

Представления эвенков о *шиникэн'*ах и проблема происхождения первобытной религии

А. Ф. Анисимов

Среди многочисленных групп эвенкийской народности, расселенной чрезвычайно разбросанно на огромных пространствах тайги, лесотундры и тундр Советского Севера, от р. Оби до Тихого океана, эвенки реки Подкаменной Тунгуски в этнографическом отношении представляются наиболее интересными.

В 1929 г. автор в качестве учителя организованной им первой эвенкийской школы поселился в самом центре обитания эвенков реки Подкаменной Тунгуски (Байкитский и Чунский районы Эвенкийского национального округа) и прожил там безвыездно до конца 1931 г., занимаясь комплексным изучением эвенкийской культуры. В 1937 г. автор вторично посетил этот район с той же целью и проработал в нем в течение всего лета. Собранные им путем непосредственного наблюдения этнографические, лингвистические и экономические материалы представили возможность вплотную подойти к вопросу генезиса основных проблем эвенкийской этнографии и тем, быть может, пролить известный свет на некоторые общие вопросы первобытного общества, если не решением, то хотя бы правильной постановкой этих проблем. Первым опытом исследований этого плана явилась монография „Родовое общество эвенков (тунгусов)“, опубликованная в „Трудах Научно-исследовательской ассоциации Института народов Севера“ в 1936 г. В последующие годы автор был занят изучением вопросов религии эвенков, стараясь проследить исторический путь развития их верований и норм мировоззрения. Данная статья представляет собой одну из глав подготовленной им к печати монографии „Вопросы генезиса религии эвенков“, которая является как бы логическим продолжением его первого труда („Родовое общество эвенков“) в соседней с ним области духовной культуры.

В эвенкийском языке слово *шиникэн* ~ *синикэн* ~ *хиникэн*¹, судя по материалам наших предшественников в области изучения языка и этнографии эвенков, а также и нашим личным наблюдениям, имеет

¹ В разных диалектах и говорах это слово звучит по-разному: там, где *ш*/с, оно звучит, как *синикэн*; там, где *с*/х, данное слово произносится, как *хиникэн*.

следующий ряд значений: 1 — дух-хозяин животных и места охоты; 2 — охотничья удача, счастье, 3 — предмет, приносящий промысловую удачу (части тела животных и прочие употребляемые как охотничьи фетиши). В зависимости от конкретной действительной ситуации данное слово может иметь то одно, то другое из этих значений.

Широта семантических границ этого слова и столь своеобразное сплетение его значений в одном семантическом пучке естественно не могут не обратить на себя внимание читателя, вызывая ряд совершенно законных вопросов. Прежде всего хочется знать, одновременны или разновременны эти значения в отношении своего происхождения? Если данные значения разновременны, то которое из этих значений первичное и которое вторичное? И далее, как следует представлять трансформацию этих значений в исторической перспективе? Желая избежать поспешных обобщений, мы считаем необходимым обратить внимание читателя непосредственно на самый материал и ознакомить прежде всего с тем комплексом норм мировоззрения и обрядов культа, которые связаны с данными значениями слова *шингкэн*.

В этнографической литературе, посвященной эвенкам, имеется целый ряд упоминаний о духе-хозяине места охоты и промысловых животных. Г. М. Василевич в свое время писала, что эвенки всякую удачу считают посланием духов, а на охоте — посланием духа-хозяина животных *эхэкон'а*, или *хингкэн'а*.¹

По словам указанной исследовательницы, представления эвенков о духе-хозяине животных *хингкэн* довольно расплывчаты: одни полагают, что этот дух живет около ствола кустарника на земле, другие полагают обитающим его на небе (на третьей туче верхней земли). У якутских эвенков, согласно показаниям Р. Маака, этот дух носит якутское название *баянай* и также почитается хозяином животных и места охоты.²

Относительно тунгусских эвенков Качугского района Е. Титов сообщает, что они называют духа-хозяина места охоты словом *яку*, а хозяина всей тайги — *оджэн*. Им приносят охотники жертвы перед промыслом и на местах охотничьих остановок.³ Киренские эвенки, по словам В. Сичогира, духа-хозяина тайги и животных называют *уротко*. В их представлении этот дух живет в хребтах, богатых зверем, и занимается, подобно эвенкам, охотничьим промыслом.⁴

¹ Г. М. Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов. Этнография, М.—Л. 1930, № 3, стр. 57—58; Е е же. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) диалектологический словарь. Л., 1934, стр. 178; Е е же. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь. М., 1940, стр. 114, 158.

² Г. М. Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов, стр. 57.

³ Р. Маак. Вилюйский округ Якутской области, СПб., 1887, III, стр. 108.

⁴ Е. И. Титов. Тунгусско-русский словарь. Иркутск, 1926, стр. 5, 112.

⁵ В. Сичогир. Эвенки. Тайга и тундра. Изд. Инст. народов Севера, Л., 1928, стр. 46.

Отсутствие четких представлений об образе этого духа равно как и то обстоятельство, что этот дух не имеет у эвенков единого, общего для всех диалектов, названия, уже сигнализируют о том, что в комплексе представлений, связанных с семантическим рядом слова *шиникэн*, такие значения, как „дух-хозяин животных и места охоты“, едва ли первичны.

Что касается эвенков р. Подкаменной Тунгуски, то у них эти представления о духе-хозяине животных и места охоты еще более расплывчаты и стерты: они почти целиком покрываются представлениями о верховном божестве *экиэри* (ср. *экиэни* — „благополучие“), посылающего, по мнению эвенков, людям благополучие в жизни (удачу на промысле, приплод в стаде, успехи в разных других хозяйственных делах). Это расщепление представлений на духа лесного, с одной стороны, и верховное божество — с другой, намечается и по материалам других авторов: дух-хозяин животных и места охоты *шиникэн*, по мнению одних эвенков, помещается на небе и является хозяином всей тайги,¹ по мнению других, этот дух является скорее локальным и обитает около корчей кустарника;² одни его представляют антропоморфно и наделяют атрибутами верховного владетеля;³ вторые о нем говорят, не отделяя его от явлений местной природы, например, когда произносят заклинания перед промыслом и просят, чтобы горы, реки, хребты, гольцы и солнцепек угощение прислали, гнали навстречу охотнику и в расставленные им ловушки таких-то и таких-то зверей.⁴

Колеблющийся и неустойчивый в своей иерархии фантастический мир духов-владельцев и божеств свидетельствует наглядно, что этот процесс в данном случае еще не закончился, и образы эти не приняли еще достаточно отчетливой формы и не утратили еще следов их бывшей нерасчлененности. Однако, если мы в состоянии фиксировать на материале этот процесс как окончательно не завершившийся и ощущать недалеко лежащие от поверхности времени его исторические истоки, мы не можем, тем самым, не признать, что первое из значений семантического ряда слова *шиникэн* (т. е. значение — „дух-хозяин животных и места охоты“) по времени является последним, т. е. позднейшего происхождения.

Для установления социально-исторических истоков этих образов божеств и духов-хозяев существенно важно иметь в виду, с одной стороны, тот подчеркнутый общий патриархальный колорит, в котором изображаются эти духи и божества, с другой — несомненные следы их бывшей нерасчлененности от самих явлений природы. В представлении эвенков дух-хозяин животных рисуется главой и владетелем всех зверей и тайги. Для него тайга то же самое, что чум для эвенка. Он в ней полный и неограниченный хозяин. Все живущее по горам и лесам чтит его как старшего и главу

¹ Г. М. Василевич, указ. соч., стр. 58.

² Там же, стр. 57.

³ Там же, стр. 58, 61.

⁴ Д. Ниргунеев. Религиозные представления эвенков. Тайга и тундра, № 1, 1928, стр. 44. Г. М. Василевич, указ. соч., стр. 63.

этого чума, преклоняется перед ним и беспрекословно выполняет все, что ни прикажет дух — их владетель: звери идут под выстрел охотника и представляют ему убойное место („Разве без этого можно убить зверя“, — рассуждают старики-эвенки), попадают к нему в расставленные по тайге хитроумные ловушки, становятся его добычей.

Для духа-хозяина все, что обитает из промыслового зверя в тайге, — это такая же собственность, как олени для самого эвенка.

При всем своем колоссальном богатстве этот дух, по мнению эвенков, предельно скуп: дает из своих запасов людям крайне неохотно, не иначе, как в обмен на какую-нибудь жертву, да и то после долгих просьб. Этим, собственно говоря, и объясняли они себе тот факт, что им так трудно было в прошлом добывать от природы средства к своему существованию. Теми же, в основном, чертами характеризуется образ этого духа и в описании других исследователей.¹

Для выяснения того, как и в силу каких причин возникли эти своеобразные представления о мифических деятелях окружающей природы и перво-причинах ее явлений, существенно важен прежде всего тот общий патриархальный колорит, в котором рисуются образы этих духов, их отношение к людям и природе. В рассказах об этих духах, существующих в разнообразных и многочисленных вариантах, прежде всего подчеркивается, что это мужские духи. Во-вторых, что они — владыки и главы, неограниченные хозяева соответствующих стихий и сил природы, зверей, рыб и птиц. В-третьих, что окружающая человека природа — тайга, лес, горы, реки, звери, птицы, рыбы — для этих духов является не более как их хозяйством, вследствие чего они и именуются то владетелями, то хозяевами и даже домохозяевами (ср. чукотское *аун-ралын*, буквально — домохозяин), подразумевая под „хозяйством“ и „домом“ соответствующие разделы природы. В-четвертых, существенно в этих представлениях то, что разделы природы, образно отождествленные с понятием „хозяйство“ и „дом“ духа, трактуются при этом, как собственность этого духа, скопленные им богатства, сокровища, которыми он может распоряжаться по своему собственному усмотрению. В-пятых, звериные стада, табуны птиц и косяки рыб, являясь личной собственностью духа, составляют не только его богатство, но также основу могущества его как владетеля и источник власти духа-хозяина над людьми. В-шестых, не менее существенно, что власть этого духа над зверями и пр. признается неограниченной и притом в той, крайне характерной, форме, как она трактуется у представителей палеоазиатских народностей: дух может променять, продать и даже проиграть подвластных ему зверей. Наконец, седьмая, не менее характерная черта социальной природы этих духов — их отношения к людям, понимаемые как отношения обмена: люди дают духам жертвы, духи выделяют

¹ Г. М. Василевич, указ. соч., стр. 61; Е. И. Титов, указ. соч., стр. 5, 112; А. Н. Липский. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Изв. Гос. Инст. нар. образов. в гор. Чите, I. Чита, 1923, стр. 37 и сл.

из своих стад (хозяйства, домашних сокровищ) соответственный этому пай; если люди не приносят жертв или приносят их недостаточно, а также нарушают „установленные“ духами обычаи, последние наказывают людей — лишают охотников добычи, обрекают людей на голодную смерть.

Совершенно очевидно, что представления, превратно отражающие общественный строй и характер общественных отношений людей патриархально-родового общества, не могли, разумеется, возникнуть ранее самого патриархального (отцовского) рода. Следовательно, они характерны лишь для этой позднейшей стадии родового строя. А так как отцовский род — категория, исторически преходящая, имеет свой конец и начало, в качестве которого (начала) ему предшествует материнский род, то тем самым следует предположить, что этим, специфически превратным, формам представлений людей патриархально-родового общества должны были предшествовать какие-то иные формы представлений.

Другая, не менее характерная черта представлений об этих духах — их связь с явлениями природы, указывающая на то, что эти духи первоначально почитались в неразрывной связи со всем олицетворением сил природы. Желая получить от духа-хозяина животных соответствующий „пай“ в предстоящем промысле, эвенки, по свидетельству Д. Ниргунеева, обращаются к тайге и просят горы послать „угощение“, т. е. добычу. Перед тем, как идти на промысел, охотник в длинной тираде, обращенной к тайге, просит горы, хребты, гольцы и солнцепеки гнать ему навстречу под выстрел желаемых промысловых зверей.¹ Г. М. Василевич указывает что эвенк-охотник со словами „пошли зверя“ обращается и к скале, и к огню, и к реке, и к дереву, и к амулету.² Нанай-охотники, — узнаем мы из полевых записей Л. Я. Штернберга, — всякий раз, когда отправлялись на промысел, устраивали в тайге подле охотничьего шалаша особое моление духу-хозяину тайги. Это моление состояло из двух частей: магического обряда, имитировавшего добычу зверя, и особой тирады, с которой обращались к тайге, говоря: „Большой отец, большая мать, горы, речки, узнайте, услышьте, пожалейте, дверь откройте, чтобы души соболей вышли“.³ Эта слитность в представлениях духа с явлением природы и природы с духом наиболее ярко представлена у гиляков: „Словом *паль* он обозначает гору и бога — хозяина горы, словом *толь* — море и бога моря“.⁴ В этой связи следует вновь обратиться к комплексу представлений эвенков о *шиникэн*'ах и рассмотреть более подробно следующую из сторон этих представлений.

¹ Д. Ниргунеев, указ. соч., стр. 44.

² Г. М. Василевич, указ. соч., стр. 66.

³ Л. Я. Штернберг. Отдельные материалы по этнографии гольдов. Сборн. „Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны“. Статьи и материалы. Хабаровск, Дальгиз, 1933, стр. 496.

⁴ Л. Я. Штернберг. Религия гиляков. Сборн. „Первобытная религия в свете этнографии“, Л. 1936, стр. 31.

По мнению эвенков, у духа-хозяина промысловых животных и места охоты — *шингкэн* есть особый материальный помощник — идол *бэллэй*, как его называют енисейские эвенки, а витимо-олеклинские — *бараляк*.¹ Существенно в этом идоле прежде всего то, что он не имеет устойчивой формы: в одних случаях его изображают антропоморфно (в виде маленького человечка без рук), в других — зооморфно (чаще всего — в форме лося). Но даже в том случае, когда этот идол антропоморфен, он не в состоянии уйти от своей исходной зооморфной формы: ему делают платье из уха медведя, а на голову надевают шапку из наружной оболочки сердца лося или дикого оленя.²

Этот помощник духа-хозяина места охоты и промысловых животных окружен соответствующим культом. Его кормят перед началом промысла, бросая маленькие кусочки жира в огонь. Затем его развлекают: ставят на меховой коврик, играют и „танцуют“ с ним, словно с охотником. Под конец принимаются гадать; подбрасывают идола кверху и определяют, каков будет промысел: упадет лицом вверх — промысел будет удачен, книзу — плохой. Хранится идол в особой сумке вместе с охотничьими фетишами и перевозится на особом олене, который считается его ездовым оленем и ни на какие другие потребности не используется.³

Однако в этом культе есть и нечто такое, что невольно заставляет задуматься о том, истинны ли здесь представления о духе? Не кроется ли за антропоморфной формой, одетой в части тела животного и тем уподобленного ему, образ реального зверя? И, наконец, всегда ли этот образ зверя был связан с духом? То, что антропоморфному идолу в прошлом предшествовал зооморфный, подтверждается не только тем, что антропоморфный идол одевается в части тела животного, уподобляясь тем самым образу реального зверя, но и тем, что наряду с антропоморфной формой бытуют и зооморфные (лось, медведь, иногда — рыба). С другой стороны, не может не привлекать нашего внимания и сам характер культа этого идола. Совершая „кормление“ идола перед промыслом (окуривая его дымом горящего жира), охотник ставит ему условие: пошлешь зверя — одену тебе новую шапку, не будешь помогать в промысле — не одену. И всякий раз, когда охотнику удастся добыть крупного зверя (дикого оленя, лося), он снимает с сердца убитого животного наружную оболочку, окуривает ее и надевает на голову идолу — помощнику охотничьего промысла. Зато когда нет удачи в промысле, охотник считает возможным не только лишить идола этой „шапки“, но даже наказать (побить, высечь).⁴ Подобный характер отношений между охотником и его охотничьим идолом, свидетельствующий о полном отсутствии в этом культе каких-либо черт преклонения, столь характерных для божеств и в целом для развитых форм анимистических верований, имеет место не у одних только эвенков. Д. К. Зеленин, обследовавший на сибирском материале

¹ См. об этом также: Г. М. Василевич, указ. соч., стр. 58.

² Там же.

³ Там же, стр. 58—59.

⁴ Там же, стр. 59, 60.

так называемый культ онгонов (охотничьих и прочих духов), нашел это явление в религиях всех сибирских народностей; более того, приводимый им из литературы многочисленный материал указывает, что эта черта, столь характерная для культа *бэллэй*, *баралаяк*, является специфической чертой ранних форм анимистических верований, к которым она перешла от предшествовавших им иных форм верований и культа.¹

В этом отношении существенно важен тот, в высшей степени примечательный факт, что этот идол почитается в неразрывной связи с образом реального зверя, как бы уподобляясь ему. Наиболее ясно это проявляется в следующем обряде чествования этого идола. Добыв крупного зверя (лося, дикого оленя), охотник вскрывает ему грудь и горло, отделяет от шеи голову и несет ее вместе с горлом и легкими к себе в чум. В чуме голова кладется на коврик, и под нее подкладывается охотничий идол — *бэллэй*, *баралаяк*. После того, как голове убитого зверя оказаны соответствующие знаки внимания и перед ней произнесены все словесные обращения (просьбы об удаче и счастье на промысле, об обильной и сытой жизни и пр.; обещания так же ласково принимать, угощать и развлекать в чуме будущую добычу), после этого принимаются с головы снимать шкуру, разрубать ее по раз навсегда установленному порядку и варить, а с сердца убитого зверя снимают наружную оболочку и надевают ее на идола *бэллэй*, *баралаяк* вместо старой „шапки“.²

Совершенно очевидно, что чествуется и почитается в данном случае не только и не столько идол *бэллэй*, *баралаяк*, сколько сам зверь: в центре обряда все время фигурирует голова убитого зверя, и обряд, собственно говоря, обращен не к идолу, а к реальному зверю, к частям его тела, в частности — к голове, как наиболее близкой образу реального зверя. Идол *бэллэй*, *баралаяк* в этом обряде, по существу, лишний, ненужный, и не случайно его охотники устраняют из непосредственного обрядового действия, подпихивая (пряча) под голову зверя.

В этой связи для нас особенно интересными становятся те материальные предметы, в окружении которых выступает *бэллэй*, *баралаяк*, как, помощник охотника в промысле. Оказывается, для того чтобы *бэллэй*, *баралаяк* мог исполнить свою роль помощника в промысле и обеспечить добычу охотнику, на него перед промыслом надевают особую связку охотничьих фетишей, называемых на языке эвенков *шиникэн* ~ *синикэн* ~ *хиникэн*. Значит, сила и успех действий этого волшебного помощника в охоте, идола *бэллэй*, *баралаяк*, зависят всецело от этой связки охотничьих фетишей. Что же собою представляют эти *шиникэн* ~ *синикэн* ~ *хиникэн*? Как правило, — части тела животных. „До начала промысла, — пишет Г. М. Василевич, — на спину или на пояс *бэллэя* привешивают

¹ Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. Изд. АН СССР, М. — Л., 1936.

² Об аналогичном обряде, совершаемом охотниками эвенками над убитым лосем или диким оленем, имеется указание Э. К. Пекарского и В. П. Цветкова (Очерки быта приамурских тунгусов. Сб. Музея антропол. и этногр., СПб. 1913, III, стр. 113), об обряде надевания „шапки“ *бэллэю* — сообщение Г. М. Василевич. (Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям тунгусов, стр. 59).

нижнюю челюсть лося, срезанные носы лисиц, соболей. Количество челюстей во время охоты увеличивается, и часто длина связки бывает в несколько раз больше самого *бэллэй*.¹ В таком виде его и возят во время промысла с одного места кочевки на другое, положив в особую сумку, куда складываются и все остальные охотничьи фетиши.² В этом случае его роль, как идола, вместилища духа, совершенно снимается. „Собственно *бэллэй* или *бараляк*, — свидетельствует на своем материале Г. М. Василевич, — изображает охотничий амулет“.³

Имея в виду столь большую роль, которую играют в этом комплексе представлений о *шингкэн* ~ *сингкэн* ~ *хингкэн* данные материальные предметы, мы считаем необходимым остановиться на этом вопросе более подробно.

Звериные шкурки и части шкуры большого зверя, звериные мордочки, зубы, челюсти и прочие части тела животных; шерсть и лишайники, напоминающие по окраске шерсть животного, сучки и камни, имеющие то или иное сходство с частями тела животных или найденные при каких-нибудь исключительных обстоятельствах, связанных с промыслом зверя, все эти предметы, известные в литературе под названиями: амулетов, талисманов, магических предметов, фетишей, у эвенков носят название *шингкэн* ~ *сингкэн* ~ *хингкэн* и составляют основной объект их охотничьей магии. В представлениях эвенков и в обрядах они выступают как заместители реальных животных. Совершая обряд магического зазывания зверя, охотник обращается к ним, как представителям соответствующих зверей, их заместителям. С этой точки зрения, совершить над ними соответствующий магический обряд, по его мнению, равносильно — зазвать реальных зверей под выстрел охотника и в расставленные им по тайге всевозможные ловушки. Для этого охотник достает из священной сумки связку подобных фетишей и, обращаясь к ним, просит их не скрывать от него своего следа, не убегать в тайгу, а идти прямо на охотника и подставлять под его выстрел наиболее „убойное место“, чтобы бил охотник зверя без промаха, без подранков и тем избавлял бы зверей от лишней боли и не отпугивал их от своего чума, где зверей ждут, как желанных гостей, и т. д. и т. п. Под конец он ловко подхватывает рукою свои *шингкэн*'ы (будто добычу поймал) и прячет их вместе с идолом *бэллэй*, *бараляк* в особую священную сумку — заветную сумку охотничьего счастья, которую возит особый священный олень. С этой точки зрения удача на промысле зависит оттого, насколько влиятельным среди зверей *шингкэн*'ом владеет охотник. Про особо удачливых охотников (знаменитых соболятников, мастеров промысла копытного зверя и пр.) эвенки нередко говорят, что они имеют удачу на охоте потому, что являются счастливыми обладателями необычайно заботливых к охотнику и влиятельных среди зверей *шингкэн*'ов; одна, оказывается, имеют в числе охотничьих фетишей коленную чашку лося,

¹ Г. М. Василевич, указ. соч., стр. 58.

² Там же, стр. 59.

³ Там же, стр. 58.

вторые — челюсти или зубы, клочок шерсти или целую паховину; у одних в этой роли фигурирует целая шкура особо приметного соболя, необычайно большого или на редкость мохнатого, у других — с какой-нибудь редкой приметной крапинкой на спине, на груди и т. п.

Так как счастье охотничье было изменчиво, а неудачи на промысле слишком болезненно отзывались на малоустойчивом в экономическом отношении кочевом охотничье-промысловом хозяйстве, обрекая на тяжелые лишения людей, *шингкэн*'ы, наделенные воображением человека вышеупомянутыми сверхъестественными свойствами, становились перед охотником в положение ответчиков за эти неудачи. Чувство бессилия в борьбе с природой толкало в этом случае мысль охотника в сторону от его производственной практики, в область иррационального. Подгоняемое чувством отчаяния, мышление охотника теряло под собой практическую ориентацию и обращалось к *шингкэн*'ам: в неудаче на промысле виноватым становился *шингкэн*. Его в этом случае или наказывали или заменяли новым. Если раньше *шингкэн* был очень хорош, т. е. промышлявшему с его „помощью“ охотнику всегда сопутствовала удача, с таким *шингкэн*'ом расставались не сразу. Его стыдили за неудачи, уговаривали не лениться и гнать лучше зверя на выстрел охотника. Если это не „действовало“ на *шингкэн*'а, и охотнику попрежнему не было удачи на промысле, *шингкэн*'а переставали „кормить“, лишали украшений (бус и цветных лоскутков), наконец, секли. Если и это не „действовало“, и охотника попрежнему продолжали преследовать неудачи, то он оставлял заленившийся или потерявший расположение к охотнику *шингкэн* и заменял его новым. В этом случае эвенкийские охотники во многом были подобны тем неграм, которые говорили Басману: „Мы делаем и уничтожаем наших богов ежедневно“.¹

В этнографической литературе, посвященной эвенкам, об этих верованиях упоминалось неоднократно.

Г. М. Василевич сообщала, что у эвенков к *шингкэн*'ам относятся соболиные носы, нанизанные на жильную нитку; высушенное сердце лося или дикого оленя; челюсти соболей, нанизанные на нитку; свалявшийся подшерсток „*муеллэ*“ из подборной шерсти дикого оленя, лося.² Описывая культ лесного демона *эхэкэн*, *хингкэн*, Г. М. Василевич указывает, что у эвенков нижняя челюсть лося и срезанные звериные носы (соболей, лисиц и т. п.) вешались на идол *бэллэй*, *баралак* вместе с челюстями и срезанными носами от всей добычи. По ее словам, *бэллэй*, *баралак* в этой связке охотничьих амулетов, которая бывает в несколько раз больше самого идола, является тем же охотничьим амулетом. И далее, что сверхъестественная сила и качества этого идола и связанного с ним лесного демона находятся в прямой зависимости от этих материальных предметов — частей тела животных, вследствие чего их и вешают всей

¹ Д. Леббок. Начало цивилизации, 1896, стр. 227.

² Г. М. Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов, стр. 60.

связкой на идола перед началом промысла.¹ К. М. Рычков в числе охотничьих амулетов эвенков упоминает звериные шкурки, головы птиц, когти и зубы животных.² У аянских эвенков для этого употреблялись зубы животных и срезанные звериные мордочки.³

К этому следует добавить, что эвенки в данном случае — не исключение, а описанный нами выше тип верований не может считаться специфически эвенкийским явлением. Наоборот, судя по этнографической литературе и многочисленным источникам, аналогичные и близкие по значению верования были свойственны очень широкому кругу народов и должны, следовательно, трактоваться как определенный этап в развитии первобытной религии. Об ительменах XVIII в. источники сообщают, что они имели обыкновение отрезать от каждого убитого морского зверя по небольшой частице. Разрезав эту частицу пополам, охотники одну из половин бросали в море, „чтобы оно более таковых (т. е. зверей — А. А.) производило“, а вторую клали на камни и берег, где были расположены лежбища и где были убиты звери „для того, чтобы более выходили“ из моря туда лахтаки и прочие морские звери и становились добычей охотников.⁴ Шкурки хорька, колонка, зайца, горностая, куницы, соболя, белок и других зверей были отмечены в качестве охотничьих фетишей у алтайцев,⁵ кизильцев,⁶ шорцев,⁷ тувинцев,⁸ якутов,⁹ качинцев,¹⁰ бурят¹¹ и др. Р. Маак сообщает, что он встретил в юртах якутов множество заячьих черепов.¹² Манси (вогулы), по свидетельству Н. Л. Гандатти, уходя на промысел зверя, брали с собой мордочки лисиц и прочих зверей,¹³ Д. А. Клеменц отметил

¹ Там же, стр. 58.

² К. М. Рычков. Енисейские тунгусы. Журн. „Землеведение“, 1922, кн. I—II, стр. 81.

³ Э. К. Пекарский и В. П. Цветкова, ук. соч.

⁴ Западный берег Камчатки по записям Ушакова и Елистратова. Зап. Гидрогр. департ. морск. министерства, СПб., 1852, X.

⁵ Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1881—1883, IV, стр. 97; А. П. Потапов. Охотничьи поверия и обряды у алтайских турок. Сб. „Культура и письменность Востока“, Баку, 1929, V, стр. 139, 141.

⁶ Г. Н. Потанин, там же.

⁷ А. П. Потапов, там же.

⁸ Г. Н. Потанин, там же, II, стр. 95.

⁹ В. А. Серошевский. Как и во что веруют якуты. Этнографический набросок. Сибирск. сборн., прил. к „Восточному обозрению“, Иркутск, 1891, вып. II, стр. 184.

¹⁰ Е. К. Яковлев. Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея „Описание Минусинского музея“, Минусинск, 1900, IV, стр. 51; В. В. Радлов. Образцы народной литературы тюркских племен, IX. СПб., 1907. Тексты, собранные и обработанные Н. Ф. Катановым. Перевод, стр. 493, 506; Петр-Симон Паллас. Путешествие по разным провинциям Российского государства, ч. II, п. 2, СПб., 1788, стр. 466.

¹¹ И. Н. Агапитов и М. Н. Хангалов. Материалы для изучения шаманизма в Сибири. Шаманизм у бурят Иркутской губернии. „Изв. Вост.-Сибирск. отд. Русск. геогр. общ.“, XIV. Иркутск, 1833, стр. 31; Г. Н. Потанин. Очерки..., IV, стр. 96, 1100, 17.

¹² Р. Маак, указ. соч., стр. 109.

¹³ Н. Л. Гандатти. Следы языческих верований у манзов, „Изв. Общ. любит. естествен. антропол. и этногр.“, Тр. Этногр. отд., М., 1833, 3, стр. 71.

у кизильцев в качестве охотничьих фетишей куски лисьей и медвежьей шкуры, шкурки белок и колонков, беличьи хвосты, птичьи перья, шерсть и кости животных.¹ Носы и прилегающие к носу части шкуры животных (соболя, лисы, горностая, медведя, песца, волка, белки и др.) фигурировали в качестве источников удачи, фетишей, у всех народностей Севера Сибири.² В сообщении Юрия Лисянского о населении Кадьяка в данном случае существенна следующая деталь: с наступлением весны, — рассказывает упомянутый автор, — охотники уходят в горы и бродят там в поисках различных охотничьих амулетов — клочков шерсти животных, птичьих черепов, перьев, камней и сучков.³

Подобных или близких к ним по значению фактов в этнографической литературе зафиксировано так много, что одно перечисление и чисто формальное изложение их могли бы составить объемистый труд, далеко выходящий по своему размеру за рамки настоящей статьи. К тому же многое из этого материала достаточно хорошо известно читателю из общих и более специальных этнографических работ, и, стало быть, нет необходимости повторять в данном случае то, что достаточно хорошо известно. Для нас важно было лишь только одно: показать, что данная форма верований не составляет специфически эвенкийского или шире — сибирского явления, а свойственна очень широкому кругу племен и народов и должна трактоваться, следовательно, не как частный случай, а как определенный этап, ступень или стадия в развитии первобытной религии.

Отсутствует в отношении к этим фетишам и то чувство беспрекословного подчинения, которое обычно по отношению к духам. Подобно эвенкам, ненцы требуют от фетишей исполнения их желаний, прибегая для этого то к ласке, то к наказанию. Перед тем как окружить фетиш должным почетом они испытывали его — подвязывали к ловушке или сети и, в зависимости от результата, оказывали ему почет или выбрасывали как негодный.⁴ Енисейские остяки (кеты), по словам одного исследователя, создавали себе фетишей „чуть ли не затем, чтобы, в случае неуспеха в чем-либо, высечь их, бросить в огонь“.⁵

Возвращаясь после этого вновь к эвенкийским *шинкэн*-ам, читатель, естественно, может спросить: если эти предметы — различные части тела животного, „представляющие“ тех животных, которым они принадлежат, являются в этом комплексе представлений (1 — дух-хозяин животных и места охоты; 2 — счастье, охотничья удача; 3 — приносящий промысловую удачу предмет) первичными, исходными и с духами, анимизмом непосредственно не связаны и из него не выводимы, то как, спрашивается, в этом

¹ Д. А. Клеменц. Заметки о тюсах. Изв. Вост.-Сибирск. отд. Русск. геогр. общ., Иркутск, 1892, № 5—6, стр. 23—35.

² Д. К. Зеленин. Культ огня в Сибири, стр. 91; Его же. Табу слов у народов Восточной Европы и северной Азии, I. Сборн. Музея антропол. этногр., Л., 1929—1930, VIII, стр. 56.

³ Юрий Лисянский. Кругосветное путешествие, II. СПб., 1812, стр. 93.

⁴ В. Иславин. Самоеды в их домашнем и общественном быту. СПб., 1847, стр. 116; Ф. Беляевский. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833, стр. 150.

⁵ М. Ф. Кривошапки. Енисейский округ и его жизнь. т. II. СПб., 1865, стр. 127..

случае представляется стадияльная датировка возникновения данного типа верований? В этом случае следует указать на тот в высшей степени важный факт, что выводы, вытекающие из эвенкийского этнографического материала, перекликаются довольно ясно с археологическим материалом, корреспондирующим эвенкийскому материалу. Мы имеем в виду прежде всего данные археологии по древнейшей истории Прибайкалья.

Анализируя последовательно один за другим неолитические памятники Прибайкалья, А. П. Окладников, обобщая данные археологических раскопок, произведенных преимущественно им самим, следующим образом изображает жизнь древнейшего населения прибайкальской тайги.

„Люди исаковского времени, — пишет А. П. Окладников о древнейших (исаковских) памятниках прибайкальского неолита, — ... были охотниками по преимуществу. Они сопровождали мертвых в „дальний путь“ прежде всего охотничьим вооружением. В их могилах найдены прекрасные по техническому совершенству и исключительные по размерам костяные наконечники копий длиной до 50 см со вставленными в специальные пазы острыми ножевидными пластинами из кремня. Это было страшное оружие, ничем не уступавшее обычным каменным наконечникам копий. О наличии примитивного лука свидетельствуют характерные каменные наконечники стрел с асимметрично вогнутой базой (в виде хвоста ласточки). Охотнику требовались и однолезвийные костяные кинжалы и ножи со вкладными лезвиями, кремневые ножи, сходные по форме с наконечниками копий, для свежевания зверя. Обилие шлифованных асимметричных, в профиле тесловидных, иногда с желобчатым лезвием, орудий из кремневого сланца может быть связано с потребностью в устройстве мелких ловушек, охотничьих изгородей и ловчих ям для крупного зверя. Домашнюю работу обслуживали полулунные ножи из сланца (для раскройки шкур, обработки дерева), скребки, иглы и шилья, игольники (футляры для игл) в виде гладких трубочек“.¹

В итоговой характеристике исаковской стадии прибайкальского неолита А. П. Окладников отмечает: „Все исаковские находки производят впечатление глубокой архаичности и крепкой связи с еще более древнейшим охотничьим бытом. Костяные наконечники копий, например, близко напоминают такие же вещи из верхнего палеолита Сибири, скребки так же совершенно сходны с палеолитическими“.² И тут же А. П. Окладников указывает, что древние охотники (судя по материалам погребений) „украшали себя целыми клыками кабана“, и „грушевидными бусами из атрофированных клыков оленя“.³ Мы склонны видеть в них охотничьи фетиши и сравнивать их с эвенкийскими *шингкэн'*ами.

Следующая — серовская — стадия представлена инвентарем, сильно усложнившимся по составу, гораздо более развитым по форме и специализиро-

¹ А. П. Окладников. Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья. Вестн. древн. истории, 1938, № 1 (2), стр. 246.

² А. П. Окладников, указ. соч., стр. 247—248.

³ Там же, стр. 247.

ванным по функциям. „Резкий прогрессивный сдвиг в технике, — по мнению А. П. Окладникова, — отражен особо отчетливо появлением особого типа лука (16 экземпляров). Лук состоял из дерева, но был снабжен двумя длинными (около 65 см каждая) костяными пластинками — обкладками и был равен в длину человеческому росту“.¹

„В серовском комплексе погребений и одновременных им поселений, — по мнению А. П. Окладникова, — отражается предельно развитая культура таежных охотников неолитического времени, достигших высокого мастерства в своем основном производстве и в течение тысячелетий максимально приспособившихся к своеобразным естественным условиям тайги“ „Серовская культура принадлежала людям материнского рода в эпоху его расцвета... Следы коллективных жилищ матриархально-родовых групп тайги имеются в виде больших постоянных очагов из камня и кое-где малоизученных еще остатков прочных домов — землянок“.²

Женские захоронения, обильные разнообразными вещами, в числе которых обнаружены также луки и стрелы, свидетельствуют о почетном положении женщины и о ее активном участии во всех отраслях жизни материнского рода.³

„Культовые действия и религиозные представления, — пишет далее А. П. Окладников, — обусловили естественное преобладание звериных сюжетов в искусстве, амулеты и украшения из зубов зверей, ими объясняется наличие целых костяков соболя и челюстей бобра в могилах“.⁴ О том же свидетельствуют и находки медвежьих черепов и оленьих лопаток на Илимских стонках,⁵ служившие также, видимо, охотничьими фетишами, подобно эвенкийским *шингхэн*'ам.

Не останавливаясь на характеристике последующих двух стадий — китойской и глазковской, относящихся к периоду становления отцовского рода, отметим, что, по исследованиям А. П. Окладникова, „анализ этнографических и антропологических вспомогательных данных дает основание ставить в связь эту древнюю культуру с определенными реликтами современных обитателей тайги (религия, одежда, рыболовство и охота, украшения и т. д.)“⁶ — эвенками. Автор указывает, что „антропологические исследования подтверждают подобные сближения искусства, быта, материальной культуры и, по мнению антропологов, свидетельствуют не только об упомянутой генетической преемственности всей культуры, но и о прямом антропологическом кровном родстве с древним неолитическим ее населением современных коренных насельников тайги, в первую очередь пока эвенков, предания и легенды которых раскрывают в основном ту же картину их прошлого, что и вещественные памятники“.⁷

¹ А. П. Окладников, там же, стр. 248.

² Там же, стр. 250.

³ Там же, 251.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же, стр. 259.

⁷ Там же.

Раскопки В. Н. Чернецова на полуострове Ямал показали, что подобные части животных являлись для первобытного охотника объектом его колдовских охотничьих обрядов. Обнаруженные им при входе в землянки кости животных „лежали правильными кучками и, повидимому, бережно сохранялись“.¹ В. Н. Чернецов совершенно прав, полагая, что объяснения этому обычаю следует искать в магических обрядах, широко известных по работам С. Крашенинникова² и В. Г. Богораза-Тана.³ Тот же смысл, повидимому, должны были иметь и эвенкийские „лабазы с костями убитых и съеденных животных“, известные по работе М. Н. Губельмана.⁴ „Что подобные обычаи, — пишет П. П. Ефименко, — существовали уже в эпоху Гагаринского палеолитического поселка, можно видеть по характеру остатков животного, игравшего значительную роль в жизни обитателей этой стоянки — песца. Нужно заметить, однако, что и мамонт представлен в обстановке гагаринского жилища такими находками, которые как будто не оставляют сомнения в особом месте, занимаемом этим зверем в религиозных воззрениях палеолитического человека. Не говоря уже о находках многочисленных изображений мамонта в поселениях верхнего палеолита, начиная с ориньяко-солютрейского времени, в самом Гагарине имеются некоторые указания в том же направлении в виде находок нескольких (четырех) хвостов мамонта, которые, по мнению С. Н. Замятнина, должны были служить атрибутом охотничье-магических танцев“.⁵

Понять суть этих древнейших представлений как религиозного явления помогает указание К. Маркса о фетишизме.

„Распаленная вождением фантазия, — говорит Маркс, — возбуждает у фетишиста ложное представление, будто „бесчувственная вещь“ может изменить свои естественные свойства с тем, чтобы удовлетворить его прихоть“.⁶

Читатель при этом естественно может спросить: как же могли сложиться эти, столь своеобразные представления? Какие причины могли привести к их возникновению? В этом случае нам необходимо будет прежде всего выяснить, что же, собственно говоря, следует подразумевать под религией вообще и первобытной, в частности? В чем следует видеть ее суть и как ее понимать?

Эта проблема, от правильного понимания которой зависит успех любого исследования в этой области, уже решена и не может составлять предмет нашего исследования. К. Маркс в своем произведении „Капи-

¹ В. Н. Чернецов. Древняя приморская культура на полуострове Ямал. Сов. этнография, 1935, № 4—5, стр. 119.

² С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, т. II, ч. III. СПб., 1786, стр. 84 и др.

³ В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере. Сборн. „Художественный фольклор“, 1926, № 1, стр. 67—76.

⁴ М. Н. Губельман. О тунгусах Олекминского округа. Изв. Русск. геогр. общ., т. VII, вып. 2, 1925, стр. 43—45.

⁵ П. П. Ефименко. Первобытное общество. Соцэкгиз, М.—Л., 1938, стр. 463.

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 194.

тал" дал изумительное по своей глубине решение этой проблемы, говоря „Религиозный мир есть только рефлекс реального мира“.¹ Ф. Энгельс, развивая далее это определение, устанавливает, что религия есть отражение бессилия человека перед природой и общественными силами. „Каждая религия, — говорит Ф. Энгельс, — является ни чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, отражением, в котором земные силы принимают форму сверхъестественных. В начале истории этому отражению подвергаются прежде всего силы природы; в ходе развития у различных народов появляются самые разнообразные и пестрые их олицетворения... Но скоро наряду с силами природы выступают также и общественные силы — силы, которые противостоят человеку и господствуют над ним, оставаясь для него такими же непонятными, чуждыми и обладающими видимой естественной необходимостью, как и силы природы. Фантастические образы, в которых сначала отражались только таинственные силы природы, теперь приобретают общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил.“² В работах В. И. Ленина дан ответ также и на то, как и в силу каких причин могло возникнуть это превратное миропонимание. Раскрывая социально-экономические корни религии, В. И. Ленин подчеркивает: „Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами также неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.“.³ Ибо эта борьба, в которой человек своим трудом не только выделял себя из природы, но завоевывал господство над ней, сопровождалась не только успехами, но и поражениями. В. И. Ленин по этому поводу говорил: „Никакого золотого века позади нас не было, и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой“.⁴

В этнографической литературе имеется не мало страниц, рисующих конкретные формы проявления этого бессилия первобытного человека перед природой. „С одинаковой заботливостью, — говорит Л. Я. Штернберг, — первобытный охотник изо дня в день ставит свой гениальный самострел на зверя. И вот сегодня один за другим хитрые звери приходят на его стрелу и становятся его верной добычей, но могут проходить дни и недели, когда не только ни один зверь не приблизится к его ловушке, но когда он, даже многократно пробегаая мимо самого его орудия, как бы смеясь, уходит неуловимым и невидимым“.⁵ В другом месте Л. Я. Штернберг следующим образом разъясняет эту мысль: „Охотник по профессии, он весь свой ум, всю свою изобретательность, весь гений челове-

¹ К. Маркс. Капитал. Соцэкгиз, 1931, стр. 37.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 322.

³ В. И. Ленин, Соч., т. VIII, стр. 419.

⁴ В. И. Ленин, Соч., т. IV, стр. 182.

⁵ Л. Я. Штернберг, Сб. „Первобытная религия в свете этнографии“ стр. 3—4.

ческий вкладывает в это искусство. Смотрите, как гениальны его ловушки и западни... И тем не менее, как часто и зло смеется этот ничтожный зверек, лисица, соболь, над всеми его каверзами. Они разгадали его хитрость и ушли".¹

"Трудно себе представить, — читаем мы в описании путешествия Ф. Врангеля, — до какой степени достигает голод среди здешних народов, существование которых зависит единственно от случая. Часто с половины лета люди питаются уже древесною корою и шкурами, до того служившими им постелями и одеждою. Случайно пойманный или добытый олень делится поровну между членами целого рода и съедается, в полном смысле слова, с костями и шкурою. Все, даже внутренности и толченые рога и кости употребляются в пищу, потому что надобно чем-нибудь наполнить терзаемый голодом желудок. В продолжение нашего здесь пребывания приход оленей был единственным предметом всех разговоров".²

Наконец, 12-го сентября, на правом берегу реки, напротив Лабаз-ного, показалась отрада и спасение туземцев — бесчисленный табун оленей покрыл все прибрежные возвышенности. Ветвистые рога их колыхались, как будто огромные полосы кустарника. Со всех сторон устремились якуты, чуванцы, ламуты и тунгусы, пешком и в лодках, в надежде счастливою охотою положить предел своим бедствиям. Радостное ожидание оживило все лица, и все предсказывало обильный промысел. Но, к ужасу всех, внезапно раздалось горестное, роковое известие: "*Олень пошатнулся!*" (курсив Ф. Врангеля. — А. А.). Действительно мы увидели, что весь табун, вероятно уstraшенный множеством охотников, отошел от берега и скрылся в горах. Отчаяние заступило место радостных надежд. Сердце разрывалось при виде народа, внезапно лишенного всех средств поддерживать свое бедственное существование. Ужасна была картина всеобщего уныния и отчаяния. Женщины и дети стонали громко, ломая руки, другие бросались на землю и с воплями взрывали снег и землю, как будто приготавливали себе могилу. Старшины и отцы семейства стояли молча, устремив безжизненные взоры на те возвышения, за которыми исчезла их надежда".³

А сколько раз случалось так, что пущенная стрела не попадала в цель, преследуемое стадо животных уходило, минуя засаду. Целыми днями выслеживали охотники табуны, скажем, тех же диких оленей. С выдержкой и хитростью припавшего к земле хищника приближались они к стаду. Перед их глазами чувственным вождением, как возможная добыча, ходили, поедая ягель: "живая пища", "одежда", "теплое жилище".

¹ Там же, стр. 23.

² Ф. Врангель имеет в виду сезонные миграции дикого северного оленя. Олени два раза в году переправляются через реки, весной и осенью, становясь при этом добычей охотников. В мае бесчисленные табуны диких оленей оставляют леса и направляются в тундру; в августе и сентябре олени возвращаются обратно. В прошлом все существование ряда народностей Севера зависело целиком от охоты на диких оленей при их сезонных переправах через сибирские реки.

³ Ф. Врангель. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, ч. II. СПб., 1841, стр. 105—106.

Но вот, когда оставалось совсем немного до расстояния полета стрелы, ветер менял направление, и чуткие к запаху человека животные исчезали. А вместе с ними исчезало все, ради чего охотники так терпеливо, напрягая все свои силы и тонкую наблюдательность, выслеживали быстрого стадо: исчезали мясо, вкусный костный мозг, сочные оленины губы, солоноватые салынные почки, горьковато-пряная печень, теплые прочные шкуры. Все это исчезало, вместе с убежавшим от охотников табуном. У охотников оставалось лишь страстное желание обладания добычей, бессильное желание обладания, распаленное чувственным вожделением, страх и неуверенность за завтрашний день, ужас голода и голодной смерти, толкавшие мышление охотника, ориентированное на практику, в сторону иррационального.

Рассмотренные нами выше представления эвенков о *шиникэн'*ах убедительно показывают, что эти первичные представления о сверхъестественном возникали в грубо-натуральной предметной форме — частей тела животных, которые для охотника в наиболее сильной степени „представляли“ тех животных, которым они принадлежали, а мышлением, терявшим под влиянием чувства бессилия материалистическую ориентацию, наделялись особыми сверхъестественными свойствами — способностью удовлетворять желания охотника, обеспечивать добычу.

Рассмотренные нами выше представления о *шиникэн'*ах вводят нас в область таких верований, где сверхъестественными свойствами наделяются сами вещи. За ними не стоит еще отвлеченное представление о духе, как о некоем личном существе этих вещей. В тех случаях, где эта связь имеет место, она оказывается, как мы видели это выше, вторичной, а сам дух принимает характер лишь более обобщенного представления о *шиникэн'*ах, вплетенного в общую канву анимистических представлений. Достаточно вспомнить то, что было сказано нами выше по поводу идола *бэллэй, бараляк*, чтобы убедиться в этом. Совершенно ясно, что центром обрядов, совершаемых над этим идолом, являются в данном случае *шиникэн'*ы, поэтому их и вешают связкой на идола. Сила и влияние *бэллэй, бараляк* среди зверей, по мнению охотников, всецело зависит от этих *шиникэн'*ов, почему и вешают их на него перед началом промысла и совершения упомянутых обрядов. Если исключить из обряда *шиникэн'*ы культ *бэллэй, бараляк*, теряет всякий смысл, и самый обряд становится непонятным. То же самое мы увидим ниже и на примере другого духа — *дуннэ мушун* — духа старухи — хозяйки земли. У нее, по представлениям эвенков, хранятся *шиникэн'*ы всей тайги: в маленькой меховой сумке, спрятанной за пазуху, старуха земли держит шерстинки всевозможных зверей. Чтобы появились звери на промысле, охотники посылают к духу земли шамана, и тот выпрашивает или крадет у старухи часть этих шерстинок, приносит в тайгу, и шерстинки превращаются в настоящих зверей. Таким образом, и здесь дух выступает как обладатель *шиникэн'*ов, а заветная сумочка, что прячет и бережет дух, центральный момент всего колдовского обряда и ничем, по существу, не отличается от связки обычных *шиникэн'*ов.

Мы целиком согласны с мнением Ю. П. Францева, что „следует совершенно отказаться от «попытки» преанимистов увидеть в явлениях «мана», «оренда», в «единой колдовской силе» древнейшую «аффективную категорию сверхъестественного», так как представления о единой силе, роднящей самые различные конкретные вещи, — результат позднейшего обобщения древних верований. Не единая сила стоит в начале представлений о сверхъестественном, а отдельные, конкретные вещи, из чувственных превращаемые в чувственно-сверхчувственные воображением дикаря“.¹

К тому, что нами было сказано о *шингкэн* ~ *сингкэн* ~ *хингкэн* выше, необходимо добавить весьма интересные выводы, которые следуют из лингвистического анализа этого слова. В одном из диалектов эвенкийского языка бытует слово *хинг-ми* в значении „обдирать, снять шкуру“.² Это дает нам основание трактовать слово *шингкэн* ~ *сингкэн* ~ *хингкэн* как *хинг* + *кэн* дословно — „подражать сниманию шкуры“ (*кэн* — суфф., обозначающий при глагольной основе подражание действию: *эви* — „играть“, *эвикэн* — „подражать игре“).

С этой точки зрения особенно примечательным для нас является эвенкийский охотничий магический обряд *шингкэлавун* ~ *сингкэлавун* ~ *хингкэлавун*, который Г. М. Василевич характеризует как один из крупнейших обрядов енисейских эвенков.³ Уже само название этого обряда не может не вызвать к себе живейшего нашего интереса, если иметь в виду все то, что нами было сказано по поводу эвенкийских *шингкэн*'ов выше. Интересующее нас название обряда *шингкэлавун* ~ *сингкэлавун* ~ *хингкэлавун* образовано от *шингкэ(н)* ~ *сингкэ(н)* ~ *хингкэ(н)* с помощью суффиксов *ла* и *вун*, из которых первый является суффиксом, образующим название действия со значением „пойти за чем либо“, а второй — суффиксом процесса действия или орудия действия. Следовательно, *шингкэлавун* ~ *сингкэлавун* ~ *хингкэлавун* дословно означает — „подражать сниманию шкуры с целью обеспечения добычи на промысле“, „пойти, за шкурой — добычей“, „поиски добычи“.

В том виде, в каком был зафиксирован этот образ в этнографическом поле, он мало чем отличается от шаманского камланья: обряд совершает шаман, и древние магические церемонии очень часто подменяются шаманским обрядом очищения охотников с помощью духов — помощников шамана. В таком виде (т. е. в форме шаманского действия) зафиксировала этот обряд у эвенков Г. М. Василевич, первой отметившая факт его существования, и в том же виде наблюдал неоднократно его автор этих строк у эвенков р. Подкаменной Тунгуски.

Относительно енисейских эвенков Г. М. Василевич указывает, что у них этот обряд совершается перед началом промысла. Судя по ее мате-

¹ Ю. П. Францев. Фетишизм и проблема происхождения религии. М., 1940, стр. 118.

² Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь. 1940, стр. 114.

³ Г. М. Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов, стр. 60.

риалам, обряд состоит из двух частей. Первая часть посвящена походу шамана к духу — хозяину тайги *хингкэн'у*; вторая — очищению охотников. Под удары бубна и пение шаман начинает свой путь к *хэнгкэн'у* (~ *сингкэн'у* ~ *шингкэн'у*). Придя к духу — хозяину тайги, шаман уговаривает его дать людям для промысла зверей. Под конец шаман падает, изображая, что в него вошел дух-хозяин тайги и зверей. Шамана, олицетворяющего собою этого духа, подхватывают и сажают на коврик. Затем его окуривают дымом горящего жира, упрашивают дать зверя, угощают жертвенной кровью, словом поступают так же, как и с *бэллэй*, *баралаяк*, идолом лесного духа, о котором мы подробно говорили выше. По окончании первой части шаманства, что осмысливается как возвращение шамана от духа, шаман рассказывает присутствующим о своем путешествии к духу и о всем виденном на пути. Во второй части камланья шаман совершает очищение охотников. По указанию шамана делают антропоморфный идол *хичупкан* и пролезают один за другим между его ног, очищая себя и оружие с помощью этого шаманского духа.¹

Существование этого обряда в форме шаманского камланья объясняется, видимо, тем, что шаманство, как позднейшая по времени форма культа, впитало в себя этот древний обряд, модернизировав его на свой, специфически шаманский лад. О том, что шаманство и шаманские духи в этом обряде — явление вторичное, убедительнее всего свидетельствует следующая деталь: у Витимо-Олекминских эвенков в роли *хичупкан* фигурирует дух *салат*, *халат* (искаженное русское „солдат“).²

Вместе с тем, в этом шаманском камланье есть и нечто такое, что непосредственно из шаманства и его духов не выводимо. Сюда относится прежде всего обряд добывания шаманом зверей, уводящий нас к таким формам верований, как только что разобранные нами представления эвенков о *шингкэн'ах*. Шаман, — сообщает Г. М. Василевич, — не доходя до духа-хозяина тайги *хингкэн'а*, принимается покачивать бубном, изображая, что он ловит зверей. Материальным выражением удачи шамана, пойманой им добычи, является шерсть различных зверей, обнаруживаемая в бубне шамана.³ С другой стороны, не менее любопытно и то, что совершая обряд очищения охотников, шаман велит натянуть на идола *хичупкан* шкуру убитого оленя, отчего сам обряд очищения приобретает характер приобщения охотников к зверю, уподобления ему.⁴

Г. М. Василевич в своем кратком упоминании об этом шаманском камланье, к сожалению, ничего не сообщает о материально-предметной стороне этого обряда. Между тем, эта часть особенно важна, в частности, для понимания тех, отмеченных выше, черт этого обряда, которые непосредственно с шаманством не связаны и из него не выводимы. В тех случаях, которые удалось непосредственно наблюдать мне у эвенков р. Подкаменной Тунгуски за время 1929—1931 гг., эта материальная часть обряда была

¹ Г. М. Василевич. Некоторые данные, стр. 60.

² Г. М. Василевич, там же.

³ Там же, стр. 61.

⁴ Там же, стр. 60.

во многом примечательной. Представляя собой обычный шаманский чум, с обычными для шаманского камланья изображениями шаманских духов, она имела одну, крайне интересную деталь: в стороне от шаманского чума был построен небольшой шалаш из зеленых молодых лиственниц, а в нем — вырезанные из дерева и бересты фигурки зверей и птиц. Шалаш при этом истолковывался как мир (*буга*), а расположенные в нем фигурки зверей и птиц — как будущая добыча и приплод в стаде, а то и другое вместе взятое, судя по ходу шаманского камланья, было центром всего обряда.

Следует заметить, что мои наблюдения в данном случае — не единичное свидетельство. Судя по сообщению Г. М. Василевич, нечто близкое этому имело место и у сымских эвенков. Там этот обряд совершался весной и трактовался как обряд оживления природы и обеспечения удаchi на промысле. В центре обряда фигурировали, с одной стороны, изображения животных (фигурки деревянных оленей), с другой — мир (*буга*) и пантомимы магической охоты.

В 1937 г., во время вторичной экспедиции в бассейн р. Подкаменной Тунгуски, я вновь попытался вернуться к этому вопросу и выяснить возможно подробнее интересовавшие меня вышеозначенные детали этого обряда. Наблюдать в это время было уже нечего, так как шаманы не камлали. Пришлось ориентироваться в основном на устный опрос. Зато беседы теперь стали значительно содержательнее: старики, которые ранее скупко комментировали мои наблюдения на шаманских камланьях, теперь охотно рассказывали самые сокровенные тайны культа. В числе таких информаторов, согласившихся разъяснить смысл этого обряда (равно как и других, не менее интересных обрядов), были старики — эвенки Василий Шаремиктадь и Павел Кувачонок (Калтакан), проживавшие в Байкитском районе Эвенкийского национального округа Красноярского края.

По словам указанных стариков-эвенков, обряд *шингэлавун* в давние времена справляли эвенки всем родом сообща подле своих родовых святынь — священных скал *бугады*.¹ Первые дни этой общеродовой магической церемонии, судя по рассказам упомянутых информаторов, совершались шаманом рода. Последний „ходил“ под родовой священный камень и разыскивал там родовое божество — духа-хозяйки земли, *дуннэ мушун*. Шаман просил старуху земли помочь сородичам в промысле. Та его посылала к родовому божеству *бугады мушун* — хозяйке мира, вселенной (*бугады мушун* может быть переведено и как дух — хозяйка горы и как дух — хозяйка мира // вселенной). *Бугады* шаман находил подле стада зверей. Она представлялась ему в виде огромных размеров лосихи или самки дикого оленя. Мои информаторы, указанные старики-эвенки, ее называли *энинтэ* (от *энин* — „мать“, *энин-тэ* дословно — „назвать, считать матерью“). С разрешения этого божества шаман брал ременный аркан, которым ему служил шаманский бубен, и начинал ловить зверей

¹ *Буга* на языке эвенков означает: 1) окружающая природа, место, страна, родина, природа, земля; 2) небесный свод, небо, вселенная, верхняя земля, бог; 3) нижний мир, хозяин нижнего мира, чорт. *Бугады* дословно означает: „относящийся к буга“, „священный“.

для промысла.¹ Пойманных таким образом зверей шаман „отводил“ на родовые охотничьи уголья и возвращался к сородичам, т. е. в шаманский чум. Слушая речитативом повествуемый рассказ шамана, охотники решали, что зверя недостаточно, и принимались просить его сходить еще раз. Тут, по словам шамана, наступал для него наиболее трудный и сложный акт шаманства — похищение у духа-хозяйки земли нужного шаману количества шерстинок. Шаман приходил к старухе земли и предлагал услугу — поискать в ее ровдужной рубашке вшей. Старуха соглашалась. Снимая рубашку — обнажала под мышкой заветную кожаную сумочку, где хранила шерстинки всех зверей тайги, и шаман незаметно крал оттуда нужное ему количество зверей для промысла сородичей. Возвращаясь в тайгу, шаман вытряхивал принесенные им от духа-хозяйки земли шерстинки, и они тотчас превращались в настоящих зверей. На следующий день охотники уходили в тайгу в поисках *шингжэн*'ов — приносящих промысловую удачу предметов, известных нам из предыдущего.

Вторая часть родовой церемонии, судя по рассказам упомянутых информаторов, начиналась охотничьим танцем призывания (зазывания) зверей и заканчивалась обрядом магического убийства их. Сородичи надевали особые охотничьи костюмы, существенной частью которых была шапка, сшитая из шкур, снятых с головы убитого зверя.²

Охотники в таких шапках становились в круг и принимались танцевать особый охотничий танец *шингкэлэ*, дословно — „итти за охотничьей удачей“. Танец этот, судя по рассказам указанных выше стариков эвенков, представлял собою красочную пантомиму, изображавшую характерные повадки зверей. Танец сопровождали песни-импровизации, обращенные к зверям. Старики и наиболее опытные охотники были запевалами и руководителями танца. Центральной фигурой обряда был лучший из танцоров, актер охотник. Он представлял вожака звериного стада и своим увлекательным исполнением пантомимы должен был увлечь вслед за пляшущим табуном звероподобных охотников всех прочих зверей тайги на родовые охотничьи уголья.

По окончании танца охотники уходили в тайгу и возвращались оттуда нагруженные тальником и молодыми лиственницами. Из тальника соорудили нечто вроде заросли, имитируя тайгу и свежие, покрытые кустарни-

¹ Шаман Пеле, по словам старика Василия Шаремикталя, поступал иначе: вначале брал зверей для промысла у *дункэ мушун*, а потом шел просить зверя для промысла у *буады*.

² И. Идес писал в свое время, что тунгусы на охоте „вместо шапки на голову оленьи кожи с рогами надевают... дабы оной зверь таким видом, будто он того же роду, обманывают... и дабы тайным образом ко оным приближаться, и по оным так близко стреляют, то редко не убивают“ (Древняя Российская вивлиофика, II, ч. 8, М., 1787, стр. 407).

Забайкальские эвенки еще в XIX в. пользовались на промысле зверя подобными шапками (Сибирск. вестн., XX. СПб., 1822, стр. 265). У И. Г. Георги охотник-эвенк изображен в аналогичной охотничьей шапке (И. Г. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, ч. III. СПб., 1799). В 1910 г. А. Я. Штернберг охотничий культовой костюм встретил на р. Амуре у гольдов (А. Я. Штернберг. Сб. „Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны“, 1933, стр. 460).



Рис. 3

1—человек, стоящий в кругу; 2—человек, стоящий в кругу; 3—человек, стоящий в кругу; 4—человек, стоящий в кругу; 5—человек, стоящий в кругу; 6—человек, стоящий в кругу; 7—человек, стоящий в кругу; 8—человек, стоящий в кругу; 9—человек, стоящий в кругу; 10—человек, стоящий в кругу; 11—человек, стоящий в кругу; 12—человек, стоящий в кругу; 13—человек, стоящий в кругу; 14—человек, стоящий в кругу; 15—человек, стоящий в кругу; 16—человек, стоящий в кругу; 17—человек, стоящий в кругу; 18—человек, стоящий в кругу; 19—человек, стоящий в кругу; 20—человек, стоящий в кругу.



1000

[illegible]

ком, гари, излюбленные места обитания лосей и диких оленей; молодые лиственницы, расставленные в определенном порядке, изображали тайгу. Затем изготавливали из дерева и бересты фигурки зверей и птиц. Фигурки эти расставлялись соответственно образу жизни изображаемых животных: среди тальниковых прутьев возникали целые стада „лосей“ и „диких оленей“, в лиственничной тайге — прочие звери и птицы. Старики рассказывали при этом без устали сказки, подобно тому, как это делают охотники-эвенки при совершении магических обрядов с *шингкэн'*ами, сообщали различные родовые предания. Потом начинались вновь пантомимы-танцы. Тем временем подле лосиных коров появлялись фигурки телят, у прочих зверей также появлялся обильный „приплод“. Наконец, наступала последняя часть колдовского обряда — пантомима коллективной охоты и убийства „зверей“. Охотники уходили в тайгу и принимались старательно разыскивать следы „зверей“. Вскоре руководитель группы подавал знак, что следы найдены, другие „находили“ свежую поедь, места жировки зверей, показывали знаками, что видят стадо, и с величайшей осторожностью подкрадывались к нему. Подойдя на расстояние выстрела, открывали по деревянным фигурам стрельбу из лука. В заключение убивали несколько жертвенных оленей, вывешивали их шкуры на длинных шестах в жертву верховному божеству — хозяину всей тайги *Окиори*. Мясо подалось участниками обряда.

Остальная часть церемонии совершалась шаманом. По его указанию вырубали молодую лиственницу. Верхнюю часть ее стесывали, придавая слабое сходство с человеческим лицом, нижнюю расщепляли наподобие ног; поперек делалась небольшая палка, изображавшая руки. Охотники в полном вооружении проползали через расщеп этого духа шамана, „очищая“ себя и оружие от злых духов. Когда в расщеп пролезал последний из охотников рода, расколотый нижний конец идола тотчас сжимали и стягивали для прочности мягким корнем. Теперь, по словам шамана, охотникам не страшны каверзы злых духов. Духи эти, гонясь по следу охотника, подбегут к изображению шаманского духа, но натолкнутся на стиснутые плотно ноги идола, не смогут пролезть через них и вынуждены будут бросить преследование. А чтобы идол не вздумал раздвинуть ноги и пропустить зловредных духов, ему вешают на поперечную палку (руки) обильную жертву — шкурки пушных зверей (обычно белок). На этом церемония заканчивалась, и члены рода расходились по своим стойбищам.

Мои информаторы, сообщившие мне эти сведения о древнем охотничьем обряде *шингкэлавун*, старики-эвенки Василий Шаремиктадь и Павел Кувачонок (Калтакан), попытались сообщаемое изобразить на бумаге графически. Прилагаемый здесь их рисунок (рис. 1) изображает, как род *Куркаир* совершал раньше обряд *шингкэлавун*.

По материалам Г. М. Василевич, близкие по значению обряды имели место у большинства эвенкийских родов. К западу от Енисея они совершаются на весеннем празднике „оживления природы“, к востоку от него — большею частью осенью, перед началом осеннего промысла. Нужно

подчеркнуть, что во всех случаях центральным моментом обрядов являются танцы, имитирующие погоню за зверем и магическое его убийство. Так, у сымских эвенков в первый день обряда охотники имитируют погоню за зверем, на второй — изображают в танце, что они нашли зверя и нагоняют его, на третий — что они бегут за ним, преодолевая препятствия, на четвертый — бегут по гари, на пятый и шестой — гонятся за зверем по хорошим березнякам, на седьмой — разыгрывается пантомима ранения зверя; а на восьмой, заключительный, день стреляют из лука в деревянные фигурки оленей, имитируя в танце сцену добычи зверя. После этого фигурки оленей разрубаются и делятся по числу участников обряда как источник промысловой удачи охотников. Последняя по времени экспедиция Г. М. Василевич к восточным эвенкам зафиксировала близкий по значению комплекс представлений и обрядов также и у восточных эвенков. Существенными моментами этих обрядов, совершаемых у них с целью получения удачи на промысле и увеличения стада, являются: а) уход шамана в верхний мир; б) возвращение его оттуда в образе оленя; в) сцена ловли оленя || шамана арканом; г) стряхивание шаманом с себя (подобно оленю) шерстинок, которые должны превратиться в реальных зверей.

У долган, по сообщению А. А. Попова, шаман с той же целью идет к божеству *айы*, которое представляется долганами в виде большого оленя. Божество дает шаману клубок шерсти — источник охотничьей удачи, счастья и благополучия. Если шаман просит благополучия у духа воды — присутствующие на шаманстве сородичи расставляют около чума котлы, наполненные рыбой. Дух „бросает“ шаману в руки рыбу чешую, чем и обеспечивает удачу рыбаков на промысле рыбы. Фигурирует в обрядах долган также и магическое убийство: делают деревянное изображение оленя, и в него стреляет охотник, желая обеспечить удачу на промысле. Охотничьи пантомимы, близкие по своему значению вышеописанным эвенкийским, нашли широкое отражение в долганском шаманстве, в частности — в обряде получения бубна. Здесь перед нами проходят те же, что и в *шингэлавун* представления и обряды, трансформированные в специфические формы шаманского культа: а) изображение зверя; б) пантомима охоты, разыгрываемая в лицах (один из участников обряда бежит с изображением оленя, подражая реальному зверю, двое становятся на четвереньки, изображая преследующих оленя собак); в) магическое убийство зверя (в изображение животного стреляют из лука); г) выполняемые при этом массовые пляски осмысливаются как огораживание зверя, чтобы он не убежал и тем не лишил удачи участников обряда; д) травяное изображение оленя, в которое стреляют из лука, раздаётся по травинке всем участникам обряда как источник охотничьей удачи.

Ниже мы увидим, что представления и обряды, аналогичные или близкие эвенкийским *шингэн*, *шингэлавун*, были свойственны очень широкому кругу народов, и отнюдь не являются специфически эвенкийскими. Достаточно вспомнить близкие по значению обряды ительменов,

всем хорошо известные по описаниям С. П. Крашенинникова и В. Г. Стеллера; эскимосские, чукотские и коряцкие обряды, описанные В. Г. Богоразом-Таном и т. д., чтобы в этом вполне убедиться.

Помимо *шинкэлавуна*, согласно рассказам указанных выше стариков-эвенков, в том же цикле магических охотничьих обрядов был еще один — *шркумки*. Название этого обряда — *шркумки* образовано от слова *шрку* (дословно — поиски быком самки в период спаривания) и суффикса *ки*, образующего при глагольной основе в имени название животного по действию, например: *дянта* — „ходить по одной тропе“, *дянтаки* — „росомаха“ (ходящая по одной тропе).

По словам указанных информаторов, обряд *шркумки* устраивался для того, чтобы больше был приплод зверей, большими были табуны, обильней была добыча охотников в промысле зверя. Обряд совершался так. Сородичи собирались к своему родовому *бугады* — священному камню на Кумандинских хребтах и после принесения благодарственных жертв родовому духу приступали к обряду. Для шамана строили чум. По его указаниям делали из дерева изображения шаманских духов и расставляли в соответственном порядке вокруг чума. Шаман прежде всего рассылал своих духов обезжать и облететь всю тайгу и узнать, где нынче водится зверь. Обо всем, что видели в тайге, духи шамана сообщали шаману. Диалоги духов с шаманом продолжались долго, из них узнавали эвенки, что делается в знакомых местах кочевок и промысла. Наконец, шаманские духи начинали находить один за другим табуны копытных. Наступал самый важный, по мнению шамана, момент: нужно было заманить зверя в родовые охотничьи угодья и сделать так, чтобы стало еще больше зверей — увеличить приплод. Для этого шаман принимал облик самки копытного зверя и уводил за собой быков на территорию рода. За ним приходили остальные звери.

После этого эвенки принимались по указанию шамана делать из сырой лиственницы и бересты изображения лосей и диких оленей. Фигуры зверей расставлялись в определенном порядке подле шаманского чума в позах, характерных для спаривания зверей. Вблизи них, шаман и сородичи совершали магический танец *шрку*, носивший (особенно у шамана) ярко выраженный эротический характер. Судя по всему, это была пантомима, имитировавшая призывание важеньками самцов и прочие, характерные моменты из жизни стада.

На прилагаемом здесь втором эвенкийском рисунке (рис. 2) указанные выше старики-информаторы рассказали в форме пиктографического письма, как род *Кордуяль* совершал обряд *шркумки*.

Обряды, аналогичные *шркумки* зарегистрированы Г. М. Василевич под именем *соконипка* также у сымских эвенков. О них упоминает К. М. Рычков, характеризуя их как „любострастные пляски“ и др. Словом, обычаи эти — широко распространенное явление, а не случайный эпизод из эвенкийской этнографии.

К этому следует добавить, что многое из того, что нам известно об этих обрядах по этнографическим материалам, находит свое отраже-

ние в очень древних памятниках археологии. С этой точки зрения для нас существенно важны прежде всего неолитические памятники р. Лены и так называемые ленские писаницы, в частности.

А. П. Окладников, много лет изучавший наскальные изображения среднего и верхнего течения р. Лены, пришел к выводу, что изображения пары лосей на Шишкинской скале являются после палеолитического изображения лошади наиболее древними.¹ Точно так же в качестве образца наиболее древних изображений в районе между Витимом и Иркутском он приводит изображения пары сохатых, которые здесь, как и во всех остальных ленских писаницах, занимают самое лучшее, центральное место.

Аналогичные по своим специфическим признакам изображения встречаются также и в других местах: на скале Суруктах-Хая по Мархе (притоку Лены) и выше Покровского.

Сравнительное изучение этого мотива писаниц по другим наскальным изображениям Сибири и Севера приводит А. П. Окладникова к выводу, что в наскальных изображениях Верхней и Средней Лены, так же как и в близких к ним изображениях лосей из других районов Сибири, следует видеть не реалистические изображения обычных лосей, а священных, типа описанных нами выше по эвенкийскому материалу *буга энинтэ*, божественных матерей вселенной, фигурировавших как один из центральных моментов в родовом магическом обряде *шингэлавун*. И что примечательнее всего, эти скалы с изображениями священных животных, так же как и эвенкийские родовые святыни — скалы *бугады*, были объектом поклонения и центром культа древнейшего населения р. Лены, жившего в эпоху среднего местного неолита.² В этом случае совпадения с эвенкийским культом *бугады* совершенно поразительны. В том и другом случае скалы — объект поклонения. Это поклонение и в том и в другом случае связано с образом божественного зверя — лося. И там и здесь эти скалы — центр первобытного культа: в памятниках ленского неолита об этом убедительнее всего свидетельствуют материальные остатки первобытного культа, с древнейших времен связанного с этими писанными скалами; в религии эвенков — пережитки его в обряде *шингэлавун* и в комплексе представлений о *бугады*. Особенный интерес в этом случае представляют для нас остатки древних жертвоприношений, обнаруженные А. П. Окладниковым в расщелине скалы Суруктах-Хай'а.

„Сравнивая, — говорит А. П. Окладников, — неолитические находки с жертвенными приношениями нашего времени, лежащими на выступе скалы, не трудно увидеть, что состав даров в своей основе не изменился на протяжении тысячелетий и остался сейчас таким же, каким был и в

¹ А. П. Окладников. О возникновении письменности в Якутии, и А. П. Окладников и И. И. Барашков. Древняя письменность якутов. Якутск, 1942; Его же. Исторический путь народов Якутии, Якутск, 1943.

² А. П. Окладников. О возникновении письменности в Якутии, стр. 7.

каменном веке. Древние охотники приносили сюда в дар свои стрелы и копья с каменными наконечниками, современные же несли заменяющие их теперь по функциям боеприпасы — порох, дробь, свинцовые пули и патроны¹. Широкое распространение подобных жертвоприношений священным горам и скалам, равно как и поклонение эвенков древним писанисам, достаточно хорошо известно и по литературе.

Сопоставление ленских писаниц с культом родовых священных скал *бугады* у эвенков становится особенно интересным и убедительным, если иметь в виду некоторые характерные черты композиций писаниц. Парный характер изображений лосей, не просто одинаковых фигур, а самки и самца, с подчеркнутыми характерными позами периода спаривания, позволяет напомнить в параллель к ним описанный нами выше эвенкийский обряд *ширкумки*, совершавшийся в прошлом эвенками перед их материальными родовыми святынями — скалами *бугады*. Особенно широко в ленских писаницах представлен мотив магической охоты, корреспондирующий функционально известному нам из предыдущего изложения эвенкийскому охотничьему обряду *шиникэлавун*, как он раскрывается по эвенкийским рисункам и рассказам стариков-эвенков. Композиция в устье р. Синей и подобные ей, — по свидетельству А. П. Окладникова, — изображают сцену охоты вооруженного луком человека. Аналогичный по стилю рисунок на Каменных островах по Ангаре изображает могучего таежного зверя, в которого направил свою стрелу охотник. Изображение на скале по левому берегу р. Лены рисует животное, осыпанное как бы грудой стрел. На изображении вблизи дер. Токин-Айны одна из трех фигур лосей пересечена вертикальной линией, означающей копье или стрелу, которой поражено животное.²

Изучение памятников древних поселений р. Лены, создавших ленские писаницы, приводит А. П. Окладникова к выводу о близости их прибайкальскому неолиту. „Развитие это, — говорит А. П. Окладников, — шло в основном так же, как в остальном Прибайкалье. Население Верхней Лены, по всем признакам, было родственно жителям Ангарского края и остальных районов, прилегающих к Байкалу. Его прямыми потомками являются, очевидно, эвенки, сохранившие в своем физическом облике, одежде и материальной культуре много общих черт с населением Прибайкалья в конце неолита“.³

Возвращаясь вновь к эвенкийским обрядам *шиникэлавун* и *ширкумки*, отметим, что в том и другом из указанных обрядов мы имеем дело по существу с различными элементами, образующими как бы отдельные напластования. Один из этих пластов — шаманский. Он настолько отчетливо выделяется из древнейших магических церемоний, что весь обряд как бы расслаивается на два пласта — шаманский, связанный с духами,

¹ А. П. Окладников. Исторический путь народов Якутии, стр. 35.

² А. П. Окладников. О возникновении письменности у якутов, стр. 8 и др. Его же. Исторический путь народов Якутии, стр. 39 и др.

³ А. П. Окладников. Исторический путь народов Якутии, стр. 27.

и дошаманский, имеющий в центре фетишистские представления и соответствующие им обряды охотничьей магии с танцами — пантомимами и магическим убийством зверя. Вспомним обряд *шингэлавун*. Шаман фигурирует здесь лишь в начале обряда, совершая походы к духу-хозяйке земли *дуннэ мушун'у* и родовому *бугады*. В конце церемонии он появляется вновь, исполняя процедуру очищения охотников с помощью идола — расщепы *хичупкан*. И первый, и второй моменты с участием шамана являются в обряде позднейшей надстройкой, особенно заключительная часть, не имеющая прямой связи с основным содержанием магической церемонии. Центральные части обряда — магические пантомимы зазывания и убийства зверей — совершаются даже без участия шамана и его духов.¹ Позднейшей должна считаться и та часть обряда, где фигурируют духи. В тех случаях, где эти духи связаны непосредственно с обрядами, они выступают как обладатели колдовских охотничьих *шингкэн'ов*. Вспомним образ духа-хозяйки земли, хранящей под мышкой заветную сумочку счастья и удачи охотников, а в ней шерстинки животных, известные нам *шингкэн'ы*. Образ духа выступает как обобщенный образ этих представлений. Наличие его в обряде обусловлено тем, что этот дух — обладательница всех таежных *шингкэн'ов*. Если дух выступает как владельница ключей от охотничьей удачи, то шаман — как добытчик этой удачи — *шингкэн'ов*. Это состоит в том, что он умеет в одном случае выпросить у родового *бугады* промыслового зверя, в другом — ловко похитить у духа-хозяйки земли шерстинки — *шингкэн'ы*. Что касается основной части родовой церемонии — магических обрядов привлечения зверей под удар и их добычи, то она, как это видно, ни с шаманом, ни с духами непосредственно не связана.

Однако, если с духами непосредственно эти магические церемонии не связаны и их невозможно вывести из анимизма, то как, спрашивается, мы должны объяснить их происхождение. Нам думается, что генезис их лежит в фетишистских представлениях, известных нам из предыдущего по анализу эвенкийских *шингкэн'ов*. Вспомним, в чем состоит суть представлений эвенков о *шингкэн'ах*: перед охотником *шингкэн'* — клочок шерсти животного, шкура, лапа, зубы, челюсть или иная какая часть его тела; лишайник, похожий на шерсть, деревяшка или камень с чертами зверя, а в сознании — образ реального зверя. Распаленная чувственным вождением фантазия первобытного человека их как бы сдваивает: предмет выступает заместителем настоящего зверя. Бессилие в борьбе с природой и вытекающие из него бессильные желания, отчаяние и страх голодной смерти как бы сплавливают эти сдвоенные образы в один чувственно-сверх-

¹ О том же сигнализируют и материалы этнографии нанай (гольдов). „Во всех обрядах, — пишет А. М. Золотарев, — связанных с культом неба, тайги и воды, шаманы не принимают никакого участия. Более того, на медвежьем празднике всякие шаманские акты просто запрещаются. Это позволяет утверждать, что культ неба — воды — тайги относится к дошаманскому слою представлений“ (А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. Дальгиз, Хабаровск, 1939, стр. 85—86).

чувственный предмет. Образ зверя, возникающий в сознании по ассоциации с той или иной зооморфной вещью, превращается во вторую, сверхчувственную, природу вещи — в том смысле, что фантазия человека приписывает ей способность изменять свои естественные свойства — удовлетворять желание охотника. Отсюда — один шаг до колдовского обряда. В самом деле, если шерстинка может изменять свои естественные свойства — превращаться в настоящего зверя, чтобы стать добычей охотника на промысле, то, естественно, обладание этим предметом равносильно в его представлении обладанию самим оригиналом. Ведь, *шингкэн* в этом смысле заместитель самого зверя. Совершить над *шингкэн*'ом колдовской обряд привлечения зверя — значит заманить в ловушки и самострелы настоящих зверей, так же как магическое убийство зверя должно представляться равносильным реальному обладанию им. Так из первичных форм представлений о сверхъестественном должен был возникнуть первый религиозный обряд — охотничья магия.

В связи с тем, что оба указанных обряда (*шингкэлавун* и *иркумки*) сильно модернизированы шаманством и внешне выступают в форме особых разделов шаманских камланий, возможен вопрос: не являются ли деревянные фигуры животных, к которым обращен колдовской обряд, лишь искусственными изображениями — вместилищами соответственных духов — зверей? В таком случае основой обряда пришлось бы считать анимизм. Нам думается, что после наших объяснений, касающихся *шингкэн*'ов и обрядов, связанных с ними, на этот вопрос ответ возможен только отрицательный. Конечно, и *шингкэлавун*, и *иркумки*, перейдя в шаманскую обрядность, не дают полной картины некогда грандиозных в своем исполнении родовых магических охотничьих мистерий. Но и в этом виде они вполне сохранили свою древнейшую основу. И не в виде каких-нибудь мелких „родимых пятен“, а в качестве центральных моментов. Вспомним описанные пантомимы магического привлечения зверя, выслеживания, окружения и добычи; вспомним известные в этнографической литературе охотничьи пляски мандан и других народов; вспомним, что ряд исследователей видит истоки таких охотничьих колдовских обрядов уже в палеолите (пещера Тюк д'Одбур, пещера Ментеспан). То же значение, полагаем мы, имеют и пантомимы магического обряда эвенков. Объяснить их представлениями о духах нелепо хотя бы по одному тому, что эти магические обряды с духами непосредственно не связаны. Там же, где встречаются духи (образ старухи-хозяйки земли), они выступают как некий обобщенный образ фетишистских представлений. Что касается шаманской обрядности этих родовых церемоний, то, даже при беглом взгляде на *шингкэлавун*, ясно, что обрядность эта выступает отчетливо, как поздняя пристройка к старому колдовскому обряду. Наконец, если у эвенков этот первичный магический обряд обращен к деревянным искусственным фигурам зверей, как заместителям реальных животных, то в другом случае у народов, где этот обряд сохранил более архаические черты и менее модернизирован шаманством, мы находим его обращенным непосредственно к зверю, его телу. Примеры этого — эскимосский, чукотский, коряцкий

и отчасти камчадалский варианты подобных и близких по значению обрядов.

Магические обряды у этих народов, во-первых, относятся ко всем зверям, убитым в течение данного сезона; во-вторых, они совершаются непосредственно над телом животных или частями его. „Головы или черепа, — писал В. Г. Богораз-Тан, — тщательно собираются. При кочевках их возят с собой в особых мешках. От пушных зверей большею частью берут обрывок меха, ухо, кончик хвоста, кончик носа или уса; от дикого оленя череп с рогами; от тюленя обрезок лапы; от кита мелкие части внутренних органов, обрезок сердца или печени, глазное яблоко. Зимой к этому присоединяются мороженные туши зверей, убитых напоследок. Даже от рыб и от птиц берут несколько косточек и перьев. Все это так называемые «части» праздника. Их располагают на шкурах или на травяных циновках перед самым огнем. Киту подкладывают «жену» — небольшую фигурку, вылепленную из сала или мятой травы; самцу дикого оленя убивают в жены молодую домашнюю самку. Черепа и туши украшают длинными пучками мягкой травы, меховыми кисточками, разноцветными полосками кожи. Женщины навешивают на них собственные ожерелья. «Гостям» подносят разного рода угощения, мясо и рыбу, даже сахар, табак и водку, разумеется, в микроскопических дозах».¹

Эвенкские *шинкэн* и обряды, связанные с ними, служат убедительным свидетельством тому, что первоначально в магическом обряде чувствуются и почитаются все промысловые звери и нет подчеркивания того или иного тотемного зверя — предка. Здесь почитанию подвергаются все звери всех пород; сверхъестественными свойствами наделяются любое животное и части его тела. О том же свидетельствуют и массовые магические охотничьи обряды палеоазиатов. Очевидная генетическая связь этих обрядов с памятниками палеолита дает основание считать эти представления и обряды, связанные с ними, за начальную форму.

„Во всяком случае, — говорит П. П. Ефименко, — можно считать установленным, что почитание животных в палеолитическое время носило несколько иной характер, чем культ тотема современных отсталых народностей земного шара. Оно должно было иметь более производственный и менее мистический, суеверный характер, будучи, вероятно, в этом смысле близким к представлениям полярных охотников — юкагиров, алеутов, ительменов (камчадалов) и т. д. — и ставя себе определенную цель — удачу охоты и устранение опасностей, связанных с поимкой крупного зверя».² „При всех условиях, — продолжает указанный автор, — очевидно, нельзя не считаться с тем фактом, что изображения животных, встречающиеся на местах верхнепалеолитических поселений, как и наскальные изображения подобного характера, особенно в более позднее время верхнего палеолита, достаточно разнообразны, не обнаруживая, в качестве объекта воспроиз-

¹ В. Г. Богораз-Тан, Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 73.

² П. П. Ефименко. Первобытное общество, стр. 427.

ведения, стремления к выбору лишь какого-либо одного вида из окружающего человека мира животных".¹

В. Г. Богораз-Тан полагал, что в этих рисунках палеолитического человека мы должны видеть колдовской обряд привлечения зверей под удар охотников.² К тому же выводу пришел и крупнейший знаток палеолита — П. П. Ефименко. По его мнению, мы вправе видеть в скальных рисунках и художественно выполненных изображениях животных и людей, сохранившихся среди других остатков во многих становищах верхнего палеолита следы магического колдовского обряда палеолитических охотников.³ „Уже в это раннее время человека особенно интересует мир животных, за счет которых было возможно его существование. К числу таких изображений, кроме тех, которые были найдены в пещерах Ферраси и Бланшар, относятся группы наиболее древних рисунков в пещерах Комбарелль, Фон-де-Гом, Пиндаль и многие другие, относительно очень раннего возраста которых и прежде не возникало сомнения".⁴ За этими изображениями, по мнению П. П. Ефименко, должен был стоять магический обряд, направленный на то, что составляло основу благополучия первобытной общины — на обеспечение удачи в охоте.⁵ „В них нельзя не видеть вещей, имевших отношение прежде всего к производственной магии, поскольку, естественно, внимание первобытного охотника в наибольшей степени должно было сосредоточиваться на ближайших объектах охоты, являвшихся источниками его существования (мамонтах, бизонах, оленях и т. д.). Нельзя сомневаться, что именно такой смысл должны были иметь изображения животных, исполненные резьбой и росписью на плитах известняка в жилище солютрейского времени в Фурно-дю-Дьябль, описанные Пейрони, перед которыми ее обитатели, очевидно, совершали свои обряды, как это делали австралийцы перед изображением кенгуру или охотничьи народности северной Азии, которые выполняли сложный обрядовый культ перед шкурой медведя".⁶

В этой связи вспомним еще раз о чукотско-эскимосских магических досках, которые В. Г. Богораз-Тан сравнивал с интересующими нас рисунками палеолита. Эти доски, как известно, употреблялись чукчами и эскимосами в их магических обрядах, имевших целью обеспечение добычи. Для этого участники обряда рисовали на досках разных зверей — наземных и морских (олений, песцов, моржей, китов). Их изображали во множестве плывущими к берегу, прямо в расставленные сети, или попадающими на суше под стрелу из натянутого лука. В таком виде доски выставлялись наружу для того, чтобы привлечь зверей под удар охотников, в расставленные самострелы и прочие ловушки.⁷ В том и другом случае за изображе-

¹ П. П. Ефименко, там же, стр. 428.

² В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 74.

³ П. П. Ефименко. Первобытное общество, стр. 341—342.

⁴ П. П. Ефименко, там же, стр. 416.

⁵ Там же, стр. 342.

⁶ Там же, стр. 427.

⁷ В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 74—76; Е го же. Чукчи, II. Религия, 1939, стр. 91—93.

ниями кроются представления, хорошо известные нам по *шингэн*'ам эвенков.

Магические действия, колдовской обряд возникают, как выражение этих ложных представлений о чувственно-сверхчувственных вещах, вокруг которых группируются различные колдовские обряды первобытного человека. При этом форма магических действий уже заранее предопределена характером этих представлений, составляющих суть обряда. Если бесчувственная вещь, скажем, часть тела животного (шкура, зубы, череп и пр.), рисунок или пластическое изображение животного, как его заместители, могут изменять свои естественные свойства, чтобы удовлетворять желания охотника, то действия, вытекающие из этих представлений — колдовской обряд, естественно, должны носить форму драматического изображения желаемого как совершившегося. Отсюда особая роль танца-пантомимы в магическом обряде как средства привлечения зверя и обеспечения добычи. В эвенкийском обряде *шингэлавун* эти танцы представляли пантомиму, изображающую дичь и способы ее добычи. Тот же смысл имели чукотский, коряцкий, эскимосский и камчадалский варианты обрядов.

Камчадалы для того, „чтобы им прямых китов и волков промышлять“, делали из травы и юколы изображение кита, и водружали его на спину женщине. Та с китом на спине ползала вокруг очага, а за нею следовали два камчадала с тюленьими кишками. На них нападали дети и разрывали на части травяного кита. Женщину, пытавшуюся убежать из юрты, ловили и с криками, выражавшими охотничью удачу, спускали вниз головой через дымовое отверстие, служившее одновременно входом в жилище. В представлении участников обряда женщина с травяным китом изображала кита, следовавшие за ней камчадалы — ворон, а дети, разрывавшие травяного кита, — охотников, завладевших добычей.¹

При изучении магических обрядов нельзя не заметить одной, общей для всех их и крайне любопытной черты — стремления участников обряда внешне уподобиться зверям. Эвенки с этой целью, как указывалось, надевали особые культовые охотничьи костюмы с шапками, напоминающими головы зверей, коряки на празднике волка надевали на себя волчью шкуру; у чукчей — хозяин шатра в таких же обрядах пользовался свежей шкурой бурого медведя или волка, так что голова его покрыта была шкурой с головы зверя, а остальная шкура свешивалась за спиной. Когда тушу убитого зверя вносили в шатер, хозяин начинал магический танец, воем подражая голосу зверя.² Возможно, те же или близкие по значению представления нужно видеть в особенности женской лесюгской статуэтки, имеющей „нечто вроде хвоста, спускающегося в виде вертикально зачерченного треугольника от области ягодиц и до пят“,³ также в известной костенковской статуэтке из мергеля, „имеющей такой же

¹ С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, т. II, ч. 3, СПб., 1786, стр. 91 и др.

² В. Г. Богораз-Тан. Чукчи, II, Религия, стр. 81.

³ П. П. Ефименко. Первобытное общество, стр. 410.

атрибут в виде ряда продольных нарезок¹, и, наконец, в одной из мальтийских женских статуэток, где изображение хвоста видно наиболее отчетливо, а „покрывающий ее с головы до ног узор из поперечных линий позволяет думать, что она должна была передавать женщину, облеченную целиком в шкуру пещерного льва“.²

Возможно, те же истоки колдовского обряда мы должны видеть и в находке 28 лошадиных хвостов в палеолитическом пещерном поселении Шалэ. Дюпан допускал предположение, что хвосты сохранялись для обеспечения удачи в охоте.

Столь же характерна для этих обрядов и другая примечательная черта — в обряде изображаются не только привлечение зверей под удар охотников и самая их добыча, но и поедание чествуемых человеком зверей. У камчадалов, как мы видели, участники церемонии разрывали на части и съедали травяного кита и волка для того, чтобы им „прямых китов и волков промышлять и есть, как с травяными поступали“³; у сымских эвенков имитация поедания магически убитых животных состояла в том, что изображения их разбивались на равные части по количеству участников обряда и раздавались им на руки в качестве *шингкэн* — источника удачи в будущем промысле; чукчи на празднике охоты отрезали у чествуемого быка диких оленей подгривок и тоже делили его на маленькие пучки для участников обряда.⁴

Таким образом, в этих древних магических обрядах привлечения зверей под удар уже дана как бы основа будущих тотемических церемоний типа интичиумы. Магические пантомимы, изображавшие зверей, имели целью обеспечить удачу в промысле. В этих обрядах люди рядились в шкуры зверей, а самый обряд изображал дичь и способы ее добычи. Поэтому в центре магического обряда стояли зверь, части его тела (череп и пр.) которые фантазия дикаря наделяла особыми сверхъестественными свойствами — способностью удовлетворять желания человека. Наконец, в этих магических обрядах мы находим не только магическую пантомиму привлечения зверей, не только магическое перевоплощение в зверя путем надевания его шкуры и пр., но и магическое поедание его тела, что в тотемических верованиях будет фигурировать как основное средство общения с тотемом (известные по тотемическим обрядам церемонии вкушения тела тотема). Но тут нет главного для тотемизма — представления о том, что зверь является родоначальником данной социальной группы, а каждый из ее членов — кровным родственником, сородичем этого зверя. Эти представления, являющиеся превратным отражением родовых связей в сознании людей, могли возникнуть лишь с развитием родовой организации.

По мнению П. П. Ефименко, процесс становления родовой организации относится к ориньякской эпохе. „У нас имеются все основания думать,—

¹ Там же.

² Там же.

³ С. Крашенинников, там же стр. 95.

⁴ В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем..., стр. 73; Его же. Чукчи, II, Религия, стр. 80.

пишет автор, — что история верхнепалеолитического общества является не чем иным, как историей возникновения и развития того, что следует за первобытной кровнородственной семьей, — родового или родо-племенного общественного строя, характеризующегося экзогамией и матриархальной организацией родовых групп¹. С этой точки зрения особо примечателен факт появления в ориньяко-солютрейскую эпоху изображений женщин. Выразительный и своеобразно художественный образ женщины, типичный для верхнепалеолитических стоянок территории Северной Евразии от Пириней до Байкала включительно, не мог возникнуть случайно. Причины его появления должны лежать в условиях общественного бытия ориньяко-солютрейского времени. „Из сопоставления всех этих изображений, — пишет П. П. Ефименко, — естественно сделать вывод, что они действительно имеют не бытовое, обиходное, но какое-то определенное общественное значение и должны были, по представлению человека этого времени, воплощать в себя круг идей, связанных с особым положением женщины в эпоху верхнего палеолита. Во всех известных нам случаях появление подобных изображений объясняется тем положением, которое начинает занимать женщина на определенной ступени развития первобытного общества“².

С этой точки зрения особого внимания заслуживает обстановка, в которой найдены женские статуэтки. Во-первых, они всюду в остатках древних поселений встречаются группами. Во-вторых, в Костенках I они обнаружены в особых помещениях, устроенных подле очагов, что, конечно, отражает особое положение женщин, а именно: существовавшую взаимную связь в представлениях между господствующим положением женщины, с одной стороны, и материальной основой этого господства — общинным домохозяйством, находившимся в руках женщин, — с другой. В-третьих, женский образ в верхнепалеолитических изображениях сочетается с изображением животных, которые были основными в промысле и являлись, таким образом, главным условием существования человека. Женщины составляли основное ядро матрилинейной родовой группы, сосредоточивали в своих руках все, что касалось общинного домохозяйства, очага. Этой особой ролью женщин в домохозяйстве и объясняется, повидимому, присутствие их в магическом обряде. Вот почему, думается нам, основными фигурами магических изображений были, с одной стороны, звери, как источники средств существования человека, с другой, — женщины, игравшие главенствующую роль в домохозяйстве родовых общин.

По свидетельству В. Г. Богораз-Тана, — у приморских чукоч, „Женщины считаются более искусными в заклинаниях, чем мужчины. Сидя дома и произнося заговоры около очага, они привлекают зверей к берегу“³. Чукчи при этом убеждены, что результат их морского промысла зависит не столько от ловкости и умения охотников, сколько от силы колдовских чар их жен-

¹ П. П. Ефименко. Первобытное общество, стр. 344.

² П. П. Ефименко, указ. соч., стр. 420.

³ В. Г. Богораз-Тан. Чукчи, II, Религия, стр. 146 (Разрядка наша. — А. А.).

шин. Если те хорошо, не лентясь и искусно, привлекали зверей под удар — промысел удачен, и наоборот — плохой результат промысла объясняется слабостью колдовских чар женщин их стойбища¹. „Уже не раз высказывалось (Лемози, С. Н. Замятнин и др.) довольно правдоподобное соображение, — говорит П. П. Ефименко, — что интересующие нас изображения воспроизводят активных участниц тех магических действий, которые должны были предшествовать, например, массовой облавной охоте и имели целью обеспечивать ее удачу... Так именно А. Лемози склонен объяснять фигуры трех обнаженных женщин в пещере Пеш-Мерль (comm. de Cabrerets, Lot), как совершающих обрядовый танец, подготовляющий удачу охоты на изображаемых тут же мамонтов. По этому же пути в объяснении рельефов Лоссея идет и С. Н. Замятнин, видя в них воспроизведение сцены охоты“².

Причины столь широкого распространения в стоянках ориньяко-солютрейской эпохи изображений женщин, равно как и самый смысл и значение указанных женских изображений, исчерпывающе объясняются указанием Ф. Энгельса об основной, характерной особенности материнского родового строя: „Коммунистическое домашнее хозяйство, в котором все женщины или большинство их принадлежат к одному и тому же роду, тогда как мужчины принадлежат к различным родам, служит реальной основой того повсеместно распространенного в первобытную эпоху господства женщины, открытие которого составляет третью заслугу Бахофена“³.

Род стал основой дальнейшей первобытной истории человечества. По сравнению с первобытным стадом это был поистине огромный скачок в развитии материальных производительных сил, общественного бытия и общественного сознания человека. Вместе с тем, родовой строй „предполагал крайне неразвитое производство, следовательно, крайне редкое население на обширном пространстве, следовательно, почти полное подчинение человека чуждой, противостоящей ему, непонятной внешней природе, что и находит свое отражение в детски-наивных религиозных представлениях“⁴. Говоря о кооперации труда у охотничьих народов, К. Маркс подчеркивал, что они покоятся не только на общем владении условиями производства, но и на неразвитости отдельного индивида, который через пуповину кровно-родственных связей спаян с племенем или общиной „столь же тесно, как отдельная пчела с пчелиным ульем“⁵. „Условия их существования, — говорит К. Маркс о родовых общинах, — низкая ступень развития производительных сил труда и соответственная связанность отношений людей в рамках процесса, создающего их материальную жизнь, а вместе с тем связанность всех их отношений друг к другу и к природе. Эта реальная связанность отражается идеально

¹ В. Г. Богораз-Тан, там же.

² П. П. Ефименко, указ. соч. стр. 424.

³ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. ОГИЗ, Госполитиздат, 1947, стр. 57—58.

⁴ Ф. Энгельс, там же, стр. 111.

⁵ К. Маркс, Капитал, т. I. Соцэкиз, 1931, стр. 251.

в древних естественных и народных религиях¹. В условиях ранне-родового общества эта „связанность отношений людей в рамках процесса, созидającego их материальную жизнь, а вместе с тем связанность всех их отношений друг к другу и к природе“, по мнению Энгельса, выражалась в том, что „отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках“² роду. Поэтому и фантастическое отражение этой реальной связанности людей в их естественных (первобытных) религиях, о которых говорит Маркс, также должно было носить форму превратных представлений об их кровнородственной связи, иначе говоря, тотемических представлений, являвшихся адекватным отражением родовой структуры.

Переход от древнего магического обряда привлечения зверей и обеспечения добычи, с его магическими пантомимами, уподоблением людей зверям, магическим убиением и поеданием зверя, переход от этого обряда к тотемическим церемониям типа *интичиумы*, думается нам, есть результат осмысления древнего магического обряда с позиции родового мышления. Это находит свое выражение в том, что за зверем — центральной фигурой магического обряда — встает отныне образ мифического первопредка смешанной полузвериной-получеловеческой природы, встает образ мифического предка как субъекта, действительного действующего лица этого обряда. Однако в сознании первобытного человека это не проявлялось в виде отдельных и совершенно разных по восприятию представлений. Наоборот, судя по искусству мадлена и многочисленным этнографическим материалам, первобытный человек на самом деле объединял и поклонение зверю и образ мифического первопредка одним общим представлением „тотем“. Так, за древним магическим обрядом возникал мифический мир образов, столь характерных для древнего материнского рода — мир мифических первопредков двойной природы: полулюдей-полузверей.

¹ К. Маркс, там же, стр. 37.

² Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 111 (Разрядка наша — А. А.).