствующими.

Перед опусканием гроба в могилу кто-нибудь из стариков «угадывал», от чего умер человек; с этой целью он поднимал и опускал гроб на куске ткани или на веревке. Если гроб при этом поднимался с трудом, это означало, что умерший «был грешен».

Когда все было съедено и выпито, гроб опускали в могилу, сверху на гроб клали одежду покойного, накрывали гроб берестой и досками, если могила была неглубока. Глубокую могилу засыпали землей те, кто ее рыл. Покойника клали в могилу головой на восток, некоторые могилы ориентированы с севера на юг. Поверх могилы ставили надгробное сооружение в виде дощатого двускатного домика (*шопам* — сын, *юх* — кун.) по длине могилы, которое делали заранее в поселке (раньше доски для этого не распиливали, а тесали топором).⁴⁶ В одной из торцовых стен домика было небольшое отверстие, закрываемое дверцей-дощечкой с ручкой (рис. 13). На поминках отверстие открывали, а на дощечку ставили вино и угощение умершему.

Сверху на домик клали различные вещи покойного: лодку, лыжи, хорей, весла, лук со стрелами, посуду, столик для еды и т. п. Старые кладбища очень живописны, на них можно встретить почти все предметы материальной культуры хантов.

Новые могилы существенно отличаются от старых: они не имеют надгробного сооружения, некоторые огорожены заборами, около них устроены скамьи; мужчинам на могилах ставят обелиски со звездочками. Вещи ни в могилу, ни около нее не кладут.

После похорон все окуривались, перешагивая через костер с гнилушками, разведенный на дороге, и отправлялись в поселок, где в доме умершего продолжались поминки. На них доедали мясо жертвенных животных. Поминки повторялись через девять дней, затем — каждый месяц в новолуние в течение года, потом — ежегодно. Сейчас поминки справляют в родительский день по христианской религии и в годовщину смерти. Поминки происходили на кладбище у могильного костра. К отверстию надгробия ставили угощение, в изголовье могилы лили вино.

Существовало поверье, что душа умершего в течение шести месяцев после смерти приходит домой, являясь родным во сне. Шаман «узнавал», что ей нужно; иногда, чтобы она «успокоилась», убивали еще одного оленя для поминок. После похорон жгли в доме чагу в течение 40 дней, если умерла женщина, а если мужчина — в течение 50 дней.

⁴⁵ По сообщению другого информатора — Талигины.

⁴⁶ Такие сооружения нельзя называть гробницами (А. Чемакин. Мулымья — земля расколдованная, стр. 75). Захоронения хантов и манси устраиваются не в гробницах, а в гробах или лодках, а сооружения в виде домиков с двускатной крышей являются надгробными.

Сразу после смерти человека родственники умершего (но не мать и не жена) делали маленькую куклу из тряпок (*иттарма* — кун.), наряжая ее в специальную одежду, сшитую по образцу обычной. Куклу, которая считаласьместилищем одной из душ умершего, помещали в берестяную коробку и ставили на любимое место умершего. В коробку клали табак, спички, во время трапезы — еду. На ночь куклу закрывали тканью. Ее держали дома в течение четырех (если умерла женщина) или пяти лет (если умер мужчина). Некоторые держали куклу меньше. Потом ее



Рис. 13. Надгробные сооружения. Пос. Овгорт, 1962 г., фот. автора.
МАЭ, колл. № И-1965-20.

в коробке закапывали в лесу или на кладбище, клали в специальный амбарчик (*ура* — сын.), позднее стали просто выбрасывать в лесу. Около амбарчика тоже устраивали поминки. Сейчас куклу делают лишь очень немногие родственники умерших стариков.

До революции грудных детей без зубов хоронили на деревьях в лесу в колыбельках или завернутыми в бересту, в оленью шкуру. Детей, имеющих зубы, хоронили на кладбище. Колыбель от умершего ребенка вешали на дерево.

Утопленников, самоубийц, замерзших и задранных медведем раньше хоронили отдельно, в лесу или в стороне от кладбища. В лесу ставили амбар на столбах, в нем хранили их вещи, куклу. Обряд похорон был тот же. Если тело не было найдено, в лодку (или гроб) клали вещи покойного и хоронили ее. Сейчас всех хоронят на общем кладбище.

Интересный обряд похорон мы наблюдали в 1957 г. в верховьях р. Вах (пос. Корлики). Покойник был одним из самых старых жителей поселка, поэтому похороны его были совершены по древнему обряду, — правда, с некоторыми отступлениями, которые здесь уже вошли в традицию (похоронили его в гробу, на могилу поставили крест).

Похороны состоялись на следующий день после смерти. Гроб из досок делал один из дальних родственников умершего (обычно гроб заказывали мастеру, но он в это время был чем-то занят). Крышка гроба плоская, из трех досок, сверху были набиты еще две доски. С момента смерти до похорон покойник лежал в чуме на оленьей шкуре, накрытый тканью. К нему приходили прощаться родственники.

На кладбище, расположенное в нескольких километрах от поселка, покойника повезли в гробу на лодке два старика (вниз по реке). Впереди

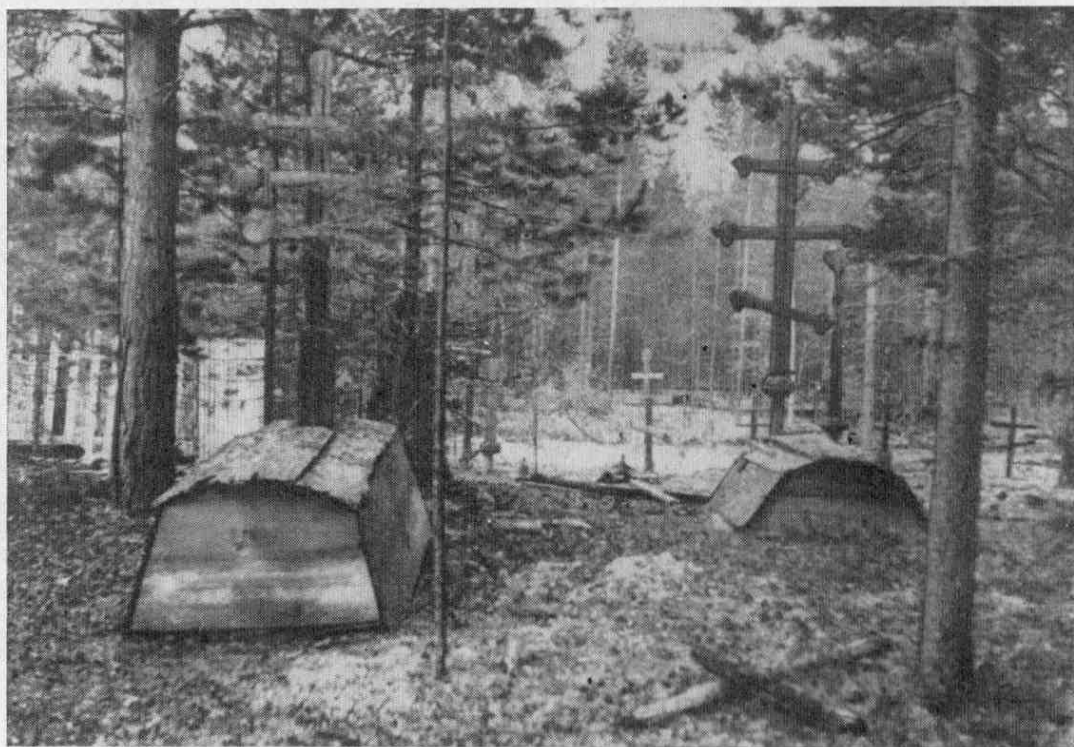


Рис. 14. Надгробные сооружения. Пос. Корлики, 1957 г., фот. автора. МАЭ, колл. № И-1965-10.

шли еще три лодки, в которых везли чайник, столик, берестяные коробки с пищей, бересту. Провожающие шли на кладбище лесом.

Кладбище здесь старое, могилы расположены рядами, в каждом ряду похоронены однофамильцы. Почти на всех могилах стоят кресты, на некоторых — надгробные сооружения в виде домиков (рис. 14); часть могил покрыта берестяными полотнищами.

Гроб поставили головной частью на северо-запад. Около него сели ближайшие родственники мужчины, женщины сели в сторонке, разожгли костер, стали греть чай. Могилу копал один из близких родственников умершего. Сыновьям, как нам объяснили, копать могилу нельзя.

Затем с гроба сняли крышку и положили в него трубку, кисет, кремь, папиросы и кружку. Покойник лежал в гробу на оленьей шкуре, под голову ему положили платок, накрыт он был белой тканью.

Рядом с гробом поставили столик. В кружки и стаканы разлили вино, налили чай. Из одного стакана вино и из кружки чай старшая женщина вылила на землю рядом с гробом около головы покойного, приговаривая: «Пей, пей, старик, хороший чай, крепкое вино». После этого некоторое время молчали. Затем ему снова налили чай, так как старик любил чай.

Наконец и провожающие стали есть и пить, сначала старшие, потом младшие, женщины отдельно от мужчин. Никакой суеты, шума не было.

После поминок и проводов умершего стали гадать, кто и когда умрет. Для этого поднимали гроб с покойным. Сначала хотел это сделать старший сын покойного, но оказалось, что старше его двоюродный брат умершего, ему и было предоставлено право поднимать гроб. Он поднимал его за веревку, привязанную к той части гроба, где была голова покойника, при этом обращался к кому-нибудь и говорил: «Поднимаю для тебя». Если гроб поднимался легко, то человек должен был жить, если тяжело — вскоре умереть.⁴⁷ Сначала гадали для старших родственников, затем для младших. В результате гадания получалось, что младшие должны были пережить старших. Когда гроб был поднят для снохи умершего, было сказано: «Тяжелый был старик для Ульяны» (она ходила за ним последние годы, когда он был болен и слеп).

Старший сын попрощался с покойным, наклонившись над ним и послав воздушный поцелуй. Затем он и родственник, копавший могилу, подтесали гроб, чтобы забить крышку; они же забили ее, по гробу отрезали бересту для могилы. Все провожающие попрощались по очереди таким же образом, как и сын. В могилу положили три доски, на них опустили гроб, накрывая его берестой. Начиная с внука (от младшего к старшему) бросили по две (старики) или по три (молодые) лопаты земли в могилу в головах и ногах покойного, обойдя вокруг по часовой стрелке. Затем могилу зарыли, не разрешив внуку закапывать покойного. Поверхность сравняли с землей, закрыли берестой («чтобы вода не проникла»), положили на бересту три бревнышка, поставили палку для креста. Крест был поставлен через несколько дней, сноха покойного и еще одна женщина отвезли его на кладбище и устроили там поминки.

Возвращаясь с похорон, все переступали через специальный костер, разведенный на дороге с кладбища, одна из женщин положила поперек дороги бревно, — очевидно, чтобы загородить путь покойнику.

После похорон чум был переставлен на другое место. Старики объяснили, что это было сделано из-за дерева, которое упало рядом с чумом после грозы. Гроза разразилась в день смерти старика. Старики говорили: «Умер старый человек, поэтому Торум сердится и послал грозу».

На Вахе был обычай после смерти жены или мужа не жениться год или полгода; в 1950-х годах один хант нарушил этот обычай, за что старики его очень осуждали.

Старинное кладбище расположено по речке Лабазъеган. Здесь хоронили своих родственников жители деревень Большой и Малый Лабазъеган. Покойников везли хоронить на лодке. Кладбище (*лянкывсы* — вах.) находится на возвышенности, мысом вдающейся в речку Лабазъеган и выходящую из нее протоку. В каждом ряду могил и здесь похоронены только однофамильцы. Раньше хоронили без надгробных сооружений (*калы юх* — вах. — гроб, надгробье), покрывая могилу берестой. Покойника теперь кладут в гроб, сделанный из досок, головой на запад, лицом к восходу солнца (влияние христианства), крест ставят за головой сразу после похорон. Во время похорон раньше убивали оленя, жгли костер, на нем грели чай, варили мясо. В могилу клали одежду, под бересту складывали бутылки из-под вина, детям — игрушки. Поминки сейчас устраивают через пять-семь дней после похорон, потом — через один-два года. Наши информаторы, показывавшие нам клад-

⁴⁷ По версии другого информатора, если гроб поднимался легко, человек должен был и умирать легко; если с трудом, то умирать тяжело.

бище, захватили с собой бутылку вина, еды и устроили поминки по недавно умершему сыну и внуку. Они поели сами и на тарелке поставили еду под бересту на могиле.

Такие же кладбища существуют и в других поселках (рис. 15). В пос. Ларьяк кладбище смешанное, там хоронят и русских. Могилы хантов отличаются от могил русских тем, что покрыты берестой и на них лежат бутылки из-под вина и папиросы, оставшиеся от поминок.

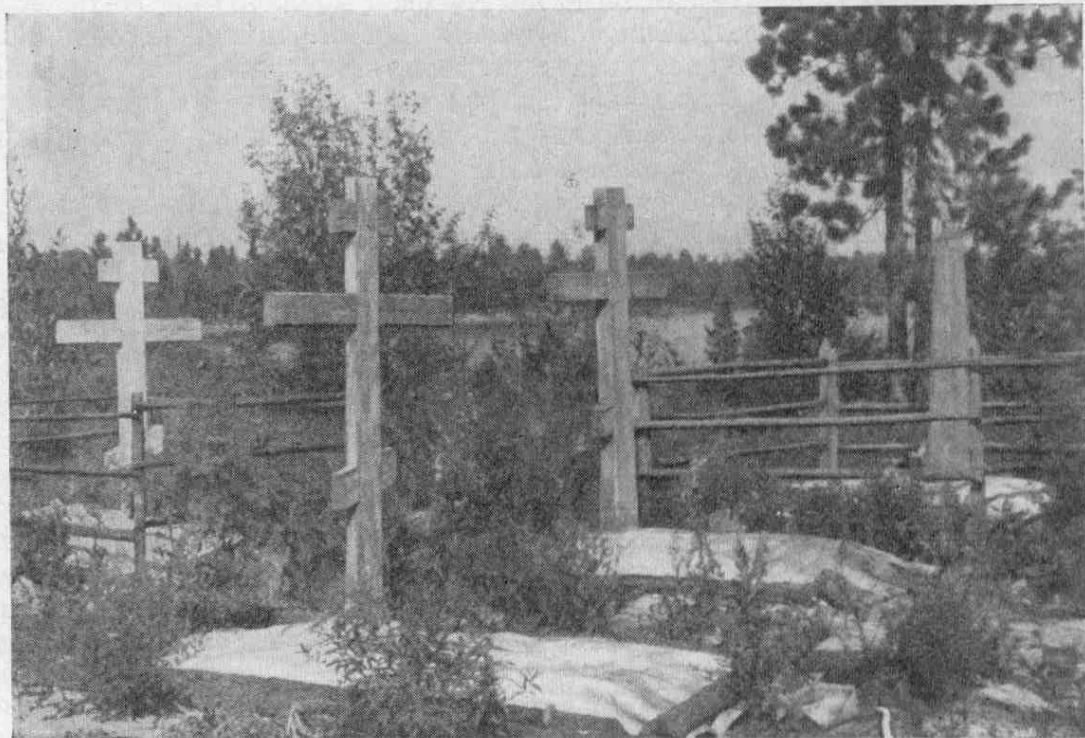


Рис. 15. Кладбище на р. Вах. Д. Пуг-юг, 1957 г., фот. автора.
МАЭ, колл. № И-1965-13.

На кладбище в пос. Согом все могилы имеют кресты и надгробные сооружения (рис. 16). Погребальный обряд здесь утратил многие традиционные черты, но некоторые обычаи сохраняются. До сих пор ханты после смерти человека трое суток не выходят ночью на улицу, веря, что покойник ходит вокруг дома. Для защиты от него на порог кладут топор, набивают железо, подкову. Поминки справляют в христианские праздники — в родительский день и в покров день. Во время поминок льют вино, кладут еду на могилу; оставляют на ней бутылки из-под вина, банки, папиросы.

На берегу Оби, вверх по реке, в 3 км от Вежакар расположено кладбище. Могилы имеют надгробные сооружения в виде домиков. Гроб с плоской крышкой сделан из досок, сверху накрыт берестой. Глубина могильной ямы 30—35 см. Покойник лежит на спине с вытянутыми руками, головой на восток, к реке. В гроб положены мелкие вещи (спички, папиросы, трубка).

Некоторые своеобразные черты имеет похоронный обряд у манси Ляпина и Сосьвы. Кладбище (*соромпатес* — сосьв.) расположено в лесу почти рядом с пос. Щекурья. Оно большое, разбросанное. Надгробные сооружения (*сопам* — сосьв.) низкие, вросшие в землю, видны лишь

двускатные крыши. Некоторые могилы настолько старые, что надгробные сооружения уже сгнили, остались неглубокие ямы.

В первую ночь после смерти человека в доме зажигают чагу (*сас-козам-ты* — сосьв.). Обряды над покойником (обмывание, приготовление могилы и пр.) совершают родственники или посторонние люди, их нельзя совершать супругам, родителям и детям. Перед выносом тела дверь в доме закрывают, с покойным остаются лишь родственники, которые решают, какие вещи класть в гроб и в могилу. Для этого берется



Рис. 16. Кладбище в пос. Согом. 1963 г., фот. автора. МАЭ, колл. № И-1965-21.

специальная палка на ремне, на нее складывают вещи и смотрят, куда склоняется конец палки («сколько потянет покойник»).

Хоронят на третий день в гробу-лодке, концы которой отпиливают по росту умершего и заделывают досками. Обломки лодки кладут на могилу. Тело кладут в гроб на спину, с вытянутыми руками (теперь уже их не связывают).⁴⁸ Одежду и обувь, в которой человек умер, вешают на дерево около кладбища, на умершего надевают новую одежду. Лицо покрывают белой тканью, пришитой к головному убору. На ткань нашивают бусы, обозначая ими глаза, нос, рот. Могилу роют глубиной 1 м и более. Некоторые могилы выложены досками. Покойника кладут головой на север, где, по представлениям манси, находится загробный мир. Все вещи, которые носил человек при жизни, складывают в могилу. Роют могилу и делают надгробное сооружение мужчины, когда уже принесут покойника на кладбище. Надгробные сооружения сколачивают из досок, иногда из бревен. Отверстие (*катас* — сосьв.) проделано не с торцевой стороны домика, а с длинной. Оно закрывается специальной втулкой с ручкой (*катас-ив-суп* — манс.). Во время похорон надгробье мажут кровью жертвенного животного. Крестов не ставят. Около могилы складывают оленьи нарты, хореи, посуду, столики, долбленные корытца, лыжи.

⁴⁸ В. Н. Чернецов. Представления о душе..., стр. 143.

Представители каждой фамилии имели на кладбище свои костры в своем ряду могил. Сейчас не всегда выдерживается этот принцип, на кладбище хоронят представителей семи мансийских фамилий,⁴⁹ а костров на нем почему-то девять. Во время похорон и поминок на костре зимой⁵⁰ греют чай, варят мясо.

Прежде на похоронах убивали оленя, вешали рядом с могилой его череп и шкуру. Теперь это делают редко и только оленеводы. Поминки устраивали на четвертый или пятый день, затем на сороковой или пятидесятый. После похорон женщина (мать, сестра, дочь, жена) делала деревянную куклу, изображавшую покойника (*иттарма* — сосьв.).

Траур продолжался четыре дня по женщине и пять дней по мужчине. Он заключался в развязывании у одежды и обуви всех завязок, а также в запрете делать что-либо острыми предметами (именно поэтому ближайшим родственникам нельзя было копать могилу и делать гроб).

После смерти человека его имя могли дать новорожденному, так как полагали, что в него вселилась душа умершего.⁵¹

Ломбовожское кладбище расположено в лесу, близко от деревни, за речкой. Оно существует с XIX в. В отличие от щекуринского, здесь надгробия сооружены из бревен или толстых плах, двускатная крыша сделана из жердей, а не из досок. Окошко находится в торцевой части домика, над ним нависает крыша, а на земле перед ним положена доска, на которую кладут угощение во время поминок. Как и везде, надгробные сооружения массивные у мужчин, поменьше у женщин, маленькие у детей. Около могил вещей немного (посуда, столы, нарты), все они целые. Могилы неглубокие, только снят дерн. Хоронят на второй или третий день. Ориентировка могилы, трупоположение, формы и сроки траура, обряды над покойником такие же, как в пос. Щекурья.

Одежду в могиле и гроб накрывают берестой. Рядом с кладбищем на деревьях висят шкуры для спанья, подушки умерших, одежда и обувь, в которой они умерли. Обмывают покойника (*соромпат* — сосьв.) старухи. Самоубийц, утопленников хоронят в стороне от кладбища. Для жителей Ломбовожа, умерших и похороненных в другом месте, на кладбище делают могилу с надгробным памятником, в который кладут их одежду, поминки устраивают как здесь, так и там, где похоронен умерший. Шаманов хоронили так же, как и всех. Раньше свой костер для поминок, очевидно, имела каждая фамилия. Впереди похоронной процессии шел самый близкий родственник умершего и нес палку, зажженную от домашнего очага, этим огнем зажигался костер на кладбище. Сейчас этот обряд не всегда выдерживается, на кладбище всего три костра, хотя фамилий в поселке гораздо больше.

После смерти человека в доме зажигается огонь и не гасится до тех пор, пока сам не погаснет (чтобы у могилы было светло). После выноса покойника дом окуривают. С покойником в гроб кладут какую-либо вещь (платок, например) от Мир-сусне-хума или Калтащ (манси Ломбовожа принадлежали к фратрии Мось), чтобы он мог найти дорогу в загробный мир. Эту вещь либо пришивали к одежде, либо клали в карман. Если с умершим клали упряжь, с нее снимали поделки из мамонтовой кости. Нельзя было класть в гроб железные предметы.

Во время прощания с покойным кто-нибудь из старших поднимал гроб за привязанную вдоль него палку и от имени покойного прощался со всеми присутствующими. Во время похорон и поминок покойного

⁴⁹ Сайнаховы, Воюптины, Яптины, Хозумовы, Гындыбины, Анемгуровы, Алпины.

⁵⁰ Летом бояться пожаров.

⁵¹ В. Н. Чернецов. Представления о душе..., стр. 141—142.

оплакивают женщины. Куклу — изображение покойного (*итырма-канай* — сосьв.) — делают после похорон и мужчины, и женщины. Голова и плечи ее — из дерева, туловище — из тряпок, меха. Мужские итырма, особенно родоначальников, хранят долго, передают из поколения в поколение по женской линии.⁵² Со смертью старейшей женщины все итырма



Рис. 17. Поминки на кладбище. Пос. Ломбовож, 1966 г., фот. автора. Архив ИЭ.

хоронили вместе с ней в могиле. Женские и детские итырма хранили разные сроки, затем уносили в лес, ставили на дерево или выбрасывали. Итырма «кормили» по праздникам.

Сейчас манси предпочитают устраивать поминки во время больших праздников. Они берут с собой еду, вино, приходят на кладбище и стучат по надгробному сооружению, целуя край его. Затем открывают окошко в нем, кладут на край его папиросы, спички, а около на доску ставят еду, вино. Часть еды, вино ставят на крышу сооружения, это означает, что покойник тоже угощает их (рис. 17). Затем разводят костер, пьют чай, едят, вспоминают умерших, оплакивают их. Мужчин, особенно стариков, поминают дольше, чем остальных. Еду на кладбище не оставляют; если все не съедят, несут домой, в деревне отдают собакам.

Кладбище пос. Сосьва расположено в лесу, недалеко от жилищ, оно небольшое, смешанное, здесь похоронены манси и русские. Мансийские могилы неглубокие — лишь снят дерн; они имеют надгробные сооружения; часть могил с крестами и надписями. Сейчас некоторые хоронят глубже («лучше сохраняется»). На некоторых могилах лежат нарты и в то же время вокруг них сооружены ограды, как на русских могилах. Отдельные могилы без надгробных сооружений, они покрыты берестой. Ряды могил по фамилиям с кострами (их здесь пять) сохраняются. Поминки совершаются ежемесячно в первый год после смерти человека,

⁵² Мать П. Е. Шешкина хранит итырма дедушки и бабушки, сделанные из шкурок бобра и соболя.

потом — реже. На поминках оплакивают покойного, потом едят и пьют. Пищу надо приносить на кладбище сырую и готовить на костре, так как покойный якобы участвует в ее приготовлении. Оставлять пищу на кладбище нельзя, все надо съесть: существует поверье, что покойный будет лизать то место, куда выбросили или вылили еду, до тех пор, пока на языке у него не появится дыра.

После похорон, возвращаясь с кладбища, кладут на дорогу бревно, полено; идут, оглядываясь направо и налево.

Около кладбища висит одежда; нам объяснили, что ее вешают в том случае, если человек умер в другом месте или тело его не нашли. Поминки по таким умершим устраивают во время поминок других родственников около их могил.

Изложенный материал показывает, что в разных районах, у различных групп хантов и манси не в одинаковой степени сохранились традиционные погребальные обряды. Изучение их позволяет восстановить наиболее древние черты: захоронение в лодке; наложение на лицо покойника маски; покрывание покойника берестой; похороны в первый или второй день после смерти; принесение жертвы покойному, складывание его личных вещей в гроб, в могилу и на могилу; изготовление иттармы; окуривание и перенос жилища на новое место; вытянутое на спине, головой на север положение умершего в гробу; захоронение в определенных рядах с кострами, зажигаемыми от домашнего очага; формы траура и оплакивания; отдельное захоронение самоубийц, утопленников, грудных детей; предохранительные меры против покойника; положение в гроб какой-либо вещи от покровителя фратрии. Не совсем ясен вопрос о глубине могилы. Сначала она была, вероятно, глубокой,⁵³ затем мелкой, потом, под влиянием русских, снова стала глубокой. Надгробные сооружения из досок появились, очевидно, сравнительно недавно, раньше могилу закрывали берестой, а надгробие делали из бревен и жердей. Повсеместно, видимо, проходило и гадание над гробом умершего, но первоначальный смысл его утрачен и в разных местах переосмыслен по-новому.

В то же время отдельные детали отличают похоронный обряд в разных районах (устройство надгробного сооружения, сроки хранения и способы захоронения куклы покойника, обряды поминовения умерших и др.). Такие изменения, как замена лодки гробом, изменение глубины и ориентировки могилы, форма надгробного сооружения и установка креста, сроки поминок, отсутствие вещей в могиле и на ней, постепенное исчезновение рядов могил по фамилиям и относящихся к ним поминальных костров, захоронение самоубийц и грудных детей на общем кладбище, обмывание покойника, сроки похорон, свидетельствуют о влиянии на погребальный обряд христианства и обычаев русского населения, весьма существенно возросшего в этих районах.

Надо подчеркнуть, что перечисленные и описанные обряды и обычаи соблюдают в основном старики. Молодежь и представители среднего поколения уже иначе относятся к жизни и смерти и придерживаются современных обычаев.

⁵³ В. Н. Чернецов. Представления о душе..., стр. 146.

Л. В. Хомич

О некоторых предметах культа надымских ненцев

Сведения о различных сторонах религиозных представлений и культа у ненцев встречаются в довольно ранних источниках. Еще в Сибирских летописях, относящихся к XVI в., упоминается, что самоеды поклонялись идолам. Некоторые авторы XVIII, XIX и начала XX в. в своих работах дают сравнительно подробные описания жертвенных мест, жертвоприношений и других — главным образом внешних — сторон религии ненцев. Очень многое, однако, остается еще плохо изученным.

В настоящее время сбор материалов по религии затруднен в результате тех больших преобразований, которые произошли в тундре за годы Советской власти. Воспоминания о прежних религиозных представлениях и связанном с ними культе сохранились лишь среди лиц старшего поколения. Поэтому все новые данные представляют интерес для вскрытия ранних форм религиозных верований.

Настоящая работа является попыткой в какой-то степени обобщить материалы, касающиеся некоторых предметов культа у ненцев, дополнив их сведениями, собранными в последние годы, в частности в 1962 и 1966 гг., в Надымском районе Ямало-Ненецкого национального округа.

Однако, прежде чем приступить к основной теме статьи, необходимо напомнить очень кратко общие положения о религиозных представлениях ненцев.

Еще сравнительно недавно у ненцев широкое распространение имели анимистические представления. Весь окружающий мир представлялся населенным духами, которые принимали непосредственное участие в жизни людей, принося им удачу или неудачу в промыслах, различные болезни и т. п. Небо, земля, реки, озера, отдельные места промыслов имели своих духов-хозяев. Так, *Нум'* — дух неба, олицетворявший собою светлое начало, — не имел никакого образа и обитал на небе. Непосредственно к Нуму ненцы обращались редко и, по-видимому, в случаях, каким-либо образом связанных с явлениями природы. Ему приносили в жертву ежегодно, весной и осенью, белого оленя, обычно на высоких горах,¹ а также посвящали живых оленей.² Дух-хозяин воды (*ид'ере*) мог послать хороший улов рыбы, поэтому после каждого удачного улова ему приносили жертву, опуская какие-либо предметы в воду.

Ненцы почитали также предметы природы — ими могли быть камни или части скал необычной формы, сопки, которые в разную погоду якобы меняли свои очертания, лесок среди голой тундры и т. д. Такие священные места (*хэбидя я*) были широко известны ненцам, совершавшим там жертвоприношения. Наиболее популярными были так называемый Бол-

¹ Вениамин, архим. Самоеды мезенские. ВРГО, 1855, ч. 14, стр. 120—121; И. Г. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... Ч. III. СПб., 1776, стр. 111 и след.

² Л. В. Костиков. Боговы олени в религиозных верованиях хасово. Этнограф, 1930, № 1—2.

ванский Нос на о. Вайгач, Козьмин перелесок в районе р. Несь, священное место Яумал-хэ на п-ове Ямал, гора Минесей на Северном Урале, ряд священных мест на п-ове Канин. По преданию, приведенному у Вениамина, все они «произошли» от двух идолов на Вайгаче — Вэсако и Хадако (Старик и Старуха).³ Существуют и другие легенды об образовании этих святынь.⁴

Помимо этих широко известных в прошлом священных мест, во всех тундрах были разбросаны небольшие жертвенные места, почитавшиеся группами ненцев, принадлежавших к одному роду, или отдельными семьями, кочевавшими в данном районе.

Так, у надымских ненцев сохранились представления о ряде локальных божеств и духов-хозяев. Например, божество Мархы считалось защитником надымских ненцев от злых великанов. Километрах в пяти от поселка Шуга есть мыс, который как бы перерезан пополам. Там же имеются «старинные столбы»: деревья с торчащими вверх корнями и опущенными в воду кронами. Об этом необычном месте существует легенда: какой-то великан (*сюдбя*) решил перегородить Обскую губу запором между современными поселками Шуга и Хэ, чтобы не пустить рыбу в реку. Для этой цели он использовал деревья, вырванные с корнем, которые втыкал кроной вниз от берега к середине губы. Население в этом районе стало просить помощи у духов-покровителей этих мест, приносить в жертву оленей. Местом жертвоприношений был выбран высокий берег при впадении реки Надым в Обскую губу, впоследствии названный Хэбидя-сале, т. е. Святой мыс. Духи-хозяева этих мест решили помочь людям. По одному варианту легенды, дух-покровитель надымских ненцев Мархы в момент, когда великан довел запор до самого глубокого места губы, выстрелил в него из лука. Так как Мархы находился в районе среднего течения реки Надым, то стрела, поразившая великана, рассекла священный мыс, оторвав кусок земли, который упал против нынешнего поселка Шуга. Сраженный великан упал в воду и утонул. По другому варианту, великана застрелила из лука хозяйка реки Хамбаяха (*Хамбаяха ере не*), которая перед выстрелом просила разрешения у хозяина Хэбидя-сале рассечь мыс. Получив разрешение, хозяйка реки Хамбаяха натянула лук и стрелой (*ёхота*) разрубила пополам мыс и убила великана. Эта легенда, пытающаяся объяснить непонятное явление (деревья, торчащие корнями вверх из песка и воды перпендикулярно берегу), широко известна среди надымских ненцев. Проезжая мимо священного мыса, некоторые ненцы до сих пор бросают в воду монеты, табак и т. п.

Обычно жертвенные места располагались возле камня какой-нибудь особой формы, на вершине сопки, на берегу озера. В восточных районах расселения ненцев часто на священном месте ставили лиственницу (*яля ня* — букв. светлое дерево). Священными места признавались по указанию шаманов. Бывало, что на этом месте кто-нибудь испугался, провалился под лед, утонул и т. д. Тогда шаман указывал, что это место должно почитаться и что именно здесь нужно поместить или считать в качестве *хэхэ*, т. е. хозяина данного священного места.⁵ Слово «хэхэ» (в западных тундрах — *хэ*; в старой литературе — *хэг*, *хэги*) имело у ненцев довольно широкое значение. Им обозначали и священные скалы, и небольшие камни, отколотые от этих скал или просто имеющие при-

³ Вениамин, архим. Самоеды мезенские, стр. 125.

⁴ См.: В. И с л а в и н. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847, стр. 114.

⁵ Б. М. Ж и т к о в. Полуостров Ямал. СПб., 1913, стр. 51. — См. также материалы Г. Д. Вербова: Архив ИЭ, ф. 2, оп. 1, № 70, стр. 29—30.

чудливую форму, и антропоморфные и зооморфные изображения из дерева или металла, хранившиеся обычно в чуме или на специальной нарте (*хэхэ хан*). В сочетании с некоторыми другими именами существительными слово «хэхэ» можно условно переводить как «святой», «священный»: *хэхэ мя'* — чум хэхэ, церковь, *хэхэ ту* — молния, священный огонь и т. д. В этом же значении употреблялось слово *хэбидя*, имеющее ту же основу *хэ*.

Как мы видели, словом «хэхэ» обозначали как предметы природы, так и изображения, сделанные руками человека. Можно предположить, что этот термин был общим для предметов культа у ненцев. По некоторым сведениям, им называли также духов, воплотившихся (или вместилившихся) в эти предметы.⁶ Однако среди хэхэ можно выделить две определенные группы: 1) находившиеся на урочищах и 2) связанные с жилищем и данной семьей.

Священные изображения, устанавливавшиеся на урочищах, имели обычно форму заостренных внизу кольев с грубо вырезанным на верхнем конце лицом или рядом лиц, расположенных одно над другим. Эти изображения носили специальное название *сядэй*, которое одни ученые производят от слова *ся'* (2-я основа *сяд*) — лицо,⁷ поскольку оно относится только к антропоморфным изображениям, другие — от омонима этого слова *ся'* (*сяд*) — горный кряж, крутой берег, исходя из того, что изображения обычно устанавливались на возвышенных местах.⁸ Мы считаем более правым первое предположение.⁹ Иногда скульптурные изображения, устанавливаемые на священных местах, представляли собой человеческие фигурки, выделанные более тщательно.

Приведем достаточно характерное и для других районов описание жертвенного места Яумал-хэ, сделанное Б. М. Житковым: «Деревянные идолы (сядаи) сгруппированы в семь отдельных куч, стоящих вытянутым рядом в нескольких шагах расстояния одна от другой... Деревянные идолы здесь или обычного самоедского типа в виде коротких обрубок древесного ствола со стесанной наверху головой и грубыми насечками вместо глаз, носа и рта; или в виде длинных и тонких обтесанных палок, покрытых группами зарубок по семи в каждой группе. Но кроме этих обыкновенных изображений тут находились также две или три фигуры человека, гораздо тщательнее вырезанные из дерева, и несколько деревянных изображений птиц (гагар)...».¹⁰

Мы не будем приводить другие имеющиеся в литературе описания священных мест, они достаточно хорошо известны.¹¹

Вторая группа — домашние хэхэ (*мяд' хэхэ* от *мя'* — чум) — представляли собой или камни небольшого размера, или изображения из дерева (редко — из металла) антропоморфного или зооморфного характера. Антропоморфные изображения и камни (если позволяла их форма) одевали в меховую или суконную одежду ненецкого покроя. В зависимости от функций этих изображений одежда была мужской или женской. Часто на одну фигурку надевали несколько одежд одна на другую.

⁶ Вениамин, архим. Самоеды мезенские, стр. 116. — См. также материалы Г. Д. Вербова и автора статьи.

⁷ М. А. Кастрен. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири. МЗП, 1860, т. VI, ч. II, стр. 131.

⁸ Вениамин, архим. Самоеды мезенские, стр. 116—117.

⁹ В литературе имеет место значительная путаница в употреблении терминов *хэхэ* и *сядэй*.

¹⁰ Б. М. Житков. Полуостров Ямал, стр. 49—50.

¹¹ Л. В. Хомич. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1966, стр. 199—201.

Каждую новую одежду шили в благодарность за «оказанную» помощь. К мяд' хэхэ обращались по самым различным поводам, связанным с оленеводством, промыслами, болезнями и т. д. Однако, как удалось выявить, многие хэхэ имели более определенные функции. Так, в Большеземельской тундре распространенным домашним божеством была *яр' пухуця*, предохраняющая маленьких детей от плача (*яр'* — плач, *пухуця* — старуха). Она представляла собой деревянное изображение, одетое в несколько женских одежд. Некоторые мяд' хэхэ «помогали» в оленеводстве, охоте или рыболовстве, другие — при различных заболеваниях. В фондах МАЭ в Ленинграде хранится несколько хэхэ, помогающих при болезнях. Одно из них — шкурка лемминга, обернутая в красный ситец и подпоясанная лоскутками из красного и желтого сукна (колл. № 1139-18); другое — небольшой камень, одетый в женскую суконную одежду (колл. № 1139-19). По сообщению А. Журавского, больного растирали камнем или кололи «носом» хэхэ в больное место. Если хэхэ помогал, для него забивали оленя и мазали теплой кровью. Если болезнь была серьезной, то шили, кроме того, одежду, если легкой — дарили медяшки, кушак, цепочки и т. д.¹² В качестве хэхэ иногда выступали изображения различных животных и птиц (чаще волка и гагары). К ним также обращались обычно в связи с оленеводством и промыслами. Интересен факт «проверки» мяд' хэхэ или сядэя: чтобы удостовериться, является ли данное изображение действительно «сильным», под его «покровительством» оставляли на ночь стадо оленей или забрасывали сеть. Если оно помогало, то изображение становилось предметом почитания, в противном случае оставлялось без внимания, даже наказывалось.¹³

Мяд' хэхэ ненцы хранили в чистой части чума (*си'*, 2-я основа *син*), расположенной против входа, а при перекочевках перевозили на специально предназначенных для этой цели нартах *хэхэ хан*. Эти священные нарты обычно делали на семи парах копыльев, они имели по семь зарубок на передней части нащепов (*нин*); покрывали их оленьей шкурой с головой, ногами и даже копытами,¹⁴ тогда как для подстилки на ездовую нарту употребляли только спинную и брюшную части шкуры.

Несколько особняком стоят домашние «божества», о которых в литературе сведения весьма скудны и характеристика которых — основная задача настоящей статьи. Их можно разделить на две группы.

Одна из них — это *мяд' пухуця* (старуха или хозяйка чума). Относительно нее было только известно, что это покровительница женщин. Иногда мяд' пухуця выступает под названием *я' небя*, что значит дословно — мать земли. Из описаний нескольких предметов культа этого типа, хранящихся в МАЭ, явствует, что назначение *я' небя* — облегчать роды: во время родов роженица держала *я' небя* на животе обеими руками, сжимая ее при болях и прося облегчения. Характерно то, что *я' небя* (колл. №№ 979-48, 1139-22, 1315-2, 2427-9) не имела, как другие хэхэ, деревянного или каменного туловища и головы. Вместо них или в одежду вкладывались кусочки сукна, или к шубе пришивались шапка и пимы. Иногда, по-видимому, на место лица в шапку вставлялась медная бляшка.

¹² Описание коллекции МАЭ, № 1139-19.

¹³ В. Иславин. Самоеды в домашнем и общественном быту, стр. 116—117; Ю. Кушелевский. Северный полюс и земля Ялмал. СПб., 1868.

¹⁴ В. Иславин. Самоеды в домашнем и общественном быту, стр. 115; Е. Д. Прокофьева. Материалы по религиозным представлениям энцев. СМАЭ, 1953, XIV, стр. 227.

Другая группа мяд' хэхэ связана с культом предков — это *ңытарма* и *сидряңг*. К. Д. Носилов рассказывает о «портрете» мужа, который вдова кормила и за которым всячески ухаживала.¹⁵ Данные о различии между *ңытарма* и *сидряңг* удалось найти в архивных материалах Г. Д. Вербова. Согласно его материалам, *ңытарма* — это предок мужчины или женщины, умерших давно, в преклонном возрасте. Изготавливали его из куска дерева, одевали и держали в чуме. Богатые оленеводы иногда убивали в жертву ему оленя. Делали *ңытарма* через 7—10 лет после смерти данного человека и хранили очень долго, часто в третьем-четвертом поколении. *Сидряңг* — также изображение, связанное с культом предков, но у ненецких родов хантыйского происхождения, к которым Г. Д. Вербов относил род Салиндер и некоторые другие. *Сидряңг* делали из осины и оклеивали берестой. В качестве лица обычно использовалась металлическая пуговица. Изображение одевали, держали на спальном месте и кормили, в отличие от *ңытарма*, постоянно, как живого человека, причем клали перед ним на стол нож, табакерку и т. п. Богатые оленеводы ежемесячно в полнолуние забивали для *сидряңг*'а оленя, а бедняки приносили бескровную жертву. Через три года его хоронили отдельно от покойного, в честь которого он сделан.¹⁶ Таким образом, чисто ненецким божеством, связанным с культом предков, по материалам Г. Д. Вербова, был *ңытарма*.

Пытаясь подробнее изучить этот вопрос, я заинтересовалась сообщением В. Иславина, относящимся к середине XIX в., о том, что «„итарма“ делаются в память прадедушки или прабабушки и суть божки, присутствующие при рождении младенцев».¹⁷ Получалось как будто какое-то совмещение функций мяд' пухуця (или я' небя) и *ңытарма*: с одной стороны, это изображение предков, а с другой — культовый предмет, оказывающий помощь при родах.

Во время поездки на полуостров Ямал в 1953 г. удалось узнать некоторые дополнительные сведения. По сообщению ненки С. Ладукей и др., мяд' пухуця имелась прежде в каждом чуме и находилась на женской его половине, обычно на подушке старшей женщины или в сумке над ее изголовьем. На мяд' пухуця бывало очень много одежды. Каждый раз, когда после болезни выздоравливал тот или иной член семьи, в благодарность ей шили новую одежду. К помощи мяд' пухуця прибегали в случае тяжелого заболевания (в том числе при родах), для чего ее клали в изголовье больного. Чтобы узнать об исходе болезни, брали мяд' пухуця на руки и взвешивали: если она казалась легкой, то больной должен выздороветь, а если тяжелой, больной умрет. В случае родов, при благополучном их исходе, покровительнице женщин дарили новую паницу, медное кольцо, кушак и т. п. Следует отметить, что женским божествам олени в жертву никогда не приносились. Затем мяд' пухуця (напомним, что, по словам многих ненцев, мяд' пухуця тождественна я' небя) сажали на три дня в люльку новорожденного, после чего укладывали в ларь и помещали до следующей надобности в чистую часть чума.

Что касается *ңытарма*, то по материалам, полученным на Ямале, это изображение «души» человека, которое делается после его смерти и в котором якобы человек продолжает жить среди живых. Место *ңытарма* —

¹⁵ К. Д. Носилов. На Новой земле. СПб., 1903, стр. 18.

¹⁶ См. материалы Г. Д. Вербова: Архив ИЭ, ф. 2, оп. 1, № 70, стр. 39.

¹⁷ В. Иславин. Самоеды в домашнем и общественном быту, стр. 116.

в любой части *ва'ав* (спального места в чуме), чаще, однако, на женской половине. Если *цытарма* был изображением шамана, то его применяли для исцеления больных.

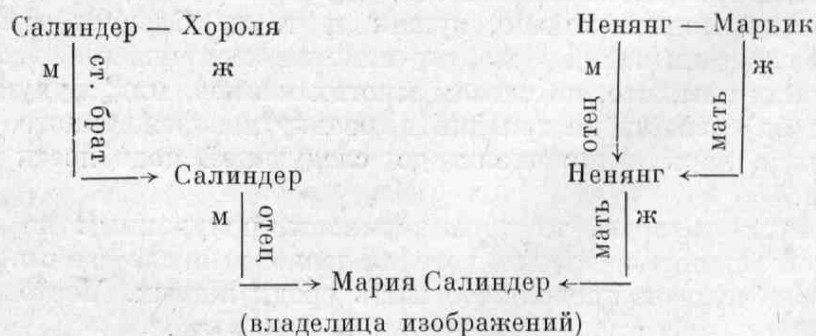
На Ямале существовал и термин «сидрянг». По словам ямальских ненцев, сидрянг — то же самое, что и *цытарма*. Отличие сидрянг в том, что его наряжают красивее и считают чуть ли не живым существом. Его чаще сажают за стол вместе с людьми, у него есть свое определенное место, своя чашка, ложка, кормят его обычно три раза в день в течение многих лет, а *цытарма* — только в первые месяцы после смерти человека, затем постепенно перестают это делать. Кормление сидрянг и *цытарма* происходило следующим образом: наливали в определенную чашечку чай или суп, который стоял перед изображением умершего до тех пор, пока он не остывал. Когда горячая пища остывала, считалось, что сидрянг или *цытарма* поели. Из их чашки отливали немного в костер или под печку и давали остальное доедать или допивать детям.¹⁸ Отличие сидрянг от *цытарма*, видимо, связано с хантыйским влиянием. В настоящее время слово «сидрянг» в ненецком языке используется в значении «тень». Все это были интересные дополнения, однако связи *цытарма* с рождением, родами установить не удалось.

Во время поездки летом 1962 г. в южные районы Ямало-Ненецкого национального округа удалось получить весьма ценные материалы, проливающие свет на приведенное сообщение В. Иславина.

В поселке Ныда (центр Надымского района) я получила в дар для музея четыре культовых предмета (МАЭ, колл. № 6591), которые являются в настоящее время большой редкостью. Владелица этих предметов, ненка Мария Салиндер, 1938 г. рождения, получила их в наследство от матери (в девичестве Ненянг), которая умерла несколько лет тому назад. Вещи, однако, хранились у дальней родственницы Марии, и известие об этом наследстве последняя получила незадолго до моего приезда в связи с выходом замуж и беременностью. По старым представлениям ненцев, эти предметы культа должны были помочь ей при родах. Будучи комсомолкой и не веря в священные предметы и духов, Мария Салиндер передала изображения мне, рассказав о них все, что знала сама. Ее брат, молодой парень, был очень рад, что я забрала это наследство, так как он явно стыдился его.

Главный культовый предмет¹⁹ из этой группы — *цытарма* — был изготовлен после смерти родственницы Марии, шаманки из рода Хороля, которая была замужем за Салиндером, старшим братом отца Марии.

Попробуем пояснить родственные связи маленькой схемой.

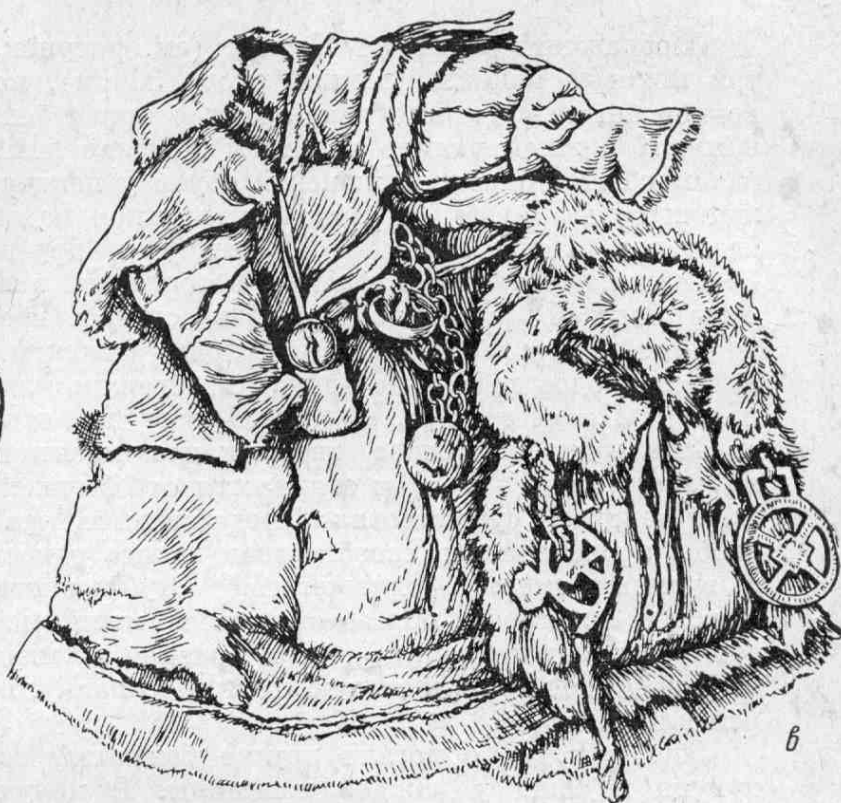


¹⁸ Материалы экспедиции автора на п-ов Ямал летом 1953 г.

¹⁹ Предмет сохранен в первоначальном виде.



а



б



в



г

Предметы культа надымских ненцев.
а — qytarma; б, в — myd' puxuq; г — hasava qytarma.

Изображение шаманки Хороля (см. рисунок, а) представляет собой три меховые паницы (длиной около 30 см), надетые одна на другую, подпоясанные четырьмя ремешками с привязанными к ним тремя кольцами. К нижней панице пришиты женские пимы, сшитые по всем правилам обычного покроя женской обуви у ненцев. Верхняя часть изображения обвязана как бы головным платком из ситца. Внутри паниц ничего нет. По словам М. Салиндер и других женщин (М. Ядне, Н. Салиндер), это изображение, которое они называли *цытарма*, считалось богиней родов, которую в случае необходимости передавали из чума в чум и сажали в изголовье рожениц. Изображение угощали, а после родов шили что-нибудь из одежды или дарили пояс, кольцо и т. п. По сведениям, полученным от надымского ненца В. И. Ядне в Салехарде, описанное изображение идентично женскому божеству *я' мяня* (или *я' небя*) и отличается от обычных *мяд' пухуця*. У надымских ненцев²⁰ существовало представление, что при рождении ребенка якобы производилась своеобразная запись относительно будущей жизни и времени смерти родившегося.²¹ Эту невидимую запись производит женское божество в образе старухи *я' мяня* (название это можно перевести как «нутро земли»). Изображение *я' мяня* (иногда оно делалось из дерева), одетое в женскую одежду и шапку, всегда находилось в чуме роженицы.

Богине родов помогали другие божества, которые назывались *мяд' пухуця* и были у каждой женщины. В полученном мною комплекте из четырех изображений есть два изображения *мяд' пухуця*. Одно из них было сделано матерью Марии после рождения последней (старшей ее дочери) и является как бы ее портретом (см. рисунок, б). Вторая *мяд' пухуця* досталась Марии от бабушки по матери — Ненянг, из рода Марык (см. схему), — которая изготовила ее после рождения матери Марии (см. рисунок, в). Обе *мяд' пухуця* представляют собой подпоясанные несколькими поясами паницы, надетые одна на другую. К поясам привязаны многочисленные бляхи и украшения (к пояску одной *мяд' пухуця*, в частности, через пробитые дырочки прикреплены две современные пятикопеечные монеты чеканки 1931 и 1943 гг.). Внутри паниц ничего нет, кроме одного изображения (см. рисунок, б), где имеется сшитый в виде обычной ненецкой куколки кусочек сукна с пришитой к нему монеткой, зашитой в ровдугу. У одной из *мяд' пухуця* на «голове» надета шапка, у другой она привязана к поясу.

Четвертое изображение — мужское, оно не имеет прямого отношения к данному комплекту (см. рисунок, г). Мария Салиндер точно не могла сказать, кого оно изображает (в честь кого сделано). Называется оно *хасава цытарма* или *хэхэ*. «Наверно, какой-нибудь дедушка», — сказала Мария. К нижней его малице пришиты мужские пимы, а сзади на поясе — монетка, зашита в ситцевую тряпочку, изображение рыбы из жести и миниатюрный наконечник для хорей, которые должны были помогать в рыболовстве и оленеводстве.

²⁰ Мы указываем эту группу ненцев, так как приводимые сведения получены в Надымском районе; однако религиозные представления всех групп ненцев в основном совпадают.

²¹ Вера в предопределение будущей жизни человека, отдельные события которой могут быть известны только шаману, приводила к отказу от борьбы за благоустройство своей жизни, к покорности судьбе. Так, ненцы обычно не оказывали помощи утопающему, считая, что он уже принадлежит хозяину воды и судьба его предопределена; не пытались вернуть к жизни замерзшего и т. д.

Священные предметы хранились в чуме отдельно: женские — на спальном месте (*ва'ав*) возле входа, мужские — в чистой части чума (*си'*).

Полученные в дар в Ныде культовые предметы представляют несомненно значительный интерес как памятники религиозных верований ненцев.

Таким образом, среди предметов культа, которые считались покровителями женщин, можно выделить две категории. Предметы, относящиеся к первой, делались после смерти шаманки, и пользовалась ими целая группа женщин, принадлежащих к одной фратрии. Изображения другой категории (*мяд' пухуця*) делались каждой женщиной после рождения первой дочери. Все предметы культа покровительницы женщин передавались исключительно по женской линии и служили помощницами женщин, которые всегда были чужеродками в кочевой общине, где они жили (нам известна только патрилокальная форма брака у ненцев). Известно, что замужние женщины исключались из числа лиц, которые участвовали в отправлении родовых культов, жертвоприношениях и т. п. Однако, как мы видим, женщины имели своих покровительниц среди божеств и духов.

Крайне интересна возможность установить совершенно точную родословную полученных в дар *фытарма* и *мяд' пухуця*. Это свидетельствует о том, что они изображают конкретных лиц, однако не умерших, а живущих, о чем ранее не было известно. Приведенные данные не исключают дальнейших исследований в этой области.

В заключение необходимо еще раз подчеркнуть, что несмотря на трудности исследования, с которыми мы сталкиваемся при изучении древней идеологии, нас не может не радовать то светлое, что вошло вместе с Советской властью в жизнь всех народов нашей страны и сметает пережитки прошлого в сознании людей. Это — новые интересы, связанные с жизнью всей страны, строящей коммунизм, тяга к образованию и культуре, дружеские связи с другими народами и т. д. Современная ненецкая молодежь своими руками создает свое счастье, а не надеется на помощь божков. Хорошим примером является молодая женщина Мария Салиндер: накануне родов она отдала в музей идолов, в которых столетия верили ее предки, и предпочла опыт врачей.

Г. Н. Грачева

Погребальные сооружения ненцев устья Оби

Сибирь представляет собой огромную территорию, на которой в течение тысячелетий неоднократно происходили передвижения населения, формировались этнические общности, традиции одного народа передавались другому, который какое-то время находился с ним в контакте, и в то же время сохранялись старые традиции, сложившиеся в местах прежнего обитания той или иной группы. Национальный быт и верования, их сходство и различие с подобными сторонами жизни другого народа являются предметом исследования этнографа. В этногенетическом плане интересны обычаи, бытовавшие у определенной народности в прошлом. Погребальные сооружения и погребальный обряд несут в себе много традиционного. Это одна из сторон жизни, где наиболее проявляются прежние представления и обычаи. При изучении этой традиции в сравнительном плане у различных народов могут выявиться те или иные общности, свидетельствующие о связях или контактах одного народа с другим.

В 1966 г. Институтом этнографии АН СССР была предпринята экспедиция на п-ов Ямал, целью которой являлся сбор сведений о национальных отношениях в данном районе. Попутно, насколько это было возможно, собирались материалы по погребальному обряду и погребальным сооружениям ненцев. Экспедиция побывала в нескольких районах устья Оби. Эта область с давних пор была местом интенсивных контактов различных этнических групп. Статья написана по материалам, собранным в Южно-Ямальском, Приуральском и Надымском районах Ямало-Ненецкого национального округа. В этой работе мы стремимся дать наряду с некоторыми сведениями о погребальном обряде по возможности подробное описание конструкции типичного для ямальских ненцев погребального сооружения, а также других видов подобных сооружений, встречающихся на Ямале, и провести некоторые сравнения с погребальными сооружениями других народов. Настоящая статья носит предварительный характер и не претендует на этногенетические выводы.

Археологические находки на Ямале показывают, что до прихода ненцев с их кочевой оленеводческой культурой Ямал был заселен народом полуоседлого образа жизни, знавшим гончарство, пользовавшимся землянками, близкими по конструкции к жилищам северо-восточных морских охотников и рыболовов. Изучая эти находки, В. Н. Чернецов пришел к заключению, что ненцы появились на Ямале не раньше X в.¹

¹ В. Н. Чернецов. Древняя приморская культура на полуострове Ямал. СЭ, 1935, № 4—5, стр. 238.

Им же было описано погребение на мысе Хаэн-сале, относящееся к доненецкому населению. Умерший был погребен под земляным полом жилища, недалеко от входа. В. Н. Чернецов высказывает предположение, что после этого землянка была покинута.² В. Ф. Зуев, описавший быт самоедов в XVIII в., отмечает, что у них существовало наземное захоронение, когда делают «небольшой обрубец в длину человека, в который положи мертвого, закладывают прутнягом»,³ тут же кладут все прочее имущество, необходимое на том свете. «Закладывание» у самоедов гроба прутнягом отмечает и Н. Л. Гондатти. Он же говорит и о другом способе захоронения, при котором тело кладут на землю и покрывают опрокинутыми нартами.⁴

Исследователи описывают разные способы погребений у низовских обдорских самоедов, но почти все отмечают наличие сруба, изруба и т. п., в который вместе с умершим, в соответствии с представлениями о загробной жизни, кладут все необходимые вещи.⁵

Во время экспедиции 1966 г. было выявлено, что до сих пор основным способом ненецкого погребения на Ямале является наземный. Наиболее распространенный ненецкий гроб представляет собой дощатый прямоугольный ящик. Продольных боковых досок бывает две или три пары. Эти доски, как правило, несколько выступают за торцовые стенки. В парных погребениях, встречающихся довольно часто, бывает до четырех пар боковых досок. Торцовая стенка со стороны головы немного выше, чем со стороны ног, так что крышка гроба расположена наклонно от головы к ногам. Крышки бывают плоские и двускатные. Плоские состоят из двух или трех досок, положенных рядом; двускатные — из двух, положенных под углом своими длинными сторонами на некотором расстоянии друг от друга или встык, сверху накладывается третья доска. Под крышкой или верхней доской, если крышка двускатная, прокладывается береста или материя, часто свисающая по сторонам. Ящик устанавливается на две или три поперечные доски или плахи, положенные на землю, и скрепляется по бокам двумя или тремя парами высоких шестов или реек, нижние концы шестов проходят сквозь специально для этого сделанные отверстия нижних поперечных досок. Сверху на гроб укладываются параллельно нижним доскам поперечные планки, надеваемые на боковые рейки и прижимающие крышку. Иногда все сооружение приподнято над землей за счет дополнительных планок, на которые ставится ящик. Они надеваются на шесты и крепятся на них на некотором расстоянии от первых, лежащих на земле (рис. 1). Со стороны головы между верхними концами шестов крепится (надевается на шесты или прибивается) планка, на которую вешается колокольчик, или несколько звеньев цепочки, или два-три кусочка проволоки, соединенные между собой. Часто на ней укрепляется небольшой крест. Обращает на себя внимание то, что при такой конструкции ящик может быть и не сбит гвоздями. Окружающие планки и шесты удерживают его в собранном положении, так как ящик всегда должен быть плотно заполнен.

² Там же, стр. 121—122.

³ В. Ф. Зуев. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов. ТИЭ, нов. сер., 1947, т. 5, стр. 67.

⁴ Н. Л. Гондатти. Следы языческих верований у маньзов. ТОЛЕАЭ, 1888, кн. VIII, стр. 67.

⁵ См.: Л. В. Хомич. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1966, стр. 217—223.

Такие сооружения встречаются везде, где возможно наземное захоронение.

Приведем некоторые сведения о похоронном обряде ненцев, которые нам удалось собрать во время экспедиции.⁶ Конечно, многие ненцы уже не хоронят так, как будет описано. Такой погребальный обряд постепенно уходит, уступая место новым традициям. Например, в Малоземельской тундре наземные сооружения сейчас почти не встречаются, о них вспоминают, как о чем-то очень давнем.⁷ Однако на Ямале старые обычаи еще достаточно живучи.

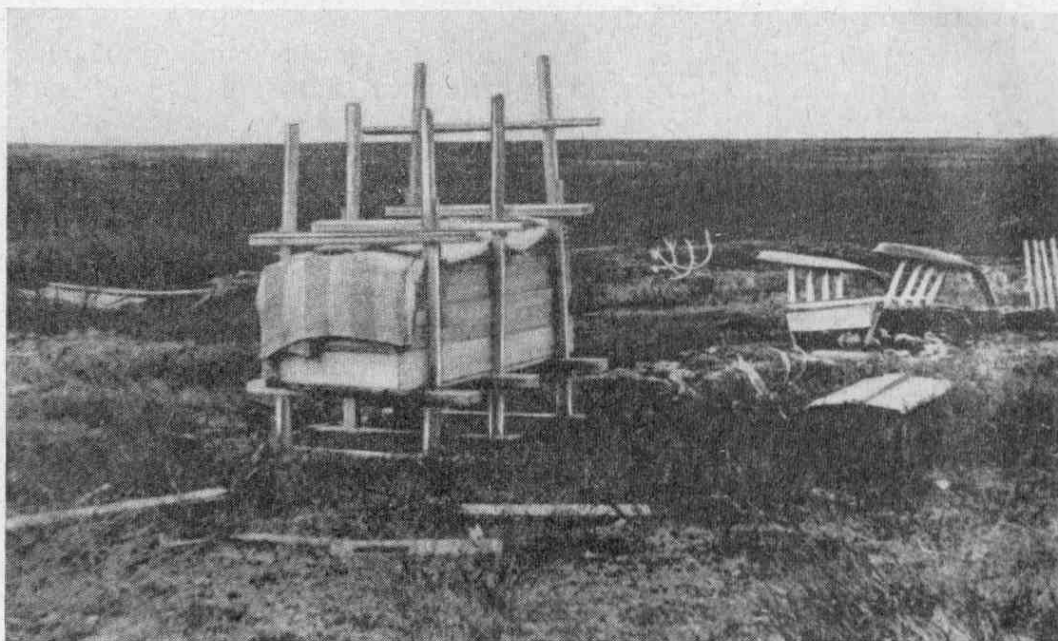


Рис. 1. Ненецкий гроб, поставленный на дополнительные планки.
МАЭ, колл. № И-1943-203.

После наступления смерти покойный должен находиться в чуме или доме в течение следующей ночи. Вместе с ним в жилище ночует обязательно несколько человек. Если их не достаточно, то приглашают кого-либо из соседей. Готовить умершего к похоронам начинают на следующий день вечером или ночью, днем этого делать нельзя. Оставляют его в той же одежде, в которой он умер, в новую или лучшую не переодевают. Перед выносом тело вместе с головой завертывают в несколько оленьих шкур, чаще в покрывки чума. По одним сведениям, лицо до завертывания не закрывают (О. Езынги), по другим — обязательно закрывают куском сукна или шапкой (Л. Вэнго, Л. Анагуричи). Завернув в покрывки чума, обвязывают веревками от тех же покрывок. Пока покойник в жилище, отправляются в лес за досками для гроба. Гроб носит название *тин*. Другие ненцы, опрошенные нами, кроме О. Езынги, приводили и другое название — *пэмб*. Оба термина обозначают понятие «гроб» иносказательно. Слово *пэмб* в таймырском и ямальском говорах происходит от глагола *пэмба(сь)* — складывать, нагру-

⁶ Основное описание погребального обряда давал ненец О. Езынги, родиной которого является Центральный Ямал, район оз. Яррото. Фамилии других информаторов-ненцев приводятся в скобках.

⁷ Устное сообщение Л. В. Хомич, 1968 г.

жать, в частности на лодку, на нарты; *тин* означает «амбар» и переводится как «гроб» в большеземельских и западных говорах. «Покойник» по-ненецки *хальмер*, «кладбище» — *хальмер'* (букв. — покойники).⁸ На прямо поставленный вопрос о погребальном сооружении ненцы отвечают «хальмер». Русское население также пользуется этим термином.

В лесу, прежде чем начать рубить дерево для гроба, полагается забить оленя. Срубленный лес перевозят к чуму. У чума забивают другого оленя, разделявают тушу, тут же на улице едят сырое мясо и пьют, затем приступают к сооружению гроба. На стружки, образовавшиеся от выделки досок, наступать нельзя. Позже, если оказывается, что гроб не заполнен, их помещают внутрь вместе с имуществом.

Выносят покойника головой вперед не через входное отверстие, а приподняв крышку чума рядом с входом. Ненка Л. Вэнго из пос. Яр-сале несколько по-другому описала вынос тела из чума. По ее сведениям, входное отверстие чума обычно обращено на восток, а покойника выносят в противоположную сторону, т. е. на запад. По этой причине считается плохой приметой, если человек ложится головой в сторону, противоположную входу, — «туда уходит только умерший».

Похоронная процессия состоит из трех нарт, каждую из которых везет олень. Покойного кладут на легковую нарту, имущество, предназначенное для помещения в гроб, — на другую, грузовую, сам гроб ставится на третью. До того как процессия выйдет со стойбища, всех оленей, оставшихся возле чумов, собирают: они, гонимые собакой, должны обежать вокруг жилища, в котором умер человек, три раза по часовой стрелке. Хоронить идти могут все, кроме неженатых и незамужних молодых людей. Мать может взять с собой ребенка в люльке, если в процессии есть еще один ребенок, т. е. детей должно быть двое. По сведениям П. Вануйто из пос. Новый Порт, только одни родственники покойного не могут идти хоронить, в процессии обязательно присутствует человек из другой семьи. Он объяснил это тем, что родственникам стыдно будет плакать о покойном, им не будет так тяжело. В этом отношении интересны сведения Б. О. Долгих, касающиеся кетов. При возвращении кетов с похорон принимались определенные меры для «загораживания» дороги от покойного; если же на похоронах присутствовал человек другой фратрии, чем умерший, он шел последним, и этого было достаточно, чтобы «загородить» дорогу.⁹

Когда процессия выходит со стойбища, входные отверстия всех чумов закрыты. Оставшиеся находятся внутри чумов и не могут спать, пока ушедшие не вернутся. Во время пути на кладбище садиться на нарты с покойным, его имуществом и гробом нельзя. Придя к месту, где решено похоронить умершего, оленей, везших нарты, распрягают, соединяют вместе и припрягают к нартам, на которых лежит тело. Пять мужчин участвуют в их удушении. Разделявают туши, едят мясо, пьют кровь. Затем разжигают костер, варят часть мяса и приступают к установке погребального сооружения. В гроб умершего кладут на спину в вытянутом положении, туда же складывают его вещи. Все вещи немного портят. Стружки, оставшиеся от сооружения гроба, также кладут внутрь вместе с вещами. Если человек был беден, стружек кладут больше, так как все свободное пространство должно быть заполнено. Вероятно, здесь имеет место то же представление, что и у русских:

⁸ Н. М. Терещенко. Ненецко-русский словарь. М., 1965, стр. 503, 660.

⁹ Б. О. Долгих. О похоронном обряде кетов. СА, 1961, № 3, стр. 104.

«Если гроб не в меру велик, то быть еще покойнику в доме».¹⁰ Снаружи у гроба со стороны головы ставят продырявленный котел или ведро. Нарты переворачивают и переламывают переднюю вязку (Л. Анагуричи, П. Вануйто). На тех нартах, которые мы видели на кладбищах, как правило, передняя вязка была цела, но были отщепы древесины у задних концов полозьев. Если умерший был хозяином жилища или главой семьи, в ногах около гроба ставят и низенький столик. Справа у головы втыкают хорей, если покойный был оленеводом. Захоронения с хореем в основном мужские. После установки всего сооружения снова едят и пьют. Льют у могилы немного вина, сыплют табак, раскладывают папиросы. Кости убитых оленей оставляют на кладбище, оставшееся мясо и шкуры берут с собой. Оленьи головы оставляют обязательно. Когда сидят у могилы, разговаривают о своих делах — о покойном говорить не принято. Перед уходом присутствующие три раза обходят по часовой стрелке захоронение и каждый ударяет в колокольчик или цепочку, подвешенную на деревянной планке над головой покойного. При возвращении с похорон никто не оглядывается назад. После этого чум семьи умершего переносят на другое место. Традиция переноса жилища настолько сильна, что нам рассказывали, как ненка после смерти своего отца покинула деревянный дом, который недавно предоставил ей для жилья сельсовет, и переселилась с мужем и детьми в чум.

Навещать покойного можно только спустя год, осенью, когда выпадет снег (Л. Анагуричи, П. Вануйто). В течение года поблизости от этого захоронения другое производить не рекомендуется. В действительности же постоянно встречаются на кладбищах захоронения, расположенные рядом и произведенные в одном и том же году. После первого посещения можно приходить в любое время. Каждый пришедший обходит погребение по часовой стрелке и ударяет в колокольчик, говоря при этом: «Вот я (такой-то) пришел тебя навестить». Некоторые объясняли нам наземный способ захоронения именно тем, что только тогда покойный «услышит», кто к нему пришел, а если он будет в земле, не будет «слышать». При каждом посещении по возможности забивают оленя. Оставшиеся после трапезы мясо и шкуру уносят домой, а головы оленей с рогами вешают на шесты, окружающие гроб. Посещают лет пять, самое большое — десять. Объясняют это тем, что больше ходить незачем, так как «покойник уже разложился, превратился в насекомое, жучка си».

Через 7—10 лет в некоторых случаях делалось изображение умершего (*цытарма*). Ненец И. М. Езынги из пос. Белоярск (правый берег устья Оби, родина И. М. Езынги — Байдарацкая тундра) объяснял, что *цытарма*¹¹ делалось как изображение умершего шамана. Через 5—7 лет после его смерти другой шаман шел на место захоронения и, возвращаясь, говорил родственникам, что труп уже разложился, покойник превратился в насекомое, «по земле ходит, на ноги встал, значит жить будет, просится к родным в чум». После этого шаман срезал верхнюю часть одного из шестов, окружающих гроб, и из нее изготовлял изображение, которое оставалось в семье умершего. В одной из ненецких семей Белоярска в 1966 г. хранилось два таких изображения. Женщина, у которой они хранились, называла одного из них своим дедом, умершим давно, другого — мужем. На каждом изображении было надето по три

¹⁰ В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956 (см. «Гроб»).

¹¹ Подробнее о *цытарма* см. в настоящем сборнике статью Л. В. Хомич «О некоторых предметах культа надымских ненцев».

«платья», одно из них — белая орнаментированная малица — имело спереди вертикальный шов, идущий от ворота до края панды.

Насколько сохраняются старые обычаи, свидетельствует наиболее полное из встреченных недавнее захоронение, расположенное приблизительно в 15 км от пос. Ныда на правом берегу Обской губы (рис. 2). Умерший был положен ногами к реке, головой на юго-юго-восток, в таком же гробу, как описанный ранее. Под нижние поперечные доски было подложено снаружи продольно еще две доски. Со стороны ног стоял низкий столик, за ним по направлению от гроба к реке лежали перевернутые грузовые нарты, затем легковые. У передних концов нарт на-

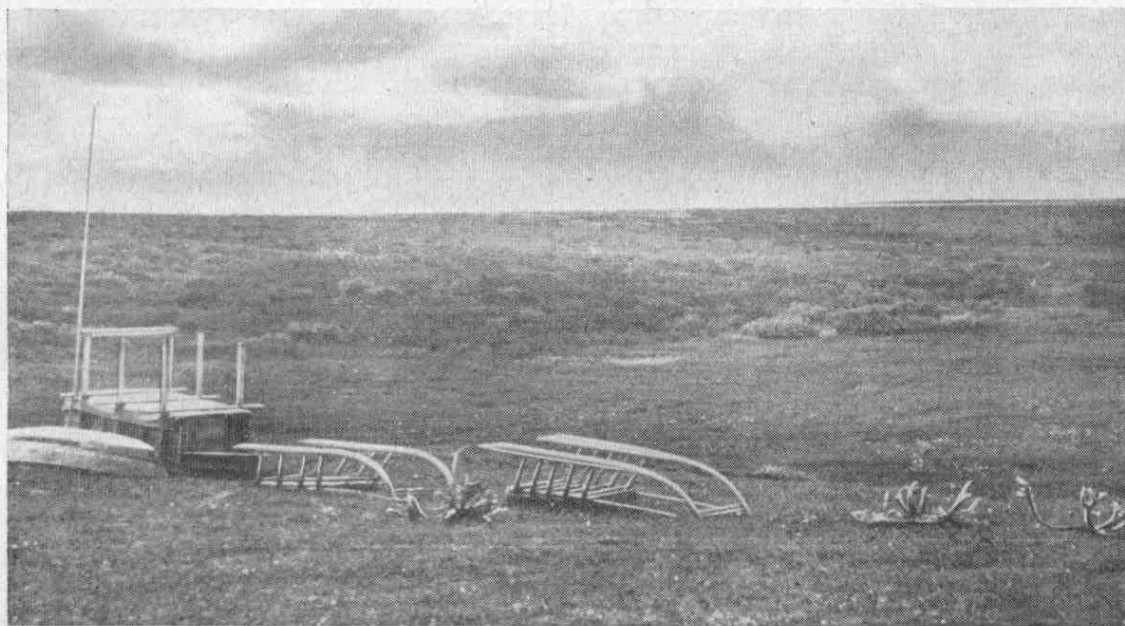


Рис. 2. Захоронение у поселка Ныда. МАЭ, колл. № И-1943-131.

ходились головы оленей. С правой стороны от покойного лежали деревянная рукоятка от пещи и перевернутая лодка, носом к реке. Столик был без ящика, лодка и нарты слегка поломаны. Под лодкой находилась лопата лопастью к голове и двухлопастное весло (ближе к гробу), часть лопасти весла (ближе к голове) была отщеплена. Одним гвоздем лодка за край борта была прибита к основанию правого у головы шеста погребального сооружения. На днище лодки лежала горсть больших гвоздей. Со стороны головы на земле стояла перевернутая и продырявленная большая эмалированная кастрюля. На некотором расстоянии от нее на юго-юго-восток обнаружилось кострище. Из-под перевернутой кастрюли через кострище тянулась довольно толстая белая веревка, проложенная по земле. За кострищем она заканчивалась сложным узлом, конец веревки торчал из узла бахромой. Поперек веревки через зольный круг от костра лежала довольно толстая березовая хворостина. Веревка и хворостина, пересекаясь в центре кострища, кончались почти сразу за его пределами. К планке над головой был прикреплен колокольчик 1806 г. изготовления, что следовало из обозначенной на нем даты. Справа у головы возвышался хорей.

Везде, где есть возможность, ненцы предпочитают хоронить наземно. У поселка захоронения располагаются группками, преимущественно недалеко от воды, на возвышенных сухих холмах. Расположение захо-

ронений поблизости друг от друга объясняется принадлежностью погребенных к одной семье. Родовой характер ненецких кладбищ отмечали многие исследователи и, в частности, Г. Д. Вербов.¹² Сейчас, очевидно, это правило строго не соблюдается, но недалеко от поселка стараются хоронить рядом членов одной семьи. Про одиноко стоящие в тундре могилы говорят, что покойник был безродным.

Погребальные сооружения несколько отличаются друг от друга. В этой связи интересны были бы данные о принадлежности захоронений той или другой фамилии. В этом может сказываться традиция рода. К сожалению, таких сведений почти нет.

Недалеко от районного центра Яр-сале в ненецком поселке Сюней-сале было обнаружено старое кладбище, расположенное на высоком берегу Оби. Последние захоронения, по свидетельству жителей, были произведены там в начале 30-х годов нашего века. Многие из них довольно хорошо сохранились.

Кладбище интересно тем, что на нем встречаются погребальные сооружения различных форм. Одна из них — захоронение в колоде (рис. 3). Оно небольшое по размерам, видимо детское. Встречаются захоронения в половинках лодок или сооружениях, напоминающих половинки лодок (рис. 4—6). Боковые части некоторых сооружений в форме лодок шиты кожаными ремешками или тальниковыми прутьями. Острые концы лодок отсутствуют. На их место вставлены доски, делающие концы тупыми. Нижняя часть некоторых сооружений сделана по типу лодки, а крышка плоская. В боковой стенке одного из них вставлена, по-видимому, лодочная доска, на которой заметны дырочки от шитья. В одном из таких сооружений — парное захоронение (см. рис. 6). Встречаются и обычные захоронения в прямоугольном дощатом ящике. Все виды сооружений имеют по бокам вертикальные шесты (от двух до шести) и планки, скрепляющие гроб. У некоторых нижние планки не видны, так как все кладбище заросло травой и кустарником. Отдельные сооружения над обычной крышкой типичного ненецкого гроба-ящика имеют еще настил из бревен (рис. 7), или несколько продольно положенных реек, или одно бревно, прибитое наискось к планкам, лежащим на крышке. Почти такие же захоронения с настилом, но более поздние, мы встретили в тундре на кладбище, расположенном у р. Хадыта-яха в 15—18 км на северо-запад от пос. Яр-сале (рис. 8).

Все описываемые захоронения в Сюней-сале наземные, но на кладбище, очевидно, имеются и погребения в земле или со временем оказавшиеся под землей, так как не исключена возможность постепенного засыпания их песком. На современном кладбище, расположенном по другую сторону поселка, некоторые недавние наземные захоронения уже до половины засыпаны. Раскопки на территории старого кладбища могли бы дать новые материалы, характеризующие население района.

Захоронения в колоде, в половинках лодок, в ящиках, похожих на лодку, для современных ненцев не характерны. Житель того же поселка Л. Анагуричи утверждает, что в половинках лодок или в лодках ненцы никогда не хоронили. В то же время О. Езынги встречал в тундре Ямала ненецкие захоронения под лодкой, когда тело было положено на землю. Эти виды сюнейсалинских погребений могут быть объяснены или древностью традиции, которая позже была утеряна, или внешним влиянием, или принадлежностью сооружений какой-то другой народности. Детские захоронения ненцев, встреченные нами, обычно не отличаются

¹² Г. Д. Вербов. Пережитки родового строя у ненцев. СЭ, 1939, вып. 2, стр. 64.

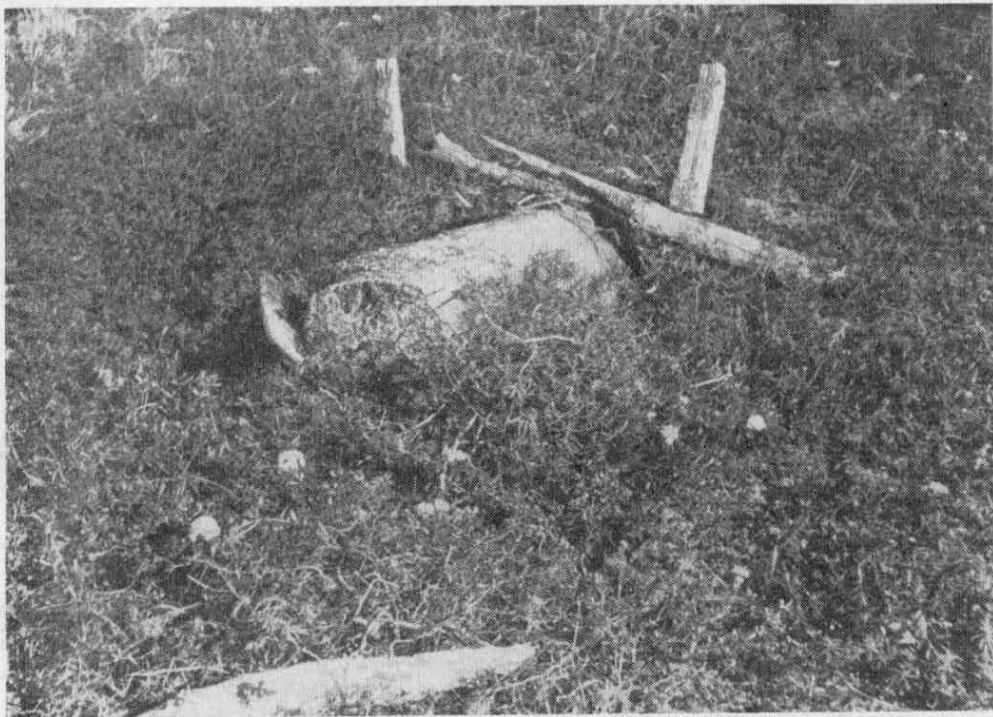


Рис. 3. Захоронение в колоде. Сюней-сале. МАЭ, колл. № И-1943-94.

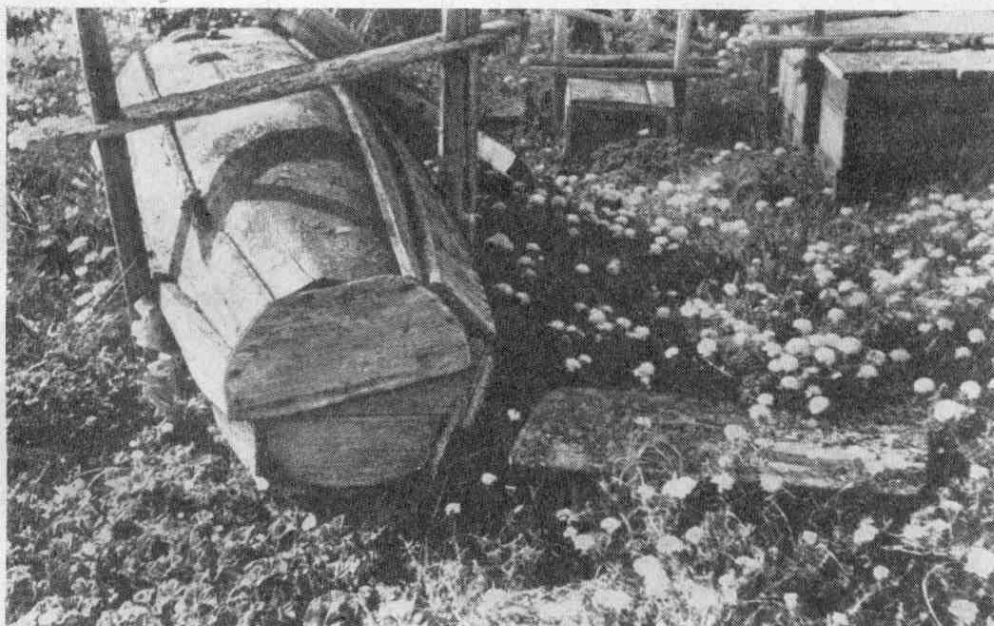


Рис. 4. Захоронение в половинках лодки. Сюней-сале.
МАЭ, колл. № И-1943-100.

от захоронений взрослых людей. Одно детское захоронение недалеко от Яр-сале было произведено в небольшом ящике, напоминающем маленький домик, который был сверху накрыт материей и вставлен на некотором расстоянии от земли между стволами близко растущих лиственниц (рис. 9).

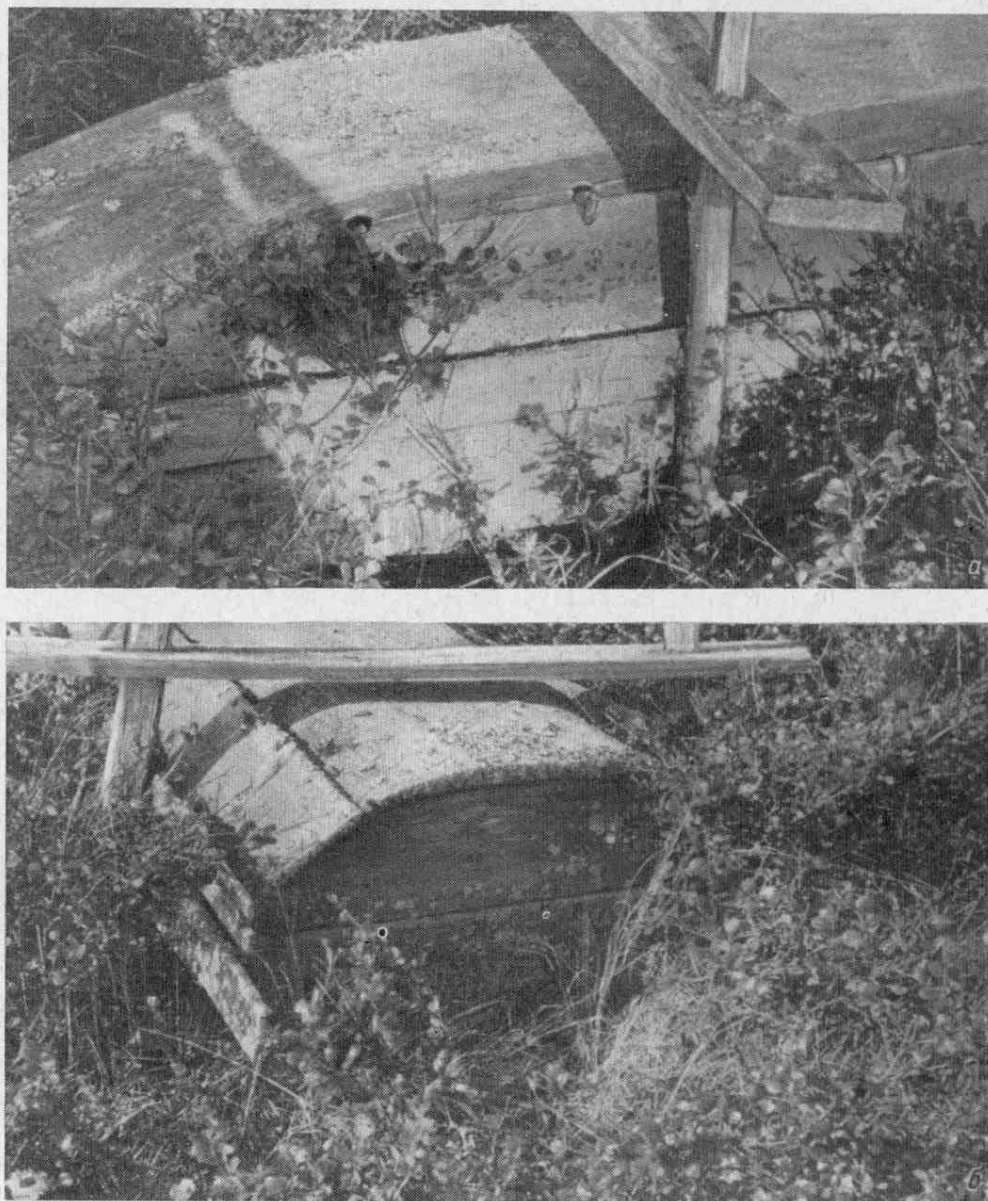


Рис. 5. Один из видов наземного захоронения. Сюней-сале. МАЭ, колл. № И-1943-96, 97.

а — вид сбоку; б — вид с торца.

Детские захоронения в колодах были распространены почти по всей Сибири. В частности, в колодах хоронили детей кеты и эвенки.

Захоронения в земле, — а иногда и наземные, — в лодках и в половинках лодок, в частности в долбленках, характерны для обских угров. Они обрезают острые нос и корму лодки и эти места заделывали досками. Захоронения в лодках найдены и в хантыйском могильнике на

о. Халас-Погор в низовьях Оби, относящемся к XVII—XVIII вв.¹³ Описывая хантыйские и ненецкие погребения, придавая большое значение вложенному инвентарю и указывая, что по его составу погребения

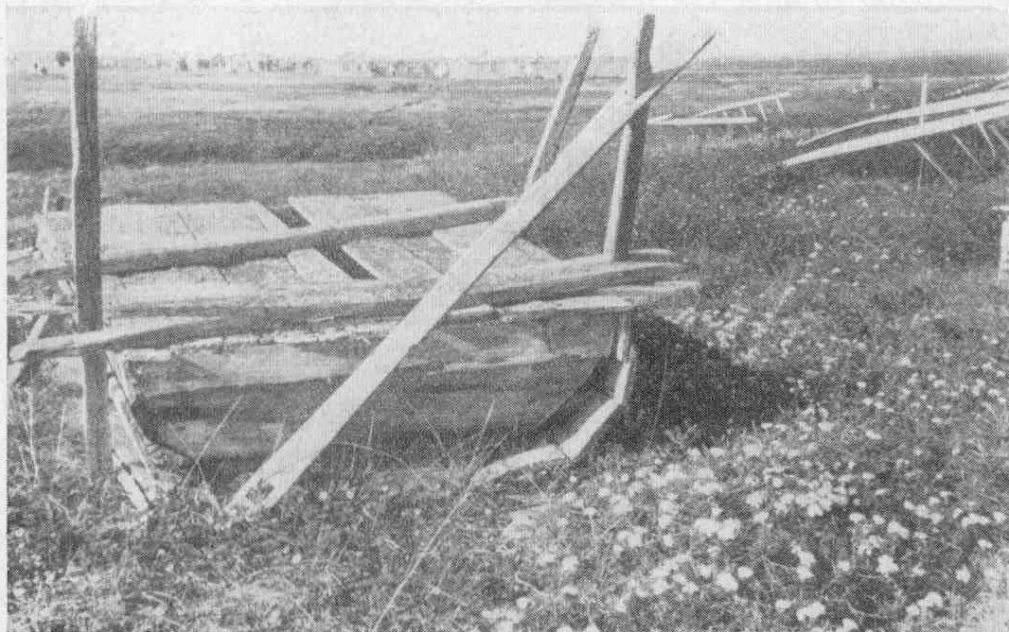


Рис. 6. Парное захоронение. Сюней-сале. МАЭ, колл. № И-1943-91.

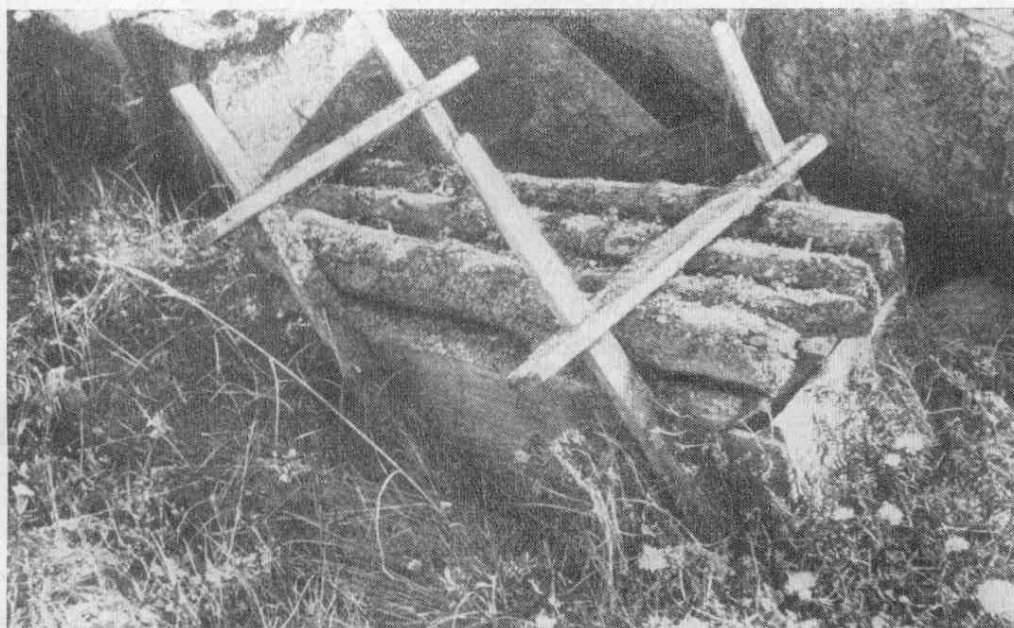


Рис. 7. Наземное захоронение с накатом из бревен над крышкой гроба.
Сюней-сале. МАЭ, колл. № И-1943-90.

не различаются, В. А. Могильников, к сожалению, не говорит о конструктивных и вообще о каких бы то ни было различиях между ними,

¹³ В. А. Могильников. Элементы древних угорских культур в материале хантыйского могильника Халас-Погор на Оби. В кн.: Археология и этнография Башкирии. Т. 2. Уфа, 1964, стр. 265—270.



Рис. 8. Ненецкие погребальные сооружения возле Яр-сале. МАЭ, колл. № И-1943-123.



Рис. 9. Детское захоронение возле Яр-сале. МАЭ колл. № И-1943-69.

по которым можно было бы судить о принадлежности захоронения той или иной народности.

По свидетельству Н. Л. Гондатти, для захоронения у хантов может служить ящик, напоминающий по форме лодку.¹⁴ У северных хантов некоторые погребальные сооружения по внешнему виду такие же, как и ненецкие, но среди них появляются конструкции (рис. 10), в которых углы соединены в обло (МАЭ, колл. № И-795-170, 171).¹⁵

Встречаются захоронения в лодках и у эвенков.¹⁶ Селькупы кладут покойного в лодку, устанавливаемую внутри подземной погребальной камеры.¹⁷ Селькупские захоронения очень напоминают могилы манси

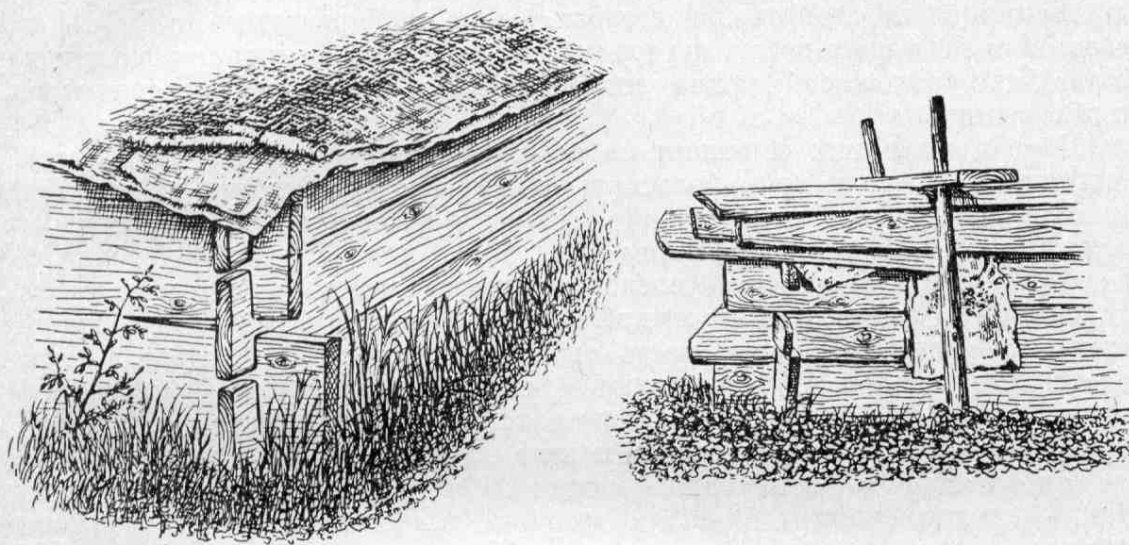


Рис. 10. Углы погребальных сооружений хантов низовьев Оби. Рис. С. И. Карпова с фотографий. МАЭ, колл. № И-795-170, 171.

XVII—XVIII вв., описанные В. Н. Чернецовым.¹⁸ Селькупские и мансийские погребения над подземной камерой имеют бревенчатый накат, где бревна располагаются вдоль гроба. Как мы видели, такой накат имеется и на некоторых наземных сооружениях ненцев в Сюней-сале и около Яр-сале. Аналогии ему можно найти и в материалах раскопок Тувинской комплексной экспедиции АН СССР. В 1959—1960 гг. при работах на могильнике Кокэль было вскрыто захоронение под курганом КЭ-32, произведенное в деревянном ящике, над которым на четырех столбиках с поперечными балками лежало 16 тополевых жердин вдоль могильной ямы.¹⁹

¹⁴ Н. Л. Гондатти. Следы языческих верований у маньзов, стр. 66.

¹⁵ Собиратель В. Адрианов, 1937 г.

¹⁶ А. Ф. Анисимов. Шаманские духи по воззрениям эвенков. СМАЭ, 1951, XIII, стр. 212.

¹⁷ Доклад Е. Д. Прокофьевой «О похоронном обряде тазовских селькупов», прочитанный на ежегодной научной сессии в Государственном музее этнографии народов СССР в 1963 г.; Г. И. Пелих. Досамодийский тип жилища нарымских селькупов. В кн.: Вопросы археологии и этнографии Западной Сибири. Томск, 1966, стр. 104.

¹⁸ В. Н. Чернецов. Представления о душе у обских угров. ТИЭ, нов. сер., 1959, т. 51, стр. 146, 147.

¹⁹ С. И. Вайнштейн, В. П. Дьяконова. Памятники в могильнике Кокэль конца I тысячелетия до н. э.—первых веков н. э. ТТКАЭЭ, т. 2, 1966, стр. 222—225.

В связи с гипотезой южного происхождения самодийских народностей правомерны сравнения ненецких погребальных сооружений с погребальными сооружениями койбалов, маторов, карагасов, камасинцев. К сожалению, такого материала крайне мало и по нему трудно судить о конструкции сооружений. Известно, что тубалары клали покойника в гроб и ставили в горах или привязывали на деревьях.²⁰ Маторы, очевидно, поступали так же — «увязывали покойников своих промеж досок и клали их для истления на дерева».²¹ Койбалы в XVIII в. хоронили умерших на деревьях²² или, завернув в бересту, оставляли на лабазах.²³ Имеются сведения, что так же хоронили шорцы.²⁴ Сообщение начала XIX в. говорит об обычае бельтиров подвешивать гробы к сучьям лиственниц или ставить на столбах.²⁵ Гробы бирюсинцев в XVIII в. «состояли из сырых досок, веревками связанных, а между ими положена была березовая кора и одна доска сверху»; они тоже подвешивались к лиственницам.²⁶

В этих сведениях обращает на себя внимание тот факт, что маторы, бирюсинцы и, возможно, бельтиры для гроба вытесывали доски, а не употребляли неотесанные мелкие стволы или жердины, которыми, казалось бы, было легче воспользоваться.

В то же время многие исследователи отмечают у тех же народов захоронение в земле или наземное, когда труп закладывали прутьяком или камнями. Внутренняя часть могилы кумандинцев²⁷ очень похожа на внутреннюю часть селькупской (по Е. Д. Прокофьевой) и мансийской (по В. Н. Чернецову). Сходство с некоторыми ненецкими сооружениями — в наличии над гробом наката из бревен.

Много аналогий с ненецким можно найти в описании С. И. Вайнштейна погребального обряда тувинцев-тоджинцев²⁸ (вынос через стенку, противоположную входу, молчание во время похорон и откочевка после них), но сооружение представляло собой бревенчатый сруб, сложенный в обло, чего нет в ненецких погребениях.

Интересна традиция воздушного захоронения тувинских шаманов.²⁹ Гроб, приподнятый над землей на столбах, по внешнему виду представляет собой небольшой деревянный домик. Но конструкция и приемы соединения деталей совершенно отличны от ненецких. Скорее напрашивается сравнение с якутскими арангасами.

Очень много общего в похоронных обрядах ненцев и кетов. Кетский погребальный обряд подробно описывают Б. О. Долгих³⁰ и Е. А. Алексеенко.³¹ У кетов до последнего времени существовало два способа погребения: наземный (на лабазе, в пне дерева) и в земле. При захоронении в земле кеты обкладывали могильную яму со всех сторон досками,

²⁰ Л. П. Потапов. Очерки по истории алтайцев. М.—Л., 1953, стр. 156.

²¹ И. Г. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... Ч. III. СПб., 1776, стр. 16.

²² Народы Сибири. Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1956, стр. 399.

²³ Б. О. Долгих. О похоронном обряде кетов, стр. 107.

²⁴ Там же, стр. 108.

²⁵ Гр. Спасский. Народы, кочующие вверх реки Енисея. Сибирский вестник, 1818, ч. I, стр. 18.

²⁶ Там же.

²⁷ Устное сообщение и рисунок Ф. А. Сатлаева, 1967 г.

²⁸ С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, стр. 192—194.

²⁹ Л. П. Потапов. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. ТТКАЭЭ, т. 1, 1960, стр. 224—232; В. П. Дьяконова. О погребальном обряде тувинцев. ТТКАЭЭ, т. 2, 1966, стр. 63.

³⁰ Б. О. Долгих. О похоронном обряде кетов.

³¹ Е. А. Алексеенко. Кеты. Л., 1967, стр. 195—209.

не сколачивая их. Над лицом укрепляли дощечку, входящую концами в землю стенок могилы. Кроме того, часто покрытием могильной ямы служили продольно уложенные в ряд тонкие стволы кедров. Е. А. Алексеев приводит ряд сведений о могильниках, относящихся к XVI—XVII вв. и принадлежащих предкам чулымцев, тюркизированным аринам, качинцам, где для покрытия гроба из несбитых досок использовались продольно положенные деревянные плахи. При захоронении на лабазе покойного иногда клали в ящик из несбитых досок, покрываемый сверху берестяной тиской.³² Скрепление перекладинами гроба как при захоронении на лабазе, так и под землей отсутствовало. Несомненно, традиция современного ненецкого захоронения вынесена на Север из районов лесной зоны. В тундре невозможно найти материал для обычной формы наземного погребального сооружения. Если во время кочевки умирает человек и нет досок для гроба, его заворачивают в шкуры, кладут на нарты и возят с собой, пока не раздобудут доски. Специально ездят за ними в лесную полосу, используют для этой цели даже доски пола чума. Ни одного сооружения, сложенного из прутья или в виде сруба в обло из некрупных стволов, которые легче достать в сравнительно близких районах лесотундры, мы не видели. Привлекает внимание и сам факт создания таких сооружений именно из досок.

Некоторые аналогии дает сравнение с погребальными сооружениями энцев и нганасан. Энцы хоронят в дощатом ящике, неглубоко зарывая его в землю. Скрепляющих шестов и планок нет. При выносе покойного разбирают весь чум, оставляя только шесть основных шестов.³³ Если ненецкую могилу окружают шесть шестов, считается, что умерший похоронен очень хорошо.³⁴ Нганасаны хоронят детей в дощатом ящике, устанавливая его на четырех лиственничных столбах³⁵ или привязывая высоко к ветвям дерева. У них же зафиксирован способ погребения, когда тело, завернутое в шкуры или материю, оставляется на нартах, около которых устанавливаются четыре шеста, скрепленные сверху двумя поперечными планками, надетыми на шесты³⁶ так же, как у ненцев.

Обычное ненецкое погребальное сооружение очень напоминает по конструкции описанное и привезенное в МАЭ (колл. № 1004-22) эвенкийское шаманское захоронение, обнаруженное В. Н. Васильевым в 1905 г. в районе оз. Ессей северо-восточнее Туруханска.³⁷ Гробница шамана поднята над землей на двух столбах. По бокам через нижние и верхние поперечины проходят шесты, скрепляющие наружный гроб и делающие его более устойчивым. Вся постройка несколько наклонена, так что голова шамана расположена выше, чем ноги. Способ скрепления досок такой же, как ненецкий: те же шесть высоких шестов и даже такая же перекладина у концов шестов над головой. Это шаманское захоронение имеет внутренний долбленный гроб. Ориентировано оно головой на северо-восток, лицом на юго-запад. Все сооружение было помещено в ограду. Описания подобных нешаманских эвенкийских гробниц встречаются у Р. Маака. В частности, описывается гробница богатого тунгуса-оленевода на берегу р. Эякит в Вилюйском округе. В этом случае внутренний гроб отсут-

³² Там же, стр. 208.

³³ G. D. Verbov. Funeral Rites among the Enets (Yenisei Samoeds). Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968, p. 123.

³⁴ Устное сообщение ненца Г. Пуйко, 1966 г.

³⁵ Устное сообщение и диапозитивы археолога Л. П. Хлобыстина, 1967 г.

³⁶ Архив ИЭ, ф. 14, оп. 1, илл. № 35.

³⁷ V. Wasiljew. Ein tungusisches Schamanengrab. Clobus, Bd. XCVI, № 20 bes., St. Petersburg, 1909, S. 314—317.

ствуется. Умерший ориентирован головой на северо-восток.³⁸ Там же зафиксированы Мааком и другие подобные захоронения.

Такие совпадения не случайны. На основании лексического материала из района Мангазеи-Таза и к северу от Турухана Г. М. Василевич предполагает, что в этих самодийских районах до XVII в. жили эвенки, носители южного диалекта эвенкийского языка.³⁹ Она же подтверждает продвижение эвенков на запад с бассейна Вилюя и Лены вниз по долине Нижней Тунгуски.⁴⁰ С XVII в. эвенки постоянно жили в тесном контакте с самодийцами по низовью Енисея, а затем в бассейне р. Турухан и верховьев р. Таз.⁴¹

Конечно, само по себе очень интересное изучение конструкций погребальных сооружений возможно только при одновременном изучении погребального обряда и всей духовной культуры народа. Однако остаются неизвестными многие моменты, в частности ориентация ненецких захоронений. Вероятно, этот вопрос надо тщательно выяснять на месте. Он представляется довольно сложным, так как на традиционный ненецкий погребальный обряд и на ориентировку погребений оказывало влияние христианство — и непосредственно, и через коми, многие из которых, например в районе Белоярска, до сих пор отмечают все христианские праздники. Пока можно только отметить, что ненецкие кладбища, которые мы видели, расположены возле рек; но, по предварительным наблюдениям, по сторонам света погребения располагаются по-разному. Вопрос же, как должен лежать умерший, у ненцев не вызывает сомнений. Ответ обычно бывает: «Лицом на запад. Должен уходить туда, где темно» (Г. Пуйко, И. Езынги). Интересно выяснить и породу дерева, из которого изготавливаются доски гроба. Требуется дополнительный сбор сведений по представлениям ненцев о загробной жизни; изучение фольклорного материала может приоткрыть кое-какие стороны этого вопроса. Целесообразно выяснение родовой принадлежности захоронений; лингвистический анализ терминов, связанных с этой традицией, также мог бы дать много нового. По некоторым сведениям, ямальские ненцы не всегда хоронили так, как описано, но провести исследование исторической смены одного вида погребения другим или их сосуществования на раннем этапе пребывания самодийцев на Севере пока не удастся в связи с большими лакунами в материале.

³⁸ Р. Маак. Вилюйский округ Якутской области. Ч. III. СПб., 1887, стр. 104.

³⁹ Г. М. Василевич. Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка. Л., 1948, стр. 158.

⁴⁰ Там же, стр. 182.

⁴¹ С. Патканов. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири. ЗРГО, 1906, т. 31, ч. I, вып. 1, стр. 162—167; Б. О. Долгих. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. ТИЭ, нов. сер., 1960, т. 55, гл. XIII.

Е. А. Алексеенко

Домашние покровители у кетов

Основу религиозных представлений кетов к концу XIX—началу XX в. составляли древние верования, хотя официально они считались обращенными в христианство. Для кетов характерно одновременное существование и сложное переплетение различных по времени возникновения и характеру верований и обрядов. Будучи разными по происхождению, они служили нередко одной и той же конкретной цели. Обрядовая сторона более древних представлений сохранялась при их смысловом изменении.

Верования отразили хозяйственные и социальные условия жизни народа, бессилие человека перед явлениями окружающей природы, болезнью, смертью и т. д.

В настоящей статье рассматриваются старинные представления кетов о домашних покровителях и охранителях, уходящие в глубокую древность и наиболее долго сохранявшиеся в виде пережитков.

Эти вопросы в научной литературе освещены очень слабо. Первые (до недавнего времени единственные) опубликованные материалы были собраны В. И. Анучиным в 1905—1908 гг.¹ В. И. Анучин был и первым собирателем для МАЭ изображений домашних покровителей (колл. № 1048). В дальнейшем материал музея пополнился коллекциями И. М. Суслова (1914 г.), Н. К. Каргера (1928 г.), Б. О. Долгих (1948 г.).² За последнее десятилетие поступил новый материал (полевые записи и иллюстрации), собранный у кетов участниками Туруханского отряда Северной экспедиции Института этнографии АН СССР.³ Наиболее полная публикация материала по домашним покровителям у кетов (из собраний МАЭ и других музеев страны) осуществлена С. В. Ивановым в его монографии о скульптуре сибирских народов.⁴

Главной семейной и родовой святыней кетов был огонь (*бож*), считавшийся женским существом.⁵ В преданиях огонь иногда называли

¹ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков. СМАЭ, 1914, т. 2, вып. 2.

² Собранные этими исследователями предметные материалы составили коллекции №№ 2355, 4034, 4919.

³ Архив ИЭ, ф. К-I, оп. 2, №№ 551, 561, 562 и др.; Е. А. Алексеенко. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1967, стр. 179—182. — Иллюстративный материал см. в коллекциях (№№ И-1706, И-1875, И-1876, И-1993, И-1994).

⁴ С. В. Иванов. Скульптура народов Севера Сибири XIX—первой половины XX в. Л., 1970, стр. 127—133.

⁵ Слово *бож* относится к женскому именному классу (Е. А. Крейнович. Именные классы и грамматические средства их выражения в кетском языке. ВЯ, 1961, № 2, стр. 116). — Пользуюсь случаем выразить свою признательность Е. А. Крейновичу, собравшему по моей просьбе ценные сведения, которые использованы в настоящей статье.

также «мать-огонь» (*божам; ам* — мать).⁶ Ему приписывались такие человеческие свойства, как способность чувствовать голод, боль, сердиться или быть довольным. В связи с этим существовал ряд тщательно соблюдавшихся предписаний по отношению к огню. Его кормили, бросая в костер кусочки хлеба, сахара, мяса, жир, выливая мясной или рыбный бульон. Особенно тщательно этот обычай соблюдался перед началом промысла, при первом улове рыбы, первой добыче крупных животных (медведя, дикого оленя, лося). Пищу бросали в огонь при начале перекочевки и постройке жилища (чума, землянки),⁷ попадая на местожительства предков, при стихийных явлениях (сильном ветре, дожде) и т. д.

Сразу после установки основных шестов каркаса жилища, не дожидаясь его полного оборудования, устраивали кострище, отгороженное поленьями. Поленья в кострище укладывали непременно наискосок, так как считалось, что огню от поперечно положенных поленьев будет также плохо, как человеку от застрявшей в горле кости. Запрещалось бросать в огонь мусор, сжигать «нечистые» предметы (например, берестяные подстилки жилища, по которым ходили женщины, считавшиеся «нечистыми» с момента появления менструаций и до их прекращения). Не разрешалось прикасаться к огню ножом, палкой или каким-либо другим острым предметом, чтобы не сделать ему больно.

Кеты наделяли огонь способностью предсказывать результат промысла, указывать лучший путь охотнику, извещать о неожиданном событии и т. д. Для этого прислушивались к характеру треска поленьев в костре, замечали время и направление вылетевшей искры, уголька.

Представлением о способности огня освобождать человека от коснувшейся его «нечистоты», «сглаза», болезни объясняется обычай «очищения» себя, имущества, помещения тлеющим клочком оленьей шерсти или подожженной берестой. Перед началом промысла окуривали снаряжение и одежду охотника, а нарту протаскивали через разведенный костер; женщина после родов очищала окуриванием все имущество в жилище, а после менструаций — свою одежду и постельные принадлежности. Все участники похоронной процессии, возвращаясь после захоронения, обязательно перешагивали через огонь и окуривали себя зажженной берестой. Огонь выступал в роли охранителя и защитника семьи от всего, что могло угрожать ее благополучию. Закричала ли в ночи птица, которую кеты принимали за злого духа, разыгралась ли непогода, пугал ли собак бродящий поблизости медведь — всегда, в любое время суток люди разводили огонь.

Кеты старались сами не гасить огонь никогда. Покидая место стоянки, кострище оставляли тлеющим, а с собой, в лодке или на нарте, перевозили в берестяном туеске обложенный сырым мхом тлеющий березовый нарост. На ночь в костре оставляли толстое березовое полено.

До начала нашего века огонь у кетов почитался как охранитель и символ единства семьи, сохраняя при этом черты объекта родового почитания. Огонь можно было передать только членам своей семьи и сородичам и никогда — чужеродцам, так как это угрожало благополучию всего рода.⁸

Почитание огня у кетов находит аналогии у многих других сибирских народов. Олицетворение огня в женском образе было характерно также

⁶ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 16.

⁷ Х. Финдейзен. Из поездки к кэто (енисейским остякам) в 1927—1928 гг. Сев. Азия, 1928, № 2, стр. 128.

⁸ И в наши дни сохраняется запрет одалживать спички у неродственников.

для алтайцев, шорцев, хантов, манси, эвенков, нганасанов, нивхов, нанайцев, юкагиров. Многие детали кетского культа огня совпадают с таковыми у южносибирских тюрков.⁹

Покровителями и охранителями семьи, очага у кетов были также так называемые алэлы (*алэл, алал, алул, алалт, алэл бām; бām* — старуха), изображавшиеся в виде антропоморфных фигурок.¹⁰



Рис. 1. Общепраспространенные типы алэлов. МАЭ, колл. № И-1993-146, 142.

Кеты считали их, как и огонь, живыми существами женского пола.¹¹ Им приписывалось вечное существование и непосредственное влияние на судьбы женщин. Алэлы «держали» души живущих женщин и «отпускали» их после смерти (т. е. после того как погибала одна из семи присутствующих каждому человеку душ).

Изготавливали алэлы из кедр.¹² Величина их достигала 25—30 см, но встречались и более мелкие (до 15 см). За небольшим исключением, они были однотипны по внешнему виду (рис. 1). Фигурки отличались непропорционально большой головой с плоским лицом и узким туловищем.

⁹ Н. П. Дыренкова. Культ огня у алтайцев и телеут. СМАЭ, 1927, VI, стр. 68—71.

¹⁰ В коллекциях МАЭ представлено более десяти экземпляров алэлов (колл. №№ 1048-23, 24; 2355-8, 10, 11; 4034-156; 4919-22, 23, 24, 25), но только четыре из них являются подлинными; остальные, судя по всему, изготовлены по заказу собирателей, что не всегда отмечено в собирательской описи.

¹¹ Термин *алэл* также относится к женскому именному классу (Е. А. Крейнович. Именные классы..., стр. 116).

¹² Заготовку вырубали из крени кедр; само дерево при этом не срубали (иначе, считалось, алэл не был бы живым).

Руки обычно отсутствовали или намечались небольшими выступами, но иногда обозначались вытянутыми вдоль туловища отростками (МАЭ, колл. № 4919-25). Ноги вырезались всегда и, как правило, заканчивались ступней.

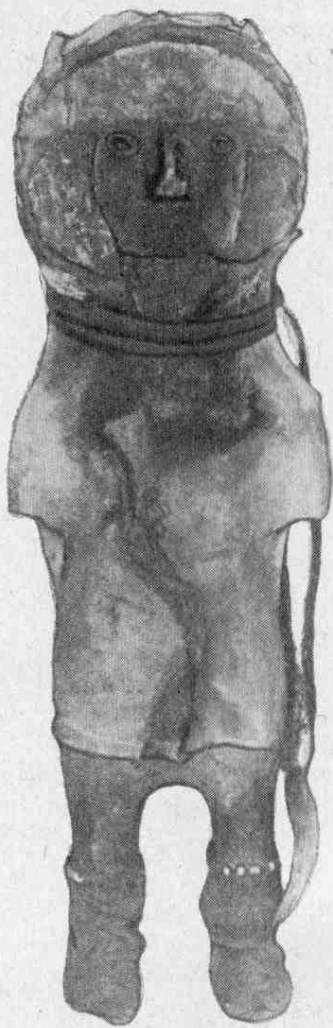


Рис. 2. Алэл с медными пластинами на лице. МАЭ, колл. № 1048-24.

На лице вырезали очень длинный нос, рот, в углублениях на месте глаз приклеивали или подвешивали на ровдужных ремешках бусы. У некоторых фигурок (МАЭ, колл. № 2355-10, 11) лоб и нос вырезали в одной выступающей плоскости.¹³ Лицо алэлов закрашивали охрой или другой краской.¹⁴ Характерная особенность изображений домашних покровителей у кетов — обычно прикреплять на лбу, щеках и подбородке (иногда только на лбу и подбородке) тонкие медные пластины (рис. 2), в ряде случаев украшенные точечным орнаментом.¹⁵ У более мелких по размеру алэлов налобная и нащечные части вырезались из одного листа меди и представляли собой как бы широкую подковку. В. И. Анучин считал эти пластины остатками маски алэла. Им, например, доставлен в музей алэл с оловянной маской вместо лица (колл. № 1048-23).¹⁶ Значение этих пластин или масок пока остается неясным.

Голову (кроме лица) и туловище (поверх рук) всегда обтягивали и оклеивали мехом (использовалась шкура росوماхи, колонка, соболя, белки, медведя). Край меха вокруг лица обычно окаймляли крупные (чаще всего пастовые) бусы.¹⁷

На грудь алэла поверх меховой обтяжки на ровдужном ремешке часто подвешивали круглую медную пластинку (иногда с точечным орнаментом), напоминающую изображение небесных светил в шаманских подвесках. Иногда это оказывалась старинная монета, литая бляха (рис. 3). Подвеска изображала сердце алэла.¹⁸ Подвески эти были почти всегда из меди; исключение допускалось лишь для серебряных монет; никакие железные предметы не могли находиться при алэле.¹⁹

Фигурки иногда одевали в одежду, сшитую по образцу настоящей (распашная меховая и суконная одежда, обувь с головкой из кожи и суконными голенищами), но многие алэлы были только обуты. В связи с этим встает вопрос, не означает ли упомянутая меховая обтяжка перво-

¹³ Архив ИЭ, ф. К-1, оп. 2, № 562, л. 68.

¹⁴ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 87; см. также собирательскую опись к колл. № 2355-8. — Согласно сведениям, полученным Е. А. Крейновичем у кетов, являющихся по происхождению ассимилированными селькупками, у них были алэлы, выкрашенные в черный цвет.

¹⁵ См. алэл, доставленный в МАЭ В. И. Анучиным (колл. №№ 1048-24).

¹⁶ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 86, 87. — К моменту доставки эта маска уже была изломана.

¹⁷ Там же. — См. также собирательскую опись В. И. Анучина к колл. № 1048-24.

¹⁸ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 86; Г. Д. Вербов. Дневник 1938 г. Архив ИЭ, ф. 2.

¹⁹ Архив ИЭ, ф. К-1, оп. 2, № 562, л. 44—45.

начальную одежду алэла (на мысль об этом наводят бусы вокруг лица)? Если так, то одежда алэлов не соответствует традиционной распашной кетской одежде. Она представляет собой тип глухой одежды с капюшном. Это интересный, требующий размышления факт, так как известная кетам глухая одежда (сокуй, малица) — позднего заимствованного происхождения и к глухой одежде на алэлах она не могла иметь никакого отношения.

Сверху алэлы были завернуты в лоскуты новой материи, обмотаны низками цветных бус, крупного бисера или специальным широким поясом, расшитым бисером. Низки



Рис. 3. Алэл с литой ажурной бляхой. МАЭ, колл. № И-1993-168.

бисера, а также полые трубчатые медные подвески закрепляли и вокруг шеи фигурки (рис. 4).

Кроме алэлов общераспространенного типа встречались оригинальные экземпляры. В. И. Анучин опубликовал алэл, представляющий собой три соболиные шкурки, вложенные одна в другую и обернутые лоскутами. Лицо его заменяла оловянная маска.²⁰ Этот алэл значится у В. И. Анучина в качестве помощника шамана, передававшегося по наследству шаману-преемнику.²¹ Как исключение встречались алэлы из камня, естественные формы которых напоминали человеческую фигуру (рис. 5). Алэлы, как и огонь, считались покровителями и охранителями общего благополучия семьи, но сферой их деятельности был главным

²⁰ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 86.

²¹ СобираТЕЛЬСКАЯ ОПИСЬ к колл. № 1048-23.

образом домашний быт, а функции непосредственно связаны с функциями женщин-матерей, хозяек семьи и дома. Считалось, что алэлы облегчают женщине роды, а в дальнейшем помогают растить детей, оберегают их от болезней и злых духов.²² Согласно В. И. Анучину, кеты верили, что алэлы ночью ласкали сонных детей, заплетали им волосы в косички и т. д.²³ Вообще вся деятельность алэлов, по представлениям кетов, проходила



Рис. 4. Алэл, украшенный низками бисера и подвесками.
МАЭ, колл. № И-1993-145.

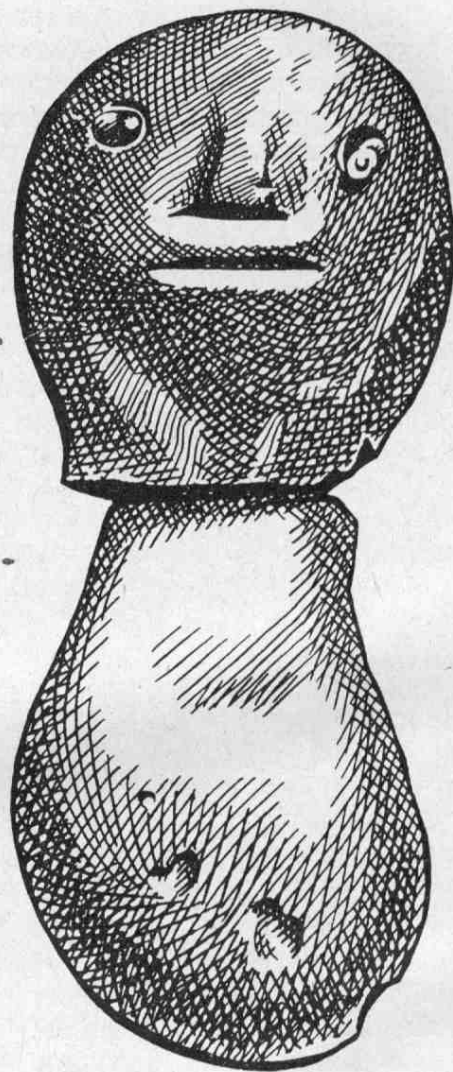


Рис. 5. Алэл из камня.
МАЭ, колл. № И-1993-143.

в долгие зимние ночи.²⁴ Они якобы поддерживали горящим огонь, убирали жилище, готовили пищу, а также выполняли разнообразные домашние работы — шили, пряли, вязали сети, точили крючки и т. д. Алэлам приписывалась способность доброжелательно или недоброжелательно от-

²² В настоящее время алэлы нередко рассматриваются и как покровители на промысле.

²³ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 84.

²⁴ В доказательство «работы» алэлов кеты обычно демонстрируют стертую подошву на обуви фигурок.

носиться к собакам, отдельным вещам и т. д.²⁵ Верили также, что алэлы помогают шаману отыскивать душу заболевшего человека.

Алэлов использовали при гадании: фигурки подбрасывали, и если алэл падал лицом вверх, ответ считали благоприятным.²⁶

Считая алэлов живыми существами, кеты кормили их (особенно в предвидении важных событий — рождения ребенка, переезда на новое место, перед началом промысла) лучшей едой (обязательным было угощение алэла первой рыбой, дичью и т. д.). Ежегодно их обвязывали но-

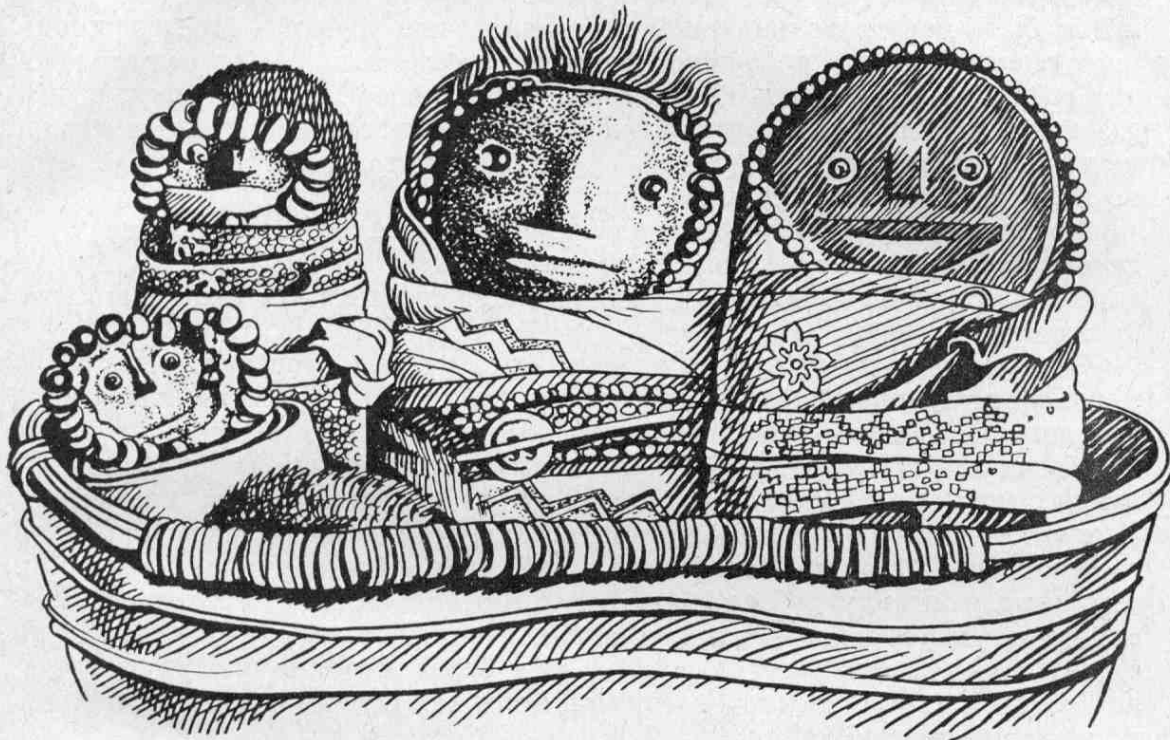


Рис. 6. Туес с алэлами. Принадлежность кета Е. Сутлина, пос. Алинское. МАЭ, колл. № И-1993-216.

вым лоскутом, а раз в двадцать лет им меняли «изношенную» одежду, дарили новые низки бус, бисера, деньги.²⁷ Этот обряд осуществлялся в конце лета и сопровождался камланием шамана и угощением всех присутствующих на стойбище. Существовали определенные правила обращения с алэлами: их держали в «чистой» (против входа за очагом) части жилища в берестяном туесе или деревянной коробке (рис. 6), лицом на восток.²⁸ Сверху туесок или коробку закрывали платком.

Переносили и переодевали их только до полудня; новые лоскуты, низки с бисером, бусами, а также пояса заматывали исключительно в на-

²⁵ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 84.

²⁶ В. В. Иванов, В. Н. Топоров. К описанию некоторых кетских семиотических систем. Уч. зап. Тарт. гос. ун-в., 1965, вып. 181, стр. 129—132.

²⁷ Лоскуты материи, которыми были обвязаны алэлы, а также нити бус и бисера кеты наделяли способностью помогать при болезнях, особенно больным детям. Нити подвешивали на шею, лоскутами обвязывали больное место, просто держали при себе или клали детям в колыбель.

²⁸ В. И. Анучин доставил в МАЭ алэл, который помещался в деревянном ящичке, изображающем нарты (В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 87). В подобных ящичках-нартах хранили и при перекочевках перевозили другие предметы шаманского культа.

правлении движения солнца, концы их закладывали — завязывать узелком запрещалось. «Кормили» алэлов в лунные вечера. Алэлам давали имена. Все эти действия совершали только женщины.

Наследовались эти предметы по мужской линии (обычно передавались младшему сыну после смерти главы семьи).²⁹ Если в семье оказывались только женщины и они выходили замуж в другой род, покровители передавались мужчинам-родственникам, вплоть до самых отдаленных. Непременным условием при этом были уже не реальные родственные связи, но общее родовое самоназвание. В самом крайнем случае алэлы могли быть переданы женщине, но только очень старой — «безгрешной».

Чужеродцам алэлов обычно не только не отдавали, но старались даже, чтобы они не попадались им на глаза.³⁰ Согласно В. И. Анучину, в чум, где временно жили несколько семей, подселившиеся семьи своих алэлов не вносили. Алэлы могли попасть в чужие руки только в том случае, если не оказывалось наследников-сородичей.

По данным В. И. Анучина, алэл изготовлялся собственноручно человеком, который впервые обзаводился отдельным хозяйством. Им же отмечен шаманский обряд «оживления», т. е. «вселения» алэла в его изображение.³¹

Особые женские семейные покровители, кроме кетов, отмечены у самодийских (ненцев, селькупов), угорских и некоторых тюркоязычных народов. Особенно близок кетский культ алэлов культу эмегендеров («бабушек») у алтайцев.³² Эмегендеры представляли собой тряпичные куклы, набитые паклей, без ног и рук, с бисеринками на месте глаз. Каждая женщина получала их при выходе замуж или перед рождением ребенка. Они считались покровительницами домашнего очага, помощницами при рождении ребенка и его воспитании. Чтобы умиловить эмегендеров, им устраивали угощения как в определенные сроки, так и по отдельным случаям — перед родами, при болезни детей или других членов семьи и т. д. В отличие от кетских алэлов, эмегендеры наследовались по женской линии.

Алэлами кеты нередко называли и многие другие предметы, выступающие в роли фетишей: шкурки белок редкой расцветки и белки-лентяи.³³ По сообщению В. И. Анучина, алэлами кеты, кроме того, называли фигурки с головой птицы, своеобразную антропоморфную фигуру («мышинный алалт»).³⁴

В качестве семейных святынь хранили также камни необычной формы (особенно если они были антропоморфного вида), старинные или редкие предметы (например, бронзовые зеркала и т. д.). В них также видели покровителей семьи. Считалось, что утрата такого предмета могла

²⁹ Младший сын являлся наследником общесемейного имущества.

³⁰ В настоящее время в семьях, где есть пожилые женщины, алэлы еще имеются, но указанный запрет по отношению к ним уже не осуществляется. При просьбе алэлов показывают. В доме кета И. М. Тыганова, проживающего в пос. Лебедь, туес с алэлами стоял открыто на полочке в красном углу, где висели иконка и портрет Ю. Гагарина.

³¹ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 85. — Современные кеты относительно этих обрядов ничего не могли сказать. Не приходилось при полевой работе встречать и недавно изготовленные алэлы; все виденные фигурки оказывались очень старыми.

³² Н. П. Дыренкова. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков. В кн.: Памяти В. Г. Богораза. Л., 1937; Л. Э. Каруновская. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. СМАЭ, 1927, VI.

³³ СобираТЕЛЬСКАЯ ОПИСЬ к колл. № 1048-19, 20, 21, 22.

³⁴ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 88, 89.

неблагоприятно отразиться не только на членах данной семьи, но и на их родственниках.

В культе домашних покровителей (огонь, алэлы), сохранявшемся до начала XX в. в семейной форме, четко прослеживается родовое начало. Этими представлениями как бы укреплялась и освещалась солидарность сородичей, их связь и взаимозависимость. Следует отметить, что хранителями домашних святынь и исполнителями всех обрядов по отношению к ним были женщины. Этот момент, а также женское олицетворение семейно-родовых святынь находит широкие этнографические и археологические параллели и имеет очень древние корни.³⁵

Приведенные материалы, а также некоторые другие данные (женское олицетворение главных мифологических персонажей — Хоседсем, Томсем, Холай и др., употребление в фольклоре множественной формы слова «мать» — *семан* — в значении «родители») могут рассматриваться как пережитки некогда существовавших у кетов матриархальных отношений. Полную победу патриархального начала в социальной жизни кетского общества означает наследование святынь по мужской линии.

О древности культа семейно-родовых покровителей свидетельствует и его определенная независимость от шаманства. Кормление огня, алэлов, гадание с помощью алэлов, умиловительные обряды по отношению к ним и другие церемонии проводились независимо от шаманских камланий, а исполнителями их были родовые члены семьи.

Не будучи связаны генетически с шаманством и существуя параллельно с ним, некоторые моменты культа семейных охранителей все же переплелись с шаманскими представлениями. Об этом свидетельствует хотя бы отмеченный обычай оживления шаманом алэла. При лечении больного именно алэлы помогали шаману; шаман требовал сменить одежду алэлов, повязать на больное место лоскут, в который была завернута фигурка, или низку бус. Во время трудных родов приглашенный шаман призывал алэлов помочь, пользовался ими для гадания и т. д.

Необходимо заметить также, что с течением времени расширялись и функции домашних святынь, первоначально связанных исключительно с семейным бытом. Еще в конце 40-х годов Б. О. Долгих получил от кетов информацию, что алэлы лишь охраняют здоровье семьи, а «на охоту не ходят».³⁶ В конце 50-х годов участниками Туруханского отряда были отмечены случаи, когда к покровителям обращались с целью обеспечить не только благополучие и здоровье семьи, но и успех в промысле, хотя семейная направленность их «деятельности» оставалась основной.

Непосредственное влияние на исход промысловой деятельности, по представлениям кетов, могли оказывать умершие родственники. В. И. Анучин ошибался, когда писал, что у кетов «не имеется вещей, с которыми была бы связана память о предках, не делается их изображение...».³⁷ Кроме алэлов, в некоторых кетских семьях хранили изображение родных (*даңол'с*), умерших «не своей смертью», или людей, отличавшихся при жизни особенно хорошим поведением, как говорят кеты, — безгрешностью.³⁸ Это могли быть как предки, так и лица одного и даже

³⁵ С. А. Токарев. К вопросу о значении женских изображений эпохи палеолита. СА, 1961, № 2; З. А. Абрамова. Изображение человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.—Л., 1966.

³⁶ СобираТЕЛЬСКАЯ ОПИСЬ к колл. № 4919-24.

³⁷ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 13.

³⁸ По свидетельству елогуйского кета Х. П. Бальдина, изображения таких людей делались еще при их жизни старшим в роде шаманом, а затем уже передавались родственникам (Архив ИЭ, ф. К-1, оп. 2, № 551).

младшего поколения. Елогуйский кет А. Тыганов, например, и в настоящее время хранит дангольс своего сына, умершего взрослым. Изготавливали их, если часто видели покойного во сне. Считалось, что это является людям душа умершего, которая из-за его праведной жизни не погибла, а вернулась к родным. Как правило, изображения олицетворяли мужчин³⁹ и лишь очень редко — пожилых женщин. В таком случае изобра-



Рис. 7. Общераспространенный тип дангольса. МАЭ, колл. № И-1975-37.

жения называли *атпэд* (одно из наименований души).⁴⁰ Так же называли одежду ребенка.

Дангольс обычно представлял собой сшитую в полном соответствии с настоящей одеждой: рубашку, распашную верхнюю одежду из сукна (*қотлам*), парку (рис. 7). Распашная одежда надевалась поверх нижней (рубашки), полы ее запаховались на правую сторону и завязывались узлом. Иногда одежда надевалась на матерчатый валик или антропоморфную фигуру, но чаще это была только одежда.⁴¹ Непременной принадлежностью была одна или несколько пуговиц у ворота рубашки — их считали лицом дангольса. Сверху дангольс обматывали низкой бус или поясом, как у алэлов.

Дангольсы помещали вместе с алэлами, но в отдельной связке. Все действия по отношению к ним были те же, что и к алэлам; совершали их женщины. Их «кормили» вместе с алэлами. Если данный дангольс изображал умершего мужа, то предназначенную для него пищу съедала вдова. Алэл «помогал» главным образом в домашнем хозяйстве, сферой же деятельности дангольса был промысел. Считалось, что он бежит впереди охотника и обеспечивает ему удачу. Про удачливого человека нередко говорили, что «у него есть дангольс».

Дангольсы, как и алэлы, передавались по мужской линии сородичам. Получить их постороннему человеку было еще труднее, чем алэлов, поэтому они почти не попадали в руки собирателей. Только один из них

³⁹ Термин *данол'с* относится к мужскому именному классу вещей (Е. А. Крейнович. Именные классы..., стр. 115).

⁴⁰ Архив ИЭ, ф. К-1, оп. 2, № 560, л. 22.

⁴¹ Обычай изображать умершего в виде его одежды, возможно, отражает представление кетов о связи жизненного начала человека с его одеждой. Характерен и запах распашной одежды дангольса на правую сторону, как и в одежде умерших (кеты обычно запаховают полки на левую сторону). Ср. также отмеченное употребление термина «атпэд» в значении «одежда».

был доставлен в МАЭ Н. К. Каргером (колл. № 4034-170а), но затем утерян. Участниками Туруханского отряда были сделаны зарисовки и фотографии дангольсов (МАЭ, колл. №№ И-1876-620, 624, 625; И-1975-37 и др.), а также получено несколько дангольсов, принадлежавших кету Тапкову, долгое время жившему в отрыве от своих соплеменников среди сымских эвенков. После его смерти не оказалось родственников, претендующих на фетиши, поэтому стало возможно их приобрести.



Рис. 8. Кетские дангольсы, полученные от эвенков. Фактория Сым. МАЭ, колл. № 6661-75.

Полученные дангольсы (три штуки) находились в одной связке. Один из них представляет собой антропоморфную фигурку, вырезанную из листовой желтой меди. Руки и ноги прикреплены с помощью медных шпеньков. На фигурке надета рубаша из красного шелка с большой перламутровой пуговицей у ворота, вторая рубаша из светлого шелка, а поверх всего — зеленая суконная распахнутая одежда с красными нашивками вдоль пол, по подолу, на плечах, вдоль ворота и пройм. Обувь с кожаной головкой и суконными голенищами прикреплена верхним краем к подолу красной рубахи.

На спине дангольса с помощью чересплечных лямок, закрепленных на груди пряжкой в виде полукруга, подвешен ровдужный мешочек, рас-

шитый подшейным оленьим волосом (вильчатый орнамент, изображающий, согласно В. И. Анучину, женские фигуры). В подобные мешочки кеты зашивали пуповину новорожденного мальчика и тщательно хранили их всю жизнь. Возможно, что и в данном случае к дангольсу подвешен мешочек с пуповиной человека, которого он олицетворяет. Общая длина дангольса 20 см (рис. 8в).

Второй дангольс не имеет антропоморфной фигуры. Он состоит из рубахи, сшитой из красной материи, и надетого поверх нее суконного котлама зеленого цвета. Голову дангольса изображает тряпичный валик, на котором сохранились остатки мехового головного убора. Дангольс завернут в лоскут светлой ткани, общая длина его 22 см (рис. 8а).

Третий дангольс представляет собой одну рубашку из светлого шелка (рис. 8б).

Обычай изображения умерших находит аналогии у ряда сибирских народов, в частности у обских угров, самодийскоязычных и некоторых тюркоязычных народов.⁴²

Культ дангольсов у кетов недостаточно выяснен. В нем усматриваются как элементы культа умерших, так и почитание семейно-родовых предков. Можно предполагать, что появление культа дангольсов относится к более позднему периоду, чем отмеченный выше культ огня и алэлов, что в нем отразилось развитие патриархальных отношений в кетском обществе (мужское олицетворение, мужской именной класс самого термина «даңол'с», промысловая «сфера деятельности»).

Представления, связанные с домашними покровителями, обычай хранить в семье изображения алэлов и дангольсов частично сохраняются и в наши дни, но ревнителями традиции являются главным образом пожилые женщины. Люди среднего возраста и молодежь чаще всего относятся к этим обычаям формально: не отказываются от фетишей, но и не совершают по отношению к ним никаких действий. Характерно также, что алэлов и дангольсов воспринимают обычно как одно и то же, т. е. как покровителей семьи, не различая их функций и особенностей.⁴³

Живучесть представлений, связанных с домашними покровителями и охранителями, заключается, видимо, в самой их сущности — в их предполагаемой «связи» с непосредственным благополучием отдельных членов семьи, что находит наибольший эмоциональный отклик у людей. Следует принять во внимание и то, что отправление культа домашних покровителей и охранителей сосредоточено в руках женщин, всегда более консервативных в плане сохранения прежних традиций.

⁴² В. Н. Чернецов. Представления о душе у обских угров. ТИЭ, нов. сер., 1959, т. 51, стр. 148—151; Л. В. Хомич. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1966, стр. 288; Н. П. Дыренкова. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков, стр. 137.

⁴³ Вероятно, поэтому изображение, доставленное в МАЭ в 1948 г. Б. О. Долгих (колл. № 4919-23), было названо информантами дангольсом, в то время как оно является типичным алэлом. Кроме того, алэлами в настоящее время нередко называют совсем иные культовые предметы (например, железные изображения помощников шамана — лебедя, гагары, медведя и т. д.).

И. С. Вдовин

Жертвенные места коряков и их историко-этнографическое значение

Вопросы идеологии народов северо-востока Сибири изучены совершенно недостаточно, порой они просто даже не поставлены. Так, мы мало знаем о правовых и нравственных нормах и тем более о религиозных представлениях отдельных народностей Севера или этнических групп. Не составляют исключения в этом отношении и коряки. Задачи максимально полного изучения культуры, быта, социальных отношений, этногенеза, этнической истории малых народностей Севера не могут быть успешно решены без привлечения материалов по религиозным представлениям, верованиям и культам, без всестороннего исследования материальных остатков, встречающихся на культовых местах.

Из комплекса культов наиболее полно отражают основной источник существования коряков в прошлом — охоту — жертвенные места, так называемые *аппапиль* и *ыллаапиль* (на алюторском диалекте корякского языка).

Особенно ценны для изучения материальные остатки жертвенных мест. Они в значительной степени отражают то, что служило одним из древних и основных занятий населения, было главным источником его существования. На жертвенных местах находятся орудия охоты и их части, т. е. вещественная, материальная сторона этих своеобразных памятников. Но есть и другая — духовная сторона такого рода памятников, которая сохраняется в устных преданиях, в сознании, в памяти пожилых коряков. И это весьма важно для исследования. Без такого существенного дополнения, помогающего «оживить» памятник, было бы невозможно с должной полнотой раскрыть значение жертвенных мест, их роль и функции в представлениях коряков. Рассказы и пояснения коряков о значении аппапилей и ыллаапилей в системе их религиозных воззрений дают отчетливые представления о них как об одной из основных форм выражения культа предков. Кроме того, рассказы содержат элементы, характеризующие нравственные нормы коряков, которые вытекали из условий их повседневной жизни, определялись производством средств к существованию, семейным бытом патриархальной общины.

Нельзя сказать, что о жертвенных местах коряков ничего не было известно. Упоминания, краткие описания их встречаются и в литературе, и в архивных документах XVIII—XX вв.

У коряков бытовало несколько типов жертвенных мест, причем каждый из них имел свое назначение. Дифференциация их по функциям сопровождалась дифференциацией приносимых в жертву предметов. Аппапиль и ыллаапиль — жертвенные места, связанные с культом предков; они находились в непосредственной близости от населенного пункта

и в самом населенном пункте. Были жертвенные места и на дорогах (тропах) около гор, скал, рек, мысов и т. д. — они назывались *тинтынутэнут*. Здесь жертвы приносились «хозяевам данных мест».

Аппапиль¹ буквально значит «дедушка», так обычно называют деда как с отцовской, так и с материнской стороны коряки аляutorцы, чавчумены и др. Другое значение этого слова — постоянное жертвенное место, находящееся вблизи оседлого населенного пункта, а в прошлом — около мест, где люди проводили большую часть года и где они охотились на медведей, диких оленей, ловили и заготавливали рыбу. Обычно такие



Рис. 1. Аппапиль около устья р. Апуки. Видны черепа моржей и китовая кость. Фот. автора, 1954 г.

места находятся на берегах рек, на берегу моря, на морских островах, как правило, на возвышенных местах, откуда хорошо просматриваются окрестности, откуда удобно наблюдать приближение зверя.

Обычно около каждого населенного пункта коряков, основанного давно, имеется аппапиль. В прошлом это неперенный атрибут селения. В настоящее время они сохраняются лишь в виде остатков жертвенных мест. Внешне они выглядят как скопление черепов и рогов оленей, черепов моржей, сивучей, медведей и других морских и сухопутных животных, постепенно зарастающее травой. До начала 30-х годов нашего века на таких жертвенных местах стояли или деревянные столбы, заканчивавшиеся стилизованным резным изображением лица человека, или отдельные кости кита (рис. 1). Теперь уже этих фигур-столбов нет, они не сохранились, но на поверхности и в земле остаются рога оленей, черепа добывавшихся животных, а также отдельные орудия, видимо, применявшиеся при охоте на этих животных. Это-то обстоятельство и при-

¹ Предметы, рисунки и фотографии с которых публикуются в данной статье, хранятся в МАЭ (колл. № 6601).

дает данным памятникам исключительную ценность. Это как бы кладовая орудий охоты, которые оставались здесь охотниками из года в год, слоями, на протяжении не только многих десятилетий, но, вероятно, не одного столетия. Такого рода многослойные жертвенные места исключительно интересны и важны для истории, потому что они дают наглядное представление об орудиях охоты, используемых при добыче тех животных, черепа которых здесь собраны. Это как бы вещественная «летопись» жителей данного места. Многослойность жертвенного места дает совершенно достоверный материал о постепенном изменении характера орудий охоты, материала, из которого они изготовлялись, и позволяет отнести определенного вида орудия к определенному времени их бытования и, следовательно, представить по этим памятникам картину прошлой жизни коряков, т. е. сделать то, что всегда было очень трудно. Первые письменные сведения о них появились лишь во второй половине XVII в.

Другое название жертвенного места, встречающееся значительно реже, — *ыллаапиль*, что означает «бабушка». По мнению современных коряков, интерпретаторов этих терминов, эти жертвенные места выполняют совершенно одинаковые функции. Однако возникновение жертвенных мест с разными названиями имеет и разные истоки. В первом случае это был мужчина — дедушка, — основатель данного поселения, вернее данной патриархальной общины, после смерти ставший духовным патроном общины, ее покровителем и защитником. Во втором — женщина, прародительница, наделяемая теми же обязанностями. И *аппапиль* и *ыллаапиль*, кроме того, наделялись шаманской силой. Возможно, что это явление более позднее. Впрочем, есть случаи, когда начало *аппапилю* якобы было положено шаманом.

Все *аппапили* и *ыллаапили*, помимо общих видовых наименований, имеют еще имена собственные, что служит одним из свидетельств их связи с реальными людьми, определенными местами. Такие жертвенные места были распространены повсеместно среди коряков побережья Пенжинской губы, на восточном побережье Камчатки, у коряков алуторцев, кереков, а в несколько видоизмененной форме среди оседлых чукчей.

На побережье Пенжинской губы известны следующие жертвенные места и названия их (данные 1934 г.): в с. Хаимчик — Галле (Утка), Коувгалле (Ласточка), Кайкоувгалле (Маленькая ласточка) или Эк'мык'лавол (Низкорослый мужчина), Тымкэнэку (Большая кочка), Вылпайткын (Кончик лопаты); в с. Тылхой — Тылкас (по названию селения) и др.² На восточном побережье Камчатки также встречаются жертвенные места: в старом, давно покинутом селении на берегу р. Култушная — Илрваям ыллаапиль (Култушинской реки бабушка); на острове Верхотурова — Самаынпын'авпиль (Островная старушка); на р. Анапке — Ан'нюлк'ын (название разновидности жука); на р. Апуке.

Весьма интересные и важные сведения об *аппапилях* сообщил К. Бауэрман. Хотя его объяснения не всегда последовательны и точны (особенно переводы значений корякских терминов), однако факты, сообщаемые им, заслуживают доверия. Он несомненно прав, что *аппапилей* в Корякском национальном округе много и каждый имеет свое собственное имя. Ему же принадлежит важное наблюдение о существовании связи *аппапилей* с хозяйственной деятельностью жителей данного селения. Бауэрман писал: «Это места, в большинстве случаев удобные для наблюдения за морским зверем, его отстрела, или намечаются (в особен-

² К. Бауэрман. Следы тотемистического родового устройства у паренских коряков. СС, 1934, № 2, стр. 74.

ности «аппапили») близ водоемов на реке, где скапливается во множестве рыба — кета».³ Он же отметил, что при выходе на морской промысел команда байдары комплектовалась, как правило, гребцами и охотниками из числа лиц, принадлежащих к одному аппапилю. Такую группу автор ошибочно считал не большой патриархальной семьей, а родом. Ему же принадлежит наблюдение, что все жители с. Парень разбиты на отдельные «аппапильства», где каждая семья или группа семей прикреплена к определенному аппапилю, что каждый аппапиль имеет внешнее материальное выражение в виде деревянного шеста высотой 1.5—1.75 м, врытого в землю. Верхний конец его обычно заострен и на него нанесено изображение человеческого лица.⁴ Отмечено также, что аппапили являются «духами» предков, родоначальниками и т. д. Бауэрман дал наиболее полное описание аппапилей, которые он видел в Пенжинском районе. О научном значении наблюдений К. Бауэрмана и о заблуждениях в выводах подробно сказано в статье Н. Билибина.⁵ Нас интересуют сейчас только результаты наблюдений К. Бауэрмана: он не увидел приношений в жертву аппапилю орудий охоты. Не заметил этого обряда и Н. Билибин. А между тем о приношении на жертвенные места коряками орудий охоты имеются довольно ранние указания в литературе. В 1787 г. производилась опись берегов западного побережья п-ова Камчатки. Один из авторов описи, помимо специальных наблюдений, оставил весьма обстоятельные этнографические записи. Он отметил, что «на одном очень высоком камне поставлено премножество оленних и диких баранов рогов, а в середине их, медвежьих и собольих голов лобовые части, *под которыми и вокруг премножество как костяных, так и каменных и железных стрел* (курсив мой, — И. В.). Что это значит, и для чего? Ни от кого уведомиться не могли».⁶ Как видно, автор этих строк был не просто любознательным человеком, а проявлял глубокий интерес к виденному, он хотел знать больше и поэтому произвел какие-то раскопки. Он посмотрел, что же находилось под «лобовыми частями голов», и обнаружил там охотничьи орудия и их части. Автору этого описания принадлежит и первое упоминание слова «аппапиль», — правда, в переводе на русский язык. «К утесам или камням, — сообщал он, — настреливают стрелки, для того, чтобы он тот утес мог пройти или проехать безвредно; а стреляя говорит, *старик, помилуй, не сделай мне вреда, моим оленям и моим собакам*».⁷ Таков, оказывается, один из путей накопления стрел на жертвенном месте аппапиль. Этот же автор дал классификацию и перечень поводов для жертвоприношений коряков. «Жертвоприношение, — писал он, — бывает ради следующих причин: 1) испрашивание хороших промыслов, 2) в браках, чтобы иметь любовь с своею женою, 3) в возблагодарение за хороший промысел, 4) о больных».⁸

Не менее интересно и важно некоторыми подробностями сообщение Лессепса, которое также относится к концу XVIII в. Однако Лессепс наблюдал жертвоприношение коряков не аппапилю, а ыллаапилю (опять-таки это название упоминается лишь в русском переводе), и уже на Охотском побережье. В 50 верстах от Ямска, отмечает Лессепс, находится

³ Там же, стр. 75.

⁴ Там же, стр. 74.

⁵ Н. Билибин. К статье т. Бауэрмана «Остатки родового устройства и тотемизма у паренских коряков». СС, 1934, № 2, стр. 78—80.

⁶ Западный берег Камчатки по описям Ушакова и Елистратова, 1742 и 1787 г. Зап. гидрогр. департамента Морского министерства, 1852, ч. X, стр. 140.

⁷ Там же, стр. 151.

⁸ Там же, стр. 148.

гора. «Коряки зовут оную Бабушкою; они говорят, что на вершине ее погребена старая колдунья, столь же славная, сколь и страшная... Коряки, провожавшие меня, по усердию своему оставили свои приношения (как то, частицы табашные, куски рыбы, железные и прочие) на вершине горы, на том месте, где по их мнению опочивает волшебница».⁹

Лессепс указал еще на одно важное обстоятельство, не отмеченное до него, да и позднее, — жертвенное место «бабушка» представляется корякам как место погребения.

Уместно сослаться и на архивные данные о жертвоприношениях коряков, по-видимому, апшанилю. Эти сведения относятся к оседлым корякам паренцам середины XVIII в. Как сообщается в документе, живут они на одном месте, «юрты имеют земляные, а питаются рыбою и морским всяким зверем, а веру имеют киту морскому, а жертву приносят стрелы костяные и железные».¹⁰

Упоминания об апшаниле, добром старике, которому приносят жертвы, имеются у К. Дитмара. «На горах, в рощах и особенно опасных местах, — писал он, — часто можно видеть принесенные в жертву табак, съестные припасы, иногда даже снаряды и оружие».¹¹ Об апшаниле как о добром и умном старике, который «в давние поры жил и ходил по земле, преподавая корякам кодекс нравственной и житейской мудрости»,¹² пишет Н. В. Слюнин. Последнее замечание ново и существенно дополняет предыдущие описания апшаниля.

Весьма бегло, но все же сказано об апшанилях и у В. И. Иохельсона, главным образом о жертвоприношении холмам, скалам, где якобы находились покровители дорог и охоты.¹³ В. Г. Богораз тоже упоминает о них.¹⁴ Ряд сведений о жертвоприношениях апшанилю коряками побережья Пенжинского залива сообщает Н. Н. Беретти.¹⁵ В весьма общих выражениях о жертвенных местах коряков писал И. И. Гапанович.¹⁶ Интересные сведения об островке, носящем название Апшаниль, который находится недалеко от с. Каменское, приводит М. Полянский.¹⁷ На этом островке было лежбище тюленей и сивучей, куда, однако, доступ некорякам не разрешался. Об этом же островке Апшаниль сообщал и А. Литвинов.¹⁸

Таковы в общих чертах сведения в литературе о жертвенных местах коряков апшаниль и ыллапиль.

Исследование апшаниля было произведено автором данной статьи в 1955 г. в Олюторском районе Корякского национального округа (восточное побережье п-ова Камчатка). Апшаниль находился примерно в 50 км от берега моря, на правом берегу р. Ветвей, в 4 км от впадения ее в р. Вывенку. Эта река очень богата рыбой лососевых пород. По реке, видимо, расположено много удобных для нереста мест, сюда заходит в большом количестве горбуша и кета. Река течет почти в широтном на-

⁹ Лессепсово путешествие по Камчатке и по южной стороне Сибири, ч. III. М., 1801, стр. 7—8.

¹⁰ Архив АН СССР, ф. 21, оп. 5, д. 103, тетр. 3, л. 14 об.

¹¹ К. Дитмар. О коряках и весьма близких к ним по происхождению чукчах. ВРГО, 1856, кн. 1, стр. 50.

¹² Н. В. Слюнин. Охотско-Камчатский край. Т. I. СПб., 1900, стр. 588.

¹³ W. Jochelson. The Koryak. Religion and Myths. Leiden, 1905, p. 97.

¹⁴ В. Г. Богораз. Чукчи. II. Л., 1939, стр. 10.

¹⁵ Н. Н. Беретти. На крайнем Северо-Востоке. Владивосток, 1929, стр. 37—41.

¹⁶ И. И. Гапанович. Камчатские коряки. Современное положение племени и значение его оленного хозяйства. Tientsin, China, 1932, стр. 52—53.

¹⁷ М. Полянский. Скачок через столетия. М., 1931, стр. 53.

¹⁸ А. Литвинов. В краю огнедышащих гор. Свердловск, 1965, стр. 107—108.

правлении. Правый берег ее возвышенный, а левый низменный, пойма ее по левому берегу сливается с поймой правого берега р. Вывенки. О месте нахождения остатков старых землянок и аппапиля мне сообщили местные жители коряки и, в частности, заместитель председателя колхоза тов. Ивтакрат. Он же и показал мне это место, на котором предполагалось возводить хозяйственные постройки колхоза.

В том месте, куда мы пришли, правый высокий берег р. Ветвей полого поднимается на 6—8 м. Видимо, когда-то река протекала под этим бере-



Рис. 2. Аппапиль около с. Ветвей. Фот. автора, 1955 г.

гом, а теперь ее русло отступило на 60—70 м. На высокой части берега, опускающейся к реке под углом 10—12°, среди зарослей кедрового стланца и полярной березы, на площади около 18 м², в беспорядке лежали вместе с лобными костями рога диких и отчасти домашних оленей, черепа медведей и пара клыков молодого моржа (рис. 2). Никаких других предметов ни на этом месте, ни в ближайшем окружении на первый взгляд не было. Рога и черепа едва были заметны из-под мха и травянистой растительности, уже затягивавшей это место. Было совершенно очевидно, что этот аппапиль существовал с давних пор.

Не случайно жертвенное место расположено на высоком берегу реки, у излучины, откуда открывается удивительная панорама низменного, далеко уходящего на север левобережья, свободно просматривается тундра на многие километры. Впереди, на расстоянии нескольких десятков километров, виднеются первые горы. С этого места охотники высматривали подходы диких оленей, двигавшихся к переправе на р. Ветвей (рис. 3).

Едва заметные тропинки, заросшие мхом, ведут к аппапилю одна с северо-запада, другая с юго-востока. Первая идет прямо из тундры и в нескольких десятках метров теряется, другая тянется на юго-восток вдоль берега, то исчезая, то вновь появляясь, на протяжении примерно 600—700 м, где она упирается в остатки круглой полуземлянки, видимо не очень древней. После тщательного осмотра самого места, на котором находились рога оленей и черепа медведей, в юго-западном углу в траве были найдены два деревянных копьца, довольно грубо сделанные (рис. 4).

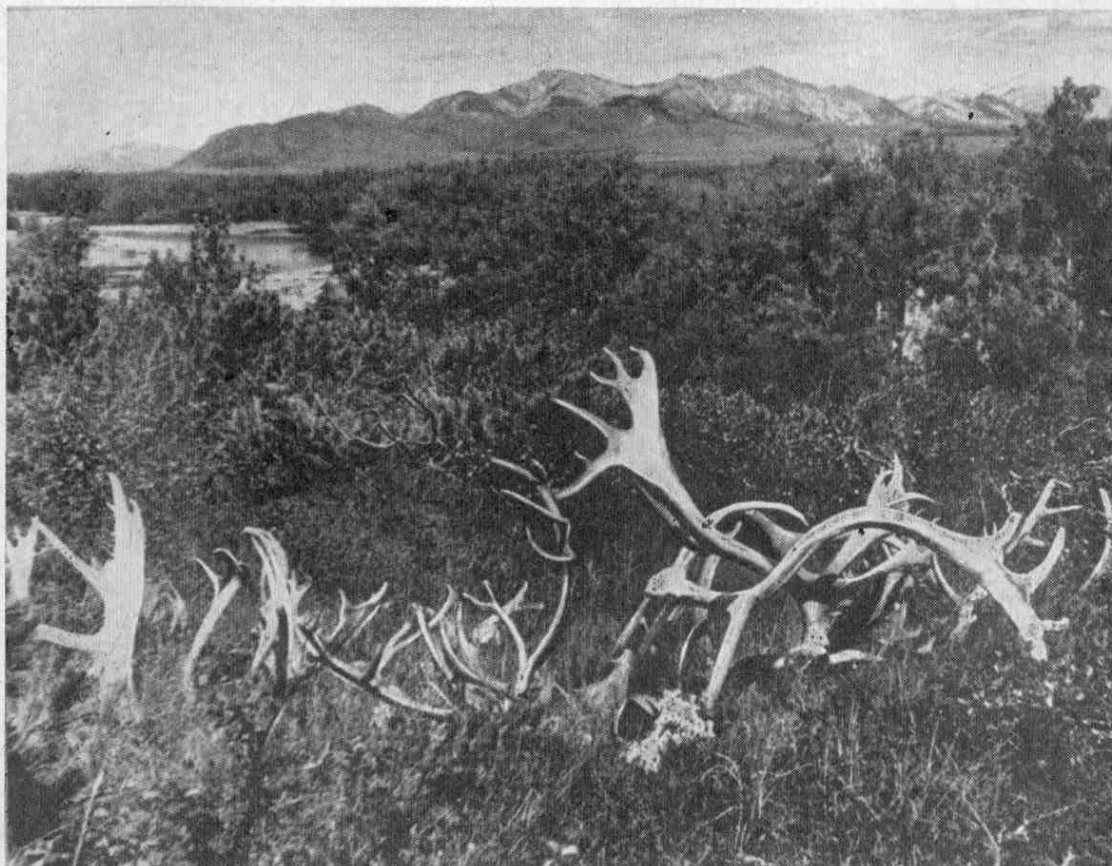


Рис. 3. Общий вид аппапиля около с. Ветвей. Фот. автора, 1955 г.

На одном из них были жилые нитки, на другом — сверток жилых ниток и кусочек красной тряпочки с привязанным к ней кусочком кожи тюленя. Ни на самом жертвенном месте, ни вокруг него не было видно следов костра. Деревянные копьца, вероятно, были положены не так давно, год или два тому назад. Они даже не потемнели, а тряпочка почти не выцвела. Значит, этот аппапиль посещался коряками, сюда они приносили свои скромные дары. Все остальные предметы (рога, черепа, клыки), лежавшие на поверхности, были не очень большой давности: вероятно, их положили только несколько десятков лет тому назад. Клыки моржей потрескались, их обычно блестящая, как полированная, поверхность выглядела шершавой и беловатой, с массой продольных больших и малых трещин. Их трудно было отличить по цвету от рогов оленей. Двенадцать пар рогов и восемь черепов (вернее, черепных коробок с верхней челюстью) лежали на поверхности, частично заросшие мхом и травой. Кроме того, из-под мха и травы торчали глубоко вросшие

в землю рога, частью обглоданные волками, частью поломанные, и черепа медведей, там и тут видневшиеся на всей площади аппапиля. Количество черепов медведей явно преобладало над количеством рогов оленей. Здесь же, на поверхности, оказался череп выдры. Видимо, он попал в это окружение недавно. Все черепа медведей были пробиты с правой стороны, вероятно в целях извлечения мозга. Поверхность аппапиля мы начали вскрывать с юго-западной границы расположения рогов и черепов, от того места, где в него упиралась тропинка. Последовательно нами было вскрыто 6 м² на глубину до 40 см. Глубже шла мерзлота, хотя и там были видны черепа медведей и обломки рогов оленя вместе с теменными костями. Это лишний раз подтверждало, что аппапиль су-

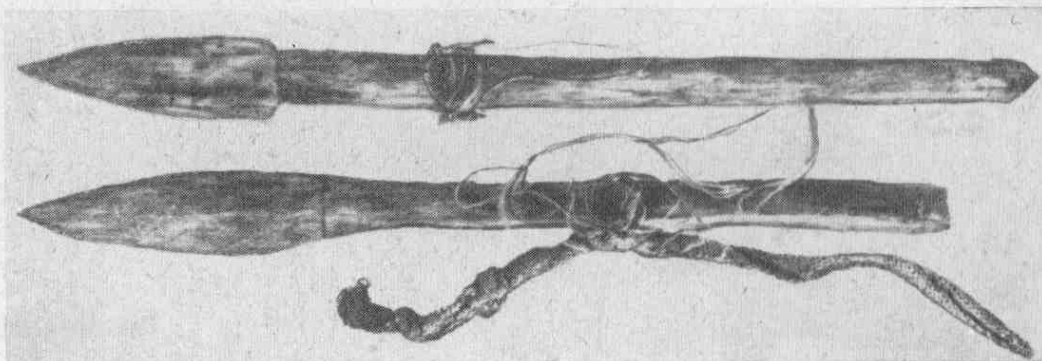


Рис. 4. Деревянные копья, найденные на аппапиле около с. Ветвей.
Фот. автора, 1955 г.

ществовал с очень давнего времени. Однако обстоятельства и время не позволили произвести более детальное обследование этого памятника (мне удалось там быть в течение одного дня — 27 июля 1955 г.). Таким образом, трудно сказать, как глубоко залегают предметы и каков их характер. Сняв руками верхний слой мха (он легко отделялся) толщиной до 10 см, мы увидели слой сырого мохового перегноя, ниже которого шел темный перегной с прослойками угля (первые на глубине 15 см), расположенными отдельными пятнами. Такие прослойки попадались на разных горизонтах по всей вскрытой площади. Костры жглись, видимо, непродолжительное время и всякий раз, или почти всякий раз, на новом месте, так как зольных остатков почти нет. Прямо на самом жертвенном месте около остатков костров найдены обгоревшие палки (материал костра) и большое количество обожженных, полусгнивших орудий из рога оленя. Пожалуй, количество обожженных костяных орудий составляет не менее 35—40% от общего количества найденных предметов. Ни одного целого обожженного изделия из кости мы не нашли. Возможно, что их бросали в огонь уже в поломанном виде. Рядом с обожженными костяными орудиями попадались и совершенно не обожженные наконечники стрел разнообразных форм и назначений, с разными способами крепления их к древку, костяные ножи-кинжалы, наконечники копий, бусы — все это вперемешку с остатками черепов медведей и лобовых костей оленей с рогами. Все костяные орудия были изготовлены из рога оленя, что несомненно доказывает обособленность культуры обладателей этих орудий, малые связи их с прибрежными жителями, носителями культуры морского зверобойного промысла.

В юго-западной части раскопа, в квадрате № 1, на глубине 23 см был

найден костяной наконечник, видимо метательного дротика, с железным вкладышем треугольной формы. Тут же было найдено несколько голубых бусин. Немного глубже были обнаружены остатки двух черепов горных баранов и их кости, а также кости какой-то птицы, по всей видимости утки.

В квадрате № 3 на грани мерзлоты был найден обсидиановый наконечник стрелы иволжистой формы с уплощенным основанием (черешком) для крепления на древке. Второй обсидиановый наконечник был найден на глубине около 30 см в квадрате № 5. В квадратах №№ 2 и 3 на тех же глубинах были найдены все остальные 11 каменных наконечников.

Почти все (семь штук) железные вкладыши в костяные наконечники стрел и просто железные наконечники стрел (три штуки) были найдены в квадратах № 4 и отчасти № 3, на уровне 18—23 см, где они находились вперемешку с изделиями из кости, черепами медведей, оленей. Бусы находились на разных горизонтах, обычно по одной штуке, но не глубже 25 см от верхнего края. Бусины — голубого, белого и зеленого цветов, несколько приплюснутые по оси отверстий (лишь две бусины — темно-синего и более светлого тона — граненого сечения) — были найдены рядом с обсидиановым наконечником в квадрате № 3. Ни деревянных частей орудий (за исключением остатков, сохранившихся во втулках черенковых наконечников), ни каких-либо других предметов в обследованной части ашпапиля найдено не было. Как видно, здесь в жертву приносились черепа добывавшихся сухопутных животных, оружие, которым они добывались, и украшения в виде бус (найдено всего 14 штук). Среди орудий количественно преобладают наконечники стрел, затем, видимо, наконечники дротиков, копий и, наконец, ножи. Впрочем, отнести те или иные орудия к определенной категории не всегда можно с достаточной уверенностью, так как не найдено ни одного орудия с древками, рукоятками. Основную массу находок составляют изделия из рога. Целые и поломанные, обгоревшие и необгоревшие, они встречались повсюду, в разных местах и слоях вскрытой части жертвенного места.

НАКОНЕЧНИКИ СТРЕЛ

Весьма показательно, что наконечники стрел отличаются разнообразием форм и размеров, особенно сделанные из рога оленя. Очевидно, в недалеком прошлом, по крайней мере еще в XVII—XVIII вв., лук и стрелы были одним из самых универсальных и самых распространенных орудий континентальных охотников коряков. Пока никому из исследователей не случалось находить в континентальных и приморских районах расселения коряков такие скопления разнообразных видов и типов наконечников стрел. До настоящего времени не создано еще классификации наконечников, применявшихся коряками. В этой связи представляется уместным дать первые ориентировочные наметки классификации наконечников, что поможет точнее определить функциональное назначение разных по формам, способам крепления костяных наконечников стрел и датировать этот памятник.

Все костяные наконечники стрел нашей коллекции можно разделить по способу насада на древко на два вида: втульчатые, т. е. такие, в основании которых имеется отверстие для насада на древко стрел, и черенковые. Черенковые в свою очередь могут быть разделены по формам основания на три типа: уплощенные, которые вставлялись в прорезь

древка; круглые шилообразные, которые вставлялись или забивались в древко стрелы; вильчатые — имеющие основание с прорезью по середине, делящей их на две половины (в эту прорезь вставлялась уплощенная часть конца древка стрелы или дротика и все соединение

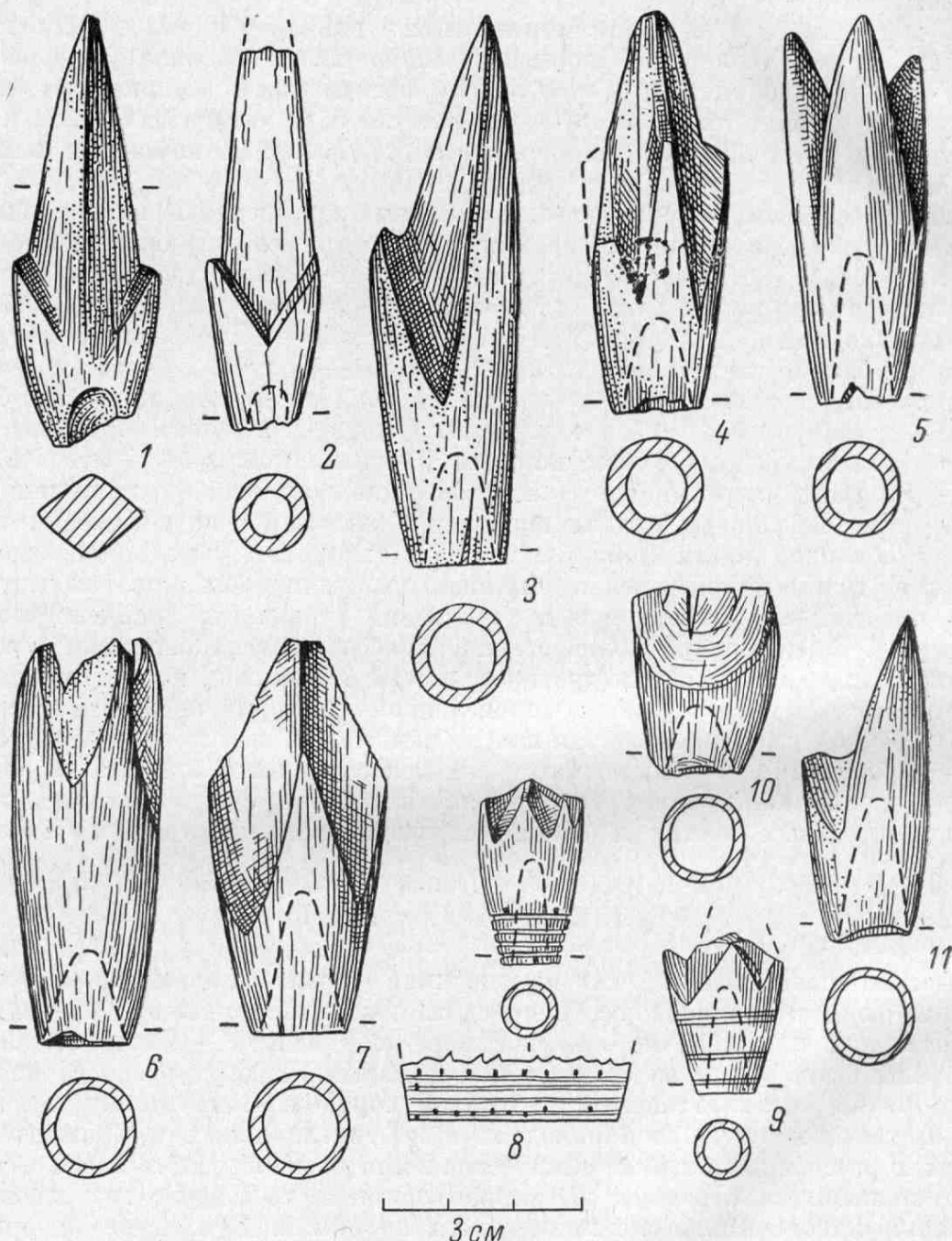


Табл. I. Втульчатые наконечники стрел из рога оленя.

дополнительно крепилось жильными нитками, возможно и клеем; впрочем, дополнительное крепление жильными нитками применялось при всех видах черенковых способов насаживания наконечников на древко).

Втульчатые наконечники стрел отличаются удивительным разнообразием форм и размеров (табл. I), а также сложностью конфигурации острия. Можно предполагать, что они использовались для охоты на

мелких сухопутных зверей (евражек, тарбаганов), птиц (куропаток и водоплавающих). Эти наконечники редко имеют размеры около 10 см, обычно их длина не превышает 7—8 см. В то же время некоторые из них отличаются массивностью и отсюда особой прочностью. Это дает повод думать, что такие наконечники могли употребляться как наконечники боевых стрел. Они, видимо, обладали большой ударной и пробойной силой. Среди втульчатых наконечников стрел особо следует выделить томары — наконечники, применявшиеся несомненно только при охоте на птиц и мелких животных.

Черенковые наконечники стрел также отличаются друг от друга внешним видом, размерами, формой черенков и, следовательно, способами их соединения с древками стрел, характером крепления (об этом уже сказано). По своим размерам они резко отличаются от втульчатых. Некоторые из них достигают 23 см длины. Как видно, они применялись при охоте на парнокопытных животных (диких оленей, лосей, горных баранов) и медведей. Черенковые наконечники составляют основную массу орудий, которые найдены на этом жертвенном месте. И это не случайно. Охота — и именно на диких оленей и медведей — имела перво-степенное значение в жизни континентальных обитателей Камчатского перешейка. Здесь проходили пути сезонных миграций диких оленей, весной двигавшихся на север, а осенью возвращавшихся.

ВТУЛЬЧАТЫЕ НАКОНЕЧНИКИ СТРЕЛ

Тип 1. Биконические. Верхняя половина пера треугольная с вытянутым ромбовидным сечением, основание — нижняя половина — цилиндрической формы. На двух гранях ромба — шипообразные утолщения, обращенные остриями вверх. Длина острия от упора втулки (место излома) — 56 мм, наибольшая ширина острия с шипами — 27 мм (табл. I, 1).

Тип 2. Биконическое четырехгранное пирамидальное острие с шипами, расположенными у основания каждой грани. Шипы обращены своими остриями вверх, они образуют как бы чашу с цилиндрическим основанием, над которой возвышается острие. В нижней части цилиндра втулка (излом по втулке). Длина пера от излома у втулки до отломанного конца острия — 60 мм, площадь пирамидального основания острия — 13×13 мм, видимый диаметр втулки — 7 мм (табл. I, 2).

Тип 3. Сложная конфигурация. Четырехгранное пирамидальное острие, ниже него находится закругленная шейка, соединяющая острие с четырехгранным основанием, на каждой из граней которого — шипы, обращенные остриями вверх. Основания шипов образуют конический цилиндр с втулкой для древка. Длина наконечника — 32 мм, диаметр втулки — 8—9 мм (табл. II, 3).

Тип 4. Сложная конфигурация. Трехгранное острие. Две плоские, третья полуовальная. У основания ребра, образованного соединением плоских граней, — шип, обращенный острием вверх. Высота его равна примерно половине основного острия. Соединение острия и шипа образует конический (книзу) цилиндр со втулкой. Длина наконечника — 83 мм, диаметр в самом широком месте — 23 мм, диаметр втулки — 10—11 мм (табл. I, 3).

Тип 5. Биконический наконечник с пятигранным пирамидальным острием, на ребрах которого — шипы, обращенные остриями вверх. Основание — конический цилиндр со втулкой. Длина наконечника —

62 мм, наибольший диаметр — 24 мм, диаметр втулки — 6 мм (табл. I, 4).

Тип 6. Коническое, полуцилиндрической формы острие с коротким шипом, расположенным на плоской стороне полуцилиндра ближе к основанию наконечника. Основание — конический цилиндр со втулкой. Длина пера до излома — 70 мм, диаметр — 13 мм, диаметр втулки — 8 мм (табл. II, 4).

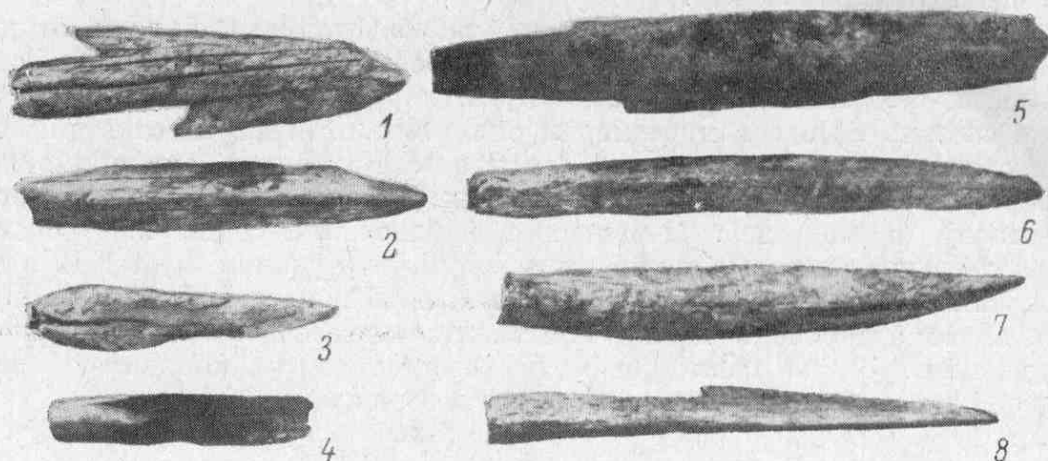


Табл. II. Наконечники стрел с удлиненными остриями.
Материал — рог оленя.

Тип 7. Трезубое острие с цилиндрическим основанием, расширяющимся кверху. Высота зубцов разная. В основании — отверстие для древка. Длина по наиболее высокому зубцу — 60 мм, толщина — 24 мм, диаметр втулки — 11 мм (табл. I, 5).

Тип 8. Трехгранное острие, вершины ребер которого образуют зубцы. Основание острия — цилиндр конической формы, расширяющийся кверху. В основании — втулка. Длина наконечника — 64 мм, наибольшая толщина — 22 мм, диаметр втулки — 12—13 мм (табл. I, 6).

Тип 9. Трехгранное острие пирамидальной формы. Основание — конический цилиндр, расширяющийся к середине. В основании — втулка. Длина наконечника — 60 мм, наибольшая толщина — 25 мм, диаметр втулки — 10 мм (табл. I, 7).

Томары

Тип 1. Шестизубое острие, один зубец возвышается в середине, пять других симметрично расположены вокруг. Высота их не строго одинакова. От вершин зубцов идут острые ребра, соединяющие их с центральным зубцом. Все острие в профиль имеет коническую форму, оно утолщено к вершине. Параллельно нижнему краю основания, на расстоянии 1.5 мм друг от друга, прорезано четыре линии. Над верхней линией — треугольные (обращенные вершинами вверх) вырезы, расположенные друг от друга на расстоянии 4 мм. По краям нижней линии также имеются аналогичные вырезы, но уже обращенные вершинами вниз. Длина наконечника — 26 мм, толщина — 14 мм, диаметр втулки — 7 мм (табл. I, 8).

Тип 2. Пятизубое острие, расширяющееся кверху. Один зубец в середине (видимо, удлинённый) обломан, другие четыре симметрично расположены вокруг. Концы окружающих зубцов острые и хорошо обозначены. Начиная с нижнего края основания прорезаны параллельно ему три ряда линий, опоясывающих тулово наконечника. Два нижних ряда имеют по две параллельные прорези, третий ряд — три. Длина острия, не считая отломанного центрального зубца, — 23 мм, толщина в самом широком месте — 16 мм, диаметр втулки — 7—8 мм (табл. I, 9).

Тип 3. Клинообразное острие, расширяющееся кверху. Основание — суживающийся книзу цилиндр. Длина наконечника — 28 мм, ширина боевой части острия — 20 мм, диаметр втулки — 10 мм (табл. I, 10).

Тип 4. Острие наконечника треугольной (сглаженной) формы, образованное путем косого (на нет) среза полуцилиндра. На плоской стороне полуцилиндра — шип. Слияние шипа и среза полуцилиндра образует конус с втулкой. Длина наконечника — 50 мм, ширина — 22 мм, диаметр втулки — 10—12 мм (табл. I, 11).

Целую серию составляют втульчатые наконечники стрел с удлинёнными остриями. Порой это массивные тяжелые наконечники, которые могли быть отнесены к наконечникам дротиков.

Тип 1. Пирамидальное трехгранное одношипное острие. Срез шипа обращен вниз и находится около середины наконечника. Длина наконечника — 140 мм, наибольшая ширина грани — 20 мм, диаметр втулки — 8 мм (табл. II, 8).

Тип 2. Пирамидальное трехгранное острие, на каждом ребре которого у его основания имеется шип, обращенный острием вниз (к основанию). Длина наконечника — 120 мм (излом на втулке), наибольшая ширина грани — 20 мм, диаметр втулки — 8 мм (табл. II, 2).

Тип 3. Пирамидальное трехгранное острие. Длина наконечника — 148 мм, наибольшая ширина грани — 21 мм, диаметр втулки — 9 мм (табл. II, 7).

Тип 4. Пирамидальное ромбовидное острие. Длина наконечника — 160 мм, наибольшая ширина — 22 мм, диаметр втулки (в месте излома) — 7 мм (табл. II, 6).

Тип 5. Двухшипное с асимметрично расположенными шипами острие, трехгранное в сечении. Длина наконечника — 108 мм, наибольшая ширина — 31 мм, диаметр втулки — 9 мм (табл. II, 1).

Тип 6. Двухшипное с асимметрично расположенными маленькими шипами, трехгранное в сечении, массивное острие, которое может быть отнесено к дротикам. Основание — конический цилиндр. Длина наконечника — 173 мм (от излома), наибольшая ширина — 27 мм, диаметр втулки — 9 мм (табл. II, 5).

ЧЕРЕНКОВЫЕ НАКОНЕЧНИКИ СТРЕЛ

Тип 1. Треугольное в сечении, листовидное (напоминающее лист ивы) острие с черенком в виде равнобедренного треугольника (обращенного вершиной вниз), основание которого переходит в шейку, соединяющую острие с черенком. Вставлялись такие наконечники в отверстие, сделанное в древке стрелы, и крепились жильными нитками. Длина на-

конечника — 162 мм, наибольшая ширина — 24 мм, длина черенка — 27 мм (табл. III, 1).

Тип 2. Ромбовидное в сечении, листовидное острие с черенком в виде равнобедренного треугольника (подобен черенку типа 1). Длина наконечника — 156 мм, наибольшая ширина — 25 мм, длина черенка — 16 мм (табл. III, 2).

Тип 3. Одношипное, ромбовидное в сечении, пирамидальное острие. Шип расположен на середине наконечника, обращен острием вниз. Черенок в виде треугольника с асимметрично расположенными плечиками — линией основания «треугольника» (подобен черенку типа 1).

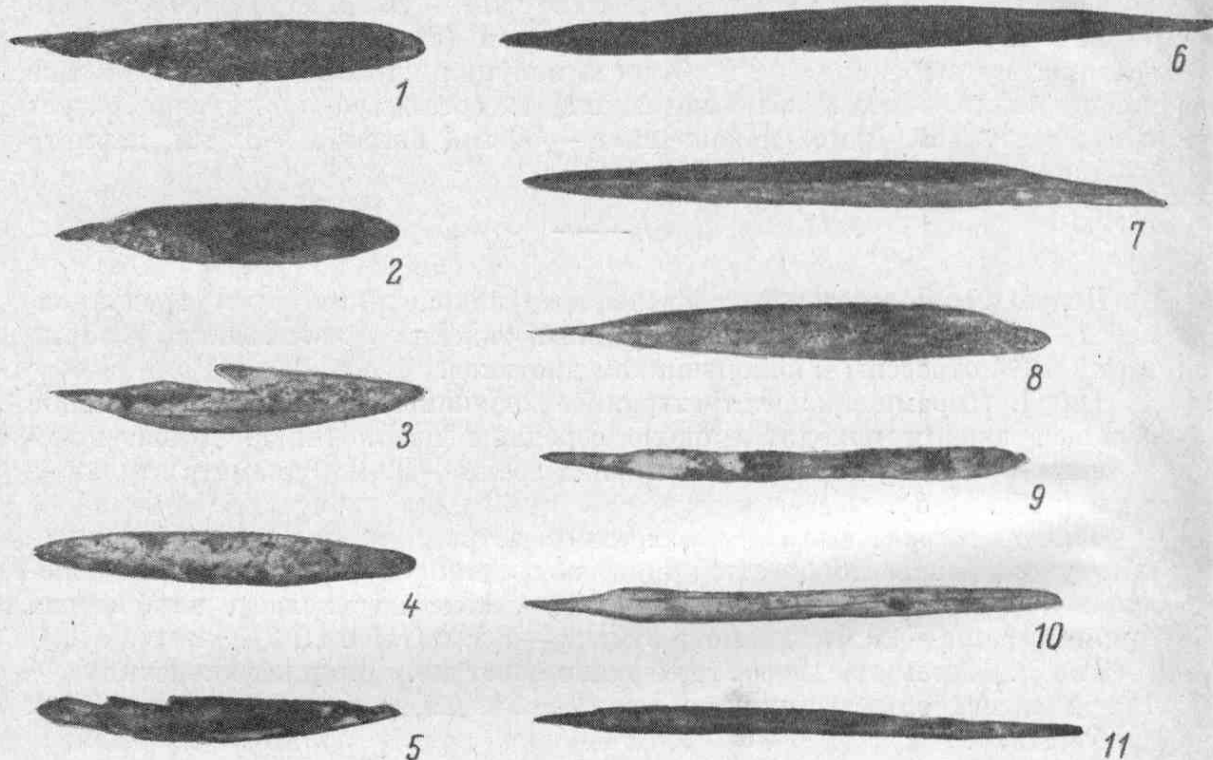


Табл. III. Черенковые наконечники стрел из рога оленя.

Длина наконечника — 143 мм, наибольшая ширина — 23 мм, длина черенка по одной стороне — 15, а по другой — 20 мм (табл. III, 3).

Тип 4. Трехгранное, пирамидальной формы острие. Шилообразный черенок, отделяющийся от шейки, соединяющей его с острием плечиком (выступом), идущим вокруг черенка. Длина наконечника — 215 мм, наибольшая ширина — 11 мм, длина черенка — 15 мм (табл. III, 11).

Тип 5. Трехгранное в сечении (напоминающее равнобедренный треугольник) острие. Черенок подобен черенку типа 4. Длина наконечника — 205 мм, наибольшая ширина — 12 мм, длина черенка — 17 мм (табл. III, 10).

Тип 6. Ромбообразное в сечении, листовидное по форме острие с черенком, подобным черенку типа 4. Длина наконечника — 190 мм, наибольшая ширина — 15 мм, длина черенка — 13 мм (табл. III, 9).

Тип 7. Удлиненное, листообразной формы (напоминающей лист северной ивы) плоское острие с постепенным расширением к середине. Черенок — уплощенное основание, расположенное перпендикулярно

к плоскости острия. Уплощенная часть черенка вставлялась в вырез, сделанный в древке стрелы, и крепилась жильными нитками. Длина наконечника — 202 мм, наибольшая ширина — 22 мм, длина черенка с шейкой — 40 мм (табл. III, 8).

Тип 8. Трехгранное, несколько сплющенное острие пирамидальной формы. Черенок подобен черенку типа 7. Длина наконечника — 278 мм, наибольшая ширина — 19 мм, длина черенка с шейкой — 47 мм (табл. III, 6).

Тип 9. Трехгранное, пирамидальной формы острие. Черенок — уплощенное основание, расположенное в плоскости наибольшей грани

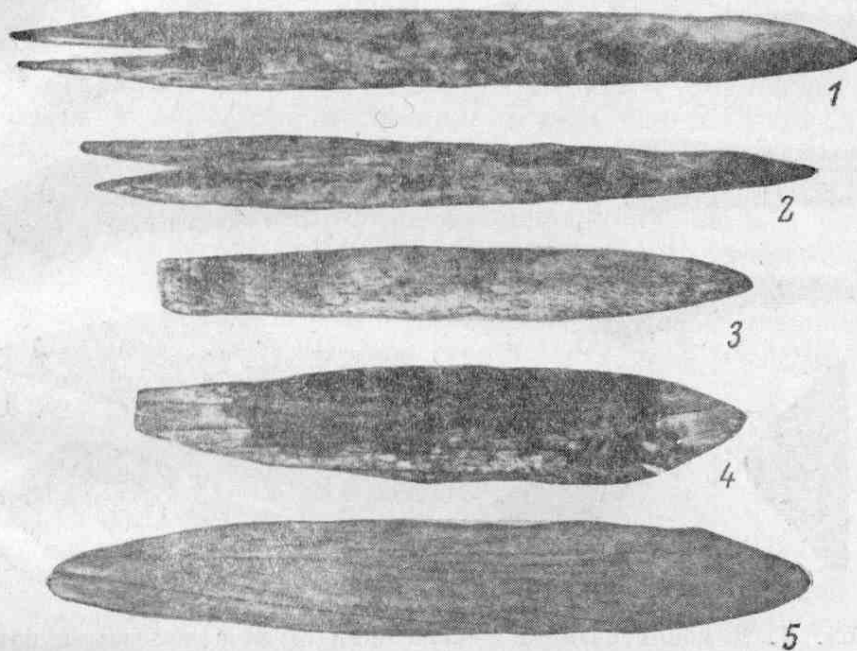


Табл. IV. Наконечники дротиков и костяных ножей.

острия. Длина наконечника — 225 мм, наибольшая ширина — 20 мм, длина черенка с шейкой — 78 мм (табл. III, 7).

Тип 10. Ромбовидное в сечении острие листовидной формы. В нижнем основании черенок, расположенный в плоскости наиболее вытянутых ребер ромба. Длина наконечника — 150 мм, наибольшая ширина — 22 мм, длина черенка — 35 мм (табл. III, 4).

Тип 11. Трехгранное в сечении острие, на одной из граней которого — два последовательно расположенных шипа ближе к основанию. Черенок в виде короткого уплощения. Длина наконечника — 149 мм, наибольшая ширина — 16 мм, длина черенка с шейкой — 23 мм (табл. III, 5).

Особую группу составляют наконечники, видимо дротиков.

Тип 12. Уплощенное листовидное острие, в нижнем основании которого перпендикулярно к плоскости сделана прорезь остроугольной формы. В него вставлялась уплощенная клиновидная часть древка, а затем это соединение крепилось жильными нитками. Длина наконечника — 215 мм, ширина — 22 мм, длина черенка (прорези) — 52 мм (табл. IV, 1).

Тип 13. Трехгранное острие, постепенно сужающееся к концу. В нижнем основании черенок, подобный черенку типа 12. Длина наконечника — 186 мм, наибольшая ширина — 22 мм, длина черенка (прорези) — 40 мм (табл. IV, 2).

Среди костяных наконечников оказались и комбинированные — костяные с вставными металлическими копьёцами (наконечниками), которые заметно отличаются своим обликом. Это также наконечники стрел, но по-разному соединенные с древками. Всего таких комбинированных наконечников найдено пять. Кроме того, найдено два копьёца без костяных оснований.

Тип 1. Острие, представляющее собой железный квадрат, одним углом вставленный в прорезь уплощенного рога оленя и закрепленный в нем при помощи металлической заклепки. Черенок наконечника имеет

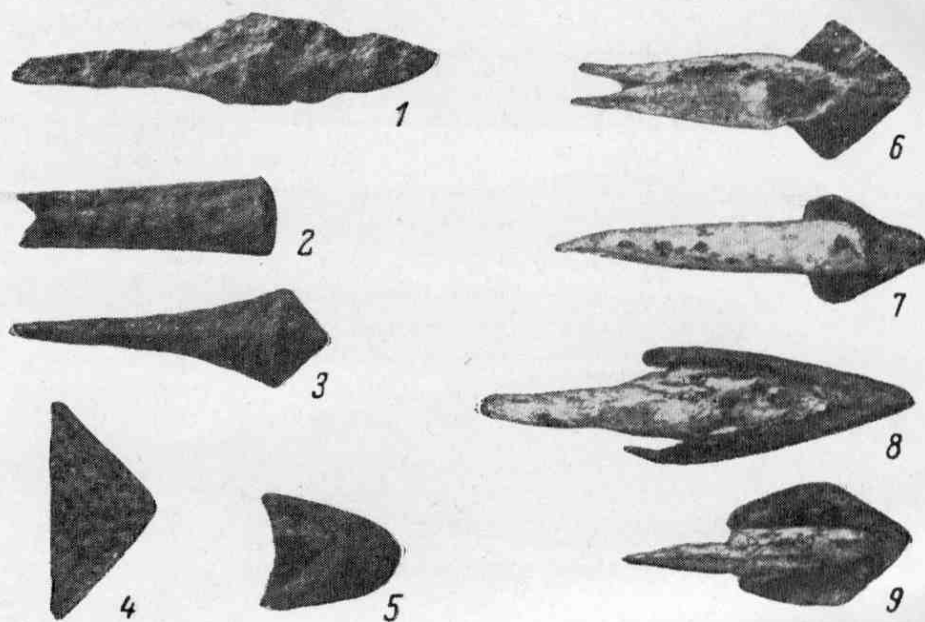


Табл. V. Комбинированные наконечники стрел с железными копьёцами — вкладышами в костяную основу.

сквозную остроугольную прорезь, расположенную перпендикулярно к плоскости металлического острия. Длина всего наконечника с копьём — 93 мм, длина прорези черенка — 22 мм, толщина копьёца — 1 мм (табл. V, рис. 6).

Тип 2. Острие — треугольное железное копьёцо, вставленное в прорезь круглого куска рога оленя и закрепленное в нем при помощи металлической заклепки. К основанию костяная часть наконечника заметно сужается. На конце черенка — сквозная остроугольной формы прорезь, расположенная в плоскости металлического острия. Длина наконечника — 106 мм, длина прорези черенка — 23 мм, толщина копьёца — около миллиметра (табл. V, 7).

Тип 3. Двухшипное железное острие треугольной формы, вставленное в прорезь рога оленя и закрепленное металлической заклепкой. Черенок в виде сквозной прорези, расположенной в плоскости железного острия (одна щека прорези отломана). Длина наконечника — 124 мм, длина прорези черенка — 37 мм, толщина железного острия в середине — около 3 мм (табл. V, 8).

Тип 4. Листовидное (похожее на лист березы) железное острие со слабо выраженными двумя шипами у основания, вставленное в прорезь круглого куска рога оленя и закрепленное металлической заклепкой. Шипы опускаются ниже прорези и таким образом усиливают прочность

крепления в прорези острия. В основании видна часть стенки втулки. Вероятно, это был втульчатый наконечник. Длина наконечника — 42 мм, диаметр втулки — 7 мм, толщина железного острия — около миллиметра (табл. V, 9).

Тип 5. Железное острие треугольной формы с закругленными углами. Длина наконечника — 31 мм, длина нижнего основания — 62 мм, толщина — около 1 мм (табл. V, 4).

Тип 6. Удлиненное, полукруглой формы железное острие с вогнутым основанием. Длина наконечника — 35 мм, ширина — 32 мм, толщина — чуть более миллиметра (табл. V, 5).

Помимо комбинированных, были найдены три железных наконечника, разные по размерам и форме, причем один из них может рассматриваться как наконечник копья.

Тип 7. Листообразный железный наконечник (возможно, копья) с уплощенным черенком для крепления. Длина наконечника — 122 мм, длина черенка — 46 мм, толщина — около 3 мм (табл. V, 1).

Тип 8. Срезень в виде узкой вытянутой лопаточки, вставлявшийся в прорезь в костяном основании наконечника (сохранилась заклепка). Основание имеет треугольный вырез для прочности крепления. Длина наконечника — 73 мм, ширина — 18—22 мм (табл. V, 2).

Тип 9. Ромбовидное с широким лезвием острие с черенковым насадом. Длина наконечника — 90 мм, толщина — до 3 мм (табл. V, 3).

НАКОНЕЧНИКИ КОПИЙ, НОЖИ

Тип 1. Ромбовидное в сечении, удлиненной листовидной формы острие с широким уплощенным черенком с поперечными насечками. Длина наконечника — 153 мм, ширина — 20 мм, длина черенка — 44 мм, ширина черенка — 16 мм (табл. IV, 3).

Тип 2. Трехгранное в сечении, листовидной (похожее на лист полярной ивы) формы острие с широким основанием черенка. Длина наконечника — 140 мм, ширина — 23 мм, длина черенка — 42 мм, ширина черенка — 18 мм (табл. IV, 5).

Тип 3. Плоское листовидной формы острие. Скорее всего лезвие ножа. Черенок — продолговатый, сужающийся книзу. Длина наконечника — 157 мм, наибольшая ширина — 32 мм, длина черенка — 45 мм, ширина черенка — 13—22 мм (табл. IV, 4).

Среди тринадцати каменных орудий, найденных на вскрытой части ашпапиля, одиннадцать из обсидиана и два из кремнистого сланца — это наконечники копий. Они хорошо сохранились, лишь у одного отломана часть черенка (табл. VI, 3). Среди каменных орудий меньше разнообразия форм, чем среди костяных, хотя размеры их самые разнообразные. По всей поверхности обсидиановых наконечников видны следы отжимной ретуши, которая нанесена почти перпендикулярно к оси орудий. Лезвия наконечников местами подправлены вторичной ретушью, образующей довольно мелкие зубчики. Все орудия имеют ромбовидное сечение, однако по форме несколько различаются. Одну группу (табл. VII) из шести экземпляров составляют иволистные обсидиановые наконечники, массивные, с несколько уплощенным основанием черенка, прямым или закругленным. Длина их колеблется от 51 до 116 мм. Вторую группу составляют наконечники продолговато-вытянутой формы, слегка сужи-

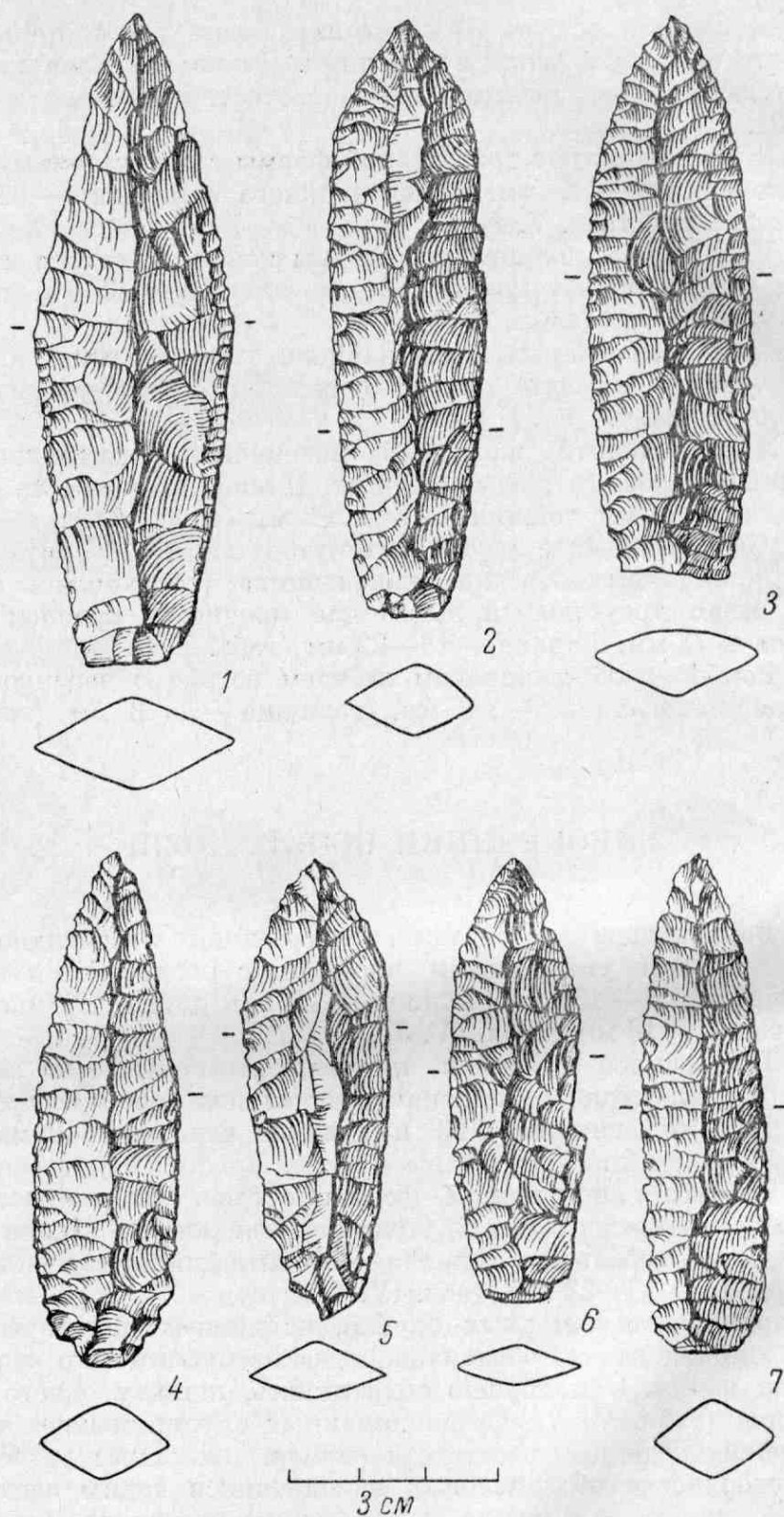


Табл. VI. Наконечники копий продолговато-вытянутой формы из обсидиана и кремнистого сланца.

вающиеся к основанию. Они также ромбовидные в сечении и имеют уплощение в нижней части. Размеры этих наконечников колеблются в длину от 65 до 84 мм (табл. VI). Несколько особое место занимает массивный биконической формы наконечник из кремнистого сланца, обработанный путем отжимной ретуши, без каких-либо следов шлифовки.

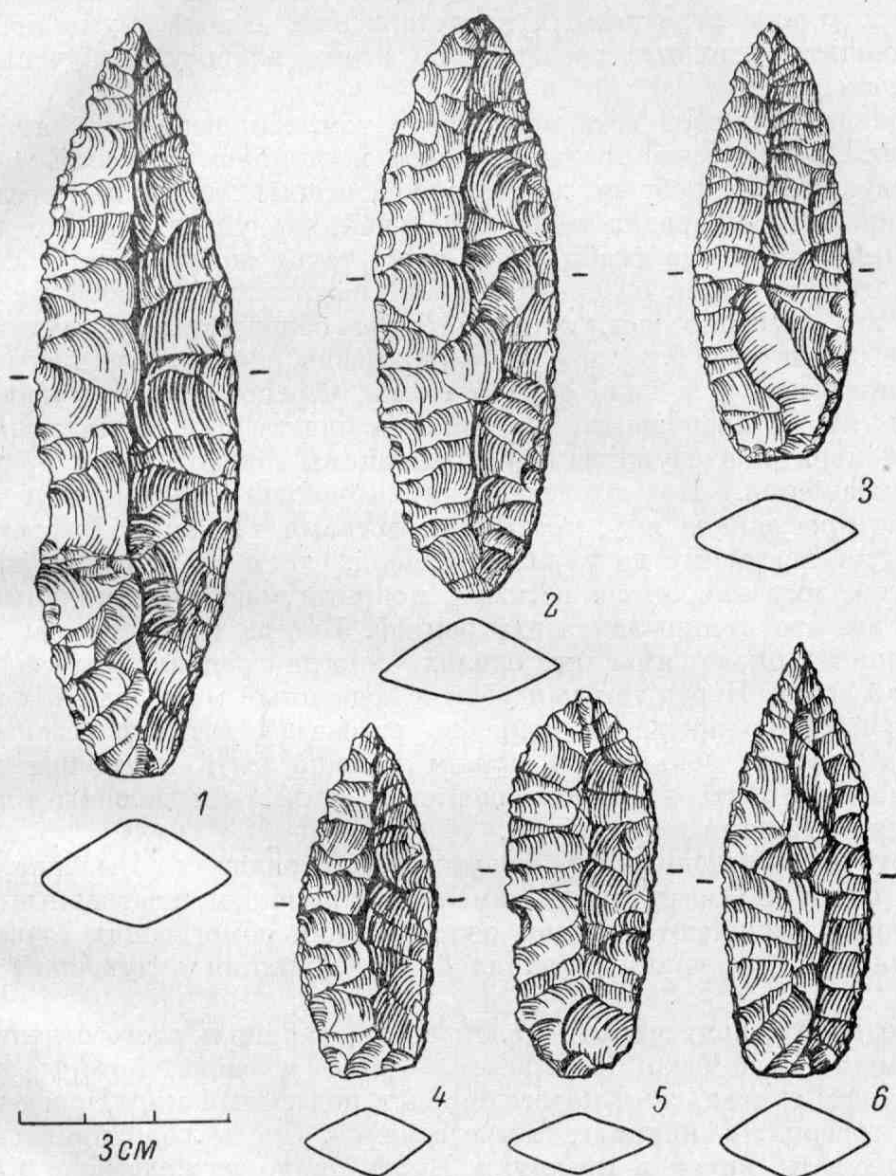


Табл. VII. Наконечники копий иволостной формы из обсидиана.

В сечении он также ромбический. Уплощение в основании с прямым срезом. Длина — 96 мм, наибольшая ширина — 30 мм (табл. VI, 1).

Мы рассмотрели материальные предметы, сохранившиеся на жертвенном месте около с. Ветвей. На основании их изучения можно с достаточной уверенностью судить о средствах к жизни, которые получали коряки в результате промыслов, об объектах и орудиях охоты и т. п.

Однако идейная сторона и значение такого рода памятников в системе представлений коряков остались бы во многом непонятыми, если бы не помощь самих коряков, сообщивших существовавшие у них представления об аппапилах и ыллаапилах. Эти сведения значительно дополняют, уточняют и расширяют характеристику данного источника, весьма важного для изучения истории культуры коряков, для понимания существовавших у них религиозных представлений. Поэтому уместно здесь будет сообщить основные сведения по этому вопросу, полученные от самих коряков.

У коряков с. Ветвей есть предание о том, как возник их аппапиль. Давно-давно, гласит это предание, здесь жил коряк с женой. Он был самым безупречным, добрым, хорошим человеком. Однако не хотел жить в этом мире и предупредил своих сородичей, что уйдет жить под землю (в подземный мир), где якобы будет вести такой же образ жизни, как и на земле. Вместе с тем, он обещал не забывать людей и всячески содействовать им, особенно тем, которые будут обращаться к нему за помощью и советами в трудные минуты жизни. Взамен он требовал от мужчин приношений в виде орудий охоты, черепов добытых животных. Последние якобы превращались в живых существ, т. е. в тех животных, которые теперь уже служили ему.¹⁹ Женщины должны были приносить пищу, украшения. По его указаниям сородичи вырыли глубокую и достаточно просторную яму, устлали ее ветками тальника. Вместе с женой он спустился в яму на упряжке оленей, и они сразу же стали невидимы. Затем яму наполнили ветками, покрыли матами, сплетенными из травы, и все это прикрыли сверху землей. Иногда его будто бы видели проезжающим около ямы на оленях, иногда слышали оттуда голоса людей, лай собак. Перед тем как уйти в подземный мир, дедушка поучал людей, как нужно жить. Он подробно рассказал, в какие сезоны года, чем и как нужно заниматься, каким должно быть поведение людей, какими должны быть взаимоотношения в семье, как должны младшие относиться к старшим и т. д. и т. п.

Аналогичные сведения были получены от коряков сел Вывенка, Илир, Анапка, около которых также имелись в прошлом жертвенные места. Эти сведения различаются рядом подробностей, помогающих глубже понять сущность значения аппапилей, их функции в духовной жизни коряков.

По сведениям, полученным в с. Вывенка, аппапиль этого селения возник на месте, где были «погребены» муж и жена, которые, как и в предыдущем случае, сами переселились в подземный мир. Перед уходом мужчина говорил: «Аппапилем мы сделаемся. Пусть люди приносят нам жертвы, их дети, внуки и правнуки. Пусть приносят медвежьи и олени головы, даже одни рога, вообще хотя бы кости разных добываемых зверей

¹⁹ Н. Н. Беретти описал интересные церемонии коряков, которыми отмечалась добыча медведя и принесение его черепа в жертву аппапилю. Череп убитого медведя ставят в юрте, «воткнув кедровые ветки в глаза, нос, рот и уши. В мешок, сделанный из травы, кладут, если убита медведица, кирку, нож, обутки, жир, сережки, корольки и другие принадлежности женского костюма; если убит медведь, то кладут носок, крючки для рыбы, ремень, лахтак, жир и другое. В юрту приглашают постороннего человека, он должен надеть на себя шкуру медведя, взвалить себе на плечи мешок с указанными выше вещами и медленно удалиться из юрты; в это время в удаляющегося стреляют холостыми зарядами. Вещи, находящиеся в мешке, берет себе тот, кто надевал шкуру медведя и в которого стреляли, самую же шкуру медведя берет охотник, упрямывший медведя; череп приносится, после описанной церемонии, в жертву аппапилю» (Н. Н. Беретти. На крайнем Северо-Востоке, стр. 41—42). Он же отметил, что «лучшие кости кита приносятся в жертву аппапелю».

пусть приносят нам. Также луки, стрелы, или частицы какой-нибудь пищи, или кусочки жира, всем должны нас оделять люди, которые будут приходить к нам. Мы будем радоваться». В свою очередь он обещал способствовать благополучию людей, успехам в промыслах и т. п.

Положив в жертву аппапилю лук и стрелы, мужчина в качестве дараталисмана брал с жертвенного места былинку, которую и приносил домой. При этом аппапиль якобы говорил человеку: «Возьми подарок мой, унеси домой. Часть травинки положи у задней стены жилища, а часть около входного отверстия.²⁰ И это обеспечит тебе хорошую жизнь и благополучие в доме». Тот же аппапиль будто бы наставлял людей, чтобы они не отчаивались, если после первого жертвоприношения не изменялась к лучшему их жизнь (промыслы, здоровье и т. п.). В таких случаях он рекомендовал снова приходить к нему и снова что-нибудь приносить.

Вообще для сохранения жизненного равновесия и устойчивого повседневного благополучия нужно было от всех промыслов, даже от отдельной добычи частицу уделять аппапилю, т. е. класть на жертвенное место.

Интересно то, что рассказчица резюмировала это наставление так: «Что ж, радуется аппапиль такому отношению к нему», — т. е. аппапиль представляется в виде живого существа, которому свойственны и такие эмоции, как радость.

Среди наставлений аппапиля выделяются правила поведения человека в среде единоплеменников. «Дети, — говорил он, — с людьми живите хорошо. Не обижайте слабых, помогайте старикам, старухам, опекайте сирот, делитесь с ними последним. Грешно, нельзя насмехаться над уродством, слабостью человека. Нельзя причинять зла людям. Нарушение этих положений принесет непоправимое несчастье». О хорошем человеке аппапиль обещает всегда заботиться, содействовать успешным промыслам, покровительствовать ему во всех жизненных делах. Такой человек, будучи на промысле, всегда окажется близко около зверя: «Как будто сам зверь приходит к дому такого человека».

Моральный кодекс аппапиля включал также раздел, посвященный отношению человека к окружающей природе — источнику его существования.

Нельзя добывать лишних зверей. «Чтобы хорошо жить, — говорит аппапиль, — нельзя убивать даже птичку, если она не нужна тебе для твоих нужд». Сверх необходимого количества убивать зверей не нужно, «чтобы в трудное время легко можно было найти любого зверя или птицу». В летнее время, когда в реках появляется рыба, охота на сухопутных животных должна прекращаться. Охотой надо заниматься лишь после того, как прекратится ход рыбы, т. е. осенью.

Наставления аппапиля наиболее конкретны в той части, которая относится к промыслу в тундре. На этот случай он дает детальные указания. Так, если добыто в тундре много зверя (имеются в виду дикие олени) и если все мясо невозможно убрать и использовать, излишки нельзя оставлять на земле. Их нужно опустить в реку или в озеро. Даже самое небольшое количество мяса (внутренностей), оставленное на земле, испортится, «и в будущем близко около этого места зверя не увидите».

Как видно из этих выдержек, все блага коряков покоились на удачном промысле. Следовательно, когда вырабатывались эти правила, основу

²⁰ Имеется в виду жилище оседлых коряков со входом через верх, которое служило одновременно и световым проемом и дымоходом.

жизни коряков составляла охота. Отсюда забота о сохранении животных, рационалистический подход к использованию промысловой фауны («нельзя напрасно истреблять диких животных и птиц»).

Во всем этом отчетливо проступает не религиозное начало наставлений аппапиля, а разумный, экономный подход к использованию даров природы, составлявших основу благополучия коряков. Не этим ли объясняется удивительно полное использование продуктов промысла? Даже кровь и содержимое желудка оленя заготавливались впрок и употреблялись в пищу. Практически от добытого зверя не бросали ничего. В этих наставлениях как бы сфокусирован многолетний опыт предков современных коряков. Наставления требуют разумного использования животных, птиц, с тем чтобы обеспечить себе существование за счет их и в ближайшем будущем. В таком бережном отношении к природе проявляется первобытный гуманизм, в основе которого лежит забота о благополучии последующих поколений. Заботясь о благе своего потомства, аппапиль, с позиции морали патриархальной общины, в интересах ее сохранения и укрепления, преподает ряд наставлений, обращенных к основной ячейке этой общины — семье. Муж и жена должны жить в мире и согласии. Хорошая жена, от которой зависит во многом благоденствие семьи, экономно распределяет результаты промыслов мужа (мясо, рыбу). Это ее компетенция, и муж никогда в эти дела не вмешивается. Она должна изготавливать все виды сезонной одежды и обуви членам семьи, в порядке содержать жилище, предметы кухонной утвари и т. п. Где соблюдаются эти правила, семья живет, имея все необходимое. Такой же характер носят наставления невестке, зятю. Обращает на себя внимание то, что все наставления аппапиля обращены не к патриархальной общине в целом, а к ее составной ячейке — семье и ее членам. Видимо, это звено было наименее прочным в составе патриархальной общины. Обособление отдельной семьи уже вело к разделу общины. Отсюда в сознании современных коряков перенос центра внимания на отдельную семью, как основное звено общественной и хозяйственной жизни.

Представления об аппапилях и ыллаапилях, послушание им, помимо рационалистических черт идеологии патриархальной общины, содержат значительные напластования религиозных представлений. Здесь как бы перемешалось рациональное и иррациональное. Как правило, все ыллаапили и многие аппапили в конце концов оказываются шаманами. Поэтому их наделяют необычными для человека возможностями, расширяют и осложняют их функции. Наряду с общими чертами «биографии», отмечаются и индивидуальные черты их происхождения и поведения. Так, ыллаапиль с. Култушино — «сильный помощник людям при болезнях». Уже между ней и жителями села появился посредник — шаман, который наставляет людей, как и в каких случаях следует обращаться к ыллаапилю. В то же время ыллаапиль с. Култушино «обслуживала» уже не только своих потомков, но всех жителей этого селения, т. е. представителей разных в прошлом патриархальных общин. К ней за помощью мог обратиться любой житель с. Култушино. Обычно шаман говорил: «Кто заболел, пусть ко мне сначала обратится». В таких случаях он говорил так: «Убей оленя и пойдя к ыллаапилю. Принеси в жертву голову и рога оленя. После этого ты скоро поправишься». В жертву мужчины несли железные и деревянные копыя, ножи, стрелы, патроны, моржовые клыки, моржовые и медвежьи головы, рога и головы оленей (домашних и диких); женщины — женские принадлежности: бисер, колокольчики, иголки, наперстки, нитки, пищу. Когда коряк при-

ходил к жертвенному месту, он говорил, обращаясь к нему: «Ыллаапиль (бабушка), я пришел, вот это (клат то, что принес) тебе принес. Мне п моим детям дай здоровье и благополучие».

По представлениям старого поколения жителей с. Култушино, «едва завершилось создание земли, как вскоре она загорелась. И поэтому ыллаапиль ушла под землю, чтобы не сгореть. При этом она объявила, что навсегда останется в подземном мире. После этого люди стали считать место жертвенным и называют его ыллаапиль».

Аналогичный ыллаапиль был и на о. Верхотурова (Самаыппын'ав-пиль), на его северной части, где еще в 1954 г. находилось много черепов моржей.

Несколько отличны сведения о жертвенном месте, которое было у старого селения на р. Анапке. Этот аппапиль назывался Ан'нюлк'ын (разновидность жуков, обычно встречающихся в бывших селениях на остатках кострищ). Ан'нюлк'ын был шаманом. Он также ушел под землю и обратился в жертвенное место, в помощника жителей. Много лет он пробыл в подземном мире (под землей), затем снова появился на поверхности земли. И тогда сказал родственникам: «Я теперь пребываю наполовину человек, а наполовину злое существо (*нин'вит*). Посмотрите на меня: правая половина моего тела — белая, а левая — черная».²¹ Действительно, так и было. Затем он снова ушел в подземный мир и уже больше не возвращался. А то место, где он ушел под землю, стало аппапилем (жертвенным местом). Туда несли рога и головы оленей, медвежьи и моржовые головы, стрелы, пули кремневых ружей, патроны берданок, а позднее и патроны винчестера. Рога оленей относили к Ан'нюлк'ыну, чтобы не болели члены семьи. Стрелы и патроны клали на жертвенное место, с тем чтобы Ан'нюлк'ын дал добыть в этот день достаточно зверя. Иногда требовалось специальное жертвоприношение, особенно перед началом промыслового сезона. Забивали по несколько оленей для приношения их в жертву Ан'нюлк'ыну. Кто не имел оленей, убивал лучших ездовых собак. Как говорили старики, если не сделать такого жертвоприношения, промысел будет неудачным, «так как аппапиль не даст добыть зверя». По окончании убоя оленей часть оленьих

²¹ У коряков, чукчей, сибирских эскимосов, отчасти у ительменов бытовало представление о двух противоположных, постоянно борющихся началах во вселенной и окружающей человека природе: одно — светлое (белое), другое — темное (черное). Светлое или белое начало исходило от солнца, оно находилось в юго-восточной стороне вселенной; в этой стороне обитали все благосклонные и добрые к человеку существа; отсюда шли жизненные блага, тепло; отсюда двигались стада диких оленей в самое трудное для человека время года — весной; отсюда приходили по морю моржи, киты; с этой стороны летели бесчисленные стаи водоплавающих птиц. Поэтому жертвоприношение всем покровителям человека было ориентировано в сторону юго-востока, делалось оно только при дневном свете, а принесенные в жертву животные и их части поднимались на шестах, утверждались на кольях. Темное или черное начало исходило от луны — светила темных сил; оно находилось в северо-западной стороне, откуда уходило все живое, гонимое холодом, тьмой, где обитали все злые, вредоносные для человека существа (*нин'виту кэлэт, тог'ныг'ат*). Они же обитали и под землей. Поэтому те немногие жертвы, которые приносились им, оставлялись на земле и ориентированы были головой на северо-запад. Ан'нюлк'ын, о котором идет речь, совмещал в себе эти два противоречивых начала, так как он был шаманом и имел дело с вредоносными существами. Это нашло отражение в его внешнем облике. Одна половина его тела — правая — оказалась светлой (белой), а другая — левая — темной (черной). Отсюда и идет заключение о его двойственном состоянии: «Я представляю собой наполовину человека (правая сторона), наполовину вредоносное существо (левая сторона)», — говорил он. Вероятно, от такого рода представлений (как результат их дальнейшего развития) и происходит «белое» и «черное» шаманство.

голов с рогами насаживали на колья так, чтобы они были обращены глазами в сторону восхода солнца.²² При этом обращались к Ан'нюлк'ыну со следующими словами: «На, вот, тебе, даю оленьи головы, ты, хозяин и охранитель зверей, завтра я отправляюсь на охоту, одели меня хорошей добычей. Если ты дашь добыть мне лишних зверей, когда кончу промысел, еще тебе убью хорошего (красивого) оленя».

При нужде можно было позаимствовать патроны у апнапиля. Когда у охотника не оказывалось патронов, он шел к Ан'нюлк'ыну и брал несколько нужных ему патронов, положенных туда кем-то ранее. При этом охотник обращался к апнапилю с просьбой одолжить ему их, обещал возвратить взятое и, кроме того, вознаградить Ан'нюлк'ына головами добытых зверей.

Женщины также обращались к Ан'нюлк'ыну со своими просьбами. Когда женщина чувствовала себя беременной, она отправлялась к Ан'нюлк'ыну. Несла специально спитые маленькие мешочки, наполненные кусочками шкурки зайца, кусочками мяса, жира, украшениями в виде снизок разноцветного бисера. Некоторые приносили иголки, наперстки. Бисера приносили несколько снизок. Первая снизка была красного цвета, вторая — белого, третья — черного, четвертая — зеленого, пятая — синего, шестая — бесцветная. Придя к жертвенному месту, женщина разводила костерчик и начинала бросать в огонь принесенные кусочки шкурок зайца, кусочки мяса, жира. При этом она обращалась к Ан'нюлк'ыну со словами: «Вот, принесла в жертву, дай мне за это благополучные роды». Обойдя вокруг костра, женщина клала на жертвенное место снизки бисера и говорила: «С давних времен приносим тебе жертвы, ты нам помогаешь, если я останусь жива после родов, то и впредь буду приносить тебе жертвы. Земля ты!».

Таковы представления коряков о происхождении и роли в их жизни апнапилей и ыллаапилей — жертвенных мест. Из изложенного можно сделать ряд предварительных выводов.

1. Апнапиль около с. Ветвей содержит материальные остатки, характеризующие континентальную культуру сухопутных охотников, которая развивалась на протяжении многих веков. Свидетельством служат разнообразные типы наконечников стрел и копий (дротиков), материал, из которого они изготовлялись (от обсидиана до железа), остатки украшений. Рыболовство не отражено в этом памятнике, никаких материальных остатков его не обнаружено.

2. Апнапили и ыллаапили около приморских поселков (сс. Вывенка, Култушино, Анапка, Апука) содержат материальные остатки, отражающие культуру охотников на морских и сухопутных млекопитающих. Здесь также не нашло отражение рыболовство. По всей видимости, эта отрасль хозяйственных занятий получила широкое распространение и первостепенное значение в жизни приморских коряков сравнительно в недавнее время. Известно, что еще в XVIII—XIX вв. орудия рыболовства коряков отличались примитивностью устройства и предназначались для индивидуального пользования (короткие сети, сплетенные из сухожилий или волокон крапивы, которые ставились с берега, марики).

3. Апнапиль и ыллаапиль — отражение в сознании коряков их общественного бытия, которое складывалось на основе культуры континен-

²² То же отметили Ушаков и Елистратов в XVIII в.: «Отрезают голову, не вынимая языка, втыкают на кол, глазами к востоку» (Западный берег Камчатки по описям Ушакова и Елистратова, 1742 и 1787 г., стр. 149).

тальной охоты, а затем и культуры приморской охоты. На основе этой культуры и шло образование у них патриархально-семейных общин как основных производственных и общественных объединений. В этих условиях и развился культ предков (аппапиль — дедушка, ыллаапиль — бабушка) — покровителей (патронов), наставников и защитников. Этот культ постепенно осложнялся иррациональными (религиозными) наслоениями и атрибутами.

4. Исследование жертвенных мест коряков дает надежный материал более подробного и обстоятельного освещения истории развития их материальной культуры, общественных отношений, религиозных представлений.

5. При наличии обычая сжигать трупы, а иногда вместе с ними и жилища, жертвенные места (аппапили и ыллаапили) коряков оказываются едва ли не единственным источником, который дает ценнейшие материалы для изучения их истории. Поэтому такого рода памятники должны охраняться.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВРГО	— Вестник Русского географического общества.
ВЯ	— Вопросы языкознания.
ГМЭ	— Государственный Музей этнографии народов СССР.
ДАИ	— Дополнения к актам историческим.
ЕТМ	— Ежегодник Тобольского музея.
ЖБ	— Жизнь Бурятии.
ЖС	— Живая старина.
ЗВСОРГО	— Записки Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск.
ЗЗСОРГО	— Записки Западно-Сибирского отдела Русского географического общества. Омск.
ЗМАИ	— Записки Московского археологического института.
ЗРГО	— Записки Русского географического общества.
ИВСОРГО	— Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск.
ИРГО	— Известия Русского географического общества.
ИЭ	— Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
КИПС	— Комиссия по изучению племенного состава.
КПВ	— Культура и письменность Востока. Баку.
ККМ	— Кызыльский краеведческий музей им. 60 богатырей.
ЛО	— Ленинградское отделение.
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого Академии наук СССР.
МЗП	— Магазин земледения и путешествий.
МЭР	— Материалы по этнографии России.
РГО	— Русское географическое общество.
СА	— Советская археология.
СВ	— Сибирские вопросы.
СЖС	— Сибирская живая старина.
СМАЭ	— Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Академии наук СССР.
СС	— Советский Север.
СЭ	— Советская этнография.
ТЕВ	— Тобольские епархиальные ведомости.
ТИЭ	— Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
ТОЛЕАЭ	— Труды Общества любителей естествознания, археологии и этнографии при Московском университете.
ТТКАЭЭ	— Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Академии наук СССР.
ЧОИДР	— Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Московском университете.
ЭО	— Этнографическое обозрение.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
От редакции	3
<i>Е. Д. Прокофьева.</i> Шаманские костюмы народов Сибири	5
<i>Н. Ф. Прыткова.</i> Один из источников изучения одежды народов Сибири (на материалах обских угров)	101
<i>В. П. Дьяконова.</i> Цам у тувинцев	113
<i>Ф. А. Сатлаев.</i> Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев	130
<i>С. В. Иванов.</i> Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка	142
<i>Г. М. Василевич.</i> О культе медведя у эвенков	150
<i>В. И. Цинциус.</i> Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом	170
<i>Ч. М. Таксами.</i> К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов	201
<i>З. П. Соколова.</i> Пережитки религиозных верований у обских угров	211
<i>Л. В. Хомич.</i> О некоторых предметах культа надымских ненцев	239
<i>Г. Н. Грачева.</i> Погребальные сооружения ненцев устья Оби	248
<i>Е. А. Алексеенко.</i> Домашние покровители у кетов	263
<i>И. С. Вдовин.</i> Жертвенные места коряков и их историко-этнографическое значение	275
Список сокращений	300

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ СИБИРИ
В XIX—НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Сборник Музея антропологии и этнографии, т. XXVII

*Утверждено к печати
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редактор издательства Л. И. Зайцева
Технический редактор Г. А. Бессонова
Корректоры В. В. Аствацатурова, Л. Б. Лисей
и Т. Б. Синельникова

Сдано в набор 24/IX 1971 г. Подписано к печати 17/XII 1971 г.
Формат бумаги 70×108¹/₁₆. Печ. л. 19+3 вкл. (1/2 п. л.) =
27.3 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 26.14. Изд. № 4382. Тип. зак. № 174.
М-08906. Тираж 2800. Бумага № 2. Цена 1 р. 73 к.

Ленинградское отделение издательства «Наука»
199164, Ленинград, Менделеевская лин., д. 1

199034, 1-я тип. издательства «Наука». Ленинград, 9 линия, д. 12

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

*Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР
готовит к выпуску книгу:*

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. 30 л. Цена 2 р. 10 к.

Настоящая книга — монографическое исследование, посвященное подробному описанию и разбору традиционных народных обрядов — праздников, которые проводятся в соответствии с календарем христианской церкви в странах зарубежной Европы. Авторы показывают историю возникновения обрядности и ее классовую сущность, прослеживают формирование обрядов с древнейших времен до настоящего времени, выявляют конкретные черты для каждого европейского народа и общие для всего населения Европейского материка или региональных групп.

В монографии дается научное обоснование возникновения и распространения обрядности среди народов зарубежной Европы.

Издание рассчитано на этнографов, историков, археологов, филологов, философов, искусствоведов, а также на широкий круг читателей, интересующихся современным бытом и жизнью народов зарубежной Европы.

*В МАГАЗИНАХ КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»
ИМЕЮТСЯ В НАЛИЧИИ КНИГИ:*

Великович Л. Н. Кризис современного католицизма. (Научно-популярная серия). 1967. 160 стр. Цена 24 коп.

Ежегодник Музея истории религии и атеизма. VI. Критика современной религиозной идеологии. 1962. 480 стр. Цена 2 р. 80 к.

Шейнман М. М. Современный клерикализм. 1964. 254 стр. Цена 95 коп.

ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ ПО АДРЕСУ:

Москва, В-463, Мичуринский проспект, дом № 12.

Магазин «Книга — почтой».

Ленинград, П-110, Петрозаводская улица, дом № 7.

Магазин «Книга — почтой».

**О новых книгах,
выпускаемых издательством «Наука»,
вы можете узнать, обратившись в ближайший к вам
магазин «Академкнига»**

**ЗАКАЗЫ НА ВЫБРАННЫЕ ВАМИ КНИГИ
НАПРАВЛЯЙТЕ ПО АДРЕСУ:**

**119463, Москва, Мичуринский пр., 12,
Магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»**

или

**197110, Ленинград, Петрозаводская ул., 7,
Магазин «Книга — почтой» Северо-западной конторы
«Академкнига»**

АДРЕСА МАГАЗИНОВ «АКАДЕМКНИГА»:

Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97;
Баку, ул. Джапаридзе, 13;
Днепропетровск, проспект Гагарина, 24;
Душанбе, проспект Ленина, 95;
Иркутск, 33, ул. Лермонтова, 303;
Киев, ул. Ленина, 42;
Кишинев, ул. Пушкина, 31;
Куйбышев, проспект Ленина, 2;
Ленинград, Д-120, Литейный проспект, 57;
Ленинград, Менделеевская линия, 1;
Ленинград, 9 линия, 16;
Москва, ул. Горького, 8;
Москва, ул. Вавилова, 55/7;
Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22;
Новосибирск, Красный проспект, 51;
Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137;
Ташкент, Л-29, ул. Ленина, 73;
Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
Томск, наб. реки Ушайки, 18;
Уфа, Коммунистическая ул., 49;
Уфа, проспект Октября, 129;
Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42;
Харьков, Уфимский пер., 4/6.

«Академкнига»