

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р
МУЗЕЙ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

А. Ф. АНИСИМОВ

РЕЛИГИЯ ЭВЕНКОВ
В ИСТОРИКО-ГЕНЕТИЧЕСКОМ
ИЗУЧЕНИИ И ПРОБЛЕМЫ
ПРОИСХОЖДЕНИЯ
ПЕРВОБЫТНЫХ ВЕРОВАНИЙ



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
Москва-Ленинград
1958

А Н Н О Т А Ц И Я

В монографии исследуется широкий круг вопросов, связанных с проблемой происхождения религии. Рассматриваются эвенкийские представления о душе, проблема эволюции тотемических верований, разложение древних родовых культов и происхождение шаманства и другие.

Книга иллюстрируется эвенкийскими рисунками, раскрывающими религиозные представления эвенков.

Она рассчитана на историков, этнографов и преподавателей школ в районах, населенных народами Севера.

Ответственный редактор

М. И. Шахнович

ПРЕДИСЛОВИЕ

По сложности и многообразию вопросов проблема происхождения религии является одной из труднейших в исторической науке. До сих пор нет единства точек зрения по самым основным разделам этой проблемы, начиная с вопроса о характере древнейших верований и кончая вопросами периодизации первобытной религии на основе периодизации первобытного общества. Успешное решение этих вопросов предполагает в свою очередь исследовательскую разработку таких общетеоретических проблем первобытной истории, как проблемы исторического развития базиса и надстройки первобытного общества, общественно-исторического развития первобытного мышления и соотношения истинного и иллюзорного в формах общественного сознания первобытного общества, которые пока что еще ждут своего исследователя.

Конкретно-историческое изучение проблемы происхождения религии требует, следовательно, не только многих творческих усилий, но и взаимной координации исследовательской работы ряда наук — археологии, этнографии и философии в первую очередь. Археология на основе многочисленных вещественных памятников дает фактический материал для исторической конкретизации и разработки генетических проблем; этнография через бытующие формы верований дает возможность уловить историческое содержание археологических памятников и, связав с последними этнографически известные формы верований, восстановить всю цепь развития первобытной религии; философия должна непосредственно творчески руководить этой работой, поскольку исследовательское решение проблемы происхождения религии тесно связано с генетической разработкой целого ряда общеполософских проблем.

Если расшифровка религиозного содержания археологических памятников возможна, как показывает опыт науки, только на основе материалов этнографии по первобытным верованиям, то, следовательно, с этнографического материала и надо начинать историческое изучение вопросов происхождения и развития религии.

Говоря о буржуазном обществе как наиболее развитой и многосторонней исторической организации производства, Маркс писал: «... категории, выражающие его отношения, понимание его структуры (*Gliederung*), дают вместе с тем возможность проникновения в строение и производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится, частью продолжая влечь за собой их остатки, которые оно не успело преодолеть, частью развивая до полного значения то, что прежде имелось лишь в виде намека и т. д. Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. Наоборот, намеки на высшее у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если это высшее уже известно. Буржуазная экономия дает нам, таким образом, ключ к античной и т. д. Но вовсе не в том смысле, как это понимают экономисты, которые стирают все исторические различия и во всех общественных формах видят формы буржуазные. Можно понять оброк, десятицу и т. д., если известна земельная рента, однако нельзя их отождествлять с последней».¹

Итак, углубленное историческое изучение этнографически известных форм верований, а затем их ретроспективная увязка с корреспондирующими им по содержанию памятниками археологии — вот что, по-видимому, должно быть исходной базой для конкретно-исторической разработки проблем происхождения религии. К сожалению, в этом плане сделано еще очень мало. В этнографическом изучении первобытных верований имели место две одинаково несостоятельные в научном отношении тенденции, которые и до сих пор еще продолжают сказываться на работах этнографов. Представители так называемой полевой этнографии видели свою задачу лишь в собирательской деятельности. Оставаясь в узких рамках формального описания, они подменяли научное изучение собиранием, теоретический анализ — простым коллекционированием фактов. Являясь в большинстве случаев наиболее квалифицированными знатоками культуры и быта изучавшихся ими племен и народностей, они не считали необходимым исследовать этнографи-

¹ К. Маркс. К критике политической экономии. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XII, ч. 1, стр. 195—196.

ческий материал как исторический источник, вследствие чего собранный путем непосредственного наблюдения фактический материал терял свою связь с социальной историей общества. «Наши сведения о шаманстве, — писал В. Г. Богораз-Тан, — до сих пор носят беспомощный характер. Они представляют неорганизованную грудку материала различной достоверности. Впрочем, настоящего фактического материала в конце концов не так много. Несмотря на значительное количество шаманских плащей, бубнов и других принадлежностей, хранящихся в музеях, подробное описание всех этих коллекций еще не сделано».² В. Г. Богораз-Тан считал, что при этом положении вещей «дальнейшее накопление фактов без всякой общей системы станет совершенно бесцельным, быть может даже вредным, так как заведет нас в совершенно безвыходный тупик».³ Он писал об описательной этнографии: «Этнографический метод в большинстве до последнего времени даже в лучшем случае является методом описания, более или менее подробного, не мудрствуя лукаво».⁴ Говоря словами Ж. Кюве, описательная наука является лишь словарем науки, а не тем живым языком, на котором она должна говорить.

Представители так называемой общей этнографии видели свою задачу в теоретическом обобщении материалов полевой этнографии, но самое большее, что им удалось в этом направлении достигнуть, был сравнительный метод и установленный с его помощью факт эволюции первобытных верований. Сравнительные сопоставления сами по себе не могли раскрыть первобытную религию как исторический процесс. Оставаясь в рамках формального сопоставления этнографически известных элементов верования, они не объясняли объективных причин, условий и характера развития, оставаясь субъективно-идеалистическими по своей сущности. При этом положении от этнографического материала трудно было ожидать чего-либо большего, чем случайных иллюстраций к различным теориям эволюции первобытных верований, которая рисовалась по-разному представителями различных школ и направлений сравнительной этнографии. Построенные в плане логической схемы, эти теории с одинаковым успехом пользовались одним и тем же этнографическим материалом для доказательств часто совершенно противоположных друг другу точек зрения. Выхваты-

² В. Г. Богораз-Тан. Современное шаманство. Архив АН СССР, ф. 250, оп. 1, № 15, л. 1.

³ В. Г. Богораз-Тан. К вопросу о графическом анализе элементов этнографии и этногеографии. Этнография, 1928, № 1, стр. 3.

⁴ Там же.

вая факты из целого — исторических связей и отношений конкретного общества, — позитивисты рассматривали этнографический материал в отрыве от его исторической базы.

Сравнительный метод в руках позитивистов в конце концов превратился в метод примеров, который использовался как средство для конструирования различных субъективно-идеалистических теорий. Этот прием «обобщения» материалов методом примеров естественно не мог раскрыть объективной закономерности развития первобытной религии как общественно-исторического явления. Подчеркивая антинаучный смысл этого «метода» примеров, Ленин говорит: «В области явлений общественных нет приема более распространенного и более несостоятельного, как выхватывание *отдельных* фактиков, игра в примеры. Подобрать примеры вообще — не стоит никакого труда, но и значения это не имеет никакого, или чисто отрицательное, ибо все дело в исторической конкретной обстановке отдельных случаев. Факты, если взять их в их *целом*, в их *связи*, не только „упрямая“, но и безусловно доказательная вещь. Фактики, если они берутся вне целого, вне связи, если они отрывочны и произвольны, являются именно только игрушкой или кое-чем еще похуже».⁵

Указывая путь подлинно исторического изучения общественных явлений, Энгельс писал: «Надо исследовать в деталях условия существования различных общественных формаций, прежде чем пытаться вывести из них соответствующие им политические, частно правовые, эстетические, философские, религиозные и т. п. воззрения. В этом отношении сделано до сих пор очень мало, потому что очень немногие люди серьезно этим занимались».⁶

Следовательно, чтобы раскрыть происхождение и развитие первобытных верований как исторический процесс, необходимо предварительно исследовать в деталях исторические условия существования и развития этнографически известных форм верований, исследовать последние на основе анализа той конкретной исторической обстановки, с которой они связаны в своем развитии. Только на основе такого изучения религии этнографически конкретных обществ возможно показать развернуто на материале обусловленность ее развития изменениями общественного бытия, уловить качественные переходы в развитии

⁵ В. И. Ленин, Соч., т. 23, стр. 266.

⁶ Ф. Энгельс. Письмо к К. Шмидту от 5 августа 1890 г. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма. Госполитиздат, 1953, стр. 421.

ее форм, раскрыть первобытные верования в их поступательном историческом развитии, а тем самым научно обобщить весь накопленный материал в духе требований исторического материализма. «Конечно, много легче, — говорит Маркс, — посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод».⁷

Указывая, что категории, выражающие отношения общества, позволяют исследователю проникнуть «в строение и производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится»,⁸ Маркс тем самым подчеркивает возможность и необходимость ретроспективного изучения общественных явлений средствами научного материалистического анализа. Раскрывая объективную сложность и противоречивость исторического процесса, Маркс указывает, что внутри общества имеются не только элементы, характерные для данного общества, но также зачатки будущего и остатки прошлого, которые в совокупности своей и образуют живую общественную ткань исторического процесса, образуют общество как живой, естественно развивающийся общественный организм. Это и дает основание Марксу утверждать, что понимание категорий, структуры общества позволяет проникнуть в строение и производственные отношения всех отживших общественных форм, «которые оно не успело преодолеть, частью развивая до полного значения то, что прежде имелось лишь в виде намеса».⁹ Поэтому теоретический анализ предполагает генетическое изучение, а генетическое изучение — необходимость ретроспективного анализа.

По словам Маркса, «анализ является необходимой предпосылкой генетического изложения, понимания действительного процесса развития в его различных фазах».¹⁰

В лекции о государстве Ленин дает исчерпывающее разъяснение марксистского понимания исторического метода как единства анализа и генетического изложения, исторической ретроспекции и реконструкции, раскрывающих процесс развития в его различных фазах. «Самое надежное в вопросе об-

⁷ К. Маркс. Капитал, т. I. Госполитиздат, 1949, стр. 378, прим. 89.

⁸ К. Маркс. К критике политической экономии, стр. 195.

⁹ Там же.

¹⁰ К. Маркс. Теория прибавочной стоимости, т. III. Партиздат, 1932, стр. 366.

нестыжной науки, — говорит Ленин, — и необходимое для того, чтобы действительно приобрести навык подходить правильно к этому вопросу и не дать затеряться в массе мелочей или громадном разнообразии борющихся мнений, — самое важное, чтобы подойти к этому вопросу с точки зрения научной. Это — не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь.¹¹

Итак, марксистский ретроспективный анализ как необходимая предпосылка для генетического изложения, понимания действительного процесса развития в его различных фазах — вот что должно быть исходным пунктом при изучении религии этнографически конкретных обществ.

Как и другие формы идеологии, религия порождается экономическим строем общества — реальным базисом, на котором возвышаются юридическая и политическая надстройки и которому соответствуют определенные формы общественного сознания.¹²

Как форма общественного сознания, религия с самого начала есть общественный продукт, есть результат исторического развития человеческого общества. Ее отличие от других форм общественного сознания состоит в том, что отношения реальной жизни отражаются в ней иллюзорно, в иррациональной форме. Это иррациональное отражение реальных отношений жизни обусловлено социально: в первобытном обществе — чувством бессилия людей в борьбе с природой, в классовых обществах — чувством бессилия перед социальным гнетом, перед господством общественных сил.¹³ И в том и в другом случае иррациональная форма отражения отношений реальной жизни возникает как выражение непосредственного эмоционального отношения людей к господствующим над ними естественным и общественным силам.¹⁴ Эти таинственные, подавляющие человека силы принимают в иррациональном отражении форму сверхъестественных сил, а идея зависимости человека от этих сверхъестественных сил составляет специфическую особенность религиозной формы отражения.

¹¹ В. И. Ленин, Соч., т. 29, стр. 436.

¹² К. Маркс. К критике политической экономии, стр. 6—7.

¹³ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 322—323; В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 65 и сл.

¹⁴ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 323.

Отражая в иррациональной форме общественное бытие, религия в своем историческом развитии отражает поступательное движение общества. Поэтому религия по своему социальному содержанию имеет всегда определенный общественно-исторический характер, а объяснение истории религии из отношений реальной жизни является единственно научным методом исследования.

Раскрывая специфические особенности объективной закономерности развития религии как формы идеологии, Энгельс говорит, что, «раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, т. е. не имела бы дела с мыслями как с самостоятельными существами, которые обладают независимым развитием и подчиняются только своим собственным законам. Тот факт, что материальные условия жизни людей, в головах которых совершается этот мыслительный процесс, в конечном счете определяют собой его ход, остается неизбежно у этих людей несознанным, ибо иначе пришел бы конец всей идеологии».¹⁵

По сравнению с другими формами идеологии в религии связь представлений с их материальными условиями существования наиболее затемнена, наиболее удалена и выражена в таких формах, в которых не легко найти их земное ядро, а тем более вывести их из действительных жизнеотношений. Чтобы уловить их общественно-историческую основу, необходимо глубоко и всесторонне изучить общественный строй общества, религию которого предполагается исследовать.

Имея в виду это обстоятельство, я предварительно, перед написанием этой работы, исследовал на протяжении ряда лет историю общественного строя эвенков; изучая категории, выражающие отношения их общества, стремился проникнуть в строение всех отживших общественных форм и на основе этого ретроспективного анализа реконструировать историю общественного строя эвенков в различных фазах его развития. Результатом этого ретроспективного изучения общественного строя эвенков явилась монография «Родовое общество эвенков (тунгусов)», опубликованная в «Трудах Научно-исследовательской ассоциации Института народов Севера» в 1936 г.

Настоящее исследование является продолжением предыдущего. Оно посвящено вопросам генезиса религии эвенков. Как и первая монография, данная работа строится в плане ретро-

¹⁵ Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. II, Госполитиздат, 1952, стр. 378.

спективного анализа и реконструкции, что позволяет проследить изучаемое явление до истоков его возникновения и воссоздать действительный процесс его развития в различных фазах. Исследуя вопросы генезиса религии эвенков, я касаюсь проблем происхождения религии в той мере, в какой позволяет изучаемый ретроспективно эвенкийский материал.¹⁶

Как и первая моя монография — «Родовое общество эвенков (тунгусов)», данное исследование написано на основе непосредственного полевого изучения этнографии эвенков, продолжавшегося на протяжении ряда лет. В 1929 г. я в качестве учителя организованной мной первой эвенкийской школы поселился среди эвенков р. Подкаменной Тунгуски (Байкитский и Чунский районы Эвенкийского национального округа). Среди многочисленных групп эвенкийской народности, расселенной чрезвычайно разбросанно на огромных пространствах Советского Севера, от р. Оби до Тихого океана, эвенки Подкаменной Тунгуски в этнографическом отношении представляли наибольший интерес. В силу целого ряда исторических причин в их культуре сохранялось в то время еще много остатков «седой древности», способных послужить живым этнографическим ключом к раскрытию ряда проблем первобытной истории.

Досхав паромом до устья р. Подкаменной Тунгуски, я должен был продвигаться вверх по реке в небольшой лодке, которую приходилось тянуть вдоль скалистого берега бечевой. Через два месяца, когда осенние дожди сменились сильными заморозками, я добрался, наконец, до устья р. Чуня (правого большого притока Подкаменной Тунгуски), недалеко от которого помещается ныне районный центр Байкитского района —

¹⁶ Ряд тем, связанных с проблемой происхождения первобытных верований, но выходящих за рамки ретроспективного изучения собственно эвенкийского материала, исследуется мною в других работах: 1) «Об истинном и иллюзорном в первобытных воззрениях на природу» (напечатана в № 5 «Вопросов истории религии и атеизма», издаваемых Институтом истории АН СССР); 2) «Природа и общество в отражении сказки и мифа» (напечатана в I томе «Ежегодника Музея истории религии и атеизма АН СССР»); 3) «Об исторических истоках и социальной основе тотемических верований» (печатается в № 6 «Вопросов истории религии и атеизма»); 4) «Религия эпохи расцвета матриархально-родового общества и ее социальная основа» (печатается во II томе «Ежегодника Музея истории религии и атеизма АН СССР»); 5) «Космологические представления народов Севера» (монография, подготавливается к печати); 6) «Общественные отношения в отражении первобытных верований и проблема периодизации первобытной религии» (монография, подготавливается к печати); 7) «О стихийно-материалистическом отношении первобытного человека к природе» (печатается в III томе «Ежегодника Музея истории религии и атеизма АН СССР»).

поселок Байкит. Приобретая оленей и все необходимое для кочевой жизни, я уехал в глубь тайги и стал кочевать вместе с эвенками. Днем в чум собиралась веселая детвора — первые эвенкийские ученики, вечером приходили усталые после дневного промысла взрослые эвенки — то был первый эвенкийский ликбез. Обучая других, я учился и сам: совершенствовался в знании языка, изучал культуру эвенков, осваивал практически все тяготы кочевого быта, тяжелых и трудных занятий охотника и оленевода. Как взрослые, так и малолетние мои ученики охотно учили меня всему, что знали и умели сами. Так завязалась наша дружба, полная искренней откровенности и трогательная по теплоте и задушевности. Все основные этнографические материалы, на основе которых написаны мои предыдущие и данная работы, собраны в основном за эти три года (1929—1931) безвыездной работы в качестве учителя эвенкийской школы (первоначально — кочевой, позднее — стационарной, в поселке Байкит). В 1937 г. по окончании аспирантуры я вновь посетил тот же район и проработал там все лето, собирая дополнительный материал, проверяя и уточняя в поле отдельные факты и предварительные выводы. С тех пор я был целиком занят разработкой вопросов генезиса религии эвенков, исследуя эту тему в таком плане, как говорилось выше.

В условиях колониального режима царизма эвенки представляли собой отсталую в культурном и экономическом отношении, обреченную на вымирание народность. По характеру своего быта это были типичные охотники-оленеводы тайги. Основным источником их существования служил охотничий промысел. В поисках промыслового зверя и птицы эти исконные обитатели обширных таежных пространств вынуждены были кочевать по своим охотничьим угодьям, совершая короткие, однодневные переходы (аргиши) с одного места промысла на другое. К этой потребности кочевого быта была приспособлена и вся их материальная культура. Жилищем служил чум — конический шалаш из жердей, покрытый ровдугой (оленья замша местного производства), а летом иногда берестой. При перекочевках эти покрывки свортывались и переносились на оленях вместе с предметами домашнего обихода, а жерди остова чума оставались на старом месте. Пищей для эвенков служило преимущественно мясо зверей, птиц, рыб и некоторые съедобные корни и растения (сарана, черемша, дикий лук). Мясо домашних оленей, игравших роль основного транспортного средства кочевого хозяйства, употреблялось в пищу реже. Большая часть одежды шилась эвенками из шкур убитых диких оленей, лосей и, реже, домашних оленей. Предметы домаш-

ного обихода (различного рода сумки для хранения продуктов и вещей, для вьюка и пр., меховые спальные мешки, коврики и т. п.) также изготавливались из лоскутных и оленьих шкур, соответственно выделанных для этой цели. Оленеводство и рыболовство в хозяйственном комплексе эвенков играли по сравнению с охотой второстепенную роль: оленеводство являлось источником транспортных средств и значительной части необходимого в быту оленьего сырья, рыболовство выполняло роль дополнительного источника питания. Соответственно низкому экономическому развитию и общей культурной отсталости эвенков в их семейном, хозяйственном и общественном быту вплоть до советской эпохи были широко распространены многочисленные пережитки первобытнообщинного строя.

Великая Октябрьская социалистическая революция перевернула страницу истории. Ушли как тени в область воспоминаний тяжелого прошлого колониальный гнет царизма, чудовищная эксплуатация, нищета, забитость и вымирание. С организацией Советской власти на Севере эвенки, как и другие северные народы, получили возможность неограниченного культурного, экономического и политического роста. В тайге были созданы первые органы Советской власти — родовые Советы, появились кооперация, школы, больницы, ветеринарные пункты. Там, где раньше стояло два-три чума кочевников, выросли целые города культуры — культбазы. В жизнь эвенков вошли книги, газеты, радио. Началась социалистическая перестройка хозяйства и быта, стали создаваться колхозы — первоначально в форме простейших производственных объединений (ППО), затем колхозов типа сельхозартели. Как следствие этого начался переход от старого кочевого быта к оседлости. В тайге, по берегам рек и речек, на местах древних таяжных кочевий появились колхозные поселки, построенные с учетом хозяйственных и культурных запросов населения. Выросли кадры национальной интеллигенции — национальные кадры партийных, советских и хозяйственных работников, работников политпросветучреждений и даже национальные писатели и поэты. Хозяйственный, политический и культурный подъем сделал возможным переход от родового принципа построения Советов к территориальному, а затем и к образованию начальной формы национальной государственности — организации национальных округов.

Так в результате последовательного проведения в жизнь ленинской национальной политики были приобщены к социалистическому строительству, к социалистической культуре в прошлом отсталые эвенки. Изучение верований, о которых идет

в данной книге речь, имеет, следовательно, лишь историко-познавательное значение. Они относятся к той старой идеологии эвенков, которая уже исчезла в результате развития у них социалистической культуры, обусловившей коренную ломку старых, архаических представлений.

В связи с общим культурным подъемом и появлением среди эвенков национальной советской интеллигенции усилился их интерес к изучению своего исторического прошлого. Я буду рад, если мой скромный труд поможет им в этом большом и трудном деле.

В заключение считаю своим долгом выразить глубокую благодарность чл.-корр. АН СССР Ю. И. Францеву, сохранившему копии эвенкийских рисунков и копию рукописи данной книги, подлинники которых погибли во время блокады Ленинграда.

Глава I

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЭВЕНКОВ О ШИНГКЭНАХ И ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ДРЕВНЕЙШИХ ВЕРОВАНИЙ

Из числа первобытных верований, сохранившихся в качестве пережитка в этнографическом бытовании у ряда народов, представления эвенков о шингкэнах и обряды, связанные с ними, обращают на себя особое внимание исследователя. Их интерес для исследователя объясняется тем, что они представляют как бы живой ключ к решению труднейшей исторической проблемы — генезиса древнейшей формы верований.

В эвенкийском языке слово *шингкэн*—*сингкэн*—*хингкэн*,¹ судя по материалам наших предшественников в области изучения языка и этнографии эвенков, а также и по нашим личным наблюдениям, имеет следующий ряд значений: 1) дух — хозяин животных и места охоты; 2) охотничья удача, счастье; 3) предмет, приносящий промысловую удачу. В зависимости от конкретной ситуации данное слово может иметь то одно, то другое из этих значений.

Широта смысловых границ этого слова и столь своеобразное сплетение его значений естественно не могут не обратить на себя внимание читателя, вызывая ряд совершенно законных вопросов. Прежде всего хочется знать, одновременны или разновременны эти значения по своему происхождению? Если данные значения разновременны, то которое из них первичное и

¹ В разных диалектах и говорах это слово звучит по-разному: там, где звуку *ш* соответствует *с*, оно звучит как *сингкэн*; там, где звуку *с* соответствует *х*, данное слово произносится как *хингкэн*.

которые вторичны? И далее, как следует представлять трансформацию этих значений в исторической перспективе? Исходя избегая поспешных обобщений, мы считаем необходимым обратиться внимание читателя непосредственно на самый материал и ознакомить прежде всего с тем комплексом представлений и обрядов культа, которые связаны со значениями слова *шингкэн*.

В этнографической литературе, посвященной эвенкам, имеется ряд упоминаний о духе — хозяине места охоты и промысловых животных (*лингкэн* или *эхэкон*). Упоминается, что эвенки всякую удачу считают посланием духов, в частности удачу на охоте представляют как послание духа *шингкэн*.² По словам исследователей, представления эвенков об этом духе довольно расплывчаты: одни полагают, что он живет около кустарника на земле, другие считают его обитающим на небе (на третьей туче верхней земли). У якутских эвенков, согласно показаниям Р. Маака, этот дух носит якутское название *баянай*.³ Относительно тугурских эвенков Качугского района Е. И. Титов сообщает, что они называют духа — хозяина места охоты словом *эку*, а хозяина всей тайги — *оджэн*. Этим духам приносят охотники жертвы перед промыслом и на местах охотничьих остановок.⁴ Киренские эвенки, по словам В. Сичогира, духа — хозяина тайги и животных называют *уротко*. По их представлениям, этот дух живет на хребтах, в тайге, богатой зверем, и занимается, подобно эвенкам, охотничьим промыслом.⁵

Отсутствие четких представлений об образе этого духа, равно как и то обстоятельство, что он не имеет у эвенков единого, общего для всех диалектов названия, уже сигнализирует о том, что в комплексе представлений, связанных с указанным рядом значений слова *шингкэн*, такие значения, как «дух — хозяин животных» и «дух — хозяин 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 почти целиком покрываются представлениями о верховном божестве *Экиэри* (ср. *экиэни* — «благо-

² Г. М. Васильевич. 1) Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов. Этнография, 1930, № 3, стр. 57—58; 2) Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) диалектологический словарь. Учпедгиз, Л., 1934, стр. 178.

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

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

⁵ В. Сичогира. Эвенки. Журн. «Тайга и тундра», изд. Инст. народов Севера, Л., 1928, № 1, стр. 46.

получие»), посылающем людям, по мнению эвенков, всяческое благополучие в жизни (удачу на промысле, приплод в стаде, успехи в разных других хозяйственных делах). Эта двойственность смыслового значения образа (лесного духа, с одной стороны, и верховного божества — с другой) намечается и по материалам этнографии других групп эвенков. Так, дух — хозяин животных и места охоты, *шингкэн*, по мнению одних эвенков, помещается на небе и является хозяином всей тайги; по мнению же других, этот дух является скорее локальным и обитает около корней кустарника. Одни представляют его антропоморфно и наделяют атрибутами верховного владетеля; другие не отделяют его от явлений местной природы, например, когда произносят заклинания перед промыслом и просят, чтобы горы, реки, хребты, гольцы и солнцек слали угощение, гнали навстречу охотнику и в расставленные им ловушки зверей.⁶

Колеблющийся и неустойчивый по своей иерархии фантастический мир духов-владельцев и божеств свидетельствует наглядно, что процесс их окончательного формирования еще не завершился, образы эти не приняли еще достаточно отчетливой формы и не утратили следов своей былой нерасчлененности. Однако, если мы в состоянии фиксировать на материале этот процесс как окончательно не завершившийся и ощущать его исторические истоки, то тем самым мы не можем не признать, что первое из указанных выше значений слова *шингкэн* (т. е. «дух — хозяин животных и места охоты») по времени является позднейшим.

Для установления социально-исторических истоков образов божеств и духов-хозяев существенно иметь в виду, с одной стороны, тот подчеркнутый общий патриархальный колорит, который присущ этим образам, с другой — несомненные следы их былой 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 является в ней полным и неограниченным хозяином. Все, живущие по горам и лесам, чтят его как старшего и главу, преклоняются перед ним и беспрекословно выполняют все, что ни прикажет дух — их владетель: звери идут под выстрел охотника и подставляют убойное место («Разве без этого можно убить зверя», — рассуждают старики-

⁶ Д. Н и р г у н е е в. Религиозные представления эвенков. Журн. «Тайга и тундра», изд. Инст. народов Севера, Л., 1928, № 1, стр. 44; Г. М. В а с и л е в и ч. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов, стр. 57—58, 61, 63.

звенки), попадают в расставленные по тайге хитроумные ловушки, становятся добычей охотника.

Для духа-хозяина все, что обитает из промыслового зверя в тайге, это такая же собственность, как олени для самого эвенка. Однако при всем своем колоссальном богатстве этот дух, по мнению эвенков, очень скуп: он 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 эвенки тот факт, что им так трудно было в прошлом добывать средства к своему существованию. Такими же в основном чертами характеризуется образ этого духа и у других народов.⁷

Для выяснения того, в силу каких обстоятельств возникли эти своеобразные представления о мифических деятелях окружающей природы и первопричинах ее явлений, существенно важны прежде всего те патриархальные черты, которыми наделяли образы указанных духов. В рассказах о них, существующих в разнообразных и многочисленных вариантах, прежде всего подчеркивается, что это мужские духи. Во-вторых, указывается, что они — владыки и главы, неограниченные хозяева окружающей человека природы, зверей, рыб и птиц, которые для этих духов являются не более как их хозяйством. Вследствие этого духи и именуются то владельцами, то хозяевами и даже домохозяевами (ср. чукотское *аун-ралын* — буквально «домохозяин»), причем под «хозяйством» и «домом» подразумеваются соответствующие разделы природы. В-третьих, существенно в этих представлениях то, что разделы природы, образно отождествляемые с понятиями «хозяйство» и «дом», трактуются как личная собственность духа, как скопленные им богатства, сокровища, которыми он может распоряжаться по своему собственному усмотрению. В-четвертых, звериные стада, табуны птиц и косяки рыб, являясь личной собственностью духа, составляют не только его богатство, но также основу могущества его как владельца и источник власти духа-хозяина над людьми. В-пятых, не менее существенно,

⁷ Е. И. Титов. Тунгусско-русский словарь, стр. 5, 112; А. Н. Лисицкий. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Изв. Гос. инст. народн. образования в г. Чите, кн. I, Чита, 1923, стр. 37 и сл.; Г. М. Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов, стр. 61; Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Изд. Инст. народов Севера. Л. 1936, стр. 18—19, 24—25, 34—35, 399, и след.; В. Г. Богораз. Чукчи, ч. II. Религия. Изд. Инст. народов Севера. Л. 1939, стр. 8—10.

что власть этого духа над зверями, птицами, рыбами 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 существ. Наконец, шестая, не менее характерная черта социальной природы этих духов заключается в том, что их отношения к людям понимаются как отношения обмена: люди приносят духам жертвы, духи выделяют из своих стад соответствующий 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 возникнуть ранее самого патриархального рода. Следовательно, они характерны лишь для этой позднейшей стадии родового строя. А так как отцовскому роду, категории исторически преходящей, предшествовал материнский род, то тем самым следует предположить, что формам представлений людей патриархально-родового общества должны были предшествовать какис-то иные формы воззрений. Нерасчлененность духов-владельцев от явлений природы указывает на то, что эти духи первоначально почитались как олицетворение сил природы. Желая получить от духа — хозяина животных соответствующий пай в предстоящем промысле, эвенки, по свидетельству Д. Ниргунеева, обращались к тайге и просили горы послать угощение, т. е. добычу. Перед тем, как идти на промысел, охотник в длинной тиреде, обращенной к тайге, просил горы, хребты, гольцы и солнцепеки гнать ему навстречу под выстрел желаемых промысловых зверей.⁸ Охотники-нанайцы, как узнаем мы из полевых записей Л. Я. Штернберга, всякий раз, когда отправлялись на промысел, совершали в тайге подле охотничьего шалаша особый обряд, имитировавший добычу зверя, и обращались к тайге, говоря: «Большой отец, большая мать, горы, речки, узнайте, услышьте, пожалейте, дверь откройте, чтобы души соболей вышли».⁹ Эта слитность духа с явлением природы и природы с духом наиболее ярко выступает в представлениях гиляков: «Словом *паль* он (гиляк, — А. А.) обозначает гору

⁸ Д. Н и р г у н е е в. Религиозные представления эвенков, стр. 44.

⁹ Л. Я. Ш т е р н б е р г. Отдельные материалы по этнографии гольцов. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны». Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 496.

и бога — хозяйина горы, словом *толь* — море и бога моря». ¹⁰ В этой связи следует вновь обратиться к комплексу представлений эвенков о пингкэнах и рассмотреть более подробно одну из сторон этих представлений.

По мнению эвенков, у духа — хозяйина промысловых животных и места охоты, т. е. у *шингкэн*, есть особый материальный помощник — идол *бэлэй*, как его называют енисейские эвенки, или *баралэк*, как он называется у литимо-олекминских эвенков. ¹¹ 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 виде лося). Но даже в том случае, когда этот идол антропоморфен, он сохраняет все же черты своей исходной зооморфной формы: ему делают платье из уха медведя, а на голову надевают шапку, изготовленную из околосердечной сумки лося или дикого оленя.

Этот помощник духа — хозяйина 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, лицом вниз — плохой. Хранится идол в особой сумке вместе с охотничьими фетишами и перевозится на особом олене, который считается ездовым оленем идола и ни на какие другие потребности не используется. ¹²

Совершая кормление идола перед промыслом (окуривая его чадом горящего жира), охотник ставит ему условие: пошлешь зверя — надену на тебя новую шапку, не будешь помогать в промысле — не надену. И всякий раз, когда охотнику удастся добыть крупного зверя (дикого оленя, лося), он снимает с сердца убитого животного околосердечную сумку, 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 (высечь). ¹³ Подобный характер отношений между охотником и его охотничьим идолом, свидетельствующий о пол-

¹⁰ Л. Я. Штернберг. Религия гиликов. Сб. «Первобытная религия в свете этнографии», стр. 31.

¹¹ Г. М. Васильевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов, стр. 58.

¹² Там же, стр. 58—59.

¹³ Там же, стр. 59—60.

ном отсутствии в этом культе каких-либо черт преклонения, столь характерных для культа божества и в целом для развитых форм анимистических верований, имеет место не у одних только эвенков. Д. К. Зеленин, обследовавший на сибирском материале так называемый культ онгонов (охотничьих и прочих духов), установил отсутствие преклонения 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 особенностью равных форм первобытных верований.¹⁴

Однако в этом культе есть и нечто такое, что невольно заставляет задуматься о том, не кроется ли за антропоморфным изображением, одетым в части тела животного и тем уподобленным ему, образ реального зверя. То, что антропоморфному идолу в прошлом предшествовал зооморфный, подтверждается не только тем, что антропоморфный идол одевается в части тела животного и уподобляется тем самым образу реального зверя, но и тем, что наряду с антропоморфной формой бытуют и зооморфные (лось, медведь, иногда рыба). С другой стороны, в этом отношении существенно важен тот в высшей степени примечательный факт, что указанный идол почитается в неразрывной связи с образом реального зверя. Наиболее ясно это уподобление проявляется в следующем обряде чествования 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 произнесены все словесные обращения (просьбы об удаче и счастье на промысле, об обильной и сытой жизни и пр.; обещания ласково принимать, угощать и развлекать в чуме будущую добычу), с головы снимают шкуру, разрубая голову по раз установленному порядку и варят, а с сердца убитого зверя снимают наружную оболочку и надевают ее на идола вместо старой «шапки».¹⁵

¹⁴ Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. Изд. АН СССР, М.—Л., 1936.

¹⁵ 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 антропологии и этнографии, т. III, 1913, стр. 113). Об обряде надевания «шапки» идолу *бэллэй*—*баралаяк* сообщает Г. М. Василевич (Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов, стр. 59).

Совершенно очевидно, что чествуются и почитаются в данном случае не только и не столько идол *бэллэй—баралаяк*, сколько сам зверь: в центре обрядового действия 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 охотники устраняют его из непосредственного обрядового действия, пряча под голову зверя.

В этой связи для нас особенно интересными становятся те материальные предметы, в окружении которых выступает *бэллэй—баралаяк* как помощник охотника на 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 *шингкэн*. Значит, сила и успех действия этого волшебного помощника на охоте, идола *бэллэй—баралаяк* зависит всецело от связки охотничьих фетишей. Что же представляют собой эти шингкэны? Как правило, это части тела животных. «До начала промысла, — пишет по этому поводу Г. М. Василевич, — на спину или на пояс *бэллэй* привешивают нижнюю челюсть лося, срезанные носы лисы, соболей. Количество челюстей во время охоты увеличивается, и часто длина связки бывает в несколько раз больше *бэллэй*». ¹⁶ В таком виде и возят его во время промысла с одного места на другое, положив в особую сумку, куда складываются и все остальные охотничьи фетиши. ¹⁷ В окружении шингкэнов роль идола как вместилища духа совершенно снимается. «Собственно *бэллэй*, или *баралаяк*, — свидетельствует на своем материале Г. М. Василевич, — изображает охотничий амулет». ¹⁸

Зверинные шкурки и части шкуры большого зверя, зверинные 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,

¹⁶ Г. М. Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов, стр. 58.

¹⁷ Там же, стр. 59.

¹⁸ Там же, стр. 58.

талисманов, магических предметов, фетишей, у эвенков носят название *шингкэн* и составляют основной объект их охотничьей магии. В представлениях и обрядах эвенков эти предметы выступают как заместители реальных животных. Совершая обряд магического зазывания зверя, охотник обращается к ним как к представителям зверей, их заместителям. Совершить над ними соответствующий магический обряд, по мнению охотника, равносильно тому, чтобы зазвать реальных зверей под его выстрел и в расставленные им по тайге всевозможные ловушки. Для этого охотник доставал из священной сумки связку подобных фетишей и просил их, т. е. зверей, не скрывать от него своего следа, не убегать в тайгу, а идти прямо на него 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 их ждут как желанных гостей, и т. п. Под конец он ловко подхватывал рукой свои шингкэны (это означало, что он поймал добычу) и прятал их вместе с идолом *бэллэй*—*баралак* в особую священную сумку, в которой хранилось охотничье счастье и которую возил особый священный олень.

Таким образом, удача на промысле, по мнению эвенков, зависит от того, насколько влиятельным среди зверей шингкэном владеет охотник. Про особо удачливых охотников (знаменитых соболятников, мастеров промысла копытного зверя и пр.) эвенки нередко говорят, что они имеют удачу на охоте благодаря обладанию необычайно заботливыми по отношению к ним и влиятельными среди зверей шингкэнами. В числе охотничьих фетишей фигурируют коленная чашка лося, челюсти или зубы, клочок шерсти или целая паховина, а также целая шкура особо приметного соболя: или необычайно большого и на редкость мохнатого, или с какой-нибудь редкой приметной крапинкой на спине, на груди, и т. п.

Так как охотничье счастье было изменчиво, а неудачи на промысле слишком болезненно отзывались на малоустойчивом в экономическом отношении кочевом охотничье-промысловом хозяйстве и обрекали людей на тяжелые лишения, шингкэны, наделенные в воображении человека сверхъестественными свойствами, становились своего рода ответчиками перед охотником за эти неудачи. Чувство бессилия в борьбе с природой толкало мысль охотника в сторону от его производственной практики, в область иррационального. Под влиянием чувства отчаяния мышление охотника теряло практическую ориентацию, и он обращался к шингкэнам, которые становились виновными в неудаче на промысле. Их в этом случае или наказывали

или заменяли новыми. Если раньше этот фетиш был очень хорош, т. е. промышлявшему с его помощью охотнику всегда сопутствовала удача, то с таким шингкэном расставались не сразу. Его стыдили за неудачи, уговаривали не лениться и лучше гнать зверя на выстрел охотника. Если это не действовало на шингкэна и охотнику по-прежнему не было удачи на промысле, фетиш переставали кормить, лишали украшений (бус и цветных лоскутков) и, наконец, секли. Если и это не действовало и охотника продолжали преследовать неудачи, то он оставлял заливившийся или потерявший к нему расположение шингкэн и заменял его новым.

В этнографической литературе, посвященной эвенкам, об этих верованиях упоминалось неоднократно. К. М. Рычков в числе охотничьих амулетов эвенков упоминает звериные шкурки, головы птиц, когти и зубы животных.¹⁹ У аянских эвенков для этого употреблялись зубы животных, срезанные звериные мордочки²⁰ и т. д.

К этому следует добавить, что описанный нами выше тип верований не может считаться специфическим эвенкийским. Наоборот, судя по этнографической литературе, аналогичные и близкие по значению верования были свойственны очень широкому кругу народов и, следовательно, соответствовали определенному этапу в развитии первобытной религии. Так, об ительманах XVIII в. источники сообщают, что они имели обыкновение отрезать от каждого убитого морского зверя по небольшой частице. Разрезав эту частицу пополам, охотники одну из половинок бросали в море, чтобы оно больше производило зверей, а вторую клали на камни на берег, где были расположены лежбища и где были убиты звери, для того чтобы последние выходили из моря на эти места промысла и становились добычей охотников.²¹ Звериные мордочки и другие части тела животных (соболя, лисы, горностая, медведя, песца, волка, белки и др.) фигурировали в качестве источников удачи, фетишей у всех народностей Севера и Сибири.²² В сообщении Ю. Лисянского о населении Кадыка в этом отношении существенно следующая деталь: с наступлением весны, рассказывает упомянутый автор, охотники уходят в горы и бродят там в поисках

¹⁹ К. М. Рычков. Енисейские тунгусы. Землеведение, 1922, кв. I—II, стр. 81.

²⁰ Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. Очерки быта приамурских тунгусов, стр. 113.

²¹ Западный берег Камчатки по записям Ушакова и Елистратова. Зап. Гидрограф. департ. Морск. министерства, т. X, СПб., 1852.

²² Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири, стр. 91.

различных охотничьих амулетов — клочков шерсти животных, птичьих черепов, перьев, камней и сучков.²³

Подобных или близких к ним по значению фактов в этнографической литературе зафиксировано так много, что одно перечисление и чисто формальное изложение их могло бы составить объемистый труд, далеко выходящий за рамки настоящей главы. К тому же многое из этого материала достаточно хорошо известно читателю из общих и более специальных этнографических работ, и, стало быть, нет необходимости на этом останавливаться подробнее. Для нас важно было лишь одно: показать, что описываемая форма верований не представляет специфически эвенкийского явления, а свойственна очень широкому кругу народов.

Рассмотренные нами выше представления о шингкэнах вводят нас в область таких верований, где сверхъестественными свойствами наделяются сами вещи. За этими вещами-фетишами не стоит еще отвлеченное представление о духе как их личном существе. В тех случаях, где эта связь между вещью и духом имеет место, она оказывается, как мы видели выше, вторичной, а образ самого духа возникает как более обобщенное представление о шингкэнах, вплетенное в общую канву анимистических верований. Достаточно вспомнить то, что было сказано нами выше по поводу идола *бэллэй*—*баралая*, чтобы убедиться в этом.

Совершенно ясно, что в центре обрядового действия, совершаемого над этим идолом, находятся шингкэны; поэтому их и вешают в виде связки на идолов перед началом промысла. Сила *бэллэй*—*баралая* и их влияние среди зверей, по мнению охотников, всецело зависят от этих шингкэнов. Если исключить из обряда шингкэны, культ *бэллэй*—*баралая* теряет всякий смысл, а самый обряд становится непонятным. То же самое мы увидим ниже и на примере другого духа — *дуннэ мушун*, т. е. духа — хозяйки земли. У нее, по представлениям эвенков, хранятся шингкэны всей тайги. В маленькой меховой сумке, спрятанной за пазуху, старуха земли держит шерстинки всевозможных зверей. Чтобы добыть зверя на промысле, охотники посылают к хозяйке земли шамана, который 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 шингкэнов, а заветная сумочка, которую прячет и бережет

²³ Юрий Лисянский. Путешествие вокруг света 1803, 1804, 1805 и 1806 гг., ч. II. СПб., 1812, стр. 93.

дух, играет центральную роль во всем колдовском обряде и ничем, по существу, не отличается от связки обычных шингкэнов.

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».²⁴

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».²⁵ (ср.: эвенкийское *шиды-ми* — «выскоблить мех», *шидым* — «кожемялка», *шпвуи* — «орудие для обработки продукции охоты»; маньчжурское *шика* — «волос зверя»). Это дает нам основание трактовать слово *шингкэн—сингкэн—хингкэн* как *хинг+кэн*, т. е. дословно «подражать сниманию шкуры» (*кэн* — суффикс, обозначающий при глагольной основе подражание действию, например: *эви* — «играть», *эвикэн* — «подражать игре»).

Сэтойточки зрения особенно примечательным для нас является эвенкийский охотничий магический обряд, называемый *шингкэлавун—сингкэлавун—хингкэлавун*. Уже само название обряда не может не вызвать живейшего интереса, если иметь в виду все то, что было сказано по поводу эвенкийских шингкэнов выше. Это название образовано от слова *шингкэ(н)—сингкэ(н)—хингкэ(н)* с помощью суффиксов *ла* и *вун*, из которых первый является суффиксом, образующим название со значением «пойти за чем-либо», а второй — суффиксом слов, обозначающих процесс действия или орудие 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 обряд в этнографическом поле, он мало чем отличается от шаманского

²⁴ Ю. П. Францев. Фетишизм и проблема происхождения религии. М., 1940, стр. 118.

²⁵ Г. М. Васильевич. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь. М., 1940, стр. 114.

камлания. 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,²⁶ первая отметившая факт его существования, и в том же виде он неоднократно наблюдался мною у эвенков р. Подкаменной Тунгуски.

Относительно енисейских эвенков Г. М. Василевич указывает, что у них этот обряд совершается перед началом промысла. Судя по ее материалам, обряд состоит из двух частей. Первая часть посвящена походу шамана к духу — хозяину тайги, *хингкэн*, вторая — очищению охотников. Под удары бубна и пение шаман начинает свой путь к *хингкэн* (*сингкэн* — *шингкэн*). Придя к духу — хозяину тайги, шаман уговаривает его дать людям для промысла зверей. Под конец шаман падает, изображая, что в него вошел дух *хингкэн*. Шамана, олицетворяющего собой этого духа, подхватывают и сажают на коврик. Затем его окуривают дымом горящего жира, упрасивают дать зверя, угощают жертвенной кровью, словом поступают с ним так же, как и с *бэллэй* — *бараллэй*, идолом лесного духа, о котором говорилось выше. По окончании первой части шаманского камлания, которая осмысливается как возвращение шамана от духа, шаман рассказывает присутствующим о своем путешествии к духу и о всем виденном на пути. Во второй части камлания шаман совершает очищение охотников. По его указанию делают антропоморфный идол *хичупкан*, и все охотники пролезают один за другим между ног идола, очищая себя и оружие с помощью этого обряда.²⁷

Шаманство, как позднейшая по времени форма культа, впитало в себя этот древний обряд, модернизировав его на свой, специфический, шаманский лад. О том, что шаман с его духами в этом обряде — явление вторичное, убедительнее всего свидетельствует следующая деталь: у витимо-олекминских эвенков в роли *хичупкан* фигурирует дух *салгат* — *халгат* (искаженное русское слово «солдат»).²⁸

Вместе с тем в этом шаманском камлании есть и нечто такое, что непосредственно из шаманства и его духов невыводимо. Сюда относится прежде всего обряд добывания шаманом зверей, уводящий нас к таким формам верований, как только что разобранные нами представления эвенков о шингкэнах. Ша-

²⁶ Г. М. Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов, стр. 60.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

ман, как сообщает Г. М. Василевич, не доходя до духа — хозяина тайги, *лингкэн*, принимается покачивать бубном, изображая, что он ловит зверей. Материальным выражением пойманной шаманом добычи является шерсть различных зверей, обнаруживаемая в бубне шамана.²⁹ С другой стороны, не менее любопытно и то, что, совершая обряд очищения охотников, шаман велит натянуть на пидола *хичупкан* шкуру убитого оленя, отчего сам обряд очищения приобретает характер приобщения охотников к зверю, уподобления ему³⁰.

Г. М. Василевич в своем кратком упоминании об этом шаманском камлании, к сожалению, ничего не сообщает о материально-предметной стороне данного обряда. Между тем эта сторона особенно важна, в частности для понимания тех, отмеченных выше, черт описываемого обряда, которые непосредственно с шаманством не связаны и из него невыводимы. В тех случаях, которые удалось непосредственно наблюдать мне у эвенков р. Подкаменной Тунгуски в 1929—1931 гг., материальная часть обряда была во многом примечательной. Камлание происходило в обычном шаманском чуме, окруженном изображениями шаманских духов. Но в стороне от шаманского чума был построен небольшой шалаш из зеленых молодых лиственниц, а в нем установлены вырезанные из дерева и бересты фигурки зверей и птиц. Шалаш истолковывался как мир (*буга*), а расположенные в нем фигурки зверей и птиц — как будущая добыча.

Следует заметить, что мои наблюдения в данном случае не являются единичным свидетельством. Судя по сообщению Г. М. Василевич, нечто близкое имело место и у сымских эвенков. У последних этот обряд совершался весной и трактовался как обряд оживления природы и обеспечения удачи на промысле. В центре обряда фигурировали, с одной стороны, изображения животных (фигурки деревянных оленей), с другой — 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 детали исследуемого обряда. Однако 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 скупо комментировали мне шаманские камлания, теперь

²⁹ Там же, стр. 61.

³⁰ Там же, стр. 60.

охотно раскрывали самые сокровенные тайны культа. В числе этих информаторов, согласившихся разъяснить смысл данного обряда (равно как и других, не менее интересных обрядов), были старики эвенки — Василий Шаремпкталь и Павел Куваченок (Калтакан), проживавшие в Байкитском районе Эвенкийского национального округа Красноярского края.

По словам указанных стариков, обряд *шингэлавун* в давние времена справляли эвенки всем родом сообща подле родовой святыни — священной скалы (*бугады*). В первый день совершения обрядов этой общеродовой магической церемонии шаман якобы шел под родовой священный камень и разыскивал там родовое божество *дунне мушун*, т. е. духа — хозяйку земли. Шаман просил хозяйку земли помочь сородичам в промысле. Та посылала его к родовому божеству *бугады мушун* — хозяйке мира, вселенной (*бугады мушун* может быть переведено и как «дух — хозяйка горы» и как «дух — хозяйка мира, вселенной»).³¹ *Бугады мушун* шаман находил подле стаи зверей. Она представлялась ему в виде огромной лосихи или самки дикого оленя. Мои информаторы, указанные старики эвенки, ее называли *эинитэ* (от *эин* — «мать»; *эинитэ* — дословно «пазвать, считать матерью»). По их словам, с разрешения этого божества шаман брал ременный аркан, в качестве которого ему служил шаманский бубен, и начинал ловить зверей для промысла. Пойманных таким образом зверей шаман отводил на родовые охотничьи угодья и возвращался к сородичам, т. е. в шаманский чум. Слушая исполняемый рецитативом рассказ шамана, охотники решали, что зверя недостаточно, и просили его сходить к *бугады мушун* еще раз. Тут, по словам шамана, наступал для него наиболее трудный и сложный акт шаманства: похищение у духа — хозяйки земли нужного количества шерстников. Шаман приходил к хозяйке земли и предлагал свои услуги — поносить в ее ровдужной рубахе вшей. Старуха соглашалась. Снимая рубашку, она обнажала под мышкой заветную кожаную сумочку, где хранила шерстники 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 шерстники, и они тотчас превращались в настоящих зверей. На следующий день охотники ухо-

³¹ От *мушун*, означающего «дух-хозяйин (хозяйка)», *буга*, означающего, с одной стороны, окружающую природу, с другой — мир, вселенную, с суффикса *ды*, служащего для образования из именной основы имен прилагательных, обозначающих присущность и отношение (например: *бира* — «река», *биграды* — «речной», «относящийся к реке»).

шли в тайгу в поисках шпингкэнов — приносящих промысловую удачу предметом.

Вторая часть родовой церемонии, судя по рассказам указанных информаторов, начиналась охотничьим танцем призвания (засывания) зверей и заканчивалась обрядом магического убийства их. Сородичи надевали особый охотничий костюм, существенной частью которого была шапка, сшитая из шкуры, снятой с головы убитого зверя.³² Охотники в таких шапках становились в круг и принимались танцевать особый охотничий танец, называемый *шингкэлэ* (дословно «идти за охотничьей удачей»). Танец этот, судя по рассказам стариков эвенков, представлял собой красочную пантомиму, в которой изображались характерные повадки зверей. Танец сопровождался песнями-импровизациями, обращенными к зверям. Старики и наиболее опытные охотники были запевалами и руководителями танца. Центральной фигурой обряда был лучший из танцоров, охотник-актер. Он представлял вожака звериного стада и своим исполнением пантомимы должен был увлечь вслед за собой пляшущий табун звероподобных охотников, а за ними — всех прочих зверей тайги на родовые охотничьи угодья.

По окончании танца охотники уходили в тайгу и возвращались оттуда нагруженные тальником и молодыми лиственицами. Из тальника сооружали нечто вроде зарослей, имитируя свежие, покрытые кустарником гарп — излюбленные места обитания лосей и диких оленей; молодые лиственицы, расставленные в определенном порядке, изображали тайгу. Затем изготовляли 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 лиственичной тайге размещались прочие звери и птицы. Старики при этом без усталости рассказывали сказки, подобно тому, как это делают охотники эвенки при совершении магических обрядов с шпингкэнами, сообщали различные родовые предания. Потом начинались вновь танцы-пантомимы. Тем временем подле деревянных лосиных коров ста-

³² Н. Идес писал в свое время, что тунгусы на охоте «вместо шляпы на голову оленьи кожи с рогами надевают» (Древняя Российская вивлиофика, т. II, ч. 8, М., 1787, стр. 407). Забайкальские эвенки еще в XIX в. пользовались на промысле зверя подобными шапками (Сибирский вестник, т. XX, СПб., 1882, стр. 265). У Н. Г. Георги охотник эвенец изображен в аналогичной охотничьей шапке (И. Г. Г е о р г и. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, ч. III. СПб., 1799). Л. Я. Штернберг охотничий культовый костюм встретил на р. Амуре у гольдов (Л. Я. Ш т е р н б е р г. Гольды. Сб. «Гилики, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 460).

вились 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 сообщали, что они обнаружили свежую поедь, места жировки зверей, показывали знаками, что видят стадо, и с величайшей осторожностью подкрадывались к нему. Подойдя на расстояние выстрела, они открывали по деревянным фигуркам стрельбу из лука. В заключение убивали несколько жертвенных оленей, вывешивали их шкуры на длинных шестах в жертву верховному божеству — хозяину всей тайги *Экшери*. Мясо поедалось всеми участниками обряда.

Остальная часть церемонии совершалась шаманом. По его указанию срубали молодую лиственницу. Верхнюю часть ее стесывали, придавая слабое сходство с человеческим лицом, нижнюю часть расщепляли наподобие ног; поперек прикреплялась небольшая палка, изображающая руки. Охотники в полном вооружении проползали через нижнюю, расщепленную часть идола, очищая таким образом себя и оружие от злых духов. Когда в расщеп пролезал последний из охотников рода, расколотый нижний конец идола тотчас сжимали и стягивали для прочности тонким мягким корнем дерева. После этого, по словам шамана, охотникам уже были не страшны каверзы злых духов. Духи эти, гоняясь по следу охотника и подойдя к изображению шаманского духа, 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 всшали на поперечную палку (руки) обильную жертву — шкурки пушных зверей (обычно белок). На этом церемония заканчивалась, и члены рода расходились по своим стойбищам.

Старики эвенки Василий Шаремикталь и Павел Кувачонок (Калтакан), сообщившие мне эти сведения о древнем охотничьем обряде *шингэлавун*, попытались сообщаемое изобразить на бумаге графически. На одном из рисунков, сделанном ими (рис. 1), изображено, как род Куркагир совершал раньше обряд *шингэлавун*.

Существенный интерес для понимания описанного обряда представляет второй из прилагаемых эвенкийских рисунков (рис. 2), исполненный Василием Шаремикталь. С помощью этого рисунка старый охотник с р. Юдузон (с левого притока р. Подкаменной Тунгуски) рассказал о том, как шаман Пиля ходил к родовым божествам (*дунне мушун* — хозяйке родовой

земли и *бугады* — хозяйке зверей и тайги, людей и вселенной, рождения и начала жизни) добывать зверя для промысла со-родичей.

По материалам Г. М. Василевич, близкие по значению обряды имели место у большинства эвенкийских родов. К западу от Енисея они совершались на весеннем празднике оживления природы, к востоку от Енисея — большей частью осенью, перед началом осеннего промысла. Нужно подчеркнуть, что во всех случаях центральным моментом обрядов являлись танцы, имитирующие погоню за зверем и его убийство. Так, у симских эвенков в первый день обряда охотники имитировали погоню за зверем, на второй — изображали в танце, что они нашли зверя, на третий — что они бегут за ним, преодолевая препятствия, на четвертый — бегут по гаря, на пятый и шестой — гонятся за зверем по чистым березнякам, на седьмой разыгрывалась пантомима ранения зверя, а на восьмой день, заключительный, стреляли из лука в деревянные фигурки оленей, имитируя в танце сцену добычи зверя. После этого фигурки оленей разрубались и делились по числу участников обряда. 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 стад, являлись: 1) уход шамана в верхний мир; 2) возвращение его оттуда в образе оленя; 3) сцена ловли оленя-шамана арканом; 4) стряхивание шаманом с себя (подобно оленю) шерстинок, которые должны превратиться в реальных зверей.

У долган, по устному сообщению этнографа А. А. Попова, шаман с той же целью идет к божеству *айы*, которое представляется долганам 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: охотники делают деревянное изображение оленя и стреляют в него, желая обеспечить удачу на промысле. Охотничьи пантомимы, близкие по своему значению к вышеописанным эвенкийским, нашли широкое отражение в долганском шаманстве, в частности в обряде получения бубна. В шаманском культе у долган в модифицированном виде содержатся те же элементы, что и в *шингэлавун*: 1) изображение зверя в действии; 2) пан-



Рис. 1. Эвенкийский рисунок, изображающий, как род Куркагир совершал родовой магический обряд *шинекэлавун*.

1 — стойбище рода Куркагир; члены рода пришли к родовому *буады* — священному камню (скале) для совершения обряда; 2 — сородичи готовятся к обряду; 3 — построенный для шамана шаманский чум; 4 — родовый шаман *шинекэлэтен* (дословно «отправился за удачей для охотников», т. е. приступил к совершению обряда); 5 — шаманский помощник; 6 — молодой лиственица (из таких листвениц вокруг шаманского чума делали тайгу, в которой соорудили гнезда из мха и прутьев); 7 — беличье гнездо; 8 — охотник, делающий по указанию стариков деревянные изображения зверей; 9—21 — деревянные изображения: 9 — белки, 10 — тетери, 11 — самец лося, 12 — самца лося, 13 — молодого быка лося, 14 — теленка лося, 15 — самки и самца дикого оленя, 16 — теленка дикого оленя, 17 — лисицы, 18 — соболя, 19 — колонка, 20 — россомах, 21 — выдры, помогающих куркагирам в промысле (род Куркагир раньше носил название *Дюкугир* — «род выдры», «принадлежащие к роду выдры»); 22 — охотники стреляют из луков в деревянные изображения зверей, разыгрывая пантомиму коллективной охоты; 23 — идол шаманского духа, с помощью которого шаман совершает обряд очищения охотников; 24 — беличьи шкурки — жертва шаманскому духу; 25 — жертвенные олени; 26 — оленья шкура — жертва верховным божествам.

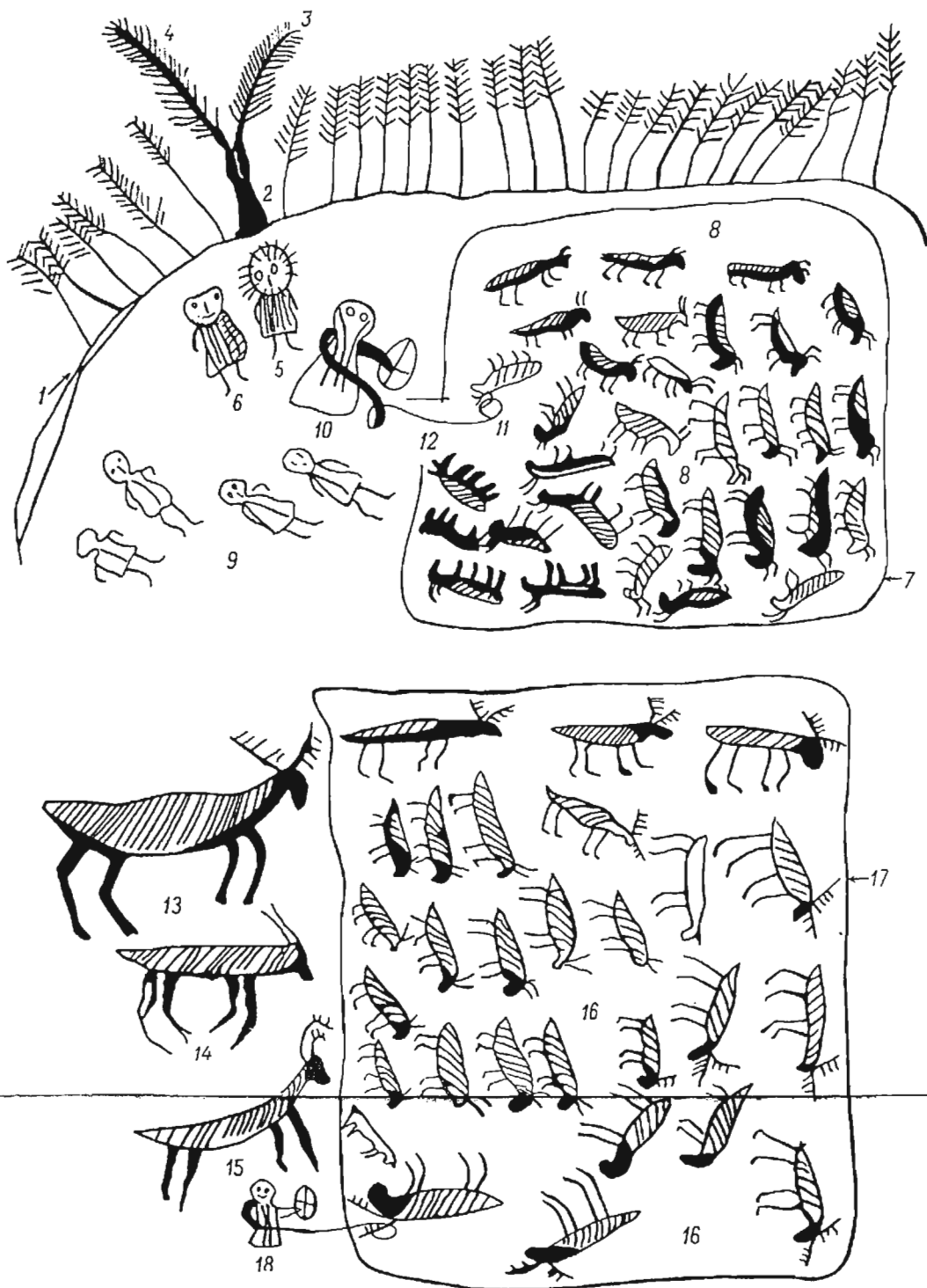


Рис. 2. Эвенкийский рисунок, изображающий, как шаман Пилля ходил к родовым духам — хозяйке родовой земли и хозяйке вселенной и рода — просить зверей для промысла сородичей.

1 — Гора Уроми; 2 — священное родовое дерево — бугады; 3, 4 — растущие на стволе этого дерева кедр (3) и сосна (4); 5 — хозяйка земли бугады-мужичи; 6 — старик, муж хозяйки земли; 7 — нягородь-засена, охраняющая табуны копытных зверей хозяйки земли; 8 — табуны копытных зверей хозяйки земли; 9 — помощники старика, мужа хозяйки земли, помогают пасти табуны копытных зверей; 10 — шаман Пилля, совершая обряд чымкакалун, пришел к хозяйке земли просить зверей для предстоящего промысла сородичей; 11 — шаман Пилля ловит ременным арканом — бубном и колотушкой — дозволенное хозяйкой земли количество зверей для промысла и уносит их в бубне в виде шерстиков; 12 — ворота в нягородь-засене; 13—16 — родовые бугады-мужичи, изображенные в виде гигантских лосей и диких оленей, у которых шаман Пилля просит зверей для промысла; 16 — стада диких копытных зверей, охраняемые под землей их божественными владычицами — родовыми бугады-мужичи; 17 — нягородь засена, охраняющая стада копытных зверей; 18 — шаман Пилля ловит ременным арканом — бубном и колотушкой — тех копытных зверей, которых Пилля ему поймают его родовые бугады-мужичи.

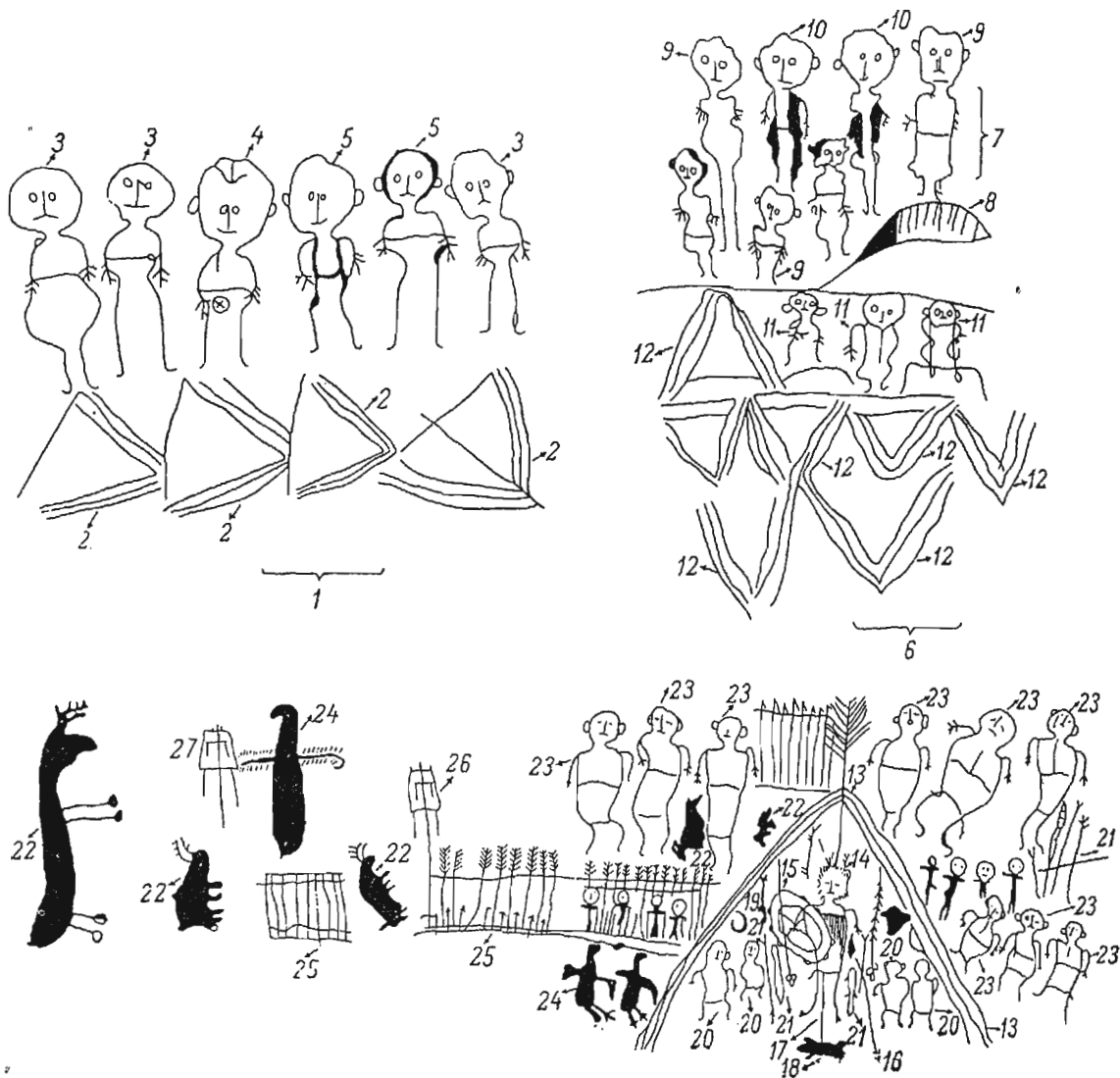


Рис. 3. Эвенкийский рисунок, изображающий, как род Кордуляль совершал обряд *гиркумки*.

1 — члены рода Кордуляль; 2 — их стойбище; 3 — сородичи собираются, чтобы совершить обряд *гиркумки*; 4 — родовый шаман; 5 — помощники шамана; 6 — род пришел к месту родового культа — скале *буады*; 7 — сородичи приносят жертву оваченному родовому камню — *буады*; 8 — *буады* — место совершения родовых религиозных обрядов; 9 — сородичи совершают жертвоприношение; 10 — шаман рода и его помощники руководят жертвоприношением; 11 — в стороне от родовой святыни сородичи ставят свои чумы; 12 — новое стойбище рода, расположенное подле скалы *буады*; 13 — построенный для совершения обряда большой чум; 14 — родовый шаман совершает магический танец-пантомиму; 15 — шаманский бубен; 16 — шаманская колотушка; 17 — деревянная палка между ног шамана; 18 — деревянная фигура самки лося; 19 — дух — помощник шамана; 20 — сородичи, помогающие шаману исполнять магический танец; 21 — шаманские духи; 22 — деревянные фигуры копытных зверей; 23 — магический танец, изображающий поиски самки оленем-самцом, исподняемый охотниками рода; 24 — деревянные изображения духов — помощников шамана в виде птиц; 25 — шаманская *ягга* — род из духов; 26 — жертва шаманским духам; 27 — жертва верховным божествам.

томима охоты, разыгрываемая в лицах (один из участников обряда бежит с изображением оленя, подражая реальному зверю, двое становятся на четвереньки, изображая преследующих оленя собак); 3) магическое убийство зверя (в изображение животного стреляют из лука); 4) массовые пляски, осмысляемые как огораживание зверя, чтобы он не убежал и тем не лишил удачу участников обряда; 5) травяное изображение оленя, в которое стреляют из лука, раздается по травинке всем участникам обряда как источник охотничьей удачи.

Представления и обряды, аналогичные или близкие вышеописанным эвенкийским, были свойственны многим народам и отнюдь не являются присущими только эвенкам. Достаточно вспомнить близкие по значению обряды ительменов, всем хорошо известные по описаниям С. П. Крашенинникова и В. Г. Стеллера, а также эскимосские, чукотские и коряцкие обряды, описанные В. Г. Богоразом-Таном, и т. д., чтобы в этом вполне убедиться.

Помимо обряда *шингэлавун*, согласно рассказам указанных выше стариков эвенков, в том же цикле магических охотничьих обрядов был еще один — *гиркумки*. Название этого обряда — *гиркумки* — образовано от слова *гиркум* (означает поиски бы-

одежды
шурш
неправиль
хоту или
Нейде
гиркут и
гре-м-
обознач.
"и"
мифа пай-н
могут обоз-
нажать
название
действие
но гирку-н
и ален-
Никола

по одной тропе», *дянтаки* — «ходящая по одной тропе» (ро-сомаха).

По словам указанных информаторов, обряд *гиркумки* совершался для того, чтобы увеличился приплод зверей, многочисленнее были табуны, обильнее стала добыча охотников при промысле зверя. Обряд совершался так. Сородичи собирались к своему родовому *бугады* — священному камню на Комондинских горах и после принесения благодарственных жертв родовому духу приступали к обряду. Для шамана строили чум. По его указанию делали из дерева изображения шаманских духов и расставляли в определенном порядке вокруг чума. Шаман прежде всего рассылал своих духов, чтобы те обегали и облетели всю тайгу и узнали, где водится зверь. Обо всем, что они видели в тайге, эти духи сообщали шаману. Разговоры шамана с духами продолжались долго, из них эвенки узнавали, 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, т. е. увеличить приплод. Предполагалось, что для этого шаман принимал облик

самки копытного зверя и приводил за собой быков на территорию рода. С ним приходили и остальные звери.

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

На публикуемом здесь эвенкийском рисунке (рис. 3) указанные выше старики-информаторы рассказали с помощью пиктографического письма, как род Кордуаль совершал обряд *гиркумки*.

Многое из того, что нам известно об этих обрядах по этнографическим материалам, находит свое отражение в очень древних памятниках археологии. С этой точки зрения для нас существенно важны прежде всего неолитические памятники на р. Лене, в частности так называемые ленские писаницы.

А. П. Окладников,³³ много лет изучавший наскальные изображения на среднем и верхнем течении р. Лены, пришел к выводу, что изображения пары лосей на Шишкинской скале являются после палеолитического изображения лошади наиболее древними. Точно так же в качестве образца наиболее древних изображений он приводит два изображения пары сохатых на скале в районе между Витимом и Иркутском, которые здесь, как и на всех остальных ленских писаницах, занимают самое лучшее, центральное место. Аналогичные по стилистическим признакам изображения встречаются также и в других местах: на скале Суруктах-Хая по р. Мархе (притоку Лены) и выше с. Покровского.

Сравнение этих писаниц с другими наскальными изображениями 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 изображения не обычных лосей, а священных, типа описанных нами выше по эвенкийскому материалу *буга энинтэ*, фигурировавших в родовом магическом обряде *шингэлавун*. И что примечательнее всего, эти скалы

³³ А. П. Окладников. 1) Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. I—II. Матер. и исслед. по археологии СССР, № 18, 1950, стр. 273 и сл.; 2) История Якутии, т. I. Якутск, 1949, стр. 82 и сл.

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.

Совпадения с эвенкийским культом *бугады* здесь совершенно поразительны. В обоих случаях скалы являются объектом поклонения, центром первобытного культа. В памятниках ленского неолита об этом убедительнее всего свидетельствуют материальные остатки первобытного культа, с древнейших времен связанного с писаными скалами, в религии эвенков — пережитки его в обряде *шингэлавун* и в комплексе представлений о *бугады*.

Сопоставление ленских писаниц с родовыми священными скалами — *бугады* у эвенков становится особенно интересным и убедительным, если иметь в виду некоторые характерные черты композиций писаниц. Парный характер изображений лосей — самки и самца, с подчеркнутыми характерными позами периода спаривания, позволяет напомнить описанный нами выше эвенкийский обряд *гиркумки*, совершавшийся в прошлом эвенками перед их родовыми святынями — скалами *бугады*. Особенно широко в ленских писаницах представлен мотив магической охоты, корреспондирующий по своему содержанию эвенкийскому охотничьему обряду *шингэлавун*, известному нам по эвенкийским рисункам и рассказам стариков эвенков. Композиция в устье р. Синей и подобные ей изображают, по свидетельству А. П. Окладникова, сцену охоты вооруженного луком человека. Аналогичный по стилю рисунок на Каменных островах на Ангаре изображает могучего тасяного зверя, в которого направил свою стрелу охотник. Рисунок на скале по левому берегу р. Лены изображает животное, осыпанное как бы грудой стрел. На изображении вблизи Таган-Ары одна из трех фигур лосей пересечена вертикальной линией, означающей копье (или стрелу), которым поражено животное.

Изучение памятников древних поселений р. Лены приводит А. П. Окладникова к выводу о близости этой культуры прибайкальскому неолиту. Население верхней Лены, по всем признакам, было родственно жителям Ангарского края и остальных районов, прилегающих к Байкалу. Его прямыми потомками, по мнению А. П. Окладникова, являются эвенки, сохранившие в своем физическом облике, одежде и материальной культуре много общих черт с населением Прибайкалья эпохи неолита.

Анализируя неолитические памятники Прибайкалья, А. П. Окладников пришел к выводу, что люди того времени

были по преимуществу охотниками.³⁴ Провожая мертвых в «дальний путь», они прежде всего снабжали их охотничьим вооружением, которое в наиболее ранних по времени погребениях характеризуется большой архаичностью и связью с еще более древнейшим охотничьим бытом. Костяные наконечники копий, например, близко напоминают такие же вещи из верхнего палеолита Сибири, скребки также совершенно сходны с палеолитическими. Следующие стадии представлены инвентарем, более сложным по составу, гораздо более развитым по форме и специализированным по функциям. Резкий прогрессивный сдвиг в технике отражен особо отчетливо появлением лука, снабженного двумя длинными (около 65 см каждая) костяными пластинками — обкладками. В неолитических погребениях Прибайкалья, по мнению А. П. Окладникова, отражается достаточно развитая культура таяжских охотников того времени, достигших высокого мастерства в своем основном производстве — охоте и в течение тысячелетий максимально приспособившихся к своеобразным естественным условиям тайги. 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.

Как сообщает А. П. Окладников, в могилах часто встречаются целые костяки (соболя) и отдельные части тела животных, что свидетельствует о культовом отношении к ним древних таяжских охотников. Раскопки В. Н. Чернецова³⁵ на полуострове Ямал показали, что части животных являлись для первобытного охотника объектом его колдовских охотничьих обрядов. По свидетельству В. Н. Чернецова, обнаруженные им при входе в землянки «кости различных животных не представляли простого отброса: они всегда подобраны по видам животных и заботливо разложены вдоль стен землянки, занимая, таким образом, особое место в обстановке. Так расставлены кости нерпы, птичьи кости, черепа песцов и пр.»³⁶ В. Н. Чернецов совершенно прав, полагая, что объяснение этому обычаю следует искать в колдовских охотничьих обрядах привлечения зверей и обеспе-

³⁴ А. П. Окладников. 1) Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. I—II; 2) Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья. Вестн. древн. истории, 1938, № 1 (2), стр. 246.

³⁵ В. Н. Чернецов. Древняя приморская культура на полуострове Ямал. Сов. этнография, 1935, № 4—5.

³⁶ Там же, стр. 119.

чения удачи на промысле, известных по работам С. П. Крашенинникова³⁷ и В. Г. Богораза-Тана.³⁸

Если в родовых церемониях звенков *шингэлавун* и *гиркумки* обрядовое действие обращено к деревянным искусственным фигурам зверей как замстителем реальных животных, то у народов северо-востока Азии, у которых этот обряд сохранил более архаические черты, мы находим его обращенным непосредственно к реальному 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 над частями его. «Головы или черепа, — писал В. Г. Богораз-Тан, тщательно собираются. При кочевках их возят с собой в особых мешках. От пушных зверей большей частью берут обрывок меха, ухо, кончик хвоста, кончик носа или уса, от дикого оленя — череп с рогами, от тюленя — обрезок хвоста, от кита — мелкие части внутренних органов, обрезок сердца или печени, глазное яблоко. Зимой к этому присоединяются мороженые 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».³⁹

Это описание охотничьего колдовского обряда заставляет вспомнить о чукотско-эскимосских магических досках, которые В. Г. Богораз-Тан сравнивал с магическими рисунками эпохи палеолита. Такие доски, как известно, употреблялись чукчами и эскимосами в их магических обрядах, целью которых было обеспечить добычу. Для этого участники обряда рисовали на досках разных зверей — наземных и морских (олений, песцов, моржей, китов). Их изображали плывущими во множестве к берегу,

³⁷ С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, т. II, ч. 3. СПб., 1786, стр. 84 и сл.

³⁸ В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере. Художеств. фольклор, 1926, № 1, стр. 43 и сл.

³⁹ Там же, стр. 73.

прямо в расставленные сети, или попадающими на суше под стрелу из натянутого лука. Доски с такими изображениями выставлялись наружу, для того чтобы привлечь зверей под удар охотников, в расставленные ловушки. В основе этого обряда лежат, по-видимому, представления, хорошо известные нам по комплексу воззрений о шингкэнах у эвенков.

Вспомним, в чем состоит суть представлений эвенков о шингкэнах: перед охотником — шингкэн, т. е. клочок шерсти животного, шкура, лапы, зубы, челюсть или какая-либо иная 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 сдвигает: предмет выступает заместителем настоящего зверя. В сознании человека эти сдвоенные образы сливаются в один чувственно-сверхчувственный предмет. Образ зверя, возникающий в сознании по ассоциации с той или иной зооморфной вещью, превращается во вторую, сверхчувственную, природу вещи, так как фантазия человека приписывает этой вещи способность изменять свои естественные свойства, чтобы удовлетворить желание охотника. Отсюда один шаг до колдовского обряда. В самом деле, если шерстинка может изменять свои естественные свойства, т. е. превращаться в настоящего зверя, чтобы стать добычей охотника на промысле, то естественно, что обладание этим предметом равносильно в представлении охотника обладанию самим оригиналом. Совершить над шингкэном колдовской обряд привлечения зверя — значит заманить в ловушки настоящих зверей, так же как магическое убийство зверя должно представляться равносильным реальному убийству его.

Спрашивается, что же в реальной жизни первобытного человека могло толкнуть его материалистически ориентированную практикой мысль в сторону возникновения представления о сверхъестественном? Где корень этой фантазии, которая облекала реальный предметный мир туманным покрывалом сверхъестественного? Марксизм отвечает на это с определенностью: бессилие дикаря в борьбе с природой — экономический корень возникновения первобытной религии. Ибо эта борьба, в которой человек не только противостоял природе, но завоевывал господство над ней, сопровождалась не только успехами, но и поражениями. Ленин по этому поводу говорит: «Никакого золотого века позади нас не было, и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой».⁴⁰

⁴⁰ В. И. Ленин. Соч., т. 5, стр. 95.

В этнографической литературе имеется немало 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 пробегая мимо самого его орудия, как бы смеясь, уходит неуловимым и невидимым».⁴¹ В другом месте Л. Я. Штернберг следующим образом разъясняет эту мысль: «Охотник по профессии, он (т. е. первобытный человек, — А. А.) весь свой ум, всю свою изобретательность, весь гений человеческий 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».⁴²

«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 шкурой. 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».⁴³

«Наконец, 12 сентября на правом берегу реки, напротив Лабазного, 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 счастливо

⁴¹ Л. Я. Штернберг. Основы первобытной религии. Сб. «Первобытная религия в свете этнографии», стр. 3—4.

⁴² Там же, стр. 23.

⁴³ Ф. Врангель имеет в виду сезонные миграции диких северных оленей. Олени два раза в году, весной и осенью, переправляются через реки, 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.

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“. Действительно мы увидели, что весь табу́н, 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.⁴⁴

А сколько раз случалось так, что пущенная стрела не попала в цель или преследуемое стадо животных уходило, минуя засаду. Целыми днями выслеживали охотники табуны диких оленей. С выдержкой и хитростью хищного зверя приближались они к стаду. Перед их глазами как возможная добыча ходили, полая ягель, «живая пища», «одежда», «теплое жилище». Но вот, когда добыча находилась почти на расстоянии 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 проявляя большую наблюдательность, выслеживали быстрого стадо: исчезало 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 оставались лишь страстное и бессильное желание обладания добычей, страх и неуверенность за завтрашний день, ужас перед голодом и голодной смертью, толкавшие сознание охотника, ориентированное на практику, в сторону развития представлений о сверхъестественном.

Рассмотренные нами выше представления эвенков о пингкэнах убедительно показывают, что представления о сверхъестественном возникали в грубонатуральной, предметной форме. Части тела животных наделялись в сознании особыми сверхъестественными свойствами — способностью удовлетворять желания охотника, обеспечивать добычу.

Если памятники Драхенлох и Петерехёле способны в какой-то степени дать основание для предположения о возможном

⁴⁴ Ф. Врангель. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, ч. II. СПб., 1841, стр. 105—106.]

существовании в эпоху мустье зачатков представлений о сверхъестественном, то эти зачатки религиозных представлений и первых признаков обряда могут быть поставлены в известную генетическую связь с первичными представлениями о шингэ-нах, вводящими нас в область таких верований, где сверхъестественными свойствами наделяются непосредственно сами вещи, за которыми не стоит еще отвлеченное представление о духе как некоем личном существе этих вещей. Воззрения о шингэ-нах, свидетельствующие о том, что представления о сверхъестественном возникали в грубонатуральной, предметной форме, могут послужить, быть может, живым ключом к решению труднейшей исторической загадки, какой являются для науки упомянутые памятники мустье, а также известные мустьерские погребения с их инвентарем (Тешик-Таш, Киик-Коба, Мустье, Ля-Ферраси, Кина, Шапель-о-Сен, Грот-Спи, Неандерталь и др.).

Если в отношении эпохи мустье возможность подобных представлений и обрядов может быть лишь предположительной, то применительно к позднему палеолиту мы можем говорить о них с полной определенностью. О том, что подобные обряды существовали уже в эпоху Гагаринского палеолитического поселения, можно судить по характеру остатков животного, игравшего значительную роль в жизни обитателей этой стоянки, — песца.⁴⁵ «Нужно заметить, однако, что и мамонт представлен в обстановке Гагаринского жилища находками, как будто не оставляющими сомнения в особом месте, которое занимало это животное в религиозных воззрениях палеолитического человека. Не говоря уже о находках многочисленных изображений мамонта в поселениях позднего палеолита, начиная с ранней его поры, в самом Гагарине имеются некоторые указания в том же направлении в виде хвостов мамонта, которые, по мнению С. Н. Замятина, должны были служить атрибутами охотничье-магических танцев».⁴⁶ При раскопке поселения эпохи позднего палеолита (ранней его поры) в с. Гагарино С. Н. Замятин обнаружил большое количество лапок песцов и несколько хвостов мамонта, анатомически правильное положение которых доказывает, что ими пользовались в целом виде.⁴⁷ Части животных — лапы, хвосты, головы — уже в эпоху Гагаринского

⁴⁵ П. П. Ефименко. Первобытное общество. Киев, 1953, стр. 443.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ С. Н. Замятин. Раскопки у с. Гагарина. Изв. Гос. Академии истории матер. культуры, вып. 118, Палеолит СССР, 1935, стр. 61.

палеолитического поселения составляли тот объект, вокруг которого группировались колдовские охотничьи обряды первобытного охотника. Поэтому они и составляют его основной культовый инвентарь, как он представлен в обстановке Гагаринского палеолитического поселения.

В этой связи уместно несколько подробнее остановиться на памятниках позднего палеолита.

С развитием охоты на крупного зверя, требовавшей не только напряженного, но и слаженного коллективного труда, все более возрастала жизненная необходимость объединения людей в тесные сплоченные общины. Археологией установлено, что уже неандертальцы, охотившиеся на таких гигантов, как мамонты и носороги, жили несравненно более многочисленными и сплоченными группами, чем все предшествовавшие им люди. Живя в условиях ледникового периода, когда большая часть северного полушария была покрыта льдами, неандертальцы овладели, по-видимому, искусством добывания огня и, двигаясь небольшими сплоченными группами, широко расселились по одетой льдом земле.

Эпоха позднего палеолита, относящаяся к концу ледникового периода, была в известной степени поворотным моментом как в развитии самого человека (переход от неандертальского типа к современному физическому типу человека), так и в развитии общества (переход от первобытного человеческого стада к родовому обществу), что было исторически подготовлено всем ходом предшествующего развития.

Потребность иметь более совершенное оружие — копья и дротики с легкими, тонкими и более острыми наконечниками, сильнее поражающими добычу, — привела к появлению новой, более совершенной и сложной техники обработки камня, обеспечивающей возможность получения узких и тонких ножовидных пластинок. Развитие обработки рога и кости способствовало дальнейшему усовершенствованию орудий труда. Изготовление относительно тонких и разнообразных форм орудий требовало точности, гибкости и исключительной четкости в движении руки работающего человека, развития и совершенствования познавательной способности мышления, накопления и обобщения трудового опыта и навыков к труду. Развитие труда и познавательной деятельности человека совершенствовало его организм, это в свою очередь способствовало развитию труда.

Переход от немногих, не дифференцированных по назначению каменных орудий к многочисленным специализированным формам орудий труда (копья и дротики с кремневыми наконечниками, скребки, резцы, сверла, а позднее — костяные

гарпуны и копьеметалки, позволявшие на большом расстоянии поражать зверя точным ударом) способствовал развитию материального производства, а с ним и общественной жизни человека. Как производство орудий, так и охота с помощью их (дротиков и гарпунов, метавшихся с помощью копьеметалки) требовали уже большой предварительной выучки, а в последующем — специализации; эти отрасли труда стали делом мужчин. Наличие на стоянках этого времени также значительного количества железных орудий труда, связанных с собирательством и домохозяйством, в свою очередь подтверждает, что естественное разделение труда (между мужчинами и женщинами, между взрослыми, детьми и стариками) стало необходимым условием для развития общественного производства. Выгоды общего труда требовали сплочения человеческих групп; усложнение общественного производства и взаимоотношений индивидов в их совместной жизни требовало более совершенных, чем раньше, форм выражения и закрепления общей связи, дисциплины, распорядка труда и т. п. Так как производство жизни — как своей собственной, путем труда, так и чужой, посредством рождения,⁴⁸ — необходимым образом ограничивалось узкими рамками группы лиц, связанных родством и совместной жизнью,⁴⁹ то эти формы укрепления общей связи должны были развиваться лишь в узких рамках — рамках кровного родства. Поэтому первая устойчивая форма организации общества и возникает как первобытно-общинный родовой строй. Основной социальной единицей общества становится род — группа людей, спаянных узами кровного родства, общностью происхождения. Поскольку родство в древнем роде исчислялось по линии матери, род объединял потомков женщины, считавшейся родоначальницей, прародительницей группы, т. е. был материнским, или матриархальным, родом. Материалы археологии доказывают, что возникновение родовой организации общества относится к эпохе позднего палеолита. Только имея в виду эту древнюю, материнскую организацию родового общества, можно понять исторический смысл позднепалеолитических памятников, отражающих древнейшие верования.

С оформлением родового строя общества оформляются в определенные устойчивые воззрения и общественные пред-

⁴⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. IV, стр. 21.

⁴⁹ Условия археологических находок показывают, что люди в эпоху палеолита жили небольшими группами, бродившими с места на место в поисках добычи.

ставления первобытных людей: возникают формы идеологии как отражение в сознании людей их общественного бытия. Яркий расцвет в эпоху позднего палеолита искусства — одной из форм общественного сознания — служит тому наглядным свидетельством.

Поражительный по своей жизненной силе реализм позднелолитического искусства — наглядное выражение объективного начала в познании человеком действительности и познавательной роли искусства как формы общественного сознания. В этом легко убедиться, сравнивая друг с другом, например, изображения бизонов, в манере трактовки которых видны тонкая наблюдательность позднелолитического охотника, богатство его трудового опыта, способность обобщения опыта до понятия типического, а следовательно, достаточно развитая способность абстракции и умозаключения.

С другой стороны, такие памятники позднего палеолита, как изображение бизона из пещеры Нио, изображение медведя из пещеры Трех братьев, глиняные фигуры из пещеры Тюк д'Одубер и др., с немалой определенностью указывают, что религия возникает как отражение чувства бессилия человека в борьбе с природой. Судя по характеру обстановки, в которой функционировали перечисленные изображения, они были объектом колдовских, магических обрядов позднелолитического человека. Изображения зверей, пораженных дротиками, скульптурные изображения зверей из глины, сохранившие на себе следы преднамеренных ударов по ним копиями и дротиками, свидетельствуют о практической стороне существования в то время религиозных представлений: обряд представлял собой воспроизведение желаемого как реально совершившегося. В пещере Нио, культовое назначение которой (так же как и аналогичных ей других) совершенно бесспорно, «среди найденных изображений имеется 35 зубров, 10 лошадей, один олень и три горных козла. Около половины животных несет на боках черные или красные стрелки в числе одной, двух и даже пяти. В некоторых случаях они нарисованы и вне тела животного, но тогда, по-видимому, надо себе представлять, что они летят на животное. Если принять во внимание изображения, нарисованные на зубах медведя в Сорд, то их следует толковать как копия или гарпуны».⁵⁰ В пещере Монтеспан было обнаружено несколько десятков скульптурных изображений животных, хранивших на себе следы ударов копий и

⁵⁰ Г. О б е р м а й е р. Доисторический человек. СПб., б. г., стр. 265—266.

дротиков. В пещере Тюк д'Одубер были обнаружены два глиняных изображения бизонов, покрытые следами ударов копий, а вокруг — свыше ста отпечатков человеческих ног, свидетельствующих о массовом характере совершавшихся подле них магических охотничьих обрядов.

Указанные памятники верхнего палеолита заставляют вспомнить обряды *шингэлавун* и *гиркумки* и в связи с этим вновь обратиться к анализу существа представлений о шингэнах.

Анализ представлений эвенков о шингэнах показывает, что магические действия возникают как выражение ложных представлений о чувственно-сверхчувственных вещах, вокруг которых совершаются различные колдовские обряды первобытного человека. При этом форма магических действий уже заранее предопределена характером представлений, лежащих в основе обряда. Если часть тела животного (шкура, зубы, череп и пр.), рисунок или пластическое изображение животного, как его заместители, считаются способными изменять свои естественные свойства, чтобы удовлетворять желания охотника, то действия, вытекающие из этих представлений, т. е. колдовские обряды, 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* в этом танце-пантомиме изображались способы добычи зверя. Тот же смысл имели чукотский, коряцкий, эскимосский и камчадалский варианты обрядов.

Камчадалы для того, «чтобы им прямых китов и волков промыслить», 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, свидетельствующими об охотничьей удаче, спускали вниз головой через дымовое отверстие, служившее одновременно и входом в жилище. В представлении участников обряда женщина с травяным китом изображала кита, следовавшие за ней участники обряда, разрывавшие травяного кита, — охотников, завладевших добычей.⁵¹

⁵¹ С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, т. II, ч. 3, стр. 91 и сл.

В связи с этим необходимо вспомнить такой памятник эпохи верхнего палеолита, как пять известных лоссельских рельефов, открытых в 1909 г. близ Лез-Эйзи (Дордо) и блестяще расшифрованных С. Н. Замятинным.⁵² На трех из пяти известковых плит было вырезано по одному изолированному женскому изображению. Каждая из фигур держала в поднятой руке рог бизона. Все три плиты были поставлены полукругом: одна, средняя, имела изображение с головой, повернутой в фас, а у двух других головы изображены в профиль и обращены к средней. Перед этими плитами стояла плита с изображением охотника, мечущего дротик. Перед охотником была поставлена пятая по счету плита с изображением самки оленя. Подле этой плиты была насыпана красная охра, указывающая, что дротик, брошенный охотником, попал в цель и смертельно раненный зверь истекает кровью. Достоверность подобной смысловой расшифровки рельефов документируется тем, что сюжетная схема этой композиции — охотник, поражающий животное, и несколько женщин, совершающих обрядовое действие, — неоднократно повторяется в палеолитическом искусстве.⁵³

Устойчивый характер этой сюжетной схемы доказывает широкую распространенность в эпоху палеолита подобных обрядов, а также типичность для той поры отражаемых ими общественных представлений. Ключ к пониманию характера этих представлений даст прежде всего сюжетная схема композиции. Нет сомнения, что в целом композиция описываемых пяти рельефов изображала обрядовую сцену обеспечения удачи в охоте, аналогичную охотничьим обрядам колдовского привлечения и убийства зверей, известным по этнографическим материалам. Образ зверя — объекта охоты и основного источника существования людей — стоит в центре внимания колдовского обряда. В обряде воспроизводится желаемое, т. е. успешная охота как реально совершившееся (изображаются зверь и способы его добычи). Исполнителями этой колдовской охоты выступают непосредственные производители мужнины-охотники. Их соучастниками в этом действии являются женщины. В общей композиции рельефов женские изображения подчеркнуто отличны от образа мужнины-охотника по своей роли в колдовском обряде. Запечатленные в рельефах черты этого различия углубляют понимание идеологической и социальной стороны данного обряда. Вспомним характерные черты

⁵² С. Н. З а м я т и н н. Раскопки у с. Гагарина, стр. 74—76.

⁵³ Там же, стр. 74 и сл.

общей композиции лоссельских рельефов. Изображение охотника, мечущего дротик, обращено к фигуре раненого зверя. Взаимно связанные друг с другом, обе фигуры образуют сюжетно самостоятельную в пределах общей композиции группу, воспроизводящую сцену охоты. Изображения женщин, поставленные полукругом, обращены лицом к центральной женской фигуре, которая держит в руке бизоний рог и обращена лицом к сцене охоты. Подчиненные композиционно друг другу, но неразрывно связанные в общей сюжетной схеме в предыдущей сцене охоты, женские фигуры также образуют тематически самостоятельную группу. Ее назначение в общей композиции рельефов достаточно ясно: женщины совершают колдовской обряд привлечения зверя под удар охотника, чтобы обеспечить удачу в охоте. У ряда народов Северной Азии — камчадалов, чукчей и других — этнографами в свое время были засвидетельствованы аналогичные по значению охотничьи обряды и тот же характер ролей участвовавших в обрядах лиц: мужчин-охотников, с одной стороны, и женщин, привлекавших колдовскими чарами зверей под удар охотников, — с другой. Эта очевидная генетическая связь древнего позднеспелолитического обряда с его пережиточным бытованием в этнографической действительности заставляет нас обратить внимание читателя на следующие детали этнографического материала, корреспондирующего описанному выше археологическому.

Среди чукотских рисунков, собранных В. Г. Богоразом-Таном «есть один, который представляет женщину, хозяйку дома, сидящую во внутреннем отделении шатра и чарами привлекающую морскую добычу к берегу. Стадо моржей и тюленей плывет к земле из открытого моря. Охотники залегли на берегу с копьями в руках и поджидают добычу».⁵⁴ Подчеркнутая рисунком особая роль женщины в колдовском охотничьем обряде вполне согласуется с тем, что было отмечено В. Г. Богоразом-Таном в этнографическом бытовании у чукчей. По его сообщению, у чукчей «все предметы в хозяйстве, так же как и ведение хозяйства, находятся на попечении женщины. Оленные чукчи называют женщину „хранителем очага“. Женщины готовят к празднику священные предметы, кормят их жиром и т. д.».⁵⁵ Существенно в этом отношении и другое: если женщина у чукчей является хранительницей очага и всех

⁵⁴ В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии. Этногр. обозрение, 1910, № 1—2, стр. 9.

⁵⁵ В. Г. Богораз-Тан. Чукчи, т. II. Религия. Изд. Инст. народов Севера, Л., 1939, стр. 63.

домашних святынь, то домашние святыни чукчей в свою очередь связаны с образом женщины и почитаются в неразрывной связи с культом семейного очага. Центральный объект этого культа — деревянное огниво (доска для добывания огня посредством деревянного сверла) — мыслится чукчами как хранительница и хозяйка семьи, жпица и стада, а также помощница семьи, источник ее благополучия и хозяйственного преуспевания. «Одна из огнивных досок, обычно наиболее старая, считается покровителем стада, другая покровительствует охоте, третья употребляется при жертвоприношении. Многие семьи не делают новых священных досок для своих детей даже тогда, когда унаследованных досок не хватает. Только тогда, когда семья распадается и стадо делится между наследниками, изготавливаются новые священные доски, так как каждая часть стада должна иметь хотя бы одного охранителя в виде деревянного огнива». ⁵⁶ Этот культ связан с почитанием, с одной стороны, очага, а с другой — мифической хозяйки-духа, отождествляемой с деревянным огнивом. Для понимания культа семейного очага, отражающего положение женщины в общественном производстве чукчей, существенно следующее сообщение В. Г. Богораза-Тана: «Даже самое маленькое хозяйство у оленных чукчей не может существовать, если за ним не присматривает женщина». ⁵⁷

Прослеживаемая по этнографическому материалу связь магического охотничьего обряда с культом огня-очага, а последнего с образом женщины — главы домохозяйства, заставляет нас вновь обратиться к археологическому материалу и напомнить следующие факты, относящиеся к эпохе позднего палеолита. Мы имеем в виду особо примечательный в данном случае факт появления в начале позднего палеолита изображений женщин. Появление этих изображений, типичных для позднепалеолитических стоянок на территории Северной Евразии, от Пиреней до Байкала включительно, ⁵⁸ не могло быть случайным. Причины появления женских изображений должны лежать в условиях общественного бытия людей позднепалеолитического времени. Для понимания исторического звучания этих памятников существует ряд моментов и прежде всего тот в высшей степени важный факт, что все подобные изображения даны с подчеркнутыми признаками материнства. По свидетельству археологов, «в них бросается в глаза желание

⁵⁶ Там же, стр. 57.

⁵⁷ Там же, стр. 63.

⁵⁸ П. П. Ефименко. Первобытное общество, стр. 384 и сл.

первобытного художника передать черты зрелой женщины-матери; об этом говорят такие постоянно присущие им признаки, как объемистые груди, огромный живот и общий характер фигуры — с чрезмерно развитыми жировыми отложениями в области таза и бедер.⁵⁹

Судя по всему, это был художественно обобщенный образ женщины-матери, женщины-прародительницы, т. е. отражение в искусстве норм общественного сознания людей раннеродового матриархального общества. Наряду с изображениями животных — объектов охоты и основного источника существования позднелеолитического общества — этот образ матери-прародительницы занял в верхнелеолитическом искусстве одно из центральных мест.

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 отражает существовавшую взаимную связь в представлениях между господствующим положением женщины, с одной стороны, и материальной основой этого господства — общинным домохозяйством (очагом), находившимся в руках женщин, — с другой. В-третьих, женский образ в позднелеолитических изображениях сочетается с образами 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, по-видимому, 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.

При изучении магических обрядов нельзя не заметить одной, общей для всех них 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, причем го-

⁵⁹ Там же, стр. 383.

лова его была покрыта шкурой с головы зверя, а остальная шкура свешивалась за спиной; когда тушу убитого зверя вносили в шатер, хозяин начинал магический танец, подражая голосом вою зверя.⁶⁰ Возможно, такие же или близкие по значению представления отражают и некоторые специфические особенности женской лесиюгской статуэтки, имеющей нечто вроде хвоста, спускающегося в виде вертикально зачерченного треугольника от области ягодиц и до пят.⁶¹ Это касается также и известной костяной статуэтки из мергеля, имеющей такой же атрибут в виде ряда продольных нарезок, и, наконец, 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 женщине, облеченную целиком в шкуру пещерного льва».⁶² Возможно, что с аналогичными представлениями связан и такой памятник, как 28 лошадиных хвостов, найденных в палеолитическом пещерном поселении Шалэ. Дюнан допускал предположение, что хвосты сохранялись для обеспечения удачи в охоте.

Столь же характерна для этих обрядов и другая примечательная черта: в них 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»;⁶³ у сымских эвенков имитация поедания магически убитых животных состояла в том, что изображения последних 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 подгивок и тоже делили его на маленькие пучки для участников обряда.⁶⁴

Таким образом, в этих древних магических обрядах привлечения зверей, обеспечения добычи, уже дана как бы основа будущих тотемических церемоний типа интичиумы. Магические пантомимы имели целью обеспечить удачу в промысле.

⁶⁰ В. Г. Богораз-Тан. Чукчи, т. II, стр. 81.

⁶¹ И. И. Ефименко. Первобытное общество, стр. 390.

⁶² Там же.

⁶³ С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, т. II, ч. 3, стр. 95.

⁶⁴ В. Г. Богораз-Тан. 1) Миф об умпрающем и воскресающем звере, стр. 73; 2) Чукчи, т. II, стр. 80.

В этих обрядах люди рядились в шкуры зверей, а самый обряд позображал 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 магических обрядах мы находим не только магическую пантомиму привлечения зверя, не только магическое перевоплощение в зверя путем надевания его шкуры и пр., но и магическое посядание его тела, что в тотемических верованиях будет фигурировать как основное средство общения с тотемом (известная по тотемическим обрядам церемония вкушения тела тотема). Однако из этих первоначальных, грубопредметных представлений о сверхъестественном и связанных с ними колдовских обрядов не вытекают непосредственно представления о том, что зверь является родоначальником социальной группы, а каждый из ее членов — кровным родственником, сородичем чествуемого зверя, т. е. представления о тотеме, как они известны по этнографическим материалам. Подобные представления могли возникнуть лишь как результат превратного отражения реальных отношений родового общества.

Говоря о родовых общинах, Маркс писал: «Условие их существования — низкая ступень развития производительных сил труда и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе. Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях».⁶⁵ В условиях рапперодового общества эта «ограниченность» отношений людей друг к другу и природе, по мнению Энгельса, выражалась в том, что «отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках» роду.⁶⁶ Поэтому и фантастическое отражение этой реальной ограниченности отношений людей в их естественных (первобытных) религиях, о которых говорит Маркс, также должно было носить форму превратных представлений об их кровнородственной связи, иначе говоря форму тотемических представлений, являвшихся превратным отражением родовой структуры общества. Это выражается в том, что за зверем — центральной фигурой магического обряда —

⁶⁵ К. Маркс. Капитал, т. I. Госполитиздат, 1949, стр. 86.

⁶⁶ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1947, стр. 111.

встает отныне образ мифического первопредка смешанной, полузверьей-получеловеческой природы как субъекта, действующего лица обряда. Однако в сознании первобытного человека эти образы не разделялись. Наоборот, судя по искусству мадлена и по многочисленным этнографическим материалам, первобытный человек объединял и образ почитаемого зверя и образ мифического первопредка в одно общее понятие «тотем». Так, за древним магическим обрядом возникал фантастический мир духов-тотемов, столь характерных для древнего материнского рода, — мир мифических первопредков двойной природы, полулюдей-полузверей. Говоря словами Маркса,⁶⁷ продукты человеческого мозга (представления о сверхъестественном, превратно отражающие реальное бытие людей) представляются уже самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом.

Развиваясь как процесс идеологического отражения — фантастического отражения человеческого бытия в человеческой голове, — эти представления формируются затем в устойчивую систему взглядов, характерных для религиозной идеологии раннеродового (матриархального) общества. Как превратное, искаженное отражение экономической неустойчивости хозяйства и вековых чаяний и надежд людей на обилие пищи возникают сложные обряды умножения пищи с помощью духов-сородичей (тотемов). Как отражение естественного разделения труда возникают особые обряды посвящения, отмечающие переход индивида из одной возрастной группы в другую. Наличие подобных обрядов в позднем палеолите подчеркивается характером обстановки культовых пещер того времени. Бытование аналогичных по форме и назначению обрядов у австралийцев и ряда других племен документирует правильность смысловой расшифровки древних обрядов.

Два комплекса памятников позднего палеолита — находки в пещере Тюк д'Одубер и в пещере Монтеспан — дают основание говорить об оформлении в эту эпоху тотемических верований со всеми их характерными признаками: магическими обрядами размножения тотема, известными по австралийскому тотемическому обряду интичнума, обрядами посвящения, подобными австралийскому тотемическому обряду инициации, а также постоянными родовыми местами культа, подобными

⁶⁷ К. М а р к с. Капитал, т. I, стр. 79.

по значению локальным тотемическим центрам австралийцев. В одной из галерей пещеры Тюк д'Одубер были обнаружены, как известно, два глиняных изображения бизонов, из которых одно представляло самку, а второе — самца. Изображения были помещены на полу пещеры и, судя по обстановке, вокруг них совершались массовые обряды позднепалеолитических людей. Об этом наглядно свидетельствуют многочисленные (свыше ста), затвердевшие в известковом полу отпечатки человеческих ног, расположенные вокруг глиняных фигур бизонов. Внимательное изучение отпечатков человеческих ног позволило археологам вполне убедительно раскрыть характер совершавшейся в пещере мистерии: положение ног с тяжелым приступом на пятки свидетельствует, что люди двигались вокруг глиняных фигур, подражая бизонам. Сохранившееся в пещере Трех братьев изображение фигуры так называемого «Колдуна» (вырезанное в скале и частично раскрашенное в красный и черный цвет изображение пляшущего ритуальный танец мужчины, у которого на голове имеются олениные рога, а сзади — лошадиный хвост) с достаточной выразительностью свидетельствует о несомненном тотемическом характере исполнявшегося в пещере Тюк д'Одубер массового обряда. Есть все основания связывать этот обряд с тотемическим обрядом интичиума, как он рисуется по материалам этнографии центральноавстралийских племен. Если иметь в виду, что данный обряд совершался в одной из самых укромных и отдаленных галерей пещеры, расположенной на расстоянии 700 м от входа, добраться до которой стояло большого труда, то уместно будет это место раннеродового культа сопоставить с местами тотемического культа австралийцев, о которых рассказывают исследователи: с локальными тотемическими центрами, охраняемыми с той же предосторожностью и неизвестными для других, непосвященных.

Правомерность сопоставления с австралийским материалом становится более очевидной, если иметь в виду еще один, крайне важный факт: среди отпечатков ног, сохранившихся на сталактитовом полу пещеры, имеются следы как взрослых мужчин, так и подростков. Это дает основание полагать, что в данной пещере совершались также и обряды тотемического посвящения юношей. О том же, как известно, свидетельствует и комплекс памятников из пещеры Монтеспан. О развитии в эпоху верхнего палеолита тотемических верований свидетельствует также ряд других позднепалеолитических памятников: изображения получеловеческих-полузверьих фигур из пещер Абри-Меж, Камбарель, Алтамира; изображение на пластинке

из грота Раймонден, воспроизводящее, по мнению археологов, сцену ритуального поедания тотема, и др.

Чрезвычайно важно отметить, что верования австралийцев — реликтовых племен эпохи позднего палеолита — воспроизводят тот же круг представлений и обрядов, что и памятники поздней поры палеолита. Центральная идея тотемизма — идея коллективных предков и группового родства людей с животными-тотемами — возникает исторически как идеологическое отражение специфических особенностей раннеродового общества: кровнородственной структуры общественных групп, в форме которой развивалось исторически их общественное производство. Низкий уровень развития производительных сил порождал неизбежную ограниченность отношений людей друг к другу и к природе, а кровнородственная структура общественных групп (т. е. исторически бытующая форма общественного производства) придавала этой связанности характер отношений кровного родства. Центральный запрет тотемизма — запрет брака с лицами одного тотема — указывает на историческую связь тотемизма с экзогамией. Сложные представления о тотеме и тотемической реинкорнации, с одной стороны, и связанная с тотемическими подразделениями племени система брачных взаимоотношений, с другой, дают основание утверждать, что тотемизм и экзогамия развивались исторически как две стороны одного и того же явления — становления родового общества. Развитие экзогамии выражалось в социальном отношении оформлении кровнородственной структуры общественных групп, т. е. первой исторически устойчивой формы общественного производства, а развитие тотемизма являлось процессом идеологического отражения и закрепления этих отношений формирующегося раннеродового общества.

Прослеживаемая по австралийскому материалу связь тотемизма с дуальной организацией австралийского общества указывает, в каком направлении шло развитие кровнородственной структуры общества, а также ее отражение и закрепление в идеологии: тотемные брачные экзогамные классы и тотемические группы в пределах каждого из экзогамных классов австралийского племени доказывают с наглядностью, что брачно-классовая экзогамия группового брака предшествовала исторически родовому экзогамии. *«Естественная приспособленность брачных классов к тому, чтобы дать начало роду, достаточно ясна. . . — говорит Маркс. — В Австралии мы это видим фактически: здесь род связан (на деле) с предшествующей, более архаической организацией, которая продолжает*

оставаться единицей общественной системы, — роль, перешедшая после к роду».⁶⁸ Экономическая основа рода — общинная собственность на территорию, игравшую роль основного условия производства, — отражается и закрепляется в тотемических верованиях в виде сложного комплекса представлений о тотемическом центре. Обусловленное ходом развития производства естественное разделение труда порождает в социальном отношении сложную структуру половозрастной градации общества. Связанные с этим тотемические церемонии инициации закрепляют идеологически сложившийся характер отношений половозрастных групп. Общественная необходимость упорядочить и подчинить определенным правилам эти отношения порождает определенную социальную регламентацию, которая в форме многочисленных табу (запретов) закрепляется тотемическими верованиями.

Так представляется нам в общих чертах проблема генезиса тотемизма — религиозной идеологии раннеродового общества.⁶⁹

⁶⁸ К. Маркс. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество». Архив Маркса и Энгельса, т. IX. ОГИЗ—Госполитиздат, 1941, стр. 20.

⁶⁹ Подробнее эти вопросы (отражение раннеродового общества в тотемических верованиях австралийцев и проблема происхождения тотемизма) исследованы мной в другой работе, посвященной специально данной теме, — «Об исторических истоках и социальной основе тотемических верований», которая печатается в «Вопросах истории религии и атеизма», издаваемых Академией наук СССР.

Г л а в а II

ЭВЕНИЙСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ О ДУШЕ И ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ АНИМИЗМА

С того времени как Эд. Тейлор поставил вопрос о роли и значении в первобытной религии представлений о душе, этнографическая литература, посвященная данной теме, разрослась до огромных размеров. В современной этнографической литературе можно выделить два вопроса, которые остаются нерешенными в этом плане: о происхождении представлений о так называемой телесной душе и о соотношении этой души с другими видами душ, которыми первобытный человек наделил самого себя. По сути дела, речь идет о причинах появления представлений о множественности душ.

Насколько нам известно, в этнографической литературе нет удовлетворительного ответа на этот вопрос. Причиной этому служит отсутствие исторического подхода к изучению явлений анимизма.

Анимизм чаще всего рассматривался как нечто неизменное, совершенно статическое законченное. Между тем анимистические представления первобытного человека имеют длительную историю развития. Исторический анализ анимистических представлений должен, думается нам, объяснить те из проявлений анимизма, которые до сих пор продолжают оставаться необъясненными, в частности представления о множественности душ. Как указывают материалы этнографии, эти сложные и противоречивые представления находят свое объяснение в условиях бытия древнего человека.

Согласно бытовавшим у эвенков представлениям, каждый человек обладает не одной, а несколькими душами. Одни из этих душ представлялись настоящими двойниками человека, вторые — двойниками лишь отдельных частей его тела. Душ-двойников в свою очередь также мыслилось несколько: *ханян*, или *ханьякан* (*кан* — уменьшительный суффикс) — «душа-тень», «душа-отражение», *бэен* — «телесная душа», «душа-тело» и *маин* — «душа-судьба».¹ Первая из этих душ мыслилась находящейся внутри человека, пока тот жил, или поблизости от его тела в виде тени, отражения. Поэтому названия «душа» и «тень», а равно и «отражение» в эвенкийском языке являются синонимами. Эвенки полагали, что *ханян* способна покидать тело человека и уходить, куда ей вздумается. Этим объясняли эвенки тот удивительный, с их точки зрения, факт, что человек может видеть себя во сне и охотящимся на зверя в тайге, и плывущим в быстрой и легкой берестяной лодке на ловлю рыбы, и посещающим места прежних тасжных кочевков. Все виденное во сне считалось достаточным основанием для того, чтобы предпринять наяву аналогичные этому действия, соответствующие желанию души *ханян*. Считалось предосудительным будить спящего: боялись, что душа не успеет вовремя добежать до спящего и человек может заболеть (т. е. лишиться души).

О телесной душе, *бэен*, эвенки думали, что она находится всегда в теле человека и нигде не удаляется, пока человек жив. По их мнению, эта душа до такой степени слита с телом и неотделима от него, что неуловима для глаза и не может быть восприняема иначе, как в форме самого тела человека. Все физиологические отправления организма связывались обычно с деятельностью этого телесного двойника человека. Если духи болезней съедят *бэен*, то, по рассуждениям эвенков, человек умирает; наоборот, если шаману удастся спасти *бэен* от духов болезней, человек, хотя бы и после продолжительной болезни, постепенно поправляется и становится со временем совершенно здоровым.

¹ У некоторых групп эвенков слово *маин* означает также «верховное божество», а вместо множества душ фигурирует единая душа-творение — *оми*. В дальнейшем указывается, что оба эти представления являются результатом распада древних архаических воззрений о душах — двойниках человека, слияния, обобщения и трансформации их в более развитые формы представлений, в которых душа отождествляется уже с образом верховного божества *Маин* — «подателя жизни» (от *ин* — «жизнь», *ин-ми* — «жить»).

Мани, т. е. душа-судьба, в отличие от первых двух мыслилась находящейся не в человеке, а в истоке мифической родовой реки — *мумонзи хокто бира* (дословно «водяная дорога-река»). У истоков этой мифической родовой реки расположены, как полагали эвенки, прекрасные леса с пастбищами, там водятся много зверя, а озера и реки полны водоплавающей дичи и рыбы. В этой обетованной земле и живут души *мани*. Но живут души в разном достатке: одни преуспевают, другие терпят известные лишения. Почему складывается по-разному жизнь у *мани*, эвенки объяснить нам не могли; только одно полагали они (я в этом, видимо, состоял весь смысл их представления о душе-судьбе): от того, как живут души *мани*, и зависит благополучие людей на земле.

Когда *бээн* умирает, тогда, полагали эвенки, умирает и человек. Покойника клали на могильный помост в укромном уголке тайги и, провожая его в «дальний путь», снабжали всем необходимым для продолжения бытия в потустороннем мире. Если умирал мужчина, с ним клалось все, что требуется для охотника, если женщина — орудия женского производства и все, что необходимо для ведения домашнего хозяйства. Могильный помост осмысливался при этом как плот или лодка покойного. На нем, полагали эвенки, умерший поплывет по мифической родовой реке, направляясь к родовому поселению мертвецов-сородичей. Однако отправиться туда можно было не сразу. Пока тело не разложилось и костяк не очистился, телесная душа, *бээн*, по мнению эвенков, должна находиться при умершем. Только спустя известное время, когда *бээн*, постепенно отделяясь, совсем покинет костяк, считалось возможным устроить *анан* — шаманский обряд проводов телесной души умершего в мир мертвых. Смысл этого обряда сводился к следующему. Отделившуюся от тела душу *бээн* шаман увозил на могильном помосте-плоту в *мэнээн*, поселение мертвецов-сородичей. Это стойбище, полагали эвенки, находится в нижнем мире (*хергу буга*), в устье мифической родовой реки. Затем шаман возвращался на землю живых людей, в средний мир (*булу буга*), а ход из одного мира в другой загораживал особой изгородью из шаманских духов-сторожей.

Что касается души *ханян*, то она, полагали эвенки, став невидимой, удаляется тотчас же от тела покойного и приобретает новое качество, что подчеркивается ее новым названием — *оми*. Это название происходит от *о-ми*, что означает: 1) стать, возникнуть, появиться, образоваться; 2) создать, сотворить, образовать; 3) сделать, исполнить; 4) настать, прийти, наступить. Став *оми*, душа уходит к истокам мифической родовой

реки и поселяется там в особом жилище души *оми* — *омирук* (дословно «вместилище душ *оми*»²). В этом большом коллективном жилище родовых душ *оми* и живут души *ханян* умерших сородичей. Прибывшая после смерти сородича к истоку мифической родовой реки душа *оми* разыскивает на берегу реки родовой *омирук*, поселяется в нем и принимается за обычную для людей работу: ловит рыбу, осматривает ловушки на зверя и птицу, строит рыболовные заколы (заездки).

Пока душа *оми* добирается, по представлениям эвенков, до истоков мифической родовой реки и устраивается в *омирук*, тело покойного истлевает, а шаман успевает отвезти на могильном помосте-плоту телесную душу *баен* в мир мертвых — *бу-кит*.³

Когда душа *баен* прибывает в мир мертвых и поселяется там на стойбище мертвецов-сородичей, дух предков *манги*⁴ узнает, что при *баен* (телесной душе) умершего нет *ханян* (души-тени). *Манги* отправляется тогда вверх по мифической родовой реке разыскивать превратившуюся в *оми* душу *ханян*. Та подчиняется духу предков и следует за ним в мир мертвых. Однако в пути, увидев удобный момент, она принимает образ животного или птицы и тем избегает преследования *манги*, направляясь вновь в свой родовой *омирук*. Придя в мир мертвых и обнаружив, что душа-творение вновь ушла в *омирук*, *манги* призывает своего духа-помощника *момурэ* (утку-гоголя) и велит ему догнать и вернуть убежавшую душу. Тем временем из *омирук* вылетает одна из душ *оми*, летит на стойбище сородичей и попадает через дымовое отверстие в чум, воплощаясь в новых потомках рода. Считая, что погоня безнадежна, дух *момурэ* возвращается в мир мертвых, и цикл переплощений души-творения заканчивается. Таковы в изложении эвенков Подкаменной Тунгуски их бывшие воззрения о душах — двойниках человека.

Наиболее ярко эти представления раскрываются на рисунке, исполненном стариком эвенком Василием Шаремпкталем при ближайшем участии шаманки Екатерины Панкагир (рис. 4).

² От *оми* — «душа-творение» и суффикса *рук*, служащего для образования из именной основы названий вместилищ, например: *пурта* — «нож», *пуртарук* — «вместилище для ножа»; *пулька* — «пуля», *пулькерук* — «мешочек для пуль», и т. д.

³ От *буми* (дословно «умереть») и суффикса *кит*, служащего для образования из глагольных основ названий места, где происходит действие.

⁴ На языке эвенков *манги* означает: 1) дух предков; 2) медведь; 3) дух — хозяин нижнего мира.

На этом рисунке рассказывается, как шаман из рода Кордуаль по имени Интильгун совершал проводы умершего сородича в мир мертвых.

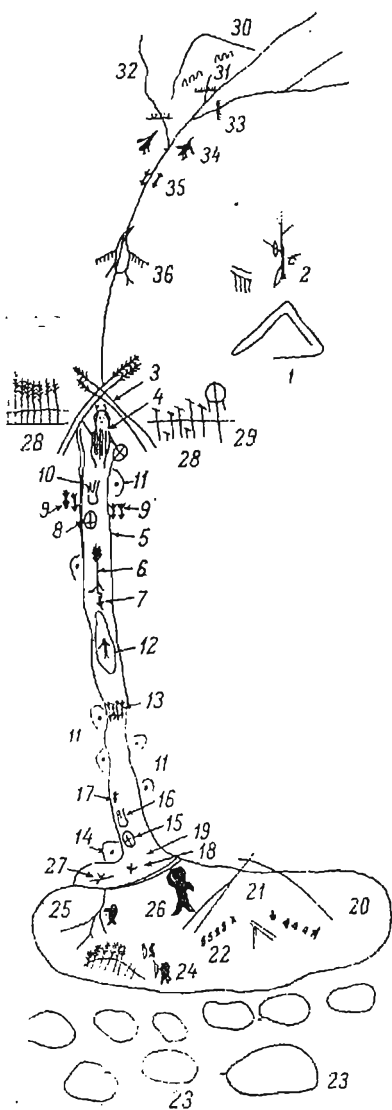
Кроме душ — двойников всего человека, имеются, как полагали эвенки, также души отдельных органов тела — головы, рук, ног и т. д. Недомогание той или иной части тела объяснялось обычно тем, что повреждена соответствующая душа — хозяйка этого органа. Так, психические заболевания связывались с повреждением особой души головы — *иникта*, паралич или усыхание рук и ног объяснялись тем, что души болезней загрызли или повредили души этих органов тела, и т. д.

Обращаясь к вопросу о характере эвенкийских представлений о душе и их месте в истории первобытного мировоззрения, нельзя не обратить внимания прежде всего на тот в высшей степени примечательный факт, что одни из этих представлений о душах (представления о *маин* и *ханян*) являются более отвлеченными, другие (о *бэен*) — более наглядными, образными. Эта наглядность, образность проявляется наиболее отчетливо в представлении о тесной связи души *бэен* с телом человека. Немножко напрашивается ряд вопросов. Одновременны ли представления об этих душах по своему возникновению? Не является ли различие в характере представлений об этих душах, двойниках всего человека, отражением того, что данные представления различны также и по времени своего возникновения? Не принадлежат ли эти воззрения различным историческим эпохам, и не следует ли представлять себе их развитие как постепенное появление новых, более обобщенных и отвлеченных представлений о некоей духовной сущности человека, которые уживаются известное время со старыми представлениями, более конкретными и образными, не уничтожая их?

С этой точки зрения наше внимание привлекает прежде всего *маин* — душа-судьба, отождествляемая в представлениях эвенков с понятиями индивидуального счастья, удачи, судьбы человека. Судьба эта мыслилась эвенками как невидимая для глаза простого смертного нить, которая идет от головы человека в верхний мир — *угу буза*, прямо в руки к верховному божеству. На языке эвенков это божество имеет ряд названий: *Амака*, *Шэвэки* (*Сэвэки-Хэвэки*), *Маин*. Первое из них, *Амака*, означает: 1) дед, старший брат отца, старший брат матери; 2) медведь; 3) бог. Второе божество, *Шэвэки* (*Сэвэки-Хэвэки*), имеет следующий ряд значений: 1) дух неба, хозяин верхнего мира, бог; 2) изображение духа, идол; 3) дух-покровитель. Последнее из названий верховного божества,

Рис. 4. Эвенкийский рисунок, изображающий проводы шаманом умершего сородича в мир мертвых.

1 — покинутый чум умершего сородича; 2 — могильный помост; подле него на дереве висят вещи, сопровождающие умершего в «дальний путь»; 3 — шаманский чум, сооруженный для совершения обряда проводов умершего в поселение мертвецов-сородичей; 4 — Интильгун, старший шаман рода Кордуаль, отвозит телесную душу умершего в нижний мир; 5 — мифическая родовая река; 6 — шаманский дух-лиственица расчищает для шамана дорогу; 7 — шаманский дух-гагара показывает шаману дорогу; 8 — шаманский бубен, заменяющий шаману лодку; 9 — шаманские духи — охранители и сторожа шамана; 10 — телесная душа умершего следует за шаманом на своем могильном помосте-плоту; 11 — стойбище мифических родовых старух — владычиц пути в нижний мир, у которых шаман расширявает о дороге в поселение мертвых; семь из них живут по берегам мифической родовой реки, одна — на шаманском острове, самая старшая (26) является главой поселения мертвецов-сородичей; 12 — шаманский остров на середине пути в нижний мир, где шаман отдыхает у старух — владычиц родовой водяной дороги в нижний мир и советуется о дальнейшем пути; 13 — узкая горловина, порог, где стоит поставленная шаманом ловушка из шаманских духов; 14 — колючее стойбище мифических родовых старух — хозяек дорог в нижний мир; шаман, пристав к берегу, кричит через залив в поселение мертвецов-сородичей, чтобы последние взяли привезенную им телесную душу умершего сородича; 15 — шаманский бубен, служащий лодкой; 16 — телесная душа привезенного сородича; 17 — жертвенный олень; 18 — гагара, плывущая впереди шамана как дух-проводник; 19 — залив в устье мифической родовой реки, за которым начинается нижняя земля; 20 — место поселения мертвецов-сородичей; 21 — стойбище умерших членов рода (манген); 22 — женщины-мертвецы, сидящие подле костра и занимающиеся различными хозяйственными работами; 23 — девять шаманских земель; на восьми из них живут духи предков шамана, а на самой большой (крайней справа) — глава нижнего мира манги; 24 — мужчины-мертвецы промышляют зверя; 25 — мертвые сородичи-мужчины строят на реке замок — ловушку для ловли рыбы; 26 — старуха — глава поселения мертвецов поднимается на крутой яр и подает знак одному из мужчин пересечь через залив и привести в поселок телесную душу умершего члена рода; 27 — один из мертвецов едет в лодке через залив за приплывшим на могильном помосте-плоту мертвецом-сородичем; 28 — шаманские духи-помощники, прикрывающие вход в нижний мир; 29 — шкура жертвенного оленя; 30 — омирчук — родовое хранилище (вместилище) душ оми; 31 — души оми; 32 — приток верховья мифической родовой реки; 33 — ловушки, построенные шаманом из духов-помощников, чтобы преградить доступ духам болезни в омирчук; 34 — шаманские духи в образе птиц охраняют проходы в омирчук с воздуха; 35 — застава из шаманских духов-тайменей, охраняющая проходы в верховья родовой мифической реки; 36 — душа оми, превратившись в птицу, улетает от манги и омирчука.



Майн, означает: 1) хозяин душ людей, их судьбы; 2) хозяин верхнего мира, бог; 3) счастье.⁵ Представляли эвенки это верховное божество антропоморфным, с подчеркнутыми патриархальными чертами. В сложной и запутанной иерархии божеств и более мелких локальных духов означенное божество считалось главным, высшим и именовалось как «верхнее» и даже «самое верхнее» (верховное). Небесный свод, т. е. верхняя земля, для этого божества такая же собственность, как хозяйство для самого эвенка. Видимое с земли голубое небо — это тайга небесной земли, где пасутся на обширных сочных ягельниках неслетные табуны оленей, принадлежащих верховному божеству. Из этих неслетных богатств божество выделило в свое время пай людям, сбросив на землю несколько домашних оленей и положив тем самым начало эвенкийскому оленеводству. Этому же божеству приписывается создание первых людей на земле *дулу* (средней земле, т. е. мире, где обитают живые люди) и основных элементов их материальной культуры.

Рассказы о верховном божестве, существующие у эвенков в разнообразных и многочисленных вариантах, составляют довольно значительный раздел эвенкийского фольклора. К *майну* как верховному божеству ходили шаманы во время камлания, почтительно спрашивая у него благополучие и удачу для сородичей. Помимо того, ему приписывается вершение всех судеб людей: невидимые нити индивидуальных судеб людей сосредоточиваются, полагали эвенки, в руках именно этого божества, которое и управляет людьми. Если оборвет божество ниточку-судьбу, то тогда один исход — человек умирает. В тех случаях, когда ниточку души-судьбы божество обрывало нечаянно, шаман с позволения божества влезал на спину своего духа-помощника *калур* (мифического оленя с рогами лося и хвостом рыбы) и связывал порванную ниточку узелком. Близкие представления имели место также у долган. Они считали, что высшая душа человека живет на небе. К ней от человека тянется с земли невидимая нить, при помощи которой высшая душа соединяется со средней, обитающей внутри человеческого тела и составляющей стержень его жизни.⁶

Неустойчивый и сбивчивый характер представлений о душе *майна* — индивидуальной судьбе человека, равно как и то, что

⁵ У некоторых групп эвенков в роли верховного божества выступало также божество *Экшэри* (от *экшэни* — «благополучие»), которое обычно фигурировало (например, у эвенков Подкаменной Тунгуски) как божество — верховный хозяин зверей, тайги, добычи, благополучия жизни.

⁶ Устное сообщение А. А. Попова.

эти представления свойственны далеко не всем эвенкам (у многих они совпадают с понятиями верховного божества), указывают, на наш взгляд достаточно определенно, на поздний период их появления. Связь этих представлений с образом верховного божества, в одном случае (представления о ниточках-душах, которые, по мнению эвенков, держат верховное божество, а по мнению долган — высшая душа), а также отнесение душ-судеб к числу небожителей, в другом, наглядно свидетельствуют о том, что души-судьбы непосредственно с телом человека не связаны и мыслятся как существующие сами по себе, не связанные непосредственно с явлениями жизни и смерти. В тех случаях, где эта связь прослеживается, она всюду оказывается вторичным явлением, вступая в явное противоречие с более древним представлением о душе. Наиболее ярко это противоречие сказывается в двойственности воззрений о причине смерти. Если по одним воззрениям смерть осмыслялась как результат разрыва невидимой ниточки-души, то согласно другим представлениям, более древним, широко распространенным у народностей Севера и Сибири, причины смерти и болезни, как известно, мыслились иначе: в одних случаях они объяснялись тем, что злой дух болезни вселился в тело и грызет внутренности, в других — тем, что духу болезни удалось похитить одну из душ.

Функциональная и семантическая слитность представления о душе *маин* с представлением о верховном божестве (душа-судьба и божество носят одно и то же название и имеют единую функцию — определение судьбы людей) дает основание полагать, что эти представления если не одновременны, то близки по времени возникновения. Яркое выраженный патриархальный колорит, в котором рисуется образ духа — хозяина верхнего мира, с одной стороны, и подчеркнутая связь этого образа с такими формами хозяйственной деятельности, как оленеводство, — с другой, указывают довольно определенно на время появления подобных представлений — эпоху патриархального рода. Отражением процесса распада рода, появления имущественной дифференциации и первой формы социальной зависимости — патриархального рабства и являлись, с нашей точки зрения, представления об индивидуальной судьбе, как предопределенные заранее некоей мифической сущностью, различные для каждого человека условия и пути жизни.

Столь же интересным, с точки зрения исторического развития анимизма, представляется второй комплекс воззрений эвенков о душе — представления о душе *ханян* (или *ханякан*).

На языке эвенков *ханян* (*ханякан*) означает: 1) тень, отражение; 2) душа-тень, душа-отражение; 3) предок, дух предка. Как показывает семантика слова, эта душа является источником жизни, вернее средством продолжения ее, воплощения предков в потомках. Душа *ханян* мыслилась обладающей способностью отделяться от тела еще при жизни человека и жить вне его довольно продолжительное время. Само собой разумеется, что если эта душа еще при жизни человека могла отделяться от тела и жить вне его, то и после смерти человека ей ничто не должно было мешать отделиться от тела и продолжать жить самостоятельно.

В этом комплексе воззрений о независимости от тела души *ханян* существенный интерес для нас имеют прежде всего представления о ее трансформации. Пока человек жив, душа эта обитает при теле и бывает видна и уловима в своей телесности в форме тени или отражения (в зрачке, в воде и т. д.). Когда человек умирает, она покидает его тело, становится невидимой, уходит к верховьям мифической родовой реки. Вместе с тем изменяются и ее функции: если в первом случае она была лишь источником сновидений (явления сна, как было указано выше, ассоциировались эвенками с временным уходом от тела души *ханян*), то во втором она выступает как источник творческого начала (зарождения) и перевоплощения, что и подчеркивается ее новым названием — *оми*.

Что касается коллективного жилища (вместилища) душ *оми*, так называемого *омирук*, то следует прежде всего напомнить, что аналогичное жилище фигурирует и в комплексе представлений о душе *бэен*: умершие телесные души живут в нижнем мире также в одном коллективном жилище, которое подобно жилищу живых — *мэнэен*. В одном из эвенкийских преданий, повествующем об общинном домохозяйстве и общинных началах жизни предков, фигурирует *мэнэен* в значении большого общинного жилища, на что указывает и семантика данного слова.⁷ В эвенкийском языке *мэнэ* означает «жить оседло», «жить долго на одном месте»; *мэнэдек* — «стойбище безоленных, спящих охотников-рыболовов»; *мэнэдери* — «оседлый»; *мэнэкэн* — «само», «сама». В удгейском языке *мэнэ* означает «сам», «сама», «свой»; *мэнэде* — «вместе». Прослеживаемые по материалам эвенкийской этнографии брачные связи родов, двусторонний кузенный брак, особая роль в религиозной жизни членов рода зятей, особая роль в общественной и семейной

⁷ А. Ф. А н п с и м о в. Родовое общество эвенков (тунгусов). Изд. Инст. народов Севера, Л., 1936, стр. 162—163.

жизни дядей по матери, культ женских родовых духов, отражающий особую роль женщины-матери, — все это дает основание говорить о наличии в прошлом у эвенков материнского рода, а представления о коллективном жилище душ трактовать как отражение в идеологии некогда реально бытовавших общинных жилищ. К этому следует добавить, что археологические материалы, в частности памятники прибайкальского неолита, раскрывают сходную по значению картину жизни древнейших предков современных эвенков.⁸

Еще более отчетливо следы материнского рода проступают в другой части комплекса представлений о душах *бээн* и *оми* — в образах древних женщины, старух, хранительниц дороги в мир мертвых. Дорога в *хэргу буи* (нижний мир) лежит через древние поселения мифических старух, обитательниц нижнего течения родовой реки. Родовой характер поселений подчеркивается тем, что каждая из старух живет обособленно, но на одной и той же мифической родовой реке. Их стоянки расположены по берегам реки, одно за другим, подобно тому, как были ранее расселены по берегам рек эвенкийские роды. Решающее значение имеет та часть этого комплекса представлений, где говорится о хозяйке селения мертвецов. Здесь черты родового матрилокального поселения раскрываются более отчетливо. Образ дальней старухи, живущей за устьем мифической родовой реки, в поселении мертвецов-сородичей, наиболее ярко раскрывается со стороны своей социальной семантики в известном уже читателю обряде проводов души умершего в мир мертвых (рис. 4). Когда шаман привозит на могильном помосте-плоту телесную душу умершего человека к устью мифической родовой реки, он кричит через залив по направлению к стоянке мертвецов-сородичей и просит принять от него привезенного сородича (рис. 4, 14). На зов шамана выходит из жилища старая женщина. Судя по всему — это глава и хозяйка родового селения; она расспрашивает шамана, выслушивает его просьбу и принимает решение — велит одному из мертвецов поехать через залив и привезти от шамана прибывшего нового сородича (рис. 4, 26). Следует подчеркнуть, что данные представления были свойственны не одним только эвенкам Подкаменной Тунгуски. Представления о мифической родовой реке, близкие по значению эвенкийским, являются

⁸ А. П. Окладников. 1) Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья. Вестн. древн. истории, 1938, № 1 (2), стр. 251; 2) Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. I—II. Матер. и исслед. по археологии СССР, № 18, 1950, стр. 263 и сл.

одним из центральных звеньев родовой мифологии долган.⁹ В представлении нанайцев (гольдов), указывает Л. Я. Штернберг, главой селения мертвецов является женщина.¹⁰ У нивхов (гиляков), по сообщению того же автора, посреди дороги в мир мертвых покойника встречает старуха и осматривает, есть ли у него в ухе дырки.¹¹

Если связь подобных представлений с эпохой материнского рода представляется несомненной, то столь же отчетливо выявляются в этом комплексе и другие, не менее интересные для нас черты — следы тотемических представлений, проступающие в воззрениях о перевоплощении души *оми*. Душа *оми* перед тем, как перевоплотиться в человека, существует некоторое время в образе животного или птицы: идя за *манги* (духом предков) по дороге в мир мертвых, она принимает образ зверя или птицы и только благодаря этому перевоплощению получает возможность вернуться в родовое хранилище душ — *омирук*. Столь же характерно и другое: перевоплощение *оми* в человека мыслится как вселение ее в чрево женщины. Впрочем, и в этом случае эвенки не являются исключением. Судя по материалам В. А. Аврорина и И. И. Козьминского, близкие по значению представления о перевоплощении одной из душ человека и о временном пребывании ее в различных зооморфных субстанциях зафиксированы также у другой тунгусо-маньчжурской народности — орочей и притом в более архаической форме и с отчетливыми чертами тотемизма: душа после всех перевоплощений попадает с *буни улини* (реки мертвых) к «тигровой» или «медвежьей» старухам, живет некоторое время на их родовых реках, а затем возвращается к людям на землю и дает начало новому поколению.¹²

Четко прослеживаемые по материалам эвенкийской этнографии два последовательных этапа в развитии анимистических представлений — более поздний, связанный с эпохой патриархально-родового общества, и более ранний, отражающий отношения матриархально-родового общества, — просле-

⁹ Устное сообщение А. А. Попова.

¹⁰ Л. Я. Штернберг. Отдельные материалы по этнографии гольдов. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 494—495.

¹¹ Л. Я. Штернберг. Отдельные материалы по этнографии сахалинских гиляков. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 330.

¹² В. А. Аврорин и И. И. Козьминский. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте». Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР, т. XI, 1949, стр. 330.

живаются с отчетливостью также и по другому комплексу верований — по представлениям эвенков о так называемых верхнем и нижнем мирах, с которыми связаны, как мы видели выше, воззрения эвенков о душах.

Угу буга — верхний мир — эвенки представляют наподобие нашей земли, полагая, что небожители живут такой же, как и эвенки, жизнью. Обитатели верхнего мира в представлении эвенков разделяются на ряд категорий: помимо людей верхней земли — сородичей божеств, — эвенки различают категорию верховных владетелей-божеств — хозяев явлений и стихий природы. Особую категорию среди божеств составляют держатели нитей жизни людей — *Амака (Маин)* и жизни зверей и растительности — *Экиэри*. В воображении эвенков *Амака* рисуется существом антропоморфным: глубоким стариком эвенком, одетым в богатые меховые одежды. У него на сочных ягельных пастбищах верхней земли пасутся несметные табуны домашних оленей, а в лабазах, среди тайги верхней земли, лежат сокровища — дорогие одежды, орудия промысла, оружие, медь, золото и серебро. *Экиэри* в свою очередь признается верховным владетелем зверей, птиц, рыб, тайги и, соответственно этому, держателем их ниточек жизни-судьбы: оборвет *Экиэри* эту ниточку жизни — и обрушится каменной осыпью вершина скалы, оборвет вторую — засохнет на корню дерево, оборвет третью — подохнет в тайге соответствующий зверь, и т. д. Ему подвластны, по мнению эвенков, все земные духи (т. е. духи среднего мира) — владетели различных сопок, хребтов, рек, речек, тайги, различных видов зверей, птиц и рыб. Очень часто *Экиэри* изменяет их решения: дух, например, пошлет зверя охотнику, а *Экиэри*, если найдет, что охотник не заслуживает хорошей добычи, утопит звериные табуны в противоположную сторону. Поэтому предусмотрительные охотники считали более разумным приносить жертвы одновременно и духам-владетелям и верховным божествам. Подобно божеству *Амака* *Экиэри* представляется антропоморфным существом, обладателем несметных табунов промыслового зверя.

Из прочих обитателей верхнего мира существенное значение для жизни эвенков имеет, по их словам, *Делича* — божество-солнце. Оно считается хозяином тепла и света. Просыпаясь поутру, *Делича* посылает своего младшего сына отнести на край *сангар* (отверстие в верхней земле) берестяной факел и посветить эвенкам на средней земле. По мере того как сын солнца приближается к отверстию с горящим берестяным факелом, на земле становится все светлей и светлей, и, наконец,

когда факел стоит уже на краю *сангар*, наступает светлый день. Сам старик *Делича* трудится неустанно, собирая тепло для людей; с осени он прикрывает плотнее свой чум, разводит пожарче костер и собирает скопившееся в чуме тепло в огромный мешок из зверьих шкур. К весне мешок бывает полон тепла. *Делича* и его сыновья приносят мешок к *сангар* и вытряхивают тепло на среднюю землю к людям. От этого там тают снега, вскрываются реки, наступают теплые дни. Благодарные солнцу, эвенки совершают особое моленье. К этому времени просыпается *Агды* — божество-гром. Оно принимается высекать кремнем огонь, а на средней земле у эвенков от этого раздаются раскаты грома и виден блеск молнии.

Прочие жители верхнего мира существенного значения, по мнению эвенков, для обитателей средней земли не имеют, и поэтому их не окружают каким-либо почитанием. Их называют просто существами верхнего мира, небесными людьми, небожителями. В эвенкийских сказках герои ходят на верхнюю землю к сородичам хозяина верхнего мира, подолгу живут среди них и даже женятся на их женщинах.

Характерными чертами эвенкийских представлений о божествах (*Амака*, *Экиэри*, *Делича*, *Агды* и др.) и прочих небожителях являются, с одной стороны, ярко выраженный антропоморфизм этих образов, с другой — не менее бросающийся в глаза, присущий им патриархальный колорит. Совершенно очевидно, что такие понятия, как «хозяин», «владелец» и прочие, аналогичные им, ровно как и представления о сокровищах (табунах оленей, зверей, птиц и рыб), составляющих личную собственность этих духов и основу их господства над людьми, не могли, разумеется, возникнуть и войти в обиход языка ранее, чем появились в реальных отношениях людей «хозяева», «владыки», «власть имущие главы семьи и рода», т. е. ранее возникновения патриархального рода. Следовательно, эти антропоморфизированные представления о верхнем мире *буга* нельзя считать очень древними, тем более изначальными. Патриархальные черты и социальные атрибуты, которыми наделяются верховные владельцы и божества, указывают на сравнительно позднее происхождение этих представлений. Отсюда естественно предположить, что данной форме представлений о *буга* предшествовали в прошлом иные, более архаические формы.

С этой точки зрения особо примечательными являются представления эвенков о космическом образе лося *Хоглэн*, отождествляемом эвенками с созвездием Большой Медведицы. Согласно этим представлениям, видимое голубое небо — не

что иное, как тайга верхнего мира. В этой тайге и живет космический лось *Хоглэн*. На день лось уходит в чащу небесной тайги и потому его с земли не видно, к ночи лось выходит из чащи на вершины хребтов и становится видимым людям. Судя по тому, что созвездие Малой Медведицы фигурирует в данном комплексе представлений как теленок *Хоглэн* — Большой Медведицы, следует заключить, что этот космический образ лося понимается как образ матери-лосихи.

Всякий раз, как только *Хоглэн* и ее теленок выходят из темной чащи пастись на хребты небесной тайги, в верхнем мире разыгрывается сцена космической охоты. Существует несколько вариантов трактовки мотива космической охоты, которые соответствуют различным стадиям развития этого мифа. По одному из них, более позднему, лосиху преследуют трое людей-охотников — эвенк, кет и русский. Эти трое удалых и ловких охотников однажды поспорили, рассказывают эвенки, о том, кто из них лучший охотник. Спорили долго, но словом убедить не могли друг друга и порешили доказать делом. Они отыскиали в тайге лосиху с теленком и погнали по снегу. Кто первый догонит и убьет зверя — тот и лучший охотник, решили они. Но лось этот был не простой, а священный, *бугады* (буквально «относящийся к *буга*»), и догнать его было трудно. Лосиха с теленком и следующие за ними на лыжах трое охотников пробежали всю среднюю землю и оказались в *угу буга* — верхнем мире. Забежав туда, звери и люди превратились в звезды: впереди четыре звезды ковша Большой Медведицы — мифическая лосиха *Хоглэн*, позади три звезды хвоста Большой Медведицы — трое охотников: неутомимый охотник эвенк, за ним — тяжелый и неуклюжий рыболов кет (енисейский остяк), в хвосте — неопытный в таежных делах русский. Только превратившись в звезды (т. е. став обителями *угу буга*), охотники могли решить спор: охотник эвенк догнал лосиху и, убив ее, возвратил земле день. Млечный путь в этом мифе истолковывается как след лыж охотников, созвездие Малой Медведицы трактуется как убегающий от тела матери лосиный теленок, видимая сплыва неба — как тайга верхней земли. На следующую ночь оставшийся в живых теленок, став большой лосихой, выходит со своим потомством из чащи на редколесные хребты небесной земли и сцена космической охоты повторяется в том же порядке.¹³

¹³ Аналогичный миф был зафиксирован в том же районе (бассейн р. Подкаменной Тунгуски) М. Ошаровым (Северные сказки. Собраны и обработаны М. Ошаровым. Новосибирск, 1935, стр. 22); у ербогаченских

В приведенном варианте мифа о лосе *Хоглэн* непонятно одно: почему этот лось мыслится в непосредственной связи с солнцем (со сменой дня и ночи). По-видимому, в более древнем варианте этого мифа мотив связи космического лоса явлениями смены дня и ночи был выражен более четко. Мы имеем в виду миф о добром богатыре *Маин* и космическом лосе *Хоглэн*. Согласно этому варианту мифа, *Хоглэн*, выбежав раз из чащи небесной тайги и увидя на вершине хребта солнце, подбежал к нему, поймал и понес в чащу. На средней земле от этого наступила ночь. Испугались люди, растерялись, не знают, что делать, как быть. Трудно было жить в темноте, страшно и голодно. А как горю помочь? — никто не знает. Тогда объявился среди людей богатырь *Маин*. Надев на ноги легкие лыжи, погнался *Маин* по следу *Хоглэн*. К полночи настиг его и убил стрелой, пущенной из богатырского лука. Добрый богатырь отобрал от *Хоглэн* солнце и вернул средней земле день. Но сам он уже к людям вернуться не смог — остался на небе, стал хранителем дня и солнца, источником жизни. С тех пор и происходит на земле смена дня и ночи: всякий раз, когда *Хоглэн* ловит и уносит в чащу небесной тайги яркое, теплое солнце, добрый богатырь *Маин* становится на свои скользкие лыжи-крылья и бежит вслед за лосем, пока не достигнет к полночи космического зверя и не отнимет от него для людей яркое солнце — день.¹⁴

Таково в основном содержание мифа о добром богатыре *Маин* и космическом лосе *Хоглэн*. В этом варианте мифа несколько по-иному, чем в предыдущем, трактуется и само созвездие Большой Медведицы. Четыре звезды ковша Большой Медведицы понимаются как ноги *Хоглэн*, три звезды хвоста — как *Маин* и его стрелы: самая дальняя, крайняя в хвосте звезда — это богатырь *Маин*, следующая за нею звезда — это его первая стрела, пущенная на бегу из богатырского лука и пролетевшая мимо небесного зверя, ближняя к ковшу звезда — это вторая стрела *Маин*, которой он убил лоса *Хоглэн*.

В другом, по нашему мнению наиболее древнем, варианте этого мифа, зарегистрированном Е. И. Титовым у нижеангар-

эвенков вариант этого мифа зафиксирован В. С. Пежемским (Две легенды ербогаченских эвенков. Сб. «Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору», вып. 1, изд. Инст. народов Севера, Л., 1936, стр. 274).

¹⁴ Аналогичный вариант мифа был засвидетельствован как бытующий у эвенков р. Подкаменной Тунгуски также М. Ошаровым и опубликован в его сборнике «Северные сказки» (Новосибирск, 1935, стр. 13).

ских эвенков Киндигирского рода,¹⁵ в роли охотника за солнечным лосем (оленьем) выступает космический медведь *Манги*. В этом варианте мифа сцена космической охоты трактуется так: космический медведь *Манги* гонится по небосклону с востока на запад за солнечным лосем (оленьем), настигает и убивает его. Млечный путь — это след лыж *Манги*. Созвездие Большой Медведицы — недоеденные медведем ноги лося. Объевшись сохатиной, медведь под конец пути так отяжелел, что еле тащил ноги, отчего и остались в западной стороне небосклона не одна, а две тропы.¹⁶ На небе этот космический охотник-медведь представлен, по миссию эвенков, созвездиями Волотис и Арктур.

Сравнивая этот зооморфный образ космического охотника *Манги* с известными нам антропоморфными образами — эвенкийским *Маин*, якутским *Халан-Уола*, алтайским *Кочутэ* и др. — мы не можем не признать, что он несравненно более древний, чем все перечисленные антропоморфные небожители и божества, хозяева и сыны неба, созвучные по своему социальному значению эпохе родового патриархального общества. О древности образа *Манги* свидетельствует и то, что в мифе он дается в виде существа двойной природы — полумедведя-получеловека: внешне он медведь, но гонится за солнечным лосем подобно человеку на лыжах. Ниже мы увидим, что эта двойная природа (получеловек-полуживотное), столь хорошо известная по тотемической мифологии, в частности по представлениям о мифическом первопредке — тотеме, составляет одну из наиболее характерных черт образа *Манги*. И это не случайно: в эвенкийском шаманстве *Манги* — мифический первопредок, связанный с представлениями о шаманском мировом дереве, подобном тотемическим центрам, о реинкарнации шаманской души, подобной перевоплощениям тотемической мифологии, о посвящении в шаманы и воспитании шаманской души и пр. С точки зрения этих представлений образ *Манги* является не только более древним в комплексе образов космических охотников за солнечным лосем, но к тому же и очень сложным, включающим в себя разновременные элементы (от тотемической мифологии до многобожия включительно). Это подчеркивается и семантикой слова *манги*, которое на языке эвенков означает «медведь — дух предков», «дух — хозяин нижнего мира», «сказочный богатырь», «великан», «чудовище», «черт».

¹⁵ Е. И. Т и т о в. Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов Киндигирского рода. Сибирск. живая старина, кн. 1, изд. Вост.-Сибирск. отдела Русск. геогр. общ., Иркутск, 1923, стр. 96.

¹⁶ Там же.

Не только *Манги*, но и другие зооморфные космические образы, как лось и олень, также связаны в представлениях эвенков с нижним миром, причем в этом случае их тотемические черты выступают наиболее отчетливо.

На языке эвенков нижний мир носит название *хэргу буга* (*хэргу* — «нижний»; ср. *угу* — «верхний», *угу буга* — «верхняя земля», «верхний мир»). По мнению эвенков, этот мир — такая же земля, как и наша, только в нем все представляется диаметрально противоположным миру живых людей: живое в нем становится мертвым, мертвое — живым; здоровое превращается в гнилое, гнилое — в здоровое; большое обращается в маленькое, маленькое — в большое; вкусное и питательное представляется отвратительным и несъедобным, несъедобное — вкусным; поношенное и рваное приобретает форму нового, новое становится старым, лохмотьями; ломаное и битое чудесно обретает форму целого, целое превращается в лом. В свою очередь все то, что попадает из нижнего мира в средний, в мир обитания живых людей, также меняет свою сущность и обретает диаметрально противоположные формы: вышедшие из нижнего мира существа становятся невидимыми и неуловимыми в их телесности; олени, которых дарят героям сказок и мифов жители нижнего мира, оказываются при возвращении на среднюю землю не более как гнилушками, и т. д.

Подобно верхнему миру, состоящему из ряда небес-земель, нижний мир представляется эвенкам также многоярусным: там имеются нижние, более нижние и самые нижние земли. На первых из них живут люди (умершие сородичи), на вторых — владельцы нижнего мира и божества, на третьих — духи болезней и смерти, зловредные духи (впрочем, в роли зловредного существа, по мнению эвенков, может выступать любой из обитателей нижнего мира, в том числе и умершие сородичи).

Люди, обитающие в нижнем мире, т. е. умершие сородичи, живут, по мнению эвенков, родами и племенами, подобно жителям средней земли, и занимаются аналогичной хозяйственной деятельностью: охотятся, ловят рыбу, ставят в тайге ловушки на зверя и птицу, строят рыболовные заездки-заколы. Одеваются они в одежды, подобные эвенкийским, обладают теми же страстями и недостатками, что и сами эвенки. Однако в этом подобии есть, по мнению эвенков, и существенные различия. Нижний мир, точнее земля обитания нижних людей, — это мир мертвых, *буни* (от *бу-ми* — «умереть»). Обитающие на нижней земле люди хотя и подобны по своей телесности и формам материального бытия жителям средней земли, однако это

не живые люди, а существа без дыхания, без биения сердца, без горячей крови. Их тело холодное, без соков жизни средней земли. Они подобны сухому дереву, гнилому пню. В этом смысле их сущность отлична от сущности всех живых людей, более того — она во всем ей противоположна. Даже язык у них другой — мертвый, совершенно непонятный живым людям.

Герои эвенкийских мифов — люди средней земли, — попадая в нижний мир, оказываются неспособными понимать язык его обитателей. Живое человеческое тело оказывается до такой степени несвойственным нижнему миру, что остается совершенно невидимым. Героя не видят, его слова принимают за треск костра (очага); его прикосновение причиняет боль существам нижнего мира, вызывает их смерть. Для них он — дух средней земли, невидимый, неуловимый, источник всевозможных бедствий и даже смерти. Как духи, попадающие на среднюю землю к живым людям и причиняющие им всевозможные несчастья, болезни и смерть, видны только шаманам, так и героя, пришедшего со средней земли в нижний мир, увидеть может только шаман нижней земли. Последний с ним поступает так же, как поступает эвенкийский шаман с духами болезней: отправляет героя туда, откуда герой пришел, т. е. на среднюю землю, к живым людям. И наоборот, если жителям нижнего мира, мертвецам-сородичам, удастся выбраться на среднюю землю, они становятся столь же неуловимыми в своей телесности, как и все другие духи. В силу качественной противоположности своей субстанции они в свою очередь оказываются вредоносными существами для жителей средней земли: их прикосновение и общение приносят болезни и смерть. Для предотвращения этого эвенкийские шаманы старательно загораживали все выходы из нижнего мира и расставляли подле них охрану из своих духов-помощников.

За нижней землей — *бун*, местом обитания мертвецов-сородичей, находятся, по словам эвенков, земли духов — владетелей нижнего мира: *харги* (*хэрги*), *манги*, *хэли* (*шэли*—*сэли*), *дябдар*. Эти духи-предки, владетели и хозяева нижнего мира, имеют для людей *бун* такое же, по мнению эвенков, значение, какое для жителей среднего мира имеют их верховные божества, владетели и хозяева верхнего мира, так называемые *сэвэки* (*шэвэки*—*хэвэки*).

По словам эвенков р. Подкаменной Тунгуски, в число духов-предков *харги* входят и души шаманов, в том числе и недавно умерших (главная шаманская душа, звериный двойник шамана, так и называлась — *харги*). В отличие от обыч-

ных людей *харги* — существа двойной природы: полулюди-полуживотные, полулюди-полуптицы, полулюди-полурыбы.¹⁷

Естественно предположить, не являются ли эти образы существ двойной природы результатом трансформации образов мифических первопредков полуживотной-получеловеческой природы, которые являются, как известно, типичными для всей тотемической мифологии. Для такого предположения есть ряд оснований. Во-первых, судя по представлениям эвенков р. Подкаменной Тунгуски, образ *харги* оказывается причастным образу духов-предков (*харги* считаются духами — предками шаманов и духами — властителями нижнего мира, мира мертвых). Во-вторых, *харги* представляются существами двойной природы (получеловеческой-полуживотной). В-третьих, в образе главного шаманского духа (звериной души — двойника шамана) эти существа двойной природы совершают цикл перевоплощения подобно тотемическим первопредкам: перевоплощаясь в нижнем мире, у шаманского мирового дерева, в шаманскую душу — звериного двойника шамана, они выходят из мира предков на среднюю землю к людям, а со смертью шамана возвращаются обратно в мир мертвых, к шаманскому мировому дереву, и превращаются в зверя. В-четвертых, с этим циклом перевоплощений у эвенков связаны представления об актах рождения и смерти шамана. В-пятых, эти акты рождения и смерти шамана в мифологии шаманов связаны с топогентильными представлениями о матери-звере, матери-месте. В-шестых, эти топогентильные представления связаны с представлениями о шаманском мировом дереве. Наиболее ярко этот комплекс воззрений представлен в рассказах шаманов о шаманском избрании и посвящении в шаманы, характерных для большинства сибирских шаманистов. У эвенков эти представления, помимо нас, зафиксированы Г. В. Ксенофоновым¹⁸ и И. М. Сусловым;¹⁹ у тавгийцев — А. А. Поповым;²⁰ у якутов и бурят —

¹⁷ См. о том же: И. М. Су с л о в. Шаманство и борьба с ним. Сов. Север, 1931, № 3—4, стр. 103—104.

¹⁸ Г. В. К с е н о ф о н т о в. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930, стр. 101, 105.

¹⁹ И. М. Су с л о в. 1) Шаманство и борьба с ним, стр. 89—152; 2) Шаманизм как тормоз социалистического строительства. Антирелигиозник, 1932, № 7—8, стр. 11—21; № 11—12, стр. 24—30; № 14, стр. 15—23; № 17—18, стр. 19—24.

²⁰ А. А. П о п о в. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. Тр. Инст. антропологии и этнографии, т. I, вып. 5, 1936, стр. 83—167.

Г. В. Ксенофоновым;²¹ у других народов — Л. Я. Штернбергом.²²

Среди мифических существ нижнего мира фигурирует также дух *калир*, представляемый в образе дикого оленя-самца. Его функция — охранять мифическую шаманскую реку (*мумонги хокто бира*), по которой шаман и его духи ходят в нижний и верхний миры вселенной. Размеры оленя огромны: он велик, как сама земля. Сила его непомерна: он способен ударом копыта пробить землю, рогами пропороть горы, победить и уничтожить все, что встает препятствием на его пути. Однако не в силе и размерах кроются примечательные черты этого образа, владельца нижнего мира, хотя и по ним уже ясно, что он в основе своей также является космическим. Более показательным свидетельством последнему служит то, что этот мифический олень нижнего мира представляется имеющим рога лося и рыбий хвост, т. е. олицетворяющим собой и землю и водную стихию.

В космогонических представлениях эвенков вода играет далеко не последнюю роль. По представлениям эвенков, за крайней землей нижнего мира лежит подземное море. По нему плавают мифические рыбы огромных размеров — две щуки, два окуня. На спины этих мифических рыб и опирается вселенная — *буга*. Земля, на которой живут эвенки, возникла, по их мнению, из воды. Эвенки рассказывают об этом так. Раньше кругом была вода, земли же было совсем мало. Человеку кочевать было негде. Загрустил человек: как буду жить? где охотиться? где оленей пасти? Мамонт *хэли* решил человеку помочь: запустил свои крепкие «рога» (бивни) под воду и вывернул со дна столько земли, что ее хватило на всех людей, на все времена, что живет человек на земле.²³ Не менее ярко значение водной стихии в комплексе космогонических представлений эвенков подчеркнуто также и образом мифической водной дороги-реки, вершина которой уходит в верхний мир, а устье — в подземное море. С помощью этой реки все три мира объединяются в единый комплекс *буга* — вселенную. Река, следовательно, — такой же космический образ, как и *буга*. А так как *калир*, являясь владельцем этой реки и ее стражем, олицетворяет и водную стихию

²¹ Г. В. Ксенофонов. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов, стр. 14—104.

²² Л. Я. Штернберг. 1) Культ орла у сибирских народов. Сб. «Первобытная религия в свете этнографии», изд. Инст. народов Севера, Л., 1936, стр. 122—125; 2) Лекции по эволюции религиозных верований. Там же, стр. 442, 450, 452 и сл.

²³ До нас этот миф был зафиксирован у эвенков р. Подкаменной Тунгуски М. Ошаровым (Северные сказки, стр. 14—15).

и землю, ему, естественно, должны быть присущи, с одной стороны, лосиные рога (космический образ земли в виде лося), с другой — рыбий хвост (космический образ воды в виде рыбы).

Теми же специфически характерными чертами космического образа зверя наделяются в представлениях эвенков и другие духи — владельцы нижнего мира: *хэли* — мамонт, *дябдар* — мифический змей (дословно «длина»). С их образами связаны у эвенков представления о происхождении гор и рек средней земли. Этим подчеркивается их космический характер. Вместе с тем в них звучат довольно отчетливо и несомненные тотемические черты; уход под землю первых обитателей земли, зверей, естественно не может неперекликаться, хотя и крайне отдаленно, с уходом в подземный мир предков тотемической мифологии, имевших образ того или иного животного. В образах владельцев нижнего мира непременным элементом выступают также черты копытного зверя — оленя. Так, например, *дябдар* по длине тела подобен змею, но имеет рога и ноги оленя; это приводит нас снова к космическому образу лося—оленя.

Более отчетливо связь духов нижнего мира с образом лося—оленя вскрывается на представлениях, связанных с образом *хэли* — мамонта. По воззрениям многих народов Сибири, мамонт связан генетически с лосем или оленем и в качестве духа нижнего мира сочетает в себе черты обоих этих животных. Тазовские остяки полагали, что мамонт образуется из старого дикого оленя: когда дикий олень состарится, он ложится в травянистое болото и от долгого лежания из него образуется мамонт, который потом проваливается под землю и ходит по нижнему миру, сотрясая землю, отчего и осыпаются высокие берега рек.²⁴ По представлениям ненцев, Нум (верховное божество) сделал землю гладкой, хорошей. Мамонт пошел по ней и испортил: там, где рыл рогами (ненцы, как и эвенки, бивни мамонта считают его рогами), образовались горы, где продавил землю — образовались озера. Нум рассердился за это на мамонта и спустил его под землю.²⁵ В долганском фольклоре мамонт также выступает в роли творца мира: где мамонт пройдет — там реки делаются, где ляжет — там озера образуются. Под конец мамонт уходит в нижний мир и уводит за собой все свое потомство.²⁶ Изображения мамонта, пишет К. М. Рычков об эвенках, имеются

²⁴ П. И. Третьяков. Туруханский край, его природа и жители. Зап. Русск. геогр. общ. по общей географии, т. II, 1869, стр. 459.

²⁵ Там же, стр. 414 и сл.

²⁶ А. А. Попов. Долганский фольклор. Изд. «Сов. писатель», Л., 1937, стр. 85.

у каждого шамана: они служат помощниками шаманов во время подземных странствований.²⁷

Среди скульптурных изображений пантеона шаманских духов изображения мамонта для нас в данном случае имеют совершенно особое значение. Дело в том, что эти изображения у эвенков, как правило, всегда включают всебя, с одной стороны, элементы копытного зверя, с другой — рыбы. В коллекции А. А. Макаренко,²⁸ вывезенной им от енисейских эвенков, голова деревянного изображения мамонта увенчана рогами лося, а туловище — хвостом рыбы. Первое должно подчеркивать связь мамонта со средним миром, второе — с нижним, а то и другое вместе — космическую природу этого образа. Судя по материалам С. В. Иванова, изучавшего продолжительное время изображения мамонта в искусстве народов Сибири, эти космические черты в образе мамонта не составляют специфически эвенкийского явления.²⁹

Характерная для образов владетелей нижнего мира их близость к космическим образам небожителей также не является единичным эвенкийским явлением. Нанайское название духа — хозяина нижнего мира *Хадо—Хаду* означает, с другой стороны, «Полярная звезда».³⁰ У тавгийцев *Сырада нгуо* означает «хозяин подземного мира»,³¹ а *нгуо* — «небесный свод», «небо», «вселенная», «благожелательные существа»; верховный создатель, творец вселенной называется *Н'ылытыа нгуо*; жена создателя вселенной — *Н'ам нгуо*, и т. д.³² Даже в религии египтян Озирис выступал, как известно, с одной стороны как солнечное божество, с другой — как хозяин нижнего мира.

К этому необходимо добавить, что и сама вселенная, ее миры, тоже мыслятся как живые существа, подобные во всем образам копытных зверей. Убедительным свидетельством этому служит рисунок ороцкого шамана Савелия Хатунка, изображающий представления орочей о вселенной. В центре этого рисунка изображен восьминогий безрогий лось (*бэюдунн сагдына*), олицетворяющий средний мир; под ним — второй лось, изображающий нижний мир; в правом углу рисунка изображен

²⁷ К. М. Рычков. Енисейские тунгусы. Землеведение, кн. I—II, 1922, стр. 93.

²⁸ Гос. музей этнографии в Ленинграде, колл. № 1331—23а—г.

²⁹ С. В. Иванов. Мамонт в искусстве народов Сибири. Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР, т. XI, 1949.

³⁰ Л. Я. Штернберг. Гольдский этнографический словарь. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айвы», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 519.

³¹ А. А. Попов. Тавгийцы, стр. 85.

³² Там же, стр. 48—52.

медведь — хозяин животных. К крупу нижнего лося примыкает устье реки, ведущей в верхний заоблачный мир. Верховье этой реки упирается в верхний мир. К востоку от средней земли нарисована рыба лососевой породы — это остров Сахалин.³³

В представлениях эвенков о нижнем мире есть крайне характерная черта — связь этих воззрений с образом старухи хозяйки *буни* (мира мертвых). Наиболее ярко она проявляется в шаманском обряде *анан* — проводов телесной души умершего в мир мертвых. Когда шаман привозит туда на плоту телесную душу покойного, ему навстречу выходит хозяйка *буни*, от которой завесит пустить или не пустить в нижний мир прибывшего. По ее распоряжению один из мертвецов садится в лодку-берестянку, выезжает навстречу шаману и принимает от него умершего сородича. Те же социальные (матриархальные) черты имеют и образы старух-шаманок, обитательниц мифической шаманской дороги-реки. Аналогичные представления свойственны, как известно, и другим народам Сибири. У нанайцев хозяйка *буни* помогает шаману вести умершего в мир мертвых.³⁴ По представлениям нивхов, посредине дороги в мир мертвых покойника встречает и осматривает хозяйка этого мира.³⁵

Для нас эти образы примечательны в данном случае тем, что они созвучны с образом хозяйки вселенной у эвенков Подкаменной Тунгуски. В предании эрбогаченских эвенков хозяйка вселенной называется владельницей земли и всего существующего на ней. В долганской сказке, записанной А. А. Поповым, говорится: «В одном месте им (шаманам-гусям, — А. А.) пришлось пролетать через отверстие в небе. Около этого отверстия сидела старуха, подстерегала пролетающих гусей».³⁶ Старуха эта — хозяйка вселенной. В сказке об этом сказано совершенно ясно. «Вот я умираю из-за того, — говорит один из шаманов-гусей, — что плохо подумал о старухе, что сидит около небесного отверстия. А она, оказывается, хозяйка вселенной. Пусть же после нас ни один шаман не прилетает в эту страну; хозяйке вселенной это не угодно».³⁷ Близкие по значению представления отмечены также у гилаков. По их представлениям, у самого

³³ В. А. Аврорин и И. И. Козьминский. Представления орочей о вселенной, переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте», стр. 324, 326.

³⁴ Л. Я. Штернберг. Гольдский этнографический словарь, стр. 519.

³⁵ Л. Я. Штернберг. Отдельные материалы по этнографии сахалинских гилаков, стр. 330.

³⁶ А. А. Попов. Долганский фольклор, стр. 55.

³⁷ Там же, стр. 56.

края земли и неба сидит старуха — хозяйка вселенной.³⁸ С образом хозяйки вселенной связаны, по их мнению, все явления природы. Когда эта женщина сидит дома и шьет — стоит тихая погода, когда выходит из дома — начинается ветер, когда мочится — начинается дождь.³⁹ Приблизительно так же объясняли себе явления природы и камчадалы.⁴⁰

Примечательно и другое в этих образах женских владычиц, хозяек вселенной и хранительниц входа в иной мир. Все они рисуются не только владычицами и хранительницами мира, но также владычицами и хозяйками зверей, и не только их хозяйками, но также и матерями. Эвенкийское женское божество *Бугады* — мать зверей и хозяйка вселенной, покровительница рода и хранительница душ сородичей; *Томам* (*ам* — дословно «мать») енисейских остяков (кетов) — мать природы, рождающая по весне несметные стаи перелетных птиц;⁴¹ *Седна* — подводная владычица и хозяйка всех морских зверей из мифологии эскимосов,⁴² — все они не только божественные владычицы, но и матери зверей. Даже такие владычицы, как богини Передней Азии Кибела, Астарта и Артемида, также постоянно называются матерями.⁴³

Наконец, следует подчеркнуть тот в высшей степени характерный факт, что женские божества-хозяйки являются не только владычицами звериных стад, не только представляются матерями зверей, но к тому же одновременно и сами имеют зооморфные черты. Эскимосское женское божество *Седна* является женщиной и одновременно моржихой; эвенкийские *бугады энинтын* — матери зверей, владычицы и хозяйки звериных стад — являются одновременно женщинами и зверями. Это говорит о том, что так называемые мифические первопредки, составляющие центр всей мифологии тотемистов, первоначально отождествлялись, по-видимому, с образом женского духа — мифической прародительницы людей и зверей. Свидетельством этому служат эвенкийские представления о *харги* и *бугады энинтын*; из них следует, что образ матери-зверя, уходя своими истоками к тотемизму, оказывается непосредственно связанным с образами

³⁸ Е. А. Крейнович. Очерк космогонических представлений гиликов Сахалина. Этнография, 1929, № 1, стр. 80.

³⁹ Там же.

⁴⁰ С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, 3-е изд. т. II. СПб., 1819, стр. 271.

⁴¹ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914, стр. 7.

⁴² В. Г. Богораз-Тан. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки. Сов. фольклор, 1936, № 4—5, стр. 41.

⁴³ Там же, стр. 37.

мифических предков. О том же свидетельствует и образ *Хосадам* — одного из центральных персонажей мифологии енисейских остяков (кетов). *Хосадам*, по их представлениям, существо двойной природы: внешне она представляется женщиной, но след ее ног подобен звериному. Только опытный шаман, по мнению кетов, способен отличить этот след в тайге от звериного. *Хосадам* поедает человеческие души *уигей*, от чего люди умирают. Но души *уигей* от этого не уничтожаются. Пробыв в чреве матери-зверя определенное время, они выходят оттуда и воплощаются в новых поколениях.⁴⁴

Восходя своими истоками к тотемизму, образ *Хосадам* отражает древние тотемические представления обобщенно, в существенно иной, чем родовые тотемы, форме. Как хозяйка и мать природы, зверей и людей, *Хосадам* представляет собой более позднее явление, связанное с последующих социально-историческим развитием и трансформацией древних образов тотемических предков.

Однако если мифический образ хозяйки-природы продолжает бытовать в мифе с атрибутами материнства, то следует заключить, что в прошлом мотив материнства был, по-видимому, одной из существенных черт данного образа. Отсюда вытекает вывод, что образ матери-зверя, как он представлен в мифе, сначала отождествляется не со всеми зверями, а лишь с определенным видом зверя — тотемом. А это значит, что так называемые мифические предки, стоящие в центре всей мифологии тотемистов, должны были первоначально представляться, по-видимому, в образе женского духа — мифической прародительницы людей и зверей. Свидетельством этому служат тотемические обряды посвящения, как они представлены у племен маринд-аним Нидерландской Новой Гвинеи. Х. Неверман, описывая их обряд посвящения, упоминает о следующей, крайне важной в данном отношении детали. «Мужчины, — пишет он, — переодетые старухами, с женскими передниками, пестро раскрашенные и с клыками над ртом . . . приблизились к майо-аним (т. е. посвященным). Последние обхватили шеи «праматерей» и те стали тащить их в потайное место».⁴⁵

В свете этих материалов образ женского божества — хозяйки и владельницы зверей, почитаемой как мать, но фактически сохранившей лишь атрибуты материнства, встает перед нами

⁴⁴ В. И. А в у ч я н. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 3—4.

⁴⁵ Н. Ne ver ma n n. Masken und Geheimbünde in Melanesien. Berlin, 1933, стр. 74.

как более обобщенный, слитный образ первичных представлений о зверях-тотемах. С переходом от материнского к отцовскому роду, основанному на патрилинейном родстве, первичный образ прародительницы-зверя (тотема) должен был со временем потерять свои функции материнства, так как исчисление родства в отцовском роде велось не по линии матери, а по линии отца. С потерей материнства этот образ утерял и другое — значение мифической праматери, предка тотемного рода, ибо это противоречило сути отцовского рода. Если в роли мифической праматери этот образ был всегда связан с определенным тотемным родом и за границы последнего выходить не мог, то в новых социальных условиях, с потерей своего первичного значения, он естественно отрывался от границ рода и становился общим для всех родов. Функция владельницы звериных стад была не связана с конкретным родом. Слияние первичных архаических образов в один обобщенный образ владельницы явилось в условиях разложения матриархата естественным и закономерным.

В связи с этим встает и другой, не менее важный вопрос — о причинах связи образа матери-зверя с представлениями о нижнем мире. Почему, спрашивается, именно хозяйка, а не кто другой, охраняет вход в иной мир. Даже в тех случаях, где этот образ представлен наиболее архаической зооморфной формой (эвенкийские образы владетелей нижнего мира — *харги* и др.), он всегда в той или иной мере связан с функцией охраны входа в иной мир.

Существенное значение для понимания этой связи имеет место одного сказания, опубликованного в сборнике Ф. Боаса.⁴⁶ Герой мифа, о котором идет речь, попадает к волкам. Созываются все звери — волки, медведи, выдры, — и они оказывают герою всяческие почести. И вдруг волки внесли труп. «Они завернули его в волчью шкуру, положили его у огня и начали плясать вокруг него и отбивать такт. Тогда мертвец встал и, качаясь, стал ходить. Но чем дальше они пели, тем увереннее он стал двигаться и, наконец, забегал совсем как волк. Тогда главарь волков сказал: «Теперь ты видишь, что делается с мертвецами, — мы превращаем их в волков». Волки выучивают героя пляске волков. «Когда ты вернешься домой, научи людей нашей пляске», — говорят ему.⁴⁷ Совершенно ясно, что танец, о котором идет в данном случае речь, является тотемическим. У ряда племен, когда встречаются незнакомые люди, они, же-

⁴⁶ F. Boas. Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas. Berlin, 1895, стр. 111.

⁴⁷ Там же.

лая узнать о тотемической принадлежности друг друга, спрашивают, кто какой танец танцует, ибо тотемические пляски, согласно Л. Я. Штернбергу, есть одна из форм уподобления тотему.⁴⁸

Если смерть мыслилась первобытным человеком как превращение в животных-тотемов, то получение тотема — обряд инициации — должен был ассоциироваться с представлением о временной смерти неофита — посвящаемого в тотем человека. В свете этих представлений становится понятным и другой факт: для чего душа шамана уводится духом-предком в нижний мир, мир мертвых, и почему это пребывание в нижнем мире у тотемного духа-предка связано с перевоплощением в звериного двойника шамана. Так как после смерти человек становится тем животным, которое служило ему тотемом, то временная смерть неофита, его пребывание в мире мертвых, есть необходимое условие для превращения в тотем, т. е. в зверя. С другой стороны, раз при жизни посвященный считается существом той же природы, что и его тотем-животное, то после смерти это превращение в тотем-зверя становится столь же естественным, сколь и неизбежным. Вот почему у тлинкитов, например, принято было во время похоронного обряда надевать при совершении плясок маски того животного, который служил тотемом умершего, а у одного из родов омаха, у которого тотемом был буйвол, считалось необходимым завертывать умершего в шкуру буйвола шерстью наружу.⁴⁹

На примере анализа фольклорного образа бабы-яги эта линия трансформации первичных тотемических образов в образ лесной хозяйки была блестяще показана известным советским фольклористом В. Я. Проппом.⁵⁰

Имея в виду вышеизложенное, вернемся вновь к представлениям эвенков о их родовых святынях — священных деревьях и скалах (*бугады*), о которых мы уже говорили выше. Следует особо подчеркнуть, что эти родовые святыни были объектами родового культа эвенков. Вспомним описанные нами выше (см. главу I) обряды *шингкэласун* и *гиркумки*. Эти обряды, как уже говорилось, всегда совершались подле скал и деревьев *бугады*. При анализе эвенкийского родового обряда *шингкэласун* видно, что он является наиболее древним охотничьим обря-

⁴⁸ Л. Я. Штернберг. Лекции по эволюции религиозных верований, стр. 480.

⁴⁹ J. G. Frazer. Totemism and Exogamy, vol. I. London, 1910. стр. 35.

⁵⁰ В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, стр. 61—65, 93—96.

дом эвенков, восходящим своими истоками почти к палеолиту. Этот древнейший обряд в прошлом совершался всеми членами рода сообща. Он имел своей целью обеспечить удачу роду в промысле зверя. Эта цель достигалась чисто магическим путем — с помощью массовой магической мистерии, обязательной для каждого члена рода. Центральным моментом этих мистерий были магические танцы-пантомимы, целью которых было привлечение зверей; заканчивались пантомимы магическим убийством воображаемых зверей. Этот магический охотничий обряд истоками своими уходил к древнейшей форме представлений о сверхъестественном, известных читателю по анализу представлений об эвенкийских шингкэнах. Зверинные шерстинки — шингкэны, фигурирующие в обряде в роли магических предметов, представлялись способными превращаться в настоящих зверей, с тем чтобы стать добычей охотника. Эти волшебные шерстинки дают охотникам хозяйка родовой земли — *буннэ мушун* и хозяйка зверей и людей (сородичей) — *бугады эниктын*, представляемая зооморфно, в образе лося или оленя. Шерстинки, которые дает хозяйка охотникам, мыслятся как обратившиеся в шерстинки звери из стада *бугады*; попав в тайгу, шерстинки будто бы обретают вид зверей и становятся добычей охотников. Местом обитания этих божественных хозяек земли, людей и зверей признавались священные скалы и деревья — *бугады*. Из этих мест — центров родового культа — выходят в форме шерстинок (шингкэнов) звери, которые затем превращаются в реальных зверей — добычу охотников. А так как *бугады эниктын* является не только матерью зверей, но и людей, то эти центры родового культа — деревья и скалы, — как некое материнское рождающее место, признаются общими для зверей и людей.

Подобные представления не являются специфически эвенкийскими. Ближкие по значению представления, как свидетельствуют этнографические наблюдения ряда исследователей, свойственны были целому ряду народов Сибири. У долган эти представления связаны с воззрениями о мировом дереве, которое мыслятся имп как родовое дерево жизни. Согласно устному сообщению А. А. Попова, долгане называют это дерево «мать-дерево». По их представлениям, одна из ветвей этого родового дерева представляет собой душу (*кут*) родового шамана, остальные ветви — души сородичей. У подножия родового дерева помещается мать-зверь родового шамана и рода, которая охраняет родовое дерево жизни, — своеобразное вместилище душ членов рода. В ряде мифов и обрядов образы родового дерева жизни и матери-зверя объединяются, становятся почти тождественными. От этого родового дерева жизни, вместилища душ

сородичей, рождается, по воззрениям долган, родовой шаман. Молодой шаман, как рассказывали А. А. Попову долганские шаманы, возвращается из нижнего мира в виде теленка оленя, подходит к старому шаману и делает вид, что сосет его в пахах, кормится молоком. Таким образом, это родовое дерево жизни, место обитания душ людей и зверей, их место рождения, мыслится как некое материнское рождающее место, общее для людей и зверей. В долганских мифах говорится о матери-дереве следующее: «Кормящего котла изгородь — вот отсюда, рождающегося ребенка — вот здесь начало».

По сообщению А. М. Золотарева, в представлении ульчей и гольдов, «каждый род имеет свое особое дерево, на ветвях которых живут и плодятся души человеческие в образе маленьких птичек». ⁵¹ В сказании авамского шамана Дюхадия, записанном А. А. Поповым, мировое и одновременно родовое дерево изображается как дерево-человек: обращаясь с напутственной речью к шаману, источник рождения, т. е. дерево-дух, по самую грудь высовывается из корней дерева. ⁵² У гольдов, как и у эвенков, родовое дерево, источник рождения, связано с образами женских духов — хозяйек природы и стихий. ⁵³ А. М. Золотарев справедливо в свое время подметил, что описанное им ульчское родовое дерево «аналогично тотемическим центрам австралийского племени арунта, содержащим зародыши, вселяющиеся, по австралийским понятиям, в тело женщины». ⁵⁴

Следы тотемических верований, выступающие с отчетливостью в комплексе представлений о *бугады*, находят свое генетическое объяснение в топогентильных воззрениях австралийцев. Дело в том, что тотемические центры представляют не только объект так называемой церемонии интичума, но к тому же и центр тотемической реинкарнации. Общеизвестно, что каждая тотемическая группа у австралийцев носит название какого-нибудь животного или растения, от которого она ведет свое происхождение и которое поэтому считает священным. Эти фантастические представления австралийцев о групповом родстве с животными и растениями сводятся к следующему. Тотемиче-

⁵¹ А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. Дальгиз, Хабаровск, 1939, стр. 41.

⁵² А. А. Попов. Тавгийцы, стр. 87.

⁵³ Л. Я. Штернберг. Гольдский этнографический словарь, стр. 519—520; А. П. Липский. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Изв. Гос. инст. народн. образования в г. Чите, кн. I, Чита, 1923, стр. 80—81; Н. А. Липская. Вальронд. Материалы по этнографии гольдов. Сибирск. живая старина, кн. III—IV, 1925, стр. 146.

⁵⁴ А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей, стр. 41.

ские первопредки — существа двойной, полуживотно-получеловеческой природы, жившие в отдаленный, мифический период альчера — спустились под землю, каждый на той территории, по которой он бродил в поисках пищи. При этом каждый из первопредков оставил в том месте, в котором он спустился, свою чурингу. В этом месте будто бы и образовался тот, отличающийся особыми приметами, предмет территории (дерево, скала, камень), который стал в последующем местом пребывания духов-тотемов и центром тотемической реинкарнации. Эта реинкарнация — рождение как перевоплощение духов-тотемов в людей и смерть как превращение людей в духов-тотемов — мыслится австралийцами в неразрывной связи с представлениями о чуринге. Когда женщина проходит мимо тотемического центра, где обитает дух — предок тотемической группы, то последний бросает в нее чурингу, и женщина от этого будто бы беременеет. Через чурингу дух-тотем переходит в тело женщины, перевоплощаясь таким путем в человека — будущего новорожденного. В соответствии с этими воззрениями старики тотемической группы при рождении ребенка идут к тому месту, где предок якобы бросил в женщину чурингу, отыскивает ее, т. е. перевоплощенного в человеческую душу духа-тотема, и приносят в виде гальки или плоского деревянного предмета овальной формы, который затем расписывается символическим орнаментом. Принесенную чурингу новорожденного члена тотемической группы помещают вместе с другими чурингами в особом потайном месте — хранилище душ данной тотемической группы.⁵⁵

В этом комплексе фантастических представлений о групповом родстве людей с животными тотемами не ощущается, как мы видим, предметной связи между чурингой-душой и зооморфной формой животного-тотема, между тем как эта связь имеется. Она проявляется с отчетливостью в той части тотемических обрядов, которые связаны с размножением тотема, т. е. с магическим умножением пищи и обеспечением успеха в предстоящей охоте и других способах добывания средств к жизни. В обряде интичума тотемической группы ему имеет место, например, следующая деталь. После того как на земле сделано изображение эму, несколько человек, изображающих в обряде предков-тотемов, наряжаются, уподобляясь внешне своему тотему-эму. Они приклеивают на тело перья эму, а на голове укрепляют чурингу — священные палки, обвешенные

⁵⁵ B. Spencer and F. Gillen. 1) The native tribes of Central Australia. London, 1899, стр. 136 и сл.; 2) The northern tribes of Central Australia. London, 1904, стр. 584 и сл.

зерьями эму, которые у танцоров, подражающих движениям этой птицы, должны изображать длинную шею и маленькую голову эму.

Чуринга из обряда интичума — коллективного колдовского обряда умножения пищи — вводит нас в круг таких верований, которые уже известны из анализа эвенкийских представлений о шингкэнах. В этой связи нужно напомнить, что в представлениях о шингкэнах понятие о сверхъестественном дано в грубо-натуральной, предметной форме и неотделимо от понятия самих вещей. Эти представления о сверхъестественном, не отделимом от материальной формы, не имеют еще отвлеченного, обобщенного характера; они далеки от развитых анимистических представлений о духе как некоем личном существе самих вещей. Достоинно внимания также и то, что среди шингкэнов мы встречаем, как правило, лишь те предметы, которые связаны в той или иной степени со звериным миром. Являясь не более как заместителем соответственного животного, шингкэн представляет либо часть зверя, либо схожий с ним предмет, а осмысливается как образ целого зверя. Совершить над шингкэном колдовской обряд зазывания зверя — это то же самое, что заманить действительного зверя. В свете этих архаических представлений о сверхъестественном становятся понятными значение и генетические истоки чуринги, фигурирующей в обряде интичума у тотемической группы эму, а также предметный характер представлений о тотеме, тотемической реинкарнации и так называемой внешней душе. Неразрывная связь в представлении о чуринге внешней души с частями тела почитаемого животного доказывает с наглядностью, что в тотемических воззрениях внешняя душа первоначально мыслилась в предметной форме, связанной с почитанием самих животных.

Разбираемый эвенкийский материал дает основание утверждать, что первоначально отсутствовало отвлеченное представление о душе как некоем личном существе, определяющем жизнь человека. Интересно, что представления эвенков о телесной душе, *бэен*, оказываются очень близкими к кругу представлений о сверхъестественном, которые нам известны по эвенкийским шингкэнам. Эти представления свидетельствуют о том, что первоначально само тело человека наделялось особыми сверхъестественными свойствами; такое наделение явилось первой формой иллюзорного отражения в сознании человека различия между жизнью и смертью.

Тотемические представления о внешней душе, как они рисуются в воззрениях о чурингах, возникли в результате последующего отвлечения и усложнения первичных чувственно-

предметных представлений о душе. Формирование и развитие тотемических представлений о внешней душе было связано с общим процессом поступательного развития общества. Не повторяя того, что было сказано в предыдущей главе относительно генезиса тотемизма, остановимся лишь на тех сторонах этой религиозной системы, которые способны пролить известный свет на проблему происхождения тотемических представлений о внешней душе.

Неразрывная связь в представлении о тотеме территории и коллектива, который ее хозяйственно осваивает, является в действительности отображением и закреплением в религиозной идеологии совершенно определенных отношений общества: общинной собственности коллектива на территорию — на места охоты, собирания растений, залежей кремня и т. д. В мифологии австралийцев эта связь подчеркивается образом мифического первопредка. Тот факт, что первопредок спускается под землю на территории, которую он хозяйственно осваивал, свидетельствует о том, что территория, по которой бродила в поисках пищи тотемическая группа, была ее общей собственностью и хозяйственно использовалась на общинных началах. Отраженные в тотемических представлениях права и обязанности тотемической группы по отношению к хозяйственно осваиваемой территории — ее право на исключительное пользование ресурсами своей территории и обязанность совершать в ее локальном тотемическом центре соответствующие обряды — подчеркивают факт развития и укрепления не только хозяйственных связей, но также и связей общественных, которые выступают в форме отношений кровного родства. Связанная с тотемическими подразделениями австралийского племени (тотемными брачными экзогамными классами и тотемическими группами в пределах каждого из экзогамных классов племени) система брачных взаимоотношений и норма группового брака доказывает с определенностью, что сложные представления о тотемической реинкарнации явились идеологическим отражением процесса становления рода.

Господствующей формой брака у австралийцев был групповой брак, характерный для ранних этапов развития первобытного общества. При этой форме брака определенные группы женщин являлись женами для определенной брачной группы мужчин, и, наоборот, определенные группы мужчин являлись отрождения мужьями для определенной брачной группы женщин. Обычай экзогамии, т. е. брака вне своей половины племени, исключал возможность брачных отношений между кровными родственниками: муж и жена в этой групповой семье должны

были принадлежать к двум разным половинам племени. Религиозной формой отражения реальных отношений кровного родства и явилось понятие о тотеме — групповом родстве людей с животными, растениями, явлениями и предметами окружающего мира. Тотем мыслился как коллективный предок, чаще всего животное или растение. Слово, которым обозначался тотем, означало также и группу мифических предков, от которых будто бы происходили родственные группы людей. Соответственно этому, обе половины племени принадлежали к различным группам мифических предков, от которых якобы вели свое происхождение отдельные тотемические группы племени. В каждой из половин племени имелось несколько таких тотемических групп — родственных между собой подразделений ее, т. е. родственных родовых групп. Они возникли в процессе последующего дробления половин племени, а обе половины племени были его двумя первичными родами. Процесс дробления первичных родов — нынешних половин племени — был обусловлен потребностями материальной жизни: невозможностью прокормиться большому количеству людей на одной территории, необходимостью разделения с целью освоения новых земель, продолжения своего существования.

Выделяясь и обособляясь от первоначального рода, каждая из тотемических групп должна была по необходимости обозначиться своим тотемом и не терять в этом процессе дробления общей родственной связи с первичным родом — своей половиной племени.

Так как тотемические родовые группы в пределах одной половины племени считались родственными по крови и браки между ними запрещались, то групповыми мужьями и женами могли быть только лица, принадлежащие к тотемическим родовым группам различных половин племени. Сложный процесс брачных взаимоотношений тотемических групп регулировался и закреплялся формами идеологии: обычным правом, моралью, религией, выражавшими общественные представления людей. В религии это связывалось с представлениями о внешней душе-тотеме, с позиций которых разрабатывался и осмысливался тотемический обряд посвящения.

Г л а в а III

СЕМЕЙНЫЕ ОХРАНИТЕЛИ ЭВЕНКОВ И ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА КУЛЬТА ПРЕДКОВ

Среди предметов эвенкийского культа большой интерес в генетическом отношении представляют существовавшие у них в прошлом изображения духов — охранителей семьи и рода. К. М. Рычков,¹ обследовавший этот культ на материалах северных енисейских эвенков (живущих на территории современного Илимпейского района Эвепкийского национального округа), писал, что эти идолы большей частью представляют изображения человека из дерева, рога дикого оленя, железа и меди. В подобных изображениях, сообщает указанный исследователь, «пребывают духи-предки, слившиеся с самими предметами».² По свидетельству К. М. Рычкова, у северных енисейских эвенков указанные идолы носили название *мухды*.

Описывая связанные с этими идолами представления эвенков, К. М. Рычков говорит: «Всякие благополучия, все, что дает природа в борьбе за существование путем различных промыслов, — не без участия *мухды*. Таким образом, *мухды* выполняют роль истинных помощников — кормильцев семьи и рода. Эти домашние божества, вложенные в мешок или в ящик, хранятся всегда на санках, покрытых оленьей шкурой, снятой, нередко с копытами, с дикого оленя. Такие санки по форме

¹ К. М. Рычков. Енисейские тунгусы. Землеведение, 1917, кн. I—II, стр. 1—67; 1922, кн. I—II, стр. 69—106; кн. III—IV, стр. 107—149.

² Там же, стр. 104.

и устройству походят на женские и всегда стоят в отдалении от жилища, передком на запад. При перекочевках они всегда находятся в середине аргиша, причем под идолов вырягают чистых оленей, преимущественно белой масти, посвященных верховному божеству *Майну*.³

Идолы эти были окружены соответствующим культом: время от времени их кормили (мазали кровью, жиром, костным мозгом) или окуривали чадом горящего жира, что воспринималось так же, как кормление. Подобные кормления совершались всякий раз, как возвращались охотники после удачной охоты.⁴

Не менее существенно в комплексе представлений об этих духах и другое — отчетливо выраженный патриархальный колорит. «Являясь помощниками, кормильцами и охранителями семьи и рода, идолы, — пишет о них К. М. Рычков, — естественно требуют к себе известного уважения, в противном случае они мстят всеми зависящими от них способами». ⁵ К этому следует добавить, что идолы «переходят из рода в род по наследству и ни в коем случае не могут переходить в чужой род». ⁶ А так как родовая основа эвенков была агнатной, то и наследование этих идолов совершалось, как правило, по мужской линии и притом в порядке старшинства. «*Мухды*, — констатирует К. М. Рычков, — передаются по наследству из рода в род, по преимуществу старшему из сыновей, причем *мухды* покровительствуют семье и способствуют единению рода. Честь хранения и ухода за ним принадлежит старшему в семье». ⁷

Судя по материалам К. М. Рычкова, у северных енисейских эвенков были, помимо семейных, также и общеродовые *мухды*, которые хранились у шаманов родов и осмыслились как идолы духов — предков шаманов. ⁸ Среди прочих духов-предков эти шаманские духи-предки занимали главенствующее положение. К. М. Рычков отмечает: «Являясь олицетворением шаманов-предков, *мухды* в свою очередь имеют духов-помощников, умерших сородичей, талисманы и пр.». ⁹ В другом месте он пишет: «Изображения *мухды* имеют только шаманы или потомки их. В каждом роде имеется столько *мухды*, сколько в них

³ Там же, стр. 103.

⁴ Там же, стр. 104—105.

⁵ Там же, стр. 103.

⁶ Там же.

⁷ Там же, стр. 130.

⁸ Там же, стр. 104.

⁹ Там же, стр. 105.

имелось шаманов». ¹⁰ Изготавливают *мухды*, по К. М. Рычкову, исключительно шаманы, «вселяя в них какого-либо предка-шамана». ¹¹ Впрочем, в этой части сообщение К. М. Рычкова не отличается большой четкостью. В ряде случаев, к тому же существенно важных, трудно бывает установить по тексту, какую из категорий духов автор имеет в виду, когда пишет о них в своем сочинении.

Судя по нашим наблюдениям, культ предков у эвенков р. Подкаменной Тунгуски полностью совпадал с тем, что нам известно из описаний К. М. Рычкова. Как и у северных енисейских эвенков, у них также существовало разграничение охранителей на семейных и общеродовых. Эти охранители представляли собой зооморфных и антропоморфных идолов, сделанных из рогов дикого копытного зверя (лося, оленя), сучков дерева с какими-нибудь зооморфными чертами, звериных шкур, пластинчатой меди и разноцветных тканей (грубошерстного сукна). Эти идолы, как и у северных енисейских эвенков, почитались как защитники, охранители и кормильцы семьи и рода и осмыслились как вместилища соответствующих духов-предков: общеродовые идолы, хранившиеся у шаманов родов, — как вместилища родовых духов-предков, семейные идолы — как вместилища семейных духов-предков. Первые изображались зооморфно (в виде лося, дикого оленя, медведя), вторые — антропоморфно. Почитание последних находилось в тесной связи с культом предков-покойников: во время обряда кормления покойников антропоморфных идолов мазали кровью жертвенного оленя, угощали жиром, а также лакомством северян — костным мозгом; помимо того, каждое новолуние их как духов-предков семьи, обитателей мира мертвых, кормили, окуривая дымом горящего на углях или раскаленном камне (а иногда и на сковородке) жертвенного жира. Всякий раз, когда добывали крупного копытного зверя (лося, дикого оленя), указанных идолов кормили таким же образом, выпрашивая при этом у них удачу на промысле и благополучие в жизни семьи и отдельных ее членов. При болезнях и неудачах на промысле, при падеже оленей и т. д. к идолам обращались за помощью и защитой, для чего их также кормили и окуривали, приносили им в жертву цветные бусы, нитки бисера, лоскутки цветного молескина. Точно так же шаман рода выпрашивал помощь и заступничество у родового духа-предка, совершая перед родовым идиолом аналогичный обряд кормления и при-

¹⁰ Там же, стр. 130.

¹¹ Там же, стр. 104.

нося ему богатые, на его взгляд, дары (вешал на идола одну-две бусины, пилку бисера, несколько узких полос цветного молескина). Совершая камлание, шаман обращался к духу-предку, охранителю и заступнику рода, прося у него помощи в предстоящих шаманских странствиях, а также совета и его непосредственного участия в изгнании причинны несчастья (болезнь сородичей, падеж оленей и т. п.). Когда наступало время менять ту или иную часть шаманского облачения на новую (шаманский плащ, бубен и другие части костюма шамана через известный срок заменялись новыми), шаман давал знать сородичам, чтобы те убили для него одного или нескольких диких оленей. Каждый раз, когда сородичи добывали шаману копытного зверя, шаман совершал перед родовым идолом тот же обряд, что и его сородичи, совершавшие обряд кормления семейных охранителей после каждой удачной охоты.

В отличие от северных сипсейских эвенков у их южных соседей — эвенков р. Подкаменной Тунгуски — родовые и семейные идолы-охранители хранились и перевозились не в нартах, а в особых кожаных мешках, которые при перекочевках с одного стойбища на другое навьючивались вместе с другими предметами культа на священного оленя белой масти.

Пытаясь понять и расшифровать данные представления, мы обращаем внимание на то, что они неодновременны по происхождению. Не беря на себя смелости заранее утверждать, что в комплексе представлений о духах-охранителях следует считать первичным и что вторичным, мы попытаемся рассмотреть каждый из элементов этого комплекса в отдельности и лишь потом, следуя данным анализа, высказать некоторые общие выводы.

Перед нами как будто обычный культ предков, в котором духи-охранители являются духами-предками. Общий патриархальный колорит, присущий обрядам этого культа и связанным с ним представлениям, свидетельствует, что в них превратно отражаются реальные отношения людей эпохи патриархального родового общества. У эвенков семейные духи-охранители понимаются как духи-предки семьи, а так как родовая основа эвенков агнатная, то эти духи всегда остаются в семье и переходят из поколения в поколение по мужской линии. При этом порядок наследования, как мы указывали выше, всегда был строго определенным — по старшинству. Семейные охранители наследовались всегда старшим из мужчин семьи, а после его смерти — ближайшим из его кровных родственников, а именно старшим из его братьев или, если не было таковых, старшим из сыновей. У эвенков р. Подкаменной

Тунгуски с таким порядком наследования семейной святыни связано было также закрепление за наследником прав главы семьи. Если иметь в виду, что нормы обычного права не допускали под страхом религиозного запрета передавать охранителей за пределы ближайших агнатных родственников, в другую семью, а также если учитывать вышеописанный порядок наследования, выдержанный в строгих границах патриархальной иерархии, то нельзя не признать, что в основе эвенкийского культа охранителей лежат отношения патриархальной семьи. Отсюда становится понятным и то, почему охранители считались полновластными хозяевами семьи, от воли которых зависят благополучие и жизнь их членов. Понятным становится и тот принцип, на котором строились отношения между семьей и ее охранителями. Последние, полагали эвенки, требуют к себе со стороны подчиненных им членов семьи подчеркнутого уважения, заботы, явного почитания. Имея это в виду, члены семьи, а из них прежде всего старший из мужчин, кормили и чествовали охранителей семьи. В том случае, когда члены семьи были недостаточно внимательны и почтительны к своим охранителям, последние наказывали виновных, насылая на них различные несчастья, лишая удачи на промысле и в личной жизни. Поэтому требовалось не только не забывать о своих семейных благодетелях, но и советоваться с ними во всех сколько-нибудь значительных случаях жизни.

Эвенки, желая посоветоваться по тому или иному случаю жизни с семейными охранителями, обращался, как правило, всегда к огню очага. Он садился поближе к очагу чума, подбрасывал в огонь сухих, тонко наколотых дров и начинал думать или рассуждать вслух по интересующему его вопросу. Рассказывая таким образом духу огня о своих желаниях и намерениях, он все время прислушивался к потрескиванию дров, пощелкиванию угольков, т. е. к «голосу» духа огня, и по этим звукам пытался определить, что тот ему говорит. Сообразуясь с услышанным, он и принимал то или иное решение.

Нам думается, что эта связь с огнем, очагом не случайна. Связь эта проходит красной нитью через все обряды культа духов-охранителей (духов-предков). Всюду, где фигурируют эти духи, выступает и дух огня: когда совершали обряд кормления духов-охранителей, кормили и духа огня; когда чествовали защитников и кормильцев семьи по случаю удачной охоты, прежде всего угощали и духа огня, и т. д. Словом, во всех случаях почитание духов-охранителей (духов-предков) сочетается с почитанием духа огня, очага.

Что же представляет собой дух огня? В повседневной жизни эвенков дух огня окружен был неустанным вниманием, заботой и подчеркнутым почитанием. Где бы эвенк не разводил огонь (в чуме, в тайге и т. д.), он говорил: «Благополучие дай!». Садясь есть, эвенк обязан был первый и притом лучший кусок отдать духу огня (бросить в огонь). Хозяйка чума, прежде чем кормить семью, кормила духа чумового огня, бросая в огонь наиболее лакомые кусочки и приговаривая: «На, ешь, сыта будь, зверя дай, чтобы сыто было!». Это обращение к духу огня как к женщине не случайно. Дух огня действительно мыслился женщиной и в обращении именовался всегда и всюду *мэжэ* (дословно «бабушка»). В представлениях и образах, связанных с культом бабушки — духа огня, она выступала, с одной стороны, как хозяйка и глава чума, домашнего очага, хозяйства, с другой — как хранительница душ семьи и рода, как место переноса душ рода в новые поколения потомков-сородичей. Первая черта наиболее отчетливо проявлялась в обряде переноса очага и в обряде встречи оленьего стада, вторая — в воззрениях об инкарнации одной из душ.

Обряд переноса очага совершался всякий раз, когда семья переходила с одного стойбища на другое. После того как все вещи были навьючены на оленей, хозяйка чума снимала покрывку чума, свертывала ее в трубку и навьючивала на одного из оленей. На месте прежнего стойбища еще оставался конусообразный остов чума из жердей, а на земле, посредине прежнего чума, — догорающий костер. Затем хозяйка брала какой-нибудь из предметов домашнего обихода, вышедших за ветхостью из употребления (старую одежду или обувь, кусок старой оленьей шкуры, старую берестяную коробичку и т. п.), и вешала неподалеку на сук дерева как жертву духу — хозяйке места. Затем хозяйка входила внутрь остова чума, склонялась над тлеющим очагом, брала щепоть золы и просила бабушку-огонь переехать на новое стойбище. При этом хозяйка мазала слегка руки золой и совала по щепотке золы под обшлаг рукава. После этого она садилась на своего верхового оленя и трогалась в путь. За нею, связанные друг с другом, шли длинной цепочкой навьюченные олени. Придя на место новой стоянки, развьючивали оленей, вырубали шести для остова чума и ставили их конусообразно по кругу. Низ устилали хвойной подстилкой, оставляя посредине небольшой круг для костра, а верх (деревянный остов чума) покрывали ровдужной или берестяной покрывкой (тремя длинными полостями, налегающими сверху вниз одна на другую). После этого хозяйка входила в чум, склонялась над местом будущего

очага и вытряхивала на него (или делала вид, что вытряхивает) золу из прежнего очага, приглашая бабушку-огонь устроиться на новом стойбище. Затем разводился огонь, и в чуме начиналась обычная жизнь.

Столь же отчетливо образ бабушки-огня как хозяйки и главы семьи и чума проступает и в обряде встречи оленьего стада. Когда собранное пастухом оленье стадо подгоняли к чуму, навстречу стаду выходила хозяйка чума с головешкой, взятой из костра чума. От той же головешки разводили летсм дымокуры, а зимой костер, подле которого грелись люди и бродили олени. Обращаясь к духу огня, хозяйка говорила: «Сте-реги лучше, сделай так, чтобы стадо больше стало».

Как уже говорилось, бабушка-огонь считалась имеющей непосредственное отношение к инкарнации души, а очаг рассматривался как место, где обитает эта хранительница и мать рода и где совершается переход душ из мира духов в мир людей. Как известно, телесная душа, душа-тень и душа-судьба считались имеющимися у каждого человека. Последняя из этих душ непосредственной связи с реинкарнацией не имела, и от нее, полагали эвенки, не записали ни явления жизни, ни явления смерти. Связь с инкарнацией имели только первые две души. Душа-тело считалась неотделимой от тела человека и потому признавалась уходящей после смерти людей в мир мертвых. Душа-тень, наоборот, считалась способной отделяться от тела человека еще при жизни его, и потому явления смерти на нее не распространялись. Признавалось, что после смерти она покидает тело и, приняв иную субстанцию, подчеркнутую ее новым названием *оми*, уходит на вершину мифической родовой реки и там поселяется в родовом хранилище душ — *омирук* (от *оми* и суффикса *рук*, служащего для образования названий местилец). Спустя некоторое время дух предков манги приходит из нижнего мира и уводит с собой из родового местилца душ душу *оми*. По пути в нижний мир (мир обитания телесных душ умерших сородичей) душа *оми* перевоплощается из антропоморфного существа в зооморфное (зверя или птицу) и уходит от духа предков *манги* обратно в свой родовой *омирук*. Спустя известное время душа *оми* покидает *омирук* и проникает через дымовое отверстие в чум, т. е. совершает *харанду буруран*.¹² Из *харан* (костра, места очага) душа *оми* попадает незаметно

¹² От *харан*, означающего «костер в чуме», «место очага», «площадь, где стоит чум», «место для чума», «стойбище», «поселение», суффикса дательного-местного падежа *ду* и глагола *буру-ми*, взятого в 3-м лице — *буруран*, означающего «упасть», «свалиться», «зайти».

в чрево женщины и дает начало новому потомству. Вот почему бабушка *того мушун* (дух огня, очага) мыслилась эвенками хранительницей душ рода, хозяйкой и матерью рода и очага.

О чем говорит этот образ духа огня? Какие социальные мотивы звучат в его культе и в связанных с ним представлениях? Как объяснить несомненное противоречие, имеющееся между когнатным характером культа родового очага и патриархальными чертами культа семейных охранителей? Судя по всему, когнатный культ очага является более древним. На это указывает тот факт, что среди пантеона семейных охранителей, которые осмысляются как духи — предки семьи и рисуются в подчеркнутых патриархальных чертах, центральное место принадлежит духу огня, очага. Дух этот представляется женщиной и понимается как общеродовой, а не семейный.

Родовой характер *того мушун* (духа огня) достаточно отчетливо определился уже по предыдущему материалу. К этому необходимо еще добавить, что огонь у эвенков считался символом родового единства, а общность огня — признаком принадлежности к одному и тому же роду. О том же свидетельствуют представления, согласно которым считалось предосудительным одолжить огонь очага члену другого рода или пользоваться очагом чужеродца. Наиболее наглядно общность родового огня как символа родового единства, отождествляемого с образом наиболее пожилой и уважаемой женщины, выражена в следующем обычае долган. Согласно устному сообщению А. А. Попова, обстоятельно изучившего этнографию долган, у них в прошлом существовал обычай, по которому родовый огонь всякий день поутру разводился в чуме самой старой и уважаемой женщины стойбища и из этого чума разносился по остальным очагам. Так как родовый огонь запрещалось передавать чужеродцу, то в стойбищах, где проживали представители нескольких родов, огонь добывался каждым родом в отдельности, но в том же порядке, т. е. самая старая женщина каждого рода в отдельности добывала утром у себя в чуме огонь, и от ее очага огонь разносился по остальным чумам сородичей. К этому следует добавить, что у долган, как и у эвенков, дух огня представлялся охранителем семьи и почитался как самое благожелательное существо. Дух огня долгане представляли также в образе женщины и называли его при обращении матушкой. Обращаясь к очажному крюку, на котором висит котел с пищей, долгане говорили: «Матушка, познания свои сложившая со времен возникновения вселенной п неба, выскажись, помоги!».

О чем свидетельствует этот цикл представлений? Не говорят ли он о том, что патриархальным чертам культа предков в прошлом предшествовали матриархальные черты? Об этом убедительнее всего свидетельствуют следующие социальные мотивы. Род как основная ячейка прошлого общественного строя эвенков представлял собой группу лиц, связанных между собой отношениями кровного родства, а символом этого единства было наличие общего для всего рода огня, очага, о чем красноречивее всего говорит обычай, запрещающий передачу огня чужеродцу. Однако если в этом обычае огонь выступает только как символ родового единства, то в прошлом очаг был реальной формой выражения этого единства: род имел один общий очаг, а общий очаг и связанное с ним общинное домохозяйство были материальной основой древнего рода. Об этом наглядно свидетельствует отмеченный выше обычай долган, по которому родовой огонь добывался каждое утро в чуме самой старой женщины рода. Добытый этой женщиной огонь почитается общеродовым и символизирует единство рода, а его очаг считается общим для сородичей и символом их бывшей общинной жизни.

Родовой огонь и родовой очаг как символы родового единства и общности материальной жизни связаны с образом духа огня, который представляется в образе женщины и почитается как глава и хозяйка не только семьи, но и рода. Все это убедительно свидетельствует, что истоки культа духа огня лежат в реальных условиях того общественного бытия, при котором экономической основой общества являлось общинное домохозяйство с женщинами во главе. Только материнский род с его матриликальным браком и матриликальным характером поселений, с его системой общественных и личных отношений, при которых главенствующее положение в семье и обществе принадлежало женщине, мог породить подобные воззрения, ибо эти воззрения являются не более как превратным отражением реальных отношений эпохи материнского рода. О том же свидетельствуют и памятники эвенкийского языка. Так, эвенкийское слово *харан* означает: 1) площадь, место для юрты, место очага; 2) костер в юрте; 3) стойбище, стоянка.¹³ Таким образом, стойбище, очаг и место для очага и жилища некогда воспринимались как единое понятие и выражались одним и тем же словом. Это вполне понятно, ибо очаг был общим, жилище — общинным, а общественная и домашняя жизнь

¹³ Г. М. Васильевич. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь. М., 1940, стр. 152.

была организована на общинных началах. Таким образом, образ духа огня, мифической хозяйки очага и главы чума и рода, есть лишь отражение матриархального общинного домохозяйства, которое находилось, как известно, в руках женщины и составляло экономическую основу их почетного положения в семье и обществе.

Если это так, то образ духа огня, являющийся центральным среди пантеона духов-охранителей и понимаемый как женский образ, является выражением материнского родового начала. На это указывают следующие моменты. Огонь считается символом родового единства и, соответственно этому, символом кровного родства. Как символ родового единства, огонь считается общим для всего рода, а члены рода — людьми одного огня, одного очага. Общность эта мыслится как общность по крови, а родовой очаг и связанное с ним общинное домохозяйство составляют экономическую основу этой общности.

Выражением кровнородственной общности является образ женщины — духа огня и матери рода. Одна из душ умершего сородича (инкарнирующая душа *оми*) возвращается через известное время обратно на родовое стойбище, проникает через дымовое отверстие внутрь чума, к матери — духу огня, а от нее — в чрево женщины. Следовательно, дух огня осмысливается как хранилище душ рода, а очаг — как место инкарнации душ предков и будущих потомков рода. Символизируемое этим образом кровное родство должно пониматься, следовательно, как родство по материнской линии. Это доказывают нижеследующие обычаи долган зафиксированные А. А. Поповым. Например, при совершении обряда лечения больного искры целебного, по мнению долган, родового огня высекал над больным с помощью кресала дядя по матери. Еще более отчетливо когнатные элементы этого культа выступают в обрядах перехода невесты в чум жениха, когда она перед входом в жилище жениха зажигала лучинки, взятые с собой от родового огня, и с помощью их „разводила“ огонь на новом очаге, говоря: «Матушка, новый огонь засветил, новый саран (т. е. место, где разводят огонь очага) устрой. Пусть в нем огонь мой не перестает гореть».

Из изложенного следует, что патриархальные черты в эвенкийском культе предков являются более поздними, вторичными, что древнейшую основу этого культа составляют не агнатные, а когнатные черты. Истоки его древнее отцовского рода, ибо вскрытые нами древнейшие когнатные черты не только не соответствуют, но прямо противоположны системе отношений отцовского рода с его патриархальным строем жизни. Следо-

вательно, в условиях патриархального родового строя этот культ продолжал существовать в модернизированном на патриархальный лад виде, хотя женские образы духов-охранителей сохраняли специфические когнатные черты. Блестящим подтверждением этому служат нанайские (гольдские) духи-предки — *джуолин*. «Почти в каждом доме, — пишет о нанайцах Л. Я. Штернберг, — имеется большое деревянное изображение, иногда одно, иногда два, мужчины и женщины — *джуолин*, в форме человека с большими грудями. То обстоятельство, что почти все *джуолин*'ы, хотя бы и мужчины, изображаются с женскими грудями и сложенными на груди руками, служит указанием на то, что первоначально *джуолин*'ами считались только родоначальницы, и лишь впоследствии, с изменением положения женщины, *джуолин*'ы, хотя и мужчины, все же продолжали изображаться в первоначальном виде, в форме женщины, из страха нарушения традиции».¹⁴ К этому следует добавить, что нанайские духи *джуолин*, как и эвенкийские духи-охранители, считаются духами предков и почитаются как покровители семьи и рода.¹⁵ Нанайским духам *джуолин* соответствуют негидальские *маси*. К этим духам негидальцы обращаются с просьбой: «Сделай, чтобы было хорошо, чтобы не болели, чтобы зверя много было».¹⁶

Если образ духа огня и связанные с этим образом воззрения отражают превратно отношения материнского рода, то следует полагать, что эвенки эту стадию общественного развития прошли. В противном случае невозможно было бы трактовать указанные представления как превратное отражение реальных отношений материнского рода. Четко прослеживаемые по материалам эвенкийской этнографии матримониальные связи родов, двусторонний кузенный брак, особая роль в общественной жизни эвенков представителей рода зятей, который при данных матримониальных связях и двустороннем кузенном браке оказывался также родом матери, особая роль в общественной и семейной жизни дядей по матери, следы матриликальных поселений, сохранившиеся в брачных обычаях, а

¹⁴ Л. Я. Штернберг. Гольды. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 475.

¹⁵ П. П. Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Зап. Приамурск. отдела Русск. геогр. общ., вып. 2, 1936, стр. 56; И. И. Козьминский. Отчет об исследовании материальной культуры и верований гаринских гольдов. Изв. Комиссии по изуч. производ. сил, 1929, № 3, стр. 44.

¹⁶ Л. Я. Штернберг. Негидальцы. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 535.

также ряд других свидетельств не позволяют сомневаться в существовании у эвенков в прошлом материнского рода.¹⁷

В одном из преданий эвенков р. Подкаменной Тунгуски, повествующем об общинном домохозяйстве и общинных началах жизни предков современных эвенков, говорится о родовом общинном жилище *манээн*. Помимо содержания текста, не оставляющего сомнения в том, что рассказывается именно об общинном домохозяйстве и общинном жилище древнего материнского рода, на это же указывает и сама семантика слова *манээн*. В эвенкийском языке *манэ*, как указывалось выше, означает «жить оседло», «жить долго на одном месте», *манэ-дэж* — «стойбище безоленных, сидячих охотников-рыболовов», *манэ-оурн* — «оседлый». В других языках тунгусо-маньчжурской группы это слово имеет аналогичные значения. На языке удэ *манэ-дэ* означает «вместе».¹⁸ Эвенское *манэ* значит «оседлый эвен».¹⁹ Таким образом, сама семантика слова указывает на общинный характер древнейшей формы общежития предков современных нам эвенков. О том же сигнализирует и археологический материал. Памятники прибайкальского неолита раскрывают аналогичную картину жизни древних предков эвенков, живших в прибайкальской тайге 3—4 тысячелетия (а то и более) тому назад. Икенские захоронения серовской стадии, обильные разнообразными вещами, в число которых входит также и лук со стрелами, свидетельствуют, по мнению автора этих раскопок А. П. Окладникова, о почетном положении женщины и ее активном участии в хозяйственной и общественной жизни материнского рода.²⁰ Экономической основой этого рода являлось общинное домохозяйство, о чем свидетельствуют следы больших общинных поселений, как сообщает об этом А. П. Окладников. Последние до нас дошли в виде больших постоянных очагов и кое-где в виде мало еще изученных остатков прочных больших жилищ — земляпок.²¹ Суммируя данные археологических раскопок, А. П. Окладников приходит к вы-

¹⁷ А. Ф. Аппсимова. Родовое общество эвенков (тунгусов). Изд. Инст. народов Севера, Л., 1936, стр. 22 и сл., 46—49.

¹⁸ Е. Р. Шнейдер. Краткий удайско-русский словарь. Учпедгиз, Л., 1936, стр. 50.

¹⁹ В. П. Левия. Краткий эвенско-русский словарь. Учпедгиз, Л., 1936, стр. 73.

²⁰ А. П. Окладников. 1) Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья. Вестн. древн. истории, 1938, № 1 (2), стр. 251; 2) Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. I—II. Матер. и исслед. по археологии СССР, № 18, 1950, стр. 263 и сл.

²¹ А. П. Окладников. Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья, стр. 248.

воду, что памятники серовского комплекса древней неолитической культуры Прибайкалья принадлежали людям материнского рода в эпоху его расцвета.²²

Возвращаясь к образу родового духа огня (*того мушун*), отметим, что если все остальные духи — охранители семьи, почитаемые как духи-предки, связывались в представлениях и обрядах с культом покойников и осмыслились как духи мужских предков, то дух огня, наоборот, представлялся общеродовым духом и непосредственной связью с культом покойников не имел. Дух родового огня, представляемый в образе женщины — хранительницы душ рода и места рождения, не имел пластических изображений (идолов) и в отличие от агнатных духов-предков мыслился как давший женский дух рода — бабушка (*энэжэ*), в смысле древней матери рода. Не говорит ли это о том, что патриархальный культ предков как своеобразная форма поклонения человека человеку является превратным отражением социальных отношений отцовского рода, а не вообще культа покойников?

Судя по тому, как изображались отношения живых людей к покойникам в религиозных воззрениях эвенков, эти отношения были двойственными. С одной стороны, покойников боялись и всячески старались оградить себя от них, с другой — их окружали известным почитанием. Перед тем как выносить труп из чума, ему говорили: «Иди, куда пошел! Назад не оглядывайся! Назад не возвращайся!». Чтобы покойник не смог вернуться назад, труп выносили не в дверь, а между боковыми шестами чума. Покидая могилу, пятились задом и стреляли из лука в ее сторону. После погребения тотчас снимались с прежнего стойбища и уходили на новое место, подальше от места погребения. Соорудив чум на новом месте, вырубали ольховую палку и клали ее на порог, чтобы усопший не мог переступить порог и войти в чум. Позднее шаман рода совершал особый обряд (камлание), отводя телесную душу умершего в страну мертвецов-сородичей (*буни* или *букит*). Последняя, полагали эвенки, находится в нижнем мире (*хэргу буга*), путь в который проходит по мифической родовой реке (*мумонги хокто бира*). Возвращаясь обратно, шаман загораживал выход из нижнего мира и ставил подле него стражу из своих шаманских духов-помощников, чтобы умершие не могли выйти на среднюю землю к живым людям. Если покойникам, полагали эвенки, удастся пройти через эту заставу и выбраться на среднюю землю к людям, они превращаются

²² Там же.

в злых духов *неци* (от *нецими* — дословно «искать взглядом»), которые преследуют людей и приписывают им смерть, т. е. уводят с собой в мир мертвых.

Эти представления эвенков о покойниках мало согласуются с тем, что нам известно о семейных охранителях как духах-предках. Если охранители как духи-предки семьи признаются защитниками и кормильцами, то души покойников, обитающие в мире мертвых, мыслятся как вредоносные. Если первые окружаются почитанием, то в отношении мертвых принимаются меры предосторожности и ограждения. О каких же духах-предках как объектах поклонения может идти речь? Эвенкийский материал дает вполне определенный ответ, указывая, что этими духами были духи избранных предков: в роде — предки шаманов, в семье — агнатные предки главы семьи. Выдвижение этих духов на первый план связано, как мы видели выше, с разложением рода, с установлением патриархальной семьи как экономической единицы общества, с выделением социальной верхушки — шаманов и родовых вождей, с закреплением их социальных привилегий и отличного от других социального положения.

Как же следует понимать образ духа огня с его ярко выраженными когнатными чертами? Этот образ по своей социальной семантике несомненно восходит к эпохе материнского рода. Нет сомнений и в том, что истоки его возникновения лежат в условиях социального бытия материнского родового строя. Очевидно и то, что образ этого женского родового духа выступает как обобщенный образ более древних форм представлений о женских духах-предках. Неясно лишь одно: в каком социальном значении бытовал в сознании людей материнского рода этот древний образ духа-предка? Как мы уже видели выше, эвенкийский дух родового огня представляется как женщина — хранительница душ рода и места рождения. Следовательно, образ духа родового огня совпадает функционально с образом мифической праматери рода, от которой ведет свое происхождение материнский род.

Дух родового огня, как указано выше, носит название *того мушун*. Первое слово, *того*, дословно означает «огонь», второе, *мушун*, переводится в русско-эвенкийских словарях как «дух — хозяин явлений природы» (*му мушун* — «дух — хозяин воды», *урэ мушун* — «дух — хозяин горы» и т. п.). Нельзя пройти мимо того факта, что слово *мушун*, служащее для выражения понятия «дух-хозяин», употребляется у эвенков только применительно к явлениям природы. В отношении хозяйства и предметов хозяйственного значения, связанных

преимущественно с оленеводством, у эвенков для выражения того же понятия «дух-хозяин» существует другой термин — *эден*, означающий «хозяин», «глава», «владелец», «обладатель» (от *эде*—*эды*, что значит «муж»). Совершенно очевидно, что термин *эден*, употребляемый для обозначения духа-хозяина, понимаемого как «муж», «глава», — явление более позднее, чем термин *мушун*. Эта дифференциация терминов, служащих для обозначения одного и того же понятия «дух-хозяин», не случайна, а представляет явление стадийного порядка, обусловленное процессом развития общества.

Как же надо трактовать происхождение слова *мушун*? Ключ к решению этого вопроса лежит в том слове, которое служит у эвенков для обозначения понятий «природа», «явления природы». Имеем в виду эвенкийское слово *буга*, по поводу которого мы уже говорили выше, рассматривая в предыдущих главах эвенкийские верования о *буга*—*бугады*. Для нас в данном случае важно отметить то, что *буга* означает, с одной стороны, природу и ее явления, с другой — женское родовое божество, почитаемое за мифическую мать рода.

Если иметь в виду, что *бугады энинтыи* означает не только «мать рода», но и «мать зверей», то возможно предполагать наличие генетической близости между словами *мушун* и *буга*. Ближайшие в эвенкийском языке слов *бука*, означающего «порок», «олень-производитель», *буку* (винит. падеж *букуэ*), означающего «сильный зверь», *бугу* (винит. падеж *бугуа*), означающего «олень», а также факт наличия в эвенкийском языке фонетических чередований — *г—к*, *к—х*, *х—с—ш* — дают нам основание предположить наличие в прошлом одновременно с формой *буга* также и *бугу*—*буку*—*буху*. Наличие в маньчжурском языке слов *буга* — «изюбрь» и *буха* — «зверь» делают такое предположение вполне вероятным. Имея в виду наличие в эвенкийском языке ассимиляции согласных на расстоянии типа *би-мин*, *бу-мун*, закономерно предположить образование из *буху* интересующего нас слова *мухун*—*мусун*—*мушун* (в тех говорах, где *ш* соответствует *с*, это слово в современном эвенкийском языке звучит как *мусун*; в говорах, где *ш* соответствует *х*, оно звучит как *мухун*).

Из этого следует, что духи-предки почитались первоначально в неразрывной связи со всем олицетворением сил природы. Наиболее древний образ культа предков — образ прародительницы — являлся, как мы видели, одновременно и образом помощницы в охоте, в борьбе с могущественными силами природы. Восходя своими истоками к образам тотемических перво-предков, образ прародительницы принимает в ходе развития

все более обобщенный характер, дифференцируясь одновременно с этим на два самостоятельных по значению образа: на духа — хозяйку родового огня (*того мушун*), с одной стороны, и духа — хозяйку тайги и зверей (*бугады эниктын*), с другой. Эта мифическая хозяйка зверей и тайги, почитаемая матерью зверей, но фактически сохраняющая лишь атрибуты материнства, возникает в родовом культе предков как более обобщенный, слитный образ первичных представлений о мифических прародительницах зверей — тотемах. У эвенков, древних обитателей сибирской тайги, этот обобщенный образ хозяйки тайги и матери зверей отождествляется, как мы видели, с наиболее крупным из копытных зверей тайги — с лосем или диким оленем. На это указывает также и семантика эвенкийских слов, близких генетически слову *буга*: *бука*, *буку*, *бугу*, означающих «сильный, крупный копытный зверь» (т. е. лось или олень). Еще более отчетливо эта связь матриархального образа духов-предков с обобщенным тотемическим образом лосихи или самки дикого оленя подчеркивается характером изображений духов-охранителей, именуемых у эвенков *бугады* (дословно «относящиеся к *буга*», «священные»). Если семейные духи-охранители (*бугады*) изображались, как правило, антропоморфно, то родовые духи-охранители, отождествляемые с образами мифической матери рода и родовой земли (тайги), имели всегда зооморфный характер. Как указывалось выше, идолы этих родовых духов — охранителей рода имели вид лося или дикого оленя и назывались тоже *бугады*. Обряды, связанные с культом этих родовых духов-охранителей, имели характер общеродовых религиозных церемоний, близких генетически обрядам тотемического умножения пищи (типа австралийской церемонии интичума), а местом совершения этих обрядов являлись у эвенков, как мы видели, материальные объекты родовой территории — священные родовые скалы и деревья (*бугады*).

Судя по археологическим материалам, в частности писаницам на скале Суруктаах-Хайа в долине р. Мархи, скалы, подобные эвенкийским *бугады*, с давних пор были местом совершения религиозных обрядов, о чем с определенностью свидетельствуют найденные здесь следы культового почитания: на выступе скалы — современные дары охотников, в расщелине — остатки древних приношений, залегающие последовательными наслоениями.²³ Различные по своему составу и разновремен-

²³ А. П. Окладников. 1) Исторический путь якутского народа. Якутск, 1943, стр. 34 и сл.; 2) История Якутии, т. I. Якутск, 1949, стр. 84 и сл.

ные по сохранившимся в них культурным остаткам, эти наслоения дают возможность проследить историю данного памятника до весьма отдаленных времен каменного века. А. П. Окладников, обследовавший писаницы мархинской скалы Суруктаах-Хайа, датирует нижний слой этих наслоений эпохой среднего местного неолита,²⁴ а возможно и конца неолита.²⁵

Необходимо остановиться еще на одной детали этого памятника — на писаницах, аналогичных по возрасту и стилю наскальным изображениям р. Лены, в частности писаницам на скалах вблизи Шишкино, сохранивших наиболее замечательные изображения лосей. По поводу этих изображений А. П. Окладников пишет: «Особенно характерно одно из них, уже издали поражающее как своим реалистическим совершенством, так и огромными размерами. На этом рисунке изображена, очевидно, самка, так как огромное животное, чуть ли не больше натуральной величины, не имеет рогов».²⁶

Эта интерпретация центрального и самого крупного изображения как самки лося для нас особенно интересна в связи с тем эвенкийским материалом, о котором говорилось выше, при описании обрядов *гиркумки* и *шингкэлаун*, совершавшихся эвенками в прошлом подле священных скал — *бугады*. Возвращаясь к этому материалу, напомним еще раз читателю о том эвенкийском рисунке (рис. 2), на котором изображен шаман Пиля во владениях *бугады энинтын* — мифических матерей животного мира тайги и одновременно родовых духов, матерински покровительствующих людям (тому или другому роду эвенков). Эти родовые духи изображены зооморфно, в форме лося, стоящими подле табунов. Шаман Пиля ловит с их разрешения зверей для своих сородичей: накидывает «аркан» — шаманскую колотушку, и складывает пойманную добычу в виде шерстинок — шингкэнов, в свой шаманский бубен.

²⁴ А. П. Окладников. Исторический путь якутского народа, стр. 35.

²⁵ А. П. Окладников. История Якутии, т. I, стр. 86—87.

²⁶ Там же, стр. 82—83.

Г л а в а IV

КУЛЬТ МЕДВЕДЯ У ЭВЕНКОВ И ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ВЕРХОВНЫХ ДУХАХ

У эвенков повсеместно существовал обычай совершать над убитым медведем особый обряд, носивший характер массовой родовой религиозной церемонии, обязательной для каждого члена рода. Обряд этот представляет для историка религии интерес в том отношении, что дает возможность проследить ряд важных моментов, относящихся к проблеме генезиса представлений о верховных духах — владетелях отдельных областей природы.

У эвенков охотятся на медведя в течение всего года, но чаще всего поздней осенью и ранней весной, когда зверь находится в берлоге. Обряд над убитым медведем превращался в целое торжество (отсюда установившееся за ним в литературе название — «медвежий праздник»).

Основные моменты обряда были следующие.

Охотник, которому удавалось обнаружить берлогу, замечал ее местонахождение и возвращался на стойбище, делая по пути заметки на деревьях, чтобы потом ориентироваться по ним как по вехам, если след занесет снегом. Как только становились видимыми чумы стойбища, охотник начинал первые обрядовые действия пантомимы. Он расправлял руки — «крылья», вытягивал, словно птица, вперед шею и начинал оглашать тайгу криком, подражая ворону. Пожилые и опытные охотники вылезали из чумов и отвечали аналогичным криком охотнику, изображавшему прилетевшего к родному гнездовью

ворона-сородича. Тот, приподняв плечи и растопырив руки, прыгал подобно ворону от чума к чуму, издавая отрывистый, резкий клетот, поразительно похожий на крик этой птицы. Движения, имитирующие ворона, в свою очередь были не менее выразительными. Начиналась общая красочная пантомима, в которой прилетевший ворон звал своих братьев-воронов клевать найденную им в тайге добычу.

По окончании пантомимы участники обряда расходились по своим чумам, а затем собирались на большой охотничий совет, обычно в чум охотника, нашедшего берлогу. Последний рассказывал собравшимся, где находится берлога, при каких обстоятельствах он ее нашел, велик ли, по его мнению, медведь, как удобнее добыть его. Весь разговор велся в условной, иносказательной форме. Охотники обсуждали обстоятельства предстоящей охоты и распределяли в ней роли. Наутро охотники чуть свет выходили из чумов и «улетали в тайгу клевать добычу», т. е. охотиться. Обычай требовал, чтобы они при этом не наступали на порог чума и не оглядывались назад, а оставшиеся на стойбище люди не выглядывали из чумов до тех пор, пока охотники не скроются в тайге; от оставшихся требовалось также, чтобы они не чесали волосы, не мыли руки, не брали острые предметы и не ранили ими себя, — словом, требовалось соблюдать целый ряд магических запретов.

Охотники осторожно подходили к берлоге и втыкали крест-накрест колья, закрывая ее отверстие, чтобы встревоженный медведь не мог быстро выскочить. Затем они становились в порядке старшинства подле берлоги и самый старший начинал длинным шестом тревожить медведя. Из берлоги слышалось глухое урчание. В отверстии показывалась голова медведя. Раздавались несколько выстрелов, и зверь грузно оседал назад. Иногда медведь ломал крестовину и выскакивал наружу. Тогда его закалывали с помощью *кото* — ножа на длинном древке. Когда медведь был убит, охотники начинали «пытать», нет ли еще зверя в берлоге. Затем один из охотников, обычно старший по возрасту, залезал в берлогу и накидывал на убитого медведя ременный аркан. Остальные дружно тянули за противоположный конец ремня и вытаскивали зверя из берлоги.

Влезавший в берлогу охотник то обращался к медведю с различными просьбами, уговаривая его послать сородичам удачу в промысле, послать им зверя, добычу, то в юмористической форме убеждал медведя, что ему давно следовало перебраться на новое стойбище, так как берлога стала плоха и вонюча. Когда в отверстии берлоги показывалась голова зверя, охот-

ники кричали, обращаясь к нему: «Дедушка, потише, дедушка, полегче!». Медведя называли *амака*, т. е. «дедушка», а медведицу — *энеке*, т. е. «бабушка».

Когда медведь был вытащен из берлоги, охотники окружали его и с пронзительным карканьем возобновляли охотничью пантомиму. Одни, взмахивая руками, подражали летящим воронам, другие, полурастопылив руки и приподняв плечи, изображали прыгающее и дерущееся из-за падали воронье, третьи — клюющих падалю птиц. Охотники-вороны показывали, что они рады богатой добыче. Они громко кричали, сзывая сородичей. Далее изображалось, что на крик воронья собиравлись горностаи, кедровки, волки, лисицы и прочий таежный зверь. Все хотели отведать вкусного медвежьего мяса. Охотники считали, что, глядя на этих животных, душа медведя поверит, что люди не убивали медведя, и не будет им мстить. Превратившись в нового медведя, она будет ходить по тайге, не причиняя зла людям, пока снова не станет добычей охотников и не будет ими обманута таким же образом.

После этой пантомимы один из охотников, чаще всего старший, раскрывал пасть медведя и вставлял между зубами небольшую (8—10 см длиной) палку, приговаривая: «Дедушка (бабушка), зевай!». Теперь душа медведя могла, по представлениям эвенков, свободно покинуть тело убитого зверя и не мешать людям его свежевать. Спустя некоторое время старший охотник, выполняющий функции руководителя, подавал знак снимать шкуру. Охотники хором, повторяя слова старшего, кричали: «Дедушка (бабушка), шкуру снимать будем, муравьев много!». По мнению эвенков, душа медведя должна была понять это следующим образом: не охотники, дескать, шкуру снимают, а муравьи ползают по туше и пожирают мясо. Однако медведя и его душу это уверение не удовлетворяло. Один из охотников от имени медведя начинал допытываться, кто же его свежует, и успокаивался только тогда, когда ему говорили: «Дедушка (бабушка), женщины с тебя шкуру снимают».

Охотникам предписывалось строжайше соблюдать *нимат* — обычай, согласно которому убитого медведя следовало подарить кому-нибудь из членов другого рода. При этом следует подчеркнуть, что получал в *нимат* медведя не всякий другой род, а непременно род зятя, т. е. тот род, откуда охотники, убившие медведя, брали себе жен. Человек, получивший в *нимат* медведя, обязан был «прикрыть рану на теле медведя», т. е. снять шкуру и взять ее в личное пользование, а мясо

медведя сварить и съесть сообща со всеми членами стойбища, добывшего медведя.

На языке эвенков лицо, получившее в дар убитого медведя, носит название *нимак* — дословно «чужеродец»; обряд свекланья называется *нимакки*, а шкура, полученная в дар, — *нимат*.

Процедура свежевания убитого медведя сопровождалась своеобразной драматической игрой, в которой участвовали охотники. *Нима* — член рода *зятей*, свежающий медведя, — спрашивал последнего, так ли надо резать, так ли снимать шкуру, разделявать тушу и т. д. Один из охотников от имени медведя давал на эти вопросы утвердительные ответы. Затем медведя расспрашивали, где он жил, что ел, с кем играл свои брачные игры и т. д. Один из охотников, отвечая от имени медведя на эти вопросы, пространно рассказывал о жизни зверя в тайге, вплоть до последнего момента. После этого начинали уверять медведя, что убится он сам, спавшийся с горы или потянувшись за ягодами, и т. п. Медведь указывал на источники своей смерти — пулю и ружье. На это охотники говорили, что пулю он взял сам, играя с ружьем, что убили его не охотники, а ружье, а если он все-таки этому не верит, видя подле себя людей, то пусть знает, что люди эти не злые.

Во время описанных обращений к медведю ему с легкостью надрубали у головы шею, осторожно отделяли ножом позвонки, вскрывали грудь и нижнюю часть шеи, вынимали легкие, сердце и печень, не отделяя их от горла и головы, и клали все подле туши. После того как медведь уже был освежеван, начиналась причастная трапеза: руководитель охоты разрезал на куски сердце медведя и первым съедал один из кусков; за ним в порядке старшинства то же проделывали остальные. При этом охотники вновь исполняли пантомиму, подражая карканью воронов. Затем принимались за разделку туши убитого зверя. Так как эвенки считали, что кости медведя дробить нельзя, тушу расчленяли по суставам. В заключительной части этого цикла церемоний участники охоты исполняли особый обряд проводов или прощания со зверем. Для этого выпнутую из туши брюшину относили немного в сторону, и все участники охоты стреляли в нее по очереди из маленького ритуального лука, подобно тому как это делается при погребении сородича (уходят от могильного помоста, поворачиваются к нему лицом, пятятся назад и стреляют по направлению к нему из лука). По окончании этой церемонии охотники направлялись на стойбище, нагруженные богатой добычей.

Подходя к стойбищу, охотники давали о себе знать, каркая по-вороньи. Со стойбища им отвечали тем же, и вскоре повторялась первая из описанных выше пантомим. Затем посреди стойбища раскладывали костер и припимались варить мясо убитого медведя. Пока мясо упревало в котлах, устраивались пляски, игры и состязания. Мужчины и женщины становились в круг, брали друг друга за руки и образовывали круговой хоровод — *иконин*, или *яхорье*. Старший и наиболее опытный охотник запевал. Он шел, покачиваясь из стороны в сторону, две короткие строчки сочиненной им по случаю этого праздника песни-импровизации. Простые строчки повторял весь хоровод, покачиваясь в такт песни. Затем хоровод в быстром темпе исполнял две короткие строчки припева, и танцующие, слегка приседая, подпрыгивая и ударяя при прыжке ногой о ногу, начинали кружиться в направлении против солнца. Потом снова следовали слова запевалы, хоровое сопровождение их всеми танцорами, затем быстрый, энергичный припев и снова движение хоровода, причем всегда в одном направлении — «навстречу заре». Темп танца ускорялся с каждым поворотом. Песня запевалы звучала повелительнее, хор повторял ее все дружнее и громче, движения танцоров становились все быстрее, стремительнее. Когда темп танца достигал такой быстроты, что пение становилось невозможным, оно сменялось выкриками запевалы и дружным рокочущим шумом хоровода, напоминающим хорканье оленей. Если кто-нибудь не выдерживал темпа и валился на землю от усталости, круг размыкался, но только для того, чтобы убрать упавшего. Когда устанавливали танцевать пожилые, их сменяла молодежь.

Представитель рода зятей — *нимак*, свежелавший убитого медведя, — наблюдал за варевом. Убедившись, что мясо упрело, *нимак* подавал об этом знак остальным, имитируя крик вороны. Ему отвечали остальные члены стойбища, изображавшие стаю, прилетевшую на этот зов к костру. Иногда для большего уподобления воронам участники обряда мазали себе лицо и руки растертым утлём. После трапезы вновь начинались игры. Танцующие становились один против другого и, ударяя друг друга ногами (правой ногой о левую ногу партнера и наоборот), начинали вращаться в ускоряющемся темпе, держа руки за спиной. Победителем считался тот, кто переплешет всех. Этот танец (*хокодек*) танцевало одновременно несколько пар. После танцев следовали стрельба из лука в цель и друг в друга с последующими прыжками и увертыванием от стрелы противника, прыжки с пестом ввышину, прыжки через ременный аркан, который вращали в руках два охотника. Только

поздней ночью заканчивалось торжество, и участники обряда расходились по чумам.

Следующий день церемоний открывался процедурой вынимания глаз из головы медведя и заканчивался опять играми, плясками, песнями и угощением у костра. Обряд начинал самый старый охотник стойбища. Он брал голову медведя и осторожно вынимал ножом глаза, завертывал их в бересту и велел отнести в тайгу и похоронить на могильном помосте. На молодом кедре с трех сторон делали затесы с помощью *кото*, с двух сторон делали глубокие зарубы и клали туда медвежьи глаза. После похорон медвежьих глаз участники обряда вновь принимались за угощение, игры и танцы.

Последний, третий по счету, день обряда посвящался похоронам медвежьей головы. Сварив голову зверя и съев с нее мясо, собирали кости, оплетали их ерником, а поверх тонкими ивовыми прутьями и совершали особый обряд борьбы с медвежьей головой. Ее передавали одному из мальчиков стойбища, и тот имитировал борьбу с медведем. Под конец мальчик ронял медвежью голову на землю и под радостные крики присутствующих прижимал ее коленом как победитель. После этого следовала процедура похорон медвежьей головы, что понималось как погребение всего медведя. Поверженную наземь голову медведя уносили в тайгу (иногда к ней присоединяли остальные кости и по кусочку мяса от каждой части тела и органов; это делалось для того, чтобы воскресший медведь имел все части тела) и прятали в лесной чаще, погребая на могильном помосте — высоком кедровом пне. На этом обряд заканчивался.

Аналогичные обряды были зафиксированы у эвенков рядом предшествующих исследователей. Так, К. М. Рычков¹ отметил близкие по значению представления и обряды у северных енисейских (плимфейских) и южных (на территории бывш. Енисейского округа) эвенков. Е. И. Титов² описал этот обряд на примере нижнеангарских эвенков Киндигирского рода. Н. М. Добромыслов³ засвидетельствовал наличие у баргузинских эвенков охотничьих танцев-пантомим, совершаемых над

¹ К. М. Рычков. Енисейские тунгусы. Землеведение, 1922, кн. III—IV, стр. 109—112.

² Е. И. Титов. Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов Киндигирского рода. Сибирск. живая старина, кн. I, изд. Вост.-Сибирск. отдела Русск. геогр. общ., Иркутск, 1923, стр. 95—98.

³ Н. М. Добромыслов. Заметки по этнографии баргузинских орочей. Тр. Троицко-Кяхтинск. подотдела Русск. геогр. общ., 1902, т. V, вып. 1, стр. 82 и сл.

убитым медведем, и обряда похорон медвежьей головы вместе с другими частями тела убитого зверя, которые располагали на могильном помосте так, «чтобы они изображали целого зверя». У эвенков северного Прибайкалья обряды, близкие по значению описанным, были отмечены М. Г. Левиным.⁴ На подобный цикл обрядов, существовавших у эвенков, указывают также М. Ф. Кривошапкин,⁵ Р. Маак,⁶ Э. К. Пекарский и В. П. Цветков,⁷ П. И. Третьяков⁸ и др. О таком же культе у близких к эвенкам по языку и культуре негидальцев имеется сообщение Л. Я. Штернберга,⁹ о культе у эвенов (ламугтов) — В. Г. Богораз-Тана.¹⁰

Интересующий нас культ — не специфически эвенкийское явление. Он был распространен и у южной подгруппы тунгусско-маньчжурской группы народов. У ульчей существование этого культа засвидетельствовано А. М. Золотаревым,¹¹ у ороков — В. Васильевым;¹² относительно удэ имеется указание В. К. Арсеньева.¹³ Зафиксирован этот культ не менее определенно и подробно также и у других народов Сибири, если и не у всех, то, по-видимому, у очень значительного их большинства. Так, у нивхов данный культ описан в работах Л. Я. Штернберга¹⁴ и Л. Шренка,¹⁵ у айнов у Бр. Пильсудского¹⁶ о культе у хан-

⁴ М. Г. Леви н. Эвенки северного Прибайкалья. Сов. этнографии, 1936, № 2, стр. 75—77.

⁵ М. Ф. Кривошапкин. Енисейский округ и его жизнь. т. II. СПб., 1865, стр. 34 и сл.

⁶ Р. Маак. Вилюйский округ Якутской области, т. III. СПб., 1887, стр. 108 и сл.

⁷ Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. Очерки быта приамурских тунгусов. Сб. Музея антропологии и этнографии, т. III, 1913, стр. 60 и сл.

⁸ П. И. Третьяков. Туруханский край, его природа и жители. Зап. Русск. геогр. общ. по общей географии, т. II, 1869, стр. 487 и сл.

⁹ Л. Я. Штернберг. Сб. «Гилики, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 536 и сл.

¹⁰ В. Г. Богораз. Ламугты (из наблюдений в Колымском округе). Землеведение, 1900, кн. I, стр. 64 и сл.

¹¹ А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. Дальгиз, Хабаровск, 1939.

¹² В. Васильев. Основные черты этнографии ороков. Этнография, 1929, № 1, стр. 22 и сл.

¹³ В. К. Арсеньев. Лесные люди — удэгейцы. Владивосток, 1926, стр. 36 и сл.

¹⁴ Л. Я. Штернберг. Гилики. Сб. «Гилики, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 59—67.

¹⁵ Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, т. III. СПб., 1903, стр. 65 и сл.

¹⁶ Живая старина, 1914, кн. I—II, стр. 120 и след.

тов и манси имеются довольно подробные описания Н. Л. Гондатти,¹⁷ и т. д.

Еще сравнительно недавно столь широкое распространение культа медведя среди народов Сибири вызвало у ряда исследователей попытки обобщить этнографический материал в едином историко-генетическом плане. Существует несколько попыток подобного обобщения материала. Н. Н. Харузин¹⁸ на примере сравнительного изучения культа медведя у хантов и манси убедительно доказал его несомненные тотемические черты; Г. Н. Потанин¹⁹ и Н. М. Ядринцев²⁰ тонко подметили элементы связи этого культа с шаманством; Л. Я. Штернберг,²¹ исследовавший культ медведя на материалах нивхов и нанн (орочей), наглядно показал связь его с родовой организацией и древними матримониальными отношениями родов; В. Г. Богораз-Тан,²² изучая в сравнительно-этнографическом плане миф об умирающем и воскресающем звере, пришел к выводу, что истоки этого культа восходят к магическому обряду воскрешения зверей, к эпохе палеолита. В статье, написанной на эту же тему, В. Петров²³ справедливо подчеркнул наличие в культе медведя несомненных матриархально-родовых черт.

Ограничивая задачи главы рамками собственно эвенкийской этнографии, мы должны вместе с тем сделать оговорку, что вовсе не ставим себе целью рассматривать весь культ медведя в целом. Предметом нашего внимания в дальнейшем будет преимущественно одна, но зато центральная часть этого культа — обряды, совершавшиеся эвенками над убитым медведем.

Решая вопрос о характере и истоках этих обрядов, нельзя не обратить внимания на тесную связь их с тотемическим культом. Прежде всего бросается в глаза связь между почитанием зверя и отношением к нему как к предку людей. Та же

¹⁷ Н. Л. Гондатти. Культ медведя у инородцев северо-западной Сибири. Тр. Этнограф. отдела Московск. общ. любит. естествознания, т. VIII, 1888, стр. 49—73.

¹⁸ Н. Н. Харузин. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов. Этнограф. обозрение, 1898, № 3, стр. 1—36; № 4, стр. 1—37.

¹⁹ Г. Н. Потанин. Эрке. Культ сына неба в Северной Азии. Томск, 1916.

²⁰ Н. М. Ядринцев. О культе медведя (преимущественно у северных инородцев). Этнограф. обозрение, 1890, № 13, стр. 110 и след..

²¹ Л. Я. Штернберг. Гиляки, стр. 74 и сл.

²² В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере. Художеств. фольклор, 1926, № 1, стр. 74 и сл.

²³ В. Петров. Опыт стадийного анализа «охотничьих игр». Этнография, 1934, № 4, стр. 143 и сл.

связь подчеркивается и в мифах, повествующих о чудесном рождении медвежьего героя, широко известных в этнографической и фольклорной литературе. В этом отношении существенный интерес представляет предание аянского эвенков, рассказывающее о том, «как средняя земля вначале делалась». Из трех земель вселенной — верхней (неба, места обитания божеств), средней (тайги, места обитания эвенков) и нижней (подземного мира, места обитания умерших) — средняя земля вначале была очень маленькой. На ней, говорит предание, не было ни деревьев, ни гор, ни рек, ни травы. Потом земля стала расти, превратилась в большую. На ней появились горы, реки, лес и травы. Наконец, на земле появились медведь, а за ним и все остальные животные. К многочисленным и разнообразным вариантам рассказов о медведе, изображающим его то как первого обитателя земли, то как предка людей, то как бывшего человека, принявшего звериный образ, следует присоединить существующие у эвенков представления о медведе как духе — помощнике шамана, так называемом (*манги*). В комплексе представлений о *манги* важно в данном случае то, что этот дух рисуется существом двойной, полужвериной-получеловеческой природы и осмысливается как дух-предок, хозяин нижнего мира и душ предков, что находит свое отражение и в семантике слова *манги*, означающего одновременно и «медведь» и «дух предков». ²⁴ В шаманских мифах звериным двойником шамана, тождественным по своим истокам духотому, выступает у эвенков также медведь-предок *манги*. Особенно примечательными являются эвенкийские изображения медведя, встречающиеся на так называемых шаманских ковриках — *дэтур*. Коврики эти делаются из оленьей или сохатиной замши и обшиваются по краям замшевой бахромой. На некоторых из них по краям нашиваются полосы цветного молескина, изображающие шаманскую изгородь, охраняющую род. В центре с помощью узких полосок цветного молескина и бисера изображается небольшой квадрат, символизирующий вход в иной мир. По углам квадрата — четыре длинных жгута, составленных из небольших кусочков (колец) шкуры животных. На других ковриках эти детали отсутствуют. Общими для всех ковриков являются лишь изображения животных (диких оленей, лосей), исполненные черной краской и отороченные по краям подшейным оленьим волосом или жильной ниткой, и стоящая среди них (по углам, краям коврика, а иногда

²⁴ Г. М. В а с и л е в и ч. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь. М., 1940, стр. 80.

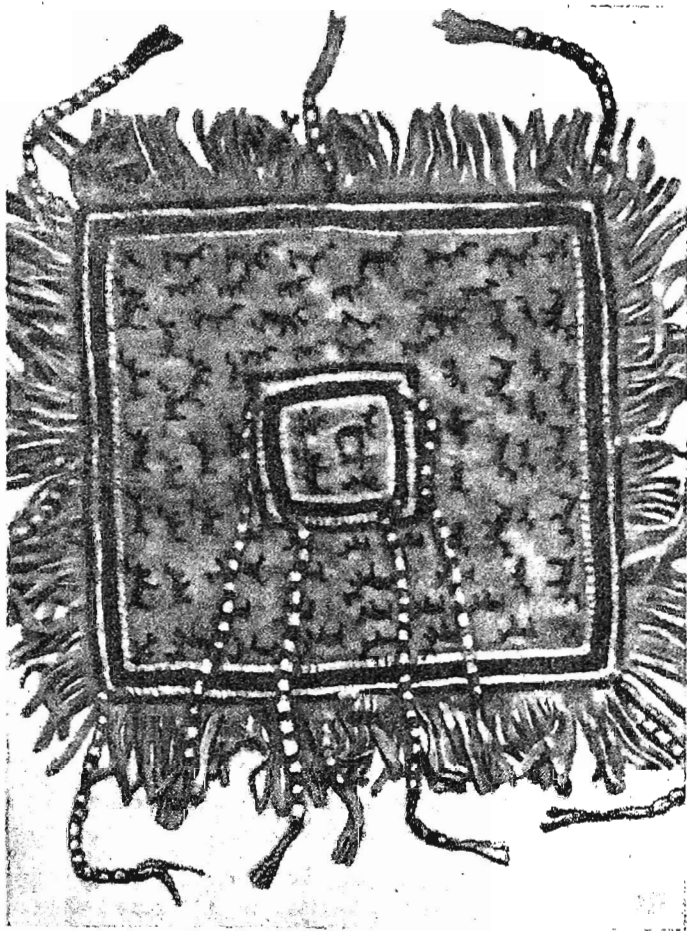


Рис. 5. Звенкийский шаманский коврик *датур*.
Колл. ГМЭ, № 1757-8.

также и в центре) подобно человеку фигура медведя (рис. 5, 6). Подобные коврики имеются в эвенкийской коллекции, хранящейся в Государственном этнографическом музее в Ленинграде.²⁵ Имеется на них указание и в литературе.²⁶ Существен-



Рис. 6. Эвенкийский шаманский коврик *датур*.

Колл. ГМЭ, без номера.

ный интерес представляет также и название этих ковриков. Словом *датур* у эвенков называется вершина мифической родовой реки (так называемой *мумонги хокто бира* — дословно «водяная дорога-река»), где находится обетованная земля начала жизни. Там среди сочной и пышной растительности живут души животных, а в большом общественном жилище, которое называется *омирук* (дословно «хранилище душ»), находятся

²⁵ Гос. этнограф. музей в Ленинграде, колл. № 1757-8.

²⁶ П. Г. Полтораков. Оленеводство тунгусов. М.—Иркутск. 1932, стр. 56.

души людей, которые мыслятся во всем подобными живым эвенкам (охотятся, ловят рыбу, имеют такие же быт и материальную культуру).²⁷

Предания о медведе как звере — прародителе той или иной группы людей были широко распространены по всему Северу и Сибири. В преданиях эвенков медведь изображается младшим братом матери.²⁸ Удэ полагали, что они произошли от брака женщины с медведем, и потому почитали медведя своим родоначальником.²⁹ Орочи считали медведя не только священным животным, но и предком-родоначальником.³⁰ Относительно айнов имеется указание о том, что медведь в их родовых преданиях фигурировал в числе тотемов-прародителей.³¹ Близкие по значению представления зафиксированы и у многих других народов Сибири.³²

К этому циклу мифов о медведе примыкает другой — рассказы о зверином муже-медведе, существующие в разнообразных и многочисленных вариантах. У эвенков р. Подкаменной Тунгуски этот мотив трактуется в том плане, что медведь крадет из стойбища девушку (по одним вариантам — первую женщину на земле, по другим — одну из девушек-подруг, копавших на берегу реки сарану) и делает ее своей женой, затем встречается с ее братом в лесу у костра, падает от его стрелы и, умирая, в предсмертной песне признается в том, что он ему зять и хоронить его (т. е. снимать с него шкуру) должен не охотник, а кто-нибудь из рода зятей охотника, т. е. из рода медведя. В нанайской легенде медведь приходит к женщине в юрту и становится ее мужем. У них рождаются дети — *нани хала* (род нанасов). Когда дети вырастают, женщина уходит в лес и становится медведицей. Конец этого мифа также приводит к трагической развязке: медведь становится добычей охот-

²⁷ А. Ф. А н и с и м о в. Родовое общество эвенков (тунгусов). Изд. Инст. народов Севера, Л., 1936, стр. 87.

²⁸ В. Г. Б о г о р а з - Т а н. Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 69.

²⁹ В. К. А р с е н ь е в. 1) Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу Вестн. Азии, № 38—39, Харбин, 1916, стр. 336 (резюме); 2) Лесные люди — удэгейцы, стр. 34—35; П о л ь - Г о р с к и й. Инородческое население по притокам Уссури — рекам Бикину, Иману, Ваху. Тр. Приамурск. отдела Русск. геогр. общ. за 1895 г., Хабаровск, 1896, стр. 39.

³⁰ И. Л о п а т и н. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922, стр. 203.

³¹ Живая старина, 1914, кн. I—II, стр. 146.

³² А. М. З о л о т а р е в. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Изд. Инст. народов Севера, Л., 1934, стр. 16—17, 22—24, 28—29.

ника, нарушившего запрет матери-медведицы, просившей детей не убивать встречаемых в тайге медведей.³³ Аналогично трактуется этот мотив и в поэтической легенде орочей, рассказывающей о том, как женщина их рода состояла некогда в сожителстве с медведем и у них родились дети-люди.³⁴ В предании Долган фигурирует девушка, ставшая женой медведя,³⁵ и т. д. В. Г. Богораз-Тан, изучавший описываемый цикл мифов на обширном сравнительном материале, пришел к выводу, что рассказы о зверином муже-медведе распространены в многочисленных и разнообразных вариантах почти по всей Европе и Северной Евразии.³⁶

Циклу позрений о медведе как звере-тотеме, тотемном отце, прародителе данной группы людей соответствуют его названия в языках сибирских народностей. Эвенки, как уже было сказано, медведя называют *амака* («дед»), а медведицу — *энакэ* («бабушка»). У якутов медведь носит название *аса́*, *асэ* («родной дед»)³⁷ или *омуга* («прадед»);³⁸ Белого медведя якуты называют *юрүгэ асэ* («белый дед»),³⁹ медведицу — *аба* («бабушка»);⁴⁰ Аналогично этому называется медведь и в других языках народов Сибири, в частности алтайских турук.⁴¹

Не менее отчетливо тотемические истоки проступают также в обрядах, связанных с поеданием мяса медведя и погребением останков его — костей и головы. Существенно в этих обрядах прежде всего то, что поедание мяса медведя имело значение родовой причастной трапезы, напоминающей тотемические обряды вкушения тела тотема, а захоронение костей медведя носило характер погребения, аналогичного погребению человека. Впрочем, и в этом случае эвенки не являлись исключе-

³³ Л. Я. Штернберг. Отдельные материалы по этнографии гольдов. Сб. «Гилики, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 502—503.

³⁴ Там же, стр. 437—438.

³⁵ А. А. Попов. Долганский фольклор. Изд. «Сов. писатель», Л., 1937, стр. 92.

³⁶ В. Г. Богораз-Тан. 1) Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 68 и сл.; 2) Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки. Сов. фольклор, 1936, № 4, стр. 32 и сл.

³⁷ Э. К. Пекарский. Словарь якутского народа. Изд. АН СССР, М.—Л., 6. г., стр. 308.

³⁸ Там же, стр. 1909.

³⁹ В. Л. Серошевский. Якуты, т. I. СПб., 1896, стр. 139.

⁴⁰ В. И. Попов. Медведь по воззрениям якутов. Живая старина, т. XXIV, 1915, стр. 51.

⁴¹ Л. П. Потапов. Пережитки культа медведя у алтайских турук. Этнограф-исследователь, 1928, вып. 1, стр. 17.

нием. Близкие по значению представления и обряды были присущи почти всем народам Сибири: у эвенков они описаны В. Г. Богоразом-Таном,⁴² у самагиров, ольчей, гольдов и гиляков — Л. Шренком,⁴³ у юкагиров — В. И. Нохельсоном,⁴⁴ у айнов — Бр. Пильсудским⁴⁵, у погулов — Н. Л. Гондатти,⁴⁶ у орочей и гиляков — Л. Я. Штернбергом,⁴⁷ и т. д.

Если основу этих обрядов составляет тотемический культ, то не следует ли трактовать извинения охотников перед убитым медведем, равно как и их попытки обмануть душу медведя путем утверждения своей непричастности к убийству, лишь тотемической предосторожностью? С нашей точки зрения, именно этот, а не иной смысл должны иметь не только упомянутые выше обряды, но также и табу слов, связанных с промыслом медведя, включая названия зверя, частей его тела, орудий промысла и самого производственного акта (охотиться, спимать шкуру, свежевать и т. д.), именуемых всегда индифферентно, чтобы медведь не догадался об их подлинном смысле.

Понятным становится после этого и другая черта медвежьих церемоний — их резко выраженный родовой характер. Если медведь не обычный зверь, а зверь-предок и совершаемые над ним обряды являлись, по существу, родовым чествованием зверя, характерным для тотемических культов, то эти обряды не могли не носить характера общеродовых религиозных церемоний. Общеродовой характер обрядов, совершаемых над убитым медведем, у эвенков подчеркивался рядом моментов. Во-первых, тем, что каждый раз убийство медведя являлось поводом для массовых религиозных церемоний и общественного праздника; во-вторых, тем, что убитый медведь принадлежал, по существу, не охотнику, убившему медведя, а всему роду, справлявшему над ним соответствующие религиозные обряды; в-третьих, тем, что религиозные обряды, совершавшиеся над убитым медведем и носившие явно выраженные тотемические черты, охотник не мог осуществить один, без участия других

⁴² В. Г. Богораз-Тан. Тамуты, стр. 65.

⁴³ Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, т. III, стр. 96—97 и сл.

⁴⁴ В. И. Нохельсон. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора. СПб., 1900, стр. 124.

⁴⁵ Живая старина, 1914, кн. I—II, стр. 137, 140 и сл.

⁴⁶ Н. Л. Гондатти. Культ медведя у инородцев северо-западной Сибири, стр. 77.

⁴⁷ Л. Я. Штернберг. 1) Гиляки, стр. 65—67; 2) Орочи Татарского пролива. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 438.

членов рода; в-четвертых, тем, что эти обряды являлись обязательными для каждого члена рода, проживающего на данном стойбище или поблизости от него; в-пятых, тем, что поедание мяса убитого медведя носило характер священной родовой причастной трапезы; в-шестых, тем, что право рода на убитого медведя представляло общественно признанное явление, а совершение сородичами указанных церемоний было священным обычаем.

Существование медвежьего праздника у эвенков не являлось исключительным. «У гиляков, — писал Л. Я. Штернберг, — много родовых праздников, но из них самым важным считается так называемый *медвежий праздник*. Праздник этот играет огромную роль в общественной жизни гиляков».⁴⁸ По его словам, «устройство праздника является чисто родовым делом».⁴⁹ С тем же явлением Л. Я. Штернберг столкнулся и у орочей Татарского пролива, у которых, по его словам, медвежий праздник устраивается всеми сородичами сообща.⁵⁰ О том же свидетельствуют и другие исследователи, подчеркивая несомненный родовой характер обрядов, совершаемых над убитым медведем.

Однако, если обряды, связанные с культом медведя, характеризуются как несомненно родовые, а устройство праздника — как чисто родовое дело, то как, спрашивается, мы должны понимать и трактовать факт участия в данных обрядах и церемониях представителей рода зятей и ту особую роль, которую они при этом играли? У эвенков, как мы видели, было принято отдавать убитого медведя кому-нибудь из членов рода зятей. Член рода зятей, получивший по обычаю в *нимат* убитого зверя, обязан был свежевать его, а шкуру взять себе в личное пользование. К. М. Рычков по этому поводу говорит следующее: «Свежевать должен чужеродец, который и забирает шкуру в свою пользу . . . Отказываться от столь высокой чести, как от подарка шкуры медведя, ни в каком случае не позволительно, ибо это означало бы отказаться „покрыть рану медведя“».⁵¹ У нивхов эту роль выполняет представитель рода зятей — *нарх*. «Эти *нарх'и*, — говорит Л. Я. Штернберг, — почетные гости, играют весьма важную роль на празднике: им одним предоставляется честь убийства медведя, им одним отдается мясо

⁴⁸ Л. Я. Штернберг. Гиляки, стр. 59.

⁴⁹ Там же, стр. 79.

⁵⁰ Л. Я. Штернберг. Семья и род у орочей Татарского пролива. Сб. «Семья и род у народов северо-востока Азии», изд. Инст. народов Севера, Л., 1933, стр. 23.

⁵¹ К. М. Рычков. Енисейские тунгусы, стр. 109.

убитого зверя и даже шкура. *Нарх'и* — не произвольно выбранные лица, а обязательно представители того рода, куда выходят замуж дочери хозяина медведя и вообще женщины его рода». ⁵² Описывая медвежий праздник нивхов, Л. Шренк отмечал: «Сам хозяин не принимал участия в пире, равно как все родственники со стороны отца (*нгафки*); родственники же его со стороны матери (*амали* или *армали*) угощались вместе с друзьями и знакомыми». ⁵³ Л. Я. Штернберг подчеркивает: «Есть медвежье мясо разрешается только *нарх'ам*; хозяин и его род лишены этого права». ⁵⁴ Относительно медвежьего праздника у орочей Татарского пролива указанный исследователь отмечает: «Угощают же на этом празднике только роды *сыни*, т. е. роды, откуда данный род берет жен». ⁵⁵

Понять социальный смысл и установить исторические истоки особой роли в обрядах медвежьего праздника рода зятей нам поможет следующая справка из истории семьи и рода эвенков. Установлено, что ортодоксальной формой группового брака эвенков и других тунгусо-маньчжурских народов в прошлом был двусторонний кузенный брак. ⁵⁶ При этой форме брака каждое поколение братьев одного рода, родных и коллатеральных, состояло в групповом браке с целым поколением женщин другого рода, причем эти женщины всегда являлись друг другу сестрами и обязательно кузинами своих мужей, а их мужья — обязательно братьями между собой и кузнами своих жен. При такой двусторонней форме группового кузенного брака род зятя должен был быть также и родом матери. Это указывает на связь тотемической основы обряда и мифа, о которой говорилось выше, с эпохой материнского рода.

Таким образом, медвежий праздник, в том виде, как он зарегистрирован в описаниях исследователей, является по своему содержанию патриархально-родовым; по составу же основных участвующих в нем лиц (представители рода зятей) и их роли — это праздник матриархально-родовой. Именно поэтому и говорит о нем Л. Я. Штернберг как о родовом и

⁵² Л. Я. Штернберг. Гиляки, стр. 61—62.

⁵³ Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, т. III, стр. 76.

⁵⁴ Л. Я. Штернберг. Гиляки, стр. 66.

⁵⁵ Л. Я. Штернберг. Семья и род у орочей Татарского пролива, стр. 23.

⁵⁶ Там же, стр. 17—153; Н. К. Каргер. Классификационная система родства у гольдов. Сб. этнограф. материалов, изд. Геогр. фак. Ленингр. гос. ун-в., 1927, стр. 27—28; А. Ф. А н и с и м о в. Родовое общество эвенков (тунгусов), стр. 21 и сл.

одновременно межродовом.⁵⁷ И то и другое одинаково правильно. Дело в том, что в то время, когда исследователи описывали эти обряды, род у народов Севера был агнатным (отцовским). Естественно, что медвежий праздник, являясь по существу своему обрядом специфически родовым, не мог не носить формы патриархально-родовой религиозной церемонии. Но так как истоки его восходят к тотемическому обряду и когнатному (материнскому) роду, то естественно, что по роли действующих в нем лиц этот обряд продолжал сохранять весьма заметные и несомненные когнатные (матриархальные) черты. Свидетельства этого дошли до нас и в памятниках языка: тлеуты называют медведя, с одной стороны, *тай* (дословно «дядя по матери»), с другой — *абангай* («дядя по отцу»); у шорцев медведь называется *тай* («дядя по матери»), а также *улда* («отцов старший брат».⁵⁸

По представлениям эвенков, медведь — младший брат матери. Это древнее материнское родство подчеркивается в обряде следующим образом. Окружив берлогу медведя, эвенки, прежде чем снискнуть и убить зверя, берутся за руки и поют: «Дедушка медведь, наша бабушка, а твоя старшая сестра Дантра, велела, говорила тебе: не пугай нас, умри».⁵⁹ В тексте напутственной речи, обращенной к медведю у айнов, говорится, что медведь после смерти возвращается в род матери. Этот мотив принадлежности героя обряда и мифа к древнему материнскому роду особенно подчеркивается выражением: «Ласково встретит тебя мать-старуха».⁶⁰ Отчетливо и столь же убедительно звучит этот мотив в словах: «Птицы-дяди (вороны), которым ты (медведь) несешь угощение, со всех сторон тебя окружив, будут кричать».⁶¹ Тесные связи между дядями по матери и племянниками — характерная черта общественных отношений материнского рода. При материнском роде определение родства шло по женской линии, и дети, рожденные в браке, принадлежали не к роду отца, а к роду матери; они поселялись в ее матрилинейной группе, и заботы об их воспитании падали не на отца, а на дядю по матери (братьев матери), так как отец был, по существу, чужим для данной матрилинейной группы.

⁵⁷ Л. Я. Штернберг. Семья и род у орочей Татарского пролива, стр. 23.

⁵⁸ Л. П. Потапов. Пережитки культа медведя у алтайских тупков, стр. 17.

⁵⁹ В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 69.

⁶⁰ Живая старина, 1914, кн. I—II стр. 120—121.

⁶¹ Там же.

Спрашивается, как следует понимать и трактовать столь очевидную двойственность и противоречивость обрядов и мифов, связанных с культом медведя? Истоки этих обрядов, как мы уже видели, явно тотемические, а их целевая направленность, по существу, противототемическая, т. е. заключается в желании санкционировать возможность охоты на этого зверя и тем идеологически оправдать нарушаемый практикой и новой тенденцией социального развития древний тотемический запрет. Законно спросить, не является ли эта модификация древних тотемических верований в патриархальный культ медведя результатом распада и разложения древнего материнского рода?

Существенно в этом плане прежде всего двойственное, противоречивое отношение к медведю, которое сравнительно еще недавно было так характерно для воззрений эвенков и других народов Сибири. С одной стороны, медведь считался священным и окружался большим и сложным культом. Его считали предком людей, прародителем, от которого ведут свое начало многие племена и народности; называли его дедом, братом матери и т. д. Чтили его как божество, называли хозяином тайги и думали, что от его воли зависит охотничья удача, а стало быть, и благополучие человека. Его кости собирали все до единой и хоронили их втайне на могильном помосте, словно останки человека. Их не грызли и не ломали, охраняли, как святыню, от собак, не бросали на землю, в огонь и т. д. Ни одна капля крови медведя не должна быть затоптана ногами, осквернена. Различные части его тела почитались священными и наделялись в воображении особыми сверхъестественными свойствами: одни, по мнению эвенков, предохраняют от болезней, другие дают облегчение во время родов и исцеляют от бесплодия, третьи приносят удачу на промысле, обеспечивают успех в хозяйстве, четвертые отгоняют злых духов и т. п. Образ медведя — одна из центральных фигур в пантеоне шаманских духов. Изображения медведя, существующие в разнообразных и многочисленных вариантах, встречаются не только в числе святынь родового и семейного культа, но также и на шаманских вещах. Обряды, совершавшиеся над убитым медведем, ярко и выразительно подчеркивают отношение к нему как тотему-зверю. Подобное отношение к медведю было характерно не только для эвенков, но и для всех народов Сибири. У народов Алтая оно зафиксировано Л. П. Потаповым⁶² и другими

⁶² Л. П. Потапов. Пережитки культа медведя у алтайских туруков.

авторами, у народов Западной Сибири — Н. Л. Гондатти⁶³ и рядом других исследователей, у народов Амурского бассейна — Л. Шренком,⁶⁴ Л. Я. Штернбергом⁶⁵ и др., у народов северо-востока Азии — В. Г. Богоразом-Таном,⁶⁶ и т. д.

Наряду с почитанием медведя, которое мы наблюдаем в обрядах, в фольклоре медведь всюду наделяется такими чертами, которые как бы нарочито лишают его ореола святости и из божественного делают смешным, недалеким и жалким. Черты амбивалентности (двусторонней значимости) мы можем наблюдать на примере не только образа медведя, но и образа его тотемического двойника — ворона. Ворон камчадалов *Кутх* и ворон коряков *Кукил* или *Куйкиняту*, т. е. «большой ворон», подобно индейскому ворону *Иэл* являются помощниками высшего божества, пославшего их на землю, чтобы устроить мир. У коряков ворон — также первый человек и предок этого племени. С другой стороны, этим же образам приписываются многие отрицательные черты.⁶⁷

Совершенно очевидно, что двусторонняя значимость, столь ярко проступающая в обрисовке образов бывших тотемов, есть результат разложения древнего тотемического культа, распада тотемического мифа, превращения его в смешной рассказ, подчеркивающий в острой художественной форме комические черты зверя, его привычек, повадок. В связи с этим уместно спросить: чем же обусловлена эта амбивалентность образа, приводящая в конце концов к распаду древнего тотемного мифа? С нашей точки зрения, причиной этому послужили социальные преобразования, а именно переход от материнского рода к роду отцовскому.

Вспомним хорошо известные из этнографической литературы образы эскимосских женских божеств, таких, как *Гила* — владычица воздуха, *Асиак* — владычица бури и ветра, *Пинта* — владычица земли и хранительница стад диких оленей, *Седна* — подводная владычица, владетельница морских зверей.⁶⁸

⁶³ Н. Л. Гондатти. Культ медведя у инородцев северо-западной Сибири.

⁶⁴ Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, т. III.

⁶⁵ Л. Я. Штернберг. Гиляки.

⁶⁶ В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере.

⁶⁷ В. И. Иохельсон. Этнологические проблемы на северных берегах Тихого океана. Изв. Русск. геогр. общ., т. XIII, 1907, стр. 83.

⁶⁸ В. Г. Богораз-Тан. 1) Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки; 2) Социальный строй американских эскимосов. Сб. «Вопросы истории доклассового общества», М.—Л., 1936, стр. 244—254.

Рассказы об этих владычицах, говорит В. Г. Богораз-Тан, повторяются в разнообразных и многочисленных вариантах, а общая черта данных образов — их резкая двойственность и противоречивость. С одной стороны, владычицы рисуются как хозяйки — владетельницы зверей, промысла, источников добычи и средств существования, от воли которых зависит вся жизнь человека, с другой — они наделяются как бы умышленно омерзительными чертами. Особенно это относится к главной из них — подводной владычице *Седна*. В рассказах о ней говорится, что она родилась в человеческой семье, сочеталась с животным и была изгнана из родной семьи. Защищаясь, *Седна* убила родителей, превратилась после этого в самку моржа, опустилась на дно морское и стала подводной владычицей. По мнению эскимосов, *Седна* ненавидит людей и особенно мужчин.⁶⁹

У материнских родов с их системой тотемических представлений такое двойственное отношение к священному зверю было исключено, равно как и осуждение мотива связи со зверем. Материнские роды носили имя тотемного зверя, каждый из членов родовой организации считался потомком звериного предка и, соответственно этому, сородичем определенного тотемного вида животных. Наоборот, в мифе о подводной владычице *Седна* мотив связи богини со зверем не только резко осуждается с позиций патриархата и дается в подчеркнуто отрицательных красках, но даже выставляется как основной момент злодеяний владычицы. То же самое следует сказать и о других моментах мифов о богине *Седна*: о изгнании девушки из семьи и превращении ее в самку моржа, уходе ее на морское дно и превращении в хозяйку — владычицу морских зверей.

В. Г. Богораз-Тан глубоко прав, полагая, что эскимосские рассказы о владычице имеют двойное происхождение: основная часть повествования возникла при материнском родовом обществе, но потом материнский род уступил место отцовскому, в связи с чем и произошла ревизия древних рассказов.⁷⁰

С точки зрения тотемических истоков обрядов и мифов, связанных с почитанием зверя, совершенно по-иному должны трактоваться и танцы-пантомимы, сопровождающие медвежьи церемонии. Едва ли возможно сводить их целиком лишь к стремлению обмануть душу убитого медведя или повеселить и развлечь его. Не следует ли предположить, что эти мимические

⁶⁹ В. Г. Богораз-Тан. Социальный строй американских эскимосов, стр. 251.

⁷⁰ Там же, стр. 251.

пляски были некогда ритуальными плясками тотемических родов. Достаточно вспомнить тотемические пляски австралийцев, североамериканских индейцев и других народностей; вспомним, что у многих племен вместо вопроса «кто твой тотем?» принято говорить: «какую пляску ты танцуешь?». Н. Н. Харузин, посвятивший медвежьему празднику хантов и манси специальные исследования, пришел к выводу, что сопровождающие медвежий праздник пляски зверей являлись именно такими ритуальными тотемическими плясками.⁷¹

Если это так, то образ божественного зверя, героя обряда и мифа, возник в результате слияния родовых тотемов в единый образ племенного божества, сына верховного антропоморфного божества. На материале манси (вогулов) этот процесс прослеживается особенно наглядно. «Медведь, по вогульским преданиям, — божественное животное, что выражается в имени его: Торыв, То'ореу или Тора, а это слово, безусловно, от одного корня со словом Торм — „бог“. Он жил, по вогульским былинам, ранее на небе, но за любопытство был оттуда сброшен Тормом», — писал В. Павловский.⁷²

Возникнув в отдаленную от нас эпоху материнского рода как родовой тотемический культ, медвежий праздник в дальнейшем, по мере перехода от материнского рода к отцовскому, постепенно превращается из родного культа в межродовое, а затем в общеплеменное празднество. Образ медведя-тотема перерастает в образ межродового и межплеменного верховного божества, а связанный с ним культ из матриархально-родового превращается в патриархально-родовой, позднее — в межродовой, общеплеменной и даже межплеменной.

⁷¹ Н. Н. Харузин. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов. Этнограф. обозрение, 1898, № 3, стр. 22—28.

⁷² В. Павловский. Вогулы. Казань, 1907, стр. 26.

Г л а в а V

РАЗЛОЖЕНИЕ ДРЕВНИХ РОДОВЫХ КУЛЬТОВ И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ШАМАНСТВА

Если попытаться подвести некоторый итог всему вышеизложенному, то мы должны будем констатировать, что с переходом от материнского рода к роду отцовскому начинается постепенный процесс разложения первобытнообщинного строя общества и, соответственно этому, разложения древних родовых культов, составлявших религиозную надстройку матриархально-родового общества.

Развитие частной собственности, с которой связано возникновение патриархального рода, явилось началом глубокого переворота в родовом обществе. Общий труд уступил место индивидуальному, общинная собственность — частной, равенство всех членов рода сменилось имущественным и социальным расслоением. С разложением первобытнообщинного строя рушатся узкие рамки родовой замкнутости; происходит процесс территориального смещения, смещения и слияния родов, образования более широких, чем прежде, племенных объединений, формирования в процессе этногенеза отдельных народностей, с общей культурой и общим языком. В сложной иерархии патриархальных духов, характеризующих начальный этап процесса формирования политеизма, превратно отражаются и закрепляются общественные отношения патриархально-родового общества. Как отражение социального расслоения общества возникают представления о низших и высших духах. Разнообразные матриархально-родовые зооморфные духи-то-

темы попадают в соподчинение к верховным общеплеменным и общенародным духам-владельцам, мифическим хозяевам отдельных областей природы. Представления о вселенной принимают сложный характер: вселенная мыслится в виде множества расположенных друг над другом миров. Воображаемые миры располагаются кверху и книзу от обитаемой человеком земли и называются соответственно верхними и нижними. Первые населяются высшими, добродетельными духами, вторые — низшими, зловредными. Добродетельные духи принимают все более человекообразный характер; наоборот, потерявшие значение локальные тотемические духи сохраняют зооморфную форму и переносятся в нижний мир, становясь духами-предками и помощниками шамана. В общей иерархии низших и высших духов образ шамана с подвластными ему духами рисуется в мифологии патриархального общества как центральная фигура среднего мира, которой якобы доступна связь со всеми мирами вселенной. Преподанные матриархально-родовые тотемические культы теряют свою локальную обособленность и вливаются в шаманство как в некое общее русло. Так создается обширный сонм шаманских духов, которые будто бы подчиняются воле шамана как особого служителя религиозного культа.

Этот процесс разложения древних родовых культов, с одной стороны, и формирования на их основе шаманства, с другой стороны, с отчетливостью прослеживается и на обрядовой стороне и на догматической части шаманства, в частности на характере представлений о так называемых шаманских духах-помощниках. Духи, о которых идет речь, носят на языке эвенков общее название *шэвэн-сэвэн-хэвэн-сээн* (мн. ч. *шэвэншэл-сэвэншэл-хэвэншэл*). В числе их фигурируют: из животных — дикий олень, лось, кабарга, мамонт, медведь, волк, россомаха, выдра, горноста́й; из водоплавающих птиц — гагара, утки (крохаль, луток), гусь и чайка-мартышка; из прочих птиц — ворон, орел, сова, журавль, кукушка; из рыб — таймень, щука, окунь, налим; из пресмыкающихся — ящерица, змея; из мифических существ — змей *дядбяр* («длина», «длинный») и *калир*, существо смешанной (тройной) природы, в виде самца дикого оленя с лосиными рогами на голове и рыбьим хвостом. Следует добавить, что другие народы Севера и Сибири духов — помощников шаманов также представляли, 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.

Вызывает внимание также то обстоятельство, что многие из перечисленных зверей, птиц, рыб и пресмыкающихся наделались тотемическими чертами и окружались соответствующим этому культом.

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 описанный в предыдущей главе эвенкийский культ медведя.

В данном культе отметим связь между почитанием медведя и отношением к нему как к предку 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, фигурируют кресало, камень, скребок, кожемялка, что свидетельствует о древности мифа. Получателем этих даров была женщина, состоявшая якобы в связи с медведем, что указывает на возникновение мифа в эпоху материнского рода. В других, более поздних вариантах мифа скребок, кожемялка, камень и кресало заменяются оленями, оленьими уздами и другими, более поздними предметами, однако получателем этих даров и здесь выступает опять-таки женщина.

В мифе сымских эвенков медведь говорит женщине: «Меня убей, разрежь, сердце положи спать с собой, почки мои положи на главное место (т. е. за очагом), двенадцатиперстную и прямую кишку положи против, шерсть высыпи в сухую яму снаружи, тонкие кишки повеси на сухое дерево, голову положи около главного места». Женщина делает все, что говорит медведь. Проснувшись утром, она видит, что «напротив сидят старик со старухой, на главном месте двое детей играют, за ними старик спит, снаружи олени бродят, на сухом дереве

¹ Подробную сводку материала по этому вопросу читатель может найти в работах: А. М. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Изд. Инст. народов Севера, Л., 1934; Д. К. Зеленин. Культ огня в Сибири. Тр. Инст. антропологии, археологии и этнографии, т. XIV, 1936.

узды висят». ² В другом варианте тонущий медведь говорит женщине: «Пятки пусть сделаются брусками, колени — точилами, спина — мялкой, череп — камнем для растирания красок, кровь — красной краской, кал — черной краской».

Сочетание в образе медведя 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 и манси. ³ В. Г. Богораз-Тан подтвердил то же на примере сравнительного изучения данного цикла мифов у широкого круга народов Северной Европы и Азии. ⁴

Сочетание в образах мифических первопредков зооморфных черт с чертами культурного героя не может, конечно, считаться случайным. Ключ к решению этого вопроса следует, видимо, искать в мифологии тех народов, у которых тотемические верования наиболее сохранились в этнографическом бытовании.

Предания о медведе как о звере-тотеме, тотемном прародителе широко распространены по всему Северу и Сибири. Эвенки, как уже говорилось, 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 к священному животному и тоже считали его своим предком. ⁷ В преданиях айнов медведь фигурирует в роли тотемного первопредка и божества. ⁸ Близкие по зна-

² Г. М. Васильевич. К вопросу о тунгусах, кочующих к западу от Енисея. Сов. Север, 1931, № 10, стр. 140.

³ Н. Н. Харузин. Медвежья присяга и тотемические основы культа у остяков и вогулов. Этнограф. обозрение, 1898, №№ 3, 4.

⁴ В. Г. Богораз-Тан. 1) Миф об умирающем и воскресающем звере. Художеств. фольклор, 1926, № 1; 2) Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки. Сов. фольклор, 1936, № 4—5.

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

⁶ В. К. Арсеньев. 1) Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу. Вестн. Азии, № 38—39, Харбин, 1916, стр. 336 (резюме); 2) Лесные люди — удайцы. Владивосток, 1926, стр. 34—35.

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

⁸ Бр. Пилсудский. На медвежьем празднике у айнов острова Сахалина. Живая старина, кн. I—II, 1914, стр. 120 и сл.

чению представления известны также у других народов Сибири.⁹

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. Эти обряды, преследующие цель убедить медведя в непричастности охотников к акту убийства, с одной стороны, снимали с охотников ответственность за нарушение тотемического табу, с другой — санкционировали самый акт убийства и вообще возможность охоты на медведя.

Во всех обрядах и мифах, связанных с добычей медведя, свежеванием его туши, поеданием мяса, погребением медвежьей головы, захоронением костей и т. п., образ медведя выступал как центральная фигура, вокруг которой концентрировались все остальные моменты религиозной жизни таежного охотника. В тотемических верованиях также центральной фигурой обрядов и мифов выступает зверь-тотем, с той только разницей, что здесь образ почитаемого зверя являлся еще родовым духом, а в обобщенном культе медведя он выступает уже в роли общеплеменного духа.

Подобно мифическому предку — медведю, выступающему в медвежьих обрядах в роли действующего субъекта, мифические первопредки австралийских и новогвинейских мифов считались теми действующими лицами, вокруг которых вращается весь цикл тотемических обрядов и мифов. Об этом свидетельствуют работы Б. Спенсера и Ф. Гиллена о племенах Центральной Австралии, тексты, записанные К. Штреловым, и т. д. Все свидетельства на этот счет однородны. Помимо племен Австралии, те же черты комплекса тотемических представлений известны у племен Новой Гвинеи (П. Вирц и др.), у южноамериканских племен (П. Эренрейх) и др. Следовательно, подмеченные выше тотемические черты культа медведя опять-таки указывают на его тотемические истоки и характеризуют 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 происхождения шаманских духов. В самом деле,

⁹ А. М. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири, стр. 17 и след.

если истоки этого культа несомненно тотемические, то естественно полагать, что к тем же тотемическим истокам восходят и образ мифического шаманского духа-медведя. Несколько ниже, 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, во-первых, «мать» и, во-вторых, «лосиха».¹⁰ Столь странное на первый взгляд сочетание значений («мать» и «лосиха») находит свое объяснение в указанных выше формах верований эвенков (см. главы I и II).

Лось и дикий олень были у эвенков объектами такого же культа, как медведь. На них, как и на медведя, распространялся известный обычай *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 при разделке 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 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 собиравались в одно место и помещались на особый помост.¹¹

¹⁰ Г. М. Васильевич. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь. М., 1940, стр. 187.

¹¹ Отдельные указания о культе лося и дикого оленя у эвенков см. в работах: С. Д. Стрелов. Акты архивов Якутской области (с 1650 по 1800 г.), т. I. Якутск, 1916, стр. 288; Д. Хитров. Описание Жиганского улуса. Зап. Сибирск. отдела Русск. геогр. общ., 1856, кн. 1, стр. 53—54; Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. 1) Очерки быта приамурских тунгусов. Сб. Музея антропологии и этнографии, т. III, 1913, стр. 113; 2) Аляно-майские тунгусы. Живая старина, кн. III—IV, 1912, стр. 335; Е. И. Титов. Тунгусско-русский словарь. Иркутск, 1926, стр. 21, 37 и сл.; Р. Маак. Вилуйский округ Якутской области, т. III. СПб., 1887, стр. 109; Н. П. Никольшин. Первобытные производственные объединения и социалистическое строительство у эвенков.

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

К тотемизму восходят, по-видимому, 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 *дюку* — «выдра»). По р. Комо (левому притоку Подкаменной Тунгуски) кочевал род *Кирэктэл* — «люди-дятлы», «род дятла» (от *кирэтэ* — «дятел»). Документы XVII в. упоминают о существовании в то время на р. Мая эвенкийского рода *Куктыгир*, или *Кухтыгир*,¹² — «людей-кукушек», «рода кукушки» (от *кукты* — «кукушка») и рода *Кандыгир*,¹³ наименование которого, возможно, произошло 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: название рода *Тэпурэкэ* (род эвенков р. Комо, Эвенкийского округа) происходит от слова *тэпурэкэн* — «мышь»; *Харкигир* (род эвенков р. Чуны, того же округа) — от *харги* — «дикий олень»; *Мукта* (род чунских и илимпийских эвенков того же округа) — от *муку* — «кабарга»; *Кудал* (род эвенков Эвенкийского округа) — от *куга* — «баран»; *Иргэл* (также род эвенков Эвенкийского округа) — от *иргэктэ* — «слепень»; *Хичегир* (род ербогаченских эвенков) — от *хичу-сичу* — «утка-вострохвостка»; *Силигир* (род эвенков Катангского района) — от *сили* — «цапля»; *Путугир* (род ербогаченских и катангских эвенков) — от *путэ* — «утка-тяглок»; *Букэчэр* (род тунгусских эвенков Читинской области) — от *букэ-бугэ* — «изюбрь»; *Конгнокогир* (род токминских эвенков Катангского района) — от *конгноко* — «лось»; *Гурагир* (род норильских эвенков Таймырского округа) — от *гуран* — «дикий козел».

Изд. Инст. народов Севера, II., 1939, стр. 32—40; Г. М. Васильевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов. Этнография, 1930, № 3, стр. 59.

¹² Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией, т. IV. М., 1853, № 2 (3).

¹³ Там же.

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, по имени которых названы перенесенные эвенкийские роды, поклонение, характерное для тотемического культа. Так, выдра у куркагиров была священным животным, и убийство ее не допускалось. Члены рода *Кирэктэл* считали грехом убивать дятла; встречая в тайге труп этой птицы, они делали для него на ветвях дерева небольшой помост, осмысляемый как место захоронения человека-сородича. Эвенки Подкаменной Тунгуски считали кукушку священным животным, бывшим человеком (превратившимся в птицу шаманом из рода *Куктыл* — «кукушек»), и встреча с ней в лесу воспринималась как предвестие охотничьей удачи и личного счастья. Ворон почитался ими как один из активных творцов мира и первый сожитель первой женщины на земле (когда он нес на среднюю землю первую женщину, он сделал ее своей женой, за что и был наказан — превращен навсегда в ворона). Во всех танцах и пантомимах обрядов над убитым медведем, как и в других тотемических по значению обрядах этого культа, образ ворона являлся центральным. При встрече с вороном обычай требовал приветствовать его, а если ворон подлетал к чуму или кружил около последнего — приносить ему жертву (воскуривать на раскаленном камне или сковородке кусочки жира). Из рыб особым почитанием у эвенков Подкаменной Тунгуски пользовались таймень и щука. Обычай требовал, чтобы рыбак, поймавший тайменя или щуку, вырезал на коре дерева изображение рыбы, равное по величине пойманной рыбе, и смазал это изображение ее кровью. Рыбак эвенк считал, что таким путем он переселял душу священной рыбы в дерево и якобы давал ей возможность вернуться со временем в родную стихию — воду; только после этого он мог приступить к потреблению пойманной рыбы. Мамонт и мифический змей *дядбар* считались творцами земли, с деятельностью которых связывались особенности рельефа (горы, реки, озера), подобно тому как австралийские племена связывали такие особенности с образами мифических первопредков (так называемых алчерингп, обитавших на земле в «период первого творения» — мифический период алчера).

О сотворении мира у эвенков существует ряд мифов. Согласно одному из них, первоначальная земля была будто бы очень маленькой, окруженной со всех сторон водой. Чтобы сделать этот островок большим и пригодным для жизни человека, мамонт стал доставать «рогами», т. е. бивнями, комья

земли с морского дна и бросать их на первичный клочок земли. От этого земля быстро росла и становилась неровной (гористой). Тогда мамонт призвал к себе на помощь мифического змея *дыбдар*, или *дыжабдар* («длина», «длинный»), и заставил его ползать по земле — равнять своим длинным телом ее неровности. Там, где ползал мифический змей, образовались реки, где лежал мамонт — озера, где остались набросанные со дна моря куски земли — горы. Данный вариант мифа записан у эвенков Подкаменной Тунгуски М. Ошаровым.¹⁴ По другому варианту, слышанному мной на р. Юдукон от старика эвенка Василия Шаремикталя, первоначальная земля представляется плоской, без гор, рек и озер. На ней жили мамонт, *дыбдар* и другие звери. Затем появилось одноглазое, однорукое и одноногое мифическое существо *чулюгды*, которое начало преследовать первых обитателей земли. Мамонт и *дыбдар* вступили с ним в борьбу. Там, где ступал и лежал мамонт, образовались озера и болота; где он рыл землю бивнями, бросая в *чулюгды* комья земли, появились горы; где ползал, помогая мамонту, мифический змей *дыбдар*, потекли реки. Заканчивается миф тем, что его герои сталкивают *чулюгды* в пропасть подземного мира, а сами уходят под землю (в нижний мир).

▼ Тотемические истоки шаманских духов проявляются отчетливо и в особом характере отношений, какие существовали, по представлениям шаманистов, между шаманом и его духами, являвшимися якобы существами одной крови с шаманом. Эта общность крови представлялась эвенками вполне реалистической: считалось, что шаман половину своей крови отдает своим духам. От этого, по мнению эвенков, шаманы бывали всегда тощими и болезненными.

Если духи — помощники шамана, родственные ему по крови, внешне уподоблялись животным, то естественно, что 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; если же этот акт совершался кем-либо другим, то шаману разрешалось пользоваться добычей. Впрочем, и в этом случае существовали известные ограничения: щуку, например, шаманам не разрешалось ни добывать, ни есть.

Истоки представлений о шаманских духах явно тотемические. Для тотемиста все представители тотемного класса — его

¹⁴ Северные сказки. Собраны и обработаны М. Ошаровым. Новосибирск. 1935, стр. 14 и сл.

кровные родственники (все они связаны общим происхождением — от тотема, родоначальника родовой группы). Тотемист, в силу принадлежности его и тотема к одной крови, не может ни убивать соответствующих животных, ни потреблять их мяса в пищу. В религии эвенков, как мы видели, этот запрет сохранялся в полном виде лишь по отношению к медведю, поскольку культ, связанный с почитанием последнего, сохранял наиболее отчетливые следы тотемизма. Отсутствие подобного запрета по отношению к другим животным для всех сородичей шамана свидетельствует о распаде древних тотемических представлений. Сохранившийся для самого шамана запрет охоты на этих животных и возможность потребления их мяса только в том случае, когда зверь добыт другим человеком, доказывает убедительно, что в прошлом тотемический запрет распространялся на всех животных-тотемов, фигурирующих в шаманстве в качестве шаманских духов.

✓ В этой связи особого внимания заслуживает тот факт, что эвенкийский шаман, начиная камлание, призывает своих духов: дедушку-сохатого, дедушку-волка, бабушку-дикого оленя, отца-дерево, старшего брата-ворона и т. д.¹⁵ Называя духов таким образом, шаман подчеркивал, что духи, призываемые им на помощь, являются существами двойной природы (полулюди-полузвери, полулюди-полудеревья и т. д.), родственными ему по крови, старшими для него родственниками.

Наиболее отчетливо тотемические черты проявляются в комплексе эвенкийских представлений, связанных с образами главных духов — помощников шамана, так называемых *харги* и *манги*. Эвенки полагают, что в случае смерти шамана его душа *харги* — звериный двойник шамана — уходила в *хэргу* (*эргу*) *буга* — «нижнюю землю». Там есть будто бы особые шаманские земли — *хэрэкиэ*¹⁶ (от *хэрэ* — «дно», «низ», «пол»), где и живут 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*, писал: «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 речке на змее *харгу* под воображаемой охраной целой компании чудовищ —

¹⁵ Г. М. Васильевич. Игры тунгусов. Этнограф-исследователь, 1927, № 1, стр. 31—32.

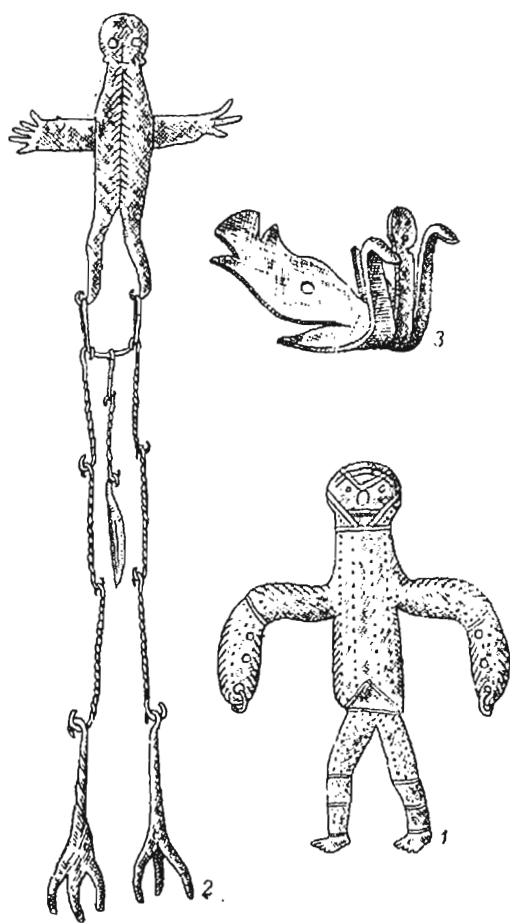


Рис. 7. Изображения из железа шаманских душ *харги* — зооморфных мифических двойников шаманов — в виде человека-птицы (детали шаманского костюма).

1 — колл. ГМЭ, № 4871-2486; 2 — колл. ГМЭ, № 4871-209; 3 — колл. ГМЭ, № 717-1.

харги, среди которых находились полулюди-полуволки (*харгинилъве-пргинилъве*), полулюди-полуросомахи (*харгинилъве-джантакилъве*), полулюди-полумедведи (*харгинилъве-амикачив таонилъколь*), полулюди-полузмеи (*харгинилъве-кулинилъве*)». ¹⁶ На шаманских плащах *харги*, как правило, изображались также существами двойной природы. Так, у шамана Долокта с р. Нижней Тунгуски душа *харги* изображена была в виде человека-птицы (рис. 7). На плаще другого эвенкийского шамана она изображена в виде человека с птичьими ногами. На шаманском плаще, вывезенном П. Е. Островских от туруханских эвенков, *харги* изображена в виде трехголовой гагары, у которой две крайние головы птичьи, а средняя — человеческая.

Следует добавить, что представления о шаманских духах как существах двойной природы — отнюдь не специфическое явление эвенкийского шаманства. Об этом говорят и многочисленные археологические находки подобных изображений среди так называемых шаманских принадлежностей, ¹⁷ и наличие аналогичных изображений на плащах шаманов других народов Сибири, например изображений шаманского духа *тан'ар* на плащах якутских шаманов. ¹⁸

В числе шаманских духов двойственной природы (у всех почти народов Севера и Сибири) фигурирует и образ мифической матери-зверя шамана, которая у эвенков называется тоже *харги*. Эта *харги* представлялась в одном случае в образе матери-лосихи, в других — в образах матери-дикого оленя, матери-медведя, матери-птицы и т. д. У долган, по устному сообщению А. А. Попова, мать-зверь считалась самым сильным шаманским духом и мыслилась как перевоплощенная душа шамана, принявшая во время избрания духами шамана образ того или иного животного. От дикого оленя, полагали долгане, ведет свое начало мать-зверь-олень, от медведя — мать-зверь-медведь, от птиц — мать-зверь-птица, от рыб — мать-зверь-рыба. У долган этот шаманский дух носит название *ийе-кыыл* — «мать-зверь» (*ийе* — «мать», *кыыл* — «зверь»). Аналогичные или близкие по значению представления установлены исследователями у многих других народов Севера и Сибири.

¹⁶ И. М. Сулов. Шаманство и борьба с ним. Сов. Север, 1931, № 3—4, стр. 103—104.

¹⁷ Ср. в работе: А. Спицын. Шаманские привески. Зап. Отдел. русск. археологии Русск. и славянск. археолог. общ., т. VIII, 1906, стр. 86, рис. 256.

¹⁸ Э. К. Пекарский и В. Н. Цветков. Плащ и бубен якутского шамана. Матер. по этнографии России, т. I, СПб., 1910, стр. 112.

Укажем на сообщения В. Л. Серошевского,¹⁹ В. Ф. Троцанского,²⁰ В. Н. Васильева,²¹ В. Г. Ксенофонтова²² и А. А. Попова²³ о якутах, Г. Н. Прокофьева²⁴ о селькупках, А. А. Попова²⁵ о иганасанах, П. И. Третьякова²⁶ о ненцах, Л. П. Потапова²⁷ и Н. П. Дыренковой²⁸ о тюркоязычных племенах Алтая, и т. д.

Столь же отчетливо проступают тотемические истоки эвенкийского шаманства и в другом центральном образе шаманских духов — *манги*. *Харги* и *манги* — главные шаманские духи, руководители и наставники шамана. При этом дух *харги* мыслился как дух — звериный двойник шамана, *манги* — как хозяин и глава всех прочих шаманских духов. К *манги* как духу — хозяину и главе шаманских духов приходит душа *харги* умершего шамана и сообщает о смерти родного шамана. От *манги* же *харги* получает указания, как следует поступать дальше звериному двойнику шамана, в кого из живых сородичей и когда ей перевоплотиться. Подчиняясь воле *манги*, шаманские духи одного из предков шаманов рода отправлялись на среднюю землю к людям и совершали акт избрания в шаманы предназначенного сородича. Как глава и хозяин шаманских духов, а также душ предков шаманов, их звериных двойников — *харги*, обитающих на так называемых *хоркшэ* (нижних шаманских землях нижнего мира), дух *манги* почитался и хозяином нижнего мира и духов — предков сородичей. В последнем случае он выступал как одна из централь-

¹⁹ В. Л. Серошевский. Якуты. СПб., 1896, стр. 625—626 и сл.

²⁰ В. Ф. Троцкий. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Уч. зап. Казанск. ун-в., кн. IV, 1903, стр. 138—139.

²¹ В. Н. Васильев. Изображения долганско-якутских духов как атрибуты шаманства. Живая старина, № 2—3, 1909, стр. 277—278.

²² В. Г. Ксенофонов. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930, стр. 60, 66 и сл.

²³ А. А. Попов. Получение «шаманского дара» у вилейских якутов. Тр. Инст. этнографии, т. II, 1947, стр. 184.

²⁴ Г. Н. Прокофьев. Церемонии оживления бубна у остяко-самоедов. Изв. Ленингр. гос. ун-в., т. II, 1930, стр. 373 и сл.

²⁵ А. А. Попов. Тавгийцы. Тр. Инст. антропологии и этнографии, т. I, вып. 5, 1936, стр. 83 и сл.

²⁶ П. И. Третьяков. Туруханский край, его природа и жители. Зап. Русск. геогр. общ. по общей географии, т. II, 1869, стр. 426, 429.

²⁷ Л. П. Потапов. 1) Следы тотемических представлений у алтайцев. Сов. этнография, 1935, № 3—4, стр. 139 и сл.; 2) Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. Тр. Инст. этнографии, т. II, 1947, стр. 163 и сл.

²⁸ Н. П. Дыренкова. Материалы по шаманству у телеутов. Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР, т. X, 1949, стр. 109, 112—113.

ных фигур сложного комплекса воззрений, связанных с представлениями о душе *оми* и ее перевоплощении.

Духи шамана, тотемические истоки которых для нас теперь достаточно очевидны, продолжают сохранять отчетливые следы былой тотемической родовой обособленности. По представлениям эвенков, каждый из шаманских духов был не индивидом,

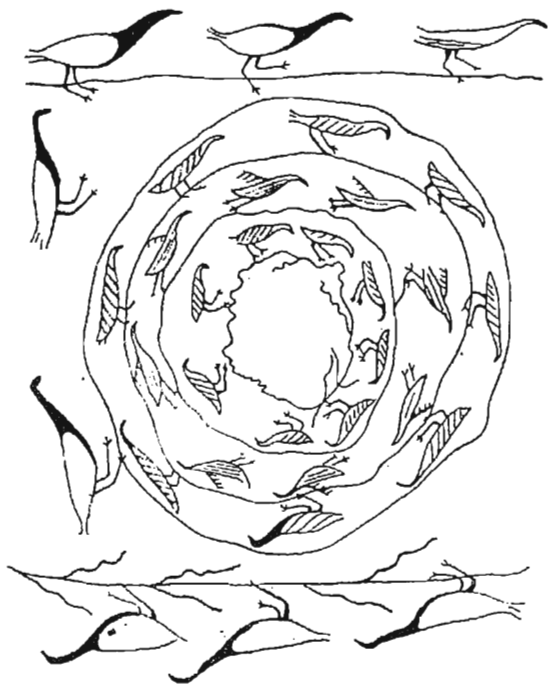


Рис. 8. Эвенкийский рисунок, изображающий шаманских духов-помощников.

а целым видом соответствующих зверей, птиц, рыб, пресмыкающихся, живущих жизнью, аналогичной жизни реальных животных.

Шаманские духи-звери будто бы размножались как реальные представители фауны; они, по представлениям эвенков, обитали вдали от шамана и обособленно друг от друга. Места обитания этих духов представлялись как их родовые территории, откуда они приходят на зов шамана, повинаясь голосу старшего из духов — звериному двойнику шамана *тарги*. ✓

На одном из прилагаемых эвенкийских рисунков (рис. 8), выполненном стариком эвенком Василием Шаремикталем, шаманские духи изображены обособленными группами: в центре — духи *кандыра* (утки-лутки), в следующем круге — духи *укэне* (гагары), в третьем круге — духи *карав* (журавли), вне круга — духи *гаг* (лебеди). Более отчетливо родовой принцип рассе-

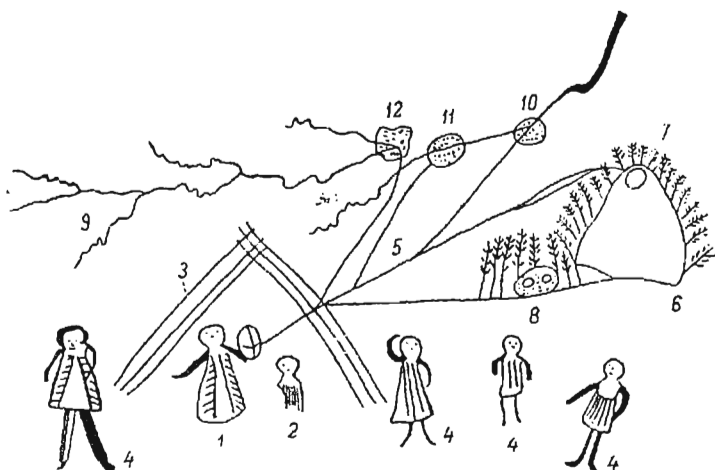


Рис. 9. Эвенкийский рисунок, изображающий мифические родовые поселения шаманских духов, призываемых шаманом во время камлания.

1 — шаман, призывающий своих духов-помощников; 2 — помощник шамана; 3 — шаманский чум; 4 — сородичи шамана, присутствующие на камлании; 5 — мифические шаманские родовые дороги, ведущие от шамана к его духам; 6 — родовая территория шаманских духов *калив*; 7 — место обитания духов *калив*; 8 — родовая территория шаманских духов *карав*; 9—12 — родовые территории шаманских духов *укэне*, *кандыра*, *гаг*.

ления шаманских духов ощущается на другом эвенкийском рисунке — рис. 9.

Тотемические истоки образов шаманских духов подчеркиваются и долганским материалом. У долган слово *юер* — «шаманский дух», по устному сообщению А. А. Попова, означает также «множество», но применительно к зверям, птицам, рыбам (т. е. «стадо», «стая», «табун»). Долганское название главного шаманского духа — матери-зверя *ийе-кыыл* указывает, что этот образ является уже более обобщенным, ибо *кыыл* означает не только «зверь», но и «дикий олень», который в религии эвенков предстает уже не как родовой дух-тотем, а как общеплеменной, подобно образу медведя.

✓ Тотемические истоки эвенкийского шаманства прослеживаются несравненно отчетливее в другом комплексе верований, связанном с так называемым избранием шамана духами, или шаманским избранием, как принято называть это явление в этнографической литературе. Получение шаманского дара (или акт избрания шамана духами) мыслилось эвенками в общих чертах следующим образом. Начало этого акта связывалось со смертью старого шамана, так как полагали, что, когда в роде умирал шаман (или шаманка), шаманская душа *харги* уходила в нижний мир — *хэргу* (*эргу*) *буга*, находила там места обитания шаманских духов-предков и сообщала старшему духу-предку, хозяину нижнего мира, *манги*, о смерти родового шамана. *Манги*, дабы род не остался без защиты от чужеродных духов, источников всяких болезней и несчастий, призывал 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), который становился после этого избранным для шаманского служения.

✓ | Получение шаманского дара мыслилось как явление наследственное, определяемое родством и родовой принадлежностью. Если неофит, т. е. кандидат в шаманы, проявлял нежелание быть избранным шаманским духом-предком, последний, как полагали эвенки, добивался этого силой, преследуя избранника, даже угрожая ему смертью. Доказав таким путем необходимость и неизбежность своего воплощения в сородиче, а через него в роде, шаманский дух-предок уводил душу своего избранника в нижний мир и там приобщал его к миру духов-предков, уподобляя своему образу. А так как субстанция духа-предка, известная нам *харги* (душа звериного двойника шамана), представлялась смешанной, полуживотной-получеловеческой, то это перевоплощение мыслилось как превращение человеческой души шамана в звериного духа, который в дальнейшем становился якобы звериным двойником шамана-человека.

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

Из деталей этого цикла шаманских представлений отметим прежде всего то, что избрание шамана духами происходило, как правило, при наступлении половой зрелости. Имевшее при этом место убеждение шамана в лес, т. е. стремление его

покинуть общество и пребывать некоторое время в одиночестве в лесу, толковалось, 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 пребывание души шамана в мире духов-предков и перевоплощение там в шаманского духа — звериного двойника будущего шамана.

В этом цикле воззрений, связанных с пребыванием души шамана в нижнем мире — *хэргу* (*эргу*) *буга*, интересны описания пути, по которому будущий шаман якобы направлялся к месту поселения своих родовых духов-предков и о котором позднее рассказывали молодой шаман во время своего первого камлания, а также родовой шаман, совершая обряд его посвящения в шаманы рода. Центральным моментом в этих рассказах были описания тех остановок у родовых поселений духов, которые будто бы делали 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 якобы и совершался акт перевоплощения души избранника в духа — звериного двойника будущего шамана.

Когда молодой шаман и избравший его дух — предок шамана приходили в родовое поселение шаманских духов-предков, их, по представлениям эвенков, встречала лежащая у корней шаманского дерева мать-зверь шамана. Дерево это росло на родовой священной горе и понималось как мировое дерево, олицетворяющее все три шаманских мира: корнями дерево вросло в нижний мир, вершиной упиралось в верхний мир, посредине ствола помещался средний мир, т. е. земля; у основания дерева обитают мать-зверь шамана и ее зооморфные духи, в среднем мире живут люди, на вершине дерева — души сородичей. По другим вариантам, шаманских деревьев существует якобы столько, сколько шаманских миров, т. е. три: одно в нижнем мире, другое в среднем, третье в верхнем. Первое дерево является местом обитания духов — предков шамана, второе — местом обитания внешней шаманской души, третье, в верхнем мире, — местом обитания душ сородичей. ✓

Эта двойственность представлений о мировом шаманском дереве определяется, надо полагать, тем, что сама идея о шаманском дереве как мировом и одновременно космическом не была окончательно установившейся. Возникнув в результате

трансформации древних локальных воззрений о тотемических центрах, идея эта как выражение надродового положения шамана до конца, по-видимому, еще не оформилась, подобно тому, как сам институт шаманства, возникший в результате трансформации древних форм тотемического обряда, не оторвался еще целиком от тотемических культов. С другой стороны, нельзя не обратить внимания и на параллели в эвенкийском шаманстве функционального двойника мирового шаманского дерева. Мы имеем в виду представления эвенков о так называемой *мумонги-локто-бири* — «водяной дороге-реке». Эта мифическая шаманская родовая река мыслилась протекающей через все три мира и была в этом смысле мировой рекой. Если иметь в виду тотемические истоки воззрений о шаманском мировом дереве и трактовать эти воззрения как более обобщенную форму представлений о тотемических центрах, то образ мировой шаманской реки (судя по некоторым археологическим материалам) следует признать явлением более поздним.

✓ Перевоплощение мыслилось в эвенкийском шаманстве как процесс двойной: с одной стороны — как изменение духовной сущности вновь избранного, с другой — как наделение новыми качествами и соответственно этому как изменение старой антропоморфной формы. Первое заключалось в том, что мать-зверь шамана, обитающая у основания шаманского дерева, якобы уничтожала прежнюю духовную сущность обращаемого в шаманы сородича и создавала вместо нее новую — звериного духа-двойника. Этот дух-двойник, являющийся высшей шаманской душой, позднее (после окончания акта перевоплощения, обучения и воспитания будущего шамана) возвращался на среднюю землю, где поселялся в неведомом для людей чужого рода 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 возникновение новой шаманской души будущего шамана мыслилось как рождение соответствующего зверя. Если в этой роли выступала птица (орел, гагара, гусь), то она сносила яйцо и высиживала из него птенца — будущую внешнюю душу шамана (зооморфного духа-двойника). Когда же в этой роли фигурировала рыба (щука, таймень), она метала икру, из которой выклеивалась душа-рыба будущего шамана. Но, если в роли матери-зверя выступал дух *камир* (космический образ оленя с рогами лося и рыбьим хвостом), то от нее могла родиться *харги* любой зооморфной формы.

Пока совершался этот акт перевоплощения, менялась и матерпальная субстанция избранника в шаманы. Происходило это, по представлениям эвенкийского шаманства, следующим образом. Священная родовая гора превращалась в родовое жилище духов — предков шамана, мать-зверь шамана — в старую женщину, главу и хозяйку родового жилища, окружавшие ее ранее зооморфные духи — в людей, сородичей и помощников старухи. После этого окружающие старуху люди принимались якобы разбирать по частям тело шамана, закалывать его на огне, ковать и создавать 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, над-родовое положение.

Надо заметить, что близкие по значению представления были свойственны и другим народам Севера и Сибири. Так, по устному сообщению А. А. Попова, аналогичный комплекс воззрений имелся у долган. Этим же исследователем были зафиксированы близкие представления у иганасан.²⁹ Относительно якутов, бурят имеется обширный этнографический материал, собранный Г. В. Ксенофоновым.³⁰ У тюркоязычных племен Алтая многие мотивы этого цикла воззрений засвидетельствованы Н. П. Дыренковой³¹ и Л. П. Потаповым.³² Л. Я. Штернберг, исследовавший отдельные элементы этого комплекса представлений в широком сравнительном плане, показал наличие близких по значению воззрений у очень широкого круга народов.³³

Если описанные представления о шаманском избранничестве — не специфически эвенкийское явление, а свойственны большому кругу народов, то возникает необходимость их исторического осмысления. Естественно предположить, не являются ли мифические образы существ двойной природы (*харги, манги*) результатом трансформации образов тех мифи-

²⁹ А. А. Попов. Тавгийцы.

³⁰ Г. В. Ксенофонов. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов.

³¹ Н. П. Дыренкова. Материалы по шаманству у телеутов.

³² Л. П. Потапов. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая.

³³ Л. Я. Штернберг. 1) Культ орла у сибирских народов. Сб. «Первобытная религия в свете этнографии», изд. Ивст. народов Севера, Л., 1936, стр. 112—124; 2) Избранничество в религии. Там же, стр. 141—160.

ческих первопредков 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 — *харги*. Образ *харги* оказывается причастным образу духов-предков; *харги* представляются существами двойной, полуживотной-получеловеческой природы; они совершают аналогичный тотемическому цикл перевоплощения, с которым связаны акты рождения и смерти шамана. Перевоплощение мыслилось, как мы видели, в духе тотемических представлений (смерть — как уход к матери-зверю и превращение человека в зверя, рождение — как приход от матери-звери и, соответственно этому, превращение зверя-тотема в человека). Местом перевоплощения считалось шаманское родовое дерево, подобное тотемическим центрам. По своим характерным чертам образ *харги* генетически близок образам мифических первопредков тотемической мифологии: образам *алд-жира*, или *аличера*, у австралийского племени арунта, героям мифического периода *мура-мура* у австралийского племени диери, *дема* у папуасского племени 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. Воплощение *харги* в молодого избранника происходило, по представлениям эвенкийского шаманства, как мы видели, не иначе как путем уничтожения его старой субстанции матерью-зверем шамана, причем уничтожение это представлялось как поглощение антропоморфного начала и замена его зооморфным; воскресение же души мыслилось как рождение или возникновение шамана в новом качестве — зооморфном. Окончательное приобщение шамана к миру предков (мифических существ двойной, полуживотной-получеловеческой природы) совершалось путем испытания шамана огнем, разрезания и выбрасывания ненужных частей его тела (духи-предки выбрасывают у шамана ненужные кости и т. п.). Смысл приобщения к миру предков 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.

В связи с этим уместно припомнить 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 родовых духов-предков. Приобщение это мыслилось как перевоплощение духа-предка, состоявшее в уничтожении старой субстанции неофита и замене ее новой (вселение в него духа-тотема). И то и другое представлялось как временная смерть посвящаемого и последующее его воскресение, происходившее в лесу. Уход туда осмыслился 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 посвящаемых через особый шалаш, символизирующий тело зверя). Обряд инициации всегда, как известно, сопровождался телесными повреждениями (в том числе испытанием огнем, 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 харги приходит к избраннику-шаману в переходном возрасте (и притом по ночам) и вынуждает принять ее сущность (воплотить в себя); почему позднее харги уводит своего избранника в лес и почему пребывание в лесу мыслится как уход в иной мир — мир предков; почему этот уход мыслится как перевоплощение, временная смерть и т. п. и т. д. Генетическая связь этих представлений с обрядом инициации вполне очевидна. Избрание и посвящение в шаманы есть не более как модифицированный тотемический обряд инициации.

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 со зверем, характерные для тотемических верований. Вспомним наиболее известные и широко распространенные на Севере мифы об умирающем и воскресающем звере. У тунгусо-маньчжурских 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, дока-

зал не только широкое распространение этого мифа, но и тотемический характер его сексуального мотива, отражающего интимную сторону отношений между звериным мужем (тотемом-зверем) и женщиной (родом), — мотива, лежащего в основе сюжета.³⁴

Из того, что было сказано выше, с определенностью следует, что истоки воззрений о шаманских духах носят отчетливо выраженный тотемический характер. Тотемические культы, составлявшие религиозную надстройку древних матриархальных родов, вливаются в шаманство как в некое общее русло. Как форма религиозной идеологии, соответствующая более высокой, чем материнский род, стадии общественного развития, шаманство поглощает эти древние культы, придавая им иной, более обобщенный характер.

Это сказывается, с одной стороны, в том, что прежние самостоятельные тотемические культы уничтожаются в своей локальной обособленности и родовые духи-тотемы низводятся до роли духов — помощников шамана; с другой стороны, в том, что отдельные тотемы — лось, дикий олень, медведь — возвышаются и становятся главными духами шамана. В том и другом случае бывшие тотемы родов отрываются от своих родовых границ, из родовых становятся надродовыми, дифференцируются на главных и второстепенных. Так создается обширный сонм шаманских духов, которые подчиняются воле шамана как особого, выделившегося из числа сородичей, служителя культа, а общение шамана с этими духами становится его личной привилегией, обусловленной особым (надродовым) социальным положением шамана.

О былой родовой самостоятельности шаманских духов, как бывших тотемов древних материнских родов напоминают лишь отдельные черты идеологии шаманства. В эпизоде ухода шамана в начале избранничества в лес и в последующем повествовании его о своем превращении попеременно то в одного, то в другого из зооморфных духов видны явные следы былой родовой тотемической самостоятельности этих духов. Еще более отчетливо эти первичные тотемические черты проступают в той части шаманских мифов, в которой изображается путь избранника-шамана в мир духов-предков. Шаман идет от одной родовой горы до другой. Горы эти изображаются как родовые

³⁴ В. Г. Богораз-Тан. 1) Миф об умирающем и воскресающем звере; 2) Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки.

тотемические центры, с подчеркнутыми тотемическими чертами и материнско-родовой основой. Те же черты былой родовой тотемической самостоятельности и локальной обособленности шаманских духов выступают отчетливо и в обряде угощения шамана духами-предками: шаману предлагают в пищу мясо различных животных, а он отказывается, словно потребление этого мяса является для него тотемическим табу.

В качестве родовых мест поселения шаманских духов, как мы видели, выступают особые мифические горы. Эти горы, как они описываются в рассказе шамана о его пути в мир духов-предков, аналогичны по своему значению древним центром родового культа эвенков — священным родовым горам, скалам, деревьям (*бугабы*), тотемический характер которых показан выше.

Из всего вышеизложенного следует, что трансформация тотемических верований в формы шаманской идеологии и культа явилась результатом разложения древнего материнского рода и, соответственно этому, распада тотемического культа. Этот вывод, вытекающий из анализа этнографического материала, подтверждается также археологическим материалом. Рассматривая представления эвенков о шаманском мировом дереве и о шаманской мифической мировой и вместе с тем родовой реке, мы уже указывали, что эти космические образы, аналогичные в шаманстве по своим функциям, вряд ли являются одновременными по своему происхождению.

Ссылаясь на показания археологии, мы можем сказать, что представления о шаманской реке являются более поздними. 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: все захоронения доглазковской стадии, относящиеся в основном к эпохе расцвета материнского рода, ориентированы по солнцу, а захоронения глазковской стадии — по реке. Строго выдержанная ориентация поздненеолитических и энеолитических погребений (Глазково) по реке свидетельствует о коренном сдвиге в религиозной идеологии. Археологические памятники, относящиеся к поздненеолитической и энеолитической эпохам Прибайкалья, показывают, с чем именно связаны эти коренные изменения в религии: китойское и глазковское время в Прибайкалье — время установления отцовского рода и появления металла, а также необычайно высокого развития рыболовства, которое становится одной из веду-

щих для жителей прибайкальской тайги отраслей хозяйства.³⁵

По-видимому, к этой эпохе и восходят своими истоками представления о мифической шаманской реке, родовой и одновременно космической, протекающей через все три мира вселенной. Одним из наиболее выразительных свидетельств этому служит могильник Шивера, напоминающий 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 (*бээн*) увозится шаманом к устью этой реки, в поселение мертвецов-сородичей, вполне согласуется с тем, о чем говорит и древний могильник Шивера. От этой эпохи, отмеченной археологически таким знаменательным фактом, как появление металла, идет, видимо, свое начало также и комплекс воззрений о переконке тела шамана в период его избранничества. 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 превращается в служителя 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, по-видимому, к одной стадии.

Возникновение шаманства как формы религиозной идеологии и культа связано исторически с началом процесса разложения матриархального родового общества. Судя по археологическим данным, этот процесс в Прибайкалье начался еще в китойское время. Об этой эпохе, составляющей переходную ступень от камня к металлу, А. П. Окладников на основании еще своих ранних раскопок писал: «В связи со сдвигами в производстве следует поставить, очевидно, и отмеченную еще Витковским явную дифференциацию погребений и их неоднородность, особенно резкую по сравнению с более ранними погребениями. „Сопровождающие“ мужские костяки при мужских же погребениях (циклодром), всего вероятнее, принадлежат рабам-военнопленным. Обращают внимание находки мужских погребений, отличающихся богатством инвентаря; возможно,

³⁵ А. П. Окладников: 1) Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья. Вестн. древн. истории, 1938, № 1—2, стр. 253—254; 2) Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. III. Матер. и исслед. по археологии СССР, № 18, 1955, стр. 355 и след., 364 и след.

это были вожды».³⁶ «Распространение местного зеленого нефрита, — продолжает тот же автор, — показывает силу междо-общинного „этапного“ обмена, базировавшегося на естественных различиях соседних областей, а „заготовки“ китойцев наглядно показывают, в каком виде происходил экспорт ценного камня».³⁷

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)».³⁸ В самих погребениях того времени различаются, с одной стороны, массовые бедные могилы, с другой — отдельные богатые, причем часто могилы богачей являются также могилами воинов.³⁹ 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.⁴⁰ Присутствие карасукских вещей в тайге свидетельствует об обмене лесных племен со степняками-скотоводами.⁴¹

С указаниями археологии вполне согласуются этнографические источники, рисующие аналогичную картину разложения эвенкийского рода и выделения из среды родовой верхушки шамана.⁴²

В тот же процесс идеологической переработки шаманством древних родовых культов, связанный с переходом к шаману прерогативы в религиозной жизни рода и племени, проследивается с наглядностью также на воззрениях, относящихся к шаманским атрибутам.

К шаманским атрибутам у эвенков относились следующие: бубен, колотушка, нагрудник, обувь, рукавицы, шаманский плащ, шапка и особые шаманские ремни. Получали их шаманы не одновременно, а в определенной последовательности, что

³⁶ А. П. Окладников. Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья, стр. 253.

³⁷ Там же, стр. 254.

³⁸ Там же, стр. 256.

³⁹ Там же, стр. 257.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же.

⁴² А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов). Изд. Инст. народов Севера, Л., 1936, стр. 131—143.

было связано, по представлениям эвенков, с постепенным увеличением сверхъестественных свойств шамана и, соответственно этому, с постепенным усилением и закреплением его особого, надродового положения в обществе. С момента избрания и до момента посвящения кандидат в будущие шаманы камтал без всяких внешних атрибутов шаманства. Последнее объяснялось тем, что избранный до момента официального посвящения его в шаманы не являлся в подлинном смысле шаманом, а его шаманские действия (песнопения и др.) не считались настоящими шаманскими камланиями. По мнению эвенков, этот подготовительный период, связанный с очень сложным комплексом представлений о перевоплощении шамана-человека в шамана-духа — звериного двойника человека, являлся лишь своеобразным ученичеством избранного, которое он проходил под руководством своих духов и при непосредственной помощи старшего из шаманов. После совершения обряда посвящения в шаманы избранный получал шаманские атрибуты: первоначально бубен и к нему колотушку, затем нагрудник, позднее обувь и рукавицы и, наконец, плащ и шаманскую шапку — вначале ровдужную, а позднее железную, в виде короны, увенчанной оленьими рогами. Плащ и шапку полагалось иметь только шаманам, признанным за старших в роде и притом не ранее 6, 9 и даже 12 лет после момента посвящения их в шаманы. При этом следует указать, что обряд вручения указанных атрибутов совершался при участии всего рода и носил характер общеродовой религиозной церемонии, а изготовление шаманских атрибутов составляло обязанность сородичей шамана.

✓ Шаманский бубен (в разных диалектах имеет различное наименование — *унгтувун*, *нимгангки*, *тэму*, но в литературе известен преимущественно как *унгтувун*) имел у эвенкийских шаманов различное назначение. Когда шаман (точнее — его душа, зооморфный двойник шамана) мыслился уходящим в нижний мир — *эргу* (*эргу*) *буга*, бубен для него служил плотом или лодкой. На нем шаман плыл по мифической родовой шаманской реке, пользуясь колотушкой как веслом. В том же случае, когда шаман поднимался, по его словам, до верхнего неба, бубен ему служил птицей (чаще всего орлом), с помощью которой шаман добирался до земли обитания верховных божеств и возвращался назад к людям. В остальных случаях бубен служил шаману ездовым животным, принимающим образ дикого оленя, шкурой которого обтянута обичайка (основа, круг) бубна. Все перечисленные выше функции не исключали друг друга и были взаимно связаны. Бубен в целом являлся

как бы олицетворением всей подвластной шаману природы, его вселенной, его миром. Наиболее отчетливо это подчеркивалось в том случае, когда шаман ударял по бубну колотушкой, собирая подвластных ему зооморфных духов, или когда он ударами в бубен будил природу, мир (например, при обряде оживления, воскресения природы).

Бубен как лодка и плот мыслился существом одухотворенным и, что важнее всего, связывался с определенной зооморфной формой: бубен в значении лодки — с образом гагары, изображение которой встречается на многих из бубнов (с внутренней стороны, в кругу железной крестовины), бубен в значении плота — с образом тайменя или щуки, вследствие чего крестовина шаманского бубна в одном случае трактовалась как сросшиеся хвостами рыбы, на спинах которых покоится, плавая над водой, мир, вселенная, в другом — как охраняемый рыбами вход в мифический шаманский мир. ✓

Сопоставляя эти представления о бубне с тем, что нам рассказывают памятники прибайкальского неолита и энеолита, в частности захоронения исаковской и серовской стадий, принадлежавшие к эпохе материнского рода и ориентированные по солнцу, и захоронения китойской и глазковской стадий, принадлежавшие эпохе отцовского рода и ориентированные по реке, мы пришли к выводу, что комплекс представлений, связанных с мифической родовой рекой, объединяющей различные ярусы вселенной, является более поздним, чем формы тотемической религиозной идеологии с характерным для них горизонтальным представлением о мире, едином и неделимом. Согласно этим древним представлениям о вселенной, она оставалась пространственно в пределах обитаемой человеком земли, а связь природы и человеческого общества рисовалась как непрерывный акт тотемического перевоплощения, обеспечивающий продолжение жизни природы и общества. Духи-тотемы, воплощаясь в животных и растениях, продолжали таким путем жизнь в природе; проникая в утробы женщин, они давали начало новому поколению людей. С наступлением смерти духи-тотемы уходили в свое постоянное обиталище — тотемический центр, в роли которого выступал какой-нибудь объект родовой территории, и там пребывали до нового воплощения их в людях, животных и растениях. Представления о многоярусной вселенной с населяющими ее высшими и низшими духами явились результатом последующего развития указанных выше представлений о мире. В ходе этого развития большая часть духов-тотемов превратилась в шаманских духов, а их материальным вместилищем стали атрибуты шамана —

бубен и шаманский костюм. Считалось, что на звук бубна к шаману приходят его духи, воплощаясь в шаманских атрибутах, а по окончании камлания они возвращаются на свои родовые места обитания. Ударяя в бубен, шаман, по мнению эвенков, будит подвластных ему духов, а вместе с ними и всю природу, подвластную миру духов.

Духи — общеплеменные объекты культа становятся в шаманстве духами — хозяевами шаманских атрибутов: бубна и шаманского костюма. Им подчиняются остальные шаманские духи, воплощенные в разного рода изображениях и подвесках, находящихся на шаманском костюме и бубне. Эти последние духи занимают такое же положение по отношению к главным шаманским духам, как и духи — хозяева более мелких разделов природы по отношению к духам — хозяевам целых областей ее: земли, тайги, воды и т. д.

У эвенков наиболее распространенными объектами общеплеменного культа являлись: из животных — лось, олень и медведь; из птиц — орел, ворон и гагара; из рыб — таймень, щука и налим. В роли духов — хозяев шаманского костюма фигурировали обычно лось, олень, медведь и орел; гагара, а из рыб таймень чаще всего выступали в роли духов — проводников шамана. Когда шаман совершал воображаемое путешествие в нижний мир, он плыл вниз по течению мифической родовой реки, а проводником ему служила гагара. По рассказам одних шаманов, это участие гагары представляется вполне реалистически: гагара плывет по течению реки в нижний мир — *эргу* (эргу) *буга*, а за нею следом плывет в бубен-лодке шаман, которому веслом служит шаманская колотушка. В изложении других шаманов гагара предстает как перевоплощенная в птичий образ душа шамана и отождествляется непосредственно с шаманским бубном. В этом случае шаман, его бубен и дух-гагара, которая только одна знает дорогу в нижний мир, становятся, по представлениям эвенков, тождественными: по своим функциям бубен мыслится подобным гагаре, гагара — заменяющей шаману бубен-лодку, а сам шаман — как перевоплощенная шаманская душа, принявшая образ гагары. На некоторых из шаманских подвесок эти представления находят вполне наглядную форму выражения: мы имеем в виду шаманские изображения трехголовой гагары, у которой две головы птичьи, а третья (средняя) — человеческая.

К этому следует добавить, что с образом гагары у эвенков связаны представления о появлении земли, так как первоначально будто бы кругом была одна вода. Многие из водоплавающих птиц ныряли под воду, пытаясь достать со дна хоть

немного земли, но только гагаре, способной далеко нырять и подолгу находиться под водой, удалось достигнуть дна и принести в клюве маленький кусочек земли. Гагара положила этот кусочек земли на воду, и он стал быстро расти, превращаясь в средний мир (землю). Подобно культурным героям тотемической мифологии гагара в данном случае выступает в роли творца и создателя мира людей. Но образ гагары-творца имеет уже более обобщенный характер: она не связана с определенным родом, как образы тотемических предков, а имеет надродовой характер, т. е. является объектом общеплеменного, а не родового культа. В этой обобщенной форме, возникшей в результате последующей трансформации древних тотемических верований, образ духа-гагары и бытует, как мы видели выше, и эвенкийском шаманстве. V

С тем же процессом трансформации тотемических верований в новые формы религиозной идеологии сталкивается исследователь и при изучении других образов шаманских духов, связанных с шаманским бубном. Выше уже было отмечено, что бубен осмыслялся не только как лодка шамана, но и как плот, который представлялся существом одухотворенным и ассоциировался с образами рыб — таймени и щуки. В процессе камлания, когда шаман мысленно отправлялся в нижний мир, он садился на особый небольшой плот, сделанный из деревянных изображений рыб. У одних эти изображения осмыслились как рыбы таймени, шаманские духи — сторожа родовой мифической реки, у других в той же роли фигурировали духи-щуки. Находящийся при этом в руках шамана бубен осмыслялся шаманом и присутствующими как тот же плот, но в значении старшего и главного из духов-рыб. В тех случаях, когда реальный плот отсутствовал, его полностью замещал бубен, который находился в руках у камлающего шамана. В этой связи надлежит также подчеркнуть, что таймень и щука в религиозных представлениях эвенков во многом тождественны по своей роли духу-гагаре. Как и гагара, они являются не только духами — помощниками шамана, но и космическими существами, имеющими непосредственное отношение к началу творения мифических миров вселенной. Согласно эвенкийским представлениям о вселенной, обитаемая людьми земля опирается на спину гигантской щуки (по другим вариантам — на двух щук и двух окуней). Гигантская щука, на спине которой помещается земля среднего мира, плавает по подземному миру (водная стихия). Вход в этот мир охраняют две гигантские рыбы — таймени. Хвосты у тайменей сомкнуты вместе, а головы направлены

в разные стороны. Шамана таймени пропускают в отверстие между хвостами.

Осмысление бубна как ездового животного, отождествляемого с образом дикого оленя, вводит нас также в круг тотемических и космогонических представлений, о которых подробно уже говорилось выше. Дикий олень, шкурой которого обтянут шаманский бубен, считается духом бубна. На этом бубне-олене шаман ездит по средней земле вселенной, но мыслится этот олень не обычным диким оленем, а космическим. Его рождает для шамана хозяйка и мать вселенной, и на среднюю землю, к людям, он приходит с известной приметой (форма рогов, масть и т. д.). Когда требуется для изготовления бубна убить дикого оленя, шаман называет охотникам приметы рожденного для него оленя, а те стараются отыскать и добыть его среди стада диких оленей. Шаманское мировое дерево, у корней которого рождается для шамана этот олень, рождает также лиственницу, дающую шаману материал для изготовления обода бубна. Эта лиственница появляется в среднем мире, как и олень, с особыми приметами, на которые и указывает шаман своим сородичам.

В связи с представлениями о бубне-олене особого внимания заслуживают те изображения, которые встречаются на лицевой части некоторых шаманских бубнов у эвенков. Изображения, как правило, располагаются в верхней части бубна и представляют собой две концентрические дуги, под которыми расположены фигуры людей и животных, исполненные в виде силуэтов. В целом вся композиция осмысливается как мир, вселенная: покрышка бубна символизирует небо; концентрические полукруги, нарисованные в верхней части ее, мыслятся как начало рода, родовое хранилище душ; силуэтные изображения животных — как души людей и зверей; шкура дикого оленя, которой обтянута обочайка бубна, — как шаманский олень, хранитель душ сородичей и зверей, хозяин и глава бубна.

Существенный интерес в этом отношении должны представлять рис. 10 и 11. На одном из них (рис. 10) воспроизведена наружная сторона эвенкийского шаманского бубна, хранящегося в Государственном музее этнографии в Ленинграде. На ней изображены два полукруга, расположенные в верхней части бубна и частично стершиеся в правом углу (обозначено пунктиром), и силуэты зверей и людей, расположенные внутри второго полукруга. В связи с этим следует вспомнить рисунок, принадлежащий старику эвенку Василию Шаремикталю с р. Юдукон (рис. 2), где изображена священная родовая гора — *бугады* с растущим на ней священным родовым деревом особой,

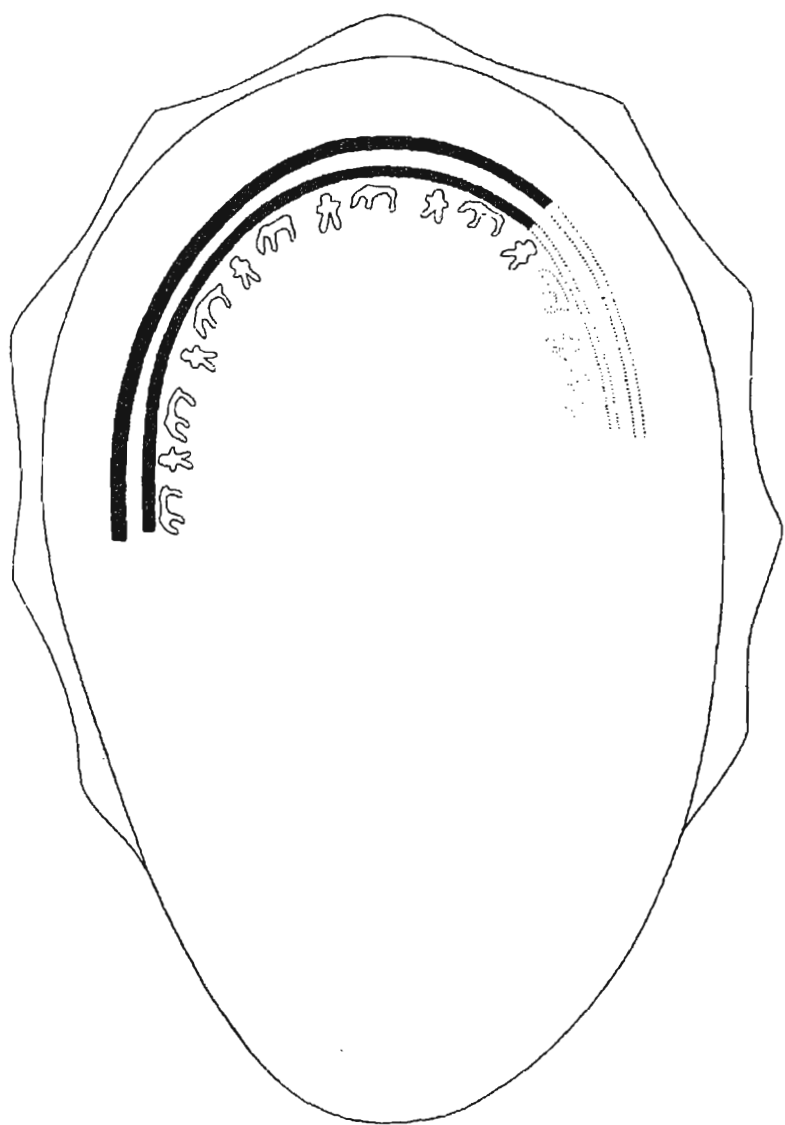


Рис. 10. Изображения шаманских духов, сделанные черной краской на наружной стороне бубна.
Колл. ГМЭ, № 1572-8.

приметной формы. Сравнивая данный рисунок с изображением на указанном шаманском бубне, нельзя не заметить их несомненной идейной общности. К этому следует добавить, что изображение шаманского дерева на чехлах бубнов (рис. 11),

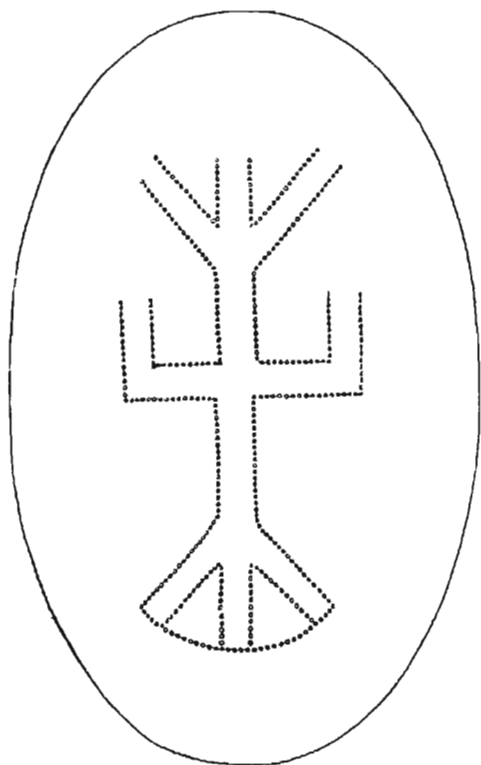


Рис. 11. Орнамент из бисера на ровдужном чехле шаманского бубна, изображающий шаманское мировое дерево — место рождения шаманской души *харги*.

Колл. ГМЭ, без номера.

по словам эвенкийских шаманов, является неотъемлемой составной частью самого бубна.

Два других рисунка (рис. 12 и 13) изображают внутренний вид бубна. Здесь существенны следующие детали. На рис. 12 дается железное изображение гагары, обрамленное большим символическим изображением бубна-птицы; на рис. 13 внут-

рения часть бубна отличается тем, что там вместо одного имеется пять изображений птиц, а по бокам бубна находятся три железных круга, символизирующие три шаманских мира. Круглые отверстия означают вход в эти миры. У бубна, изображенного

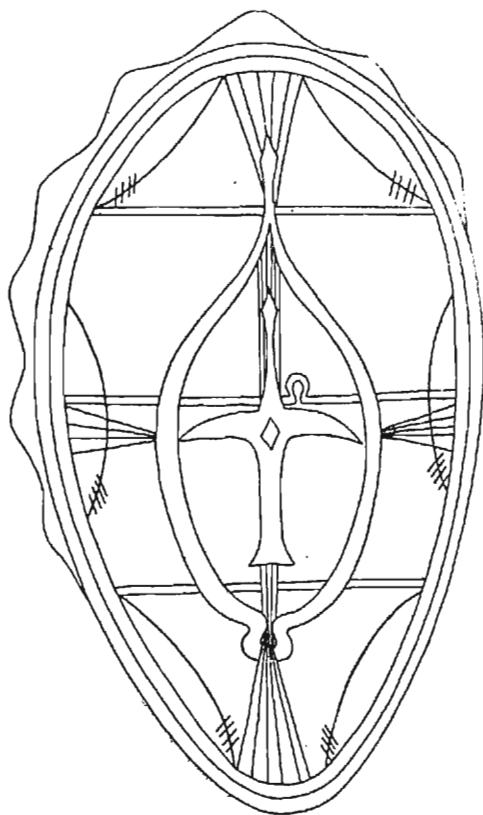


Рис. 12. Детали внутренней части бубна.
Колл. ГМЭ, № 4874-229.

на рис. 12, эта лазейка (вход) в мифические шаманские миры помещается посредине изображения гагары и имеет ромбовидную форму; отдельные изображения шаманских миров у этого бубна отсутствуют. На некоторых бубнах реалистические изображения отсутствуют совершенно, вместо них имеются железная крестовина и металлические подвески — кольца и

пластинки, подобно тому как и на шаманских плащах реалистические изображения очень часто уступают место стилизованным изображениям и просто металлическим подвескам, ко-

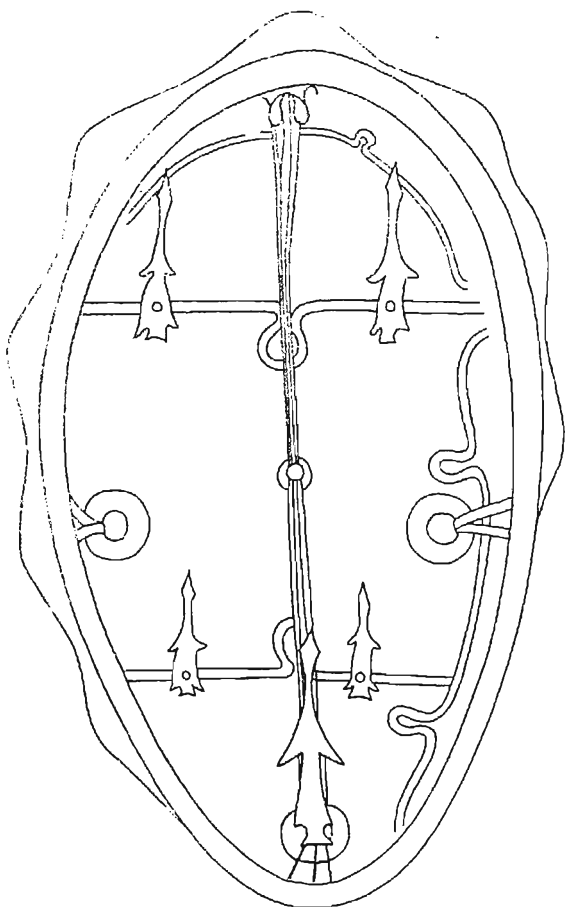


Рис. 13. Детали внутренней части бубна.
Колл. ГМЭ, без номера.

торые носят собирательное название *этанэ* — «разные», «всякие» (подразумеваются духи — помощники шамана). Многообразие индивидуальных вариаций во внешнем оформлении шаманских атрибутов при общей единой семантике их свиде-

тельствуют лишь о том, что представления, связанные с бубном, не являются окончательно установившимися, хотя и обнаруживают несомненную тенденцию к унификации.

Что касается представлений, связанных с изготовлением шаманского бубна, то среди них существенно отметить следующие три комплекса: 1) о шаманском дереве как источнике жизни и силы шамана; 2) о духе-олене бубна как объекте церемонии оживления бубна; 3) о родовом характере церемонии оживления бубна и праве сородичей шамана шаманить с помощью нового бубна в день его изготовления. Попытаемся каждый из этих комплексов представлений исследовать в отдельности.

Порядок изготовления бубна в общем представляется несложным. Шаман, совершая первый вступительный обряд поисков дерева для бубна, сообщал речитативом от имени своих духов приметы своего шаманского дерева. После чего сородичи отправлялись в лес и разыскивали дерево с указанными шаманом приметами. Найдя это дерево, они надрубали его с солнечной стороны на нужную глубину и делали с него скол — дранку необходимой длины, соответствующей размерам будущего бубна. Для того чтобы враги шамана и его рода, прежде всего чужеродные шаманы и их духи, не знали, с какого дерева взят отщеп на бубен и какое дерево является подлинно шаманским, делали в целях маскировки аналогичные затесы и на близстоящих деревьях. Вверху шаманского дерева укрепляли перекладную из жерди, а на ней две деревянные фигурки: одну — антропоморфную, изображающую человеческую душу шамана, вторую — зооморфную, в виде дикого оленя или лося, изображающую звериного двойника шамана, его шаманскую душу (рис. 14). Принеся отщеп в чум, сородичи отесывали его по указанию шамана, распаривали и гнули из него обичайку бубна. Затем на обичайку натягивалась выделенная шкура быка дикого оленя, а с внутренней стороны укреплялись железные изображения и подвески. Шкура дикого оленя, которой покрывался бубен, добывалась сородичами также в соответствии с указаниями шамана (шаман, камлая, говорил, какой масти надо убить оленя, с какими рогами и т. д.). После этого начинался обряд оживления бубна.

Несмотря на внешнюю простоту совершаемых при изготовлении бубна обрядов, представления, связанные с ними, необычайно сложны и в высшей степени интересны в плане генетического изучения шаманства, в частности эвенкийского. В первую очередь это относится к воззрениям, связанным с шаманским деревом *туру*, с которым у эвенков отождествляются

жизнь и могущество шамана. В эвенкийском языке слово *туру* означает «опора», «столб» *турув-ми* — «удержаться (благодаря опоре)». ⁴³ ✓

Прежде всего возникает вопрос: почему шаманское дерево называется столь странно — «опора шамана»? В каком смысле

оно является опорой и почему с этой опорой связывается непосредственно жизнь шамана? Ответом на этот вопрос могут послужить нижеследующие представления эвенков.

У каждого шамана, как полагали эвенки, есть особое шаманское дерево. От этого дерева зависят, с одной стороны, жизнь шамана, с другой — могущество его шаманского дара. Первое связано с представлениями о том, будто в этом дереве обитает шаманская душа — его звериный двойник; второе — с тем, что в период шаманского избрания подле этого мифического шаманского дерева происходит перевоплощение души шамана (превращение антропоморфной души в духа — звериного двойника шамана), а затем воспитание и обучение

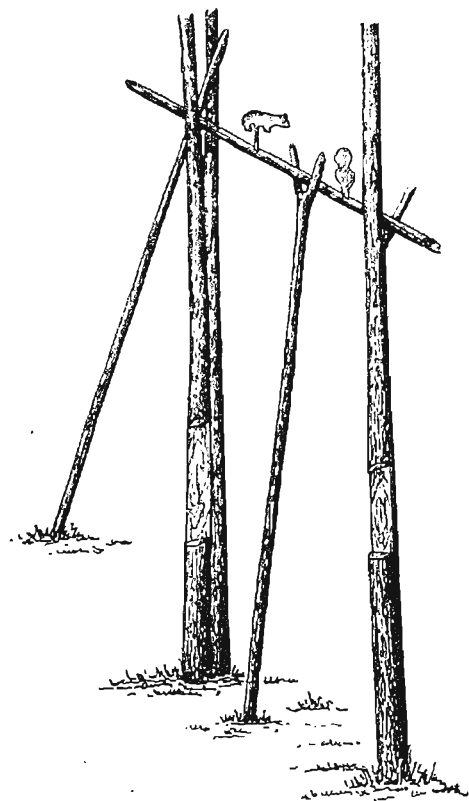


Рис. 14. Шаманское дерево среднего мира.

его как будущего шамана. Это перевоплощение представляется вполне реалистически. Дух — предокшамана, воображаемый как существо двойной, полужвериной-получеловеческой природы, уводит душу будущего шамана в мир духов-предков. Там

⁴³ Г. М. Васильевич. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь, стр. 129.

уничтожается старая, антропоморфная субстанция шамана и вместо нее создается (рождается) новая, зооморфная. После этого шаман, согласно воззрениям эвенков, помещается в зыбку или в гнездо, а те подвешиваются на петвь шаманского дерева. В зависимости от того, на какую по счету (снизу) ветвь помещаются зыбка шамана или его гнездо, зависит сила шаманского дара. От этого дерева и получает шаман свои познания и сверхъестественные свойства.

В среднем мире, в тайге, шаманским деревом является та лиственница, от которой берут материал для бубна и в которой, по мнению эвенков, обитает зооморфная душа шамана, вернувшаяся из мира предков и поселившаяся в тайге. Отсюда возникают необходимые предосторожности, связанные с охраной этого дерева, ибо гибель его и обитающей в нем шаманской души означала бы гибель самого шамана. В свете этих воззрений становятся ясными и представления о зависимости жизни шамана от его бубна. Л. П. Потапов показал на примере сравнительного изучения обряда оживления бубна у тюркоязычных племен Алтая, что представление об этой зависимости является не только широко распространенным у всех народов Алтая, но и типичным для шаманства вообще.⁴⁴

В связи с вышеописанным становится понятным, почему *туру* считается столбом, опорой или подпоркой шамана и почему в зависимости от него ставится жизнь шамана, а также его знания и могущество. В предыдущих главах мы пытались, насколько позволял известный материал, доказать, что истоки данного комплекса представлений также восходят к тотемизму, что шаманское дерево в функциональном отношении подобно тотемическим центрам, а представления об избрании шамана духами и перевоплощении его в зооморфного духа — звериного двойника генетически восходят к обряду инициации.

Теперь перейдем к выяснению того, почему с этим деревом связывается не только судьба шамана, но также и его рода. Дело оказывается в том, что дерево это мыслится не только шаманским, но и родовым. У эвенкийских шаманов существовали два варианта трактовки темы шаманского дерева. По одному из них, шаман может иметь одно дерево, по другому — целых три. Однако и в том и в другом варианте эти деревья осмыслились как мировые, космические деревья, олицетворяющие собой все три шаманских мира. По первому варианту, дерево представляется растущим через все три мира: корнями —

⁴⁴ Л. П. П о т а п о в. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая, стр. 163 и след.

в нижнем, подземном мире, ветвями — в среднем, вершиной — в верхнем. В этом случае с корнями шаманского мирового дерева связывается мир духов-предков; со серединой дерева — тайга, место обитания живых людей; с вершиной — солнечная сторона, место обитания инкарнирующихся душ рода, представляемых, по существу, как одна коллективная родовая душа. По другому варианту трактовки этой темы, у шамана может быть и три таких дерева — для каждого мира особое мировое дерево. С нижним деревом связываются представления о духах — предках шамана и месте его первооплощения; со средним деревом — представления о реальном дереве, из которого сделал бубен и в котором будто бы обитает при жизни шамана его главный дух — звериный двойник *харги*; с верхним деревом — представления о месте обитания душ рода, об особом родовом гнезде или хранилище этих душ, начале рождения и рода. Вот почему с судьбой шаманского дерева, которое представляется как мировое, космическое дерево и мыслится как основа рода, связывается в представлениях эвенков не только личная судьба шамана, но и судьба всех его сородичей, всего рода в целом.

Что касается обряда оживления шаманского бубна, то в нем, как указано выше, для нас представляют существенный интерес следующие два момента: во-первых, сама процедура оживления, или воскресения, бубна, осмысливаемая как магическое овладение зверем и убийство его; во-вторых, связанные с этим обрядом представления о праве рядовых сородичей шаманить с новым бубном. Обряд распадался на два цикла. Первый из них имитировал погоню за зверем — диким оленем, второй — магическое убийство этого зверя. В первом цикле изображалось, что сородичи во главе с шаманом отслеживают оленя (из кожи которого делают бубен), находят его и гонят, подобно тому, как это делают охотники при охоте на лосей и диких оленей. Имитируя погоню за зверем, шаман пел, рассказывая о местах, по которым бежит зверь, о его приметах и повадках, о преследовании его со стороны шамана и охотников рода; присутствующие на шаманстве сородичи повторяли хором слова песни, подбадривая пляшущего шамана отдельными выкриками и ударами в бубен, когда шаман принимался в танце изображать отдельные моменты погони, свидетельствующие о том, что добыча близка и скоро будет убита шаманом.

Во второй части обряда имитировались, с одной стороны, магическое убийство зверя, свеживание его и поедание, с другой — чудесное воскрешение убитого зверя в образе шаманского духа бубна. С воскресением этого зверя связывались

в представлениях эвенков воскресение природы, а также увеличение количества зверей и людей. Обряд начинался с того, что шаман, подкрадываясь, стрелял из лука в деревянное изображение быка дикого оленя, воспроизводя довольно реалистически отдельные сцены охоты. После шамана то же самое проделывали его сородичи. Затем шаман делал вид, что снимает шкуру с убитого им животного, разрезает мясо и варит его. Сородичи повторяли движения шамана. Под конец церемонии женщины приносили котлы, наполненные доверху вареным мясом убитого перед этим реального дикого оленя, и род приступал к причастной трапезе вкушения мяса священного зверя, подчеркивая при этом мимикой, жестами, телодвижениями и словами, что все сыты до предела и имеют обильные запасы пищи на будущее. После этого собирали все до единой кости оленя и складывали их на особый лабаз (помост на столбах) подле шаманского чума. Затем, если шаман был старшим в роде (главным родовым шаманом, сторожем родового хранилища душ) и ему полагалось иметь на наружной стороне бубна соответствующие изображения, приступали к разрисовке бубна. ✓

В целом изображения на бубне осмыслились как вселенная, понимаемая в специфически родовых формах идеологии, т. е. как начало рождения рода, иначе говоря, в том же значении, в каком долгане, согласно устному сообщению А. А. Попова, воспринимали шаманское мировое дерево, говоря: «Кормящего котла изгородь — вот отсюда, рождающегося ребенка гнезда — вот здесь начало». При этом следует подчеркнуть, что разрисовка бубна, с которой связан данный комплекс представлений, являлась делом только женщин. После разрисовки бубен (точнее — дух-олень шаманского бубна) считался ожившим (воскресшим), о чем и сообщал шаман в своей песне, совершая последний акт шаманского камлания.

✓ Право шаманить с новым шаманским бубном признавалось за всеми сородичами шамана и носило характер обычной правовой нормы рода, а осуществление этого права являлось обязательным, священным обычаем и имело форму массовой родовой религиозной церемонии. ✓ Изготовленный сородичами для шамана бубен переходил по кругу из рук в руки и каждый из присутствующих шаманил с помощью бубна в меру своих личных способностей. Каждый старался быть максимально похожим на шамана, однако это, разумеется, удавалось не всем, что вызывало улыбки у зрителей. При всем том отношение к исполнению этого обряда со стороны рода было самое серьезное, ибо с ним связаны были представления о благополучии рода, о жизни и успехах. ✓ Вот почему указанный обряд, с одной

стороны, носил форму массовой религиозной церемонии, якобы обеспечивающей благополучие рода, с другой — был обязательным для каждого сородича, а соответственно этому право члена рода пользоваться в этот день (в один лишь этот день) не только шаманским бубном, но и выступать перед родом в роли шамана, было устойчивым обычаем рода. Если первое свидетельствует о несомненной генетической связи этого обряда с тотемическими церемониями типа интипичума и предшественником их — древним магическим обрядом обеспечения добычи, то второе не менее определенно указывает на то, что в прошлом отправление религиозных функций не являлось прерогативой шамана как специалиста религиозного культа.

Существенны в этом отношении два момента. Во-первых, каждый из сородичей мог пользоваться шаманским бубном, не рискуя навлечь на себя гнев духов (в иных случаях духи за это будто бы мстят). Это ритуальное пользование предметами шаманского облачения являлось возвращением к тому отдаленному периоду, когда совершение религиозных обрядов было не функцией отдельного лица, а обязанностью всего рода. Во-вторых, интересно отметить, что подобное присвоение прав шамана как специалиста религиозного культа считалось в данном случае необходимым, с чем должен был примириться институт шаманства, утверждающий священность и неприкосновенность шаманских атрибутов. Без этой своеобразной временной уступки шамана роду не мыслилось закрепление за ним шаманского звания, монопольного права на общение с духами.

Спустя определенное количество лет после получения бубна, шаман получал от рода таким же образом, т. е. в форме аналогичной общеродовой религиозной церемонии шаманский нагрудник (*хэми*). Изготавливали нагрудник сородичи шамана по его указанию. Материалом для нагрудника служила ропдуга, приготовленная из шкуры быка дикого оленя, реже лося. Нижняя часть нагрудника богато орнаментировалась бисером и подшейным волосом лося или дикого оленя. Орнамент изображал символически три шаманских мира, которые одновременно осмыслились также и как шаманское мировое дерево, и как путь шамана в эти миры, и как выражение антропоморфной субстанции шамана (антропологическая интерпретация этого орнамента). В нижней части орнамента, символизирующей нижний шаманский мир, на некоторых из нагрудников встречаются изображения звериных и человеческих фигур, исполненные в силуэтном плане черной краской и отороченные по краям жильной ниткой и подшейным волосом дикого оленя или лося. Зооморфные и антропоморфные фигуры изображают

обитателей нижнего мира — духов-предков; изображение этих духов в двойном — зооморфном и антропоморфном — планах говорит о том, что духи-предки мыслятся способными обладать как зооморфной, так и антропоморфной формами.

В центре нижнего шаманского мира помещаются изображения из железа — матери-зверя, матери-птицы или матери-рыбы шамана. В одних случаях эти изображения отличаются внешне по форме и размерам от изображений остальных шаманских духов, в других случаях они аналогичны изображениям прочих духов. Что касается орнамента, изображающего символически шаманские миры и мировое дерево, то в одних случаях он размещается в виде линейного рисунка в верхней части нагрудника, в других — он напоминает по форме дерево и также расположен в верхней части нагрудника, в третьих — орнаментальное изображение дерева охватывает весь нагрудник, нижняя часть которого символизирует нижний мир, средняя — средний мир, а верхняя часть — верхний мир. Указанные вариации орнамента, как и различная символика бубна, о чем говорилось выше, свидетельствуют о том, что и здесь не имеется еще окончательно установившихся, единых представлений о шаманских атрибутах, общих для всех шаманов; что имеет несомненно место индивидуальный, ведущий свое начало от конкретно-родовых или племенных традиций, элемент трактовки этой символики тем или иным из шаманов, с чем, разумеется, нельзя не считаться.

На некоторых из нагрудников (рис. 15), обычно там, где на орнаменте изображается граница между нижним и средним мирами, подвешиваются на ремешках антропоморфные изображения (одно, два и более), символизирующие мифических старух, хозяек дорог в нижний мир, которые играют чрезвычайно большую роль в комплексе представлений о нижнем мире и несут на себе отчетливые следы эпохи материнского рода. Всего их насчитывается девять. Восемь из них мыслятся обитающими на мифической родовой шаманской реке, девятая — на земле мира мертвых, где она является главой и хозяйкой поселения мертвецов-сородичей, живущих за устьем реки мертвых. На других нагрудниках эти изображения отсутствуют и образы старух нижнего мира лишь мысленно предполагаются присутствующими среди прочих шаманских духов. Остальное пространство нагрудника заполняется железными изображениями шаманских духов: изображения гагары и уток располагаются обычно в нижнем мире, лебедей и гусей — в среднем мире, орла, ворона, а также гуся и лебедя — в верхнем мире. Количество изображений у разных шаманов было раз-

личным, так же как и характер самих изображений — от весьма реалистического до весьма условного.

✓ По бокам нагрудника пришивается оторочка из ровдуги, ниже пояса и по подолу — бахрома из подшейного сахатинного волоса или волоса дикого оленя. Низ нагрудника оторочен ровдужной бахромой в виде длинных ремней. ✓ Поверх этой бахромы нашивается бахрома из особых шаманских жгутов, символизирующих мифического шаманского змея *длбдар-джабдар*, который вместе с мамонтом *сэли-илли-хэли* создал среднюю землю, о чем уже говорилось выше. Жгуты, о которых идет в данном случае речь, бывают двух родов: одни из них (*чурокта*) составлены из кусочков шкуры копытных зверей, спланных кольцами и напизанных на ремень; вторые (*нелбин*) представляют завернутый в кожу или ткань подшейный звериный волос (шерстинки). ✓ Кусочки шкуры и шерстинки в данном случае подобны тем магическим предметам — шингкэнам, о которых говорилось выше. Связь этих предметов (якобы частей тела животных) с космическим образом мифического зверя *длбдар* идет по той же линии, что и связь шингкэнов с обобщенными тотемическими образами лося и дикого оленя, известными по комплексу воззрений о *бугады*. В шаманстве эти обобщенные тотемические образы представлены слитно, с подчеркнутыми космическими чертами: шаманский дух *калир* имеет, по словам шаманов, тело дикого оленя, рога лосиные, а хвост рыбий.

Таким образом, анализ представлений, связанных с шаманским нагрудником, приводит нас к тем же выводам, что и семантика шаманского бубна, рассматриваемая нами в историческом плане. В том и другом случае перед нами прямые указания на то, что шаманские воззрения, связанные с шаманскими атрибутами, формировались в непосредственной исторической связи с древними культами. Шаманство как некая обобщенная форма предшествовавших ему культов впитало в себя все эти элементы и соответствующим образом переработало их применительно к новым социальным условиям и господствующей патриархально-родовой идеологии.

К тем же выводам приводит нас и анализ представлений, связанных с шаманским плащом и прочими атрибутами шамана. ✓ Что касается обрядовой стороны, связанной с получением шаманом так называемого шаманского плаща, то в отношении ее существенно важно отметить следующие моменты. Во-первых, необходимо указать, что эти обряды в основе своей подобны обрядам оживления бубна, описанным выше. Во-вторых, они, так же как и обряд оживления бубна, носят

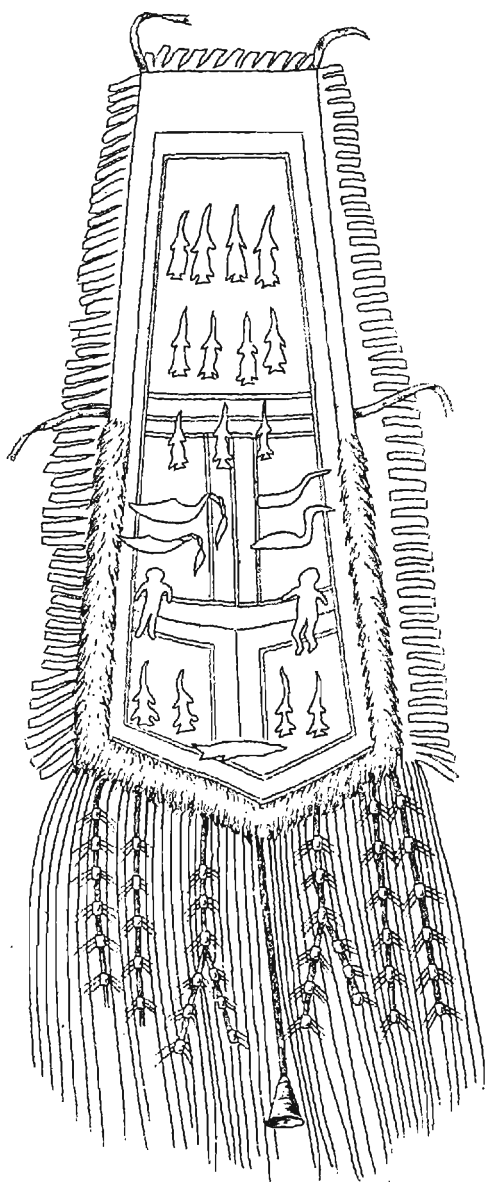


Рис. 15. Шаманский нагрудник с орнаментальным изображением трех шаманских миров вселенной. К нагруднику на ремешках прикреплены металлические изображения шаманских духов.

Колл. ГМЭ,
№ 4871-218.

характер общеродовой религиозной церемонии, обязательной для каждого члена рода. В-третьих, обряды эти также имитируют охоту за дикими оленями, из шкур которых шьется шаманский плащ, и связываются в представлениях сородичей с надеждами на получение удачи в промысле. В-четвертых, обряды, совершаемые при получении шаманом шаманского плаща, связаны с тем же комплексом воззрений о шаманской матери-звере, шаманском мировом дереве и пр., о чем говорилось выше, при описании обряда оживления бубна. В-пятых, изготовлять шаману плащ могут только сородичи, ибо с шаманским плащом, так же как и с бубном, связаны представления о благополучии рода. В-шестых, изготовляется шаманский плащ не сразу весь целиком, со всеми присущими ему деталями (изображениями духов), а постепенно, соответственно росту шаманского искусства, укреплению общественного положения шамана: сначала шьют плащ с небольшим количеством подвесок, позднее навешивают изображения духов и шаманские жгуты. Количество жгутов и изображений год от года растет, свидетельствуя о силе шамана и его высоком общественном положении. Так как в основном обряды, связанные с изготовлением шаманских атрибутов, нами уже описаны (см. раздел, посвященный шаманскому бубну), то перейдем непосредственно к рассмотрению и изучению отдельных элементов шаманского плаща и связанных с ним представлений.

✓ Шаманский плащ (*шамашик—самасик—шаматик*) шился у эвенков в большинстве случаев из шкур быков диких оленей, но были также плащи (равно как и бубны), сделанные из шкур лося и медведя. В том случае, если у шамана его матерью-зверем являлась птица, плащ по своему покрою был похож на птицу (рис. 16). Если матерью-зверем шамана являлся олень или лось, его шаманский плащ имел на себе рога и соответствующие изображения данных животных. В соответствии с этим и остальные части шаманского костюма истолковывались применительно к образу зверя (так, бахрома из ровдуги, окаймляющая снизу рукава плаща, в первом случае истолковывалась как перья птицы, во втором — как шерсть зверя). Те шаманы, у которых матерью-зверем являлся медведь, имели рукавицы, спитые из шкуры, снятой с лап медведя; на обуви у них имелись железные изображения когтей медведя, а шаманский плащ, соответственно этому истолковывался как образ реального зверя — медведя (рис. 17). В нижней части рукава над ровдужной бахромой навешивалась железная пластинка, символизировавшая то кость крыла птицы, если шаманский плащ ассоциировался с образом матери-птицы, то кость передних ног

зверя (лося, дикого оленя, медведя), если шаманский плащ истолковывался как образ матери-зверя. Вдоль рукава, от плеча до кисти руки, тянулся цветной прямолинейный бисер-

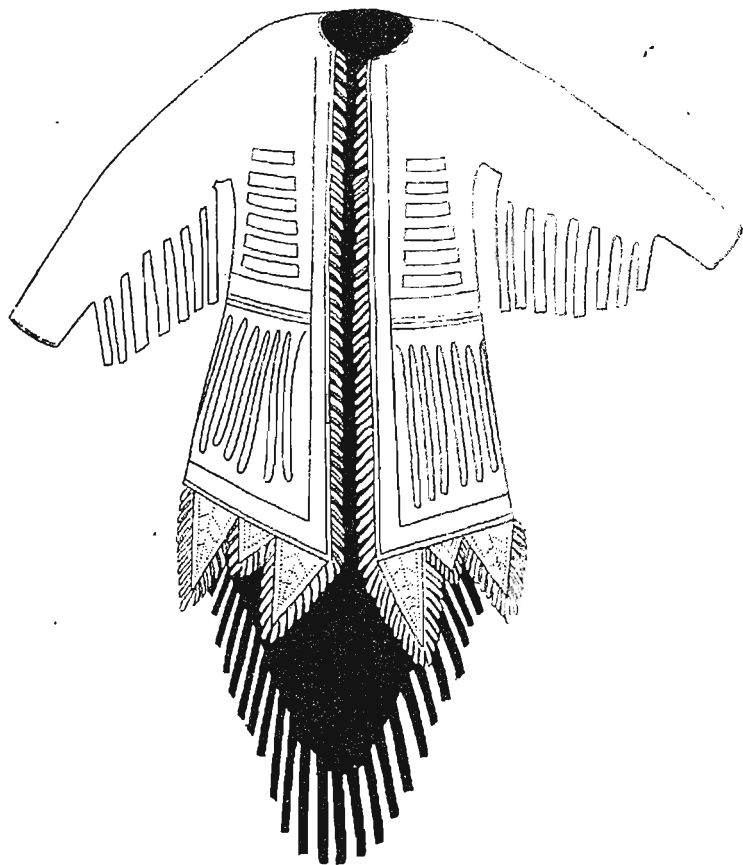


Рис. 16. Шаманский плащ в форме птицы, вид спереди.

Колл. ГМЭ, № 1572-1

ный орнамент. От центральной линии этого орнамента сверху вниз спускались три линии из цветного бисера, разделяющие весь рукав на три части, символизирующие шаманские миры. В каждой из этих частей (миров), нашивалось по металлической пластинке, обращенной зубчатыми выступами по направ-

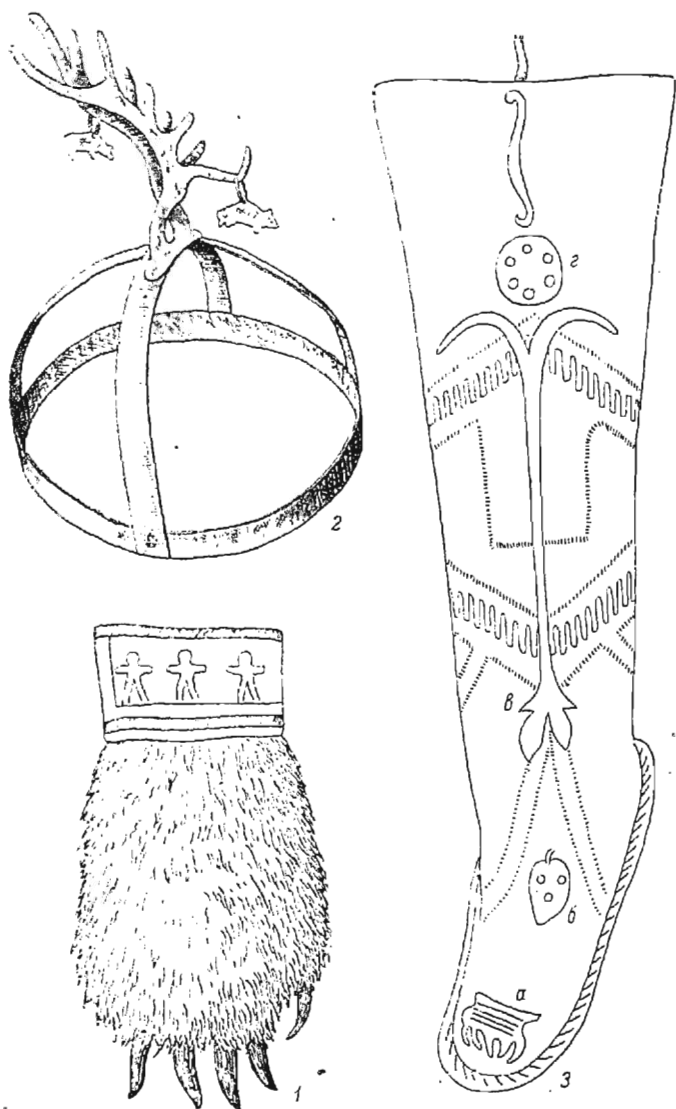


Рис. 17. Детали шаманского костюма, олицетворяющие главных шаманских духов — медведя и лося.

1 — шаманская рукавица, сшитая из шкуры, снятой с лапы медведя, колл. ГМЭ, № 1757-4; 2 — металлическая шапка («корона») шамана, с изображением на ней рогов оленя и подвешенных к ним небольших фигур медведей, колл. ГМЭ, без номера; 3 — шаманская обувь с пришитыми к ней металлическими изображениями: лапы медведя (а), человеческого лица (б), ноги лося (в), увенчанной сверху рогами и металлическим кругом, изображающим солнце (а), колл. ГМЭ, № 1923-26а.

лению к кисти руки (к концу рукава). Пластинки символизировали заставы шаманских духов-сторожей, поставленные шаманом в местах прохода из одного шаманского мира в другой.

На некоторых плащах биссерный орнамент, изображающий мифическую родовую реку и три шаманских мира, отсутствует,

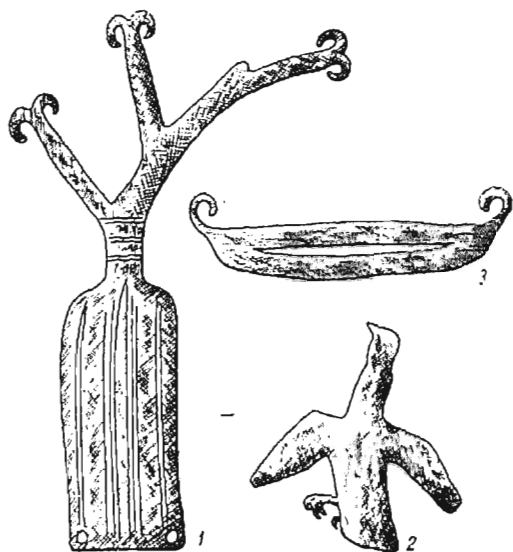


Рис. 18. Металлические изображения шаманских духов, пришиваемые на рукавах и к спине шаманского плаща.

1 — олень (пришивается на спине шаманского плаща), колл. ГМЭ, № 147-5/15; 2 — орел (прикрепляется к спине шаманского плаща), колл. ГМЭ, № 157-3; 3 — кость птичьего крыла (пришивается под рукавами шаманского плаща), колл. ГМЭ, № 147-5/15.

а металлические пластинки с зубчатыми выступами, символизирующие духов-сторожей, заменяются простыми прямоугольниками из листового железа, но при всем том они непременно покрываются орнаментами. В других случаях в роли духов-сторожей выступают припущенные к рукаву довольно реалистичные изображения птиц и отдельных частей тела животных (рис. 18). Ближе к плечу, где, по мнению шамана, находится верхний мир, на некоторых шаманских плащах помещается небольшой металлический круг, изображающий землю верх-

него мира. Встречаются также изображения средней и нижней земель, пришитые в форме круглых пластинок к соответствующим частям рукава шаманского плаща.

Со спины на обоих плечах помещаются металлические изображения шаманских духов-олений. Между ними, ближе

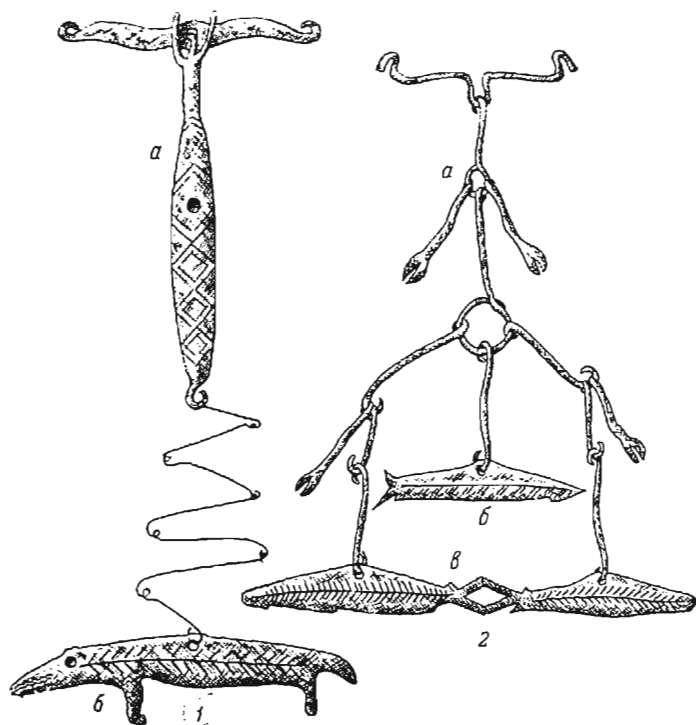


Рис. 19. Металлические изображения шаманских духов, прикрепляемые на спине шаманских плащей.

1 — шаманская мать-зверь (а) и зооморфный двойник шамана — душа хираи (б), колл. ГМЭ, № 188-1а, б; 2 — шаманская мать-зверь, зооморфный двойник шамана и две сросшиеся хвосты рыбы-таймени, между хвостами которых помещается вход в нижний мир, колл. ГМЭ, № 147-5/15.

к центру спины, пришиваются изображения птиц; несколько ниже находится металлический круг, защищающий шамана сзади. По количеству нанесенных на нем точек заключают, как много врагов отразил этот щит, защищая шамана. Ниже к поясу эту группу изображений замыкает длинная металлическая пластинка, символизирующая лося. К ней в ряде слу-

чаев прикрепляется металлическое изображение орла; на других плащах изображение орла или его лап пришивается в числе прочих изображений духов еще ниже, непосредственно к плащу. Подобный комплекс изображений встречается, однако, не на всех шаманских плащах. В зависимости от могущества шамана количество изображений этих духов может варьировать, но изображения рогов дикого оленя или заменяющая их желе-

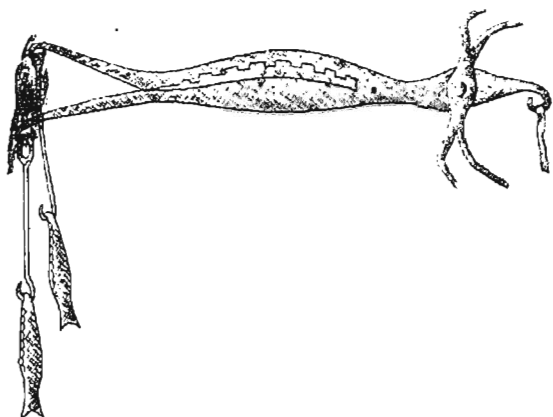


Рис. 20. Металлическое изображение шаманского духа *калур* в виде лося с рыбьим хвостом.
Колл. ГМЭ, 1923-13

ная пластинка, символизирующая лося, являются обязательными.

В центре спины пришивается большое металлическое изображение матерп-зверя шамана и духа — зверяного двойника шамана, *хэрги*, часто в сочетании с изображениями сросшихся хвостами *дели* — тайменей, которые представляют сторожам дороги в *хэргу* (нижний мир). Отверстие, образуемое их сомкнутыми хвостами, осмысливается при этом как вход в нижний мир (рис. 19). Те же черты зооморфных космических образов имеются в изображениях шаманского духа *калур* — мифического стража дороги в нижний мир, сочетающего в себе черты лося и рыбы (рис. 20). Образ лося-олени в качестве шаманской матерп-зверя встречается также и на шаманских колотушках для бубна, обычно в сочетании с фигурами других зооморфных духов, чаще всего ящерицы и гагары, почитаемых за ходоков в шаманский подземный мир (рис. 24).

По бокам шаманского плаща прикрепляются два металлических круга, символизирующие солнце и месяц, а рядом с ними — изображения орла, ворона (только он один, по мне-

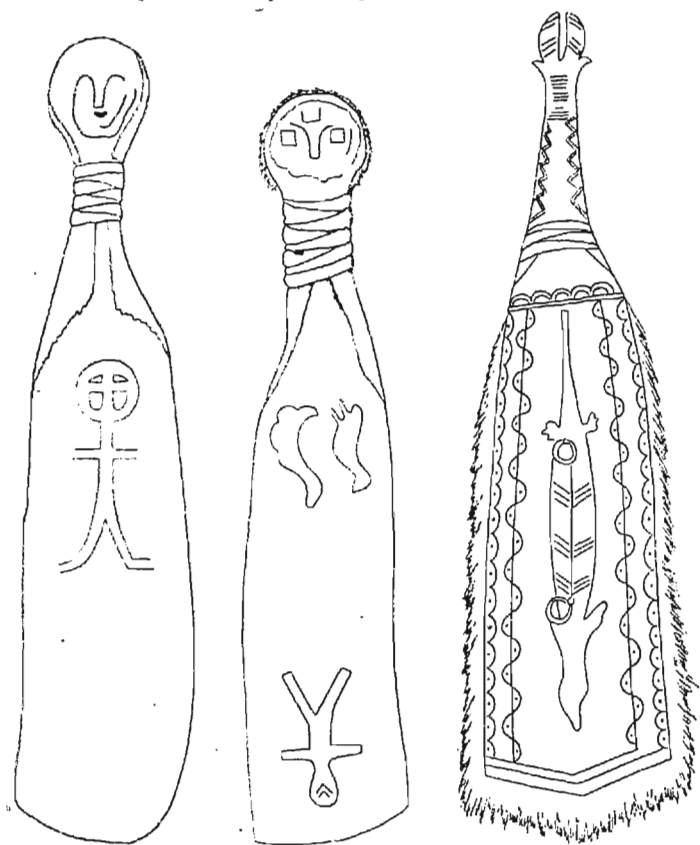


Рис. 21. Шаманские колотушки с изображениями на них духов — ходоков и хозяек дороги в нижний мир.

Колл. ГМЭ, №№ 4871-232, 147-5/15, 20.

нию шаманов, имеет дорогу к солнцу) и волка. Круг, символизирующий луну, для большей ясности иногда покрывается особым рисунком, изображающим женщину с ведром в руке. Последнее связано с известной поэтической легендой эвенков, согласно которой одна из девушек, придя на реку за водой, засмотрелась на отражение серебристого месяца, да так и не

заметила, как месяц подкрался к ней, схватил и унес ее к себе в верхний мир.

В числе изображений, прикрепляющихся с помощью ремешков к ровдужным полосам, пришитым горизонтально

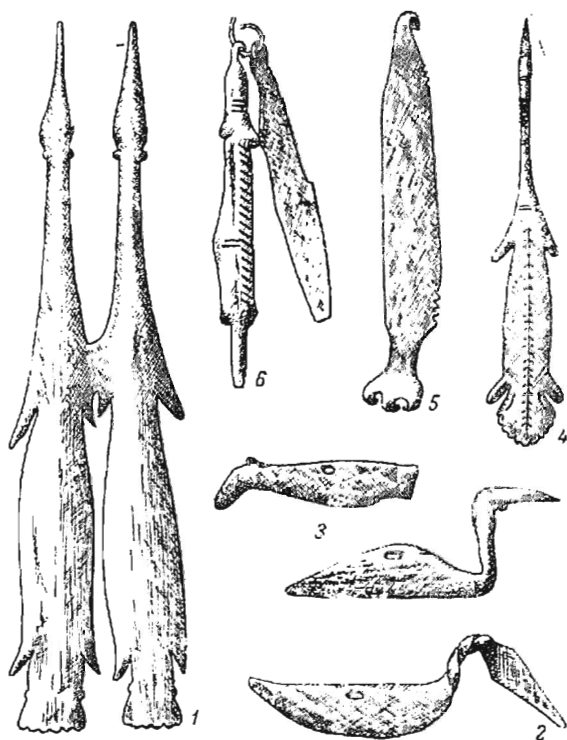


Рис. 22. Металлические изображения шаманских духов, пришиваемые на шаманских нагрудниках и плащах.

1 — гуси; 2 — лебеди; 3 — попятное животное; 4 — гадгара; 5 — орел; 6 — шаманские духи ятан, изображаемые в виде металлических подвесок. Коллекция ТМЭ, №№ 1757-2, 4871-209, 211, 2119, 147-5/15.

поперек спины шаманского плаща, встречаются реалистические изображения орла и частей его тела, лося, медведя, кабарги, дикого оленя, рыб, птиц и пр. Остальные изображения духов представлены на шаманских плащах обычно в виде разнообразных по величине и форме пластинок, лишь отдаленно напоминающих то животных, то птиц (рис. 22). Они

означают духов *этан* — многочисленных безымянных шаманских духов (*этанэ* дословно означает «разный», «всякий»). По представлениям эвенков, шаман из них сооружает свою родовую *марыя* — неприступную изгородь-засеку, охраняющую род от вторжения духов враждебных ему шаманов. В отличие от прочих шаманских духов духи *этан* менее всего связаны с предметами и явлениями природы, с определенной материальной формой. Эти духи, неуловимые в своей телесности, более других характерны для развитых анимистических верований, для представлений о бесплотных духах, духах вообще. Об этом убедительнее всего рассказывают нам их изображения, весьма условные и лишь иногда отдаленно напоминающие ту или иную зооморфную форму. Подвешенные к шаманскому плащу металлические конические трубочки и колокольцы символизируют голоса многочисленных духов шамана; изображения раковин — закрытые входы в страну мертвых (*буни*).

На талии шаманский плащ имеет широкий, в виде пояса, бисерный орнамент, подобный тому, какой делается на эвенкийской верхней женской одежде, а ниже, под орнаментом, во всю ширину плаща пришиваются бахрома из длинных ровдужных ремней, а также особые шаманские жгуты — *чурокта* и *нелбин*, о которых мы уже говорили выше, при анализе представлений, связанных с шаманским нагрудником. В дополнение к этому заметим, что наличие среди атрибутов шаманства частей тела животных — явление довольно обычное. На многих шаманских костюмах наряду с металлическими изображениями шаманских духов в той же роли фигурируют подвешенные к костюму шкуры животных, как бы являя собой наглядное указание к тому, что шаманскому духу в прошлом предшествовало реальное животное. Коврик из шкур со лбов дикого оленя служит шаману подстилкой под ноги во время камлания, когда он рассказывает о своем путешествии в нижний мир; шкуры волка и росوماхи употребляются шаманами для изгнания (путем обмахивания) из больного засевшего внутри духа болезни, перья орла — для лечения больных горлом; орлиная шкура, по представлениям эвенков, поднимает шамана в верхний мир, к солнечному божеству, а кусок рога дикого оленя с вырезанным на нем антропоморфным изображением духа — хозяина зверей и с подвешенной на ремне к нему волчьей мордой обеспечивает удачу и улучшение промысла. Аналогичное назначение имеют изображение дикого оленя из куска дерева и подвешенные к нему зубы дикого оленя и части копыта.

Сзади к подолу шаманского плаща пришиваются длинная прямая полоса или треугольный клин ровдуги, символизирующие в первом случае хвост зверя, во втором — птицы. На этой полосе помещается орнамент, снизу к ней пришиваются колокольчики, символизирующие голоса духов шамана. На груди у ряда шаманских плащей нашиты металлические пластины, изображающие ребра и грудную клетку шаманского духа.

Шаманская шапка (*аун*) шьется из шкуры дикого оленя в виде колпака с круглым верхом, шерстью внутрь. Верх шапки в ряде случаев покрывается орнаментом из бисера и подшейного оленьего волоса. Орнамент изображает мифическую родовую шаманскую реку, посредине которой находится изображение шаманского дерева. С той и другой стороны от изображения дерева (т. е. в передней и задней части шаманской шапки) находилось вышитое жильными нитками изображение человека, символизирующее хозяйку дороги (реки) в нижний мир, первую женщину-шаманку, которая учит шамана шаманскому искусству и подсказывает шаману всякий раз, что и как надо делать. Когда шаман, по представлениям эвенков, плывет в бубне-лодке в нижний мир по шаманской реке, он останавливается у хозяйки дороги, отдыхает и получает указания о том, как добраться до нижнего мира. Она же обучает молодого шамана искусству камлания, помогает ему найти свою дорогу в *хэргу* (у каждого из шаманов имеется своя особая мифическая родовая дорога-река). На рис. 23, 2 изображена шапка с подобным орнаментом.

В большинстве случаев шапки шаманов имеют более простое оформление, лишенное той орнаментальной символики, о которой говорилось выше. Кроме бахромы, окаймляющей шапки в один или два яруса, они орнаментируются полосками цветной материи с бисером или подшейным волосом оленя. Металлические шапки — «короны» — у эвенков имели лишь высшие по рангу шаманы, выполнявшие роль общеродовых служителей культа.

О представлениях, связанных с образом первой женщины-шаманки, хозяйки и хранительницы дороги в *хэргу*, мы уже говорили выше. Наличие этих представлений в шаманстве, разумеется, не может считаться случайным, тем более, что в преданиях многих народов происхождение шаманства связывается преимущественно с женщинами, по крайней мере у многих из них считается, что шаманский дар впервые был дан женщине.⁴⁵ Об этом свидетельствует и тот факт, что шаманский

⁴⁵ Н. Н. Х а р у з и н. Этнография, ч. IV. Вераования. СПб., 1905. стр. 447.

Плащ у эвенков сохранил типичные черты женской верхней одежды. На всех шаманских плащах талия, как правило, украшается в форме широкого пояса из бисера, цветных полос молескина и белого подшейного волоса; этот пояс характерен для верхней женской одежды и совершенно отсутствует на мужской одежде всех известных типов.

О переходной роли женщины в древнем культе других народов свидетельствуют также целый ряд других фактов. У колымских якутов шаман в менее значительных случаях берет у девушки верхнюю одежду из жеребичьей шкуры и в ней шаманит. Волосы, заплетенные в косы и причесанные по-женски, носят шаманы у различных племен.⁴⁶ С теми же явлениями мы встречаемся у дайков, где жрецы одеваются в женскую одежду, у кадьякцев, у которых колдуны иногда одеваются женщинами, и у целого ряда других народов Америки и, наконец, даже в так называемых вышних религиях, где жрецы не только одеваются в женские одежды, но лишают себя признаков мужественности.⁴⁷

«Изучение ряда фактов», писал В. Г. Богораз-Тан, — заставляет допустить, что женский элемент в шаманстве вначале преобладал, но постепенно отступил на задний план».⁴⁸

— Предания о том, что первыми шаманами были женщины, свойственны многим народам. У эвенков они связаны с образами мифических старух-шаманок, обитательниц мифической родовой шаманской реки. Эта река считается дорогой шамана, соединяющей все три шаманских мира в единый мифический родовой мир. По берегам этой шаманской дороги-реки на всем протяжении пути в сторону мертвых живут старухи-шаманки. На их стойбища, как уже указывалось, заезжает шаман отдохнуть во время длинного и утомительного путешествия в *бунн* (мир мертвых), спрашивает у них советов, просит помощи, узнает дорогу. На середине этого пути стоит остров, на котором живет наистарейшая женщина-шаманка, владычица и хозяйка дороги в *бунн*. Совершая камланье в нижний мир, шаман всякий раз заезжает к ней с поклоном, подолгу отдыхает у нее на острове, узнает приметы пути. После того как молодой шаман с помощью старого опытного шамана находит

⁴⁶ В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии. Этнограф. обозрение, 1910, № 1—2, стр. 11.

⁴⁷ Л. Я. Штернберг. Лекции по эволюции религиозных верований. Сб. «Первобытная религия в свете этнографии», изд. Инст. народов Севера, Л., 1936, стр. 356.

⁴⁸ В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии, стр. 4.

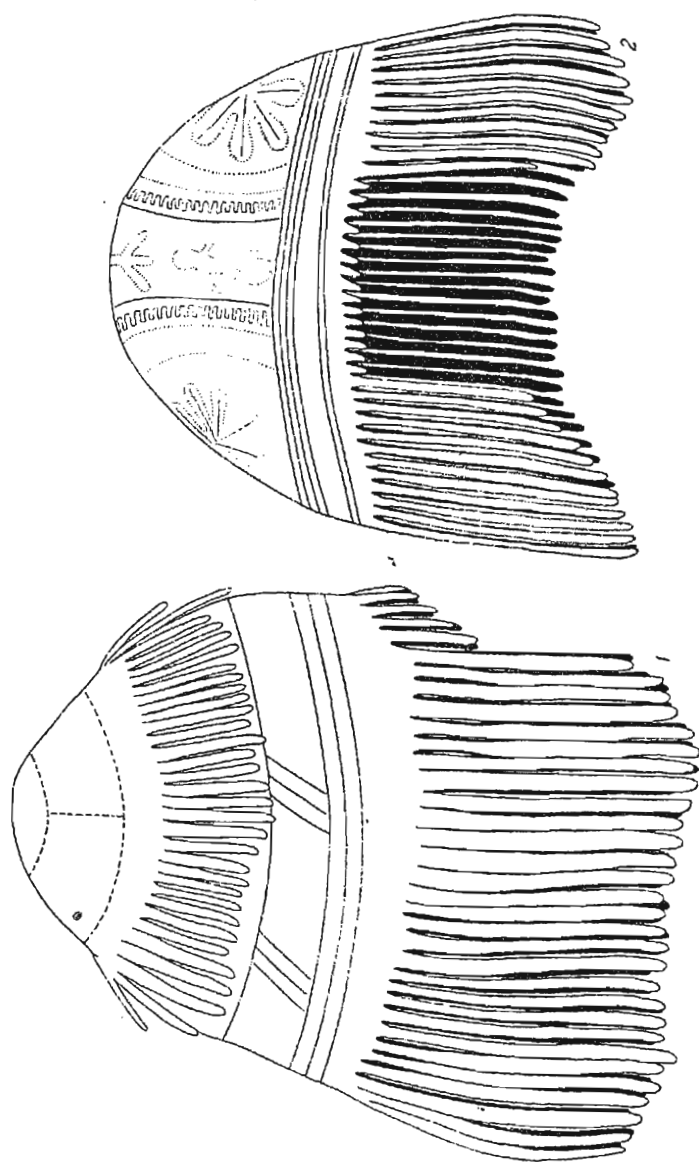


Рис. 23. Головные уборы шаманов.

1 — шаманская шапка; 2 — шапка с орнаментальной вышивкой. Из собрания Музея этнографии. Фото: ГИИ, № 17246.

свою шаманскую дорогу-реку, он, перед тем как научиться плавать, идет в нижний мир, подолгу обучается шаманскому искусству у старухи-шаманки и заручается непосредственной помощью с ее стороны. В роли хозяйки — главы *буни*, поселения мертвых сородичей, у эвенков также выступает женщина.

У гольдов хозяйка страны мертвых является также и первой шаманкой. Она же является одним из главных духов шамана — *суун*, помогающих ему вести душу умершего в *буни*.⁴⁹ По представлениям гиляков, посредине дороги в мир мертвых покойника встречает старуха («посредине дороги находящаяся женщина»), осматривает его и, если у него нет дырки в ухе, делает ее.⁵⁰ У телсутов на Алтае и у бурят существует сказание о том, что первым шаманом была женщина, от которой и пошли все остальные шаманы.⁵¹

Объяснение этой ведущей роли женщины в древнем культе следует искать в том особом ее положении, какое она некогда занимала в жизни эвенкийских родов. Об этом красноречивее всего говорят сохранившиеся до сих пор в религии эвенков образы женских родовых божеств: владычицы родового огня и хранительницы душ сородичей — *того мушун*, владычицы родовой земли — *дуннэ мушун*, владычицы зверей, хозяйки и управительницы рода — *бугады мушун*. Образы родовых божеств-женщин известны также в религиях ряда народов Севера. Даже в том случае, когда эти божества принимают явно выраженный образ мужчины, в них долго еще сохраняются специфические женские черты. У гольдов дух — хозяин дома, дух-предок *джуолин* изображается обычно мужчиной, но с женскими грудями.⁵² В представлении гиляков, огонь — символ единства рода, богом же очага, *туурман*, является женщина-старуха — хозяйка огня.⁵³ У енисейских остяков огонь назы-

⁴⁹ Л. Я. Штернберг. Гольдский этнографический словарь. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 519.

⁵⁰ Л. Я. Штернберг. Отдельные материалы по этнографии сахалинских гиляков. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 330.

⁵¹ В. М. Михайловский. Шаманство (сравнительно-этнографический очерк). Изв. Общ. любит. естествознания, антропологии и этнографии при Московск. ун-в., т. XXV, 1892, стр. 93.

⁵² Л. Я. Штернберг. Гольды. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 475.

⁵³ Л. Я. Штернберг. Отдельные материалы по этнографии сахалинских гиляков, стр. 320.

вается бож, т. е. «мать-огонь».⁵⁴ Те же представления свойственны айну⁵⁵ и многим другим народам.

Представления о родовом огне как символе родового единства известны у многих народов; с ними связаны обычаи раздела огня при разделе рода. В свете этих фактов становится понятным, почему женские статуэтки верхнепалеолитических стоянок обнаруживаются археологами в особых помещениях, устроенных подле очага. О том, что эти изображения были связаны с определенным кругом идей, характерных для ранне-материнского родового общества, мы уже говорили. В этих представлениях, лежащих в основе описанных обрядов, отражается связь между господствующим положением женщины, с одной стороны, и материальной основой этого господства — общинным домохозяйством матрилокально расселенных родов, с другой. В эвенкийском языке даже до сих пор слова «племя», «народ», «хозяйка» имеют один корень; например, *таэ* значит «племя», «народ», *таээлгэн* — «хозяйка». Этой особой ролью женщин в общинном домохозяйстве и объясняется их активное участие в магическом обряде. Даже в эпоху палеолита основными фигурами магических изображений были, с одной стороны, звери как источники средств существования человека, с другой — женщины, занимающие господствующее положение в жизни родовых общин. Об этом, по мнению некоторых ученых, свидетельствуют изображения трех обнаженных женщин в пещере Пеш-Мерль. Предполагается, что они исполняют обрядовый танец, подготавливающий удачу в охоте на мамонтов, которые также здесь изображены. Аналогичным образом трактуются археологами и известные рельефы из Лосселя.⁵⁶ Наиболее ярко этот дошаманский магический культ представлен, как известно, в эскимосских, чукотских, корякских и отчасти камчадалских вариантах празднеств, справляемых над трупами, головами и черепами убитых за сезон охоты зверей.⁵⁷ Примечательней всего то, что в этих церемониях совершенно отсутствует шаман как центральная фигура обряда. В них принимает участие все население, а шаманский бубен, составляющий столь характерную принад-

⁵⁴ В. Н. А н у ч и н. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914, стр. 16.

⁵⁵ Л. Я. Ш т е р н б е р г. Культ ивау у племен айну. Сб. «Первобытная религия в свете этнографии», изд. Инст. народов Севера, Л., 1936, стр. 53.

⁵⁶ П. П. Е ф и м е н к о. Первобытное общество. Киев, 1953, стр. 401.

⁵⁷ В. Г. Б о г о р а з - Т а н. Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 73—74.

лежкость шамана, становится достоянием всякого, кто присутствует и принимает участие в празднестве. Не только взрослые мужчины, но также женщины, юноши, девушки и даже подростки колотят в бубен и исполняют религиозную пляску, громко кричат на разные голоса и стараются привести себя в состояние экстаза.⁵⁸ Наконец, следует подчеркнуть и ту особую роль, какую играют у этих племен женщины при совершении подобных магических церемоний. По свидетельству В. Г. Богораза-Тана, во время охотничьей трезны главная роль принадлежит женщинам. Именно они стараются изображать явившихся духов, а также животных, убитых и готовых воскреснуть.⁵⁹

В материнском родовом обществе, как об этом свидетельствуют данные этнографии, религиозные функции выполнял род, а руководили этим делом старейшины и главы-хозяйки в силу общественного положения, которое они занимали как руководители рода и племени.⁶⁰

Пережитки этих древнейших представлений бытовали в религиозном сознании ряда народов Севера, особенно у северо-восточной группы палеоазиатов — чукчей и эскимосов. В числе рисунков, собранных среди чукчей В. Г. Богоразом-Таном, есть один, который представляет женщину, хозяйку дома, сидящую во внутреннем отделении шатра и чарам привлекающую морскую добычу к берегу.⁶¹ Старый эскимос с мыса Чаплина по этому поводу говорил В. Г. Богоразу-Тану следующее: «Ошибочно думать, что женщина слабее мужчины даже для охоты. Домашние чары сильнее тех, которые сотворятся в пустыне. Напрасно мужчины ходят кругом, отыскивая добычу. Но те, которые сидят дома с жирником, они действительно сильны, ибо они умеют привлекать добычу к берегу».⁶² У оленных чукчей женщина является хранителем семейного очага и всей домашней святыни, в том числе и бубна. Она выносит из яранги и расставляет в должном порядке во время празднеств и жертвоприношений домашних идолов и амулеты. Она больше сведуща и по части ритуала.⁶³

⁵⁸ В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии, стр. 8.

⁵⁹ Там же, стр. 9.

⁶⁰ Л. Г. Морган. Древнее общество. Л., 1934, стр. 49—50.

⁶¹ В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии, стр. 9—10.

⁶² Там же, стр. 9.

⁶³ Там же.

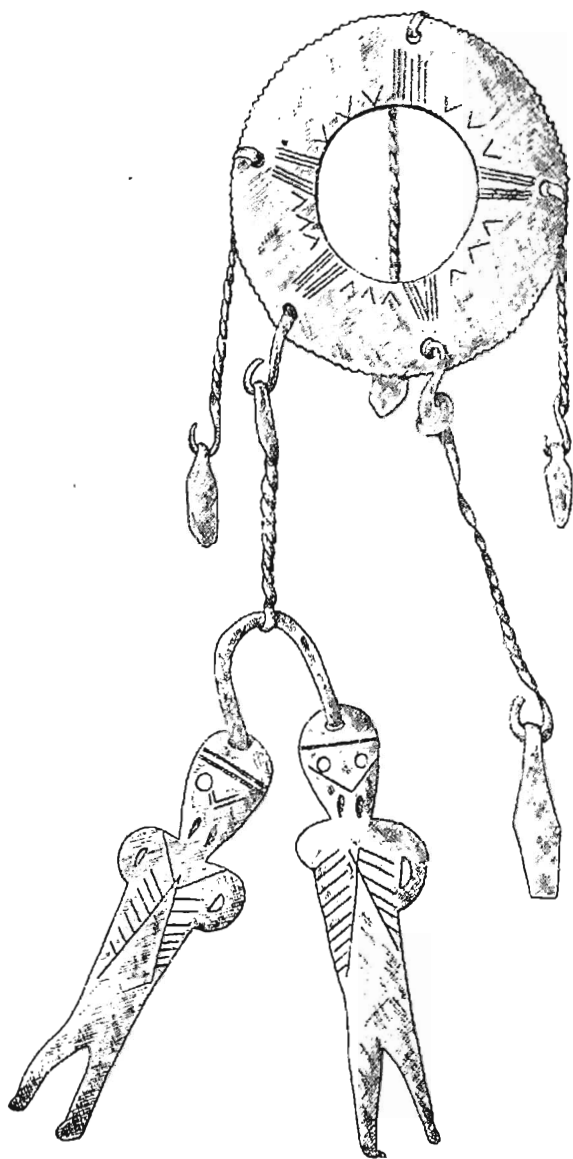


Рис. 24. Металлический круг, пришиваемый на спину шаманского плаща и символизирующий вход в нижний мир и прикрепленные к нему два металлических изображения *чулюгды* — мифических одноруких и одноглазых женщин — хозяек входа в нижний мир.

Колл. ГМЭ, без номера.

Выделение особых специалистов религиозного культа — шаманов, как первый этап становления религиозной организации, связано с разложением материнского родового строя и соответствующих ему древних, родовых культов. На это указывает также факт амбивалентности образов женских духов-хозяек и шаманских духов-предков. Исследуя образы женских божеств эскимосов, таких, как *Седна*, *Гила*, *Пинта*, *Асияк*, В. Г. Богораз-Тан в свое время указывал, что эти владычицы, с одной стороны, почитаются как владелицы добычи и окружаются умиловительным культом, с другой — наделяются порочащими их чертами.⁶⁴ То же самое следует сказать и относительно образов тотемных божеств и духов эвенков. Так, *манги* на языке эвенков означает «медведь», «дух — предок шаманов», «дух — предок вообще» и т. п., но вместе с тем и «чудовище», «черт». *Хэрги* на их языке означает «главный дух — помощник шамана» (его звериный двойник), а также «души древних шаманов» (удивительные существа двойной природы — полулюди-полузвери); с другой же стороны, это слово означает по-эвенски «черт», «дьявол». У народов северо-восточной Азии, а также за пределами Азии, в Америке, эти черты амбивалентности переходят к ворону — творцу и божеству грома (чукотско-камчадалский *Кутх*, американско-индейский *Иэл*). У кетов (енисейских остяков) один из центральных персонажей их мифологии, так называемая *Хосадам*, первоначально обитала в прозрачном дворце на седьмом небе, но затем была низвергнута на землю главным божеством мужского пола, творцом и повелителем вселенной, так называемым *Ес*. С тех пор *Хосадам* стала обитать на земле и является началом всего злого и вредного, источником холода, мрака, болезней, мора. Затем, повествуют мифы кетов, эпический герой-богатырь *Амба* вступил в бой с *Хосадам*, победил ее и прогнал с р. Енисей далеко на север, на «Мертвый остров». Как и прочим персонажам тотемической мифологии, ей также присущи характерные для ее истинной природы зооморфные черты: ноги и руки *Хосадам* снабжены когтями.

Характерно, что тема низвержения женских образов в нижний мир свойственна мифологии большинства народов Сибири и является идеологическим отражением низвержения матриархата патриархатом. *Седна* после изгнания опускается на дно морское и превращается в моржиху, становится подводной владычицей всех морских зверей и в то же время заклятым

⁶⁴ В. Г. Богораз-Тан. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки, стр. 37—42 и сл.

врагом всех мужчин.⁶⁵ В упомянутом мифе кетов *Хосадам* низвергнута мужским божеством вместе со всеми ее слугами — зооморфными духами, ставшими источниками болезней людей.⁶⁶

У эвенков образы женских духов связаны с нижним миром, куда ведет мифическая родовая шаманская река. На шаманских плащах они очень часто изображаются соответственно существующим представлениям о зловредных чудовищах *чулюгды*: однорукими, одноглазыми, с большими звериными клыками. Фигурки делаются из железа и привешиваются к железному кольцу, символизирующему вход в нижний мир (рис. 24). Эта связь представлений о нижнем мире с рекой и с образами женских владычиц — хозяйек дороги в мир мертвых, древних шаманок-старух, разумеется, не случайна. Вспомним указанные выше глазковские погребения, относящиеся к эпохе становления отцовского рода. Что примечательного в этом отношении дают указанные погребения? Изобилие и превалирующее значение рыболовного инвентаря свидетельствует о возросшем значении рыболовства и о роли реки. Ориентация погребений по реке указывает, что река в этот период мыслилась как дорога в мир мертвых. И вместе с тем, в тех же погребениях обнаруживаются несомненные признаки упадка и разложения древнего материнского рода, становления патриархально-родовых отношений.⁶⁷

⁶⁵ В. Г. Богораз-Тан. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки, стр. 37—42 и след.

⁶⁶ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 3—4.

⁶⁷ А. П. Окладников. Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. III. Матер. и исслед. по археологии СССР, № 43, 1955.

Глава VI

ШАМАН КАК СЛУЖИТЕЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО КУЛЬТА И ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ШАМАНСТВА И ЖРЕЧЕСТВА

Представления о сверхъестественном на различных ступенях развития общества имеют, как мы видели выше, различное содержание, в зависимости от характера общественных отношений, которые они отражают. Тотемические верования, отражающие раннеродовой матриархальный строй, в дальнейшем перерастают в культ природы и стихий. Почитание природы и стихий со смутным представлением о личных божествах составляет основное содержание религии развитого матриархата. Процесс формирования политеизма (т. е. последующего перерастания матриархального культа природы и стихий в многобожие) составляет характерную особенность религии матриархально-родового общества, т. е. ступени перехода от доклассового к раннеклассовому обществу. В процессе этого перехода все разнообразие зооморфных духов (зверей, птиц, рыб и т. д.) сменяется новыми образами религиозного олицетворения — сверхъестественными человекообразными существами, владеющими целыми областями природы. Самостоятельные в прошлом зооморфные духи-тотемы превращаются в помощников этих высших антропоморфных духов — хозяев природы и стихий. Антропоморфные высшие духи, обрстая социальными атрибутами, становятся божествами, превращаясь в объекты общенародного культа.

В основе этой модификации образов религиозного олицетворения лежат, как мы видели выше, процессы реального бытия

людей. В эпоху патриархата — переходную от докалассового к раннеклассовому обществу — происходит процесс слияния и слияния отдельных родов, образования на этой основе новых, более обширных племенных объединений, формирования в дальнейшем отдельных народностей, с общей культурой и языком. Одновременно с этим идет процесс разложения общинных отношений, развития парцеллярного производства, возникновения имущественной и социальной дифференциации, что разрушало изнутри родовой строй.

Вовлеченный ходом истории в социальную стихию процесса разложения рода, человек начинает ощущать бессилие не только перед стихийными силами природы, но и перед общественными силами. Обособившись хозяйственно от рода, мелкий производитель мог вследствие множества непредвиденных им причин потерять принадлежащие ему средства производства и превратиться из самостоятельного хозяина в экономически зависимого бедняка. Достаточно было потерять оленье стадо или большую часть его — и охотник энеки лишался возможности вести производство в прежнем размере. А потерять оленье стадо, служившее для охотничьего хозяйства транспортной базой и основным источником необходимого в хозяйстве сырья, можно было вследствие многих причин: эпизоотии, гололеды, нападения хищников и т. д.

С другой стороны, пока рабочая сила не давала значительного прибавочного продукта, не могло быть и социальной зависимости: сначала — патриархального рабства, позднее — долговой кабалы. С развитием оленеводства, на основе которого совершался процесс парцеллизации общинного производства, возросли средства существования людей, а вместе с тем рост производства увеличил потребность в труде: создались возможности использования в парцеллярном хозяйстве чуждой рабочей силы. Война для захвата богатства (преимущественно скота) и рабов становится в эпоху разложения родового общества своего рода промыслом, а право сильного, которым широко пользовались предводители военных дружин и сами дружинники, — одним из наиболее решительных средств разрешения всех социальных конфликтов. В этой обстановке постоянных междоусобиц самостоятельный производитель мог очень легко не только потерять все свое хозяйство, будучи ограблен врагом, но и сам из свободного превратиться в раба.

Короче говоря, благополучие непосредственного производителя зависело не только от сил природы, но и от общественных сил, которые были для него такими же непоколебимыми и грозными, как и силы природы, олицетворяемые им в разных

формах предшествующих верований. Ответственным за все постигавшие его беды человек мысленно делал мир духов, воображаемых источников его удач и неудач.

Как идеологическое отражение господства над человеком естественных и общественных сил возникают характерные для патриархата представления о высших и низших духах, расселенных по мирам многоярусной вселенной. Общение с этими духами, то благодетельствующими человеку, то приносящими ему разного рода болезни и беды, становится прерогативой особых специалистов религиозного культа — шаманов. В основе этой прерогативы шамана лежало, как мы видели выше, ложное представление о том, будто шаман является избранником особых шаманских духов, с помощью которых он борется с зловредными духами, а также добывается разного рода благ для людей от добрых, но не очень внимательных к нуждам людей, высших духов или божеств. Этих мифических помощников шаману вручали якобы его родовые духи-предки, избиравшие по своему усмотрению удобного им для этой роли сородича. Но явные преимущества занимаемого шаманом общественного положения породили естественное стремление со стороны шаманов закрепить его за своими ближайшими потомками, о чем свидетельствуют описанные выше представления о наследственной передаче шаманского дара.

Шаман, монополизировавший таким путем право общения с духами, рисуется в представлениях эвенков человеком особым, недоступным для других людей качеством, отличным по своей телесной и духовной сущности от других сородичей. Во время камлания шаманские духи-помощники вселяются будто бы в его тело, и он, перевоплощаясь из обычного человека в живое вместилище этих духов, действует с их помощью соответственно воображаемой мифологической обстановке совершаемого им камлания. По представлениям эвенков, как уже говорилось выше, духи-предки переделывают будто бы для этой цели душу и тело шамана: заменяют естественное сверхъестественным, выбрасывают из тела ненужные части и заменяют недостающие, для прочности тело коут, делают его твердым как железо, закаляют в огне и т. д. В общей иерархии божеств и духов образ шамана с подвластными ему шаманскими духами выступает как центральная фигура рода, играющая основную роль в его жизни на средней земле, а также осуществляющая непосредственную связь с родовым миром мертвых и миром будущих потомков рода, обитающих в родовом хранилище душ на вершине космической родовой шаманской реки.

С разложением родового строя носители общественных должностей отделяются, как известно, все более от массы сородичей, образуя родовую знать, передававшую привилегированное положение в обществе по наследству. Одним из проявлений этого процесса в идеологии явились представления о том, будто духи-предки закрепляют функции шамана по наследству, передавая ближайшим потомкам его подвластных якобы им зооморфных шаманских духов. Шаманство, как мы видели выше, возникает на развалинах древних родовых культов как более обобщенная форма культа, соответствующая эпохе разложения родового общества. Этот процесс перехода от древнего родового культа к шаманскому сказывается, с одной стороны, в том, что прежние духи-тотемы, бывшие объектом культа отдельных родов, уничтожаются в сносной родовой обособленности и превращаются в духов — помощников шамана; с другой стороны, отдельные тотемы, ставшие объектами общеродового культа, превращаются в главных духов — руководителей шамана. Так, в ходе разложения родового общества, создается обширный сонм шаманских духов, которые подчиняются воле шамана — служителя религиозного культа.

В религиозном отражении эпохи патриархата жизнь человека рисовалась зависящей от духов и шамана — посредника между духами и людьми. Наиболее ярко эта воображаемая зависимость раскрывалась в драматизованном шаманском обряде изгнания из больного духа болезни, особенно если этот обряд совершался в *шэвэнчдек* — специально построенном для этого чуме, известном в литературе под названием шаманского чума.

Приступая к описанию *шэвэнчдек*, нужно сказать, что открытие этого оригинального явления принадлежит известному знатоку советского Севера — И. М. Суслову, впервые описавшему неизвестный до него этнографам шаманский чум.¹ Отмеченное И. М. Сусловым у эвенков Нижней Тунгуски подтверждается нашими наблюдениями у эвенков Подкаменной Тунгуски. Наша задача состоит в данном случае в попытке изучить комплекс представлений, связанных с шаманским чумом, в плане исторической ретроспекции, дающей возможность проследить происхождение этого явления. В этом и состоит то принципиально новое, что вносится в данный вопрос нами по сравнению с работой И. М. Суслова.

¹ И. М. Суслов. 1) Шаманство и борьба с ним. Сов. Север, 1931, № 3—4, стр. 89—152; 2) Шаманизм как тормоз социалистического строительства. Антирелигиозник, 1932, № 7—8, стр. 16—21; № 11—12, стр. 24—30; № 14, стр. 15—23; № 17—18, стр. 19—24.

На языке эвенков термин *шээн* означает, как мы видели выше, «дух — помощник шамана», частица *чэ* — суффикс течения или процесса действия, *дек* — суффикс, служащий для образования названия места, где происходит действие; следовательно, *шээнчэдек* дословно означает «место, где происходит действие духов — помощников шамана».

С двух сторон этого чума устраивались галереи из деревянных изображений шаманских духов, символизировавшие мифическую родовую шаманскую реку. Количество изображений духов было различным в зависимости от могущества шамана, но тип постройки был всегда одинаковым.

Шаманское дерево *туру* являлось непременным атрибутом при любом из шаманских камланий, независимо от того, совершалось ли камлание в обычном чуме или в особом шаманском сооружении. *Туру* представляло собой молодую высокую лиственницу. Ее ставили в центре шаманского чума, выводя вершину через дымовое отверстие, или клали поверх чума, прикрывая вершиной дымовое отверстие. Она выполняла, с одной стороны, роль духа — охранителя чума, с другой — служила шаману деревом-лестницей для путешествия в верхний мир. В перерывах между шаманскими действиями на ее ветвях якобы отдыхали, набираясь сил, шаманские духи-помощники. В представлении шаманов лиственница *туру* символизировала шаманское мировое дерево. Генетическая связь этого дерева с тотемическими центрами показана в предыдущей главе. Модификация древних тотемических представлений в шаманский обряд подтверждается также сравнением терминов: *сэвэкичен* — «дикий олень», *сэвэн* — *шэвэн* — «шаманский дух», *шэвэнчэвке* — «шаманство», *сэвэки* — *шэвэки* — «идол, дух — хозяин верхнего мира», «верховное божество». Если иметь в виду наши указания в предыдущих главах о тотемическом характере культа лося и оленя и о тотемической прародине шаманских духов, перед нами наглядный пример трансформации духов-тотемов в шаманских духов-помощников, а также в духа — хозяина верхнего мира, в верховное божество.

Шаманский чум сооружался постепенно. Пока шаман готовился к совершению камлания, остальные сородичи строили остов чума. Спустя два-три дня, когда сооружен был остов шаманского чума, начинался первый акт шаманского действия. Шаман после продолжительного поста, непомерного курения и употребления других паркотических средств засыпал сном нервнобольного и погружался в сновидения. По представлениям эвенков, шаман в это время отправлял свою *харги* (перевоплощенную в зверя-тотема шаманскую душу) в нижний мир

к духам — предкам шамана и через этого звериного двойника, главного шаманского духа, узнавал их волю и получал советы относительно предстоящего камлания.

Сновидения шамана толковались как общение его звериного двойника *харги* с духами — предками шамана, мифическими существами двойной, полужвериной-получеловеческой природы, о которых уже говорилось выше. В зависимости от результатов этого общения шаманом определялся порядок сооружения *шавэнчэдек*. После этого начиналось самое камлание.

Весь комплекс сооружений шаманского чума делился на три части: собственно чум и две галереи — *дарнэ* и *онанг*. *Дарнэ* была всегда обращена на восток от входа в чум, а *онанг* — на запад. Чум строился по обычному типу, но значительно больших размеров, чтобы вместить всех сородичей. Входное отверстие чума было обращено на восток. Посередине располагался небольшой костер. Через дымовое отверстие к костру опускалась молодая тонкая лиственница, символизировавшая мировое дерево *туру*. Нижний конец (комель) *туру* ставился подле очага, что указывает на былую генетическую связь представлений, связанных с тотемическими центрами, с одной стороны, и с культом позднейших родовых духов, владельцев родового огня, родовой земли, — с другой. На противоположной от входа стороне помещался небольшой *тлант* из деревянных изображений духов-тайменей (рис. 25, 1). На него садился шаман, отправляясь плыть по шаманской реке в нижний мир — *хэргу*. Бубен служил ему в этом случае лодкой, шаманская колотушка — веслом. Если действие мыслилось как происходящее на суше, то под шамана подстилали коврики из шкуры дикого оленя, сохатого или медведя. Справа и слева от шамана ставились небольшое копье, рогатина, трехзубый расщеп из молодой лиственницы, изображения рыб — щуки и майги (ленок) (рис. 25, 2—6). Одни из этих духов служили шаману оружием в борьбе с чужеродными враждебными духами, вторые (майга и щука) составляли его охрану. Земля, занимаемая чумом, осмыслялась как средний мир; в некоторых случаях она рассматривалась как шаманский остров посредине мифической родовой шаманской реки, верховье которой находится в верхнем мире — *угу*, среднее течение проходит по земле *дулю* (среднему миру), а устье помещается в нижнем мире — *хэргу*.

К востоку, против входа в чум, сооружалась *дарнэ* — длинная галерея из молодых живых лиственниц и различных изображений шаманских духов. С противоположной, западной сто-

роны чума сооружалась *онанг*. Если первая, *дарнэ*, символизировала вершину реки, верхний мир, а чум — средний мир, то *онанг* олицетворяла нижний мир, реку мертвых, и, соответственно этому, ее устраивали из мертвого леса — валежника. По краям *дарнэ* ставились *нэлгэт* — небольшие столбы из молодых лиственниц, вырванных из земли с корнем. Вершиной *нэлгэт* втыкались в землю, корнями были обращены кверху.

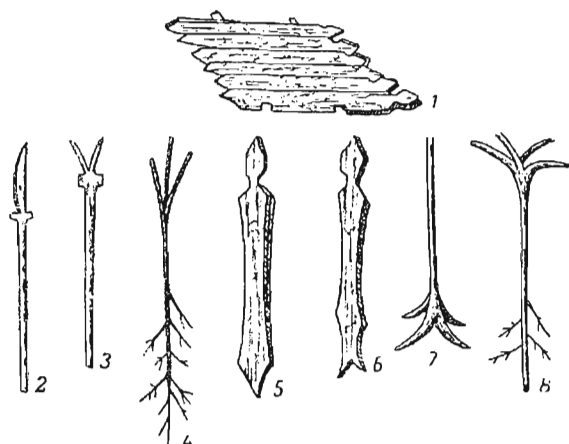


Рис. 25. Детали шаманского чума. Изображения шаманских духов из дерева.

1 — таймени; 2 — ножье; 3 — рогатина; 4 — лиственница; 5 — шуна; 6 — майга; 7 — шаманское дерево нижнего мира; 8 — шаманское дерево верхнего мира.

В таком виде они изображали шаманское дерево верхнего мира, которое, по представлениям эспсков, растет корнями вверх, в сторону верхней земли, а вершиной обращено к людям, в средний мир. Зимой, когда невозможно вырвать лиственницу из земли с корнями, ее срубали, затем клиньями расщепляли комель, придавая ему вид расходящихся в стороны корней. В противоположной галерее *онанг*, *нэлгэт* ставились, наоборот, корнями вниз, потому что шаманское дерево нижнего мира мыслилось находящимся ниже средней земли и должно быть поэтому обращено корнями вниз (рис. 25, 7, 8).

Как уже говорилось, у эвенков, помимо одного главного шаманского дерева, связывающего подобно родовой шаманской реке все три мира в единый мифический шаманский мир духов (корни этого дерева, по словам шамана, находятся в нижнем мире, а вершина достигает неба верхнего мира), признава-

лось еще существование в каждом из этих миров своих, собственных только им, этим мирам, шаманских деревьев. Под корнями этих деревьев будто бы отдыхал и набирался сил шаман, когда ему приходилось бывать в том или другом мире. В этом отношении значение их подобно значению мирового шаманского дерева. На средней земле, где живут люди, этим деревьям соответствует, по представлениям эвенков, шаманское дерево — лиственница, в котором обитает внешняя душа (звeринный двойник) шамана. Из этого дерева делался шаманский бубен и прочие принадлежности шамана. В представлениях, связанных с шаманской рекой, функции этих деревьев переходят к островам, на которых живут мифические шаманки, хранительницы и владельницы космической родовой дороги-реки.

Сверху на *нэлгэт* клали длинные тонкие лиственницы. В *дарнэ* эти жерди были обращены корнями на восток (по направлению верхнего мира), в *онанг* — на запад. В *дарнэ* между столбами из лиственниц (*нэлгэт*) ставили антропоморфные изображения шаманских духов *хомокэн* (ср. *хомоты* — «медведь») (рис. 26, 1). По словам шаманов, последние были главными сторожами дороги в верхний мир и хранителями душ *оми* сородичей; эти духи живут по берегам мифической родовой реки и бдительно охраняют все подступы к родоному хранилищу душ — *омирук* (дословно «местоилище душ»). Обращаясь к ним, шаман называл их бабушками и дедушками, предками, прародителями и хранителями рода. Такое обращение вполне естественно, если иметь в виду несомненную тотемическую основу культа медведя у эвенков, к которому генетически восходят духи *хомокэн*.

Поперек *дарнэ* ставилось несколько деревянных изображений *калир* — мифических гигантских диких оленей (рис. 26, 2). Калир мыслился как наиболее сильный дух шамана. Во время камлания он исполнял все наиболее трудные поручения шамана, выступая то в роли верхового животного, то в роли быка-бойца непомерной силы и исключительной ловкости, то в роли вожака всех остальных шаманских духов. Сверху на спину *калир* помещалось несколько рядов изображений шаманских духов *делбоң* (рыб-тайменей). По представлениям шаманов, они плавали по шаманской реке, охраняя подступы к родоному хранилищу душ (рис. 26, 3). Перед входом в чум клались два огромных изображения духов *гутжэн* (щук). В середине обоих изображений делали квадратные отверстия, изображающие вход в верхний мир. Эти духи мыслились сторожами, хранителями входа из среднего мира в верхний (рис. 26, 4). Между

ними ставили два антропоморфных изображения духов *хомо-кэн*, на которые крест-накрест или параллельно друг другу прикрепляли два небольших бруска или просто листовичные палки, образующие *угдунка* — вход (ворота) в средний мир.

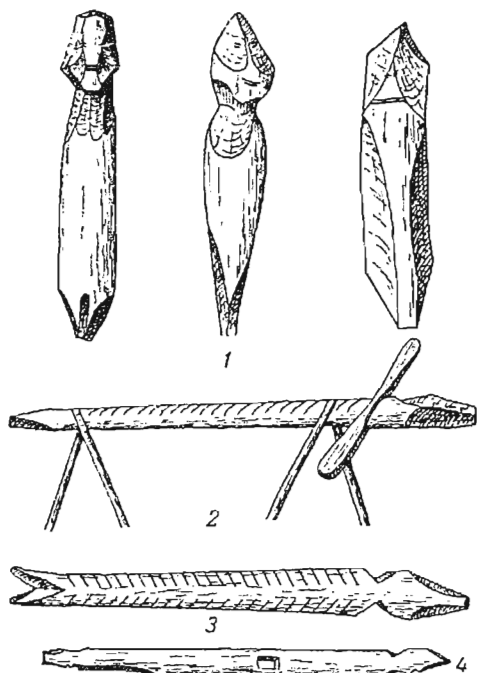


Рис. 26. Детали шаманского чума. Изображения шаманских духов из дерева.

1 — антропоморфные духи предков; 2 — олень, охраняющий шаманскую реку; 3 — таймень, охраняющий ту же реку; 4 — щука, охраняющая вход в верхний мир.

После того как присутствующие на камлании входили в чум, пролезая через *дарнэ* и *угдунка*, палки или бруски опускались или соединялись, и вход в средний мир считался закрытым (рис. 27). Вдоль *дарнэ* и по окружности чума сплошной стеной расставлялись молодые живые листовичы, охранявшие и прикрывавшие, по словам шаманов, мифическую родовую шаманскую реку (рис. 28).

На противоположной от *дарнэ* стороне, т. е. на западной стороне чума, помещалась *онанг*, символизировавшая низовье мифической родовой шаманской реки. По бокам *онанг* ставились сухие лиственницы и множество деревянных изображений птиц (гагары, утки, гуси и пр.), которые мыслились как шаманские духи-сторожа, охранявшие родовой путь в нижний мир (рис. 29, 1). Подле чума ставились два антропоморфных изображения, символизировавших кого-нибудь из ближайших духов — предков шамана, которых шаман вызывал с земли *хэргэ* для охраны входа в мир мертвых. Рядом с этими изображениями помещались два больших чурбана, изображавшие *шеган* — духов-налимов (рис. 29, 2). Они лежали поперек *онанг*, преграждая выход из страны мертвых и вход в нее.

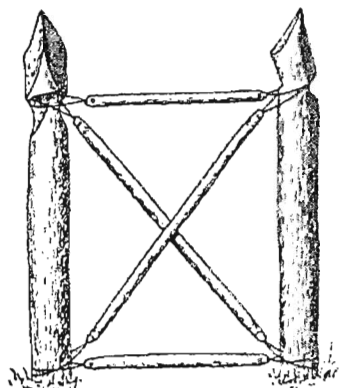


Рис. 27. Деталь шаманского чума, изображающая вход в средний мир.

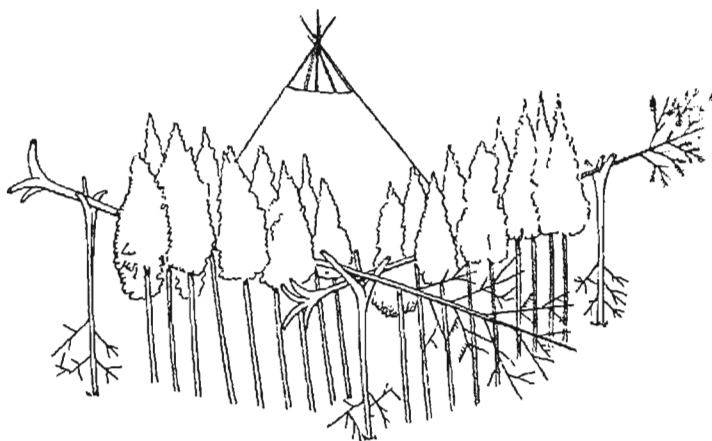


Рис. 28. Детали шаманского чума. Лиственницы, охраняющие родовую шаманскую реку.

Всевозможных духов, обитателей нижнего мира, которые, по заверениям шаманов, пытались обойти все преграды, про-

никнуть на среднюю землю к людям и причинить им зло, на-
лимы заглатывали, как лягушек. В центре *онанг* находилось
огромное изображение мифической шаманской лосихи
(рис. 29, 3), а по сторонам от нее — изображения оленей.
Сверху на этих оленей помещали большое изображение тай-
меня с несколькими отверстиями (ловушки), а подле него

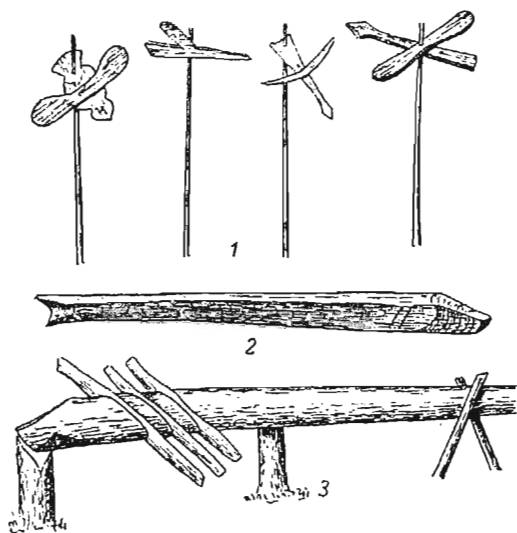


Рис. 29. Детали шаманского чума. Изображе-
ния шаманских духов, охраняющих родовой
путь в нижний мир.

1 — сова, утка-гоголь, гусь; 2 — налим; 3 — лосиха.

ставили наподобие частоклада сухие лиственницы с изображе-
ниями шаманских духов-птиц на вершинах. В целом все со-
оружение напоминало рыболовную ловушку-закол. После того
как шаману удавалось поймать злого духа, он помещал его
в ловушку из духов-помощников, откуда выбраться, по его
мнению, не мог ни один злой дух. Зловредные духи *бумумук*
мыслились зооморфными и изображались чаще всего в виде
горностаев, колонков, волков, росомх и прочих, насылаемых
чужеродными шаманами зооморфных духов (рис. 30). Всю
группу изображений *онанг* замыкали изображения воору-
женных копьями антропоморфных шаманских духов-сторожей
(рис. 31), так называемых *мугдэннэ*. Они охраняли, по словам
шаманов, устье мифической шаманской родовой реки и препят-

ствовали духам чужеродных шаманов пробраться по этой реке на территорию рода через нижний мир.

На юго-восток от *дарпа* помещалась *туру* — дух-лиственница с развешенными на ней жертвами — цветной материей и шкурами жертвенных оленей. *Туру* представляла собой длинную лиственничную жердь, воткнутую колом в землю и привязанную для прочности ремнем к высокому лиственничному

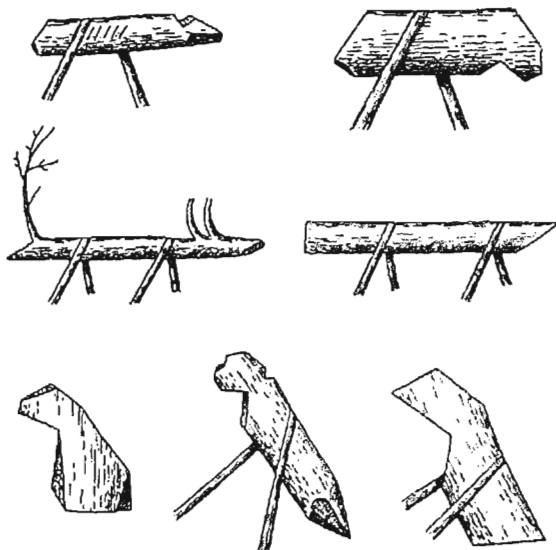


Рис. 30. Детали шаманского чума. Изображения зооморфных духов — источников болезни и смерти.

нию. Вверху жердь имела небольшую перекладину, к которой прикреплялась ткань (предназначенная верховным богествам — белая или красная, духу земли, тайги, а также духам нижнего мира — черная). Когда в жертву приносили оленя, то его шкуру вешали на такую же перекладину другой *туру*, головой на юг или восток. *Туру* в данном случае осмыслялась как дорога к верхним богествам. Среди изображений, помещавшихся подле *туру*, фигурировали также изображения солнца и месяца. Солнце изображалось в виде круга, вырезанного на палке, месяц — в виде полукруга или круга, покрытых символическим орнаментом (часто в виде двух-трех зазубрин). Остальные изображения богеств и духов делались

в форме антропоморфных фигур, называемых общим термином *хомокор* (ср. *хомоты* — «медведь»).

Общее представление о шаманском чуме — *шэвэнчэдэк* и примыкавших к нему *онанг* и *дарнэ* дают рис. 32, 33. В зависимости от могущества шамана и характера шаманского действия количество изображений шаманских духов, их расположение и прочее бывали различными.

Если камлание происходило в обычном чуме, изображения шаманских духов бывали немногочисленными: посреди чума

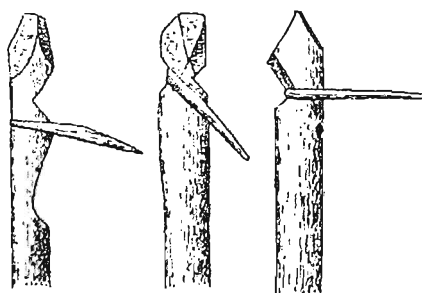


Рис. 31. Детали шаманского чума. Изображения антропоморфных духов с копьями — сторожей родового пути в нижний мир.

ставилась молодая лиственница, символизировавшая шаманское мировое дерево; подле входа в чум помещались две фигуры, изображавшие духов-сторожей — *дэли*; по бокам чума клались на землю изображения щук, охранявших чум от злых духов; вокруг чума на воткнутые в землю палки прикреплялись изображения птиц, стороживших чум с воздуха; с южной стороны чума ставились *туру* с развешенными на них жертвенной

шкурой и тканями, а недалеко от них привязывался к дереву олень, посвященный верховному божеству. На рис. 34 изображен один из подобных чумов. В более важных случаях подле жилого чума, помимо указанных изображений, строилась маленькая *дарнэ* в виде двухскатного шалаша из молодых лиственниц, а с противоположной стороны — столь же упрощенная галерея *онанг*. На камлании *анан* (проводы души умершего в мир мертвых) и на поминках (кормление душ предков) приносились кровавые жертвы существам нижнего мира; голова жертвенного оленя в этих случаях выставлялась на шесте среди других изображений *онанг*. На камланиях, связанных с рождением человека и охраной его души от козней злых духов, с той и другой стороны *дарнэ* ставились *туру*. Вверху *туру* имела несколько перекладин (по количеству шаманских миров). На самой верхней из них помещались изображения душ сородичей в виде воткнутых небольших палочек со слабым подобием человеческой головы и плеч. Верхняя перекладина *туру* символизировала верхний мир, а антропо-

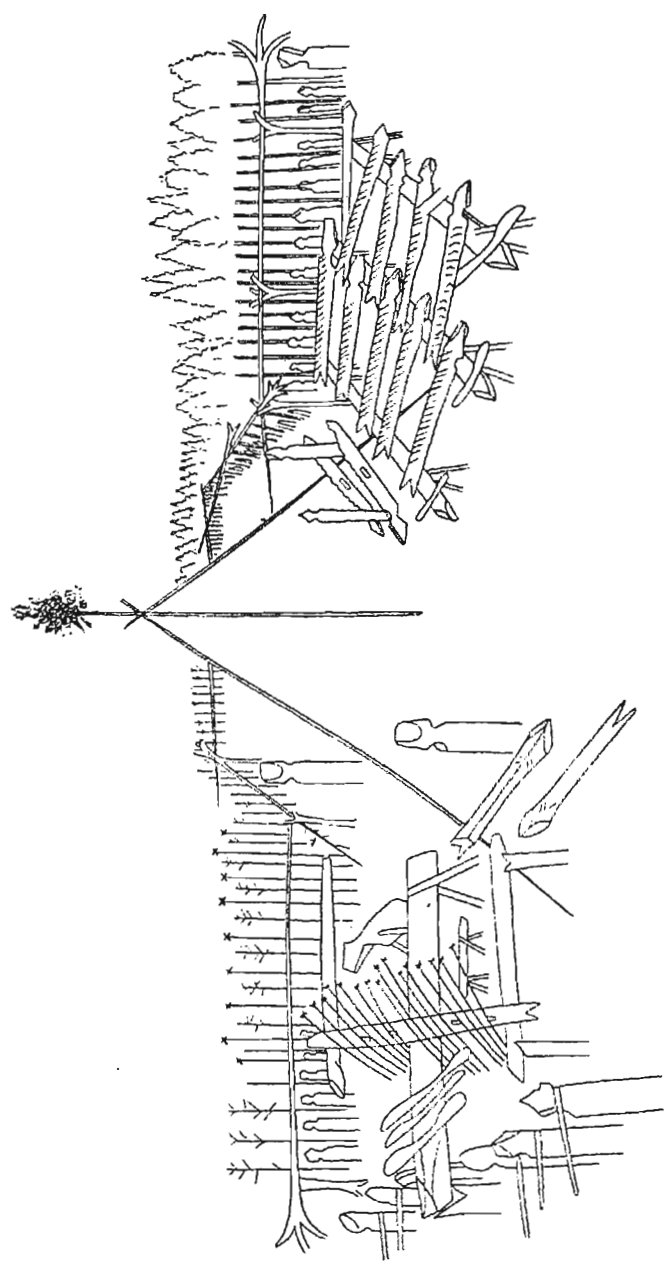


Рис. 32. Схема размещения отдельных деталей шаманского чума.

морфные изображения — родовое хранилище душ сородичей; в центре, среди изображений душ сородичей, помещалась

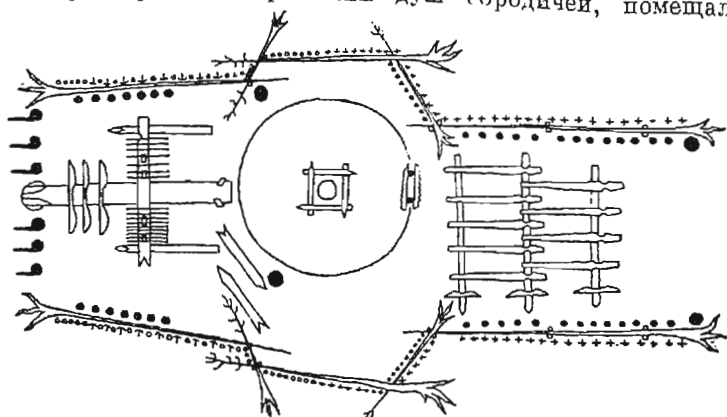


Рис. 33. Шаманский чум в плане.

антропоморфная фигура, олицетворявшая душу больного человека, для которого совершалось камлание.



Рис. 34. Схема оформления жилого чума для камлания.

В представлениях эвенков шаманский чум ассоциируется, следовательно, с шаманским деревом *туру*, с одной стороны, и с мифической шаманской родовой рекой — с другой.

Туру, олицетворяющее шаманское мировое дерево, по воззрениям эвенков, связано с тремя шаманскими мирами — верхним, средним и нижним — и мыслилось как дорога шамана из одного мира в другой. Если в комплексе воззрений, связанных с шаманским чумом, дерево трактуется как дорога шамана в указанные миры, то в комплексе представлений, связанных с так называемым избранием и посвящением шамана, дерево это характеризуется чертами явно тотемического происхождения. Последнее подчеркивается следующими моментами. Шаманское дерево представляется как родовое; с этим родовым деревом связываются представления о жизни и благополучии рода и сородичей. Родовое дерево — место обитания душ сородичей, которые, по одним вариантам, живут на нем в виде маленьких птичек и питаются его почками, по другим — обитают в особом родовом гнезде. Родовое дерево выступает в данном случае как коллективная душа рода. Представления о родовом дереве как коллективной родовой душе связываются с представлениями о духах-предках, в частности о шаманских духах-предках, которые мыслятся существами двойной, полужвериной-получеловеческой природы, функционально подобными образам тотемических перпопредков. Заместителями этих духов выступают, как правило, лось, олень, медведь, орел, которые в данном случае являются обобщенными тотемическими образами, возникшими в результате трансформации древних тотемических культов.

Духи — предки шамана мыслятся обитающими у основания шаманского родового дерева, а основание, корень этого дерева, осмысливается как начало рода. Эти духи представлялись как женские духи, что и нашло свое обобщенное выражение в образе матери — хозяйки родового дерева. Этот обобщенный образ мыслится как образ матери-зверя. Уход души шамана (в момент избрания его духами) к родовому дереву и переплощение его в духа — звериного двойника представлялись как временная смерть шамана-человека и превращение его в зверя, а появление шамана на земле — как обратное переплощение зверя-тотема в человека (см. главу V).

С тотемическими чертами описанных выше представлений о *туру* вполне согласуются следующие, характерные для эвенкийского шаманства моменты: во-первых, шаманский чум и стоящая посреди него лиственница *туру*, олицетворяющая шаманское дерево, являются во время камлания местом обитания шаманских духов и душ сородичей, присутствующих на камлании; во-вторых, это дерево ставится при сооружении чума комлем к очагу, который осмысливается как родовой, об-

ций для всего рода; в-третьих, родовой огонь, осмысляемый как символ родового единства и общности очага, в то же время мыслится местом обитания хозяйки родового очага — *того мушун* (духа огня); в-четвертых, божественная хозяйка огня мыслится не только духом огня, но и духом очага, чума, стойбища, а также кормилицей рода и хранительницей душ сородичей; в-пятых, наконец, с этим образом хозяйки родового огня и хранительницы душ сородичей связаны представления о рождении как о тотемическом акте переноса плоти.

К этому следует добавить, что первыми шаманами, родоначальниками позднейших шаманов, звенки, как уже говорилось, считали женщин — мифических старух, хранительниц дороги в мир мертвых; что шаманский плащ сохранял характерные черты верхней женской одежды, а шаманская бытовая одежда и прическа во многом напоминали женские; что рисунки на шаманском плаще и бубне, с которыми связаны представления о вселении шаманских духов и оживлении шаманских атрибутов, исполнялись, как правило, женщинами, и т. д.

Таким образом, если представления о мифическом шаманском дереве *туру*, с одной стороны, являются несомненно тотемическими по своему происхождению, то с другой — не менее очевидна связь их с материнским родовым строем, ярко подчеркнутая образами матери-зверя и женских родовых духов, божественных хозяек родового огня и тайги, а также образами мифических женских шаманок, хранительниц дороги в мифический родовой мир. Следовательно, рассмотренные ретроспективно, эти представления неизбежно приводят нас к материнскому роду и его религиозной идеологии — тотемизму. Шаманское дерево *туру*, таким образом, встает в один преемственный исторический ряд с тотемическими центрами.

Что касается представлений о мифической родовой шаманской реке, с которой также отождествляются шаманский чум и примыкающие к нему *дарнэ* и *онанг*, то тут важно прежде всего подчеркнуть, что река эта по своей функции подобна шаманскому дереву *туру*. Шаманская родовая река — *мумонги-хокто бира* (дословно «водяная дорога-река») мыслилась звенками как шаманская дорога, связывающая все три шаманских мира (верхний, средний и нижний) в единый родовой шаманский мир — вселенную. В верховьях этой реки, отождествляемой с верхним миром *угу буга*, находилось, по представлениям эвенков, родовое хранилище перевоплощающихся душ *оми* — так называемый *омирук*. Посредине реки располагался средний мир — *дулу* (*дулугу*) *буга*. В нем, по родовой мифологии,

живут люди, обитающие на средней земле (в тайге). Нижний мир — *хэргу* (*эргу*) *буга* ассоциировался с нижним течением реки и представлялся как мир мертвых (*буни-букит*). В устье реки находилась земля мертвых сородичей. Последние, по воззрениям эвенков, живут одним стойбищем, которое мыслилось как поселение материнского рода. Когда шаман, совершая обряд проводов души умершего в мир мертвых, привозил на устье шаманской родовой реки покойного и просил, чтобы того приняли в родовое стойбище мертвецов-сородичей, навстречу ему, по словам шамана, выходила хозяйка земли мертвых и принимала мертвеца в свой род.

Как же объясняется происхождение подобного отождествления шаманской родовой реки и шаманского мирового деревня? В предыдущей главе об этом уже говорилось применительно к проблеме социально-экономических истоков шаманства. Сказанное в ней по этому поводу исчерпывает наш ответ на поставленный вопрос.

Постройка шаманского чума, а также изготовление изображений шаманских духов осуществлялись всем стойбищем сообща, как правило мужчинами. По тому, кто из шаманских духов изображался, по их числу и порядку расстановки в *дарнэ* и *онанэ* присутствующие старались угадать намерения шамана, содержание предстоящего камлания. На этой почве возникали оживленные разговоры между сородичами, способствующие в свою очередь появлению у участников обряда того настроения, той остроты восприятия, которые, по утверждению шаманов, были совершенно необходимыми для всякого большого камлания. Существенно подчеркнуть, что уже в этот период, при подготовке шаманского действия, присутствующие испытывали сильное влияние всей окружающей обстановки. Во всяком случае, когда начинался акт камлания, многие утверждали всерьез, что видели и ощущали наяву все, о чем говорил шаман.

С наступлением темноты шаман уходил в шаманский чум, разводил в нем небольшой огонь (костер) и, подражая крику гагары, начинал сзывать сородичей для совершения шаманского действия. Члены стойбища один за другим пробирались по *дарнэ* в чум, пролезали через громадные изображения рыб-щук, охранявших будто бы вход в средний мир, т. е. в чум, пролезали через *угдунка* и рассаживались в характерной для кочевников позе (поджав под себя ноги) по сторонам чума. Когда последний из них пролезал через *угдунка*, привязанные к ней палочки, изображающие духов-сторожей, опускались или переkreщивались, и вход в чум считался закрытым. Путь, который

проделывали участники обряда, был подобен, по словам шаманов, переселению души *оми* из родового хранилища душ *омирук* в средний мир. После этого начиналось собственно шаманское действие (камлание).² Это действие в общих чертах можно представить следующим образом.

В чуме господствовал полумрак. Только посередине него рдел небольшой приглушенный костер. По сторонам чума сидели, тихо переговариваясь, сородичи. Томительное чувство ожидания чего-то необычного повышало нервную возбудимость, еще более усиливая мистическое настроение. Напротив входа сидел шаман. Его сухощавое нервное лицо было бледно, слегка подергивалось; он был молчалив, насторожен, раздражителен, поводил плечами, слегка покачивался из стороны в сторону, руки его дрожали. Справа и слева от шамана лежали изображения духов — тайменей, майги, два копыя (*кото*), остроги, расщеп. Костер с четырех сторон был обложен изображениями шаманских духов-тайменей. По знаку, данному шаманом, его помощник доставал из турсука шаманское облачение — плащ, нагрудник, обувь, шапку (у небольших шаманов — головную повязку, у главных родовых, помимо шапки, — железную «корону» с изображением оленьих рогов) и рукавицы. Затем он доставал бубен, подогревал его над огнем для лучшего звучания и тихонько пробовал, готов ли бубен к действию. Потом помощник начинал одевать шамана. Одетый шаман садился на небольшой деревянный плот, изображавший шаманских духов-рыб, в левую руку брал бубен и ставил его на левое колено, в правую руку брал колотушку и ударял ею по наружной стороне бубна. Разговор обрывался на полуслове. Шаман приступал непосредственно к камланию.

Огонь еще более приглушался, и почти в темноте начинал звучать бубен. Сородичи, прижавшись по сторонам чума, с замиранием сердца ждали слов шамана. Наиболее впечатлительные, с более сильным воображением, смотрели широко раскрытыми глазами, как загнипнотизированные, на мрачную фигуру шамана. Медленно покачиваясь из стороны в сторону, в такт бубна, шаман тихим, мелодичным голосом начинал призывную песню, обращенную к духам-помощникам. Призывные шаманские песни эвенков были всегда рифмованы, ритмичны,

² Первое полное описание эвенкийского шаманского камлания было дано в работах И. М. Сулова 1) Шаманство и борьба с ним; 2) Шаманизм как тормоз социалистического строительства). Изображенная им картина шаманского действия у эвенков Нижней Тунгуски является типичной и для эвенков Подкаменной Тунгуски.

изобиловали яркими, красочными метафорами, всегда сопровождались ритмичным припевом. Пропетую шаманом строфу песни хором повторяли присутствующие. Затем с соблюдением определенных интервалов шаман бил в бубен и запевал подобранный в тон бубна ритмичный припев, который подхватывался присутствующими. После этого опять слышался бубен, шаман запевал вторую строфу песни, и снова все повторялось в том же порядке.

В импровизированной песне призыва духов шаман обращался к своим духам-помощникам, призывая их в помощь для борьбы с духом болезни. Обращаясь поочередно к каждому из своих духов, шаман рисовал перед присутствующими его образ с помощью всевозможных сравнений, перечисляя его заслуги перед родом, давая характеристику его сверхъестественной силы. Шаман рассказывал в песне, где теперь находится дух, что он делает, охотно или неохотно соглашается на призывы шамана, наконец, о том, как, повинаясь требованиям шамана, дух покидает свою родовую территорию и направляется к шаману в чум. Песня в этот момент стихала, звуки бубна постепенно приглушались и переходили в мягкую дробь, которая внезапно обрывалась. Присутствующие, затаив дыхание, ждали появления духа. Напряженную тишину нарушал резкий удар в бубен, после чего снова наступала тишина. В этой тишине отчетливо слышались имитируемые шаманом голоса духов: звериный храп, звуки птиц, свист крыльев и прочее, смотря по тому, кто из духов являлся в данный момент к шаману. Подобные фокусы имитации доступны были, однако, не всем шаманам, а лишь виртуозам этого дела — *хогды шаман* («большим шаманам»). Шаман широко зевал, впуская в себя пришедшего духа, и снова ударял колотушкой по бубну. Хорошо нагретый над огнем бубен долго звучал. Присутствующие сидели под впечатлением явления духа, оглушенные без умолку громыхающим бубном. Затем бубен стихал, и шаман начинал призывную песню к следующему духу. Встрепенувшиеся от оцепенения зрители подхватывали слова шамана, и все начиналось снова в том же порядке, пока не были собраны все шаманские духи.

Собрав духов, шаман распределял между ними поручения в соответствии с порядком размещения изображений в *дарнэ* и *онанэ*: одним поручал охранять чум, вторым — быть сторожами на всех дорогах, по которым шаману приходилось идти во время камлания, третьим — оставаться при нем для исполнения его поручений. В числе шаманских духов одно из первых мест занимала душа *харги* — звериный двойник шамана.

Под охраной целого полчища духов шаман посылал *харги* в нижний мир — узнать там причину болезни сородича. Громче звучал бубен, взволнованнее становилась песня шамана. Он сообщал в ней, что *харги* в сопровождении духов отправлялась в нижний мир к шаманскому мировому дереву. Там находилась она, *манги*, главу духов — предков шамана, и узнавала от него все интересующее. В менее важных случаях для этого было достаточно обратиться к духу — ближайшему предку шамана, чаще всего к тому, которому наследовал на земле данный шаман. С другой стороны, нередко бывали случаи, когда *манги*, по словам шамана, оказывался беспланным установить причину болезни, и тогда шаману приходилось отправлять *харги* для той же цели в верхний мир — *угу*, к верховным богествам.

Путешествия *харги* в потусторонний мир описывались в песнях шамана в таком фантастическом виде, так искусно сопровождались движениями, имитацией голосов духов, комическими и драматическими диалогами, дикими выкриками, храпом, шумом и прочим, что даже далекого от суеверий зрителя изумляли и поражали. Темп песни все более ускорялся, голос шамана становился все более взволнованным, бубен звучал все громче. Наступал момент высшего напряжения. Раздавались один-два оглушительных удара в бубен, и шаман вскакивал с места. Раскачиваясь из стороны в сторону, то нагибаясь к земле, то плавно поднимаясь, он с такой силой бил в бубен, что, казалось, все гудело, начиная с шестов чума и кончая пуговицами на одежде. Выкрикивая последние папутствия духам, шаман все более приходил в состояние экстаза, наконец, бросал бубен в руки помощника, хватался руками за привязанные к чумовым шестам ремни и начинал шаманский танец-пантомиму, изображая как *харги* в сопровождении целого полчища духов мчалась в опасное путешествие, исполняя волю шамана. Колотушка в умелых руках помощника шамана выбивала неистовую дробь. В чуме снова слышались голоса зверей, звериный храп и т. д.

Поддаваясь гипнотическому влиянию шаманского экстаза, присутствующим впадали часто в состояние мистических галлюцинаций, ощущая себя активными участниками шаманских действий. Шаман скакал, кружился на ремнях по чуму, подражая бегу и полету своих духов, доходил до высшей точки экстаза и падал с пеной у рта на свосовременно подостланный коврики. Помощник шамана раздувал огонь, склонялся над почти безжизненным телом шамана. Шаман в это время являлся олицетворением своей души *харги*, находящейся в стране

харгу (мире мертвых). Помощник шамана, обеспокоенный тем, что душа шамана может не вернуться на землю *дулу* (в средний мир), уговаривал ее поскорее возвращаться из нижнего мира, ориентируясь по свету огня, разведенного им, помощником шамана, в чуме. Шаман начинал подавать признаки жизни: слышались слабый, малопонятный лепет, еле слышные голоса духов. Это означало, что *харги* и сопровождающие ее духи возвращались в средний мир. Шаманский помощник припадал ухом к губам шамана и шепотом передавал присутствующим все, что, по словам шамана, происходило в это время с *харги* и духами — помощниками шамана. Слабый, чуть слышимый шепот шамана переходил в громкое бормотание, в дикие выкрики. Помощник брал бубен, подогревал его над огнем и принимался бить, упрямывая шамана (т. е. его *харги*) не сбиться с дороги, пристальнее присматриваться к свету чумового костра, чаще прислушиваться к звукам бубна. Быстрее и громче звенел бубен в руках подручного, все ясней, членораздельней становились возгласы шамана. Еще громче звучал бубен, призывая шамана, и, наконец, он вскакивал и начинал опять шаманский танец-пантомиму, изображая возвращение *харги* и сопровождающих ее духов в средний мир — *дулу*. Танец шамана становился все более спокойным, движения замедлялись. Наконец, танец совсем прерывался. Шаман повисал на ремнях, привязанных к чумным шестам, раскачиваясь из стороны в сторону в такт бубна. Затем он речитативом рассказывал присутствующим о путешествии *харги* в потусторонние миры, о случившихся при этом приключениях. Освободившись от ремней, шаман опускался на свое место. Ему подавали бубен. Снова слышалась песня шамана, в которой он сообщал советы духов-предков — как надо бороться со злым духом болезни. После этого он оставлял бубен и делал перерыв. Кто-нибудь из присутствующих подавал ему раскуренную трубку. Бледный и обессиленный, шаман принимался жадно курить трубку за трубкой. На этом кончалась первая часть камлания.

Отдохнув, шаман снова брался за бубен и принимался изгонять духа болезни. Вначале он пытался убедить этого духа добровольно уйти из тела больного. Дух отказывался. Продолжавшиеся долго между духом и шаманом разговоры раздражали шамана и вызывали у него несдержимые вспышки гнева, крики, угрозы. Звон бубна снова достигал высшей силы. Шаман бросал бубен помощнику, вскакивал с места, хватался руками за подвешенные к шестам чума ремни и начинал кружиться в бешеной пляске подле больного, стараясь

выгнать духа болезни. Усталый и обессиленный, шаман снова опускался на место, брал бубен и опять затягивал песню, спрашивая своих духов-помощников, как ему быть дальше. По совету *харги* он принимался изгонять болезнь, обмахивая и обтирая больное место различными частями тела животных и птиц: подшейным оленьим волосом, куском кожи с морды дикого оленя, рогом дикого оленя, шкурой со лба медведя, росомахи и волка, орлиными перьями и пр. Но и это оказывалось явно недостаточным. Раздраженный шаман упрекал всячески духа болезни, снова садился, долго с негодованием бил в бубен, затем, смягчая удары, вновь переходил к шаманским напевам, начинал советоваться со своими духами-помощниками, как ему поступать дальше.

По совету *харги* шаман предлагал духу болезни переселиться в жертвенного оленя. Между шаманом и духом болезни снова начинались длинные диалоги. Шаман расхваливал вкус мяса оленя, отдельных частей его тела и всячески охаживал тело больного. Дух болезни держался обратного мнения. В конце концов шаману все-таки удавалось убедить духа болезни принять выкуп. К нему подводили жертвенного оленя. На шею оленя набрасывали жертвенный аркан, противоположный конец которого передавали в руки больного. Под звуки бубна больной, перебирая в руках конец ремня, начинал натягивать его. В тот момент, когда натянутый аркан дергал за голову оленя, один из стоявших подле него мужчин убивал жертву ударом ножа. Это означало, что дух болезни перебежал по натянутому аркану в оленя и поразил его. Олень свеживался. Шкура подвешивалась к *туру* как жертва верховным богам, сердце подавалось шаману, который с жадностью на него набрасывался и кусал зубами. Откушенный кусочек оленьего сердца шаман выплевывал в углубление, сделанное в изображении одного из своих духов, затыкал его деревянной втулкой и уносил в *онанг*, поручая своему духу-помощнику отнести пойманного таким образом духа болезни в пропасть нижнего мира.

Но часто, как сообщал об этом шаман во время камлания, дух болезни обманывал шамана и оставался в теле больного. Тогда шаман подстилал шкуру убитого оленя под больного, смазывал больные места кровью оленя и принимался выманивать духа болезни наружу запахом крови. Как только, по словам шамана, дух болезни вылезал наружу, желая отведать вкус крови оленя, шаман бросался на больного, слизывал размазанную по телу кровь и сплевывал ее в углубление, выдолбленное в изображении одного из своих духов, который уносил духа бо-

лезни в пропасть нижнего мира. Иногда, усложняя обстановку действия, шаман заявлял, что дух болезни не идет и на эту приманку. Тогда, раздраженный, он вновь брался за бубен, осыпая бранью и угрозами духа болезни. Шаман собирал всех своих духов-помощников. Те окружали со всех сторон притаившегося в человеке духа болезни. Шаман начинал увлекательное, фантастическое повествование о борьбе своих зооморфных помощников с духом болезни. Тот прятался в содержимое желудка. Тогда наиболее хитрый шаманский дух — гусь — засовывал нос в желудок больного и ловил клювом духа — причипу болезни. Шаман и его духи торжествовали. Раздавался радостный, оглушительный звон бубна. Присутствовавшие на шаманстве сородичи облегченно вздыхали, но радость оказывалась преждевременной, ибо дух болезни вырывался из гусиного клюва и бросался на них. Ужас ошеломлял их. Однако другой дух шамана — расщеп, символизирувавший шаманское дерево, — оказывался на пути беглеца. Расщеп хватал духа болезни, сжимал его в своем деревянном теле и под охраной двух деревянных копий (кото) приводил к шаману. Начиналась третья, самая увлекательная часть шаманского камлания.

Шаманские духи, как это следовало из песен и действий шамана, окружали плотным кольцом пойманного духа болезни, осыпая его самыми злыми шутками, насмешками, руганью, угрозами. Они ципали его, кусали, таскали за ноги, плевали на него; наиболее раздосадованные из духов мочились на него, испражнялись и т. д. Чум оглашался звоном бубна, возгласами, дикими криками шамана, имитировавшего голоса духов-помощников. Звук бубна снова предельно усиливался. Шаман срывался с места, хватался руками за подвешенные к шестам чума ремни и опять пускался в бешеный по ритму танец. Сзади его держали за ремни двое мужчин. В чуме слышались дикие крики, звериный храп, птичьи голоса. Из-под ног шамана летели в сторону головы, угли, горячая зола, но на это никто не обращал внимания. Присутствующие криками помогали шаману. Пойманного духа болезни шаманские духи отводили в нижний мир, чтобы бросить в пропасть. На краю земли нижнего мира гагара или другая из шаманских духов-птиц заглатывала духа болезни, летала с ним над пропастью и сбрасывала туда злого духа через анальное отверстие. После этого шаман и его духи возвращались в средний мир, загораживая по пути следования все выходы из нижнего мира. Как только шаман сообщал, что он с духами достигал средней земли, танец кончался. Шаман садился на свое место.

духи-тотемы могли стать в шаманстве злыми духами, причиняющими болезни и смерть?

Племя, род и их учреждения были для человека родового общества теми основными общественными ячейками, в границах которых протекала вся его жизнь. Все, что было вне рода и племени, не связано с ними узами крови, могло быть враждебно роду. «При отсутствии определенного мирного договора царил война между племенами, и эта война велась с жестокостью, которая отличает человека от остальных животных и которая только впоследствии несколько смягчилась под влиянием материальных интересов».³ Естественно, что дух-тотем другого рода всегда может оказаться враждебным духом подобно тому, как люди этого рода могут быть врагами, нападать, ранить и убивать. К числу злых духов относились также *неви* и *илды* — души изгнанных из рода и погребенных на чужой земле сородичей.

Совершенно особую категорию духов составляли, по мнению эвенков, духи — владельцы вод, горных хребтов, лесов, различных видов зверей и т. п. Эти духи составляли целые племена, как полагали эвенки, причем каждое явление природы имело своего особого владельца. Те звери, рыбы и птицы, за которыми человек охотился, чтобы существовать, для духов представляли такие же табуны, как домашние олени для человека. Специфической особенностью образов этой категории духов являются присущие им патриархальные черты. В руках этих духов находились, по представлениям эвенков, все источники жизни человека. Чтобы человек мог существовать, духам достаточно выделить ему часть своих бесчисленных табунов зверей. Для этого человек, говорили шаманы, должен просить духов и приносить им жертвы.

Подобные образы религиозного олицетворения, разумеется, не могли возникнуть раньше, чем появился патриархальный род, ибо такие представления несвойственны хозяйственному и общественному строю жизни материнского рода. Корни их, очевидно, следует искать в более поздних формах общественного бытия — в патриархально-родовом обществе. Энгельс, характеризуя исторический путь развития религиозных верований, писал: «...наряду с силами природы, выступают также и общественные силы, — силы, которые противостоят человеку, и так же чужды и первоначально

³ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1947, стр. 111.

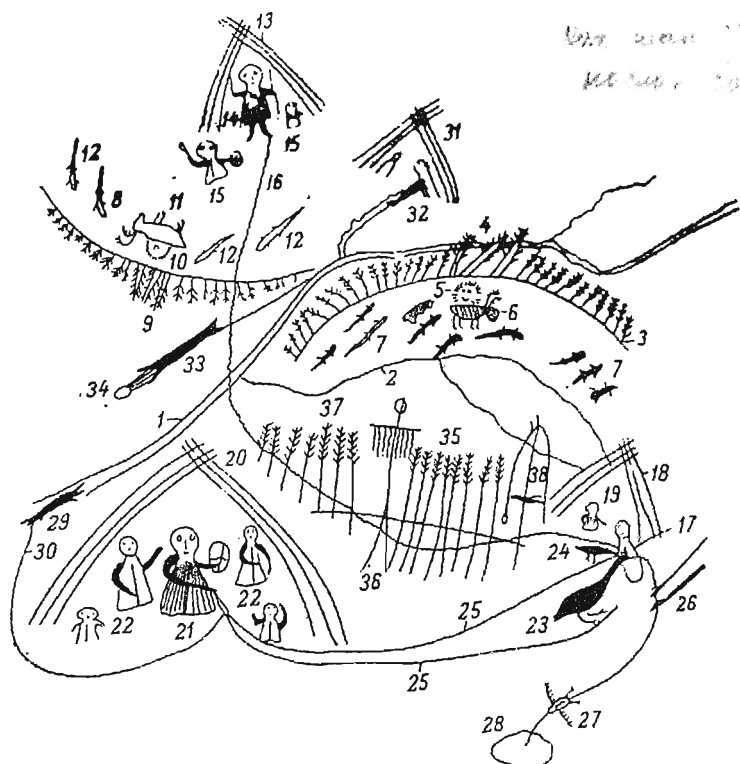


Рис. 35. Эвенкийский рисунок, изображающий отдельные моменты камлания над больным.

1 — р. Подкаменная Тунгуска; 2 — ее приток; 3 — земли рода Момоль; 4 — родовые священные деревья — бугады, место совершения родовых религиозных переминов; 5 — дух родовой территории — владычица родовой земли; 6 — дух — покровитель рода Момоль; 7 — мифическая родовая ограда-засека — *марыла* из шаманских духов-сторонней; 8 — земля рода Нюрумналь; 9 — место родового путья членов рода Нюрумналь; 10 — дух — покровитель рода Нюрумналь; 11 — родовое бугады рода Нюрумналь; 12 — *марыла* рода Нюрумналь из шаманских духов-сторонней; 13 — чум шамана рода Нюрумналь; 14 — шаман рода Нюрумналь; 15 — его помощники; 16 — след от шаманского духа — источника болезни, посланного шаманом рода Нюрумналь в род Момоль; 17 — дух болезни, пробравшийся незаметно через изгородь *марыла* в род Момоль и превратившийся в червяка-древоточца, проникает во внутренности одного из членов этого рода и начинает уничтожать его телесную дупу; 18 — чум больного члена рода Момоль; 19 — его жена; 20 — чум шамана из рода Момоль; 21 — шаман рода Момоль, камлающий, чтобы узнать о причине болезни сородича; 22 — присутствующие на шаманстве сородичи; 23 — шаманский дух-гусь; 24 — шаманский дух-кулик, которого, как и духа-гуся, шаман посылает в больному с поручением выгнать духа болезни; 25 — дорога шаманских духов; 26 — шаманские духи — расцеп и кошке, которые должны поймать духа болезни, когда он выйдет из больного; 27 — шаманский дух-сова, несущий заглоченного им духа болезни к пропасти нижнего мира, чтобы выбросить его туда через анальное отверстие; 28 — вход в нижний мир; 29 — шаманский дух — двухголовая щука, посылаемая шаманом рода Момоль, чтобы отомстить роду Нюрумналь; 30 — след духа — двухголовой щуки; 31 — чум больного члена рода Нюрумналь; 32 — дух-щука вырывает телесную душу у больного; 33 — дух-щука уносит телесную дупу больного; 34 — телесная душа больного человека; 35 — изгородь из духов-лиственниц, построенная шаманом рода Момоль в месте прохода чужеродного шаманского духа; 36 — шаманский дух-расцеп, поставленный шаманом рода Момоль над следом чужеродного духа; 37 — подвешенные к идолу шкурки зверей; 38 — шкура жертвенного оленя, принесенного в жертву верховным божествам.

так же необъяснимые для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил».⁴

Категория духов-владельцев, хозяев земли, вод, зверей, птиц и рыб, является начальной ступенью этого превратного отражения в сознании людей; как говорит Ф. Энгельс, — не только «таинственных сил природы», но и «общественных сил», «которые противостоят человеку и господствуют над ним». Наиболее законченные формы представления эти обретают в образах верховных божеств, о которых уже говорилось выше (*Амака, Экиэри* и др.).

Таким образом, самый характер представлений о духах и божествах, фигурирующих в камланиях, наглядно показывает, что шаманство, возникшее на развалинах древних политеистических культов, впитало в себя различные религиозные представления, начиная с пережитков тотемизма и кончая воззрениями о верховных божествах. О том же свидетельствует и терминология шаманства, о чем уже говорилось выше. В дополнение к тому, что по этому поводу было сказано в предыдущих главах, отметим следующие факты. Термин *сэвэкачен* означает «дикий олень», *сэвэки* — «верховное божество», *сэвэен* — «дух — помощник шамана», *сэвээнчэми* — «камлать», *сэвээнчэке* — «камлание»; термин *нимат* означает тотемический обряд передачи убитого медведя члену другого рода, *нимангиска* — «камлание».

Установление отцовского рода означало ниспровержение материнского родового начала. Идеологическим выражением этого общественно-исторического процесса было своеобразное ниспровержение древних женских родовых божеств и духов-тотемов, перенесение их в мир мертвых. Женские родовые духи превратились в хозяек дороги в мир мертвых, во владычиц подземного мира и глав поселений мертвецов. Древние тотемические божества — лось, дикий олень, медведь, — став шаманскими духами-предками и матерью-зверем шамана, поселились у корней шаманского мирового дерева, стали шаманскими духами-помощниками. Верхний мир заняли патриархальные божества, верхние владыки живой и мертвой природы, с присущими им как выразителям идеологии патриархального общества социальными атрибутами. Субъектом, действующим

⁴ Ф. Энгельс. *Анти-Дюринг*. Госполитиздат, 1945, стр. 299.

щим лицом обряда стала фигура шамана, служителя религиозного культа. Развитие представлений о мифической родовой шаманской реке, обусловленное возросшим значением рыболовства, что было характерно для китойской и глазовской стадий патриархально-родового общества, привело к объединению указанных выше разнообразных элементов представлений в единую систему трех шаманских миров, связанных между собой одной родовой дорогой-рекой. Символическим выражением этой мифической родовой шаманской реки и являлся описанный выше шаманский чум. По мере дальнейшего развития и усложнения анимистических верований шаманский обряд принимал все более специализированную форму культового действия, доступного лишь одному шаману, хозяину родовых духов-помощников. С появлением специализировавшихся служителей культа общение с родовыми духами становится их привилегией. Древние духи-тотемы становятся шаманскими духами, а древние родовые обряды трансформируются в различные формы шаманского действия, все более изменяясь и уходя от своей прародины.

Для того чтобы понять в историческом плане процесс становления шаманского обряда и шаманство как начальную форму жречества, необходимо исследовать то особое социальное положение, которое занимали шаманы в обществе, и дать социальную оценку шаманства.

С этой точки зрения особенно примечательными являются прежде всего те представления эвенков, в которых особое положение шамана в роде утверждалось и закреплялось как норма родовой идеологии. В этом отношении наиболее существенными являлись, с одной стороны, представления о родовой *марыля*, мифической шаманской изгороди-засеке из духов; с другой стороны — воззрения о мифической родовой шаманской реке. Шаман, выполнявший функции своеобразного вождя, защитника рода, расставляет подвластных ему духов вокруг родовой земли, образуя из них особую шаманскую изгородь-засеку, ограждавшую род от всевозможных несчастий, от козней злых духов. По рассказам шаманов, подобная *марыля* тянулась невидимой по тайге, от одного хребта к другому, от речки к речке, от одной горы до другой, замыкая все, что находилось на родовой земле, в единый замкнутый родовой мирок, охрана которого сосредоточивалась в руках шаманских духов, т. е. в конечном итоге — в руках шамана. Все, что находилось внутри этой мифической родовой засеки, — тайга, горы, реки, звери, рыба, домашние олени и сами люди-сородичи — все должно было считать себя в безопасности, раз их

дневно и ночью охраняли шаманские духи-сторожа, окружавшие родовую землю. С воздуха родовую землю охраняли шаманские духи-птицы; в тайге с той же целью стояли, охраняя род, шаманские духи-звери; в воде плавали, оберегая родовую территорию, шаманские духи-рыбы. При такой мифической родовой замкнутости, отражавшей реальную былую родовую обособленность, род противостоял всему остальному миру как совершенно особый мирок, во главе которого стояла фигура шамана.

Однако, как ни оберегали шаман и его духи род, болезни и прочие несчастья тем не менее не обходили эвенков. Но шаманы этим не смущались. По их мнению, в этом нет ничего удивительного: тайга велика, земля гориста, реки порожисты, поэтому шаманским духам уберечь все проходы и подступы к родовой земле трудно. К тому же шаманские духи хоть и могучи, но и они не без недостатков. Им также свойственны известные слабости: духи могут оказаться недостаточно прозорливыми и находчивыми, могут уставать и быть невнимательными, наконец, могут оказаться менее сильными при встрече с противником. Поэтому не исключалось, что духи болезней проникали незаметно или прорывались силой через шаманскую родовую изгородь и принимались уничтожать то людей, то домашних оленей, то диких зверей. Когда злым духам удавалось, говорили шаманы, пробраться или прорвать шаманскую *марыля*, духи-сторожа давали об этом знать родовому шаману и тот припимался изгонять мифических врагов, т. е. шаманить. Изгнав зловредных духов и тем устранив причину несчастья, шаман принимался восстанавливать свою мифическую засеку из духов, заменяя слабых и нерадивых духов-сторожей более сильными и исполнительными, усиливал охрану там, где подступы и проходы, по его мнению, казались наиболее уязвимыми, и т. д. К этому следует добавить, что подобные действия совершались шаманом в форме массовых шаманских камланий, при которых его сородичи являлись активными участниками, настолько загипнотизированными действиями шамана, что оказывались способными видеть наяву все то, о чем говорил шаман.

Излагая воззрения эвенков о *марыля*, И. М. Суслов говорит: «Самый страшный момент в жизни тунгусов бывает — смерть шамана, который при помощи своих *этанов* (шаманских духов-сторожей, — А. А.) охранял род. По мнению тунгусов, шаман всегда „убивается“ другим шаманом, т. е. злой дух, посланный одним шаманом, умерщвляет другого шамана. А когда умирает шаман, то умирают и все его *этаны*, т. е.,

покидая живые объекты, они уходят вместе с душами шамана на *хэргу* (нижний мир, мир мертвых, — А. А.). Таким образом, разом исчезает *марыля*. Поджидавшие такого случая злые духи бросаются на территорию рода и могут погубить его полностью. В этих случаях выступает на сцену другой шаман, родственник умершего, который и ставит новую *марыля*, а с появившимися духами начинает шаманскую расправу.⁶

С точки зрения этих представлений, судьба рода находится целиком в руках шамана, а шаман, узурпировавший у рода право совершения обрядов родового культа, выставляется как общественно необходимое явление, без которого род будто бы не мог существовать. Шаманы развивали и укрепляли эти представления, в которых роль шамана изображалась полной общественного значения, что давало им основание для идеологического влияния и фактической власти в роде. Ту же идеологическую функцию несли создаваемые шаманами в разнообразных вариантах мифы, согласно которым утверждалось, во-первых, что шаман является избранныком духов, а выполняемые им функции — священными и неотделимыми от его личности и, во-вторых, что передача этих функций и связанных с ними социального положения и привилегий может происходить только наследственным путем. По существующим на этот счет представлениям, духи, выступающие в роли помощников шамана, сами приходят к будущему шаману и силой избирают его на служение роду. В тех случаях, когда молодой избранник пытается отказаться, духи будто бы угрожают ему даже смертью, а в качестве подтверждения своих угроз обрекают его на продолжительную болезнь (кружение — особый вид северной истерии и функционального невроза). С точки зрения данных представлений, шаман — не узурпатор, захвативший в свои руки право на монопольное исполнение обрядов родового культа, а сородич, призванный духами — предками рода защищать свой род. Именно так и истолковывают шаманы весь так называемый подготовительный период, предшествующий официальному введению шамана в роль служителя культа. Особая роль в этом наследственном закреплении шаманского дара принадлежала духам-предкам. Эти духи, как указывалось, приходят к будущему шаману, упрощают его взять на себя обязанности защитника рода. Будущий шаман отказывается. Духи мучают его, угрожают, терзают, уводят в лес, сводят с ума и т. д. Заметив указанные признаки избрания

⁶ И. М. Су с л о в. Шаманство как тормоз социалистического строительства, стр. 26.

сородича духамп, семья его призывает на помощь старого родового шамана. Тот шаманит в присутствии сородичей и объявляет, что духи — предки рода избрали для служения роду нового шамана, но тот тяготеет к этому избранию, и духи ему мстят за отказ. Тогда шаман и сородичи принимают решение варить избранника. Дело кончается тем, что тот, боясь смерти своей и сородичей (духи угрожают не только ему, но и роду), соглашается с избранием его духами.

Словом, если иметь все это в виду, то выходит, что шаман — страдалец за род и его интересы. Так именно и трактовали в свое время проблему избранничества в шаманстве представители народнической этнографии (Л. Я. Штернберг, В. Г. Богораз-Тан и др.), которые, следуя указанной социальной иллюзии, склонны были полагать, что шаманский дар — не привилегия, а сущее для шамана несчастье. В связанных с этим комплексом представлений воззрениях о последующей переделке духами тела шамана (духи будто бы разрезают тело шамана, прокалывают его на огне, куют, закалывают, пробуют на прочность и т. д.), а также о перевоплощении шаманской души в духа — звериного двойника шамана, личность шамана рисуется священной и неприкосновенной, а занимаемое им общественное положение — как естественный результат его сверхъестественных качеств. В глазах сородичей шаман в силу этого выступает в роли человека совсем необычных качеств. Он хотя и сохраняет обычную антропоморфную телесность, но тем не менее его тело не обычно, переделано вышеупомянутым образом духамп, а душа зооморфна; рождение его связано с матерью-зверем, воспитание — с мировым шаманским деревом жизни и премудрости, на котором рос, качаясь в железной зыбке, будущий шаман (точно — его душа). Отсюда, конечно, мог следовать вывод о том, что только шаман, наделенный этими сверхъестественными свойствами, и мог выполнять те общественные функции, которые за ним закрепились в обществе в процессе общественно-исторического развития. С этой точки зрения, прерогатива шамана на совершение обрядов религиозного культа есть вполне закономерное явление, обусловленное, во-первых, тем, что так решили духи — предки рода; во-вторых, тем, что с этой целью духи наделили его особыми сверхъестественными свойствами, которых нет и не может быть у остальных членов рода.

Шаман, которому приписываются столь сверхъестественные свойства, выступает перед родом как своего рода источник счастья, благополучия и даже самой жизни рода. Убедительным свидетельством этому служат представления эвенков

о том, что шаман будто бы потому не стрижет волос, что они у него являются обиталищем душ сородичей. С таким же представлением связан и обычай отдавать шаману на сохранение прядь своих волос, в которых мыслится обитающей одна из душ человека. Отсюда понятным становится тенденция закрепить это высокое социальное положение и привилегии за своим потомством, в пределах отдельной семьи. Именно эту социальную тенденцию и отражают воззрения о наследственности шаманского дара. Согласно этим воззрениям, шаманом может быть не всякий сородич, а лишь тот, у кого между предками по отцовской или материнской линии был кто-нибудь шаманом. Подобные лица считаются лицами шаманского происхождения, наделенными качествами своих предков, и в силу этого — наследственными претендентами на получение от своих предков шаманского дара. Если предки были избранниками духов, наделенными особыми сверхъестественными свойствами, и служили выражением воли последних, то и потомки их также могут и должны быть избраны духами, так как потенциально, по наследству, они уже обладают шаманским даром. Таким образом, существовала явная тенденция к наследственному закреплению, в пределах отдельной семьи, считавшейся шаманской по происхождению, шаманского звания, ставившего шамана над родом и наделявшего его несомненными социальными привилегиями.

Эта тенденция наследственного закрепления шаманского звания за отдельной семьей, таившая в себе зачатки сословной ирреческой кастовости, — явление, по-видимому, сравнительно позднее. Утверждение этой тенденции в идеологии и социальном быту проходило в порядке противопоставления ее старым демократическим традициям рода, согласно которым шаманское звание считалось доступным для любого сородича. Убедительным свидетельством этому служат представления эвенков о так называемых пассивном и активном способах получения шаманского дара. Тот способ получения шаманского дара, при котором духи сами приходят к шаману и силой заставляют его согласиться на шаманское служение, принято называть в литературе пассивным. Для него характерны все те моменты, о которых мы говорили выше: приход к будущему шаману духов, служивших одному из его предков-шаманов, уговоры, угрозы, получение согласия и, наконец, переделка духами тела шамана и последующее перевоплощение одной из его душ. Помимо того, существует и другой способ получения шаманского звания. Для этого, полагают эвенки, следует уйти на несколько дней в лес, обрести путем длительного

поста и физического изнеможения соответствующего духа-покровителя (последний является обычно во сне), и тогда можно себя считать вполне достойным шаманского служения. Явившийся во сне дух-покровитель (чаще всего животное или птица) якобы обучает желающего стать шаманом всем приемам шаманской обрядности и дает соответствующее количество духов-помощников. После этого будущий шаман возвращается домой и под руководством опытного старого шамана проходит соответствующее обучение, осваивая довольно сложные процедуры шаманского камлания. Эта форма получения шаманского дара убедительно свидетельствует, что в прошлом шаманское звание не было наследственным, что культовые обряды не являлись прерогативой шамана и могли совершаться любым членом рода. Однако тот факт, что способ активного получения шаманского дара у эвенков в недавнем прошлом считался тем не менее не таким эффективным, а шаманы, получившие таким путем шаманский дар, считались более слабыми, в общественном отношении менее ценными и даже, более того, несправедливыми по сравнению с шаманами первой категории, ибо не могли быть избранными в должность родового шамана, — все это говорит убедительно о том, что в условиях разложения родового строя победа остается не за старыми демократическими принципами обретения шаманского звания, а за новой социальной тенденцией — тенденцией наследственного закрепления этого звания и социальных привилегий за отдельной семьей. Подобно тому, как древние первобытнообщинные отношения уступают место частнособственническим, демократический родовый принцип совершения религиозных обрядов уступает место наследственному, который в дальнейшем, с переходом к раннеклассовому обществу, перерастает в сословный, характерный для жречества.

Противопоставление и борьба этих двух социальных принципов сказывается с особенной силой в тех обрядах шаманского культа, которые связаны с получением шаманских атрибутов — бубна, плаща и др. Демократический принцип в этих обрядах находит свое выражение в следующих восьми крайне примечательных моментах: 1) эти обряды носят характер общеродовой церемонии и являются обязательными для каждого члена рода; 2) совершение этих обрядов составляет заботу и обязанность всего рода в целом; 3) сородичи изготовляют шаману его атрибуты сообща; 4) это совместное изготовление шаманских атрибутов является для рода своеобразным празднеством, с которым связаны представления о едином начале рода; 5) с этими обрядами связаны также

представления о возрождении природы, размножении зверей и обеспечении добычи в будущих промыслах; 6) пользоваться этими атрибутами разрешается всем членам рода без исключения; 7) право пользоваться при этих обрядах шаманскими атрибутами и совершать с помощью их шаманские действия (камлать) является обязательным для каждого члена рода; 8) это право сородичами осуществляется ранее самого шамана и до того, как шаманские атрибуты будут переданы шаману. При обряде обновления, или освящения бубна, все присутствующие поочередно шаманят с изготовленным сообща шаманским бубном, напевают шаманские песни, подражают в меру сил и умения всем прочим шаманским действиям. Самым последним при этих обрядах шаманит посвященный в шаманское звание шаман. Зато как только шаманские атрибуты передаются из рук сородичей в руки шамана, эти атрибуты становятся для них неприкосновенными; после шамана сородичи не имеют права пользоваться шаманскими атрибутами и совершать с ними шаманские действия. Мотивируется это тем, что шаман, взяв в свои руки шаманские атрибуты, вселяет в них своих духов-помощников, подвластных только шаману и строго карающих тех, кто, не будучи шаманом, т. е. не обладая свойственными шаману сверхъестественными качествами, осмелится производить с помощью этих атрибутов шаманские действия.

Разделение упомянутых выше обрядов, связанных с получением шаманских атрибутов, на две части — общеродовую и шаманскую, из которых первая с шаманскими духами непосредственно не связана, а для второй характерным является участие духов, — свидетельствует красноречиво о том, что это противопоставление явилось результатом утверждения шаманства как первой формы религиозной организации и шаманских воззрений как первой формы собственно-кастовой идеологии. Тот факт, что первая часть обрядов совершается всеми сородичами сообща, тогда как вторая единолично шаманом, указывает не менее убедительно на то, что предшествовавшие шаманству родовые обряды были делом всего рода и выполнялись сородичами сообща. Отмеченные выше права сородичей не только шаманить, но и пользоваться для этого в первой части обряда изготовленными шаманскими атрибутами, свидетельствуют в свою очередь о том, что сам процесс совершения обрядов культа был функцией не отдельного лица, а всего рода в целом и каждого сородича в отдельности. Если этим правом — бить в бубен, надевать шаманское облачение, напевать шаманские песни и пр. — мог в данном случае пользо-

ваться любой из сородичей, то это значит, что в отдаленном прошлом совершение религиозных обрядов не являлось прерогативой шаманов, а лишь позднее было монополизировано ими.

Материалы нашей предыдущей монографии, посвященной вопросам социального строя эвенков,⁶ дают основание утверждать, что выделение шаманов как профессиональных служителей религиозного культа явилось результатом разложения первобытного родового общества. В процессе разложения первобытнообщинных отношений рода, роста имущественной и социальной дифференциации носители прежних общественных должностей все более отделяются от остальной массы сородичей, образуя с примыкавшими к ним имущими семьями рода родовую знать. Подобно другим исполнителям родовых общественных должностей, исполнитель обрядов родового культа стал из рядового сородича по преимуществу служителем культа, а это преимущество превратилось в последующем в его исключительное право, связанное с занимаемым им положением. Исполнение обрядов родового культа стало прерогативой шамана, а шаман превратился в профессионального служителя культа, избираемого уже не людьми-сородичами, а родовыми духами-предками. В преданиях эвенков, повествующих о порядке избрания родовых вождей и о роли в этих обрядах шамана, о военных дружинах, предводительствуемых военными вождями и шаманом, о междуродовых отношениях,⁷ родовая верхушка — шаманы, вожди, военная дружина — рисуется уже как стоящая над родом, как господствующая в социальной жизни общества.

В этом отношении особенно интересен эвенкийский рисунок, исполненный Кемури Барбасенок из рода Кордуаль (рис. 36). Изображенная на рисунке церемония посвящения кандидата в военные вожди разбивается композиционно на три, крайне примечательные по своему содержанию группы изображений. В левой стороне рисунка изображена группа жилищ, означающая стойбище рода. Небольшие темные фигурки, нарисованные внутри каждого из жилищ, изображают женщин, не имеющих права принимать участие в мужском обряде посвящения вождя; поэтому они и изображены на рисунке сидящими в своих чумах. Активные участники обряда, мужчины, изображены в нижней, центральной части рисунка. Они сидят груп-

⁶ А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов). Изд. Инст. народов Севера, Л., 1936, гл. III, V.

⁷ Там же, стр. 87—99, 181—183.

пой, в стороне от площадки, где происходит испытание — посвящение кандидата, избранного ими на пост военного вождя. Третью, правую группу изображений составляют две последовательные сцены испытаний перед родом военных качеств будущего предводителя дружины. Первая стадия ритуальных испытаний кандидата, называемая *плькоутын сонингмат*, состояла в следующем. Выбранный кандидат ложился за дерево на землю. Трое выбранных общим собранием рода воинов



Рис. 36. Элекийский рисунок, изображающий обряд посвящения в военные вожди рода.

1 — стоябище рода; в чумах сидят женщины (темиля небоданне фигуры), не имеющие права присутствовать при обряде посвящения военного вождя; 2 — сидище в стороне мужчины рода, наблюдающие за ходом посвящения; 3 — *плькоутын сонингмат* — испытание первой стадии посвящения; 4 — *туруптынин* — испытание второй стадии посвящения. После которого кандидат считался посвященным в ранг родового военного вождя.

стреляли в него из лука. Задача испытуемого — ловко увернуться от стрел, чтобы ни одна стрела не коснулась ни его тела, ни его одежды. Если это первое испытание проходило для кандидата успешно и было санкционировано одобрительными возгласами сидевших в стороне мужчин-сородичей, кандидат поступал на испытание к родовому шаману, который в конечном итоге и посвящал его в родовые военные вожди. Эта вторая стадия испытаний — посвящение, носившее название *туруптынин*, — совершалась в более трудных для кандидата условиях. По указанию шамана сородичи строили из жердей шесть высоких священных помостов. На крайний из них поднимался проходящий испытание кандидат в военные вожди. Шаман и его помощник вооружались луками и начинали стрелять в незащищенного ничем испытуемого. Одновременно



Рис. 37. Эвенкийский рисунок, изображающий нападение рода Нюрумналь на род Момоль.

1 — стойбище рода Момоль; 2 — большой чум Хавано — военного вождя рода Момоль; 3 — члены рода Момоль, едят у костра, едят мясо убитого лося; 4 — Хавано и его четыре брата повесили лыжи подле себя на дереве; 5 — стойбище рода Нюрумналь; 6 — воины рода Нюрумналь окружают стойбище рода Момоль; 7 — военный вождь рода Нюрумналь, Оптокон, посылает одного воина отрезать дорогу отступающим членам рода Момоль; 8 — посланный воин забегает вперед, отрезая путь к отступлению; 9 — женщины рода Момоль первыми замечают врага и принимают тревогу; 10 — Хавано и его братья хватают все вещи и спасаются бегством; 11 — Оптокон догоняет убегающего Хавано; 12 — Хавано прибегает на поселение стойбище; 13 — воины рода Нюрумналь, ведут к себе на стойбище пленных — рабов, гонят табуны оленей, везут награбленные богатства.

ими же подавалась команда прыгать на второй, третий и следующие помосты. Испытуемый должен был под градом стрел прыгать с одного помоста на другой, увертываясь от стрел шамана и шаманского помощника, притом прыгать красиво, ловко, не спотыкаясь при прыжках и не падая. Если испыта-

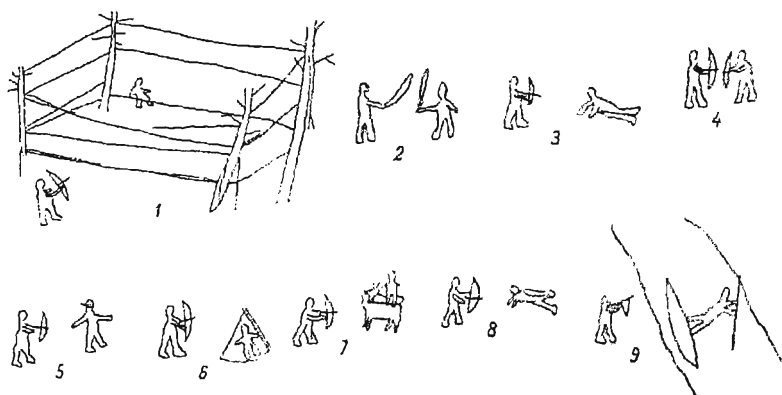


Рис. 38. Эвенкийский рисунок, изображающий обучение военному делу

1—4 — обучение военному делу рядовых сородичей-мужчин: 1 — прыжки через натянутые между деревянными арканами и защита от стрел противника посредством прыжка, 2 — бой мечами, 3 — обучение приемам защиты при ложении лежа на земле, 4 — сражение воинов, вооруженных луками и стрелами; 5—9 — обучение дружины военного вождя: 5 — обучаемому завязывают глаза и учат увертываться от стрел по звуку, производимому тетивой при выстреле из лука, 6 — бой и приемы защиты при нападении на чум, 7 — приемы защиты при нападении на всадника, 8 — борьба раненого с пешим лучником, 9 — нападение из засады на плывущего в берестяной лодке воина.

ние кандидата было успешным, он считался введенным на пост военного вождя рода.

Этот успех, судя по всему, во многом зависел от воли шамана, подвергавшего кандидата в военные вожди самому трудному для него испытанию. Только при условии явного расположения шамана к испытуемому последний мог рассчитывать на свой успех и быть тем самым введенным шаманом на пост военного вождя. Это явное доброжелательство, необходимое как залог успеха, предполагало естественно известную солидарность и взаимную согласованность интересов и действий среди представителей родовой верхушки, необходимую для поддержания и закрепления ее привилегированного, по сравнению с другими, положения в обществе.

Два других эвенкийских рисунка (рис. 37 и 38), принадлежащие тому же автору — Кемури Барбасенок из рода Кордуяль, раскрывают перед нами роль и назначение военного

вождя и группирующихся подле предводителя дружинников. Повествуя о родовых войнах и предводительствуемых военными вождями дружинах, они фактически воспроизводит перед нами ту социальную обстановку, в условиях которой формировался исторически институт шаманства как общественное явление. На рис. 37 рассказано в форме пиктографического письма, как род Нюрумналь напал на род Момоль, захватил его богатства, а людей, попавших в плен, превратил в домашних рабов. Рисунок живо воспроизводит событие, известное автору по родовым преданиям. На рис. 38 изображены существовавшие у эвенков способы обучения военному делу, различные для рядовых воинов-сородичей и для специалистов военного дела — тех из них, которые желали стать дружинниками вождя.

Сонинг усилонин — первая стадия обучения военному делу — начиналась с прыжков. Между деревьями натягивались ремешные арканы. Военный вождь стрелял в обучаемого стрелами с тупыми наконечниками, обучаемый должен был, увертываясь от стрел, перепрыгнуть на бегу через все натянутые арканы. Затем следовало обучение сражению на мечах — *сонинг хонгниматчериво*. После этого начиналась отработка приемов защиты от стрел противника: обучаемый ложился на землю, в него стреляли из лука; он должен был прыгать в стороны, увертываясь от стрел, и скрыться от своего противника. *Хонкоточедериво сонинг гарпатчэрэ* — так называлось это обучение совершенным приемам защиты от стрел, рассчитанное на возможность неожиданного нападения противника. Заканчивалось обучение сражением военного вождя с обучаемым — *сонинг нальдисадяра*. Оба становились друг против друга, вооруженные луками. Осыпая друг друга градом стрел, каждый стремился увернуться от стрел противника, выбрать удобный момент и поразить своего противника стрелой с тупым наконечником (при обучении применялись только стрелы с тупыми наконечниками).

Вторая стадия обучения, *этэгвэ манасилендере*, обязательная лишь для тех, кто желал стать *усилобдокорин* — «хорошо обученным военному делу», дружинником, была значительно сложнее и, видимо, не для всех доступна. Обучаемый ставился в исключительно сложные условия. Ему завязывали глаза; сзади него на большом расстоянии становился военный вождь и стрелял из лука; обучаемый по стуку тетивы лука должен был определить направление полета стрелы и отскочить в сторону. *Есальвэй дэлитчава гарпатчэрэн* — так именовался у эвенков этот первый этап обучения дружинников. Затем следовало

дюдү бидериво гарпатчере — обучение приемам сражения в условиях чума. Обучаемый входил в чум; из леса в чум стреляли из луков; обучаемый должен был искусно отстреливаться от врагов и выдержать осаду в чуме. Последующие этапы обучения проводились применительно к другим условиям обстановки возможных военных столкновений. Первым из них было *орорду тэгэчедеривэ гарпатчерен* — сражение верхом на оленях. Обучаемый садился на оленя, в него стреляли из лука; он должен был увернуться от стрел противника, прыгнуть с оленя и под его прикрытием стрелять в противника или убежать, отстреливаясь на ходу от своих преследователей. *Хальчандупки уючедеривэ гарпатчеран* — сражение раненого в ногу — имитировало приемы борьбы при этих невыгодных условиях боя. Обучаемый ложился на землю, к его ноге привязывался ремень; конец ремня он перекидывал через плечо и подтягивал ногу, изображая воина с сильно раненой ногой. В обучаемого стреляли из лука, он должен был вскочить и, прыгая на одной ноге, сражаться, увертываясь от стрел противника. Обучение дружинников завершалось тем, что обучаемый садился в лодку и ехал по реке, на берегу которой его ожидала засада. С берега начинали стрелять из луков, обучаемый должен был и в этих условиях выдержать бой, а для этого надо было уметь пользоваться берестяной лодкой — *дяддү дьоратын аят давдугуз*, т. е. «хорошее управление лодкой знать».

Характерное для патриархального родоплеменного общества сочетание парцеллярных форм производства с общинным, индивидуального присвоения с нормами общинного распределения, частной собственности с формами общинного владения, подчеркивает переходный характер социальных отношений данного общества, составляющего как бы промежуточную ступень между первобытнородовым и раннеклассовым обществами. В различных исторических условиях эта переходная форма общественных отношений может, как известно, варьировать по степени своего развития, но общая закономерность процесса перехода от первобытнородового к раннеклассовому обществу остается во всех случаях одной и той же: развитие парцеллярного производства разрушает первобытнообщинные отношения, порождая имущественное и социальное неравенство и связанные с ними формы социальной зависимости — патриархальное рабство. В эпоху патриархата в связи с развитием новых отраслей производства (в данном случае оленеводства) и усовершенствованием старых (охоты и рыболовства) возрастает производительность труда, а вместе с этим расширение

сферы производственной деятельности неизбежно умножает потребности в труде. Так создается экономическая возможность использования чужой рабочей силы, возникает первая форма социальной зависимости — патриархальное рабство. Война становится основным источником для получения рабов, а постоянные междоусобицы — одним из характерных моментов социальной жизни патриархально-родового общества. С другой стороны, парцеллярное производство дает почву для сосредоточения движимого имущества, преимущественно скота и рабов. Как источник частного присвоения, парцеллярное хозяйство разрушает общинные отношения, порождая в недрах родовой общины экономические и социальные конфликты.

В этой исторической обстановке и возникают два новых явления в общественной жизни: строй военной демократии как политическая надстройка разлагающегося родового общества, с одной стороны, и шаманство как идеологическая форма отражения этих процессов — с другой. Военный вождь и шаман — эти две характерные фигуры эпохи разложения родового общества — стоят, как мы видели выше, в центре общественной жизни того времени. В исторической перспективе первый должен был перерасти в военного властелина (предводителя князька и т. п.), второй — в жреца, как это и имело место в раннеклассовых обществах.

Присоединение Сибири к России и последовавшая за тем колониальная политика царизма нарушили историческую перспективу этого процесса: военные родовые вожди, которых документы XVII в. именуют князьями, превратились в условиях колониальной политики царизма в так называемых родовых старшин, а шаманы в особых специалистов религиозного культа с характерными для них «врачевательскими» функциями.

Хотя шаманству у эвенков и не суждено было перерасти в жречество, тем не менее в нем достаточно отчетливо выступают такие черты, которые могут быть охарактеризованы как зародыш жречества. Помимо указанных выше фактов, характеризующих положение шамана, представлений о его избрании духами, о его сверхъестественных свойствах, тенденции к наследственному закреплению шаманского дара за отдельной семьей, необходимо иметь в виду и особый ритуал посвящения неопита в шаманы, а также ритуал последующего получения шаманом более высоких степеней шаманского звания. В обряде посвящения неопита в шаманы в этом плане существенны следующие моменты: 1) этот обряд совершался в присутствии всего рода и носил характер аттестации могущества, сверхъестественных качеств будущего шамана, о чем

повествовал в своих песнях родовой шаман, совершавший указанное посвящение; 2) этот обряд совершал шаман рода, бывший иногда воспитателем и учителем неофита; 3) с этим обрядом было связано официальное признание родом неофита в качестве шамана; 4) обряд идеологически закреплял его особое положение и, соответственно этому, включение его в среду шаманов — избранников духов, отличных от других членов рода. Ритуал посвящения состоял из ряда камланий, которые совершал родовой шаман вместе с неофитом; эти камлания осмыслились как их совместный поход по всем мирам вселенной — верхнему, среднему и нижнему.

Если в указанных выше моментах обряда посвящения в шаманы проступали, как нам думается, черты становящейся религиозной организации (жречества), то наличие аудитории — сородичей, перед которыми совершался этот обряд, носивший характер общеродовой церемонии, свидетельствовало о том, что в религиозной жизни рода сильны были еще родовые, демократические традиции, противостоявшие новой социальной тенденции — тенденции наследственного закрепления шаманского звания. Последнее выражалось в том, что обряд посвящения был для сородичей не только формой подтверждения подлинности шаманского призвания, но одновременно и экзаменом молодому шаману. Сородичи обсуждали проявленные при этом шаманом качества и требовали от него практического подтверждения его шаманских способностей. Для этого молодой шаман должен был изречь какое-нибудь предсказание, которое потом проверялось его сородичами. Присутствовавшие при этом шаманы рода старались помочь своему начинающему партнеру, но иногда, в силу зависти или конкуренции с ним, ставили его в затруднительное положение и тем портили будущую карьеру молодого шамана. Помимо вышеуказанного обряда — посвящения неофита, существовали еще обряды посвящения в соответствующие ранги шаманства. Они совершались при получении шаманом отдельных атрибутов — колотушки, бубна, передника, обуви, рукавиц, посоха, плаща, шапки (первоначально ровдужпой, позднее железной, увенчанной изображением рогов оленя). Эти атрибуты шаман получал постепенно, на протяжении ряда лет. С таким последовательным характером получения атрибутов связывались представления о постепенном росте сверхъестественных сил и свойств шамана, а в общественной жизни это означало переход шамана из одного ранга в другой, более высший, а следовательно, и повышение его авторитета и влияния в роде.

Для эвенкийского шаманства, о котором идет речь, характерными были такие явления, как институт ученичества, наличие особых специализированных помощников, наличие особого шаманского языка, многочисленных и крайне эффектных атрибутов, сложного ритуала шаманского действия, заметная тенденция к его канонизации, наличие особого шаманского чума — будущего жреческого храма. Все это, равно как и многое другое, в частности виртуозная техника исполнения шаманского действия, нарочитая аффектация шаманской обрядности, широкое применение различных фокусов в процессе шаманского действия и т. п., дает основание полагать, что данная нами выше характеристика шаманства как зародыша жречества вполне соответствует действительности.

Существенно в этом плане также и другое — наличие среди эвенкийских шаманов наряду с нервными, истеричными людьми большого количества весьма трезвых, хладнокровных людей, с большой силой воли и часто скептически настроенных. Для таких шаманов шаманство являлось только обрядовой формой и средством получения соответствующих материальных и социальных выгод. В отличие от первого типа — своеобразных родовых пророков-прорицателей, в большинстве случаев мелких шаманов и маловлиятельных в общественной жизни, этот второй тип шаманов, хитрых, властных и с трезвым воображением, более всего приближался по своему характеру к жрецам. От первого типа шаманов он отличался, помимо того, большим запасом положительных знаний и более высокой культурой. Зная хорошо по своему личному опыту цену всем шаманским прорицаниям и не желая ронять свой авторитет в глазах сородичей, шаманы этого склада внимательно наблюдали и пытались понять все, что может дать в смысле положительных знаний общественно-историческая практика, начиная с изучения местности, условий охоты, привычек и повадок зверя и кончая наблюдениями над психологией людей, составляющих шаманскую аудиторию. Они внимательно прислушивались к рассказам старых опытных охотников, вели наблюдения за миграцией зверя, присматривались, где больше родится кедровой и лиственничной шишки (основной корм для белки), ягоды (кормовая база боровой дичи) и т. д. Шаманы подобного типа делали предсказания с учетом всех своих знаний, чтобы как можно меньше ошибиться и сохранить свой авторитет. Облекая практику в шаманскую мистическую форму, они способны были давать сородичам вполне практические указания, что в свою очередь немало способствовало укреплению их авторитета и общественного положения.

В своей шаманской практике они ловко сочетали виртуозное трюкачество, магическое и мистическое шарлатанство, знание психологии сородичей и положительный производственный опыт. Все это показывает, что они были во многом подобны жрецам.

Следует добавить также, что шаманы у эвенков были окружены известным культом. Изображения шаманов-предков хранились шаманами среди прочих святынь рода и почитались как защитники и покровители сородичей. Изображения эти делались из металла (листовидного железа и меди), а также из дерева; они имели вид человеческого лица, плоского, со слабым подобием глаз, носа и рта. Деревянные изображения шаманов-предков делались обычно более выразительными, часто с естественными зубами во рту, взятыми с могильного помоста шамана. Одно из подобных изображений хранится в числе эвенкийских коллекций в Государственном музее этнографии в Ленинграде. В качестве духов — охранителей семьи и рода эвенки употребляли также различные изображения и подвески от шаманских атрибутов (плаща, передника, бубна). Могила шамана считалась священной, а место, где находился его могильный помост, — запретным для охоты. В быту эвенков шаманы пользовались подчеркнутым почитанием и многими весьма существенными привилегиями. Шамана встречали с большим почётом, сажали на почетное место, угощали лучшим, что было из съестного. В беседе даже в случаях разногласий с шаманом ему никогда не противоречили. Говорили с шаманом очень почтительно, а в местах общественных сборищ разрешалось с ним говорить только старшим и наиболее уважаемым из сородичей. Сидеть полагалось на почтительном расстоянии от шамана. По адресу шамана даже за глаза нельзя было говорить чего-либо предосудительного. Каждый из членов рода считал своим долгом чем-нибудь услужить и помочь шаману. Ему отдавались лучшие промысловые места. При распределении весенне-летних стоянок шаману отводили наиболее рыбную речку и стропли для него рыболовный заездок. Осенью помогали шаману собирать оленей, зимой — промыслять, в частности крупного копытного зверя, на которого сами шаманы редко охотились, ссылаясь на существовавшие для них в этом отношении запреты. Чтобы шаман не забывал охранять благополучие и здоровье семьи и ее членов, ему подносили время от времени подарки, обычно ценной пушной. Богатые были с шаманом в большой дружбе, пользуясь в своих корыстных интересах его влиянием на остальных членов рода.

Это социальное срастание шаманства и имущей родовой верхушки особенно ярко проявилось и обнаружилось себя в первые годы Советской власти, когда шаманы выступали прямыми защитниками и пособниками кулачества. Пытаясь сохранить за собой и имущими членами рода прежнее привилегированное положение, шаманы вместе с крупными оленеводами и торговыми посредниками активно боролись против Советской власти. Совершая шаманские камлания, они вели на них антисоветскую пропаганду; усиленно пытались возродить старые родовые традиции, используя их как средство для прикрытия своей антисоветской деятельности; уговаривали сородичей не отдавать детей в школу, не пользоваться больницей, ветеринарной помощью и т. д. В ряде случаев шаманская агитация приводила к тому, что подпавшие под ее влияние звенки приходили в школу и забирали из нее своих детей. Используя старые традиции родовой солидарности, шаманы старались затуманивать имущественные и социальные противоречия среди своих сородичей, приглушить разрастающуюся классовую борьбу. Когда кулаки и шаманы поняли, что победить Советы нельзя, они пытались их завоевать изнутри, стремясь провести в состав родовых Советов своих людей. Сопrotивляясь наступлению социалистических элементов, шаманы и кулачество активно боролись против коллективизации. В борьбе против Советской власти и социалистического строительства шаманы и кулаки широко использовали не только средства подрывной антисоветской агитации, но также открытые выступления и вредительство, вплоть до поджога школ, расхищения и уничтожения колхозных стад. Поэтому трудящимся звенкам, ставшим на путь строительства социалистического общества, пришлось вести борьбу не только с кулачеством, но также и с их классовыми пособниками — шаманами. Таким образом, победа над кулачеством была одновременно и гибелью шаманства как общественного института.

Значит, $\frac{1}{2} \cdot 100 = 50$ человек.

О Г Л А В Л Е Н И Е

Предисловие	3
Глава I. Представления эвенков о тингкэях и проблема генезиса древнейших верований	15
Глава II. Эвенкийские воззрения о душе и проблема историче- ского развития анимизма	56
Глава III. Семейные охранители эвенков и проблема генезиса культа предков	89
Глава IV. Культ медведя у эвенков и проблема генезиса пред- ставлений о верховных духах	106
Глава V. Разложение древних родовых культов и проблема про- исхождения шаманства <i>шаманство, шаман, шаманизм</i>	127
Глава VI. Шаман как служитель религиозного культа и про- блема соотношения шаманства и жречества	188

Аркадий Федорович Аписмов

РЕЛИГИЯ ЭВЕНКОВ В ИСТОРИКО-
ГЕНЕТИЧЕСКОМ ИЗУЧЕНИИ
И ПРОБЛЕМЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ
ПЕРВОБЫТНЫХ ВЕРОВАНИЙ

*Утверждено к печати
Музеем истории религии и атеизма
Академии наук СССР*

Редактор издательства И. М. Суляев
Технический редактор А. В. Смирнова
Корректоры М. А. Брайнина и Н. П. Исавли

Сдано в набор 23 мая 1958 г. Подписано
к печати 1 августа 1958 г. РИСО АН СССР
№ 140—85В. Формат бумаги 60×92¹/₁₆.
Бум. л. 7³/₈. Печ. л. 14³/₄ = 14³/₄ усл.
печ. л. + 2 вкл. Уч.-пед. л. 14,06 +
2 вкл. (0,4). Ил. № 374. Тип. зак. № 660.
М-09336. Тираж 2000.

Цена 10 р. 15 к.

Ленинградское отделение Издательства
АН СССР
Ленинград, В-164, В. О., Менделеевская
лин., д. 1.

1-я тип. Издательства Академии наук
СССР

Ленинград, В-34, В. О., 9 линия, д. 12