

Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства¹

А. Ф. Анисимов

По свидетельству большинства исследователей, занимавшихся изучением вопросов шаманства, его специфической чертой является представление об особых духах, которыми якобы обладали шаманы. Этот вывод был в свое время формулирован Л. Я. Штернбергом.² Однако вопрос о происхождении и сущности этих представлений в литературе до сего времени остается невыясненным.

Отсюда вытекает задача дать научное объяснение указанному элементу идеологии шаманства. Эту попытку мы предпринимаем на основе эвенкийского материала, собранного нами при полевых исследованиях эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски в 1929—1931 и 1937 гг. Надо отметить, что затронутый вопрос имеет в настоящее время лишь историко-познавательное значение. Он относится к той старой идеологии эвенков, которая уже исчезла в результате развития у них социалистической культуры, обусловившей коренную ломку старых архаических представлений.

Переходя непосредственно к нашей теме, отметим, прежде всего, что духи, о которых идет речь и в существование которых ранее верили также эвенки, — носят на их языке общее название *шэвэн* ~ *сэвэн* ~ *хэвэн* ~ *сээн* (мн. ч. *шэвэшэл* ~ *сэвэшэл* ~ *хэвэшэл*). В числе их фигурируют: из животных — дикий олень, лось, кабарга, мамонт, медведь, волк, россомаха, выдра, горностай; из птиц — гагара и утки — крохаль, луток; из других водоплавающих — гусь и чайка-мартышка, из прочих птиц — ворон, орел, сова, журавль, кукушка; из рыб — таймень, щука, окунь, налим; из пресмыкающихся —

¹ Вопросам происхождения шаманства автором посвящен, кроме настоящей статьи, ряд других работ как напечатанных, так и подготовленных к печати.

² Л. Я. Штернберг. Краткая программа по этнографии (применительно к быту северных народов). Сб. „Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны“. Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 734.

ящерица, змея; из мифических существ — змей *дябдар* ('длинный') и *калир*, существо смешанной (тройной) природы: самец дикого оленя с лосиными рогами на голове и рыбьим хвостом. Следует добавить, что другим народам Севера и Сибири духи-помощники шаманов также представлялись, как правило, в образе животных, птиц, рыб, пресмыкающихся. Это показывает, что данное явление было не случайным, а общим и специфически характерным для шаманства, как об этом и свидетельствуют единодушно этнографические источники.

С другой стороны, вызывает внимание то обстоятельство, что многие из перечисленных зверей, птиц, рыб и пресмыкающихся наделялись тотемическими чертами (имеются в виду представления, связанные с данными животными, и их культ).

В работах А. М. Золотарева и Д. К. Зеленина приведен сравнительно большой материал о пережитках тотемизма у народов Севера и Сибири.¹ Не повторяя этого материала, укажем лишь на те черты собственно эвенкийской этнографии, в которых раскрываются отчетливо тотемические истоки культа животных, фигурировавших в качестве шаманских духов. Особенный интерес в этом отношении представляет прежде всего эвенкийский культ медведя.²

В нем отметим связь между почитанием медведя и рассказами о нем как о предке людей. К разнообразным вариантам таких рассказов, изображающих медведя то как первого обитателя земли, то как бывшего человека, принявшего образ зверя, нужно прибавить существовавшие у эвенков представления о медведе как о „культурном“ герое, давшем людям огонь и орудия производства и научившем людей ими пользоваться. Важно отметить, что в числе орудий, которые мифический герой дал людям, фигурировали кресало, камень, скребок, кожемялка, а получателем этих даров была женщина, состоявшая якобы в связи с медведем. Если первое свидетельствует о давности этого мифа, то второе подтверждает это положение, указывая на эпоху материнского рода как на время его возникновения. В других, более поздних вариантах мифа, скребок, кожемялка, камень и кресало заменяются оленями, оленьими уздами и проч., однако получателем этих даров и тут выступает опять-таки женщина.

В мифе сымских эвенков, записанном Г. М. Василевич, медведь говорит женщине: „....меня убей, разрежь, сердце положи спать с собой, почки мои положи на главное место (за очагом), двенадцатиперстную и прямую кишку положи против, шерсть высыпи в сухую

¹ Подробную сводку материала по этому вопросу читатель может найти в работах: А. М. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Изд. НИА ИНС'а, Л., 1934. — Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. Тр. Инст. антрополог., археолог. и этнограф., т. XIV, Л., 1936.

² А. Ф. Анисимов. Культ медведя у эвенков и проблема эволюции тотемических верований. Сб. „Вопросы истории религии и атеизма“. Инст. истор. АН СССР, 1950.

яму снаружи, тонкие кишки повесь на сухое дерево, голову положи около главного места". Женщина сделала, как говорил медведь. Утром проснулась, смотрит: „напротив сидят старик со старухой, на главном месте двое детей играют, за ними старик спит, снаружи олени бродят, на сухом дереве узды висят“.¹ В другом варианте тонуший медведь говорит женщине: „Пятки пусть сделаются брусками, колени — точилами, спина — мялкой, череп — камнем для растирания красок, кровь — красной краской, кал — черной краской“.²

Сочетание в мифах о медведе ясно выраженных тотемических черт (рассказы о нем как о первом обитателе земли, предке людей или бывшем человеке, принявшем образ зверя) с чертами культурного героя (творца человеческой культуры, давшего людям орудия производства и научившего их различным формам хозяйственной деятельности) — не специфически эвенкийское явление. Напротив, оно свойственно и мифам других народов. Н. Н. Харузин показал это путем сравнительного изучения культа медведя у хантов (остяков) и манси (вогулов);³ В. Г. Богораз-Тан подтвердил то же на примере сравнительного изучения данного цикла мифов у широкого круга народов Северной Европы и Азии.⁴

Столь широкое распространение указанных мотивов не может, конечно, считаться случайным. Ключ к решению этого вопроса следует, видимо, искать в мифологии народов, у которых нормы тотемического мировоззрения были реально бытующими. Если прибегнуть к этому источнику, следует признать, что оба указанных мотива составляют неразрывный единый комплекс представлений о так называемых мифических тотемических первопредках.

Предания о медведе как звере-тотеме, тотемном прародителе — широко распространены по всему Северу и Сибири. Эвены (ламуты) называли медведя младшим братом матери.⁵ Удэ полагали, что они произошли от брака женщины и медведя и почитали медведя своим родоначальником.⁶ Орочи относились к медведю как священному животному и тоже считали его своим предком.⁷ В преданиях айнов

¹ Г. М. Василевич. К вопросу о тунгусах, кочующих к западу от Енисея. Журн. „Сов. Север“, № 10, 1931, стр. 140.

² То же.

³ Н. Н. Харузин. Медвежья присяга и тотемические основы культа у остяков и вогулов. Этнографич. обозр., №№ 3—4, 1898.

⁴ В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере. Художеств. фольклор, № 1, 1926. — Он же. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки. Сов. фольклор, №№ 4—5, 1936.

⁵ В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 9.

⁶ Резюме доклада В. К. Арсеньева на тему „Шаманизм у сибирских народов и их анимистические воззрения на природу“. Вести. Азии, №№ 38—39, кн. II—III, Владивосток, 1916, стр. 336. — Он же. Лесные люди удэгейцы. Владивосток, 1926, стр. 34—35.

⁷ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922, стр. 23.

медведь фигурирует в роли тотемного первопредка и божества.¹ Близкие по значению представления известны также у других народов Сибири.²

Тотемические истоки культа медведя выступают так же отчетливо в обрядах, связанных с убийством медведя и потреблением его мяса. Охота на медведя обставлялась сложными обрядами, которые (если иметь в виду тотемический характер данного культа) были не более как тотемической предосторожностью, связанной с нарушением тотемического табу (запрета). Преследуя цель убедить медведя в непричастности охотников к акту убийства, эти обряды, с одной стороны, „сняли“ с охотников „грех“ за нарушение тотемического табу, с другой — санкционировали самый акт убийства и вообще возможность охоты на медведя. Смысл обрядов над убитым медведем сводился в общих чертах к следующему: медведь — предок и почитаем как священное животное, однако убили его якобы не охотники, потому они не ответственны за нарушение тотемического табу, так как не причастны к убийству. Отсюда должно считаться для охотников совершенно закономерным и все остальное, относящееся к охоте на медведя. Этот же мотив проступает отчетливо и в обрядах, связанных с потреблением мяса медведя, носивших характер родовой трапезы, напоминающей тотемические обряды вкушения тела тотема.

Если медведь мыслился не обычным зверем, а зверем-тотемом, и совершаемые над ним обряды были, по существу, родовым чествованием зверя, свойственным тотемическим нормам мировоззрения, то совершаемые над убитым медведем обряды не могли не носить характера общеродовых религиозных церемоний. У эвенков родовой характер этих обрядов подчеркивался следующим. Во-первых, каждый убитый медведь был поводом для массовых религиозных церемоний и общественного празднества; во-вторых, убитый медведь принадлежал, по существу, не охотнику, убившему медведя, а роду, справляющему над убитым медведем соответственные обряды; в-третьих, религиозные обряды над убитым медведем, носившие ярковыраженные тотемические черты, охотник не мог совершать один, без участия других членов рода; в-четвертых, обряды эти носили массовый характер и были обязательными для каждого члена рода, проживавшего на данном стойбище или поблизости от него; в-пятых, убитый медведь потреблялся всеми членами рода сообща; в-шестых, потребление его мяса носило характер родовой трапезы, подобной тотемическому обряду вкушения тела тотема; в-седьмых, право рода на убитого медведя было общепризнанным, как норма обычного права, а совершение сородичами указанных церемоний было обязательным и священным обычаем.

Во всех религиозных церемониях, связанных с добычей медведя, свеживанием его туши, поеданием мяса, погребением медвежьей головы,

¹ Бр. Пильсудский. На медвежьем празднике айнов острова Сахалина. Живая старина, кн. I—II, 1914, стр. 120 и др.

² А. М. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири.

захоронением костей медведя и т. п., образ медведя выступал как центральная фигура и обряда и мифа, вокруг которых группировались все остальные моменты религиозной жизни таежного охотника. Те же черты мы находим и в комплексе тотемического мировоззрения, с той только разницею, что там мотив бытует не как пережиток, вплетенный в канву видоизмененного тотемического обряда, каким являлся культ медведя, а как господствующая норма мировоззрения.

Подобно мифическому предку — медведю, выступающему в этом цикле обрядов в роли действующего субъекта, мифические перво-предки австралийских и новогвинейских мифов (*алчеринги* арунта, *дема* маринд-аним и т. д.) считались тем действительным действующим лицом, вокруг которого вращается весь цикл тотемических обрядов и мифов. Об этом свидетельствуют исследования Спенсера и Гиллена племен Центральной Австралии, тексты, записанные Штреловым, и т. д. Все свидетельства на этот счет единодушны. Помимо племен Австралии, те же черты комплекса тотемических представлений известны у племен Новой Гвинеи (Вирц и др.), у южноамериканских племен (Эренрейх) и др. Следовательно, подмеченная выше черта культа медведя опять-таки указывает на его тотемические истоки, характеризуя церемонии этого культа как позднейшую трансформированную и обобщенную форму древнего тотемического обряда.

Таким образом, культ медведя, в том виде, как он существовал еще сравнительно недавно у эвенков и других народов Севера и Сибири, дает ключ к разгадке интересующей нас проблемы. В самом деле, если истоки этого культа определяются анализируемым материалом как несомненно тотемические, то естественно полагать, что к тем же тотемическим истокам восходит и образ мифического шаманского духа-медведя. Несколько далее, при рассмотрении воззрений эвенков о так называемом *манги* — главном шаманском духе, „хозяине нижнего мира“ и о духах-предках, мы вернемся к этому вопросу и убедимся в правильности нашего предположения.

Нужно добавить, что, помимо культа медведя, столь же определенно ведут к тотемическим истокам культы двух других шаманских духов — лося и дикого оленя. На это указывает прежде всего семантика эвенкийского слова *энин*, означающего: 1) 'мать', 2) 'лосиха'.¹ Столь странное на первый взгляд сочетание значений ('мать' и 'лосиха') в истории эвенкийского языка — не случайность. В этом легко убедиться, если иметь в виду те нормы мировоззрения, которые некогда составляли одну из характерных черт родовой идеологии эвенков.

Среди известных мифических образов родových эвенкийских духов — *того мушун* 'дух-хозяин родовой очага', *дуннэ мушун* 'дух-

¹ Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь. М., 1940, стр. 187.

хозяйка земли' — фигурирует и образ бабушки (*энэкэ*) *буга* ~ *бугады* (*ды* — суффикс прилагательных по признаку отношения).

У эвенков *бугады* почиталась как божественная хозяйка рода, тайги и зверей, владычица природы, посылающая будто бы охотникам зверя для промысла.

В более поздних воззрениях *бугады* представлялась антропоморфным существом, обитающим в материальных святынях родового культа — скалах и деревьях *бугады*, являвшихся с давних времен (судя по археологическим памятникам — со времен неолита) местом совершения родовых религиозных церемоний, в том числе и магических обрядов привлечения зверя и обеспечения удачи на промысле.¹ В этом случае *бугады* мыслилась как дух-хозяйка тайги (охотничьих угодий рода), проживающий незримо под землей в местах родового культа (под корнями священных родовых деревьев и под родовыми скалами, носящими тоже название *бугады*), неподалеку от мифической хозяйки земли *дуннэ мушун*. С этой точки зрения эвенкийское представление о *бугады* близко с нанайским — о *Сени Мама*, божественной хозяйке земли и мира, владычице тайги, зверей, а тем самым и охотничьей удачи. Ей, по свидетельству исследователей, нанайцы-охотники совершали моления всякий раз, когда наступала пора промысла. Эти нанайские обряды разбивались на два цикла: первый, совершавшийся в каждом селении подле священных родовых деревьев *тутта* перед выходом на промысел; второй — в лесу, на месте промысла. В первом случае обращались к *Сени Мама* 'хозяйке тайги', во втором — к *боа* 'матери-природе' (миру, вселенной), называя ее „Большая Мать“.²

У эвенков божественная хозяйка тайги *энэкэ бугады* 'бабушка *бугады*' также почиталась в связи с олицетворением сил природы, но, в отличие от других образов этого цикла мифов (антропоморфных духов-хозяек родового огня очага и земли), *бугады* ассоциировалась кроме того с образом зверя — лося и дикого оленя. Эти ранние формы представлений о *бугады* наиболее отчетливо проступают в обрядах охотничьей магии эвенков — в древнейшем родовом магическом цикле обрядов, известных под названием *шингкэлэвун*.³ По рассказам эвенков р. Подкаменной Тунгуски, их родовые шаманы, совершая перед своими родовыми святилищами *бугады* обряд *шингкэлэвун*, „отправлялись“ во владения родового *бугады*, т. е. под корни родового священного дерева или под скалу, и „выпрашивали“ у хозяйки тайги зверей для промысла сородичей. По словам эвенкийских шаманов, „совершавших“

¹ А. Ф. Анисимов. Представления эвенков о шингкэн'ах и проблема происхождения первобытной религии. Сб. МАЭ, XII, 1949.

² Л. Я. Штернберг. Отдельные материалы по этнографии гольдов. Сб. „Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны“. Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 496—497. — И. И. Козьминский. Отчет об исследовании материальной культуры и верований гаринских гольдов. Гарин.-Амгунская экспедиция 1926 г., Изв. КИПС, Л., 1929, № 3, стр. 45—46.

³ А. Ф. Анисимов, ук. соч.

в процессе камлания свой путь к родовым *бугады*, последние представлялись зооморфными существами в виде лосих или самок дикого оленя. Эти обожествляемые лосихи или самки дикого оленя мыслились обитающими под землей, подле своих мифических табунов зверей, и назывались *энинтын* 'их матери'. Шаман, обращаясь к звериной матери, хозяйке тайги и данного рода — бабушке *бугады*, просил ее дать из своих табунов нужное для промысла количество зверя. Считалось, что зверей *бугады* „давала“ для промысла в виде звериных шерстинок, которые шаман приносил из-под земли на среднюю землю (мир), затем „относил“ на родовые охотничьи угодья, где эти шерстинки „превращались“ в реальных зверей и становились добычей охотников рода.

Таким образом, непонятное на первый взгляд сочетание в слове *энин* различных значений ('мать', 'лосиха') объясняется некогда существовавшим тотемическим мировоззрением. И если по эвенкийским материалам причастность этих тотемических образов к фантастическому миру шаманских духов можно установить преимущественно таким путем, то у нанайцев связь эта проступает гораздо отчетливее: хозяйка вселенной, тайги и зверей *Сенги Мама* мыслилась также и хозяйкой шаманских духов — *сэвэн*.¹

Лось и дикий олень были у эвенков предметом такого же культа, как медведь. Они подлежали, как и медведь, действию известного обычая *нимат* (передача убитого зверя в дар чужеродцу, обычно — члену рода зятей). Разделка туши убитого лося или дикого оленя происходила в определенном, раз навсегда установленном порядке и с соблюдением тех же, в основном, обычаев, что и убитого медведя. Голову вместе с рогами, шеей и легкими полагалось привозить после разделки туши на стойбище и совершать над нею обряды, близкие по значению обрядам медвежьего праздника. Мясо убитого лося и дикого оленя, особенно — голову, принято было есть с соблюдением тех же, в основном, обычаев, которые совершались при потреблении мяса медведя. По окончании торжества, как и в медвежьих церемониях, совершались обряды захоронения глаз и костей головы убитого зверя и „поднимания костей“: все кости собирались в одно место и помещались на особый помост (лабаз).²

¹ Д. Кропоткин. От устья Тунгуски до сопки Крутырь. Зап. Общ. изуч. Амурск. края, т. V, вып. 1, Владивосток, 1896, стр. 1—21.

² Отдельные указания о культе лося и дикого оленя у эвенков см. в работах: С. Д. Стрелов. Акты архивов Якутской области (с 1650 до 1800 г.), т. I, стр. 288, Якутск, 1916. — Д. Хитров. Описание Жиганского улуса. Зап. Сиб. отд. РГО, 1856, кн. 1, стр. 53—54. — Э. К. Пекарская и В. П. Цветков. Очерки быта приамурских тунгусов. Сб. МАЭ, III, СПб., 1913, стр. 113. — Они же. Аяно-майские тунгусы. Живая старина, III—IV, 1912, стр. 335. — Е. И. Титов. Тунгусо-русский словарь. 1926, стр. 21, 37 и др. — Р. Маак. Вилюйский округ Якутской области, III. СПб., 1887, стр. 109. — Г. М. Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям тунгусов. Этнография, № 3, 1930, стр. 59. — Н. П. Никольский. Первобытные производственные объединения и социалистическое строительство у эвенков. Инст. народов Севера, 1939, стр. 32—40.

Все это позволяет нам трактовать мифические образы шаманских духов лося и дикого оленя как тотемические по происхождению.

К тотемизму восходят, повидимому, и остальные образы духов-помощников шамана. На это указывают прежде всего следы тотемизма, проступающие довольно отчетливо в наименовании ряда эвенкийских родов. За родовыми патронимиями (наименованиями родов по имени мужского предка рода) возможно в ряде случаев вскрыть более древние названия, связанные с наименованиями тотемных животных и птиц. Так, у эвенков Подкаменной Тунгуски род *Куркагир* в прошлом носил название *Дюкугир* 'люди-выдры', 'род выдры' (от *дюкун* 'выдра'). *Дюкэил* ~ *Юкэил* в качестве родового названия существует также у эвенков Булунского и Нижне-Янского районов. По р. Комо (левому притоку Подкаменной Тунгуски) кочевал род *Кирэктэл* 'люди-дятлы', 'род дятла' (от *кирэтэ* 'дятел'). О том же говорят документальные исторические источники. Так, документы XVII в. упоминают о существовании в то время на р. Мая эвенкийского рода *Куктыгир* или *Кухтыгир*¹ — 'людей-кукушек', 'род кукушки' (от *кукты* 'кукушка'). Из тех же документов видно, что на р. Мая обитал в то время еще и род *Кандыгир*,² ведущий свое наименование, возможно, от эвенкийского слова *кандыра* 'утка-луток'.

Е. П. Лебедева, изучавшая названия эвенкийских родов в связи с исследованиями фольклора, приводит следующие объяснения некоторых названий эвенкийских родов: *тэпурэкэ* (род эвенков р. Комо, Эвенкийский округ) ведет свое начало от *тэпурэкэн* 'мышь'; *харкигир* (род эвенков р. Чуны, того же округа) от *харги* 'дикий олень'; *муктэ* (род чунских и илимпийских эвенков того же округа) от *муку* 'кабарга'; *кугал* (род эвенков Эвенкийского округа) от *куга* 'баран'; *иргэл* (там же) от *ирэктэ* 'слепень'; *хичэгир* (род ербогаченских эвенков) от *хичу* ~ *сичу* 'утка-острохвостка'; *силигир* (род эвенков Катангского района) от *сили* 'аист'; *пугугир* (род ербогаченских и катангских эвенков) от *пугэ* 'утка-тяглок'; *букэчэр* (род тунгирских эвенков Читинской области) от *букэ* ~ *бугэ* 'изюбрь'; *коннокогир* (род токминских эвенков Катангского района) от *конноко* 'лось'; *гурагир* (род норильских эвенков Таймырского округа) от *гуран* 'дикий козел'.

Эти названия эвенкийских родов по именам животных и птиц, конечно, не случайны, а представляют пережиток некогда существовавшего культа тотемов. Свидетельство тому — поклонение животным и птицам, связанным с приведенными названиями эвенкийских родов, поклонение, характерное для тотемического культа. Так, выдра у куркагиров была священным животным, и убийство ее не допускалось. Члены рода *Кирэктэл* считали грехом убивать дятла, а встречая в тайге труп этой птицы, делали для него на ветвях дерева небольшой лабаз — помост, осмысляемый как могильный помост человека-сородича. Эвенки

¹ Дополнение к Актам историческим, т. IV, № 2 (3).

² То же.

Подкаменной Тунгуски полагали кукушку священным животным, бывшим человеком (превратившимся в птицу шаманом из рода *Куктыл* 'кукушек'), и встреча с нею в лесу воспринималась как предвестие охотничьей удачи и личного счастья. Ворон почитался ими активным участником творения мира и первым сожителем первой женщины на земле (когда „нес“ на среднюю землю || мир первую женщину, он „сделал“ ее своею женою, за что был наказан — превращен навсегда в ворона). В обрядах над убитым медведем, как и в других тотемических по значению обрядах этого культа, образ ворона являлся центральным во всех танцах-пантомимах. При встрече с вороном обычай требовал приветствовать его, а если ворон подлетал к чуму или кружил около него — приносить ему жертву (воскуривать на раскаленном камне или сковородке кусочки жира). Из рыб особым почитанием у эвенков указанного района пользовались таймень и щука. Обычай требовал, чтобы рыбак, поймавший тайменя или щуку, вырезал на коре дерева изображение рыбы, равное натуральной величине пойманной рыбы, и смазал это изображение ее кровью. Он „переселял“ таким путем душу священной рыбы в дерево и якобы давал ей возможность вернуться современем в родную стихию, и только после этого он мог приступить к потреблению пойманной рыбы. Мамонт и мифический змей *дябдар* считались творцами земли, с ними связывались особенности рельефа (горы, реки, озера), подобно тому, как австралийские племена связывали такие особенности с образами мифических предков (так называемых *алчеринги*, „обитавших“ на земле в период первого творения — мифический период *алчера*).

По этому поводу эвенки создали ряд мифов. По одним из них, первоначальная земля была будто бы очень маленькой, окруженной со всех сторон водой. Мамонт, чтобы сделать этот островок большим и пригодным для жизни человека, стал „доставать“ землю бивнями с морского дна и бросать комьями на первичный клочок (начало) земли. От этого земля якобы быстро росла и становилась неровной (гористой). Тогда мамонт „призывал“ к себе на помощь мифического змея *дябдар* или *дябдар* ('длина') и „заставлял“ его ползать по земле — равнять своим длинным телом ее неровности. Там, где ползал мифический змей, образовались реки, где шел мамонт — озера, где остались набросанные со дна моря куски земли — возникли горы. Аналогичный вариант этого мифа записан у эвенков Подкаменной Тунгуски М. Ошаровым.¹ По другому варианту, слышанному мною на р. Юдукон от старика эвенка Василия Шаремиктал, первоначальная земля представляется плоской, без гор, рек и озер. На ней живут мамонт, *дябдар* и другие звери. Затем появляется одноглазое, однорукое и одноногое мифическое существо *чулюгды*, которое начинает преследовать первых обитателей земли. Мамонт и *дябдар* вступают с ним в борьбу. Результатом этого и явился будто бы современный рельеф: где ступал мамонт — образовались озера

¹ М. Ошаров. Северные сказки. Новосибирск, 1935, стр. 14 и др.

и болота, где он рыл землю бивнями, бросая в *чулюнды* комья земли, — появились горы, где ползал, помогая мамонту, мифический змей *дяб-дар* — потекли реки. Заканчивается миф тем, что его герои сталкивают *чулюнды* в пропасть подземного мира, а сами уходят под землю (в нижний мир).

Тотемические истоки шаманских духов проявляются столь же отчетливо в особом характере отношений, какие мыслились, по представлениям шаманистов, между шаманом и его духами — будто бы существами одной крови с шаманом. Эта общность крови представлялась им вполне реалистически: считалось, что шаман половину своей крови отдает своим духам. От этого, по мнению эвенков, шаманы бывали всегда тощими и болезненными.

Если духи-помощники шамана представлялись родственными ему по крови и внешне уподоблялись соответственным животным, то, естественно, эти животные были для шамана запретными. Вот почему эвенкийским шаманам не разрешалось охотиться на медведя и есть медвежье мясо. Прочих животных, фигурировавших в числе шаманских духов, шаману запрещалось лишь убивать (промышлять), если же этот акт совершался кем-либо другим — шаману разрешалось пользоваться добычей. Впрочем, и в этом случае существовали известные ограничения: шуку, например, шаманам не разрешалось ни добывать, ни есть.

Истоки этих представлений и связанных с ними запретов — явно тотемического происхождения. Для тотемиста каждый представитель тотемного класса — кровный родственник (все они связаны общим происхождением, от тотема — родоначальника родовой группы). Тотемист, в силу принадлежности его и тотема к одной крови, не может ни убивать соответственных животных, ни потреблять их мяса в пищу. В шаманстве эвенков, как мы видели, этот запрет сохранялся в полном виде лишь в отношении медведя, поскольку культ, связанный с его почитанием, сохранял наиболее отчетливые следы тотемизма. Исключение из этого правила других животных свидетельствует о распаде древних тотемических представлений. Однако сохранившийся для шамана запрет охоты на этих животных и возможность потребления их мяса только в случае получения добычи от другого, доказывает убедительно, что и в этих стершихся от времени и модернизированных элементах тотемической идеологии мы имеем дело с тем же самым явлением. Эта характерная и наиболее яркая черта тотемизма есть, вместе с тем, один из наиболее типичных штрихов шаманизма.

В этой связи особого внимания заслуживает сообщение Г. М. Василевич о том, что эвенкийский шаман призывает, начиная камлание, своих духов: дедушку-сохатого, дедушку-волка, бабушку-дикого оленя, отца-дерево, старшего брата-ворона и т. д.¹ Таким образом, предпринимая камлание, шаман подчеркивал, что духи, призываемые им на помощь,

¹ Г. М. Василевич. Игры тунгусов. „Этнограф-исследователь“, журн. н.-иссл. этнографич. кружка Этнографич. отд. геофака ЛГУ, № 1, 1927, стр. 31—32.

являются существами двойной природы (полулюди-полузвери, полулюди-полудеревья и т. д.), родственными ему по крови, старшими для него родственниками, преимущественно духами-предками.

Наиболее отчетливо тотемические черты идеологии шаманства проявляются в комплексе эвенкийских представлений, связанных с образами главных духов-помощников шамана, так называемых *харги* и *манги*. Эвенки полагали, что в случае смерти шамана его душа — звериный двойник шамана *харги* — уходила в *хэргу* ~ *эргу буга* 'нижнюю землю || мир'. Там были особые шаманские земли — *хэрэкишэ* (*хэрэ* 'дно', 'низ', 'пол'), где жили души предков шаманов *харги*. В отличие от обычных душ сородичей-мертвецов, *харги* мыслились существами необычайной, двойной, полузвериной-получеловеческой природы. И. М. Суслов, первым из этнографов-тунгусоведов обративший внимание на эту примечательную черту образа *харги*, пишет по этому поводу: „Эти *харги* часто рисуются шаманами в образе полулюдей-полуживотных. В одном из шаманских сеансов (шаман Конгоньо) мне удалось наблюдать, как шаман изображал погоню за похищенной душой на плоту по реке на земле *хэргу* под воображаемой охраной целой компании чудовищ — *харги*, среди которых находились полулюди-полуволки (*харгинильве-иринильве*), полулюди-полуросомахи (*харгинильве-джантакильве*), полулюди-полумедведи (*харгинильве-амикачив-тавонильколь*), полулюди-полузмеи (*харгинильве-кулинильве*)“.¹ На шаманских плащах *харги*, как правило, изображались существами двойной природы. Так, у шамана Долокта с р. Нижней Тунгуски *харги* изображена была в виде человека-птицы² (рис. 1). На плаще другого эвенкийского шамана (рис. 2) она изображена в форме человека с птичьими ногами.³ Шаманский плащ, вывезенный Е. П. Островских от туруханских эвенков, имеет *харги*, изображенную в виде трехголовой гагары (рис. 3), у которой две крайние головы птичьи, а средняя — человеческая.⁴

Следует добавить, что эти представления — отнюдь не специфическое явление эвенкийского шаманства. О нем говорят и многочисленные археологические находки подобных изображений среди так называемых „шаманских принадлежностей“,⁵ и наличие аналогичных изображений на плащах шаманов других народов Сибири, например изображений шаманского духа *тан'ар* на плащах якутских шаманов.⁶ Еще более убедительно наличие в числе шаманских духов (всех почти народов Севера и Сибири) образа мифической матери-зверя-шамана. У эвенков

¹ И. М. Суслóв. Шаманство и борьба с ним. Журн. „Сов. Север“, № 3—4, 1931, стр. 103—104.

² Гос. Музей этнограф. в Ленинграде, эвенкийская колл. № 4871-248-6.

³ Там же, колл. № 4871-209.

⁴ Там же, колл. № 717-1.

⁵ Ср. в работе: А. Спидын. Шаманские изображения, стр. 86 и сл., рис. 256 и сл.

⁶ Э. К. Пекарский и В. Н. Цветков. Плащ и бубен якутского шамана. Материалы по этнограф. России, т. I, СПб., 1910, стр. 112.

харии представлялась в одном случае в образе матери-зверя-лосихи, в других — матери-зверя-дикого оленя, матери-зверя-медведя, матери-зверя-птицы и т. п. У долган, по устному сообщению А. А. Попова, мать-зверь считалась самым сильным шаманским духом и мыслилась перевоплощенной душой шамана, принявшей во время шаманского избрания духами образ того или иного животного. От дикого оленя, полагали долгане, ведут свое начало мать-зверь-дикий олень, от медведя — мать-зверь-медведь, от птиц — мать-зверь-птица, от рыб — мать-зверь-рыба. У долган этот шаманский дух носит название *Иие-кыыл* 'мать-зверь' (*Иие* 'мать', *кыыл* 'зверь'). Аналогичные или близкие по значению представления установлены исследователями у многих других народов Севера и Сибири: сообщения В. Л. Серошевского,¹ В. Ф. Трошанского,² В. Н. Васильева,³ В. Г. Ксенофонтова⁴ и А. А. Попова⁵ — о якутах; материалы Г. Н. Прокофьева⁶ о селькупках; А. А. Попова⁷ о иганасанах; Н. П. Третьякова⁸ о ненцах и др.; Л. П. Потапова⁹ и Н. П. Дыренковой¹⁰ о тюркоязычных племенах Алтая и т. д.

Столь же отчетливо проступают тотемические истоки идеологии эвенкийского шаманства и в другом центральном образе главных шаманских духов — *манги*. *Харии* и *манги* — главные шаманские духи, руководители и наставники шамана. При этом *харии* мыслился как дух — звериный двойник шамана, *манги* — хозяином и главой всех прочих шаманских духов. К нему, как духу-хозяину и главе шаманских духов, „приходит“ *харии* умершего шамана и сообщает о смерти родового шамана. От него же *харии* „получает“ указания, как следует поступить в этом случае ей — звериному двойнику шамана, перевоплощенной в зверя шаманской душе. Он же — *манги* — „решает“ вопрос, кого следует избрать в будущие шаманы. Наконец, подчиняясь его воле, шаманские духи одного из предков шаманов рода „отправлялись“ на среднюю землю к людям и „совершали“ акт избрания в шаманы предназначенного

¹ В. Л. Серошевский. Якуты. СПб., 1896, стр. 625—626 и др.

² В. Ф. Трошанский. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Уч. зап. Казанск. унив., кн. IV, 1903, стр. 138—139 и др.

³ В. Н. Васильев. Изображения долгано-якутских духов как атрибуты шаманства. Живая старина, №№ 2—3, 1909, стр. 277—278.

⁴ В. Г. Ксенофонов. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930, стр. 60, 66 и др.

⁵ А. А. Попов. Получение „шаманского дара“ у вилюйских якутов. Тр. ИЭ, т. II, Л., 1947, стр. 284.

⁶ Г. Н. Прокофьев. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов. Изв. АГУ, т. II, 1930, стр. 373 и др.

⁷ А. А. Попов. Тавгийцы. Тр. Инст. антрополог. и этнограф., т. I, вып. 5, 1936, стр. 83 и др.

⁸ Н. П. Третьяков. Туруханский край, его природа и жители. Зап. РГО по общей этнографии, т. II, 1869, стр. 426, 429.

⁹ Л. П. Потапов. Следы тотемических представлений у алтайцев. Сов. этнограф., № 3—4, 1935, стр. 139 и др. — Он же. Обряд оживления бубна у тюркоязычных племен Алтая. Тр. Инст. этнограф., т. II, 1947, стр. 163 и др.

¹⁰ Н. П. Дыренкова. Материалы по шаманству у телеутов. Сб. МАЭ, X, 1949.

сородича. Как глава и хозяин шаманских духов, а также душ предков шаманов, их звериных двойников — *харги*, обитающих на так называемых *хэрэкишэ* (нижних шаманских землях нижнего мира *хэриу ~ эриу буга*), дух *манги* почитался и хозяином нижнего мира и душ — предков сородичей. В этом случае он выступал как одна из центральных фигур сложного комплекса воззрений, связанных с представлениями о душе и ее перевоплощении, а именно — о перевоплощении души *оми*.

Из трех душ-двойников человека — *бэен* 'души тела' или 'телесной души', *ханян* 'души-тени' и *маин* 'души-судьбы' — первая мыслилась неотделимой от тела и уходящей будто бы после смерти человека в мир мертвых (на родовую территорию мертвецов-сородичей — в *бун*и ~ *букит*); душа-судьба, считавшаяся обитающей при жизни человека

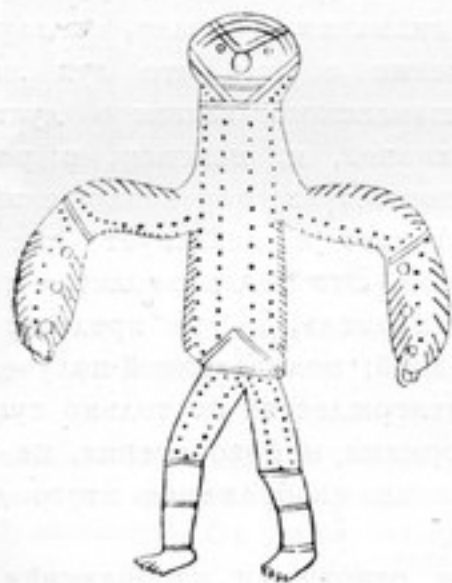


Рис. 1. Изображение из железа человека-птицы. Деталь эвенкийского шаманского костюма. (Из колл. ГМЭ, № 4871-248 6).



Рис. 2. Изображение из железа человека-птицы. Деталь эвенкийского шаманского костюма. (Из колл. ГМЭ, № 4871-209).

вне его тела (на верхней земле || мире *уу буга*), в случае его смерти мыслилась остающейся там же; третья — душа-тень, обладающая будто бы способностью отделяться от тела человека еще при его жизни и обитать известное время вне его, — „становилась“ источником дальнейшего перевоплощения. Перевоплощение это будто бы происходило следующим образом. После смерти человека душа

ханян, став якобы невидимую (до этого она ассоциировалась с тенью), „покидала“ его тело и, приняв иную субстанцию, подчеркнутую ее новым названием *оми* (о-ми ‘создать’, ‘сотворить’, ‘образовать’, ‘возникнуть’, ‘появиться’, ‘образоваться’, ‘сделать’, ‘производить’ и т. д.), „уходила“ на вершину мифической родовой реки в родовое поселение душ *оми*, так называемый *омирук* ‘вместилище душ *оми*’. Позднее, когда считалось, что телесная душа покойного (*бэен*) отвезена родовым шаманом в мир мертвых и *манги* — дух предков узнавал, что при ней нет *ханян*, он, по представлениям эвенкийского шаманства, „шел“ на вершину упомянутой реки, „брал“ из родового хранилища *оми* умершего сородича и „уводил“ ее в нижний мир. По пути в нижний мир эта душа будто бы перевоплощалась в зверя или птицу и „уходила“ в таком виде от *манги* снова в *омирук*, а оттуда — на среднюю землю к людям и „давала“ начало следующему поколению людей.



Рис. 3. Изображение из железа человека-птицы. Деталь эвенкийского шаманского костюма. (Из колл. ГМЭ, № 717-1).

Цикл перевоплощений души *оми* отчетливо обнаруживает его тотемические истоки, близкие по значению тотемическим перевоплощениям, на что указывает участие *манги*, выступающего в этом цикле перевоплощений в роли духа предков. Особенного внимания, однако, заслуживает представление о том, что дух *манги* и в роли шаманского главного духа, и в роли духа-хозяина душ предков шаманов, и, наконец, в роли духа-предка, связанного с циклом тотемических перевоплощений души *оми*, словом во всех случаях, выступает и действует как существо двойной природы: медведь || человек. Это подтверждается и семантикой слова *манги*, означающего: 1) медведь, 2) дух предков. Представление о *манги* как существе двойной, полуживотной-получеловеческой природы (медведь || человек) подтверждается не только существовавшими о нем представлениями и нормами мировоззрения, не только семантикой слова *манги*, но и формами изображения этого духа на шаманских атрибутах.

Особенно примечательны в этом отношении изображения *манги* медведь || человек на шаманских ковриках *дэтур* (рис. 4, 5). Коврики эти, из оленьей или сохатиной замши, обшивались по краям замшевой бахромой. На некоторых по краям нашивались полосы цветного моlesкина, изображающие шаманскую изгородь *марыля* — мифическую изгородь-охрану рода. В центре коврика узкими полосками цветного моlesкина и бисера изображался небольшой квадрат — вход в „нижний мир“. По углам квадрата — четыре длинных жгута из небольших кусочков (колец) шкуры животных. На других ковриках последние две детали заменялись боковой оторочкой. Самой важной и обязательной деталью этих ковриков были изображения животных, исполненные на замшевой поверхности коврика черной клеевой краской. Силуэтные

изображения оторочены по краям жильной ниткой и волосками подшейного волоса оленьего, лосиного и других животных. Среди изображений животных (диких оленей, лосей и др.), выдержанных в относительно реалистических формах, по углам и краям коврика (в других вариантах — по углам и в центре) выступала в форме человека фигура медведя, символизирующая мифического духа предков и главного шаманского духа *манги*. Эти редкие шаманские коврики хранятся

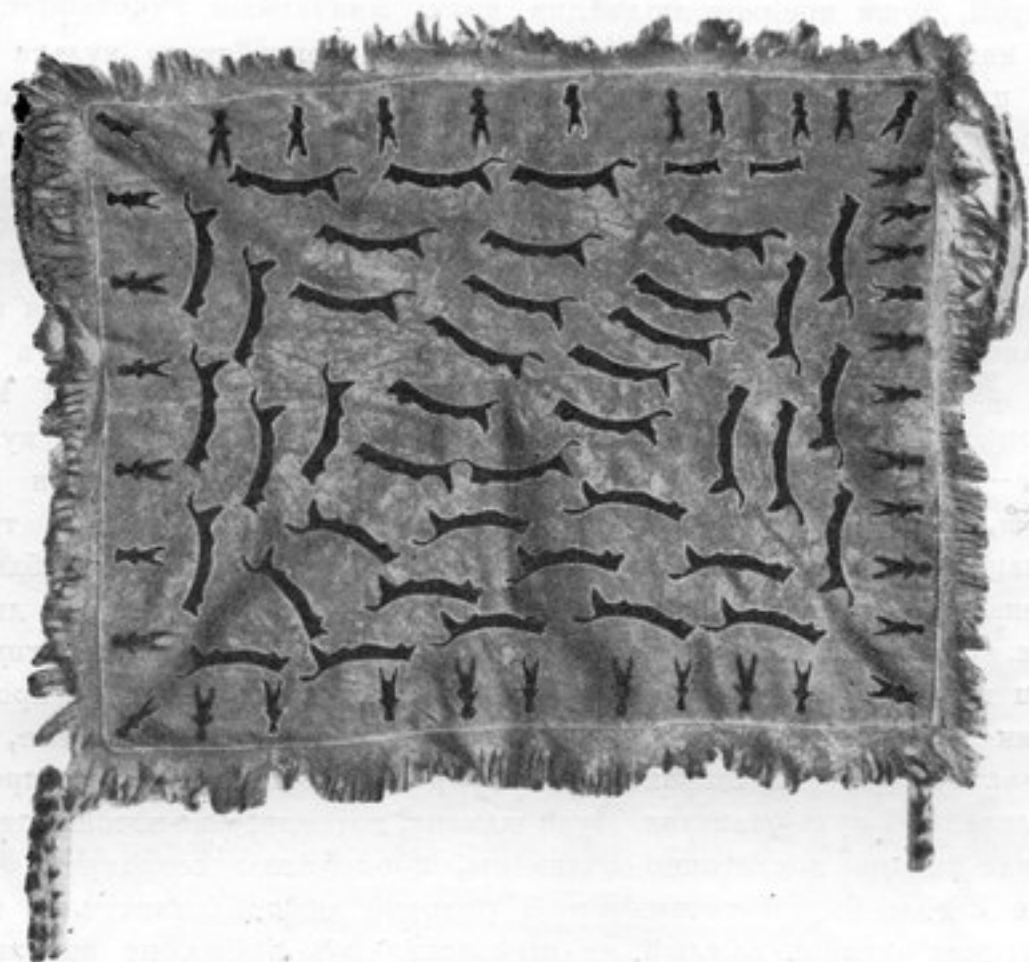


Рис. 4. Эвенкийский шаманский коврик *дэтур*. На ровдужной поверхности коврика черной клеевой краской изображены духи шамана — лоси, и олени, а также „главный“ шаманский дух *манги*, изображенный в форме человека-медведя. (Из колл. ГМЭ, № 1757-8).

в наших этнографических музеях;¹ встречаются указания о них и в литературе.² Следует добавить, что если семантика слова *манги*, существующие изображения *манги* на шаманских ковриках, а также представления о нем как о духе-предке, человеке-медведе и главном шаманском духе — позволяют не сомневаться в тотемических истоках этого комплекса мировоззрений, то о том же свидетельствует и семантика названия этих ковриков — *дэтур*. Термином *дэтур* называли ту часть мифической родовой реки (*мумонги хокто бира* 'водяная дорога-река'),

¹ Государственный Музей этнографии в Ленинграде, колл. № 1757-8 и др.

² П. Г. Полторадин. Оленеводство тунгусов. Иркутск, 1932, стр. 56.

где, по представлениям эвенков, жили души людей и животных.¹ С этой точки зрения *дэтур* является ни более как своеобразным преломлением в формах шаманской идеологии древних представлений о перевоплощении, характерных для тотемической идеологии; о тотемических центрах как местах пребывания духов-тотемов-зверей и душ предков людей, тех местах мифического перевоплощения, откуда приходят, перевоплощаясь в людей, духи-тотемы-звери и куда уходят, перевоплощаясь в зверей, души предков людей.

В нашей работе, посвященной изучению эвенкийского культа медведя, приведено немало доказательств тому, что культ этого зверя, восходящий истоками к древним тотемическим верованиям эпохи материнского рода, претерпел в дальнейшем сложную трансформацию, обусловленную изменением социального бытия (сменой материнского рода — отцовским) и — соответственно этому — распадом тотемических верований. В историческом аспекте становление культа медведя представляется как процесс перерастания тотема — зверя-медведя — в главного священного зверя тайги, основного героя обряда и мифа, поглощающего постепенно остальные элементы тотемического культа, затем — в духа-хозяина тайги, наделенного патриархальными атрибутами, наконец — в божество. Те же черты исторической трансформации проступают довольно отчетливо и в двух других, близких по значению культах эвенков — лося, с одной стороны, и дикого оленя, с другой. Если иметь в виду этот факт, то образы *хари* и *мани* в их функции главных шаманских духов по сравнению с прочими духами шамана должны представляться как более обобщенные, свидетельствующие, что шаманство как форма идеологии и культа прошло определенный путь развития. Духи шамана, тотемические истоки которых для нас теперь достаточно очевидны, продолжают сохранять отчетливые следы былой тотемической родовой обособленности. В представлениях эвенков каждый из шаманских духов был не индивидом, а целым видом соответственных зверей, птиц, рыб, пресмыкающихся, живущих жизнью, аналогичной жизни реальных животных.

Шаманские духи-звери будто бы размножались, как реальные представители фауны, они мыслились обитающими вдали от шамана и обособленно друг от друга. Места обитания этих духов представлялись как их родовые территории обитания, откуда они „приходят“ на зов шамана, повинувшись голосу старшего из духов — звериному двойнику шамана *хари*.

На прилагаемом эвенкийском рисунке (рис. 6), исполненном стариком эвенком Василием Шаремикталь с р. Юдукон (левого притока Подкаменной Тунгуски), шаманские духи изображены обособленными: в центре — духи *кандыра* (утки-лутки), в следующем круге — духи *укэни* (гагары), над ними — духи *карав* (журавли), по сторонам — духи

¹ А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов). Н.-иссл. ассоц. Инст. народов Севера, 1936, стр. 87.

гаг (лебеди). На другом рисунке (рис. 7) того же эвенка изображены: 1 — шаман, призывающий своих духов-помощников; 2 — помощник шамана; 3 — шаманский чум; 4 — сородичи шамана, присутствующие на камлании; 5 — мифические шаманские родовые дороги, идущие от шамана к его духам; 6 — родовая территория обитания шаманских духов *калир* (мифических шаманских оленей, имеющих будто бы лосиные рога и рыбий хвост); 7 — место обитания духов *калир*; 8 — родовая территория шаманских духов *карсв*⁷ (журавлей); 9, 10, 11, 12 —

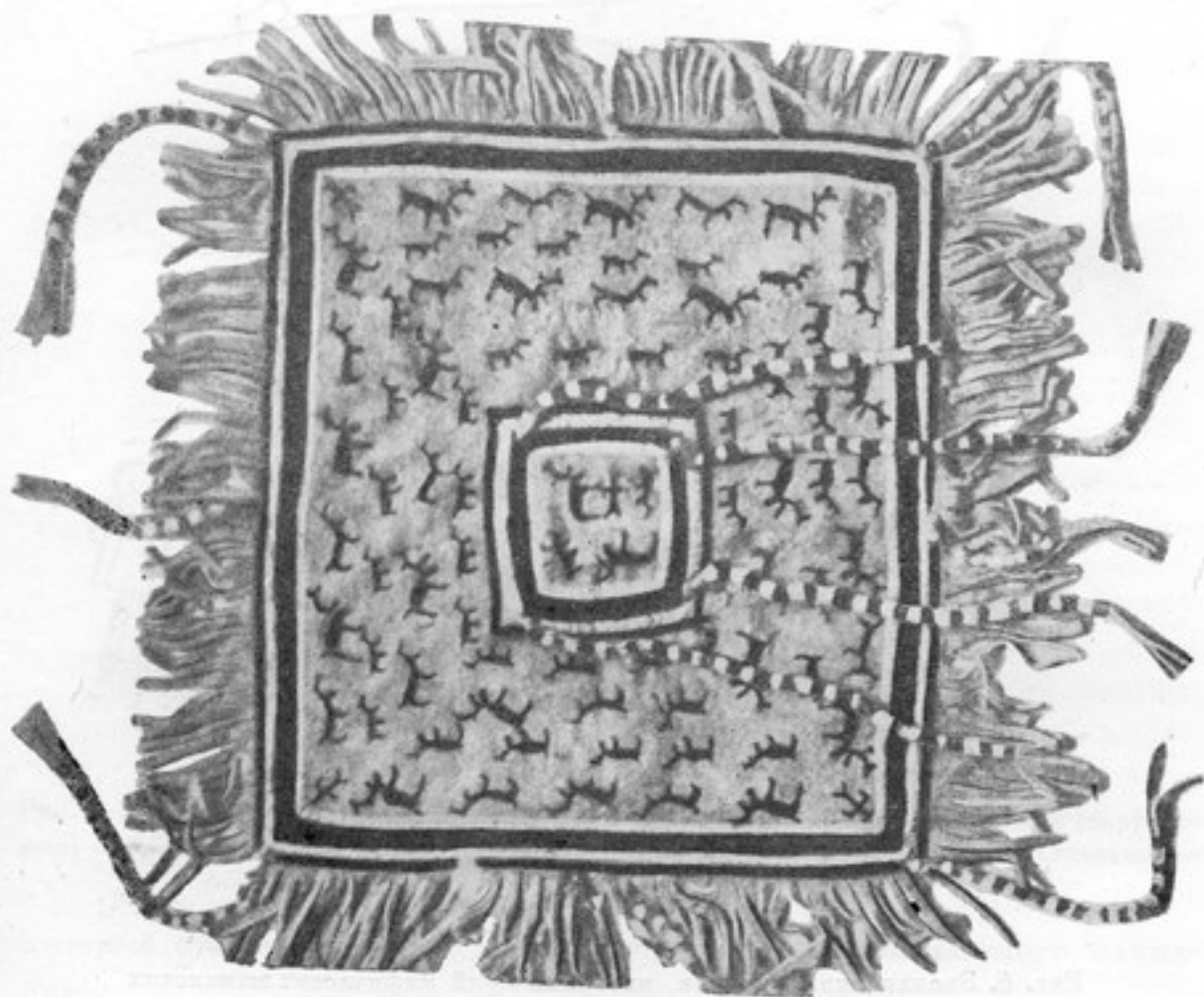


Рис. 5. Эвенкийский шаманский коврик *датур*. Темные силуэтные изображения имеют то же значение, что и на рис. 4. (Из coll. ГМЭ, № 1757-8).

родовые места обитания шаманских духов *укэи* (гагар), *кандыра* (уток-луток), *гаг* (лебедей).

В этом плане существенное значение имеет то, что у долган слово *юер*, 'шаманский дух' (устное сообщение А. А. Попова) означает вместе с тем 'стадо', а также 'множество', но применительно к зверям, птицам, рыбам (т. е. в значении: 'множество' || 'стадо' || 'табун' || 'стая'). С другой стороны, долганское название шаманского мать-зверя *ийе-кыыл* (*ийе* 'мать', *кыыл* 'зверь') указывает, что эти древние тотемические родовые культы влились в шаманство как в позднейшую и обобщенную форму культа: *кыыл* — не только 'зверь', но и 'олень' иначе говоря, эти представления влились в шаманство

и трансформировались в нем так же, как слились с культом оленя старые родовые тотемы. Примером такой трансформации служат ритуальные танцы-пантомимы, сопровождавшие обряды медвежьего культа. В прошлом это были, конечно, самостоятельные тотемические родовые пляски, посвященные конкретному зверю-тотему.

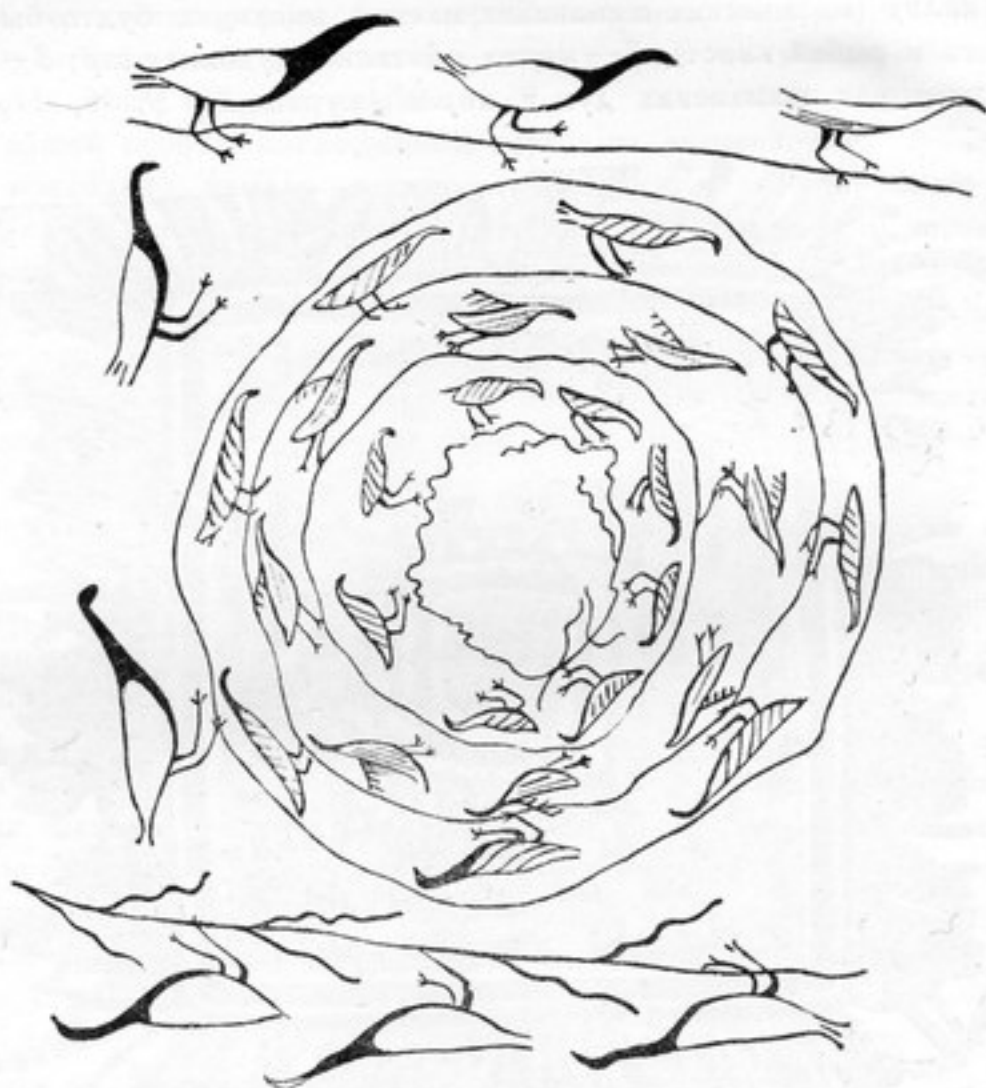


Рис. 6. Эвенкийский рисунок, изображающий мифических шаманских духов-помощников: в центре *кандыра* (утки-лутки), в следующем круге — *укэни* (гагары), над ними — *карав* (журавли), по сторонам — *iai* (лебеди). Автор рисунка — старик-эвенк Василий Шаремиктадь с р. Юдукон, Байкинский район Эвенкийского национального округа.

Тотемические истоки эвенкийского шаманства и становление его как более обобщенной и позднейшей формы этих представлений и культа прослеживаются несравненно отчетливее в другом комплексе верований, связанном с так называемым „избранием“ шамана духами или шаманским избранничеством, как принято называть это явление в этнографической литературе. В представлении эвенкийского шаманства „получение“ шаманского дара (или акт избрания шамана духами) мыслилось в общих чертах так. Начало этого акта связывалось со смертью шамана, так как полагали, что когда в роде умирал кто-нибудь

из шаманов или шаманок, шаманская душа *харги* уходила якобы в нижний мир *хэргу ~ эргу буга*, „находила“ там места (земли) обитания шаманских духов-предков *хэрэкишэ* и „сообщала“ старшему духу-предку, хозяину нижнего мира *мани* о смерти шамана рода.

Мани, дабы род не остался без „защиты“ от чужеродных духов, „источников“ всяких болезней и несчастий, „призывал“ якобы соответственного духа-предка шамана, которому настало время „вернуться“ на землю к людям, и „повелевал“ ему подыскать соответствующий объект для своего воплощения (юношу или девушку, либо мужчину или женщину),

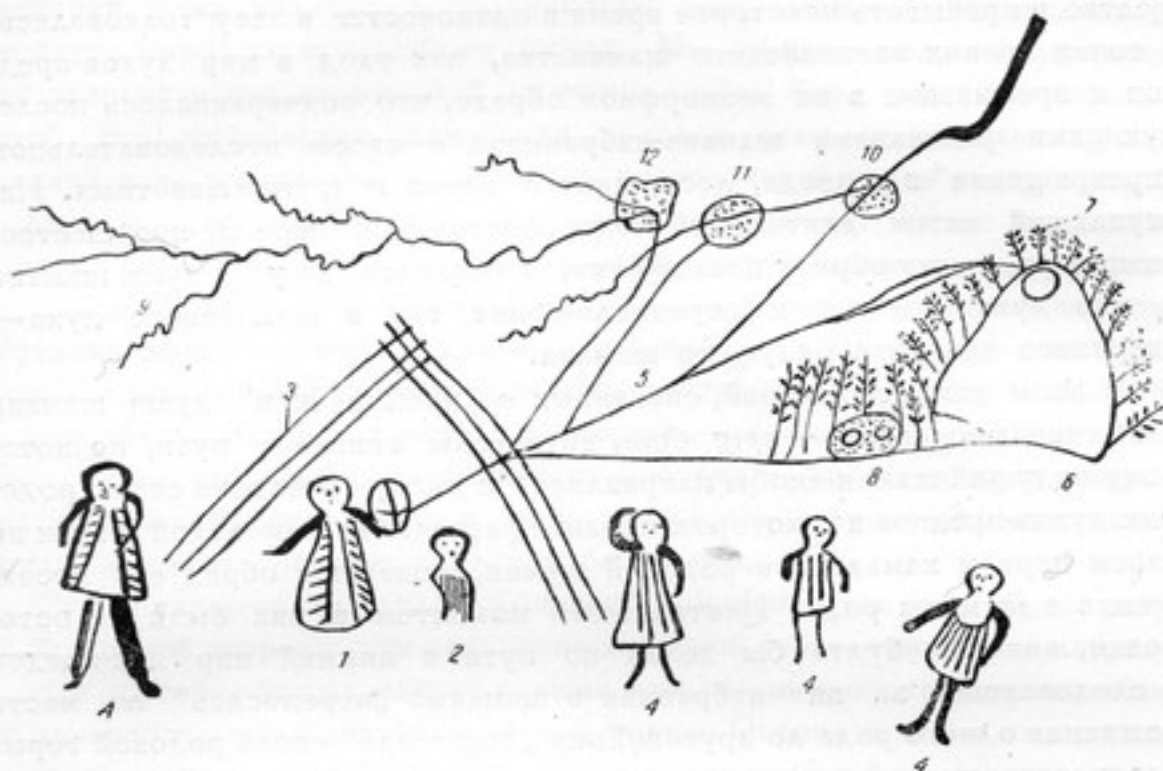


Рис. 7. Эвенкийский рисунок, изображающий мифические родовые поселения (территории) шаманских духов и призыв шаманом своих духов во время камлания. Объяснения в тексте.

который становился после этого избранным для шаманского служения.

Получение этого дара мыслилось как явление наследственное, определяемое линией родства и родовой принадлежностью. Если неопит „проявлял“ нежелание быть избранным шаманским духом-предком, последний, как полагали эвенки, „добивался“ этого силой, преследуя избранника, даже угрожая смертью. „Доказав“ таким путем необходимость и неизбежность своего воплощения в сородиче и через него — в роде, дух-предок шамана уводил будто бы душу своего избранника в нижний мир || мир предков и там „совершал“ перевоплощение, уподобляя своему образу. А так как субстанция духа-предка, известная нам *харги* (души звериного двойника шаманов) представлялась смешанной, полуживотной-получеловеческой, то это перевоплощение мыслилось как превращение человеческой души шамана в звериного духа, который в дальнейшем „становился“ якобы звериным двойником человека-шамана.

После „завершения“ этого цикла превращения душа нового шамана „возвращалась“ в средний мир к людям и „становилась“ главным шаманским духом-помощником вновь объявившегося шамана. Старший из родовых шаманов совершал над ним особый обряд посвящения, и новый шаман приступал к своей деятельности.

Из деталей этого описанного в общих чертах цикла шаманских представлений отметим, прежде всего, что „избрание“ шамана духами происходило, как правило, при наступлении половой зрелости. Имевшие при этом место „убегание“ шамана в лес, стремление шамана покинуть общество и пребывать некоторое время в одиночестве в лесу толковались, с точки зрения эвенкийского шаманства, как уход в мир духов-предков и пребывание в их зооморфном образе, что подчеркивалось последующими рассказами шамана-избранника о своем последовательном „превращении“ в медведя, лося, дикого оленя и других животных. Наступавший затем длительный подготовительный период, предшествовавший родовому обряду посвящения, осмыслялся как уход души шамана в мир духов-предков и перевоплощение там в шаманского духа — звериного двойника будущего шамана.

В этом цикле воззрений, связанных с „пребыванием“ души шамана в нижнем мире *хэру ~ эру буа*, интересны описания пути, по которому будущий шаман якобы направлялся к месту поселения своих родовых духов-предков и о котором позднее рассказывали молодой шаман на своем первом камлании и родовой шаман, совершая обряд его посвящения в шаманы рода. Центральным моментом в них были те останки, которые будто бы делал по пути в нижний мир дух-предок и следовавший за ним избранник в шаманы: „переносясь“ от места рождения одного рода до другого, они „достигали“ своей родовой горы, где и „совершался“ акт „перевплощения“ души избранника в духа звериного двойника будущего шамана.

В этом комплексе представлений существенны следующие детали. Когда молодой шаман и избравший его дух-предок шамана „приходили“ в родовое поселение шаманских духов-предков, их будто бы встречала лежащая у корней шаманского дерева мать-зверь шамана. Дерево это мыслилось растущим на родовой священной горе и понималось как мировое дерево, олицетворяющее все три шаманских мира: корнями дерево вросло в нижний мир, вершиной уперлось в мир верхний, посредине ствола — средний мир || земля; у основания дерева — мать-зверь шамана и ее зооморфные духи, в среднем мире живут люди, на вершине — души сородичей. По другим вариантам, шаманских деревьев существует будто бы столько, сколько шаманских миров, т. е. три: одно в нижнем мире, другое в среднем, третье в верхнем; первое — место обитания духов-предков шамана, второе — внешней шаманской души, третье, в верхнем мире, — место обитания душ сородичей. Души эти, как полагало эвенкийское шаманство, живут на ветвях верхнего дерева в виде маленьких птичек и спускаются время от времени на среднюю землю к людям, давая начало новому поколению.

Эта неустойчивость представлений о мировом шаманском дереве определяется, надо полагать, тем, что сама идея об этом дереве как мировом и шаманском не была окончательно установившейся. Возникнув как результат трансформации древних локальных воззрений о тотемических центрах, идея эта как выражение надродового положения шамана до конца, повидимому, еще не сформировалась, подобно тому как сам институт шаманства, возникший как результат трансформации древних форм тотемического обряда, не оторвался еще целиком от тотемических культов. С другой стороны, нельзя не обратить внимания и на наличие в эвенкийском шаманстве функционального двойника мирового шаманского дерева. Мы имеем в виду представление эвенков о так называемой *мумончи хокто бира* 'водяной дорожке-реке'. Эта мифическая шаманская родовая река — центральная ось эвенкийского шаманства — мыслилась протекающей через все три мира и была в этом смысле мировой шаманской рекой. Устье ее якобы находилось, в нижнем мире и считалось местопоселением мертвецов-сородичей, среднее течение считалось средним миром и мыслилось местом обитания живых людей, верховье — верхний мир, хранилище воплощающихся душ рода. Если иметь в виду тотемические истоки воззрений о шаманском мировом дереве и трактовать его как более обобщенную форму представлений о тотемических центрах, — представление о мировой шаманской реке (имея в виду некоторые археологические материалы) следует признать явлением более поздним.

Перевоплощение мыслилось в эвенкийском шаманстве как процесс двойный: с одной стороны, как изменение духовной субстанции вновь избранного, с другой — как наделение новыми качествами и соответственно этому изменение старой антропоморфной формы. Первое заключалось в том, что мать-зверь шамана, обитающая у основания шаманского дерева, якобы уничтожала прежнюю духовную субстанцию обращаемого в шаманы сородича и „создавала“ вместо нее новую — звериного духа-двойника шамана. Этот дух-двойник, в качестве высшей шаманской души, позднее (после окончания акта перевоплощения, обучения и воспитания будущего шамана) „возвращался“ на среднюю землю || мир, поселялся в неведомом для людей и чужеродных шаманов дереве (лиственнице) и становился главным духом-помощником шамана в камланиях. Если в роли матери-зверя шамана выступал зверь (лось, дикий олень, реже — медведь), то тогда создание новой шаманской души будущего шамана мыслилось как рождение соответственного зверя. Если в этой роли выступала птица (орел, гагара, гусь), то она будто бы сносила яйцо и высиживала из него птенца — будущую внешнюю душу (зооморфного духа-двойника) шамана. В том случае, когда в той же роли фигурировала рыба (щука, таймень), она с той же целью метала икру, из которой выклевалась душа-рыба будущего шамана.

Пока совершался этот акт перевоплощения, „менялась“ и материальная субстанция избранника в шаманы. Происходило это по представлениям эвенкийского шаманства, следующим образом. Священная родо-

вая гора превращалась в жилище, мать-зверь шамана — в старую женщину, главу и хозяйку родового жилища духов-предков шамана, окружавшие ее ранее зооморфные духи — в людей, сородичей и помощников старухи.

После этого окружающие старуху люди принимались якобы разбирать по частям тело шамана, закалывать на огне, ковать, создавать, наконец, для шаманской души новую антропоморфную форму. После этого шаман и его внешняя душа-звериный двойник шамана „возвращались“ на среднюю землю к сородичам. Старший из родовых шаманов совершал над ним в присутствии всех сородичей обряд посвящения в шаманы рода и тем утверждал официально его особое надродовое положение.

И надо заметить, что близкие по значению представления были свойственны и другим народам Севера и Сибири. По устному сообщению А. А. Попова, аналогичный комплекс воззрений имелся у долган. Тем же исследователем близкие этим представления зафиксированы у нганасан.¹ Относительно якутов и бурят об этом говорит обширный этнографический материал, собранный Г. В. Ксенофонтовым.² У тюркоязычных племен Алтая многие мотивы этого цикла воззрений засвидетельствованы Н. П. Дыренковой³ и Л. П. Потаповым⁴ и т. д. Л. Я. Штернберг, исследовавший отдельные элементы этого комплекса представлений в широком сравнительном плане, показал наличие близких по значению воззрений у очень широкого круга народов.⁵

Итак, если это явление не специфически эвенкийское, а свойственное большому кругу народов, то возникает необходимость его объяснения в плане исторического осмысления. Естественно предположить, не являются ли мифические образы существ двойной природы (*харии*, *манги*) результатом соединения в представлениях о тотеме и людей и зверей, трансформацией образов тех мифических предков полуживотной-получеловеческой природы, которые составляют, как известно, основной стержень тотемизма. Для такого предположения, как мы видели, оснований очень много. Вспомним, что нам известно из предыдущего о первом из этих образов — *харии*. Образ *харии* оказывается сопричастным образу духов-предков; *харии* представляются существами двойной, полуживотной-получеловеческой природы; они совершают цикл перевоплощения, подобный тотемическому, с которым связаны воззрения об акте рождения и смерти шамана. Акт этот мыслился, как мы видели, в форме тотемических представлений (смерть — уход

¹ А. А. Попов. Тавгийцы.

² Г. В. Ксенофонтов, ук. соч.

³ Н. П. Дыренкова, ук. соч.

⁴ Л. П. Потапов, ук. соч.

⁵ Л. Я. Штернберг. Культ орла у сибирских народов. Сб. „Первобытная религия в свете этнографии“. Н.-иссл. ассоц. Инст. народов Севера, 1936. — Он же. Избранничество в религии. Там же.

к матери-зверю и превращение человека в зверя; рождение — приход от матери-зверя и, соответственно этому, — превращение зверя-тотема в человека), которые мыслились, как сказано, в виде шаманского мирового дерева, семантически и функционально подобного тотемическим центрам. Эти характерные черты образа *харги* и связанных с ним представлений тождественны генетически образам мифических предков тотемической мифологии — *алджира* или *алчера* у арунта, героям *мура-мура* мифического периода у диери, *дема* у маринд-аним, *куги* у других папуасских племен Новой Гвинеи.

К тотемическим истокам, по нашему мнению, восходит и другой, не менее интересный цикл мифов о *харги*, связанный с представлениями о перевоплощении антропоморфной души шамана в духа-звериного двойника шамана. Воплощение *харги* в молодого избранника мыслилось эвенкийским шаманством, как мы видели, не иначе как путем уничтожения его старой субстанции матерью-зверем шамана, тотемические истоки которой вполне очевидны, причем уничтожение это представлялось как поглощение антропоморфного начала и замена его зооморфным, а воскрешение души — как рождение или возникновение в новом качестве — зооморфном. Окончательное приобщение ее к миру предков (мифических существ двойной полузвериной-получеловеческой природы) совершалось якобы путем испытания огнем, разрезания и выбрасывания ненужных частей (духи-предки выбрасывают у шамана ненужные кости и т. п.). Смысл обряда сводился не только к обретению шаманом новой (зооморфной) души — звериного двойника, но и к приобщению его к древнему началу рода, причем вместе с новой субстанцией он будто бы приобретал, с одной стороны, волшебные свойства и особую сверхъестественную силу, с другой — необходимые знания (шамана обучают всему, что касается жизни рода и сородичей, защиты их от козней злых духов, обеспечения удачи на промысле и т. д.).

Теперь припомним содержание тотемического обряда инициации. Подобно избранничеству шамана, обряд этот совершался при наступлении половой зрелости. Он носил родовой характер и имел целью приобщить неофита к миру духов-предков, а тем самым и к роду (ввести в родовую группу и сделать его ее равноправным членом). Приобщение мыслилось как воплощение духа-предка, состоявшее в уничтожении старой субстанции и замене ее новой (вселение духа-тотема). И то и другое представлялось как временная смерть избранника и последующее его воскресение, происходившие в лесу. Уход туда осмыслялся как уход в иной мир (мир духов-предков); уничтожение старой субстанции мыслилось как поглощение ее мифическим зооморфным существом-тотемом, а воскресение — как появление из чрева этого мифического существа (вспомним обряд пролезания избранника через особый шалаш, символизирующий тело зверя). Обряд инициации всегда, как известно, сопровождался телесными истязаниями (в том числе и испытанием огнем) и различными повреждениями (выбиванием зубов, обрезанием и т. д.). В обряде инициации неофит

не только обучался таинствам культа, но и познавал то, что должен знать взрослый мужчина рода.

В свете тотемического обряда инициации становится понятным, почему *харри* „приходит“ к своему избраннику-шаману в переходном возрасте (и притом по ночам) и вынуждает принять ее сущность (воплотить в себя); почему позднее *харри* „уводит“ своего избранника в лес и почему пребывание в лесу мыслится как уход в иной мир — мир предков; почему этот уход мыслился как перевоплощение, временная смерть и т. д. и т. п. Генетическая связь этих представлений с обрядом инициации вполне очевидна. Представления об избрании и посвящении в шаманы есть не более как измененный в специфические формы шаманской идеологии и культа тотемический обряд инициации. Как это изменение совершалось и в силу каких причин — вопрос другого порядка.

В свете вышеизложенного становится понятной и другая, не менее характерная черта идеологии шаманства — сексуальный мотив избранничества. В самом деле, если истоки представлений об избранничестве восходят к тотемизму, то сексуальный мотив, составляющий интимную сторону отношений между шаманом и избравшим его духом, должен относиться к тому же кругу явлений, что и многочисленные мифы о сожительстве с зверем, характерные для тотемических верований. Вспомним наиболее известные и широко распространенные на Севере мифы об умирающем и воскресающем звере. У тунгусо-манчжурских народов в роли звериного мужа выступает бурый медведь; у саамов, ненцев и чукчей арктического побережья бурый медведь сменяется белым; у тихоокеанских чукчей, коряков и азиатских эскимосов медведь заменяется китом. В. Г. Богораз-Тан, исследовавший миф об умирающем и воскресающем звере на большом сравнительном материале, доказал не только широкое распространение его, но и тотемический характер сексуального мотива мифа, отражающего интимную сторону отношений между звериным мужем (тотемом-зверем) и женщиной (родом), мотива, служащего основной сюжетной линией обряда и мифа.¹

Характеризуя истоки идеологии шаманства как несомненно тотемические, нельзя не отметить, что тотемическая основа обряда и мифа в шаманстве дана не путем механического вкрапления, а в обобщенном виде, как формы идеологии и культа, свойственных новой, более высокой чем материнский род, стадии общественного развития.

Эта черта обобщенности, характеризующая переход, сказывается, с одной стороны, в том, что прежние самостоятельные тотемические культы, составлявшие идеологическую надстройку отдельных родовых групп, уничтожаются в своей локальной обособленности и низводятся до роли духов-помощников шамана; с другой стороны, — в том, что

¹ В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере. — О и же. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки. 1935.

отдельные тотемы — лось, дикий олень, медведь — возвышаются и становятся главными духами шамана.

В том и другом случаях бывшие тотемы родов отрываются от своих родовых границ, из родовых становятся над родовыми, дифференцируются на главных и второстепенных. Так создается обширный сонм шаманских духов, которые „подчиняются“ воле шамана, как особого, выделившегося из числа сородичей, специалиста культа, а общение шамана с этими духами становится его личной привилегией, обусловленной особым (над родовым) социальным положением шамана.

О былой родовой самостоятельности шаманских духов, как бывших тотемов древних материнских родов, напоминают лишь отдельные черты идеологии шаманства. В обряде и мифе ухода шамана в начале избранничества в лес и в последующем превращении его попеременно то в одного, то в другого из зооморфных духов видны явные следы былой родовой тотемической самостоятельности этих духов. Еще более отчетливо звучит этот мотив в той части обряда и мифа, которая изображает путь избранника в мир духов-предков. Шаман будто бы идет от одной родовой горы до другой. Горы эти изображаются как родовые тотемические центры, с подчеркнутыми тотемическими чертами и материнско-родовой основой. Тот же мотив былой родовой тотемической самостоятельности и локальной обособленности шаманских духов выступает отчетливо и в обряде угощения шамана духами-предками: шаману предлагают в пищу мясо различных животных, а он отказывается, словно они для него — тотемическое табу.

Родовыми местами поселения шаманских духов, как мы видели, выступают особые мифические горы. В том виде, как они описываются в рассказе шамана о его пути в мир духов-предков, горы эти аналогичны по своему значению материальным святилищам родового культа эвенков — священным родовым горам, скалам, деревьям *буга-бугады*, тотемический характер которых показан выше. Несомненная генетическая связь тех и других с тотемическими центрами материнских родовых групп служит окончательным и решающим доказательством.

Остается ответить еще на один вопрос: как и в силу каких причин совершался этот процесс. Из всего вышесказанного следует, что трансформация тотемических верований в формы шаманской идеологии и культа явилась результатом разложения древнего материнского рода и соответственно этому — распада тотемического культа. Об этом же свидетельствуют и археологические материалы. Изучая представления эвенков о шаманском мировом дереве как основе родовой шаманской идеологии и о шаманской мифической мировой и — вместе с тем — родовой реке, мы уже указывали, что эти функциональные двойники вряд ли являются одновременными по времени происхождения.

Теперь, ссылаясь на показания археологии, мы можем сказать, что первый из них является исходным, второй — позднейшим. Об этом убедительнее всего говорит характер неолитических захоронений древних предшественников современных эвенков, живших в Прибайкальской

тайге 3—4 тысячи лет, а то и более, тому назад. А. П. Окладников, исследовавший памятники этой древней культуры, подметил следующую, важную для нас деталь: захоронения до глазковской стадии, относящиеся в основном к эпохе расцвета материнского рода (исаковская и серовская стадии, а частично и китойская, как переходная от матриархата к патриархату), все ориентированы по солнцу, а захоронения глазковской стадии — по реке. Строго выдержанная ориентация поздне-неолитических и энеолитических погребений (Глазкова) по реке свидетельствует о коренном сдвиге в нормах мировоззрения. Археологические памятники, относящиеся к поздне-неолитической и энеолитической эпохам Прибайкалья, показывают, с чем именно связаны эти коренные изменения в нормах мировоззрения: китойское и глазковское время в Прибайкалье — время появления металла и установления отцовского рода, а в формах хозяйственной деятельности — необычайно высокое развитие рыболовной техники и рыболовства как одной из ведущих и преимущественных страстей хозяйства.¹

Повидимому, отсюда и берет свое начало комплекс представлений о мифической шаманской реке, которая, как мы видели, является центральной осью эвенкийского шаманства, ибо только со времени китоя и глазкова реки и речное рыболовство приобретают для древнего населения Прибайкальской тайги решающее хозяйственное значение. Связь указанных представлений с данной хозяйственной формой отчетливо раскрывается могильником „Шивера“, напоминающим по форме эвенкийскую лодку-берестянку. Наличие у эвенков представлений о мифической родовой реке как пути в мир мертвых, осмысление ими могильного помоста как лодки или плота, на которых телесная душа умершего (*бэен*) увозится шаманом на устье этой реки — в поселение мертвецов-сородичей, наличие у них погребений, напоминающих по форме лодку, — вполне совпадают с тем, о чем говорят памятники археологии. От этой эпохи, отмеченной археологически таким знаменательным фактом как появление металла, ведет, видимо, свое начало также и комплекс воззрений, связанный с представлениями о перекровке шаманского тела в период его избранничества как основном и решающем факте утверждения надродового положения шамана, ибо только через этот акт, являющийся завершающим в процедуре посвящения в шаманы, шаманское тело, по воззрениям сибирских народов, из обычного становится сверхъестественным, а шаман — из рядового сородича — в специалиста религиозного культа. Наличие в более поздних по времени памятниках шаманских изображений из металла свидетельствует, что закрепление за шаманом прерогативы общения с духами и появление в тайге металла относятся, повидимому, к одной стадии.

Таким образом, процесс становления шаманства как формы идеологии и культа и шамана как специалиста религиозного культа обу-

¹ А. П. Окладников. Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья. Вестн. древн. истор., № 1—2, 1938.

словлен разложением рода и — соответственно этому — распадом древних форм идеологии и культа. Археологические памятники, относящиеся к этому, а также к предшествующему (китойскому) периоду, указывают на путь, каким шел этот процесс. „В связи со сдвигами в производстве, — пишет по поводу китойского времени А. П. Окладников, — следует поставить, очевидно, отмеченную еще Витковским явную дифференциацию погребений и их неоднородность, особенно резкую по сравнению с более ранними погребениями. «Сопровождающие» мужские костяки при мужских погребениях (циклодром) всего вероятнее принадлежат рабам — военнопленным. Обращают внимание находки мужских погребений, отличающихся богатством инвентаря; возможно, это были вожди“.¹ „Распространение местного зеленого нефрита, — продолжает тот же автор, — показывает силу общинного «этапного» обмена, базировавшегося на естественных различиях соседних общин, а «заготовки» китойцев наглядно показывают, в каком виде происходил экспорт ценного камня“.²

На следующей — глазковской стадии „общий уровень технического развития, — подчеркивает А. П. Окладников, — представляется наличием медных и бронзовых изделий, кованых и литых, причем, судя по своеобразию и архаичности их, следует предполагать местное металлургическое производство (рыболовные крючки, листовидные ножи, браслеты, бляшки)“.³ В самих погребениях того времени различаются, с одной стороны, массовые бедные могилы, с другой — отдельные богатые, причем часто могилы богачей являются также могилами воинов.⁴ Наличие многочисленных сопровождающих погребений говорит о возрастающем значении патриархального рабства. Впервые наблюдающееся резкое различие между мужскими и женскими захоронениями указывает на изменившееся общественное положение женщины.⁵ Присутствие карасукских вещей в тайге свидетельствует об обмене лесных племен со степняками-скотоводами.⁶

С указаниями археологии вполне согласуются этнографические источники, рисующие аналогичную картину разложения эвенкийского рода и выделения из среды родовой верхушки родового шамана.⁷

* * *

В итоге мы можем, таким образом, с полным основанием утверждать, что фактический эвенкийский материал в корне опровергает как идеалистические, так и вульгарно-материалистические „теории“, которые имели место в североведческой и общей литературе по вопросу

¹ А. П. Окладников, ук. соч., стр. 253.

² Там же, стр. 254.

³ Там же, стр. 256.

⁴ Там же, стр. 257.

⁵ То же.

⁶ То же.

⁷ А. Ф. Анисимов, ук. соч.

шаманства и истории идеологии в первобытно-общинном родовом обществе.

В этнографической, а также и многочисленной общей литературе по истории первобытного общества широко в свое время были распространены попытки рассматривать историю любой из идеологических областей, а среди них — прежде всего религию, как самостоятельное развитие идей, как некий логический процесс, развивающийся в рамках субъективно-идеалистической схемы. Таковы всем известные попытки представителей анимистической теории трактовать первобытные верования, в том числе и шаманство, как результат созерцательной работы мысли дикаря-философа. Известны также насквозь идеалистические попытки преанимистов объяснить эти явления с точки зрения „теории“ веры в единую магическую силу (мана, оренда, ваканда). Утонченный философский идеализм, представленный в трудах Леви-Брюля, Кассирера и им подобных, пытался толковать данные явления с позиций сконструированных им „прологического“, „мистического“, „мифологического“ и прочих, столь же произвольных и надуманных форм мышления. Представители вульгарного материализма пытались объяснить эти явления путем механического, прямого и непосредственного отражения производства в идеологии. Смыкаясь с идеализмом, они внесли в трактовку данных явлений, в частности шаманства, большой налет биологизма и психологизма, сводили происхождение шаманства по существу к „теории“ обмана, а тотемизм понимали как результат механического отражения и даже как непосредственное выражение первобытного производства в идеологии. Теоретические высказывания Н. Я. Марра о тотемизме, принятые в свое время многими исследователями как последнее слово науки, фактически были направлены к закреплению в этих вопросах идеализма и вульгарного материализма. Марровская „теория“ о космическом тотеме || природе, микрокосмическом мышлении и этнографическом тотемизме была именно таким эклектическим сочетанием идеализма и вульгарного материализма, уходящего своими корнями в утонченную идеалистическую метафизику и мистику Леви-Брюля, Кассирера и им подобных (к которым Н. Я. Марр, как известно, относился весьма сочувственно) и в вульгарно-материалистические взгляды представителей „школы“ М. Н. Покровского.

Изложенный нами выше материал эвенкийской этнографии, подтверждаемый также широким кругом других источников, служит наглядным опровержением перечисленных выше идеалистических и вульгарно-материалистических „теорий“. На нем наглядно раскрывается характер закономерности общественной связи между производством, базисом и надстройкой, и эта наглядно прослеживаемая по предыдущему изложению материала закономерность предметно и убедительно показывает: 1) изменения в идеологии (поглощение тотемических верований шаманством как более обобщенной формой религиозных представлений и культа) обусловлены изменениями в производстве (прослеживаемых нами не только по этнографическим источникам, но также и археоло-

гическим — памятникам Прибайкальского энеолита); 2) эти изменения отражаются в идеологии не прямо, механически, непосредственно, а через изменения в базисе (развитие отношений частной собственности, имущественной и социальной дифференциации, о чем говорилось нами выше, применительно к эвенкийскому шаманству и истории эвенкийского общества); 3) возникшая в результате этих изменений на развалинах древних родовых отношений форма идеологии стремится к укреплению и оформлению этого нового строя общества. На данном примере наглядно можно убедиться также и в том, что изучение вопросов истории религии, в том числе шаманства, актуально не только в плане познавательном как историко-культурная проблема, но и в общеметодологическом — как конкретизация на этнографическом материале сталинского учения о надстройке, изложенного И. В. Сталиным в его новом классическом труде „Марксизм и вопросы языкознания“.
