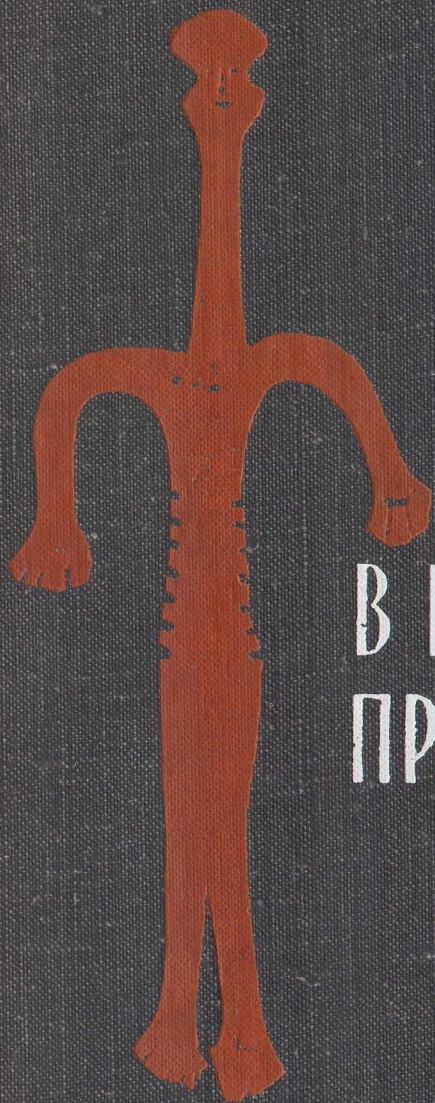


АКАДЕМИЯ
НАУК
СССР



ПРИРОДА
И ЧЕЛОВЕК
В РЕЛИГИОЗНЫХ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
НАРОДОВ
СИБИРИ
И СЕВЕРА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ПРИРОДА И ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАРОДОВ СИБИРИ И СЕВЕРА

(вторая половина XIX—начало XX в.)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД 1976

В сборнике систематизированы и подвергнуты анализу религиозные представления, бытовавшие в середине XIX—начале XX в. у ненцев, нганасан, кетов, селькупов, нанайцев, нивхов, чукчей, коряков, алтайцев, тувинцев, бурят и западносибирских татар. Большинство статей написано на основе полевых материалов авторов, а также данных научных публикаций, архивных и музейных источников.

Издание рассчитано на историков, философов, этнографов, а также на более широкие круги читателей.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

И. С. ВДОВИН

Формы общественного сознания народов Сибири и Севера все еще исследованы недостаточно полно. При более внимательном знакомстве с накопленными материалами, в частности по верованиям, многое остается неясным, обнаруживаются значительные пробелы в изучении отдельных сторон и в целом религиозного сознания народов. Необходимость теоретического исследования этого явления, а также обобщений и практических выводов, вытекающих из данного исследования, достаточно очевидна. Бытование некоторых верований у народов Сибири и Севера и в настоящее время заставляет нас внимательнее присмотреться к этому явлению, понять его сущность, исторические корни, особенности проявления у каждого народа с тем, чтобы наметить наиболее радикальные пути преодоления этих пережитков.

Программа КПСС, принятая на XXIV съезде партии, предусматривает необходимость преодоления религиозных предрассудков среди всех слоев и групп населения нашей страны путем систематического проведения научно-атеистической работы. Успешное выполнение поставленных задач применительно к населению Сибири и Севера требует всесторонних и глубоких знаний самих религиозных систем этих народов. Вместе с тем исследование религиозных систем народов Сибири и Севера представляет специальный научный интерес. При изучении верований этих народов можно проследить исторические особенности развития религиозного сознания на разных этапах разложения первобытно-общинного строя и перехода к классовому обществу. Социально-экономическое состояние этих народов во второй половине XIX—начале XX в. отличалось значительным разнообразием и соответственно различными уровнями развития культуры, религиозных идей, представлений. Установление и прослеживание различий, выявление их исторической обусловленности уже само по себе весьма важно. Все это дает исключительный материал для правильного понимания эволюции ранних форм религиозного сознания, специфики его проявления.

Хронологические рамки исследования — вторая половина XIX—начало XX в. — дают возможность проследить, что из религиозного сознания сохранило живучесть до наших дней, что

исчезло или исчезает. Кроме того, единые хронологические рамки для всех статей сборника обеспечивают получение синхронных сведений, характеризующих состояние религиозных представлений у разных народов Сибири и Севера. Таким образом, мы получили однотипный, сопоставимый материал, что весьма важно для конечного результата нашей работы.

В сборнике принято отличать понятия «шаманство» и «шаманизм». Оба термина часто употреблялись как синонимы. Это создавало определенные неудобства, нередко запутывало суть дела, иногда понятие «религиозная система (шаманизм)» сужалось до понятия «шаманство (шаманы и их действия)».

Под «шаманизмом» мы понимаем форму религиозного сознания, в прошлом повсеместно распространенную среди коренных обитателей Сибири и Севера, находившихся на разных ступенях разложения первобытно-общинного строя и перехода к классовому обществу.

Верования и шаманство народов Сибири и Севера издавна привлекали к себе внимание ученых, путешественников, миссионеров. С XVIII в. накопилась обширная литература, содержащая преимущественно описания внешнего проявления верований, отправления культов, действий и атрибутов шаманов у разных народов Сибири и Севера.¹

Более организованный характер приобрели исследования в этой области с появлением в последней четверти XIX в. программы для «собираания сведений о сибирском шаманстве» и для изучения «верований инородцев».² Эти программы были ориенти-

¹ Межов В. И. Сибирская библиография. СПб., 1903, т. I и II, № 6957—7891; 15836—15923; Азадовский М. К. Литература по этнографии Сибири за последнее десятилетие XIX в. (перечень статей в периодических изданиях 1891—1900 гг.). — Сибирская живая старина, 1924, вып. 2; Бер Н. О. Сибирская живая старина за 5 лет (1923—1928). Библиографический указатель. — Сибирская живая старина, 1929, вып. VIII—IX; Попов А. А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства североазиатских народов. Л., 1932; Советская этнография. Указатель статей и материалов, опубликованных в 1946—1955 гг. Изд. АН СССР, 1956; Советская этнография. Алфавитный указатель статей и материалов, опубликованных в 1946—1960 гг. Изд. АН СССР, 1961; История Сибири. Информационно-библиографический бюллетень. Новосибирск. Выходит с 1966 г.; Потанов Л. П. Перечень статей, помещенных в Сб. Музея антропологии и этнографии с 1900 по 1963 г. — СЭ, 1964, № 4; Библиография Трудов Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. 1900—1962. Сост. О. В. Бунакова и Р. В. Каменецкая. М., 1967; Новая литература по народам Сибири и Севера. Сост. Р. В. Каменецкая. — СЭ, 1968; № 5; Малые народности Сибирского Севера на пути к социализму (1920—1930 гг.). Указатель газетных статей. Томск, 1969. Сост. В. А. Зибарев, М. П. Серебрякова; Михайлов Т. М., Хороших П. П. Бурятский шаманизм. Указатель литературы (1774—1971 гг.). Улан-Удэ, 1973.

² Потанин Г. Н. Программа для собирания сведений о сибирском шаманстве. Иркутск, 1880; Агапитов Н. Н. Опыт программы для изучения верований инородцев. — Изв. Вост.-Сиб. отд. РГО, т. XIV, № 3, 1883.

рованы на изучение в первую очередь внешних форм проявления религии народов Сибири и Севера, на сбор коллекций культовых предметов, шаманских костюмов, атрибутов шаманства и т. п.

Программа по изучению религии народов Севера, составленная Л. Я. Штернбергом,³ знаменовала новый этап в понимании этого явления русской этнографией. В ней уже было определенное разграничение верований, культов и шаманства. Однако и Штернберг не отказался от преимущественного внимания к шаманам и их атрибутике.

Первым, кто предпринял серьезную попытку разобраться в религиозных системах «нецивилизованных народов», был В. М. Михайловский. Он обратил внимание на необходимость изучать не только шаманов и их действия, а всю систему верований народа. Полемизируя со своими предшественниками, Михайловский в ряде высказываний подошел весьма близко к историко-материалистическому пониманию этого явления. «Шаманство, — писал он, — занимает видное место в религиозной и общественной жизни нецивилизованных народов... За немногими исключениями, все писатели, толковавшие о шаманстве и шаманах, останавливались лишь на внешностях и рассматривали вероучения шаманистов, как собрание грубых бессмысленных бредней».⁴ Михайловский правильно считал шаманство лишь частью «религиозного строя, одним из важнейших проявлений которого оно служит». Однако многие ученые шаманство рассматривают «как особую религиозную систему, свойственную только русским инородцам». Возражая против этого заблуждения, он утверждал, что «во-первых, шаманство — не определенная религиозная система, а особое явление, возникшее на известной ступени религиозного развития», и что это явление свойственно всем народам на определенной стадии их раннего развития. Чтобы уяснить сущность верований, «необходимо прежде всего охарактеризовать миросозерцание»⁵ этих народов. Нельзя не согласиться с этими замечаниями.

В советское время Д. К. Зеленин, подводя итоги исследованию сибирского шаманства, пришел к заключению, что оно «изучалось больше всего со стороны внешних его проявлений» и меньше со стороны идеологической, хотя с начала 30-х годов «много внимания уделено социальной роли шаманства».⁶ В этом было проявление определенной закономерности, жизненности, особого внимания к шаманам, а не к верованиям народов Сибири и Севера

³ Краткая программа по этнографии (применительно к быту северных инородцев). — Сб. инструкций и программ для участников экскурсий в Сибирь. СПб., 1914, с. 212—251 (верования — с. 236—243; культ — с. 243—245; шаман — с. 245—246; шаманское облачение — с. 246—251).

⁴ Михайловский В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). М., 1892, вып. 1, с. 4.

⁵ Там же, с. 5.

⁶ Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства. — Изв. АН СССР, отд. обществ. наук, 1935, № 8, с. 709.

в целом. В советское время шаманы и их действия привлекали к себе внимание исследователей, общественных деятелей, а также актива местного населения, главным образом молодежи, потому что шаманы выступали против всех нововведений в быту, в общественной, хозяйственно-экономической жизни местного населения. Они выступали против открытия школ, медицинских учреждений, против организации советского самоуправления, местного судостроительства и т. п. В шаманах справедливо видели людей, мешающих общественному, культурно-политическому развитию местного населения, его приобщению к новым советским формам производства, быта, культуры. Выражением такого протеста стали многочисленные статьи, заметки, публиковавшиеся в конце 20—40-х годах. Это были годы обострения противоречий между носителями старых традиций (выразителями их были шаманы) и теми, кто стремился к просвещению и установлению новых, современных основ хозяйственно-экономической (колхозной) и культурно-политической жизни.⁷

В то же время велись поиски путей всестороннего научного осмысления и исследования шаманизма как формы религиозного сознания народов Сибири и Севера уже с позиций исторического и диалектического материализма. При этом предполагалось изучать шаманизм в целом, его значение в духовной жизни народных масс, а не только действия шаманов.⁸ Признание необходимости исследования шаманизма как религии прозвучало и в ряде высказываний известного знатока культуры и быта народов Сибири и Севера В. Г. Богораза. В 1932 г. он обратил внимание на то, что «антирелигиозная работа на Севере ведется против шаманов, тогда как борьба с религией как с мировоззрением остается на заднем плане».⁹ Одновременно он выразил сожаление, что «наши сведения о шаманстве до сих пор носят беспомощный характер. Они представляют неорганизованную грудку материала различной достоверности».¹⁰

Для широкого и всестороннего освещения шаманизма как определенной религиозной идеологии нужны были новые материалы, обстоятельные исследования общих и отдельных вопросов, описание форм его проявления, накопление данных об общественной роли шаманизма в жизни народов Сибири и Севера, о структуре их религиозных представлений, о содержании и назначении культов и т. п. Такая работа велась и все еще продолжается. Ее результаты нашли отражение как в специальных рабо-

⁷ Значительное количество таких публикаций было помещено в бурятоведческих сборниках «Жизнь Бурятии», в местных газетах, в сборниках «Тайга и тундра», издававшихся Институтом народов Севера, и мн. др.

⁸ Косаков И. К. К вопросу о шаманстве в Северной Азии. М., 1930.

⁹ Богораз-Тан В. Г. Религия как тормоз социальности среди малых народностей Севера. — Советский Север, 1932, № 1—2, с. 144.

¹⁰ Архив АН СССР, ф. 250, оп. 1, д. 15, л. 1.

тах,¹¹ так и в многочисленных статьях, опубликованных преимущественно Институтом этнографии АН СССР.¹² Еще в 30-х годах предпринимались попытки исследования шаманизма как определенного религиозного сознания доклассового общества. Однако поиски методологии и путей исследования этого явления оказывались далеко не всегда последовательными и успешными.¹³

Необходимо помнить, что многие ученые-этнографы (особенно старшего поколения) еще только осваивались с материалистической диалектикой, с марксистской методологией исторического материализма. Поэтому социальная обусловленность деятельности шаманов у разных народов, на разных этапах их общественного развития почти не исследовалась. Шаманы и их действия нередко рассматривались обособленно, как нечто самостоятельное, независимое. При этом не учитывалось социально-экономическое состояние общества, которое их породило и которое они обслуживали. Были и объективные трудности в изучении этих вопросов: не было написанных историй народов Сибири и Севера, слабо было изучено состояние их общественного развития.

Шаманизм — конкретное историческое явление, имеющее свои особенности у каждого народа, обусловленные не только историко-культурным, но в первую очередь общественно-экономическим развитием, историей народа. В этом плане заслуживают внимания работы известного советского этнографа и историка религии А. Ф. Анисимова (1910—1968). На протяжении ряда лет он занимался первоначально изучением истории родового общества эвенков,¹⁴ а затем перешел к исследованию истории их религиозных представлений, культов и шаманства, которые рассматривал в связи с социальным развитием эвенкийского общества. В исследованиях, насыщенных свежими полевыми материалами, он прояс-

¹¹ Су слов И. М. Шаманство и борьба с ним. М., 1931; Религиозные верования народов СССР. — Сб. этнографических материалов, т. I. М.—Л., 1931; Золотарев А. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934, и др.

¹² Сборник Музея антропологии и этнографии, т. V, вып. 1, 1918; т. V, вып. 2, 1925; т. VI, 1927; т. VIII, 1929; т. IX, 1930; т. X, 1949; т. XI, 1949; т. XII, 1949; т. XIII, 1951; т. XIV, 1953; т. XVI, 1955; т. XVII, 1958; т. XX, 1961; т. XXVII, 1971. Труды Института этнографии, т. XIV, вып. 3, 1936. Труды Института этнографии, нов. сер., т. I, 1947; т. II, 1947; т. XIV, 1951; т. XVIII, 1952; т. XXV, 1957; т. 51, 1959; т. 64, III, 1961; т. 66, 1961; т. 75, 1962; т. 78, IV, 1962; т. 84, V, 1963. Статьи в журнале «Советская этнография», в «Кратких сообщениях Института этнографии» (см.: Библиография трудов Института этнографии АН СССР, Л., 1967). Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Изд. АН СССР, вып. I, 1957; вып. II, 1958; вып. III, 1959; вып. V, 1961; вып. VI, 1962. Вопросы истории религии и атеизма. Изд. АН СССР, вып. I, 1950; вып. V, 1958; вып. VIII, 1960, и др.

¹³ Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства. Богораз-Тан В. Г. Религия как тормоз..., с. 153—155. — На этих страницах автор излагает свою теорию стадийности шаманства в связи с определенными этапами развития первобытного общества.

¹⁴ Анисимов А. Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936.

вил последовательность в применении метода диалектического и исторического материализма как в приложении к истории религии эвенков,¹⁵ так и в отношении этих вопросов применительно к народам Сибири и Севера вообще. В последнем случае его исследования имеют широкий историко-генетический план.¹⁶

С 60-х годов в нашей стране и за рубежом заметно увеличился интерес к изучению шаманизма народов Сибири и Севера. Исследуются как общие проблемы шаманизма, так и конкретные формы его проявления у отдельных народов.¹⁷ Однако есть еще много вопросов, которые нуждаются в дальнейшем обсуждении.

Еще не утвердились критерии понятия «шаманизм» (его объем, содержание), не выработано общего взгляда на пути и порядок исследования этой формы общественного сознания. Разные авторы с разных позиций рассматривали шаманизм. Несмотря на относительно большое количество публикаций на эту тему, обобщающих трудов о шаманизме у народов Сибири и Севера не создано. Поэтому представляется полезным избрать какие-то общие пути исследования проблемы в целом.

У разных народов форма и содержание шаманизма, его общественные функции имели заметные различия. Шаманизм, как и всякая другая форма религиозного сознания, не стоял на одном месте, не был извечным, неизменным явлением, а видоизменялся вместе с общественно-экономическим и культурным развитием данного народа.

Вся система религиозных представлений, культов у народов Сибири и Севера обычно рассматривалась обособленно, незави-

¹⁵ Анисимов А. Ф. Религия эвенков. М.—Л., 1958.

¹⁶ Анисимов А. Ф. 1) Космологические представления народов Севера. М.—Л., 1959; 2) Этапы развития первобытной религии. М.—Л., 1967; 3) Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. Л., 1969.

¹⁷ Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов XIX—XX веков. Новосибирск, 1975; Бичеол С. И. Религиозные пережитки тувинцев и пути их преодоления. Улан-Удэ, 1968; Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство (VII МКАЭН). М., 1964; Вдовин И. С. 1) К методологии и методике исследования шаманизма у народов Сибири. — Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР, 1970. Л., 1971; 2) Исследование шаманизма народов Сибири и Севера (IX МКАЭН). М., 1973; Грачева Г. П. Ранние представления иганасан о человеке. Автореф. канд. дис. Л., 1974; Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX—первая четверть XX в.). Автореф. канд. дис. Л., 1974; Михайлов Т. М. Бурятское шаманство и его пережитки. Иркутск, 1962. Потапов Л. П. 1) К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья. — В кн.: Филология и история монгольских народов. М., 1971; 2) Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства (IX МКАЭН). М., 1973; Таксами Ч. М. К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов. — В кн.: Религиозные представления и обряды у народов Сибири в XIX—начале XX в. Л., 1971; Токарев С. А. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи. — В кн.: Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972; Шишло Б. П. Истоки культа предков (на материале сибирских и финно-угорских народов). Автореф. канд. дис. Л., 1972, и др.

симо от социально-экономического развития народа, вне связи с историей. Каких-либо попыток конкретно-исторического исследования шаманизма у отдельных народов, его исторического развития, выяснения связи с другими общественными явлениями не предпринималось. Исключение составляют лишь работы А. Ф. Анисимова. Не изучалась идеологическая сущность шаманизма, значение в жизни народа на разных этапах его истории.

В. И. Ленин указывал: «Самое надежное в вопросе общественной науки... 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».¹⁸

У аборигенов Сибири при наличии общих религиозных идей и представлений были и существенные различия. Они определялись не столько этнокультурными особенностями, сколько уровнями общественно-экономического и общего культурного развития народа.

В пределах одной и той же религии, исповедуемой разными народами, могут быть существенные различия. Полемизируя с Кудриным, выступавшим против исторического материализма и ссылавшимся на буддизм, который «исповедуется иногда народами, стоящими на весьма различных ступенях экономического развития», Плеханов писал: «Но этот вывод кажется основательным только на первый взгляд. Наблюдение показало, что в таких случаях „одна и та же“ религия существенно изменяет свое содержание соответственно степени экономического развития исповедующих ее народов».¹⁹ С такого рода явлением мы и встречаемся у народов Сибири и Севера. Например, одно дело шаманизм бурят и другое — чукчей. Для религиозных представлений бурят была характерна сложная иерархия разных «божеств», которые исчислялись многими десятками. Эти представления отражали прямо или косвенно те социально-экономические отношения, которые были в их реальной жизни. Также характерным для их представлений было наличие «белого» и «черного» шаманства, высокий профессиональный уровень шаманов, сложный порядок посвящения, широкий круг их общественных функций, наличие определенных молитв и т. п. А вот у чукчей шаманизм носил более простые формы. У них не было такого сложного и многочисленного пантеона. При наличии общих религиозных идей отправление культовых обрядов ограничивалось рамками патриархально-семейной общины; осуществлял их глава общины. У чукчей в основном существовали культы природы, предков и отдельных местностей. За шаманами оставались функции лекарей, укротите-

¹⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 39, с. 67.

¹⁹ Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. I. М., 1956, с. 508.

лей плохой погоды, предсказателей. Профессиональных шаманов такого типа, как у бурят, у чукчей не было. Бубен у бурят был атрибутом только шаманов, у чукчей он имелся в каждой семье и т. д. Очевидно, на разных этапах истории доклассового общества религия по-разному сочеталась со своей основой — общественно-экономическим строем. Отсюда возникает необходимость конкретно-исторического исследования шаманизма во всех формах его проявления, как одной из сторон истории того или иного народа. Знание истории народа вообще, истории его общественно-экономического развития в особенности — неперенное условие диалектико-материалистической методологии исследования всех общественных явлений, в том числе религиозной идеологии. Шаманизм может быть правильно понят и правильно может быть оценена его общественная функция только в том случае, если он будет изучаться в связи с историей народа. Применительно к концу XIX—началу XX в. нужно учитывать колониальную политику самодержавия и силу воздействия на народы Сибири христианизации, ламаизации, влияния этих учений на религиозные представления аборигенов.

Вот некоторые примеры, подтверждающие сказанное. К концу XVIII в. все ительмены и оседлые коряки восточного и западного побережий Камчатки были крещены. Пропаганда догм православного христианства приняла устойчивый и систематический характер. Особенно настойчиво прививалась идея единого бога, всемогущего, всевидящего, идеи смирения и покорности на этом свете, чтобы обрести спокойное и радостное пребывание на том. Все это нашло своеобразное отражение в религиозных представлениях ительменов и их соседей, крещеных коряков.

Колониальный гнет коренного населения Камчатки всегда отличался жестокостью, безудержной эксплуатацией, полным бесправием аборигенов, поэтому ощущение беззащитности, беспомощности, духовной забитости превратилось к середине XIX в. в постоянную черту настроений ительменов и южных коряков. Беззащитность этой части населения Камчатки усиливалась в связи с падением промыслов, распространением заболеваний, большой смертностью населения, тяжелыми поборами и повинностями, неоплатными долгами торговцам, постоянной беспросветной нуждой, полуголодным существованием. Все это явилось благодатной почвой для усвоения идей мессионизма, которые были восприняты и своеобразно адаптированы применительно к местным представлениям. В качестве мессии они избрали не Христа, а своего мифического героя Кутху (у коряков — Куткынйяку).

В 1848 г. И. Г. Вознесенский, путешествуя по Камчатке, записал в своем дневнике: «Коряки и укинского (восточного, — И. В.) берега камчадалы со дня на день ждут пришествия Кутха».²⁰ Приехавшие с западного берега Камчатки рассказывали ему тогда же,

²⁰ Архив АН СССР, ф. 53, оп. 1, д. 5, л. 96.

что «коряки все собираются в одно место и идут все далее к северу встречать Кутху... пасти и орудия рыбных и звериных вещей побросали, лопоть некоторую также, распускают оленей».²¹ «Кутха идет по земле, а жена его под землею, поэтому будут землетрясения и провалы»,²² — сообщали они.

Никогда в мифологии ительменов и коряков Кутх (Куткын-няку) не выступал в роли мессии, этой возможностью наделили его удивительно преломившиеся в сознании местного населения рассказы проповедников о «страшном суде», «втором пришествии» и т. д. В результате местные мифы причудливо сочетались с мифами проповедников христианства. Этот пример с достаточной наглядностью показывает, как пополнялся арсенал религиозных представлений коряков и ительменов, как происходило совмещение идей христианства с деяниями мифических героев местного населения. Этот же пример свидетельствует о том, что верования народов Сибири и Севера были гибким развивающимся явлением, и уж совсем не такими непроницаемыми для посторонних влияний, какими их иногда представляли. О религиозных принципиальных трансформациях под влиянием социально-экономического развития, изменения условий жизни свидетельствуют и другие примеры.

С 1870 по 1911 г. у нанайцев в результате довольно сложных бытовых и политических событий сформировался новый культ, получивший широкое признание, — культ духа Хэри Мапа. Все это подробно и обстоятельно изложено в работе И. И. Козьминского,²³ который полагал, что у части нанайцев возникла новая религия. Между старой и новой религией шла вражда. Наиболее любопытно, что по убеждению нанайцев дух Хэри Мапа победил всех прочих духов. С представлением о Хэри Мапа шло развитие новой религиозной системы. Весьма новым в этом было и то, что Хэри Мапа для вмешательства в дела людей и управления миром обладал всеми известными тогда на Амуре техническими новинками. Он якобы имел и пользовался «мореходным пароходом, землеходным пароходом и воздушным пароходом». Более того, обновился и сам характер культа Хэри Мапа. Ему стали приносить в жертву свиней и петухов, покупаемых для этой цели у русских. По-видимому, произошли какие-то весьма серьезные изменения в жизни нанайцев, которые привели к таким сдвигам в их представлениях и верованиях.

В 1904 г. на Алтае среди алтай-кижи возникло религиозное движение, известное в литературе под названием «бурханизм». Его социально-политические истоки весьма сложны. Еще более сложны его идейно-религиозные основы, их направленность, в которых сочетались «ламаистский культ и буддийская идеоло-

²¹ Там же, л. 99.

²² Там же, л. 99 об.

²³ Козьминский И. И. Возникновение нового культа у гольдов. — Сб. этнографических материалов, № 2. Л., 1927.

гия с элементами шаманистской обрядности».²⁴ Внешним толчком к возникновению бурханизма явилось поражение России в русско-японской войне.

Эти примеры дают основание говорить о том, что верования и культ у народов Сибири и Севера заметно изменялись в связи с общественно-экономическим развитием, в связи с их политическим и юридическим положением в империи. На такие изменения также оказывали влияние культура и религиозные системы соседних народов. Эти же примеры показывают, как в религиозном сознании при первобытно-общинном строе непосредственно отражаются экономические и общественные изменения.

Шаманизм, как и всякая религия, содержит ряд определенных признаков, присущих этой форме общественного сознания. Главными из них являются религиозные представления о природе, ее явлениях и об обществе. На мифологическую основу религиозных представлений опираются, исходят из нее основные идеи других признаков — религиозных чувств (настроений) и действий — религиозного поклонения или, говоря иначе, культа.²⁵

В религиозных представлениях доклассового общества «наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы, — силы, которые противостоят человеку в качестве столь же чуждых и первоначально столь же необъяснимых 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».²⁶

Социальное содержание представлений и культов меняется с развитием данного общества, с изменением его общественно-экономических связей и отношений. Все это подтверждает необходимость конкретно-исторического подхода к изучению религиозного сознания народа как в целом, так и его отдельных форм. Первостепенное значение имеет выявление общественных функций этого сознания, его содержания, направленности, а также уяснения и установления социальной роли шаманов, которая менялась и осложнялась вместе с развитием общества.

Шаманы и их действия составляют лишь часть проявления шаманизма. Они являются продуктом развития шаманизма. На изучении роли шаманов в религиозных отправлениях народов Сибири и Севера прослеживается постепенное становление и расширение их функций как служителей культа. Их формирование протекает вместе с процессом отделения умственного труда от физического. Чем глубже разложение первобытно-общинных устоев

²⁴ Религиозные верования народов СССР. Т. I, с. 200—201.

²⁵ Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. III. М., 1957, с. 330.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 328—329.

у данного народа, чем выше уровень имущественного неравенства, развития частной собственности, выражения социальной дифференциации и на этой основе формирования классовых отношений, тем шире и многообразнее общественные культы, религиозные функции шаманов, их профессионализация, атрибутика. И наоборот. Чем меньше затронуты разложением первобытно-общинные основы жизни народа, чем ниже уровень имущественного неравенства, частнособственнических отношений, тем уже общественные функции шаманов, их роль в религиозных отправлениях народа.

В своем общественно-экономическом развитии такие народы Сибири, как буряты, далеко опережали малые народы Севера, например коряков. Формирование классовых отношений у бурят приобрело определенные очертания уже в XVIII в.²⁷ А состояние общественно-экономического развития коряков и в конце XIX в. находилось на уровне разложения патриархально-семейной общины. Наивысшей социальной организацией их было селение как территориальное и родственное объединение нескольких патриархально-семейных общин. Нередко такие селения являлись носителями особых традиций и даже особого диалекта.

Разным уровням развития производительных сил, производственных и общественных отношений бурят и коряков соответствовали разные уровни развития религиозных идей, общественной роли шаманов, их функций.

Так, у бурят существовали моления, на которые собирались по несколько тысяч человек, где приносились коллективные жертвы. Все это происходило при участии шаманов, совершавших родовые жертвоприношения божествам. Они же исполняли обряды при рождении и смерти человека. У бурят были «белые» и «черные» шаманы, получавшие специальную подготовку, существовал культ шаманов. Они являлись носителями шаманских преданий, легенд, генеалогий, призываний, гимнов, заклинаний.²⁸ У коряков общественных молений, как у бурят, не было. Их шаманы обслуживали главным образом патриархально-семейную общину, иногда группу общин (селение). Они лечили больных, предсказывали будущее, удачу или неудачу в промыслах. В их функции не входило отправление жертвоприношений, адресованных предкам патриархально-семейных общин, покровителям благополучия семьи, явлениям природы, «хозяевам» промысловых угодий. Все это проделывали главы патриархально-семейных общин. В обычных условиях жизни шаманы вместе со всеми жителями селения (стойбища) занимались рыболовством и другими промыслами. У коряков не было шаманов-профессионалов.

²⁷ Залкинд Е. М. Общественный строй бурят XVIII и первой половины XIX века. М., 1970, с. 393.

²⁸ Михайлов Т. М. Опыт классификации шаманского фольклора бурят. М., 1968.

Таким образом, представляется, что наибольший научный результат в изучении шаманизма народов Сибири и Севера будет получен при условии конкретного исторического исследования шаманизма отдельных народов по определенному плану. Исследование должно охватить определенный круг основных вопросов при одновременном фронтальном их изучении у разных народов Сибири и Севера. При этом, на наш взгляд, первостепенное методическое значение будет иметь последовательность изучения составных элементов шаманизма. В первую очередь мы предлагаем установить религиозные представления о природе и человеке. Их исследование и составляет содержание статей, вошедших в настоящий сборник.

Опираясь на систему представлений, полнее, глубже и правильнее будут поняты формы и назначение религиозных культов народов Сибири и Севера, которые являлись внешним проявлением их религиозности. Изучение этих вопросов составит следующую задачу в исследовании шаманизма. Особо должны быть рассмотрены культы предков, покровителей семьи, рода, общины, племени и т. п. В этих культах непосредственно отражается социальная их направленность, общественные отношения. Изучению подлежат культовые сооружения, жертвенные места, виды жертвоприношений, их назначение, культовые словесные формулы, культовые предметы и т. п.

Народы Сибири и Севера восприняли ряд элементов христианства, а некоторые — и ламаизма, приспособив их к своим представлениям. Эти заимствования как бы вросли в шаманизм, слились с ним. Однако восприятие идей, например христианства, носит неодинаковый характер у разных народов, не одинакова и глубина такого восприятия. Изучение степени проникновения идей других религий в шаманизм аборигенов Сибири и Севера составит особый раздел исследования.

Специальной теме «Шаманы и их роль в религиозной идеологии народов Сибири и Севера» будет посвящено отдельное, опять-таки фронтальное, исследование, с целью выявления социальной роли шаманов на разных этапах истории народа (начиная с середины XIX в.), изучения их функций, положения в обществе, изучения атрибутов шамана и их назначения и т. п.

Пока что остаются малоисследованными религиозные пережитки, встречающиеся в быту и сознании некоторой части коренного населения Сибири и Севера. Изучение сущности верований, религиозных и общественных функций шаманов даст возможность правильно понять место и значение этих пережиточных явлений в современной жизни, а также определить способы их преодоления. Данная тема составит завершающий раздел нашей коллективной работы.

В сборник вошли исследования и материалы о природе и человеке в религиозных представлениях ненцев, нганасан, селькупов, сибирских татар, тувинцев, бурят, нанайцев, нивхов, коряков

и чукчей. В общей сложности 14 статей и введение. Статья А. А. Попова (1902—1960) «Душа и смерть по воззрениям нганасанов» публикуется с некоторым сокращением фольклорных текстов. Статья Ф. Т. Валеева содержит общую характеристику верований сибирских татар. Статья Н. Б. Киле «Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев», является опытом лексикологического толкования религиозной терминологии, встречающейся в нанайском языке. Н. Б. Киле — сам нанайец, ученый-лексиколог; материалы, публикуемые в его работе, дают не только лексический, но и этнографический материал, нередко совершенно новый.

Все статьи сборника написаны с учетом имеющихся в литературе сведений, а также использования полевых материалов, собранных авторами за последние годы. Необходимо, однако, заметить, что современные полевые материалы содержат главным образом информационные данные, разъяснения о верованиях и культах. Социально-экономические и культурно-политические изменения в жизни народов Сибири и Севера привели к изживанию религиозности. Шаманизм в том виде, в каком он еще бытовал в первой четверти нашего века, давно отошел в область воспоминаний. О нем помнит лишь старшее поколение. Правда, отдельные элементы его еще можно встретить среди пожилой части народов Сибири и Севера, можно встретить и бывших шаманов, их атрибуты, предметы культа. Только они и оказываются в сфере непосредственного наблюдения современного исследователя.

Некоторые понятия, связанные с религиозными представлениями у народов Сибири и Севера, по своему значению существенно отличаются от соответствующих понятий, известных в русском языке. Поэтому во всех статьях используется местная терминология с необходимыми пояснениями, чтобы точнее передать содержание понятий, существующих у народов Сибири и Севера. К таковым относятся понятия (слова) «черт», «сон», «душа», «тень», «смерть» и некоторые другие.

Участники сборника учитывают ответственность, взятую ими в связи с разработкой этой большой и серьезной проблемы. Статьи сборника не претендуют на всестороннее и исчерпывающее освещение поставленных вопросов.

И. Вдовин

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НЕНЦЕВ О ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

Первые материалы о различных сторонах религиозных представлений и культа у ненцев содержатся в трудах участников Академической экспедиции 1769—1774 гг. Лепехина, Палласа, Зуева, Георги,¹ хотя отдельные сведения встречаются и в более ранних источниках.²

Среди данных, относящихся к XIX в., особого упоминания заслуживают собранные архимандритом Вениамином, который, будучи во главе православной миссии в 1825—1830 гг., руководил обращением в христианство ненцев Архангельской губернии. Наряду с миссионерской деятельностью Вениамин довольно серьезно занимался изучением быта и верований ненцев, что отразилось в ряде его работ.³

Интересные данные содержатся в трудах ботаника А. Шренка, совершившего путешествие по европейским тундрам, лингвиста А. Кастрена, который во время двух путешествий (1842—1844 и 1845—1849 гг.) объехал почти все территории, заселенные ненцами, чиновника В. Иславина и др.

Отметим, однако, что упомянутые материалы являются главным образом описаниями камланий шаманов, жертвенных мест и жертвоприношений, а также других внешних сторон религиозного культа ненцев. Мировоззренческая сущность этих действий очень слабо отражена в дореволюционной литературе. Кроме того, у исследователей налицо стремление совместить традиционные представления ненцев с некоторыми положениями христианского вероучения. Так, например, дух неба Нум' в описаниях большинства авторов носит явные черты христианского бога, что, как мы увидим, не соответствует действительности.⁴

После Великой Октябрьской социалистической революции развернулась всесторонняя работа по изучению культуры, быта, языка ненцев. Довольно интересными являются работы участника

¹ Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. III. СПб., 1799; Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII в. М.—Л., 1947, и др.

² Ван-Линсхотен Г. Нидерландская экспедиция к северным берегам России в 1594—1595 г. — Зап. по гидрогр., т. XXXIX, вып. 3, 1915.

³ Вениамин, архимандрит. Самоеды мезенские. — Вестн. РГО, ч. 14, 1855.

⁴ См. об этом: Хомич Л. В. Ненцы. Л., 1966, с. 195—197.

Гыдаямской экспедиции АН СССР Л. В. Костикова,⁵ много ценных сведений по восточной группе ненцев содержится в материалах А. А. Попова.⁶ Однако наиболее важные сведения по представлениям ненцев о природе и человеке были собраны Г. Д. Вербовым, в частности данные о космогонических представлениях.

В наши дни изучение старых религиозных представлений ненцев затруднено в связи с всеобщим образованием и распространением научных знаний. Все же во время поездок в районы расселения ненцев нам удалось собрать новый материал.

Ненцы, занимающие обширные территории от Белого моря до Енисея, обладают относительным единством материальной и духовной культуры. В XIX—начале XX в. они были кочевыми оленеводами, занимались также охотой и рыболовством. Общественный строй их можно охарактеризовать как далеко зашедшее разложение родового строя. Выделилась верхушка богатых оленеводов, стада которых составляли несколько тысяч голов; значительная же часть ненецкого населения в результате эпизоотий и других причин лишилась оленей и работала в качестве батраков у богатых оленеводов.

Основной экономической единицей была семья или объединение нескольких семей (стойбище), во главе которого стоял старейшина. Имел известное значение институт рода: сохранялись родовые названия, большинство ненцев придерживалось экзогамных норм, сохранялись некоторые родовые традиции.

Настоящая статья представляет собой попытку свести воедино данные, касающиеся народных представлений ненцев о явлениях природы и человеке, от очень древних до возникших в сравнительно недавнее время.

Представления ненцев о природе. Одним из распространенных среди ненцев мифом о мироздании был следующий: «Ни неба, ни земли не было, была только одна вода. Жили на воде только один горностай и одна гагара. Горностай сказал: „Что будем делать? Если так все время будет вода, ничего же не будет. Надо подумать“. На это гагара ответила: „Я нырну вниз и через семь недель поднимусь обратно“. Нырнула и через семь недель вынесла во рту один камешек и одну крупицу земли. Горностай сказал гагаре: „Спи, не смотри сюда“. Гагара заснула и затем, когда через некоторое время проснулась, увидела, что воды нет, появилась земля, на ней выросли горы и появились духи — хозяева неба и земли. Хозяин неба думает: „Вот земля-то есть, а людей нет, что мы будем делать?“ На это хозяин земли говорит: „Я сотворю человека“ — и вылепил из глины изображения мужчины и женщины. Подумал: „Как

⁵ Костиков Л. В. Боговы олени в религиозных верованиях хасово. — Этнография, 1930, № 1—2.

⁶ Попов А. А. Енисейские ненцы (юраки). — Изв. РГО, т. LXXVI, вып. 2—3, 1944.

я стану делать душу?“. Хозяин неба на это сказал: „Я сделаю“ — и вдул в глиняные изображения душу, и они ожили. Так появились люди. Хозяин земли сказал: „Как люди будут жить без огня?“ — и достал из земли железо, а хозяин неба достал с неба кремнь. Хозяин неба и хозяин земли при помощи этого кремня и железа высекли первый огонь. Хозяин земли сказал: „Как люди станут ходить пешком?“. Тогда хозяин неба создал оленей, домашнего и дикого, и сказал дикому оленю: „Ты будешь добычей людей“, домашнему оленю: „Всегда следуй за человеком, иначе на тебя будут нападать волки“». ⁷ Имеются варианты мифа. В некоторых гагару за комом глины послал Нум', однако постоянными элементами являются водное пространство и гагара, вытягившая из воды ком глины или земли. Мифы о создании мира приводятся у ряда авторов. ⁸ Аналогичные мифы распространены и у других народов. ⁹ Связь их с библейским мифом о сотворении мира несомненна.

Уже существующую вселенную ненцы представляли себе в виде нескольких миров, расположенных по вертикали один над другим. Над нашей землей якобы находятся семь небес (по некоторым данным — три). Они как одно целое поворачиваются над землей с прикрепленными к ним луной и солнцем. Солнце и луна не бывают временами видны с земли, потому что небосвод сдвигается в ту или иную сторону. Небо имеет выпуклую форму и краями упирается в землю как опрокинутая чаша. На небесах тоже живут люди (*нум' хасава* — небесные люди), обладающие оленями. Когда на нижнем небе тает снег, он стекает на нашу землю в виде дождя. Звезды — озера на той земле, которая служит нам небосводом. Они поворачиваются вместе с этой верхней землей.

Земля — плоская, немного взгорбленная посредине, где находятся горы, с которых текут реки, в том числе и Обь. Земля окружена морем.

Под нашей землей есть еще семь земель. На первой из них живут *сиртя* (в восточных говорах — *сихиртя*) — маленькие люди. Для них небом служит наша земля. Есть еще другие (?) сиртя, следы которых находят в виде металлических украшений; они живут в толще нашей земли и боятся солнечного света. Сиртя вместо оленей используют мамонтов (*я' хора* — земляной олень).

Солнце и луна одни для всех миров; они светят для сиртя сквозь воду и нашу землю. ¹⁰ Солнце (*хаер'*), по старинным пред-

⁷ Попов А. А. Енисейские ненцы, с. 85. — В других материалах упоминаются хозяйка неба, хозяйка земли.

⁸ Кушелевский Ю. Северный полюс и земля Ялмал. Спб., 1868; Jurak-samojedische Volksdichtung, gesammelt und herausgegeben von T. Lechtisalo. Helsinki, 1947, № 3, 4, 18.

⁹ См., например: Шатилов М. Б. Ваховские остяки. Томск, 1931, с. 100.

¹⁰ Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 2, оп. 1, № 49а. О сиртя см. также: Хомич Л. В. Ненецкие предания о сихиртя. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1970.

ставлениям ненцев, — красавица женщина.¹¹ Оно способствует произрастанию трав, деревьев, мха. Когда наступают морозы, солнце прячется от них — поворачивается вместе с небосводом, и наступает ночь. У солнца-женщины есть дочь.

По некоторым данным, однако, солнце воспринималось как мужское начало. Записана сказка, где у Солнечного тепла (Хаерад ибадабцо) и у Цветущей травы (Нэва җамдэд не) родилась дочь, которую называли Солнечным закатом. Ее пытался увести Холод, но девушка застыла в пути и рассыпалась по земле в виде ягоды голубики (ненецк. — *лынзермя не*; дословно — прячущаяся женщина).¹²

Интересно, что в диалекте лесных ненцев солнце — *дяфя*, так же как свет, день (в тундровом диалекте — *яля*).

Луна (*урий*; в восточных говорах — *уры*; на лесном диалекте — *дифи*) воспринималась как плоская и круглая. Темные пятна на луне — ноги лунного человека (*урий хасава*), туловище и голова которого находятся на другой стороне луны. Есть и другое объяснение пятен на луне, видимо, более позднее: это шаман с бубном, который во время камлания взлетел на луну и прилип к ней.¹³ Имеются данные, что солнце и луна некогда были объектами почитания ненцев, которые приносили им жертвы и посвящали живых оленей.¹⁴

О явлениях природы существовали различные представления. Ветер (*мерця*) по указанию Нум'а посылает взмахами крыльев большой Минлей (мифическая птица, имеющая на каждом боку по 7 крыльев; по некоторым данным, Минлей — один из сыновей Нум'а).

Гром (*хэ' (н)*, *мунота*, *мунута*) — это шум нарт, на которых приезжают сражаться сыновья Севера с Югом, чтобы забрать дочь, некогда выданную за сына Севера и после его смерти возвратившуюся к отцу.¹⁵ Шум реальных нарт, едущих по весеннему насту, жители нижней земли (*сихиртя*) в свою очередь воспринимали как гром.

Молнии (*хэхэ ту'* — священный огонь) — это искры, которые летят от полостей нарт.

Северное сияние по-ненецки *харн*; это слово не переводится из материала ненецкого языка. В лесном диалекте северное сияние называется *кафмяф дяфимта'* — заря покойников.

¹¹ До сих пор существует примета: если солнце «распустит косы» вечером (из-под тучи вниз идут лучи), то на следующий день будет ветреная погода.

¹² Неко хадакэнда вадако (Сказки бабушки Неко). Сост. Н. М. Терещенко. Л., 1949.

¹³ Попов А. А. Енисейские ненцы, с. 85.

¹⁴ Ван-Линсхотен Г. Нидерландская экспедиция...; Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства, Ч. III. СПб., 1788; Костиков Л. В. Боговы олени в религиозных верованиях хасово.

¹⁵ Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 2, оп. 1, № 49а.

Как мы упоминали, ненцы считали, что звезды — это озера на нижнем из семи небес. Название звезды *нумгы* (лесной диалект — *нумки*) происходит от слова *нум'* (небо) и переводится как «находящийся на небе», «относящийся к небу». Реальное озеро по ненецки *то*. Таким образом, небесные озера и земные различались в словаре. Более того, в ненецком языке имеются названия для отдельных звезд и созвездий, появившиеся в связи с необходимостью ориентироваться в тундре. Вот некоторые из них: Большая Медведица — Си'ив Со'ом, (семь Со'ом), созвездие Плеяды — Нябы сар'ню (яйцо утки), созвездие Возничий — Хорам' вадарта (ведущий самца оленя), Полярная звезда — Њэrm нумгы (северная звезда). Не имеет значения в ненецком языке только слово *Со'ом*.

Радуга по-ненецки называется *нув' пан*, т. е. край, «подол» неба.¹⁶ Над меховым подолом малицы (мужская одежда ненцев) обычно пришивают полоски из разноцветного сукна, раньше — из крашеной ровдуги. Название радуги наводит на мысль, что небо представлялось живым существом. На Ямале радуга называлась *нув' пану* (*пану* — широкая полоса из меха на подоле женской верхней одежды); считалось, что радуга — опушка на одежде жены Нум'а.

Пурга (*хад*) также рисовалась живым существом — обычно старухой с длинными седыми волосами.

Ненцы издавна почитали скалы и камни причудливой формы, некоторые породы деревьев, особенно лиственницу (*харе*). О почитании скал причудливой формы сохранились многочисленные свидетельства путешественников. Наиболее известными среди ненцев были две скалы — Вэсако и Хадако (Старик и Старуха) на острове Вайгач, где издавна находилось одно из самых почитаемых святилищ. Лиственница была атрибутом большинства жертвенных мест ненцев. В лесу ее, растущую на корню, украшали лоскутками цветного сукна, шкурками. В тундре использовалось сухое дерево, специально привезенное из лесной зоны. Его втыкали в землю, а вокруг располагали культовые изображения и оставляли рога жертвенных оленей. Это, на наш взгляд, свидетельствует об обитании предков ненцев на лесной территории.

Большинство из описанных представлений, видимо, относится к доанимистическому периоду, когда явления природы оживотворялись, а не одушевлялись.¹⁷

¹⁶ Другое название для радуги *хаер' сёяр* — дуга солнца, видимо, является более поздним.

¹⁷ Г. Н. Прокофьев приводит чрезвычайно интересный разговор с молодыми ненцами, относящийся к 1926 г.: «Вода, конечно, живая», — единодушно заявили молодые самоеды. — «А мы говорим, что вода — мертвая природа». — Недоумение. — «А дерево, по-вашему, живая или мертвая природа?». — «Мертвая, конечно». — «А мы говорим, что дерево — природа живая». — Хохот. Недоумение. — «Ведь дерево не ходит». — «А камень

С появлением анимистических представлений воззрения ненцев на явления природы изменились.

Так, например, появились представления о добром и злом начале в природе. Доброе начало было представлено духом неба Нум'ом (к этому времени расплывчатый образ неба персонифицировался в виде его духа¹⁸ мужского пола, не имеющего определенных очертаний, зато принимающего активное участие в судьбах людей), злое — духом подземного царства Ыа, который, по одним данным, считался сыном Нум'а, по другим — мужем сестры его жены. Нум', под влиянием христианства, считался творцом всей земли и всего живого. Он являлся покровителем людей. Путем прямых жертвоприношений, а позднее через шаманов, ненцы обращались к нему с различными просьбами — о выздоровлении больного, удачном промысле и т. д. Считалось, что у него есть жена и сыновья. В числе сыновей, кроме Ыа, называют Минлея, а также духов, носящих общее название *хэжэ*.

Существовали представления, что от Нум'а зависит продолжительность жизни человека на земле, его благополучие. Еще при рождении ребенка Нум' якобы устанавливал время его смерти, причем невидимую запись вела Я' мяня (дословно — нутро земли) — хозяйка земли (по некоторым источникам — жена Нум'а). Я' мяня представлялась старухой, которая помогала при родах и ведала судьбой родившегося вплоть до его смерти.¹⁹ Антропоморфное изображение Я' мяня делалось обычно из дерева, на него надевали миниатюрную женскую одежду из меха, привязывали кольца и монеты в благодарность за оказанные услуги. Это изображение всегда находилось в чуме роженицы.²⁰

Вера в предопределение будущей жизни человека, отдельные события которой могли стать известными лишь шаману во время камлания, приводили к отказу от борьбы за благоустройство жизни, к покорности судьбе. Так, ненцы обычно не оказы-

живой или мертвый?». — «Живой, в нем огонь есть...». — «И ветер живой, и солнце живое, и звезды живые, потому что они все движутся...». (Выдержки из письма Г. Н. Прокофьева. — Этнограф-исследователь, 1927, № 1, с. 38).

¹⁸ Ненцы говорят: *Нумда пэвсюя* — небо его потемнело (наступил вечер). Язык отразил представление о духе неба, в противном случае личнопriятная форма не употреблялась бы. В связи с появлением анимистических представлений гром стал восприниматься как звук от езды Нум'а на железной нарте. Отметим, что звуки грома до сих пор у стариков вызывают страх. Во время грозы нельзя ходить в ярко-красном, без платка и т. д.

¹⁹ Аналогичный образ имеется в представлениях селькупов — см.: Прокофьева Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире. — Сб. МАЭ, XX, 1964, с. 57—58.

²⁰ См. подробнее: Хомич Л. В. О некоторых предметах культа надымских ненцев. — Сб. МАЭ, XXVII, 1971.

вали помощи утопающему, считая, что он уже принадлежит хозяину воды и судьба его predetermined, не пытались вернуть к жизни замерзшего и т. д.

Ѓа — дух болезни и смерти — обитал на одной из нижних земель, за семью слоями вечной мерзлоты. По представлениям ненцев, он промыслял души²¹ людей, как охотник промысляет зверя. После пожирания Ѓа души тело человека умирало. При этом Ѓа иногда не согласовывал свои действия с записями Я' мюня. Тогда защитить человека можно было, только заручившись поддержкой Нум'а. Существование дряхлых стариков объясняли тем, что якобы Ѓа пропустил этого человека в списках Я' мюня.

О борьбе доброго и злого начала, Нум'а и Ѓа, существуют различные предания. «Летом между богами, светлым и мрачным, бывает драка; из зубов, которыми они хватают друг друга, летят искры (молнии), а от наносимых ударов раздается гром», — писал исследователь Севера П. И. Третьяков.²² Нами записана легенда о борьбе Нум'а и Ѓа за солнце и луну, которые попали в подземное царство Ѓа, что вызвало бедствия на земле.²³

Если в отдаленном прошлом люди, желая добиться удачи в промысле или здоровья, приносили жертвы (кровавые и бескровные) непосредственно урочищу или реке, то позднее появились представления о духах-хозяевах, ведающих определенными областями жизни или территориями. Так, весьма существенную роль в жизни ненцев стали играть *ид' ерв* (хозяин воды), от которого «зависел» улов рыбы; Илебцям' пэртя — дух — хозяин диких оленей; Я' небя, или Я' мюня (дословно — земли мать, или нутро земли) — дух — хозяйка земли.

Многие территории еще сравнительно недавно имели своих локальных духов — хозяев. Широко был известен среди ненцев дух — хозяин Ямала — Я' мал хэ. На Ямале и в Тазовской тундре почитался также Нумгэбой — божество, обитающее якобы между небом и землей. Имеется предание, где Нумгэбой рисуется больным. Он сидит в чуме, у которого верхняя часть спесена стрелой. Голова Нумгэбая обмотана железным бинтом. Около его чума — горы костей животных и птиц.²⁴ Покровительницей надымских ненцев считалась Марахы.²⁵

Таким образом, у ненцев с появлением анимистических представлений сложился целый пантеон духов. Среди них важней-

Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 2, оп. 1, № 49а; материалы экспедиции автора в 1962 г. в Ямало-Ненецкий округ. — Мы условно употребляем здесь термин «душа», так как не удалось достаточно определенно выявить, что именно из человеческого организма служит пищей Ѓа.

²² Третьяков П. И. Туруханский край, его природа и жители. — Зап. РГО, т. 2, 1862, с. 414.

²³ Хомич Л. В. Ненцы, с. 198.

²⁴ Материалы экспедиции автора на Ямал в 1962 г.

²⁵ Хомич Л. В. О некоторых предметах культа надымских ненцев, с. 240.

шими считались Нум' и Џа, затем Имбцям' пэртя, Я' мяня (Я' небя). Другие духи носили подчиненный характер;²⁶ к ним ненцы могли обращаться непосредственно, не прибегая к помощи шаманов.

Представления о болезни и смерти. В предыдущем разделе мы уже касались наиболее распространенных представлений ненцев о причине смерти (предопределение или злая воля Џа). Здесь мы остановимся на «механизме» смерти и представлениях о загробной жизни.

Представление о смерти тесно связано с представлениями о душе. В ненецком языке нет специального термина, соответствующего понятию «душа», жизненная субстанция. Ненцы, как и другие народы, связывали жизнь²⁷ с наличием дыхания (*инд'*). Иногда смерть наступала от потери крови (*хэм'* — чаще о человеке; *вэя* — чаще о животном). Однако эти слова означают вполне реальные понятия. Более сложным является понятие «тень». Оно в ненецком языке выражается двумя терминами: *тид* — тень от предметов и *сидяцг*, *сидряцг* — тень от человека или животного. Как мы видим, различаются названия для «живой» (или, быть может, движущейся) тени и для неживой. Кроме того, есть два близких термина *сидяцг* и *сидряцг*. В первом явственно можно выделить основу *сидя* — два, таким образом, *сидяцг* — точнее — двойник.²⁸ *Сидряцг* же — это изображение покойного, которое хранилось в чуме. Его кормили, укладывали спать, приносили ему жертву, прося покровительства.

Сопоставляя ненецкие слова с понятием «душа, жизненная субстанция», ненцы иногда называют также *и* — ум и *сей* — сердце. Так, приходилось слышать: *идя иле* или *сейда илеугу нив'* в значении «душа его ведь живет», т. е. он жив.²⁹

Рассмотрим также терминологию, связанную с понятиями «смерть», «умереть». Слово, обозначающее смерть — *хабця'* (вто-

²⁶ Мы здесь не касаемся духов — помощников шаманов — *тадебцё*, так как это особая категория духов, связанная непосредственно с фигурой шамана. Об этом речь будет идти в другой статье.

²⁷ Ненецкое слово для понятий «жизнь», «жить» — *ил'* (в некоторых говорах *илер'*), *илесь* имеет основу *ил*, которая в словах близкого значения встречается в селькупском, саамском, эвенкийском, финском и некоторых других языках.

²⁸ Н. М. Терещенко дает такое толкование этим близким словам: *сидяцг* — тень (с расплывчатыми очертаниями), изображение, фотография; *сидряцг* — 1) тень (человека или животного с четкими очертаниями); 2) кукла, изображающая умершего (у ненецких родов, ведущих свое происхождение от ханты и живущих на п-ове Ямал). — Ненецко-русский словарь. М., 1965, с. 557, 558.

²⁹ Т. Лехтисало отметил наличие у человека двух душ — духа (дыхания) и тени (призрака). При смерти дух покидает тело через рот. Если человек жил праведно, то дух поднимается на небо. Если он был обыкновенным смертным, то дух смерти пожирает его душу. Тень является защитником человека, она защищает его от теней других людей. Когда человек спит, тень движется и так возникают сны.

рая основа *хабця́н*), иногда употребляется наряду со словом *едя*³⁰ для обозначения понятия «болезнь» (тяжелая). По-ненецки умереть — *хась, янгумзь* (последнее дословно — не стать).³¹ Основой слов *хабця* и *хась* является *ха*. Форма *хабця* — глагольное имя орудия действия и может быть переведена как то, от чего (с помощью чего) умирают (или болеют). Это слово может обозначать не только смерть как явление (в этом значении употребляется также слово *хава*), но и смерть как существо. Например, *хабця ханада* — его унесла смерть или *хабця индта цыкална* — смерть оборвала его дыхание. Умерший, покойник по-ненецки — *хальмер* (в лесном диалекте — *калме́л*) — слово, также имеющее основу *ха*. Однако эта основа не объясняется из материала ненецкого языка (*ха* означает ухо; видимо, омоним этого слова утрачен, сохранились лишь образованные от него слова).³²

Наиболее распространенным у ненцев представлением о загробном мире является следующее: после видимой смерти люди (точнее их двойники) ведут существование, сходное с образом жизни живых людей. После смерти человека его двойник (сидя́г) покидает тело (труп), переходит в мир мертвых, там находит своих ранее умерших сородичей и начинает жить вместе с ними. Двойники занимаются тем же, чем живые люди, — охотятся, рыбачат, ездят на оленях. По взглядам ненцев, души (двойники) павших или забитых животных (оленей, собак и др.) тоже переходят в мир умерших и там служат «людям». Двойники умерших, как живые, ездят па умерших оленях, причем садятся на нарты с правой стороны. Последнее объясняется тем, что в потусторонней жизни все наоборот. В мире мертвых наш день является ночью, а ночь — днем, поэтому сидя́г никто не видит, хотя их боятся, так как они могут утащить к себе живых. Двойник умершего человека живет в мире мертвых столько же лет, сколько жил человек в настоящей жизни (в некоторых источниках указываются другие сроки — 3 года, 7 лет и т. д.), а потом «вторично» умирает и превращается в жука (*си' (с)*). После второй смерти покойный уже не страшен, он никакого влияния на жизнь живых не оказывает. Старые люди при появлении в чуме этого жука бросают его в огонь костра, приговаривая: «Старина, согрей спину, это [костер] наше солнце».³³

³⁰ Слово *едя* употребляется в отношении отдельных частей тела. *Нудами е* — у меня болит рука; *нудани едя* — болезнь руки.

³¹ Умершего родные не называют в разговоре между собой по имени, а говорят — *янгумы*.

³² Интересным направлением поисков, возможно, является расшифровка слова *хаер'* — солнце, как *ха* и *ер'*, где *ер'* — середина (ср.: *яля ер'* — полдень, юг); отметим, что в авамском говоре нганасанского языка — *коу* означает солнце и ухо.

³³ Материалы экспедиции автора в Ямало-Ненецкий округ в 1962 г. О превращении души человека в паука или жука по представлению селькупов см.: Прокофьева Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире, с. 63.

Приведенные сведения находят подтверждение в ненецком фольклоре, где часто встречается следующий сюжет. Дети (обычно мальчик и его старшая сестра), спасаясь от преследования врагов семьи, блуждают ночью по тундре и натываются на чум. Девочка входит в чум и обращается к сидящим у костра людям с просьбой дать им немного еды. Но хозяева чума не обращают на нее никакого внимания, только какая-нибудь старуха говорит: «Что это огонь зашумел, чтобы это могло значить?». Девочка в страхе уходит, а утром оказывается, что дети провели ночь около гробов. Это были умершие, которые по ночам ведут жизнь живых людей.³⁴

Такое представление о смерти является ранним.³⁵ Более поздним, на наш взгляд, можно считать представление о том, что в момент смерти человека душа его делится на части — одна (видимо, дыхание) идет к Нум'у, другая (видимо, кровь) — поедается Ыа. Не исключено, что эти представления сопоставимы, так как на земле, в мире мертвых, остается жить сидянг. Сидянг появлялся оставшимся в живых близким во сне.³⁶

Причиной болезни считалось появление в теле человека червя (халы). Этот червь посылался Ыа или другими злыми духами (иногда по просьбе каких-нибудь враждебно настроенных людей). Бывала и другая причина: во время сна человека или в другое время, но незаметно, Ыа дует ему в рот, и человек заболевает. В обоих случаях вылечить могли только шаманы, которые обращались за помощью к Нум'у.

О конкретных болезнях сохранились, возможно, более ранние представления. Так, оспа (*ылекако*, *мерёко*; дословно — ранки) представлялась в виде красивой женщины, которая являлась во сне, и от поцелуя которой образовывались нарывы.

Представления о животном мире и вопрос о пережитках тотемизма у ненцев. Не сохранилось сведений о происхождении животного мира в представлениях ненцев, если не считать сообщений (явно под влиянием христианства), что всех животных создал Нум. Имеются лишь сказки, концовки которых указывают на их мифологическое происхождение. Но они рассказывают об изменении в животном мире, об его усовершенствовании, объясняют особенности отдельных видов животных. Например, сказки «Халяко икана џамгэ' иле» («Почему рыбы живут в воде») или «Ўамгэ' е'эмня нюня ядэрць я'ма» («Почему гагара ходить не может») и т. д.

Сохранилось до настоящего времени особое отношение к отдельным видам животных. Как правило, этих животных не назы-

³⁴ Эпические песни ненцев. Аналогичные представления встречались у эвенков.

³⁵ Об этом свидетельствует традиционный похоронный обряд у ненцев, согласно которому умерший снабжается всем необходимым для «жизни».

³⁶ В ненецком языке различаются термины для понятия «сон» (состояние) — *нема* и для понятия «сновидение» — *юдэ*.

вают настоящим названием, а имеют для употребления в разговоре описательное.

В первую очередь это относится к медведю и волку.

Медведь по-ненецки — *варк*. Однако это название почти никогда не употребляется. Вместо него для бурого медведя употребляются слова: *париденя* (черный), *педарэй* (лесной), *панэда парико* (одетый в черное), *ваугугахана мэна* (в берлоге находящийся), *ири* (дедушка), *хэбидя* (священный, грешный). Белый медведь (*сэр' варк*) называется обычно *сэр'* (белый), *явы* (морской) и т. д.

Волка (его настоящее название *сармик*) ненцы называют *пихий* (уличный, ночной), *пихиня ядерта* (бродящий ночью), *тэва ямб* (длиннохвостый). Имеются данные, что волка считали злым духом, оборотнем: в некоторых говорах волка называют *уылека*, словом, которым обозначают одного из злых духов подземного мира.

Описательный момент встречается и в названиях других животных и рыб: заяц — *нява* и *тэваси* (бесхвостый), щука — *пыря* и *сягорэй* (кусачая), белуха — *взбарка* (листоподобная), морж — *тивтэй* (клыкастый) и т. д. В двух последних случаях наличие описательных терминов (других нет), на наш взгляд, объясняется отсутствием соответствующих понятий и слов у предков ненцев, живших некогда в более южных районах.

Помимо табуирования подлинных названий, имело место и особое отношение к некоторым животным.

По материалам Ю. Кушелевского, если ненец на охоте «встретится с медведем, то он тотчас его не убивает, а сначала вступает с ним в разговор, начинает хвалить его достоинства, спрашивает, для чего он встретился с ним, просит его, чтобы он не поцарапал его своими острыми когтями...». После «беседы», во время которой медведь якобы соглашался быть убитым, охотник его убивает и «считает себя в своих действиях оправданным против родных медведя, которые за смерть своего члена могли бы отомстить».³⁷

Интересно, что, по данным Н. А. Кострова, существуют различия в отношении к медведю: «У юраков Тазовской орды, незнакомых с христианством, хотя и можно найти между другими изображениями подобия медведя, но они охотно промышляют зверя и мясо его считают самым лакомым; напротив того, юраки Береговой орды, придавая медведю божественные свойства, совсем не едят его мяса».³⁸

По сведениям, полученным в 1971 г. от ненки Л. Яндо (Яр) из Гыды, до сих пор в северной части Тазовской тундры считается грехом убивать медведя. Однажды по лесу шли муж и жена. Жена увидела медведя, а крикнуть мужу, что близко медведь, нельзя.

³⁷ Кушелевский Ю. Северный полюс и земля Ялмал, с. 111.

³⁸ Костров Н. А. Очерки Туруханского края, с. 154.

Как-то привлекла его внимание, муж увидел, и они бросились бежать, не оглядываясь, так как оглядываться тоже нельзя. Еле убежали, хотя охотник был с ружьем. По словам Л. Яндо, в последние годы число медведей увеличилось, они подходят к жилью, однако многие ненцы по-прежнему их не стреляют. Стрелять медведей могут только ненцы из рода Салиндер, они при этом совершают обряд, похожий на аналогичный обряд у хантов.

К формам почитания медведя относится и клятва, приносимая на лапе медведя.³⁹

Волков ненцы убивали (при нападении их на стада оленей) без какого-либо ограничения.

При охоте на морского зверя существовал обычай опускать глаза только что убитого животного в воду или лунку во льду.

Существуют в некоторых районах запреты на употребление в пищу мяса отдельных видов животных (медведя, песца), птиц и рыб (налима, например), главным образом для женщин.

Представляется, что особое отношение к медведю, волку и некоторым другим животным, выражающееся, в частности, в виде табу на их настоящие названия, является следствием аниматизма (считалось, что животные понимают человеческую речь), который затем перешел в промысловые культы.

Что касается следов тотемических представлений, то на ненецком материале их проследить пока не удастся.

Тотемизму в Сибири посвящены специальные работы А. Н. Максимова «К вопросу о тотемизме у народов Сибири», А. М. Золотарева «Пережитки тотемизма у народов Сибири», Д. К. Зеленина «Кульг онгонов в Сибири» и др. Во всех этих работах затрагивается материал и по ненцам.

А. Н. Максимов приводит ряд фактов, которые, по его мнению, могут свидетельствовать о наличии в Сибири некогда тотемизма. Однако, по его заявлению, он не может признать этот вопрос окончательно решенным в положительном смысле,⁴⁰ так как требуется дальнейшее изучение.

А. М. Золотарев считает, что тотемизм в Сибири существовал у всех народов, и следы его сейчас настолько ярки, что позволяют сделать такой вывод без всяких колебаний. Несколько подробнее остановимся на этой точке зрения. А. М. Золотарев отмечает, что, пытаясь установить факт существования тотемизма у того или иного народа, мы должны искать: 1) тотемные имена родов; 2) пищевые запреты, связанные с тем или иным животным, с одной стороны, и с родовой группой, с другой; 3) веру в превращение человека в животное, происхождение человека от животного и веру в половое сожителство между человеком и животным; 4) какие-либо формы почитания животных, имена которых носят

³⁹ Кушелевский Ю. Северный полюс и земля Ялмал, с. 106.

⁴⁰ Максимов А. Н. К вопросу о тотемизме у народов Сибири. — Учен. зап. РАНИОН, т. 7, 1928, с. 12.

отдельные роды. Не все эти черты должны обязательно иметься. По мнению А. М. Золотарева, достаточно двух, чтобы утверждать существование тотемизма, причем самым главным является наличие тотемных имен родов. У ненцев тотемизм, по его мнению, проявляется в наличии тотемических родовых названий, в происхождении определенного рода от определенного вида животных и в запрете есть мясо тотемного животного.

Этот вывод А. М. Золотарев делает на основании следующих фактов:⁴¹ «Иславин указывает, что одно из подразделений рода Тысса называется „родом песка“, что, по его мнению, происходит оттого, что они занимались песцовым промыслом. Он же называет Упкан-Логей — собачий род и Пыреко-Логей — щучий род».⁴² «Старцев и Рычков указывают как на священных животных на орла, ворона, воробья, паука и некоторых рыб, убивать которых запрещается».⁴³ Кроме этих фактов А. М. Золотарев приводит действительно имеющее место особое отношение к медведю со стороны вообще всех ненцев (клятва или присяга на медвежьей лапе, почтительное отношение к шкуре медведя и т. д.). Из всех этих примеров, как нам представляется, никак нельзя сделать вывода о существовании у ненцев тотемизма (например, люди называются «родом Песца», потому что они занимались песцовым промыслом), в частности, отсюда совершенно не вытекает наличие представления о происхождении определенного рода от определенного вида животного.

Д. К. Зеленин в своей работе посвятил целую главу ненцам («Онгоны ненцев»), он считает зооморфные онгоны⁴⁴ прямыми потомками тотемов, т. е. опять-таки утверждает существование некогда тотемизма в Сибири и, в частности, у ненцев. Однако и здесь, как нам представляется, на приведенном ненецком материале не удастся обнаружить сколько-либо определенных следов тотемизма.

Зооморфные онгоны (употребляя терминологию Зеленина) действительно имеются у ненцев. Зеленин указывает на деревянную фигуру волка, привязанного цепью к антропоморфному онгону-сядью, которая выставляется на ночь к стаду для его охраны (здесь исследователь видит отражение подражания людей тотему),⁴⁵ и фигуры летящих птиц, которых можно встретить посаженными на шест почти у каждого ненецкого чума. Этот последний факт объясняется следующим образом: «Здесь можно видеть

Мы не останавливаемся на примере, взятом у М. А. Кастрена, о делении самоедов на две группы, так как это относится к селькупам, а не к ненцам.

⁴² Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934, с. 28.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Словом «онгон», взятым из монгольских языков, Д. К. Зеленин обозначает духов; словом «лекан» — их вместилище.

⁴⁵ Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. М., 1936, с. 94.

представление о зооморфных посредниках между высшими демонами и людьми. Якуты в виде таких же точно посредников представляют себе своих бывших тотемов». ⁴⁶

Кроме этого, Зеленин приводит сообщения Мордвинова и Кострова о существовании у ненцев зооморфных онгонов: «Одни из болванчиков представляют оленей, другие — лисиц, третьи — белок и других зверей» (Костров); «Истуканы различных видов и изображений некоторых животных и птиц, как например медведя, гадары, лебедя, составляют для них олицетворение божества» (Мордвинов). ⁴⁷ Вообще же у ненцев преобладают антропоморфные онгоны, которые, согласно концепции Д. К. Зеленина, развились из зооморфных.

Можно привести еще примеры существования у ненцев священных изображений зооморфного характера: «Фигура птицы на шесте перед чумом. Объяснение хозяина: покойный хозяин чума был шаман; он вырезал эту птицу, так как, по его словам, тадебцё нередко являлись ему в виде птиц»; ⁴⁸ «Птицы, по объяснению бывших с нами самоедов, изображают крылатых духов и посвящены свету (дню)» ⁴⁹ и т. д.

Известны также особые жертвенные места, где находятся в большом количестве черепа медведей. Такое место описывает Б. Житков. ⁵⁰ Что касается отношений к медведю юраков «Береговой орды», о чем упоминает Костров, то следует отметить, что «Береговую орду» (как и «Тазовскую») никак нельзя считать одним родом. Это название носит географический характер.

Языковый материал также дает некоторые сведения, говорящие об особом отношении к отдельным видам животных (табу на подлинные названия животных).

Все это, однако, нельзя отнести к пережиткам тотемизма.

Названия родов у ненцев в большинстве своем поддаются переводу. Приведем несколько примеров названий ямальских родов: Вануйта — корневой, Вэноггка — собачье ухо, Ненягг — комар, Нохо — песец, Нэвасяда — безголовый, Нокатэта — многооленный, Лаптандер — житель равнины, Пяся' — деревянное лицо, Нямдаси — безрогий, Няруй — поперечный, Ядня — пешеход и т. д.

В работе Г. Д. Вербова «Пережитки родового строя у ненцев» приводятся три предания о происхождении отдельных родов. Два из них никакого отношения к тотемизму не имеют. Третье мы изложим полностью, так как оно сообщается Д. Е. Хайтуном в подкрепление его положения о наличии у ненцев тотемических предствлений. ⁵¹

⁴⁶ Там же, с. 95.

⁴⁷ Там же, с. 96.

⁴⁸ Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России. СПб., 1855, с. 389.

⁴⁹ Житков Б. Полуостров Ямал. СПб., 1913, с. 50.

⁵⁰ Там же, с. 53.

⁵¹ Хайтун Д. Е. Пережитки тотемизма у народов Сибири и Дальнего Востока. — Учен. зап. Тадж. ун-та, т. XIV, 1956, с. 135.

«Когда-то жили старик со старухой. Было у старика семь сыновей. Первый сын — Харюци, второй сын — Вануйта, третий сын — Волк, еще один сын — лесной медведь, еще сын — белый медведь, еще сын — росомаха, еще один сын — Минлей (мифическая птица). И отпустил старик своих сыновей в разные места. Харюци и Вануйта он дал оленей. Сыну-волку сказал: „Ты кормись оленями Харюци и Вануйты“. Черному медведю сказал: „На земле питайся!“. Белому медведю сказал: „Иди к морю, в воде живи!“. Росомахе сказал: „Ты ведь не можешь живых зверей добывать, где найдешь падшего зверя — его и ешь! Добудут Вануйта и Харюци в слопец песка — его съешь!“. Минлею сказал: „Ты своим путем иди. С разными птицами ведь справишься“. Затем расплодились они. Опять разделились. Харюци разделил своих сыновей на десять родов: Нгокатэта, Сэротэта, Ядня, Лапсуй, Няруй, Тэсяда, Нгадер, Евай, Ябтонгэ, Тусяда. Вануйта своих сыновей тоже на десять родов разделил: Ябтик, Яр, Пуйко, Неркыхы, Саландер, Тысяя, Лэхэ, Вэнонгка, Марьик, Нохо. Потом каждый из этих вновь появившихся родов опять делиться начал. Так стало много новых родов».⁵² В этом предании мы имеем дело, скорее, с объяснением паличия большого количества родов и их деления на две фратрии, чем с отражением каких-то представлений о происхождении их от животных. Участие в нем волка, медведей, росомахи носит мифологический характер. Отметим, что у ненцев нет родов, которые бы носили названия перечисленных животных, о них нет и воспоминаний.

Тотемизма у ненцев касался Л. В. Костиков.⁵³ Он считает, что институт посвященных духам оленей (в частности, Нум'у) основан на тотемизме. Приводя пять пунктов, характеризующих тотемизм по Харузину, Л. В. Костиков утверждает, что все эти пункты находят подтверждение на ненецком материале. Это положение Костикова представляется неубедительным (в частности, ношение одежды из шкуры посвященного оленя он считает уподоблением тотему, а неупотребление посвященного оленя в упряжку — кормлением тотема).

На основе изложенного приходится сделать вывод, что следов тотемизма в том понимании, какое в него вкладывали Фрезер и другие, у ненцев обнаружить пока не удастся. Возможно, это объясняется тем, что ненцы являются сравнительно поздним этническим образованием. Мы здесь не касаемся проблемы универсальности тотемизма, так как это не входит в задачу данной статьи.

⁵² Вербов Г. Д. Пережитки родового строя у ненцев. — СЭ, 1938, № 2, с. 44—45.

⁵³ Костиков Л. В. Боговы олени в религиозных верованиях хасово-

ДУША И СМЕРТЬ ПО ВОЗЗРЕНИЯМ НГАНАСАНОВ¹

У нганасанов душа человека, ведающая психическими функциями, носит название *ñilti*. Она имеет образ птицы. Верхнее божество *Ñylyta ñuo* создало для каждого народа определенное количество мужских и женских душ, которые воплотились в людей. После смерти человека тело его идет в нижний мир; а душа *ñilti* отправляется вверх на небо и при рождении ребенка посылается верхним божеством (*Ñylyta ñuo*) снова на землю и воплощается в новорожденного...

Ñilti является предметом вожделения баруси — злых духов, так как они служат для них пищей. Шаман Дюхадие говорил мне: «Душа человека (*ñilti*) бывает очень нежной, дыхание ее такое же некрепкое и тонкое, как эта бумага, на которой ты пишешь, и даже тоньше. Поэтому мы уносим ее к божеству (доброму, для сокрытия от злых духов, — А. П.) не в ладони, а припрятав куда-либо в складки своего (шаманского) костюма, чтобы по дороге не похитили ее злые духи».

Нганасаны затруднялись сказать мне, в какой части тела живет *ñilti*. Она может покидать тело человека еще при его жизни, тогда происходит обморок. Но чаще всего душа делает это во время сна человека, когда она странствует по различным местам. Тогда же случаются с ней различные происшествя, которые в превратном виде передают будущие события.

По воззрениям нганасанов каждый сон имеет вещее значение, но не всегда может быть угадан. Для этого требуется особое искус-

¹ Статья представляет собой главу из рукописи монографии А. А. Попова «Нганасаны. Ч. II. Социальный строй, религия и изобразительное искусство», которая хранится в архиве Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР (ф. 14, оп. 1, № 34, 363 л.). Работа была написана в 1941—1945 гг. по материалам экспедиций 1930—1937 гг. к нганасанам и тогда же подготовлена автором к печати. Публикуемая глава расположена на листах 138—176. Работа в основном издается впервые, кроме описания погребального обряда, которое имеется в монографии «Тавгийцы» (Попов А. А. Тавгийцы. М.—Л., 1936, с. 56—61). В процессе редактирования в целях соответствия задачам сборника внесены сокращения, отмеченные отточием. Они касаются некоторых поверий нганасан, шаманства, фольклора. Текст дан в прошедшем времени по сравнению с рукописью. Остальная правка незначительна и не меняет смысла излагаемого. — *Ред.*

ство, которым более всего владеют шаманы и старики как люди, имеющие большой жизненный опыт...

Вся сущность шаманского лечения заключается в принятии всевозможных мер к возвращению похищенной баруси души *pilti*. Человек, у которого похищена душа, продолжает еще некоторое время жить, пока не разорвется другая душа *baŭuŭi*. Нетрудно понять, что представление об этой душе могло возникнуть из зрительного впечатления, получаемого от выходящего изо рта пара, холодного воздуха, улетающего вверх и носящего название *baŭuo*. *Baŭuŭi* — это нити, спускающиеся с верхнего мира к человеку и связывающие его с создателем мира.

По словам шамана Дюхадие: «Каждому человеку от его создателя *Nylyta ŭuo* опускаются сверху нити. Я пробую их крепость, потягивая, — говорил мне Дюхадие, — если они при этом недостаточно туго натянуты и вытягиваются, я тогда считаю дыхание больного не совсем укрепившимся и медлю с камланием к верхним духам. Если же нити натянуты туго, подобно нитям из оленьих сухожилий, камлаю без всяких колебаний».

Эти нити при болезни человека постепенно утончаются и, когда они совсем разорвутся, никто уже не в силах спасти больного. Вот почему Дюхадие и подтягивает нити прежде, чем камлать. Из этого видно, что душа *baŭuŭi* ведаёт основной жизненной функцией человека.

Интересно отметить, что такой же взгляд на душу-дыхание существовал и у долган.

Так же, как и без души *baŭuŭi* — дыхания, невозможна никакая жизнь человека, так же она невозможна и без крови.

Кам — кровь, это тоже душа, с нею, как и с дыханием, отождествляется физическое существование не только человека, но и животных. Вот почему она, как содержащая в себе жизненное начало, является жертвой, наиболее удобной божествам и духам. По воззрениям нганасанов, употребление крови в пищу придает человеку силу. При убое считалось грехом выпускать кровь, поэтому оленей убивали только удушением. Этот запрет настолько считался, что нганасаны продавали русским или долганам оленей только при условии, что те их не зарежут, а удушат. При охоте на диких оленей по необходимости приходится проливать кровь, и люди, которые много раз участвовали в поколках диких оленей, считались людьми, пролившими много крови... Отсюда запреты против осквернения крови. Так, не разрешали топтать кровь убитых зверей, чтобы они не перестали ловиться.

Наблюдается у нганасанов и совершенно противоположное отношение к крови. Кровь считается нечистой, но не всякая, а только менструальная... так как, по воззрениям нганасанов, из организма может извергаться только нечистая кровь. У других народностей, как, например, у якутов, народная медицина содержит воззрение о присутствии внутри организма и хорошей, и дурной крови; причем дурную иногда необходимо удалять искусственно. На-

личие менструаций послужило у нганасанов одной из причин взгляда на женщину, как на нечистое существо.

Пожалуй, ничто так наглядно не могло подсказать первобытному человеку существование души-двойника, как наличие тени или отражения на воде. И то и другое нельзя бить, колоть, бросать в них чем-либо, так как этим можно убить самого человека. Украд тень человека, можно с ним сделать, что угодно. Мои фотосъемки всегда истолковывались как похищение теней снимаемых предметов. Отсюда неоднократные столкновения при фотосъемках. Взрослые часто отказывались позировать, а детей запрещали снимать. К несчастью, во время моего пребывания летом у вадеевских нганасанов исчезли дикие олени. Это обстоятельство объяснили тем, что я фотографировал убитых диких оленей с вырезанными глазами. Многочисленные упреки по этому поводу прекратились только после появления диких оленей. Такое же отношение со стороны вадеевских нганасанов встречали не только фотосъемки, но и записи. 1935 год был исключительно «неурожайным» на песцов. «Вот в этом году нет песцов потому, что русские записали „божьих“ зверей в книги, а книги заперли в сундуки», — говорили мне нганасаны.

Итак, мы видим, что и *ñilti*, и дыхание, и кровь, и тень составляют в своей совокупности то необходимое, без чего невозможна жизнь человека. Каждая из этих душ дополняет другую. Но, кроме этих основных душ, у нганасанов существует понятие о парциальных душах. Каждый отдельный орган человека имеет своего внутреннего хозяина. Жизнь целого организма часто не зависит от этого хозяина. Так, можно отрубить палец, руку и человек все же не умрет, будет жить. Понятие о существовании этих парциальных душ получило свое материальное выражение в железном изображении одного вида *kuojka* — домашней святыни, распространенном также у енисейских ненцев (юраков) и энцев. Я имею в виду антропоморфные изображения из железа или меди, в которых все части, изображающие тело человека, сделаны отдельно и ничем не соединены друг с другом. Однако такого рода *kuojka* представляет, по воззрениям нганасанов, одно нераздельное целое и при болезни, например головы, рук, ног и т. д., на большую часть кладут для исцеления эти металлические изображения головы, руки, ноги и т. д.

Глаза также почитались душой. При рождении ребенка глаза посылаются духом — хозяином месяца, у которого их очень много. Когда у нганасана болели глаза, он дышал на глаз оленя и давал следующее обещание: «Если вылечусь, никогда не буду есть глазного жира оленя». Точно так же поступали и при заболеваниях других частей тела — давали обещание, например, не есть ноги оленя и т. д. При этом даже и не обязательно дышать на оленя. Нганасан Тыймы сказал мне, что он не ест сердца никакого животного. Он в детстве часто впадал в обморок, и его вылечил один тунгусский шаман, запретивший ему есть сердце. Другой нгана-

сан также говорил мне, что он не ест сердца оленя. Он дал следующий обет сердцу: «Сердце, если я поправлюсь, из уважения к тебе никогда не буду есть сердца». Из этих примеров видно, что приведенные запреты связываются с парциальными душами. Еще ярче сказывается это в отношении нганасан к волосам. Волосы грешно стричь, вычески никогда не бросали, скатывали в клубочки, иногда величиною с кулак, и привязывали к ремешкам, пришитым на спине парки. Однажды я увидел внутри грузовой парты клубок волос. На вопрос «что это такое?» мне ответили: «Грешно бросать волосы. Если их бросить на стойбище, баруси унесет их, и человек заболит».

Интересно также отметить, что у нганасан одежда тесно связывалась с жизнью человека. Повреждение одежды причиняет болезнь или приносит смерть ее хозяину. Мне говорили: «Одежда человека все равно, что душа человека, одежду человека портить нельзя». . . Нганасан Балда Окуо, поругавшись со своим соседом, взял нож, вышел на улицу и в нескольких местах проткнул насквозь его одежду, лежавшую на санках. Рассказывая об этом, нганасаны говорили мне: «Балда тогда поступил очень скверно, по нашему воззрению, протыкать одежду человека ножом все равно, что убивать его душу. Это большой грех». . .

Таким образом, по воззрениям нганасанов, существование человека возможно при наличии целого комплекса душ, и всякая болезнь — результат нарушения целостности этого комплекса. Естественных причин болезни и смерти не существует. Каждая болезнь и смерть происходят в результате вредной деятельности душ умерших предков или злых духов.

В первом случае люди болеют и умирают оттого, что по ним тоскуют умершие родственники, вспоминают о них, зовут к себе и, наконец, приходят за ними. Иногда умершие мстят оставшимся за то, что те пользуются какой-либо особенно любимой их вещью.

Во втором случае люди болеют и умирают оттого, что из нижнего мира выходят баруси, дыхание которых проникает в больных и сосет их нутро. Затем баруси упосят душу больного человека через дымовое отверстие, расположенное под шюком чума, на противоположной стороне входа, за очагом. Так как похищение души происходит только ночью, то принято на это время закрывать указанное отверстие. Больные, в которых проникло дыхание баруси, умирают от истощения. Больных этих лечат, заставляя их дышать на специально предназначенных для этой цели оленей или собак. На шею животных привязывают кольцо. Таких оленей не запрягают, собак не бьют. Если они пропадут, вместо них берут других оленей и собак. Когда больной таким образом дышит на оленя или собаку, то дыхание баруси якобы переходит в животное.

Душа *ñilti* служит лакомой пищей злых духов. Духи эти, подобно людям, охотящимся за дикими оленями, охотятся за душами. Нганасаны мне говорили: «Так же как мы стараемся убить на

охоте наиболее жирного дикого оленя, так же и баруси — выбирать себе хороших и здоровых людей. Вот почему больше всего умирают здоровые, упитанные люди, в то время как хилые и старики спокойно доживают свой век. Труднее всего баруси съесть шамана. Между тем шаман выделяется среди других людей, так же как большой отборный самец среди стада диких оленей. Для того чтобы съесть шамана, дух болезни украдкой, скрываясь, подходит к нему и нападает на него врасплох, подобно тому как охотник под прикрытием маньщика подкрадывается к дикому оленю. Вот, ты рассказываешь, что и хорошие доктора, подобно знаменитым шаманам, умирают. Очевидно, баруси так же сердятся на них, как на шаманов. Баруси всегда бывают злы на шаманов. Почему, например, умирают такие знаменитые шаманы, как наш Дюхадие или долгалский шаман Иван Джамай? Баруси говорит: „До каких пор шаманы будут отнимать у меня добычу, отбирая облюбованных мною для еды людей“ — и нападает на шаманов. Очевидно, так же поступают баруси и с докторами».

Даже одно упоминание без нужды имен злых духов часто навлекает на людей несчастье, поэтому следует избегать этого. Мало того, нельзя было произносить слов, связанных с болезнями. Так, когда я спросил своего собеседника: «Как по-нганасански слово „стонать“?», он, хотя и сказал, но затем попросил зачеркнуть это слово, опасаясь, что кто-либо заболает.

Во время эпидемий духи болезней переходят от одного чума к другому, опустошая их, при этом они часто проникают вместе с приезжими, так как сами не всегда находят дорогу. В 1931 г., прожив благополучно более недели в чуме одного авамского нганасана, я отправился дальше. Через некоторое время, возвращаясь обратно, я захотел навестить этот чум. Навстречу ко мне вышел хозяин и категорически запретил войти к нему, объясняя, что после моего отъезда заболела его дочь. Это, вероятно, случилось потому, что дух болезни прибыл вместе со мной.

Если не окажется попутчиков, духи болезней находят стойбище по шуму, поэтому во время эпидемии старались избегать всякого шума. Так, оленей ловили без обычных в этом случае криков, лающих собак убивали. Избегали ходить к больному из того чума, в котором находился другой больной — болезнь прибавляется и больному делается хуже.

Очень большое значение придавалось магическому свойству слова. Так, просили говорить стариков или особенно уважаемых людей различные благопожелания больным, думая, что это поможет от болезней. Во время эпидемии кори зимой 1937 г. пришел ко мне старик Чере и сказал: «Молодые люди стали волноваться, было бы хорошо, если бы ты сказал какое-либо благопожелание. Может быть, тебя, как нового постороннего человека, болезнь послушалась бы». Затем он попросил меня, чтобы не рассердить болезнь, перестать, пока люди болеют, разговаривать на этнографические темы. Это табу продолжалось четыре недели.

Во время этой эпидемии я жил среди одной кочевой группы вадеевских нганасанов, к северу от станка Исаевский. Корью заболели все, не исключая и взрослых. В некоторых чумах некому было развести огонь, приготовить пищу, приходилось прибегать к помощи соседей. В результате небережливого отношения к себе болезнь у многих нганасанов могла кончиться смертью. Больные в жару голые выбегали на холод, пили ледяную воду. Я строго запретил им делать это и советовал всячески избегать простуды. Благодаря этому в нашем стойбище смертных случаев не было. Это обстоятельство было объяснено тем, что смерть не коснулась обитателей стойбища, побоявшись меня, как незнакомого человека. Серсо Куокара, житель другого стойбища, где все заболевания кончились смертью, говорил мне, что этого бы не случилось, если бы я жил в его стойбище...

Во время эпидемии кори меня неоднократно просили возложить руку на больного. Это делали отнюдь не вследствие того, что считали меня шаманом или колдуном, а потому, что я, как русский, имел дурной запах и мог этим отогнать духов болезни.

Интересно отметить, что нганасаны не представляли себе совершенно, что болезни можно излечивать иначе, чем магическим путем. В связи с этим мне почти не удалось обнаружить у нганасанов народных медицинских средств. Нганасаны всегда отождествляли докторов с шаманами и думали, что они, как и шаманы, лечат людей с помощью своих духов-помощников. В нганасанском языке отсутствуют слова для обозначения лечения или лекарства в нашем значении. При необходимости пользуются русскими терминами. Лекарство *lieharst'ba*, лечить — *lieharst'ymsa*.

В некоторых случаях излечение болезней докторами нганасаны объясняли тем, что они отгоняют духов болезни запахом лекарств. Мой хозяин Уранник спрашивал меня: «Почему нынче доктора не дают лекарства, отпугивающего болезнь. В старину доктора давали какую-то воду, которой заставляли умываться и натирать все домашние вещи. После этого болезнь уходила, боясь запаха этой воды».

Тем не менее нганасаны относятся к лекарству с большой опаской. При серьезных заболеваниях избегают принимать их. «Болезнь бывает очень сильной, лекарство может не помочь, тогда дух болезни разозлится и еще больше станет мучить больного» — говорили мне. Кроме того, они думали, что лекарство приносит только временное облегчение, после которого органы и части тела теряют свое прежнее нормальное состояние. Так, глаза от лекарства действительно излечиваются, но потом теряют свою зоркость.

По словам старых людей, домашние олени чувят приближение духа болезни. Они без видимой причины пугаются и бросаются бежать целым стадом. В этих случаях пытались прогнать духа болезни выстрелом из ружья. Охотник с ружьем, крадучись, скрываясь за оленями, обходил стадо и, выйдя вперед, стрелял в воздух, употребляя вместо пули клубочек конопли (из старых

сетей). Этим же средством пользовались и при массовом падеже оленей. Собак черной масти с белыми пятнами над глазами разводили специально, так как думали, что они своим лаем предупреждали о приближении духа болезни.

Сознание бессилия, особенно перед такими болезнями, как оспа, наводило на нганасанов панический страх, и они часто убегали, покидая больных на произвол судьбы... Обычно, когда кто-либо заболел, здоровые отключивались, ничего не говоря больным. Больные, хотя и догадывались о причине, не спрашивали, чтобы не узнала болезнь, и примирялись со своей участью, как уже обреченные на смерть. Если среди них находился здоровый ребенок, ночью приезжали, выкрадывали и увозили... Из стойбища умерших угопили только оленей, все остальное оставляли на месте...

Если больные умирали в дороге, во время кочевок, оленей отпрягали, а умерших оставляли на нарте в таком виде, в каком застала их смерть. Рассказывают, что в годы эпидемий везде по аргишным дорогам встречались такие брошенные нарты с покойниками.

Сами больные, если они были люди доброжелательные, принимали меры, чтобы болезнь не перешла от них к другим. Вот как об этом рассказывал мне долган Еким Лаптуков: «Однажды вечером я ехал с пастников к себе домой и стал подъезжать к нганасанскому стойбищу. Когда я приблизился к чумам, мне навстречу вышел человек и стал размахивать руками, чтобы я не подходил к нему. Затем он взял длинный шест от чума и, остановившись на некотором расстоянии от меня, положил перед собою на землю и сказал: „Положи рядом твой хорей“. Таким образом, между нганасаном и мною получилась как бы отделяющая черта из двух жердей. Только после этого нганасан стал разговаривать со мной. Он просил меня не заходить к нему в чум, так как у него вымерла почти вся семья». Отсюда видно, что нганасаны верят, что дух болезни не может перейти через две лежащие рядом на земле жерди.

В качестве предохранительной меры старались кормить больных только «чистой» пищей, под которой разумели исключительно мясо диких оленей.

У больного человека душа *nilti* становится крайне пугливой, она боится всякого шума, поэтому запрещают вытряхивать снег из покрывки чума, чтобы не испугать ударами палки духа...

Еще при жизни каждый из нганасанов заводил себе особую нарядную «смертную» одежду из красного или белого сукна, украшенную медными подвесками. Эту одежду надевали только молодые во время брачного обряда и на празднество чистого чума. Впервые шили смертную одежду по достижении семилетнего возраста, впоследствии, с ростом, перешивали три раза из нового материала. Изготавливали также из красного и цветного сукна нарядную упряжь для смертных оленей, наголовник с бисерной

нашивкой и с тремя колокольцами — на лбу и около ушей. Нга-насань сами не умеют пить бисером и обычно заказывали такие наголовники долганским женщинам. Кроме того, шьют смертные юбки из черных оленьих шкур. Особенно много смертной одежды шьется для женщин. На случай смерти приготавливалось все необходимое, вплоть до посуды.

Когда человек умрет, чтобы удостовериться в его смерти, как бы будили его, расталкивая и называя по имени. Если умерла женщина, сейчас же выбегали из чума и все ее парты со смертной одеждой поворачивали на север. Обычно это делал кто-либо из родственников.

И летом, и зимой покойника одевали в зимнюю смертную одежду, так как считали, что нижний мир очень холодный. При этом на спине, на рукавицах над мизинцами и на обуви над большими пальцами, а также на подошвах протыкали отверстия, чтобы умерший не унес с собою счастья остающихся.

Умершему мыли только лицо, глаза закрывали красным сукном. Два дня лежал труп в чуме, затем его зашивали в полосу смертного юбка, причем сгибали колени, правую руку клали на голову, левую оставляли вытянутой. Семья выбирала одного из близких родственников, долженствующего до погребения заменять умершего и вести от его лица разговоры. Заменяющий умершего садился рядом с покойником. К нему подходили близкие знакомые покойника и говорили: «Ты нас не трогай, благополучно отправляйся».

Перед тем как шли приготавливать могилу, заходили в чум умершего и между пришедшими и заменяющим умершего происходил разговор.

Один из участников погребения (к умершему): «Вот, старик (или старуха), я привел к тебе нужных людей».

Заменяющий умершего (от имени умершего): «Вот хорошо, обрадовали меня. Сегодня поработайте, завтра отдохнете».

Участник погребения: «Вот привел тебе людей, чтобы приготовить землю».

Заменяющий умершего: «Вот и отлично, идите и приготовляйте».

Могилу рыли неглубокую, только по колено, считая грехом делать глубокой. По этой же причине не разрубали мерзлую землю топором.

Утром на третий день, когда пили чай, рядом с мертвецом ставили стол и на него чашку с чаем, не доверху наполненную, и три кусочка жира. Заменяющий умершего наливал чай на блюдечко, половину его выплескивал, половину выпивал. Один из кусочков жира бросал в огонь, остальные съедал, говоря: «Вот, возвратились назад устраивающие мою могилу, поэтому поел я с радостью. Вот я ныне отправляюсь в далекую страну, поэтому, ребята, я начинаю торопиться. Приготовьте табун, изловите моих смертных

олений, я и сам помогу вам в этом. Ловите оленей не простым, а только смертным арканом».

Люди выходили и шли за оленями. Когда табун пригоняли к чуму, один из пригнавших, не входя, подходил с наружной стороны чума, и, став против места, где лежал покойник, кричал: «Старик, помоги нам, выйди ловить оленей, мы неопытные и не ловкие».

На это изнутри чума замещающий умершего отвечал: «Как же, конечно, выйду, помогу вам изловить своих смертных оленей». Выходил на улицу и принимал участие в ловле оленей. Всего ловили пять оленей: двух для упряжки ездовой нарту, двух для грузовых санок и одного оленя-маньщика, с которым часто ходил на охоту умерший. Иногда в грузовые санки запрягали только одного оленя.

Выбирали оленей темных мастей, старых, так как думали, что на том свете они станут молодыми. При запряжке ремней не пристегивали, а связывали узлами, в противном случае на том свете они запутаются и их нельзя будет распрячь.

На первую нарту, на которой по предположению поедет умерший, клали кукуль и ружье (ружье иногда без дула, только деревянное ложе с замком). На грузовые санки — одежду, ремень для ловли оленей, запасной ремень для оленя-маньщика, посуду, пищу, охотничий щиток для подкрадывания к дикому оленю, охотничий совик белого цвета и лук со стрелами.

Все оставляемые с охотником предметы ломали или продавливали опять-таки для того, чтобы с этими предметами не могло уйти счастье остающихся. Брать что-либо из этих вещей считалось грехом, но обмен допускался. Так, один из якутов взял с могилы нганасана Каракчай хорошее ружье, взамен оставив свое плохое.

Когда погребальный поезд готов, удушали быка, если умерший мужчина, и важенку, если женщина. Задние стегна этих оленей клали в грузовые санки умершего. Потом подвигали угли на край железного листа очага и клали на них несколько кусочков мяса, говоря умершему: «Ешь!». Голову удушенного оленя бросали на стойбище.

Покойника перед выносом завертывали в полосу черного погребального нюка и связывали арканом. Выносили головой по направлению к западу, разбирая покрывку чума и раздвигая жерди на том месте, где он лежал, труп клали на первую нарту. Затем удушали самку оленя и собаку, трупы их клали поперек дороги, и через них переезжали и погребальный поезд, и санки всех, едущих на похороны.

Перед тем, как поезду тронуться, каждый из родственников и близких клал в переднюю нарту подарки, называемые «смертными украшениями»: бисер, огниво, пряжки, безделушки. При этом соблюдались определенные запреты, связанные с родственными отношениями. Так, дядя не мог давать в качестве подарка

огниво — считалось грехом. Младший брат или младшая сестра умершего или умершей не должны были давать смертных украшений, чтобы покойник, «придя к ним, не съел их».

Первой выезжала нарта с покойником, которой управлял заменяющий умершего. Сзади к ней привязывали оленей с грузовой нартой, за ней шел на привязи олень-маньщик.

По прибытии на место погребения могилу внутри устилали оленьей шкурой, клали подушку и на нее укладывали покойника на правом боку, головой на запад и покрывали его сверху одеялом. Над могилой устраивали настил из жердей, потом накрывали полоской нюка. После этого засыпали могилу землей и ставили над ней первую нарту с оленями; грузовая нарта и маньщик находились сзади, на привязи, в том же порядке, в каком они следовали прежде. Затем убивали оленей: сначала передовика первой нарты, затем второго оленя, двух оленей грузовых санок и маньщика. С обеих сторон каждого оленя становилось по два человека и держали наготове по заостренному колышку, третий стоял сзади и ударом дубинки по пояснице переламывал олений хребет. В это время двое, стоящие впереди, прокалывали с обеих сторон сердце оленя. Убитым оленям придавали позу лежащих, подгибали колени и вытягивали голову по направлению на запад. Убив маньщика, веревку, на которой он был привязан сзади грузовой нарты, разрезали на три части, чтобы она не порвалась на том свете. Хорей втыкали в снег или в землю (летом) стоймя около последней нарты с правой стороны. Обычно убивали оленей дети умершего. Если почему-либо они не делали это сами, просили посторонних и платили за это живым оленем. Этого оленя во время убоя оленей умершего ставили рядом с ними, так как считалось, что закалывающие берут плату непосредственно от умершего. Человек, заменяющий умершего, становился ногами на правый полоз нарты и, размахивая руками, как бы погоняя оленей, кричал: «Кыс! Кыс! Кыс! Вот я сильно тороплюсь». Присутствующие говорили при этом: «Если ты торопишься, скорей уезжай».

Заменяющий умершего: «Ой, переплывет ли мой передовой через воду болезней. Ну, да уж ладно, как-нибудь приучу его». В это время на востоке раскладывали костер и спрашивали у заменяющего умершего, когда он кончит погонять оленей: «Сколько огней даешь?». Тот отвечал: «Три огня даю». Тогда брали горящие поленья от первого костра и разжигали ими еще два. Самый крайний из них назывался костром подземного мира, и к нему никто из присутствующих не подходил. Участники погребения шли к двум остальным кострам и окуривались дымом брошенной туда собачьей шерсти. После этого съедали немного пицци (мяса) и пили чай. Посуду, употреблявшуюся при этом, — сковороду, одну чашку и чайник — продырявливали и клали на первую нарту. Затем каждый подходил к могиле и говорил: «Я буду скучать по тебе, надели мне от своей удачи на охоте».

По окончании обряда все присутствующие садились на своих оленей и, не оглядываясь назад, уезжали в противоположную от чумов сторону. Это делалось для того, чтобы запутать следы, скрыть их от умершего. В течение нескольких часов ездили они по тундре во всевозможных направлениях и только после этого отправлялись по своим чумам.

Пока происходило погребение, оставшиеся в чуме умершего домашние переезжали на новое стойбище, оставляя на старом месте все жерди и ту часть покрывки чума, которая находилась над местом, где лежал покойник. Услыхав, что возвращаются с погребения, из чума выходили три женщины и бросали на дорогу три горящих головни с собачьей шерстью. Нарты с возвращающимися должны были пересечь через них.

При женских погребениях нарт с вещами бывает три. В переднюю женскую легковую нарту впрягают двух оленей, в остальные — по одному. Олень-маньшика, естественно, не бывает, так как женщины не занимаются охотой. На самую заднюю грузовую нарту кладут покрывки и жерди смертного чума. Ловят смертных оленей женщины, заменяет умершую также женщина.

Кроме подземного способа погребения, существует и надземный. Умершего, зашитого в черный смертный нюк, кладут в нарту на правом боку. Вожжу оленя наматывают на руку покойного, повыше локтя, и конец ее вкладывают в ладонь. Сверху нарты покрывают шкурами и связывают веревками. Хорей втыкают около нарты. А. Ф. Миддендорф пишет по этому поводу: «Волки и лисицы съедали даже тело покойника, и это считалось хорошим знаком, но если могила оказывалась разрытой людьми, это принималось за дурное предзнаменование».²

В лесных местах, чтобы предохранить такое погребение от хищников — волков и песцов, над нартой покойника сооружают чум из вертикально поставленных жердей.

Умерших маленьких детей клали в ящичек, который оставляли на земле или подвешивали на дерево. Говорили, что маленькие дети — птички, и потому, к плечикам их пришивали по крылышку куропатки, в руки вкладывали сушку или кусочек мяса. Много не давали — будет тяжело лететь. Затем завертывали трупик в материю или кожу и связывали. Тело совсем маленьких детей оставляли завернутыми, но без ящика. Интересно сообщение Миддендорфа, что на месте захоронения детей оставляли маленькие детские санки, в которых находилось миниатюрное оружие, лук и стрелы для употребления в будущей жизни.³

Смерть женщины вызывала очень большие материальные затраты: все вещи, принадлежавшие ей, оставлялись на могиле, а вся одежда, сшитая ею для домашних, обменивалась или распродавалась в течение года. Говорят, что в старину эту одежду вы-

² Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. II, отд. VI. СПб., 1878, с. 687.

³ Там же.

брасывали. Делали это из боязни, что умершая придет за своими вещами.

Еще недавно в случае смерти женщины после родов ребенка ее хоронили живым, завертывая вместе с матерью в нюк.

Если человека задрал дикий зверь или если человек утонул, с трупом его поступали так же, как и с умершим: все его вещи, вместе с нартами и убитыми оленями, оставляли на месте; если это был утопленник, то на берегу того озера или реки, где он утонул. На ветке, принадлежавшей утопленнику, избегали ездить, думая, что такого человека пожелает взять к себе утопленник — владелец лодки. Мой хозяин видел сон: носовая часть его лодки обломилась, и он очутился по пояс в воде. Он сказал, что видит этот сон уже второй раз. «Уж не продали ли мне якуты лодку утопленника?» — сделал он предположение.

Семья умершего и люди, соприкасавшиеся с ним, считались нечистыми и связывались определенными запретами. Так, мужчины, присутствовавшие на похоронах, в продолжении месяца не могли охотиться, чтобы не отпугнуть зверя. Люди, у которых кто-либо умер в семье, не должны были сами резать мясо дичи — дикого оленя, гусей, уток, куропаток и зайцев; во время еды им нарезал его на кусочки кто-либо посторонний. Миддендорф пишет, что в это время родные умершего проводили целую неделю после похорон в особом, устроенном для них шалаше и только после этого могли приняться опять за обычные занятия.⁴ Семья умершего, как нечистая, переправляясь через реку впервые после похорон, должна была умиловить духа — хозяина реки. Для этого нужно было перед переправой задушить оленя и шкуру его с головой и копытами и с камнем (для тяжести) опустить в воду. При этом нужно упрашивать духа — хозяина реки не сердиться, что они, нечистые, осмеливаются переезжать реку. Семья умершего в продолжении трех лет не заплетала волос. Вдовец или вдова в течение трех лет не спали на том месте в чуме, где лежал умирающий муж или умирающая жена. В течение трех лет, по одному разу в год, родные навещали могилу умершего и приводили с собой оленя, запряженного в нарту, нагруженную продуктами питания. Все это оставляли у могилы, предварительно убив оленя. По сведениям П. И. Третьякова, нганасаны посещали через год покойника и оставляли на могиле новую парку (старая, по их мнению, уже истлела). На другой год привозили умершему олений жир, а на третий, не доезжая до могилы, каждый из родственников пускал в нее по стреле, затем уже более на это место не возвращался.⁵

Нганасаны считали, что в загробном мире умершие родственники живут в одном чуме, за исключением умерших на чужбине. . .

⁴ Там же.

⁵ Третьяков П. Туруханский край. — Зап. РГО по общ. геогр., т. II, СПб., 1869, с. 404.

Если умершие были женаты, то после смерти живут отдельно от жен и женятся вторично обязательно на женщинах своего рода. Когда шаманам приходится спускаться в нижний мир, умершие умоляют их послать к ним оставшихся в живых родственников. Живя здесь, покойники умирают вторично и отправляются во второй нижний ярус подземного мира, где снова продолжают жить. Здесь они умирают в третий раз и спускаются в третий нижний ярус подземного мира. По некоторым рассказам, в первых двух ярусах подземного мира живут только умершие женщины, и только в третьем ярусе живут вместе и мужчины, и женщины.

Сведения, приводимые П. И. Третьяковым, служат ценным дополнением к собранному материалу. Он пишет: «Тут, под землю, находится, по мнению их (нганасанов, — *А. П.*), и подземное царство, весьма холодное и темное. Обитатели его — бывшие люди, хотя и имеют человеческий образ, но у одного нет руки, у другого ноги, иной же имеет только половину головы, да и та покрыта мхом, все они живут в чумах, которые иногда прикрыты только с одной стороны, платье на них то же самое, в котором были положены в могилу. Они едят мышей, считая их за оленей, греются перед небольшим синим огнем или просто сидят около кучки незажженных дров».⁶

Интересно отметить, что точно так же, как умершие, выходя на землю, делаются для людей баруси — злыми духами, так и живые, попадая в подземный мир, воспринимаются умершими как злые духи. Умершие их не видят, разговоры их воспринимают как потрескивание огня, прикосновение их причиняет им боль, так что они вынуждены обращаться за помощью к своим шаманам.

⁶ Там же, с. 417.

**ЧЕЛОВЕК, СМЕРТЬ
И ЗЕМЛЯ МЕРТВЫХ
У НГАНАСАН**

Благодаря данным, полученным за последние годы,¹ более полно выявились старые представления нганасан о болезни и смерти человека, его существовании в мире мертвых, возможности оживления и т. д., о существе погребального обряда и необходимых способах захоронения.

Наблюдения показали, что уже за период, прошедший со времени работы у нганасан А. А. Попова, их обряды успели измениться, а некоторые подробности — совершенно исчезнуть из памяти. Сейчас выясняется, что представители того или иного рода сохраняют элементы мировоззрения, отличные от такового у других родов, что, кроме всего, свидетельствует о различных путях формирования народности.

Рассматриваемые представления еще продолжали сохраняться в начале XX в. и стали постепенно исчезать лишь вместе с массовым переходом к современному школьному и специальному образованию уже после установления Советской власти на Таймыре. Что касается погребального обряда и способов захоронения, то они и сейчас частично бытуют приблизительно в той же форме, особенно способы захоронения.

Представляется целесообразным взять для настоящей статьи за канву материалы, полученные автором у представителей авамских нганасан рода Нгамтусу'о, как наиболее полные.

Род Нгамтусу'о — это один из западных родов нганасан. В XVII в. предки его, по предположению Б. О. Долгих, еще говорили на энецком диалекте и в значительной мере были связаны

¹ В статье приводится в основном полевой материал экспедиций 1969—1972 гг. к авамским (западным) и вадеевским (восточным) нганасанам. Используются литературные источники и неопубликованная монография А. А. Попова «Нганасаны. Ч. II. Социальный строй, религия и изобразительное искусство», которая написана им на основании поездок в 1930—1937 гг. и хранится в Ленинграде (Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34). Глава из нее публикуется с сокращениями в настоящем сборнике (с. 31—43).

Автор приносит глубокую благодарность всем таймырцам, принимавшим живое участие в сборе этнографического материала и с большой теплотой и вниманием относившимся к нуждам сотрудников экспедиций.

происхождением с ненцами-юраками.² Старое нганасанское название этого рода — Кула Долгих связывает с энецким *курэкэ* 'ворон' и далее с кураками, которых в XVII в., по сведениям русских ясачных сборщиков, не смешивали с остальной «пясидской самоядью». Долгих считает их группой, по происхождению родственной энцам маду.³ По-видимому, более близок к истине Ю. Б. Симченко, рассматривающий кураков как конгломерат различных по происхождению групп, объединенных под общим названием.⁴ Собранные нами сведения позволяют говорить, что в быту Нгамтусу'о, в их представлениях много черт, которые свидетельствуют, что они впитали в себя значительный культурный пласт, характеризующий древнее население Таймыра как охотников на дикого северного оленя. Часть их предков некогда жила в районе оз. Таймыр, где и обитала еще в земляных жилищах *кору*, обложенных дерном, и пользовалась глиняной посудой. Таким образом, видимо, приходится говорить как минимум о трех этнических компонентах, вошедших в этот род: имеющих восточное и западное происхождение и смешавшихся с аборигенным населением. Правилами экзогамных брачных норм его представители были связаны с остальными четырьмя родами западной группы нганасан и, в частности, с родами Чунанчар и Линанчар, которые Ю. Б. Симченко считает древнейшими нганасанскими родами.⁵ Сейчас род Нгамтусу'о признается всеми нганасанами как один из старейших, коренных.

Чтобы в какой-то мере стали понятны представления нганасан о смерти, появлении злых существ, загробном мире, некоторых моментах погребальной обрядности, необходимо в первую очередь познакомиться с их взглядами на происхождение и существование в человеке нескольких важных элементов, объединенных одним словом *нильмыты* $\approx$ *нильмыты* 'его жизнь', 'его жизненность' (от *нилу* 'жизнь').⁶ Все эти элементы, по мнению нганасан, *нильмытыну камятузуу* 'жизнь держат'. Не каждый даже пожилой нганасанин может сравнительно стройно изложить эти взгляды. Поэтому в последующем изложении мы их реконструируем из полевых материалов, которые собирались в основном по

² Долгих Б. О. Происхождение нганасанов. — ТИЭ, нов. сер., т. 18, 1952, с. 47; см. также: Симченко Ю. Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии. — В кн.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968, с. 210.

³ Долгих Б. О. 1) Происхождение нганасанов, с. 45—47; 2) Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. — ТИЭ, нов. сер., т. 55, 1960, с. 126—127.

⁴ Симченко Ю. Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате..., с. 211.

⁵ Симченко Ю. Б. 1) Проблема материнского рода у народов Севера. — В кн.: Общественный строй у народов Северной Сибири. XVII—начало XX в. М., 1970, с. 74—75; 2) Некоторые данные о древнем этническом субстрате..., с. 212.

⁶ Грачева Г. Н. К методике изучения ранних представлений о человеке. — СЭ, 1975, № 4, с. 51—59.

погребальному обряду. Эти жизненно важные элементы функционируют по-разному, по-разному можно нанести им вред, по-разному их спасают в случае необходимости и судьба их после смерти человека также складывается неодинаково.

Таковыми материальными жизненно важными элементами, по мнению нганасан, являются сердце (*сё*), глаза (*сеймы*), дыхание (*баттю*), мозг (*дие*), тень (*сыдангка*). А. А. Попов в 1930-х годах обнаружил наличие души-крови (*кам*).⁷ Е. Д. Прокофьева отмечала у нганасан, кроме души-тени *сэданка*, еще душу-двойник *сидаранга*.⁸ К сожалению, нам не пришлось при полевой работе встретиться у нганасан со словом *сидаранга*. Пожалуй, тень (*сыдангка*) по ее функциям можно охарактеризовать как двойника, однако только до определенных пределов. Интересной представляется этимологизация ненецкого слова *сидрянг* от *сидя* 'два', приведенного Л. В. Хомич в статье, опубликованной в настоящем сборнике.

Представители рода Чунанчар в своих рассказах больше внимания обращали на важность глаз и упускали при перечислении мозг, тут же соглашаясь, что это тоже важно. Нгамтусу'о иногда забывали назвать глаза. По-видимому, количество таких элементов неустойчиво. Все, от чего зависит жизнь, может войти в это число. Однако, как правило, их называют четыре или пять. К каждому из них, равно как и ко всем вместе, приложимо слово *нилымты*. На вопрос, что такое нилымты, нганасаны недоуменно отвечали: «Почему ты спрашиваешь, что это? Вот это все и есть нилымты» (Чунанчар),⁹ показывая на записанные мною названия элементов, из которых складывается понятие «жизнь».

Ю. Б. Симченко в качестве синонима душе записал *тынсе'а*.¹⁰ Одни нганасаны считают, что в переводе на русский язык это слово почти соответствует слову «мысль» (Момде). По старым представлениям — это вполне материальный объект: «Сам я в чуме сижу, а тынсе'а моя возле оленьего стада ходит, туда перекочевала». В русском выражении могут сказать: «Моя душа (тынсе'а) возле стада» (Момде). В то же время другие затрудняются в переводе тынсе'а. Полевые материалы 1975 г. открыли чрезвычайное разнообразие в его толковании, что требует дополнительных исследований. Для обозначения души также широко распространено слово *корса*, которое предварительно можно было бы перевести как русское простонародное «нутро», т. е. существо, сущность человека. Все эти понятия объединены в нилымты.

Нилымты существует в каждой частице человеческой плоти (волосы, ногти, слюна, кожа и т. п.) и во всех вещах, которыми

⁷ Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34, л. 150.

⁸ Прокофьева Е. А. Материалы по религиозным представлениям энцев. — Сб. МАЭ, 14, 1953, с. 206.

⁹ В скобках указывается родовая принадлежность нганасан, от которых получена информация.

¹⁰ Симченко Ю. Б. Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан. — ТИЭ, пов. сер., т. 84, 1963, с. 169.

пользуется человек. Нганасанки считают, что если отдать люльку, в которой вырос ребенок, даже если он уже взрослый, в этой семье будут рождаться больные уродливые дети. В данном случае мы видим, что с люлькой уходит не только часть жизненности одного человека, но и всей семьи. Одевая мертвого в погребальную одежду, на ней делали разрезы в нескольких местах, чтобы его жизненность могла свободно выйти и отправиться в землю мертвых. В некоторых семьях на шапке умершего делали разрез так, чтобы видны были волосы. Разбивая и ломая предметы, оставляемые при захоронении, нганасаны как бы «умерщвляли» их и таким образом заставляли отправиться вместе с покойником.

Жизненно важные элементы дает человеку и всем животным Луна-мать — Кычада-нямы. Надевая рождающегося всем необходимым, Луна-мать, однако, не принимает участия в его росте. Со времени зачатия человека, оленя и других существ растит их Моу-нямы — Земля-мать, тело. *хюттада* новорожденному дает Нилулеме-нго — 'Жизнедатель-небо' (Чунанчар), либо Земля-мать (Момде). По другим сведениям, Земля-мать дает тело и растит только нганасан, а Нилулеме-нго имеет дело только с оленями (Нгамтусу'о).¹¹ Но и в представлениях Нгамтусу'о Земля-мать играет очень большую роль.

Что же происходит с жизненно важными элементами, пока человек жив и когда он умирает?

В течение всей жизни человека баттю живет в сердце. Если человек заболел, очень тяжело болен, плохо дышит, обычно, переводя на русский язык, говорят: «душа близко стала», «к горлу подошла», употребляя слово «баттю».

При наступлении смерти дыхание первым покидает человека. Сразу после смерти баттю некоторое время еще живет в чуме в виде оставшегося дыхания, «еще далеко не ушла», ее и сыдангка кормят через огонь, бросая в очаг кусочки жира или мяса. Кроме

¹¹ Думается, что нганасанское *нго* только весьма приблизительно можно рассматривать как русское «бог». Буквальный перевод этого слова — «небо». Некоторые нганасаны объясняют *нго* как «пространство вокруг нас». Б. О. Долгих в своих работах чаще пользуется в переводе словом «бог», Ю. Б. Симченко — «небожитель». Термин *нго* сам по себе не дает определения грамматического рода, поэтому, например, к солнцу возможны три (или больше) обращения с прибавкой *нго*, но это все названия матери (Моу-нямы). Поэтому выяснить пол этого образа невозможно. Однако имеется некоторая склонность и у самих нганасан считать *нго* мужским родом. Матери, нямы, могут быть *нго* сколько угодно, но если образ появился уже как *нго*, то он и будет существовать только в мужском роде. Принятое в работах А. А. Попова, Б. О. Долгих и Ю. Б. Симченко написание *нгуо* произносится сейчас нганасанами как *нго*. В авамском говоре произношение *нго* — «бог», почти неотличимо от *нго* — «шаман». О термине *нго-нгуо* см. также: Долгих Б. О. Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев. — КСИЭ, 33, М., 1960, с. 73; Грачев А. Г. Н. Култы нганасан как отражение традиционной системы мировоззрения. — Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, № 833, л. 15—21.

того, чашка с питьем и едой ставится возле головы умершего. Когда все поедят, содержимое чашки выливается на землю рядом с умершим. В чуме нельзя громко разговаривать, шуметь, громко плакать, чтобы не тревожить баттю и сыдангка. Последняя, рассердившись, а чаще всего, страдая от расставания с близкими людьми, может унести с собой и часть пилымты кого-либо из присутствующих, который вскоре должен будет умереть. В это время умерший еще все «слышит», о чем говорят рядом с ним. Родственники и знакомые приходят проститься, разговаривают с ним. Во время переодевания в погребальную одежду приговаривают: «Не упрямясь, послушайся меня, давай оденемся, будь мягким». Умерший становится мягким и «позволяет» себя одеть. Он беззвучен, без движения, во всем же другом умерший пока такой же человек, как все живые, по крайней мере, это представление выражается в том, что он слышит, как бы внутренне помогает одевать себя, но сам не может говорить и двигаться. По сведениям П. Третьякова, «когда в семье самоеда кто-либо умрет, то картина отчаяния бывает, по истине, самая печальная. Не доверяя своим глазам, покойника — «бодырьбу» — сначала трясут, приподнимают и криком стараются вызвать к жизни: на всех лицах виден ужас и вскоре все жилище оглашается воплями».¹² Затем, вероятно, эти крики прекращались и каждый занимался соответствующей его возрасту и родственной близости к умершему работой по приготовлению к захоронению.

По старым представлениям нганасан, пока баттю еще рядом, «не далеко ушла», ее можно попытаться вернуть. Видимо, крики и вопли, описываемые П. Третьяковым, вызваны именно этим. У него же зафиксировано, что по представлениям самоедов Туруханского края, «человек продолжает жить без души сутки, даже более».¹³ По нашим материалам, смерть сородича встречали без особенных криков, так как считалось, что «он испугавшись шума, может очень быстро, резко покинуть живых, утащив кого-нибудь с собой» (Момде).

Сердце и мозг отправляются также вместе с телом в землю мертвых. Об этих двух началах не говорят много, и они не доставляют столько хлопот, сколько сейми (глаза) и особенно баттю и сыдангка (тень).

Глаза Луна-мать дает человеку сразу же еще во чреве матери. У А. А. Попова также имеются сведения, что глаза людей и животных находятся на луне. В связи с этим им записан у таймырских нганасан миф о создании человека, связанный именно с лу-

¹² Третьяков П. Туруханский край. — Зап. РГО по общ. географии, т. II, СПб., 1869, с. 403. Ср.: Терещенко Н. М. Ненецко-русский словарь. М., 1965, с. 110. — «Своим плачем ты вызовешь головную боль у умершего».

¹³ Третьяков П. Туруханский край, с. 418. — Этот автор подразумевает под названием «душа» *нильты*. А. А. Поповым для обозначения души записаны слова *ñilti* (см. публикацию в настоящем сборнике, с. 31) и *н'ьлт* (Попов А. А. Тавгийцы. М.—Л., 1936, с. 55).

ной.¹⁴ По репликам нганасан, записанным им же и касающимся этого сюжета, можно составить, скорее, представление о том, что глаза дает Нямы-нго (букв.— Мать-небо) или Моу-нямы (букв.— Земля-мать), т. е. одно и то же лицо: «женщина, всему имеющему глаза мать», «божество, дающее нам глаза».¹⁵ Записи Б. О. Долгих также это подтверждают: «Моу-нямы дает глаза всему живому», от Моу-нямы «у детей глаза появляются, дети рождаются», «живые глаза без этой нити (*бини*, — Г. Г.) не родятся».¹⁶ То же представление отражено и в материалах Ю. Б. Симченко.¹⁷ Его полевые записи показывают, что рождение «живых глаз» равносильно рождению человека или животного. Противоречивость во взглядах на происхождение глаз наблюдается и по материалам наших экспедиций.

Даже среди представителей рода Чунанчар нет согласованных ответов: это и Луна-мать, и Земля-мать. Большинство нганасан склоняется к тому, что глаза дает все-таки Луна-мать. Вместе с тем в мифологии нганасан, в частности в одном из мифов о сотворении земли и человека, говорится, что первоначально существовало два начала: Моу-нямы и Нго, т. е. Земля-мать и Небо. Они спорили между собой, причем Небо (мужского рода) едва не победил Землю, но в последний момент Земля сумела выиграть единоборство и вместе с тем право на существование (Нгамтусу'о). Земля и произвела затем на свет все живое. Она же и забирает себе все, что умирает, в том числе и глаза. Через глаза воспринимается окружающий мир, и эти восприятия дают толчок для работы мозга. Человек жив, пока живы его глаза. То же можно сказать и о животных. Хорошо известен обычай нганасан и некоторых эвенков сразу же после убийства оленя вынимать его глаза и оставлять их на земле. Они перестают быть связанными с мозгом, и, следовательно, только тогда олень окончательно мертв, а глаза поступают в ведение Моу-нямы. По нашим полевым материалам, проглядывается представление нганасан о том, что именно глаза, если они будут оставлены на земле или зарыты в землю, снова дадут жизнь.

Еще более определенно эти воззрения выражены в материалах, приводимых Ю. Б. Симченко. Говорит восьмидесятилетняя нганасанка рода Ньюняндя: «Моу-нямы много глаз носит в себе. Со всем как куропатка яйца носит. Как баба ли, олень ли, собака ли пустая будет, им в брюхо кладет. Песцам кладет, волкам кладет, иняку (здесь в смысле медведь, — Ю. С.), гусям, рыбам, всем кла-

¹⁴ Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34, л. 82.

¹⁵ Там же, л. 75, 79, 113, 143. — Нямы-нгоу и Моу-нямы у А. А. Попова — различные существа.

¹⁶ Долгих Б. О. Матриархальные черты в верованиях нганасан. — В кн.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968, с. 216, 217, 222.

¹⁷ Симченко Ю. Б. Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан, с. 172; Чарнолусский В. В. В краю летучего камня. М., 1972, с. 267, комментарии редакторов.

дет. В брюхе-то мясо к глазам прирастает, растет мясо. Это значит туша вырастает. Потом из бабы-то вылезает туша».¹⁸

Забивая домашнего оленя для пищи, когда это происходило возле стада, оленевод вынимал у убитого оленя глаза и, бросая их в сторону стада, говорил: «Пусть снова попасутся!» (Момде). По утверждению представителей рода Мойбо, «нганасаны глаза животных не едят». То же отношение к глазам нам пришлось наблюдать во время пребывания в чуме у Демнине Костеркина. Хозяйка чума всегда давала своему пятилетнему внуку вареную рыбку голову, причем она тщательно следила, чтобы мальчик не съел глаза. Даже сейчас, при том, что старые обычаи отмирают, женщине возбраняется есть не только глаза оленя, но и глазные мышцы и части мяса, близкие к этому органу.

Когда умирает человек, его глаза также идут в землю мертвых,¹⁹ вслед за дыханием и сердцем. Ближайший родственник закрывает глаза умершему, закрывают и все лицо лоскутом шкуры или опушкой погребальной шапки *лукуа* (букв. — одежда умершего), или, по материалам А. А. Попова, только глаза красным сукном.²⁰ Изготавливается и специальная мягкая ровдужная маска *хорагу каймю*. По краям ровдужного кусочка проводят овал красной краской. На месте глаз пришивают две темные бусинки: «Глаза-то ведь темные, живой-то был, — два глаза было». Эти места называются *сеймиги боба* 'глаз вместо'. «Живых глаз на том свете нету, а это будут глаза, чтобы видел» (Нюняндя). По материалам Ю. Б. Симченко, иногда вместо бусин употребляют костяные кружочки.²¹

Этот обычай связан с представлением о том, что мертвый человек, став «нечистым», потеряв способность видеть своими глазами, должен иметь другие, чтобы не заблудиться по пути в землю мертвых, чтобы хорошо видеть, как надо идти. В то же время иногда, когда «умерший крепким станет», его глаза открывают перед тем, как окончательно завернуть тело в шкуры (Нгамтусу'о). Некоторые захоронения подростков производились на деревьях. При этом труп в сидячем положении крепили между толстыми ветками лиственницы, шкурами его не оборачивали, лицо и глаза были открыты.²²

Нганасанки во время траура по умершему мужу или отцу не заплетают волосы, а носят их распущенными. По поверьям, свободные волосы «облегчают» глаза женщины: «Если косички плести,

¹⁸ Чарнолуцкий В. В. В краю летучего камня, с. 267—268, комментарии редакторов; см. также: Симченко Ю. Б. Основные черты культуры охотников на дикого оленя Северной Евразии. — VII МКАЭН, М., 1964, с. 6—7.

¹⁹ Особенно ярко это представление выражено у родов Чунанчар, Линачар, Нюняндя, Момде. Намтусу'о, утверждая то же самое, иногда вдруг говорили: «Сыдангка нет — Луна взяла, сейми — Луна взяла».

²⁰ Попов А. А. Тавгийцы, с. 57.

²¹ Устное сообщение Ю. Б. Симченко, 1970 г.

²² Устное сообщение врача К. К. Денцеля, г. Норильск, 1969 г.

человек с косичками слепой будет. Если умер осенью, весной только волосы заплетет, когда легче станут. Близкая родня так делает. Далекая так не делает» (Нгамтусу'о). По записям А. А. Попова, всякая нечистота приводит к слепоте, например, нганасанин, увидевший менструальную кровь жены, может ослепнуть.²³

Неотъемлемой частью нилымты является сыдангка — тень. Без нее никто существовать не может. Только тогда «баттю в сердце живет, глаза смотрят, мозг работает» (Нгамтусу'о). Сыдангка — это и действительная тень, которую можно всегда увидеть при луне, а при солнце не всегда, так как «оно бывает закрыто тучами», и тень, отбрасываемая светом костра. Наличие сыдангка при луне выдвигается как доказательство того, что ее дает Луна-мать. В этом случае не принимается во внимание, что луна тоже может быть закрыта облаками. Если человек видит во сне другого живого человека или умершего родственника, значит, он видел их тени, часть их нилымты. Во время сна сыдангка покидает человека и возвращается к нему, когда тот просыпается. «Сыдангка в голове сидит. Если исчезает она — дуреет человек. Хотя есть от солнца и луны тень, но уже в голове сыдангка нет» (Нгамтусу'о). Тень мертвеца вообще считается недоброжелательным существом. Она после смерти человека некоторое время продолжает жить на земле, в основном возле захороненного тела, и являться людям во сне, тревожить их. Она скучает, тоскует о любимых и близких людях, поэтому может захватить с собой и сыдангка живого человека. Нганасаны, похоронив умершего, стараются совсем не видеть его могилы, боясь неприятных последствий.

Если все-таки в течение года сыдангка умершего настойчиво появлялась в снах, призывали шамана, и тот обычно отгадывал причину этих посещений. Оказывалось, что умерший требует какую-то вещь, которую ему забыли положить, а он не может без нее отправиться дальше в землю мертвых, так как этой вещью, в которой находится часть его нилу, он связан с миром живых. Вещь родственники относят на захоронение и, как правило, успокаиваются. Редкие моменты, когда после этого является во сне умерший, ни к чему не обязывают, но заставляют человека как-то насторожиться. Именно в этом, а также в поведении огня видят прямую связь с миром мертвых.

Одна из нганасанок вдруг в разговоре сказала мне:

— Моя мать, наверное, скоро умрет.

— Почему?

— Сон у нее был. Муж ее приехал. Много оленей у него. Спрашивает мою мать: «Ты когда, наконец, соберешься? Я прошлый раз приезжал, а ты все не собралась». Мать стала собираться. Собрала так, немного, половину, небольшую кучку. Отец рассердился, махнул рукой и уехал. Мать рассказала сон и го-

²³ Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34, л. 60.

ворит: «Наверное, в этом году еще не умру, еще поживу» (Сова-лова).

Если спустя десять лет умерший все-таки приснится, то предполагается, что его сыдангка уже не будет в целом виде. У нее будет одна рука, одна нога, один глаз.

В связи с существованием у человека нескольких особо важных элементов, составляющих жизнь, любопытны представления нганасан о близнецах. Считается хорошим предзнаменованием рождение однополых близнецов. Рождение разнополой двойни, по старым взглядам, — большое несчастье для семьи.

Не так давно у нганасанки Д. родилась двойня: мальчик и девочка. Дети родились трудно и трудно развивались, особенно мальчик, что доставляло матери, кроме обычных, немало дополнительных хлопот. Помимо всего, эта молодая женщина постоянно принуждена была выслушивать сочувствующие замечания стариков, приходивших к детям. Они качали головами и то и дело повторяли, что вот-вот произойдет что-то нехорошее. Разнополые дети, родившиеся сразу, вместе жить не могут, один из них либо кто-то из семьи должен умереть. Через некоторое время случилось так, что заболевших детей отправили в окружную больницу. Там они с перерывами были около года. Старики как-то помягче стали говорить о грядущем несчастье, потому что, «если среди русских дети долго ходят, след их несчастья теряется». А когда в семье брата Д. умерла грудная девочка, старики вздохнули с облегчением, так как с ее смертью все напасти, грядущие семье, как будто кончились.

Мать объясняла: когда рождаются две девочки они друг друга как бы поддерживают в росте, помогают, «не спорят». То же происходит с двумя мальчиками. А разнополые как бы спорят друг с другом, и один другого обязательно победит, «вытолкнет», вместе жить никогда не будут. Существование подобных представлений подтвердили и другие нганасаны.

Сыдангка через некоторое время после смерти человека может превратиться в очень злое существо *нгамтэр'у*, а через более длительный срок — в *баруси*, которые питаются сердцем живых людей, грызут нити-дыхание, забираются в голову и едят мозг. Заболевание человека, как правило, объясняется кознями баруси и нгамтэр'у.

Нганасаны не видят особенной разницы между сыдангка и нгамтэр'у. К этой же категории существ они относят и баруси.²⁴ Однако отношение к ним разное. Сыдангка не приносит таких бед, как нгамтэр'у и баруси, она еще «не злая» (Чунанчар). Сыдангка «не ест» людей. Нгамтэр'у — это уже злое существо. Место обитания его тоже около захоронения, как и сыдангка. Оно, однако, может далеко уходить от этого места. Чаще всего

²⁴ Свидетельство тому наши записи в Усть-Аваме, Волочанке, в фактории Новая.

рассказы о нем связываются с шаманским захоронением. Любит селиться нгамтэр'у и в старых заброшенных жилищах, на старых чумовищах. «Самое-то главное — это на могиле бывает. Оттуда все. Знаешь старую голомушку²⁵ у Усть-Авама? Однажды мы зимой там втроем заночевали. Вдруг один ночью как запоем! Скорее его разбудили, едва-едва в себя привели. Вот это и был нгамтэр'у. Еще бывает, когда много пьют. Однажды даже Л. много пил, потом заболел: „Не могу, — говорит, — работать. Ходит все время за мной кто-то. За спиной дышит. Сажусь есть, и он ест за спиной, сплю — он сзади дышит“. Едва-едва его переубедили, пил какое-то лекарство. Потом ему лучше стало. Человеком стал.

У меня тоже так было. Глаза совсем другие стали. При этом глаза другими становятся. Хоть открыты, хоть закрыты, все равно он все ими видит. Почему так? Главное при этом убедить человека, что все нормально, что нгамтэр'у в него не вошел. А то совсем плохо будет. Кто застрелится, кто вешается, кто сам себя зарежет прямо в сердце. Раньше шаман выгонял нгамтэр'у. По-шаманит, и человек поправляется. Говорят, что он имеет одну ногу, одну руку, один глаз, полноса. Но никто, вроде, сам не видел» (Нгамтусу'о).

«Турдагин Тапка умер. Молка брат. Он часто ходил на могилу долганского шамана возле Летовья. Сошел с ума, сыдангка все время видел. Застрелился после трех дней. Нгамтэр'у поймал на могиле в ум. Могила тянет как магнит. Нгамтэр'у, сыдангка — никакой разницы между ними нет... Олень с ума сошел. Дрался с сыдангка рогами. Со своей сыдангка. Сердце потерял. Глаза-то совсем другие. У оленя тоже может быть. Дрался с нгамтэр'у. Сам-то он не понимает, люди отгадают» (Нгамтусу'о).

Видимо, с этим же связан запрет играть со своей тенью. Считалось, что нгамтэр'у больше слышат, т. е. его присутствие воспринимали на слух. Если кто-то услышал его свист или громкий крик, тот обязательно должен был об этом рассказать людям. Тогда страх пропадал, а нгамтэр'у исчезал. Исчезал он и в том случае, если услышавший быстро стрелял из ружья в направлении звука.

Человека, сошедшего с ума от того, что он нгамтэр'у «в ум поймал» называют *толымэйми'е* 'стал украденным' Так же называется вообще всякий сумасшедший.

Наиболее опасен нгамтэр'у маленьким детям. Они могут неожиданно испугаться, а это в свою очередь может повлиять на их мозг. Поэтому считалось, что маленького ребенка ни в коем случае нельзя оставлять одного в доме или в чуме даже на короткое время. Некоторые нганасанки говорили, что нгамтэр'у больше всего любит детей, им он наиболее опасен.

²⁵ Голомо — полуподземное коническое жилище, обложенное дерном.

Нетрудно обратить внимание на то, что представления о злом нгамтэр'у как о половине человека совпадают с описаниями злых баруси в фольклоре нганасан. Это также одноногие, однорукие, одноглазые, волосатые с длинными ногтями злые существа, с которыми очень трудно бороться. Все физические меры воздействия (их убивают, топят в воде, протыкают колом, разбивают молотком голову и т. п.), губительные для обычного человека, не приносят им никакого вреда. Если учесть, что баруси в своей первооснове — тень, то такая их «живучесть» становится понятной. И в фольклорных произведениях баруси появляются в старом жилье, как, например, в сказке про Ноголеса-парня.²⁶ Здесь в переводе на русский язык баруси выступает под именем «соседка» — домовый. Он может появиться из грязной, запачканной кровью и гноем брошенной повязки (Нгамтусу'о).

Б. О. Долгих свидетельствует, что нганасаны относят баруси к строго определенной категории одноглазых, одноруких и одноногих существ.²⁷

У вадеевских нганасан баруси и болезнь — однозначные явления.

«Невидимый баруси. Вот я кашляю, а он где-то тут, может быть, слушает. Баруси всегда в красивой парке. Красивей всех на свете. Чистый, „культурный“ идет. Может баруси и девушкой быть:

— Ну-ка парень, куда идешь? По ягоду идешь?

Баруси-копта поведет его по ягоды и кости он там сложит. Съест она его. Это болезнь — то же самое. Поедает человека. От этого человек заболевает и умирает.

Баруси-копта и домой может прийти. Придет к кому-нибудь, понравится, красивая. Сведет парня в лес. Придет тот обратно, еле дышит, умирает прямо, бледный.

Обоего пола бывают баруси. Он появляется только, когда один человек сидит. А при многих не появляется. Видит его только один человек, если даже рядом и другие есть. Это вроде мать ему говорит, а на самом деле — баруси» (Купчик).

В фольклоре же баруси всегда выступает как существо мужского пола. Сами нганасаны не могли вспомнить, где бы персонажем присутствовала баруси-женщина. В некоторых представлениях баруси-домовой выступает как охранитель жилья. Если во время еды кусок выпал изо рта, подбирать его не рекомендовалось. При этом говорили: «Пусть баруси ест» (Совалова) или: «Твой умерший родственник проголодался. Пусть он ест» (Момде).

И все-таки между сыдангка давно умершего, нгамтэр'у и баруси существует едва уловимая разница. Она выражается в различном отношении к этим существам. Сыдангка еще связывается нганасанами с определенным умершим. Говорят, видя его во сне:

²⁶ Долгих Б. О. Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938, с. 125.

²⁷ Долгих Б. О. Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев, с. 73.

«Сыдангка (такого-то) приходила», в то время как нгамтэр'у может быть и неизвестно чей. Долгое время он бывает известен, если принадлежит какому-то шаману или шаманке и по «явной» его вине случилось несчастье. Баруси же никогда не связывается с определенным лицом и существует самостоятельно.

Видимо, в более ранних представлениях одноногое, однорукое, одноглазое существо возникало уже на уровне нгамтэр'у.²⁸

П. И. Третьяковым записан миф о происхождении медведя от женщины-урода, имевшей любовную связь с «намтуръ»; у матери медведя одна половина туловища была звериная, а другая — человеческая.²⁹

Представления нганасан о болезни *коча* тесно связаны с существованием многих жизненно важных элементов, которым возможно нанести вред. П. И. Третьяков и вслед за ним А. А. Попов отмечали, что болезни вызываются исключительно кознями злых духов. Пожалуй, на первом месте по частоте встречаемости стоят всевозможные нарывы, гнойные заболевания, связанные с загрязнением кожи. Считалось, что это червяк *кольчу* забрался и «грызет» человека. Во всех случаях лечением занимались либо шаманы, либо оно проводилось при участии домашних охранителей *койка*.³⁰ Задачей лекаря, в том случае, если виновником заболевания предполагался *кольчу*, было выгнать его из больного места. Для этого доставали изображение *койка* и, покормив его, прикладывали к пораженному участку тела. Червяк как бы «прилипал» к изображению и больной поправлялся. Шаман в подобном случае действовал тем же способом, только через своих *койка*, которые считались сильнее. Червяк мог забраться и глубже. Он мог грызть мозг, попадать вместе со съеденной пищей в живот и другие части тела и быть причиной смерти человека. Во всех тяжелых случаях обращались к шаману. Иногда шаман сам пытался высосать *кольчу*. Подобный способ лечения описан Третьяковым.³¹ В то же время причиной весенней болезни глаз, например, совершенно справедливо считали блеск снега. Защитные очки *сеймикунди* гарантировали от заболевания. Впрочем, существовали такие *дялы-койка* 'день-койка', на которые владелец их по рекомендации шамана мог смотреть только через очки. Поэтому трудно сказать, что было первичным: представление о заболевании глаз от блеска снега или представление, что *Дялы-нго* или *Коу-нямы*

²⁸ Вопрос о существовании трех приблизительно одинаковых существ может быть предметом самостоятельной работы.

²⁹ Третьяков П. Туруханский край, с. 486.

³⁰ Койка называются всякие изображения или даже простые камни, или части животных, имеющие, по воззрениям нганасан, способности помогать или мешать человеку в его делах. О койка см.: Роров А. А. Die «Kuojka». Familien- und Sippenchutzgeister bei den Nganasanen. — In.: Opuscula Ethnologica memoriae ludovici Biro Sacra. Budapest, 1959, S. 23—37.

³¹ Третьяков П. Туруханский край, с. 427.

насылают эту болезнь. Автор статьи склонен считать второе более древним.

Причинить вред человеку может любой другой человек. Он может сделать это преднамеренно или случайно. В случае преднамеренного желания он; найдя на земле или снегу следы обидчика, резал их ножом, приговаривая: «Пусть умрет в скором времени» (Момде). Или делал из снега «совсем как человека такого. Голова, живот будут. Большой такой. И хореем прямо его прокалывает, живот». При этом прокалывающий говорит: «Пусть такой-то умрет! Такого-то убиваю!». После этого изображенный должен умереть. Такое изображение называется койка. «Ну, потом этот койка растает, конечно. Такое редко бывает, сердитый очень человек так делает» (Нюняндя). Когда делают койка из снега, употребляют и такие выражения: «Пока ты оттаешь, пусть тот умрет». Или: «Пусть тот так же, как ты, растает» (Момде).

Например, муж от своей жены ходит к другой замужней женщине. Тогда, рассерженный приходами постороннего, муж делает из камня, песка или снега подобие человека. «Рот большой у него сделает и руки большие. Туловище неважно какое, большое или маленькое, как человек, ноги будут. Кодиума (мужчина) или ны (женщина) не покажет. Неважно это. Только, как люди. Положит на дорогу этого человека и говорит: „Пусть этот человек по земле не ходит“ Умрет он. Если кто так сделал, на этой бабе обязательно после жениться будет» (Нюняндя). Возьмет себе оставшуюся одинокой женщину в качестве второй жены.

Сделанный таким образом койка — «очень сердитый», потому что он самодельный, *койкуптююгюю*. Полагали, что делать койка без разрешения шамана — это значит обращаться к материалу, из которого он сделан, помимо посредника. Таким образом делающий их тревожит землю, снег, камень. Снег, земля, камень сердятся, именно они должны покарать обидчика. Если изготовивший койка ошибался в своих предположениях относительно врага, он должен был через некоторое время умереть. Такие отношения между людьми назывались *койкуптара*. Это выражение бытует до сих пор широко в значении «друг на друга беду наводят».³²

Много различных невзгод может принести нарушение запрета *нянкары*. Сейчас нганасаны переводят это слово русским «грех». Нельзя пользоваться одеждой умершего, нельзя оставаться жить на том месте, где умер человек и его приготавливали к похоронам, нельзя трогать вещи с захоронения, нельзя понапрасну произносить название болезней, имя умершего запретно и т. д. Нарушение этих обычаев может повлечь за собой несчастья, которые коснутся не только виновника, но и его близких родственников.

Мог человек погибнуть и от того, что его *нгадюю* «опоганили».

³² Ср. сходный обычай при клятвах у большеземельских ненцев (Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самодов к Северным Уральским горам. СПб., 1855, с. 363).

Происходило это в тех случаях, когда женщина переступала через мужскую одежду или мужчину. «Жена рождает у меня в балке внезапно, я зашел нечаянно — я опоганенный» (Нгамтусу'о). В этом случае пострадавший терял силы, переставал есть и, если вовремя не вмешивался посторонний, мог в первую очередь ослепнуть и даже погибнуть.

Мы уже видели, что одно из первых мест среди причин заболеваний занимают козни баруси, подобно червяку проползающего во все органы тела, и нгамтэр'у, поражающего в основном мозг человека.

Предполагалось, что баруси чаще всего появляется по ночам и проникает в чум под его покрывку со стороны, противоположной входу.³³ Нганасанские чумы всегда обращены входом на юго-восток, сторону восхода солнца, а баруси появляются с противоположной стороны, со стороны, куда «уходят» умершие, что еще раз свидетельствует о возможности представления о их возникновении из какой-то части «жизни» умершего. Сторона, противоположная входу, за очагом является как бы дорогой, по которой идет общение с потусторонним миром, миром умерших. Место их встречи с живыми — это очаг.

Когда летом во время наибольшего скопления комаров вход открывался с северо-западной стороны, один из основных шестов чума оказывался расположенным как раз посередине входного отверстия. Человек, выходящий из чума с правой стороны шеста, должен был идти только вправо, выходящий с левой стороны — влево. Правило, по которому пересекает эту дорогу запрещалось, оставалось в силе на некотором расстоянии от чума. Переходить с одной стороны чума на другую перед шестом запрещалось.

Заболевшего человека можно было вылечить, «проведа» его под очагом жилища в сторону восхода солнца. Для этого приподнимали железный лист, на котором разводили костер, и больной проползал под ним.³⁴

Кроме этого, существовал целый пантеон подземных *сырада* 'ледяных', похищающих людей, и множество нго, олицетворяющих различные болезни³⁵ и восходящих к коча, кольчу.

Особняком стояли эпидемические заболевания, особенно *сюди* — «чумовка», или оспа. От нее не было никаких средств спасения. Сильные шаманы пытались бороться с ней, но, как правило, победу одерживала Сюди-нго.

П. И. Третьяков в XIX в. так описывал попытки спастись от эпидемии: «Иностранцы, утраченные гибельным действием оспы и уже ощущая на себе ее действие, бросают родной чум и стремятся на своих быстрых оленях в самые отдаленные места

³³ Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34, л. 145.

³⁴ Обряд «огненные ворота» — см.: Долгих Б. О. Обрядовые сооружения нганасанов и энцев. — КСИЭ, 13, М., 1951, с. 13.

³⁵ См.: Долгих Б. О. Матриархальные черты...

с надеждою избежать неминуемой смерти, но смерть преследует их по пятам и беглецы умирают на пути, сидя на санках».³⁶ Если в каком-нибудь чуме появлялась оспа, все стойбище снималось и откочевывало как можно дальше, бросая больных на произвол судьбы. Из чума, где остались больные, нельзя было брать огонь. Живой, уходивший из чума, где все умерли, тушил очаг. «Сам уходил без огня». Умерших не хоронили. «Так век в чуме и сидели». На этом месте убивали 30 или 40 оленей, им принадлежащих. В представлении нганасан Сюди обычно из всего стойбища оставляла кого-нибудь одного. Подойдя к другим чумам, он оставался подалее и кричал издали: «У меня в чуме все умерли, как жить будем?». Жители чумов разводили огонь, удушали собаку. Вновь прибывший проходил сначала через огонь, потом через труп собаки, положенной поперек дороги в чум (Нюняньдя, Нгамтусу'о). А. А. Поповым отмечено, что оленей умерших забирали с собой, но в общее стадо их сразу не пускали, а один-два месяца пасли отдельно.³⁷

Следует отметить старое отношение к человеку, которого спасли от утопления. Считалось, что, если человек попал в воду, на глубину (раньше нганасаны совсем не умели плавать), то он неминуемо должен утонуть, что, собственно, и происходило. Но при этом тонущий даже не пытался выбраться из воды. Существовало представление, что именно этого человека хочет взять себе Биды-нямы 'Вода-мать', а если его спасали, то тем самым как бы отнимали у воды. Он становился сразу «нечистым», на какое-то время табуировался, так как уже был на дороге в землю мертвых и вернулся. Русских, живущих на Крайнем Севере, поражала совершенная покорность тонущих.

У нганасан существуют некоторые критерии, по которым определяется, насколько та или иная смерть «тяжела» для окружающих. В основном этот критерий — возраст. Мертвый ребенок, еще кормившийся грудью, считается «легким». Такие дети никогда не становятся нгамтэр'у. Полагали, что умерший маленький ребенок через некоторое время может снова родиться у той же матери или через поколение в том же роде. Тогда ему можно было дать имя умершего. Во всех других случаях нганасаны предпочитали давать новорожденному совершенно особое имя, стараясь, чтобы другого такого не было. Легким считался и умерший подросток лет до 15 и самоубийца, и утонувший или заблудившийся в пургу и замерзший человек. Самой сложной и тяжелой смертью считалась смерть пожилого человека, умершего в чуме или в другом жилище. Скорее всего такое представление связано с тем, что чем старше человек, тем большей семьей он обременен, тем более привязан он к этим людям, тем тяжелее ему с ними расставаться, тем скорее он может забрать кого-нибудь с собой, тем больше «не-

³⁶ Третьяков П. Туруханский край, с. 341.

³⁷ Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34, л. 152.

чистоты» в себе он носит, происходящей от того, что он много участвовал в похоронах, много убил животных, достаточно нарушил запретов и т. п. Про его сыдангка, как только он умрет, уже могут сказать нгамтэр'у. То же, по-видимому, относится и к сильным шаманам. Как только умирал пожилой человек, над всеми его близкими нависала опасность быть «уведенным» вместе с ним. Особенно это касалось младшего сына умершего как самого любимого.³⁸ Именно этот человек после похорон подвергался самым строгим и самым длительным запретам.

Сведения о том, какими путями умершие попадают в землю мертвых, у нганасан довольно противоречивы. В памяти сохранилось представление о наличии семи дорог (Чунанчар), но почему семь и что это за дороги, ответить затрудняются. Большинство связывает эти дороги с различным характером смерти (Чунанчар, Линанчар, Нюняндя, Асянду, Совалова), другие — с тем, что народов на земле много, умершие каждого народа идут своей дорогой, т. е. идут *сйба моучера* (букв. — семь земель наполняющие) — традиционное нганасанское выражение, под которым подразумеваются все народы, населяющие землю.

Из всех дорог выделяется главная — *аника сёдя*. Ее называют почти все. По материалам П. И. Третьякова, она идет «в земной провал, представляющийся в виде речки, воды которой стремятся среди страшных порогов во внутрь земли».³⁹

По нашим полевым материалам, у одних нганасан она пролегает по снежной тундре и выглядит широкой, утопанной, по которой прошло много упряжек с умершими (Чунанчар, Нюняндя); у других — проходит узкой тропинкой между двумя земляными стенами, поэтому в передовую санку с умершим впрягается не больше двух оленей.⁴⁰ Если их окажется больше, упряжка станет цепляться боками и рогами за землю и трудно будет идти и, следовательно, умерший долго будет двигаться к цели. Это плохо, потому что путь этот — самое мучительное, что может быть и для умершего, и для близких родственников, оставшихся в живых. В пути совершенно темно, умерший не управляет оленями, так как не знает, как идти. Олени сами отыскивают дорогу. Почти в конце пути стоят две голые горы по сторонам, между ними узкий проход. Место это называется *дямо кабаса* 'горло перерезает'. «В этом месте душа совсем отрывается».⁴¹ Далее умерший чело-

³⁸ То же было отмечено нами у гыданских ненцев в 1971 г.

³⁹ Третьяков П. Туруханский край, с. 418.

⁴⁰ На Енисейском Севере и Таймыре для обозначения высоких косокопильных оленных саней самодийского типа употребляется слово «санка» (мн. ч. — санки) в отличие от нарты, под которой имеются в виду прямокопильные низкие сани с бараном, чаще для собак. Оба типа саней распространены в районах проживания нганасан. Употребляя слово «нарта» вместо «санка» мы рискуем впасть в неточность. Поэтому в статье употребляется принятое местное название — санка.

⁴¹ В другом варианте человек «совершенно умирает», когда переплывает воду мертвых, его слезы и есть эта вода (Горнок, Нгамтусу'о).

век как бы становится безгласным, пока он не попадет в чум земли мертвых (Нюняндя).

После того как санки с умершим прошли это узкое место, становится просторно и чуть светлее. Олени вывозят аргиш на берег широкой реки. «Солнышко еле-еле светит там». На том берегу стоит много чумов. В одном из них живут родители умершего. Аргиш переплывает эту реку. В то время как безгласный умерший переплывает *бодырбу колоптубы* 'мертвых рыбьему клею подобную воду', он как бы отмывается. Все присущие ему грязь и нечистота остаются в этой реке (Нюняндя). По другому варианту, умерший переплывает океан *багуа* и от нечистоты освобождается, лишь ступив на берег земли мертвых (Чунанчар). Обитатели противоположного берега, видя, что к ним плывут олени, выходят из чумов на берег и встречают аргиш. Ходят по берегу. Как только олени ступают на берег, стараются узнать, кто же пришел, чей родственник. Для этого при похоронах на убитом передовом олене пониже левой лопатки ставили тамгу его владельца. По тамге и узнают родственника. При этом говорят: «Оу, однако, мой сын пришел-то!» (Нюняндя) (или кто-нибудь другой). Один из близких родственников держит в руке большой длинный нож и им делит вновь прибывшего вдоль пополам. Грязную часть бросают в воду. «Режут вдоль и голову не жалеют. Так и ходит с одной ногой, одной рукой, половина головы, один глаз. Чистая часть в бодырбу мою живет. Те, кто его встречает, тоже пополам. Заходи, раз чистый, в чум». (Чунанчар).

Самоубийц, утопленников, т. е. всех, кто умер не от болезней, старости или родового кровотечения, режет пополам тот нго, в чье ведение попадает погибший (Момде).

По другим же сведениям, пополам режут в следующей нижней земле. Первая является как бы временной, там через некоторое время снова умирают и идут еще дальше вниз (Нюняндя).

Представление о половине человека перекликается и с более ранними материалами П. И. Третьякова.⁴²

Следует отметить, что у нганасан ранее не существовало кладбищ, да и сейчас, за редким исключением, не существует. Человека оставляли неподалеку от того места, где он умер. Поэтому захоронения встречаются, как правило, одиночные, хотя и имелась некоторая тенденция к организации кладбища. Например, известная «ледовка»⁴³ трех баб недалеко от ст. Летовье на р. Дудыпта с тремя близкими по времени захоронениями. Сами нганасаны считают, что только русские и долганы «собирают своих бодырбу кучей» (Нюняндя). Независимо от этого мир умерших рисуется как общий для всех нганасан, где стоят семейные чумы.

⁴² Третьяков П. Туруханский край, с. 417. — Цитата приведена А. А. Поповым в статье, опубликованной в настоящем сборнике, с. 43.

⁴³ Русским словом «ледовка» нганасаны называют захоронение на санке, произведенное зимой; тем не менее летом также возможны захоронения на санке.

Где бы ни было произведено захоронение, все равно каждый попадает па общую дорогу и в общий мир. Понятие о том, где он находится, двойственно. С одной стороны, он расположен под землей, по которой кочуют нганасаны⁴⁴, с другой — за рекой или за океаном багута, которые расположены далеко, в той стороне, «куда солнце падает». Причем оба эти представления связаны воедино и, по мнению стариков, не противоречат одно другому. Умерший уходит под землю и в сторону захода солнца. Обычно говорят: «В сторону тундры ушел».⁴⁵ По-видимому, здесь, впрочем, как и во многих других случаях, мы имеем дело с представлениями, которые наслоились друг на друга. Наиболее раннее из них, вероятно, связано со взглядом на умершего, как на уходящего в «дыру земли», «мы умерших в рот Моу-нямы кладем». В связи с этим становится понятным возможное захоронение вниз лицом, отмеченное Третьяковым и Рычковым у западных соседей нганасан енисейских ненцев.⁴⁶ Некоторые молодые нганасаны, рассказывая о том, как хоронили раньше, указывали, что лицом вниз.⁴⁷

Впрочем, вполне возможно, что такое положение придавали только шаманам. В одном из обследованных нашей экспедицией женских захоронений умершая, очевидно, была положена на санку лицом вниз или посажена. Подвески, пришиваемые спереди к погребальной одежде, лежали на санке выпуклостью вниз, носят же их выпуклостью наружу, по форме груди.⁴⁸

Кроме основной дороги, на которую попадают все умершие от старости, болезни и от родов, имеются и другие. Не очень четко выделяется дорога для умерших в грудном возрасте. По одним представлениям, они идут общей дорогой и, попадая в землю мертвых, вырастают там до какого-то предела, затем снова умирают. Это, скорее, относится к тем, кто уже умел говорить, их могут похоронить в земле. При захоронении им кладут одежду на вырост. Так, в захоронении полуторагодовалого мальчика были положены, кроме кастрюльки с манной кашей, соски и прочих предметов, рисующих его младенцем, зимняя обувь большого размера, большой свитер, папиросы, спички и мелкокалиберная винтовка с автоматической перезарядкой.⁴⁹

⁴⁴ То же отметил и П. И. Третьяков. См.: Третьяков П. Туруханский край, с. 417.

⁴⁵ «Тундренной» стороной нганасапы называют направление на ССЗ. Кончается тундра и начинается океан.

⁴⁶ Третьяков П. Туруханский край, с. 399; Рычков К. Береговой род юраков (к материалам по изучению енисейских самоедов). — Зап. Сиб. отд. РГО, т. 38, Омск, 1916, с. 186.

⁴⁷ Дильсмяку Костеркин, 1969 г. А. Шренк, например, отмечает для ненцев захоронения лицом вниз (Шренк А. Путешествие к северо-востоку..., с. 468). В 1974 г. сотрудниками Заполярной экспедиции Института археологии АН СССР Л. П. Хлобыстиным и А. А. Тодоровым было обнаружено возле оз. Лабаз (Восточный Таймыр) захоронение деревянного антропоморфного изображения лицом вниз.

⁴⁸ Материалы 1969 г., р. Дудыпта.

⁴⁹ Материалы экспедиции 1969 г., пос. Усть-Авам.

По другим представлениям, дети (чаще это касается не умевших еще говорить, беззубых) идут иной дорогой, улетают в сторону земли мертвых, но на пути встречают сочное дерево. «Оно ему (умершему, — Г. Г.) как мать, *суа дура хуа нямы* 'серой сочное дерево мать'. И летает возле того дерева птичкой *дямаку* все время. Сосет это дерево. В это время растет немного, но остается птичкой. Те, кому еще не дали имени, превращаются в птичку» (Горпок). Существует и третий вариант представлений, который наиболее часто рассказывают нганасаны. Маленькие дети превращаются в птичку и улетают к Луне-матери. Возле нее все время летают. «Если он еще грудь сосет, то все Луна возьмет, в первую очередь глаза» (Чунанчар, Нгамтусу'о). Специального названия для того места, где летают дети-птенцы, нет. Маленьким детям всегда кладут в захоронение гусиные перья.⁵⁰ Если ребенок уже до смерти получил имя, его именем можно называть вновь родившегося в этой семье. Например, близнецов нганасанки Д. называли именами детей, родившихся и умерших много лет назад у матери Д.

Отдельные дороги существуют для самоубийц, своя дорога — у утонувшего, своя — у замерзшего в пургу, своя — у тех, кого «нгамтэр'у схватил». «Отцовской дорогой сын не пойдет, если отец умер от старости, а сын застрелился» (Асянду). Но что это за дороги — выяснить не удалось. Большинство нганасан считают, что все идут одной дорогой *аника сёдя*. Однако и миры умерших по-разному расположены, не в одном месте. Рассказывают: «Был такой случай: муж застрелился, а жена умерла от болезни в Дудинке. Они там не встретятся. Все очень жалели» (Линанчар). И в то же время сходились на том, что хотя по-разному умершие живут в разных местах, но в гости друг к другу ездят, встречаются.

Как выглядит мир на той стороне реки, тоже представляли себе противоречиво. В одном варианте — это веселый мир. Там люди хорошо живут, танцуют все время, здоровыми становятся. Шаман шаманит. Еды там много. Едят то, что кладут в захоронение. Ведут такой же образ жизни, как на земле. Входное отверстие в чумах всегда расположено на сторону тундры, т. е. ССЗ. Ловят рыбу, охотятся. Много пищи им не надо. «Бодырбу в своей земле тоже оленей ловят, только это те, что у нас *бануга*. Сильно слабеет олень от того, что плохо ест или больной. Постоит немного и ложится. Чуть подкормить, немного пройдет и опять ложится. Слабый. На таких наших оленей бодырбу и охотятся» (Нюняньдя). Обычай убивать оленей на могиле свидетельствует,

⁵⁰ То же отмечено А. Ф. Миддендорфом (Миддендорф А. Ф. Путешествие... на север и восток Сибири. Ч. II, отд. VI. СПб., 1878, с. 688). По сведениям Ю. Б. Симченко, — журавлиные (Симченко Ю. Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате..., с. 214), по сведениям А. А. Попова, — крылья куропатки (см. публикацию в настоящем сборнике, с. 41).

что мир мертвых рисуется как обычный мир. Некоторые считают, что там дальше люди совсем никогда не умирают, «век живут», ездят на своих оленях (Чуанчар).

В другом варианте *бодырбу* *моу* 'мертвецов земля' — белая, снежная. Чумы все в снегу, покрывки свалились до середины и огонь чуть-чуть виден из-под снега. «Это тени людей там ходят, как баруси. Сыдангка там ходят» (Горнок). Живущие там люди все слышат, что происходит на земле. «Сердце-то у таких людей маленькое, совсем пугается быстро. Даже сейчас пугается, если сильно постучать. Они там, конечно, все слышат» (Нюняндя). Охотятся на леммингов *тамунку*, принимая их за оленей, ловят рыбу, но это не рыба, а *кольчу* — черви.

Определенное место занимают и представления о том, что в нижнем мире все наоборот. «Наше солнце превращается в луну, луна — в солнце». ⁵¹ Если в женское захоронение положить лишний шест для чума, то на том свете не хватит шестов, чтобы поставить чум. Положить меньше шестов — тоже плохо. Когда у нас день, там ночь, и наоборот.

При захоронении, в прежнем представлении нганасан, только женщина или мужчина, хозяева, получали в дорогу шесты чума. Все остальные отправлялись со своим имуществом, но без жилья. Считалось, что в земле мертвых женщина ставит свой чум и к ней идут ее дети. Если более старый муж умер раньше своей первой жены, она имела право выйти замуж второй раз и даже третий. Однако при ее похоронах на убитом олене ставилась тамга ее первого мужа. ⁵² Умерший муж мог, по сведениям А. А. Попова, жениться на женщинах только его рода. ⁵³ По нашим сведениям, как только появлялась жена, она ставила чум и он переходил в чум жены.

Нами записан вариант ⁵⁴ фольклорного произведения, рассказанного Катоми Кондаковичем Порбиным (Нюняндя) и рисующего путешествие двух стариков в землю мертвых. ⁵⁵

По-иному рисуется нижняя земля в материалах Ю. Б. Симченко. ⁵⁶ Между миром мертвых и миром живых существует тесная связь. Эта связь протекает через очаг чума. Все, идущее через очаг, как правило, считалось положительным. Если без причины вспыхивал в очаге огонь, воспринимали это как разговор умерших родственников: они предупреждали, что либо где-то какой-то родственник умер, либо произойдет что-то неприятное и к этому надо быть готовым. Причем такая вспышка огня настораживала еще и тем, что предполагалось в этот момент присутствие

⁵¹ Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34, л. 85.

⁵² Устное сообщение Ю. Б. Симченко, 1970 г.

⁵³ См. публикацию в настоящем сборнике, с. 42.

⁵⁴ Подобное произведение, охарактеризованное А. А. Поповым как сказание, записано Б. О. Долгих у Солопта Турдагина (Линанчар). — Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34, л. 153 и след.

⁵⁵ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 2, № 979, л. 40—51.

⁵⁶ Симченко Ю. Б. Люди высоких широт. М., 1972, с. 11—21.

какой-то частицы ранее умершего в жилище. В таких случаях старались подкормить огонь, бросив в него кусочек жира или мяса. Пламя сгоравшего жира свидетельствовало о том, что родственник доволен.

Особенно явно это подтверждается особым отношением нганасан к огню чума. В старое время нганасаны возили его с собой в специальной санке *тори канта* 'очажная санка'. Каждая семья имела свой огонь, принадлежащий женщине — хозяйке чума. Она могла передавать его только представителям своего рода. По сведениям Ю. Б. Симченко, до недавнего времени мужчина даже не мог брать головешки из очага.⁵⁷

Еще более ярко это представление выражено словами энца Лебо Совалова: «Я топлю наш огонь. Я умру — род Соваловых пропал. Кто будет огонь топить?». ⁵⁸

Стоит обратить внимание на то, что в одном из фольклорных текстов, записанных автором у нганасан, недоброжелательный для главного героя персонаж появляется из огня, горящего вне чума. Огонь очага чума считался чистым.

А. А. Попов приводит свидетельство, когда жертва огню очага была принесена таким образом, что труп щенка хозяин чума захоронил под очажным листом.⁵⁹

Приведенные выше, а также некоторые дополнительные фольклорные и иные материалы, записанные нами, заставляют высказать предположение, что очаг чума был когда-то у нганасан или их отдаленных предков местом захоронения (сожжения?) какой-то категории умерших; наиболее вероятно, — тех умерших, которые считались владельцами данного жилища или были особо значимыми для рода людьми, и, возможно, именно пожилых женщин, в силу представлений нганасан об Огне-матери.⁶⁰ По-видимому, остальными членами коллектива это жилище после захоронения (или частичного сожжения) трупа покидалось.

Любопытны в этом отношении сравнения с саамами, которые, по сведениям Н. Н. Харузина, в древние времена хоронили своих

⁵⁷ Симченко Ю. Б. Нганасанский орнамент. — СЭ, 1963, № 3, с. 170.

⁵⁸ Долгих Б. О. Родовая экзогамия у нганасан и энцев. — ТИЭ, нов. сер., т. 78, 1962, с. 213, 224. — Любопытно, что нганасаны не говорят «огонь зажечь», а только «огонь топить», т. е. русские — топят печь, а нганасаны — огонь. Напрашивается предположение: не осмыслилось ли раньше в представлении нганасан русское «топить» как «кормить?». Ср.: «топить дровами печь», «топить в воде» (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. IV. М., 1973, топить, *топлю* I, топить, *топлю* II. М. Фасмером высказывается предположение о возможном этимологическом отождествлении топить I и топить II). Ср. также из юкагирского *лат'инлэгул* — «бревно, горящее на костре», букв. — пища огня (Крейнович Е. А. Юкагирский язык. М.—Л., 1958, с. 274). То же у долган: о сгоревшем в очаге дереве — «огонь съел» (Попов А. А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу. — СЭ, 1958, № 2, с. 83).

⁵⁹ Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34, л. 116.

⁶⁰ Долгих Б. О. Матриархальные черты..., с. 223.

умерших под очагом жилища,⁶¹ и с кетами, в фольклоре которых отразились те же представления.⁶² Погребения же под полом жилища фиксируются и археологическими материалами.⁶³

По сведениям А. Ф. Миддендорфа, один из восточных нганасан, посетивших его, носил на ремне, завязанном вокруг шеи, «крошечный мешочек, наполненный золою особого рода».⁶⁴ Надо полагать, золою очага чума. Название этого мешочка не приводится. Нганасаны, и особенно нганасанки, действительно часто на шее носят украшение в виде лицевой стороны небольшого мешочка, расшитой разноцветным бисером концентрическими кругами. В центре обычно пришивают или граненый камешек от современного кулона, или красивую пуговицу, или какой-нибудь иной подкруглый блестящий предмет. Называется это украшение *сими* 'уголь' (ср. эвенкийск.: *сй мй* 'потушить огонь'), по-энецки *ту сё* 'огня сердце'. Подобное украшение на груди старой нганасанки представляло собой ровдужный мешочек, зашитый со всех сторон, в центре которого была пришита гладкая пуговица. Она назвала этот мешочек *койка* и на дальнейшие вопросы отвечать отказалась. Сейчас «сими» переводят часто как брошь.

Несколько таких «украшений» было привезено в Музей антропологии и этнографии А. А. Поповым; он их назвал «амулетами духа огня».⁶⁵

Одна из энок пос. Волочанка рассказала нам, что нганасаны и энцы *сими* или *ту сё* обязательно надевали на покойника, чтобы он не заблудился по дороге в землю мертвых. Вместо этого гораздо чаще употребляли так называемое *дялы* 'день' — металлическую круглую подвеску. Такую подвеску надевали на шею или пришивали к погребальной одежде всем: мужчинам, женщинам, детям. Для того же надевали на руки как можно больше колец.⁶⁶ Полагали, что они освещают дорогу. Чем больше металла и колец, тем светлее идти.

Нетрудно увидеть, что все приведенные в статье материалы разноречивы по происхождению и наслаивались одно на другое, потеряв возможную первоначальную стройность. Кроме того, каждое отдельное из рассмотренных представлений в свою очередь претерпевало изменения в ходе своего развития.

Их сложность и некоторая противоречивость отражают, в частности сложность формирования самой нганасанской народности, образовавшейся на основании нескольких этнических компонентов, включавших в себя древнее палеоазиатское население Север-

⁶¹ Харузин Н. Н. Русские лопари. М., 1890, с. 318.

⁶² Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера. I. Томск, 1972, с. 91.

⁶³ Грачева Г. Н. Народные названия, связанные с погребениями и погребальными сооружениями. — В кн.: Этническая история народов Азии. М., 1972, с. 39—40.

⁶⁴ Миддендорф А. Ф. Путешествие..., с. 685.

⁶⁵ МАЭ, coll. № 5657—467, 468—473. См. также коллекции автора: МАЭ, coll. № 6628—8, И-2003—160—164; И-1974—5.

⁶⁶ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 2, № 985, л. 53.

ной Азии, которое многие исследователи вслед за Б. О. Долгих связывают с юкагирами, и более поздние напластования тунгусо-язычного и самодоязычного населения.⁶⁷ Археологические исследования последних лет на территории Таймыра, проводимые Институтом археологии АН СССР, в районах, заселенных нганасанами, показывают, что аборигены его, переселившиеся сюда из бассейна р. Лены еще в эпоху мезолита, с древнейших времен постоянно испытывали на себе культурное и биологическое воздействие со стороны пришельцев с востока — юго-востока и с запада — юго-запада, проникавших сюда со своей культурой и вливавшихся в состав населения.⁶⁸

Сравнительный анализ нганасанских материалов с аналогичными материалами других сибирских народностей выявит дополнительные данные для решения как вопросов этногенеза, так и вопросов, связанных с развитием знания, мировоззрения. В традиционных представлениях нганасан о жизни и смерти в своеобразной форме отразилась определенная ступень практического и теоретического освоения мира человеком.

⁶⁷ Долгих Б. О. Происхождение нганасанов; Золотарева И. М. 1) Антропологическое исследование нганасан. — СЭ, 1962, № 6; 2) Юкагиры. — В кн.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968, с. 163, 176; 3) Антропология некоторых народов Северной Сибири. — В кн.: Юкагиры. Новосибирск, 1975, с. 109—110; Алексеев В. П. К краииологии нганасанов — КСИЭ, 24, 1955, с. 57—65; Симченко Ю. Б. Некоторые вопросы древних этапов этнической истории Заполярья и Приполярья Евразии. — В кн.: Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975, с. 148—185.

⁶⁸ Хлобыстин Л. П. 1) О древнем заселении Арктики. — КСИА, 136, 1973, с. 11—16; 2) Памятники Сибирского Заполярья и их соотношение с культурами таежной зоны. — В кн.: Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975, с. 100—110.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КЕТОВ О МИРЕ

Представления о мире — важная часть мировоззрения народа. Тема эта включает чрезвычайно обширный круг вопросов: понятие вселенной, ее возникновение и устройство, пространственное соотношение миров, составляющих вселенную, обитатели этих миров, их происхождение и т. д. В настоящей статье преимущественно рассматривается материал, отражающий воззрения кетов на устройство мира, природные явления и человека.

При подготовке статьи использован как опубликованный, так и архивный материалы, в частности полевые записи, сделанные автором во время экспедиционной работы у кетов. Специальные работы на эту тему отсутствуют. Из литературных данных наибольшее значение для названной темы имеет известная монография В. И. Анучина.¹

Сведения, которые интересны для настоящей статьи, у В. И. Анучина даны как вводный материал к характеристике кетского шаманства, но тем не менее они почти исчерпывают круг тех вопросов, к которым необходимо обратиться при изучении данной темы. И в этом смысле монография В. И. Анучина имела важное программное значение при сборе полевого материала. Естественно, что степень полноты освещения отдельных вопросов, связанных с представлениями кетов о мире, в книге неодинакова, многое потребовало уточнения, но в целом роль этого наиболее раннего литературного источника для изучения кетской мифологии, народной космогонии, воззрений на человека и его природу и т. д. остается велика. Немаловажное значение имеют и соответствующие разделы книги К. Доннера; особо следует отметить приводимый параллельный селькупский материал.² Чрезвычайно большое значение для выявления и изучения материала, отражающего представления кетов о мире, имеют обширные публикации фольклора и лексики, осуществленные А. П. Дульзеном, Е. А. Крейновичем, Вяч. Вс. Ивановым, В. Н. Топоровым и др.³

¹ Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. — Сб. МАЭ, т. 2, вып. II, 1914.

² Donner K. Ethnological Notes about the Yenisey-Ostjak (in Turukhansk Region). — MsFOu, vol. 66, 1933.

³ Топоров В. Н. Библиография по кетскому языку. — В кн.: Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.

Особо удачным по характеру текстов оказался сборник, подготовленный А. П. Дульзоном на основании записей, сделанных у кетов им самим, а также В. С. Бибиковой, М. Н. Валл, Л. Е. Виноградовой, Р. С. Гайер, Р. Ф. Деннингом, Т. И. Поротовой.⁴ Следует отметить также теоретические разработки кетской мифологии Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова.⁵

Материал, которым мы пользуемся сейчас для выявления представлений о мире, имеет сложный, синкретический характер. За этим стоит не только разновременность формирования мировоззренческих пластов, но, видимо, и различное этническое влияние. Тем не менее специфика историко-культурного положения народа, сохранение охотничье-рыболовческого промыслового хозяйства и соответствующих ему архаичных культурно-бытовых форм — и в силу этого непосредственная зависимость от природных стихий — обусловили то, что кетский материал позволяет выделить основные этапы мировоззренческого развития, начиная от наиболее ранних представлений (рациональных и иррациональных) о явлениях природы, через персонификацию этих представлений и дальнейшее преобразование их в шаманизме в образы покровителей с активным началом по отношению ко всему сущему. Определенным образом на мировоззрении кетов сказались и влияние христианских догм.

Все кетское население в конце XIX—начале XX в. жило большими и малыми семьями. Несколько таких семей, связанных кровным родством по отцовской линии, составляло патронимию, члены которой могли жить вместе и разбросанно, иногда они входили в разные волости. Родственные семьи, жившие в пределах одной территории (волости), были связаны постоянно общей производственной жизнью, отношениями коллективизма и взаимопомощи. С родственниками, жившими за пределами данной территории, их связывало чувство кровного родства, экономические же отношения не были постоянными, могли прерываться на долгое время. В составе каждой территориальной группы были представители обеих экзогамных половин (Кэп'тсеп и Богдэдеп или их подразделений).⁶ Основной производственной единицей было стойбище, состоящее из нескольких семей. До начала XX в. преобладали стойбища из двух-трех семей, находящихся в кровном родстве или родственных по браку. Редко встречались стойбища, где семьи не были связаны родством или свойством. Количество соседящих на

⁴ Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера. I. Томск, 1972.

⁵ Иванов В. В., Топоров В. Н. К описанию некоторых кетских семиотических систем. — Учен. зап. Тартус. гос. ун-та, вып. 181, II, 1966, с. 116—143; Топоров В. Н. О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов. — В кн.: Кетский сборник. М., 1969, с. 126—148; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Комментарий к описанию кетской мифологии. — В кн.: Кетский сборник. М., 1969, с. 148—167.

⁶ Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. — ТИЭ, нов. сер., т. LV, 1960; Алексеевко Е. А. Социальная организация кетов. — В кн.: Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970.

стойбище семей регулировалось характером производственной деятельности в тот или иной промысловый сезон. Общее родовое самоназвание являлось свидетельством одного происхождения и признаком невозможности брачных отношений; оно давало право на совместное пользование промысловыми угодьями и коллективными ловушками. Осуществлялось это право практически только внутри каждой отдельной территориальной группы, хотя и здесь пережитки родовых отношений тесно переплетались с отношениями соседскими. Значительно более ярко представление об общности сородичей проявлялось в идеологической сфере. Территориальное различие тут не имело значения: сородичей связывала вера в легендарных предков, общих семейных покровителей, у них были свои священные места и т. д. Кроме внутрисемейных или семейно-родовых культов, для кетов известны обряды, исполнителями которых было практически все население данной группы или стойбища (праздники по случаю добычи медведя и сохатых, обряд кормления рек, встреча первых птиц, обряд «дорожной старухи» и многие другие). Значительное место в религиозно-ритуальной жизни имели и индивидуальные обрядовые действия. В первую очередь это относится к промысловому культу, целью которого было обеспечение промысловой удачи отдельных охотников.

Временное членение мира. В представлениях кетов о времени существования мира выделяются два этапа. Первый — этап сотворения мира, появления на земле первых людей, животных. Мифологические сюжеты, относящиеся к этому условному периоду, содержат определения времени такого рода: «когда белый свет родился», «когда земля росла», «когда на земле было мало людей» и т. д. Второй этап охватывает прошлое, настоящее и будущее уже созданного мира. Временное членение этого существующего мира в представлениях кетов обусловлено его цикличным исчезновением в результате наводнения (потопа) и последующим возрождением. Количество циклов неопределенно. Более четко представляются такие временные категории: 1) «до последнего потопа», 2) «после последнего потопа», 3) будущее «после очередного потопа». В период «до последнего потопа» предполагалось существование мира по подобию настоящего. Потоп выступает как причина гибели этого старого мира и средство его обновления (*банг кан ил'лован* — «землю пусть сполочет»).⁷ О потопе имеется несколько фрагментарных записей; две из них принадлежат В. И. Анучину. «Когда земля утонула, то всплыли зыбуны (*асу́н*) и торфяники (*кот*) и весь лес, стоящий на них. Здесь же спасались люди, звери и птицы. В течение семи дней было тихо и торфяные острова плавали благополучно, но потом подул сивер, буря, вал достиг семи саженей высоты, острова разломало на части и унесло в разные стороны».⁸ Другая запись продолжает

⁷ Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 16.

⁸ Центр. гос. архив УзССР, ф. 1726, оп. 1, д. 2, л. 157.

тему: «Земля всплыла, на ней люди и звери. Во время потопа была великая буря, которою всплывшая земля разбита на несколько кусков. Люди, разделившиеся таким образом на части, и образовали народы. Впоследствии земля обсохла, и люди стали опять общаться».⁹ Аналогичные сведения были получены позднее у алинских и суломайских кетов.

С периодом «после последнего потопа» связаны более конкретные представления, поскольку этот период осмыслился как временное соответствие прошлому, настоящему и будущему существующего мира. Реальное здесь выступает органическим продолжением мифологического прошлого. Характерно в этом отношении предание, записанное В. И. Анучиным, где первое знакомство русских с кетами относится ко времени сразу «после потопа»: «Когда земля после потопа стала обсыхать, то вокруг остяцкой земли стало море. Стрижек жил у царя. Смотрит царь — стрижек летает за море и носит оттуда глину, делать себе гнездо. Царь говорит — в нашей стороне такой земли (глины) нету, должна быть там еще другая земля. Поймал стрижа, повязал ему за ногу тонкую нитку. Он улетел за глиной. Там ниткой запутался в тальнике. Тогда царь велел своим людям плыть туда, куда тянулась нитка и таким образом была найдена остяцкая земля».¹⁰ Существующий мир, согласно представлениям кетов, должен закончиться очередным наводнением. Земля вновь утонет, погибнет все живое. Центром мироздания опять будут топкие места (торфяники), где после длительного «полоскания» в воде всплывут сухие кочки, на которых сохранится лес и оживут несколько человек. В будущем восстанут из небытия мифологические и легендарные герои (Альба, Дох, Балл'на и др.).

Происхождение мира. Под этими представлениями мы понимаем не только воззрения на сам акт возникновения мира, но также народное истолкование происхождения его географических особенностей.

Обращаясь к сюжетам о сотворении мира, следует сразу сказать, что мифологический материал, которым можно располагать, крайне небольшой. Все имеющиеся фрагменты этого цикла записаны не ранее начала XX в. Однако для выявления представлений кетов о происхождении мира и объяснения его устройства существенное значение имеют фольклорные произведения, не относящиеся непосредственно к этому циклу, а также лексика и этнографические данные. Имеющийся материал позволяет думать, что возникновение мира, появление его из небытия кеты связывали только с землей и всем на ней существующим. Две другие субстанции: вода, окружающая землю, и воздух (небо) выступают как бы извечными.¹¹ Лексический материал позволяет

⁹ Там же, л. 135.

¹⁰ Там же, л. 156.

¹¹ По отношению к небу, однако, иногда встречается выражение «когда неборосло»; никаких других сведений на эту тему не имеется.

предполагать у кетов представления, согласно которым земля «родилась», «возникла» и «выросла» в результате внутреннего саморазвития. «*Бангамам сетанок, кобд хытај қое банг бангамам ил'бынгда кылл товыл'сан*» — «Мать-земля родилась (возникла) с ладонь, в большую землю расширилась (выросла)». «*Бангамамга оуэ тамас'ка бангт хин'дан қок илымда таллга*» — «Когда земля родилась давно, тогда какая-то женщина одна по свежей земле ходила». В настоящее время еще недостаточно материала, чтобы уверенно считать эти представления наиболее ранними, предшествующими версии, согласно которой земля создается демиургами, но предполагать это явление можно.

В. И. Анучин приводит только один сюжет, который считает возможным отнести к циклу о сотворении мира. В нем действует легендарный шаман Дох (Дох), который с помощью гагары, доставшей со дна моря кусочек тины, образовал остров. В. И. Анучин отмечает, что в данном фрагменте произошло смещение персонажей, и Дох заменил кого-то другого, а по существу речь идет о сотворении мира.¹² Предположение о трансформации мифа, на наш взгляд, вполне оправдано, так как Дох «действовал» уже в мифологическое время на существующей земле; но, может быть, данный фрагмент лучше осмыслять не как сюжет сотворения земли вообще, а какого-то острова на существующей уже земле в результате действия героя (Доха). В нашем распоряжении имеются два других фрагмента о сотворении земли. В первом действуют двое — положительный и отрицательный творцы. Следует отметить, что этот пересказ мифа записан совсем недавно (1971 г.), ему присущи смещение образов, модернизация и индивидуальное переосмысление традиционного сюжета. Запись произведена от алинского кета Е. С. Сутлина. Доброе начало персонифицировано информантом в образе Еся (Ес' — верховный персонаж кетского пантеона), а злое он, колебавшись, назвал дотэтот (*дотэт* — злое существо, не соответствующее по своему уровню Есю;¹³ здесь имеет место явная трансформация первоначального образа). Есь и дотэт начали «делать землю» (*банг билибитын*) от ее середины (*банг таткы*), куда как раз «попадает» Алинское, где живет информант. Есь взялся создавать часть земли выше (по течению Енисея) нынешнего поселка, дотэт — ниже. Есь, как и полагается доброму началу, сделал все тщательно, поверхность у него получилась ровной. Дотэт смошенничал — спрятал часть земли за щеки, поверхность у него вышла несколько наклонной из-за нехватки припрятанной земли («поэтому Енисей и течет в ту сторону»). Есь догадался, отобрал у дотэта излишки земли и, разбросав, сотворил яры, холмы, кряжи. Они стали расти дальше сами. Есь их оста-

¹² Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 14.

¹³ См. также: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Комментарий к описанию..., с. 148—150, 156.

новил. Закончив дело с землей, оба взялись за реки, озера («нарисовали их»). В течение семи дней каждый закончил равный участок: Есь к югу от Алинского, включая реку Дубчес (левый приток Енисея на юге современного Туруханского района); дотэт, наоборот, создал территорию к северу от Алинского, включая Нижнюю Тунгуску (т. е. до Туруханска).¹⁴ Созданная в указанных масштабах первоначальная земля далее «росла самостоятельно», потом уже на ней стали жить люди. Доброму и злему началу принадлежит также создание разных пород животных, рыб, из которых все полезное для человека было сотворено Есем; дотэт и здесь постоянно стремился помешать (например, пытался оставить на своей половине всю ценную промысловую рыбу) и в свою очередь создал все вредное, бесполезное (среди «бесполезных» животных Е. С. Сутлин назвал волка, корову, свинью, а из рыб — окуня, ерша). Другой фрагмент, записанный в 1972 г. (П. Н. Каменский, пос. Суломай), сближается с упомянутым преданием В. И. Анучина мотивом создания земли среди водного пространства. Со вторым вариантом его роднит участие положительного (все тот же Есь) и отрицательного начала (П. Н. Каменский назвал отрицательного демиурга «чертом», не найдя кетского соответствия). «Сначала земли не было, была одна вода. Есь и черт решили купаться. Есь нырнул, землю (тину) в рот схватил, за щеки заложил. Вынырнул, дунул — земля получилась. Черт так крутится, ничего не делает. Есь снова нырнул, тину за щеки захватил, дунул — лиственный, кедровый лес вырос. Черт ныряет, ничего не делает — черт он черт и есть! Есь потом собрал „всякую ерунду“, что ползает (имеются в виду насекомые), в земле яму вырыл, их туда спустил, сверху большой столб вкопал, чтобы не вылезли, людям не мешали. Черт бегают, крутится, видит — столб зачем-то стоит, дай, думает, вытащу. Вытащил, видит — всякое ползет, столб снова заткнул, но часть-то осталась, на земле по лесу их много бегают».

Аналогичные мотивы, в которых творцом всего нужного человеку выступает положительное начало, а вредного или бесполезного (в понимании кетов) — отрицательное, характерны для мифологии. Показателен в этом отношении сюжет о Хун' (Хунь) и кэлбэсам,¹⁵ записанный от П. Н. Каменского. «Хунь и кэлбэсам охотиться пошли. Хунь говорит: „Когда по реке (на охотничьи дороги) пойдем, пусть вода на низ потечет“. Кэлбэсам говорит:

¹⁴ Как видно, мифологическая «земля», созданная Есем и дотэтом, представляет собой почти всю территорию кетов, какой она известна с начала XIX в. Интересно, что лучшая ее часть, «верхняя», творцом которой явилось доброе начало (к югу от Алинского, включая бассейны Елогуя, Бахты, Подкаменной Тунгуски и Дубчеса), составляет территорию расселения предков современных кетов, известную из наиболее ранних исторических источников XVII в.

¹⁵ Хунь — часто встречающийся женский персонаж. Иногда его объясняют как солнце (когда оно еще жило на земле), дочь солнца. Кэлбэсам — злое женское существо, некогда жившее «среди людей».

„Нет, пусть вода наоборот течет, пусть мы выгребаем, тянем вверх что-нибудь“.¹⁶ Так и стало. В лес, где охотиться будут, пошли. Хунь говорит: „Пусть куда идем, под уклон все валится (чтобы легче было идти с продуктами и другим имуществом, — Е. А.)“.
Кэлбэсам говорит: „Нет, пусть всегда, где начинается дорога, гора, угор, яр будет“. Так и стало. Хунь говорит: „Пусть, когда мы увидим белку, пальника (тетерева), глухаря, поднимем руку, пальцем покажем — добыча упадет“. — „Нет, — говорит кэлбэсам, — пусть люди листвень, березу берут, лук клеют, стрелы вырезают, потом дичь добывают“. Все в жизни так и получилось. Кэлбэсам сила взяла, ее сила тоже большая».¹⁷

Многие географические особенности или явления живого мира кеты объясняли деятельностью или превращением определенного мифологического персонажа. Результат деятельности (превращения) при этом мог быть отрицательным для человека (в зависимости от первоначальной сущности действующего лица).¹⁸ В настоящее время имеется значительный мифологический материал, объясняющий особенности ландшафта. Характерен в этом отношении широко известный цикл об Альбе (Ал'ба) и его борьбе с Хоседам (Хоседам-Хосерам — могущественный отрицательный персонаж, бывшая жена Еся, изгнанная им с неба). Этиологическая сущность мифа, объясняющая реальные природные явления, специфику известной кетам местности, видимо, обусловила живучесть этого сюжета.¹⁹ С циклом об Альбе связаны представления о возникновении Енисея (точнее, части реки ниже Осиновских порогов), самих Осиновских порогов, крупных островов. В то время, когда Енисея еще не было, Альба находился вблизи большого каменистого кряжа (нынешние щеки в районе Осиновского порога) и обнаружил, что ручеек, вытекающий из-под камня, выносит рубленные щепки. Альба догадался, что за камнем живут какие-то люди, взял свой *ал'дон'* (оружие) и прорубил камень. Текущая за камнем река хлынула через проход (самое узкое место выше порогов).²⁰ Камни, выступающие из воды (Осиновский порог), «образовались» из оленей и лосей, переплывавших

¹⁶ Суломайские кеты, где записан этот фрагмент, в прошлом рыбачили на Енисее, на охотничий период уходили вверх по Подкаменной Тунгуске и ее небольшим притокам. Охотиться с осени кеты обычно уходили вверх по маленьким притокам.

¹⁷ П. Н. Каменский закончил свое повествование таким написанием: «Эта не сказка, это говор». Таким образом, информант обычно выделял сюжеты, отражающие, по его мнению, реальные события.

¹⁸ Показателен в этом отношении сюжет о возникновении кровососущих насекомых из сгоревшей кэлбэсам (наиболее полный вариант опубликован А. П. Дульзоном. — Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 198—201). — Этот мотив известен мифологии ненцев, селькупов, нганасан.

¹⁹ Впервые пересказ мифа осуществлен В. И. Анучиным (Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 4, 7); наиболее полный вариант опубликован А. П. Дульзоном (Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 14—16, 88—90).

²⁰ Интересно, что Енисей выше Осиновских порогов кеты иногда называют «другой рекой».

реку: «Альба вперед глядит — олени через реку переплывают, на мысочке ноги землю достали и тут олени застыли (образовался Осиновский порог). Альба снова принялся за работу. Он левым ухом прислушиваться начал, вниз посмотрел — лоси переплывают реку. Самец вышел на берег, лосиха с телятами как раз середину пересекают, бычок-теленочек за матерью плывет, теленок-самка за бычком сзади — все они там застыли».²¹ Спасаясь от Альбы, Хоседам, превратившаяся в маленького налима, «прорыла» русло Енисея. Альба гнался за ней на берестяной лодке. Периодически Хоседам поднималась на поверхность, чтобы глотнуть воздуха: «Где налимчик дохнет, там тальниковый остров образуется».²² Он погнался за ней. Где кынься²³ нырнет, там остров образуется. Альба за ней вниз немного погнался».²⁴ Всего возникло семь таких островов. К. М. Тыганов, у которого был записан очередной вариант мифа об Альбе, назвал некоторые из них: остров Монастырский (за Осиновским порогом), остров ниже пос. Сумароково, остров против р. Комсы (Комсинский), остров выше пос. Алинское. С Хоседам мифология связывает остров (или семь островов) в устье Енисея, где она обосновалась, уйдя от Альбы.²⁵ Острова воспринимались по-разному, то как место, где Хоседам поставила свой чум, то как отождествление самой Хоседам (или семи ее «душ»). Образование скал, порогов, хребтов в результате превращения героев — распространенный мотив кетской мифологии. Ушел на восточную сторону и превратился в каменный криж Альба: «Я, говорит, сейчас поднимусь и на восточной стороне каменной россыпью сделаюсь».²⁶ О. В. Тыганова (пос. Сулома), комментируя этот сюжет, сообщила, что Альба и еще два легендарных героя лежат сейчас где-то «на восточной, каменной стороне» в виде трех хребтов. Все они ждут своего воскрешения после очередного потопа. Легендарный Бальна, победив врагов в последней войне, уходит с женой и оставшимися пятью воинами на высокий яр, где все они превращаются в камни. Особенно полно представления о превращении героев отразились в предании об Ольгите,²⁷ которое можно отнести к циклу исторических: в них действует реальный герой (Ол'гит — известное родовое самона-

²¹ Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 89.

²² Характерно, что от злой Хоседам образуется непригодный для жилья тальниковый остров: низкий, заливаемый водой, раздолье для кровососущих насекомых.

²³ Кынься (кыньс') — название, ближе всего соответствующее понятию «дух», «демон» и т. п. Имя Хоседам запрещалось упоминать, поэтому его часто заменяли словом «кыньс».

²⁴ Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 90.

²⁵ Существует несколько вариантов соответствия этих мифологических островов реальным: остров Диксон (Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 4), «море, где ниже Дудинки, там камень стоит — скала» (Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Комментарий к описанию..., с. 151), острова у Толстого Носа.

²⁶ Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 16, 90.

²⁷ Текст записан М. Н. Валл и опубликован в книге А. П. Дульзона (Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 47—48, 121—122).

звание кетов подразделения экзогамной половины Кэ́н'тсэ́н), один расправившийся с отрядом юраков. Ольгита потянуло на родину своих предков (*угей ес'т ил'ванг* — «на землю южного неба»). С женой и двумя детьми он тронулся в путь. По дороге у них пали олени.²⁸ «Они все время по каменистой стороне шли и к Тунгуске подошли... Жена ему сказала: „Куда же теперь мы пойдём?“ — Он ей сказал: „Мы перейдем Тунгуску на левую сторону“. — Ольгит онемел. — „Эх, — говорит женщина, — теперь мы здесь зря в каменистые россыпи превратимся“. У жены слезы из глаз покатались, у детей слезы тоже катились. К этому хребту, по направлению течения, моя коса лежит. Вверх кончики моих волос — каменные мысочки отходить будут. Светлые люди, вперед идущие, будут говорить: этот раньше живший человек теперь здесь в каменные скалы превратился. Мое имя будет Мельников, теперь я богом порога буду. Когда светлые люди около тихой моей одежды (в тихой заводи) спускаться будут, они нас умолять будут. На той стороне, у красных скал, слезы моих детей там застыли. Когда их мать плакала, их слезы волна к берегу прибывала, у этих красных скал в бугорки превратилась. Когда люди будут на пороге спускаться, они вверх на нас смотреть будут, будут говорить, что от женщины он тоже образовался, теперь он скалой стал. По его велению, смотрите, порог образовался».²⁹ Приведенный текст можно считать яркой иллюстрацией перенесения мифологических представлений (традиционный мотив образования скал, порогов, мысов) на более позднюю историческую канву. Характерно в этом отношении переосмысление русского названия порога (Мельниковский). Следует сказать, что все места, связанные с именами того или иного героя, кеты признавали священными и почитали.

Понимая под представлениями о происхождении мира то, как народ объяснял не только непосредственно акт сотворения, но и его устройство, порядок окружающей их природы, в этом же разделе, видимо, следует сказать, что основные небесные светила (солнце, месяц, ряд созвездий) кеты считали живыми существами, некогда жившими на земле и затем переселившимися на небо (подробнее см. об этом далее). Люди могли превратиться в животных (белку), птиц (кукушку) и т. п.

Следует отметить большую конкретность представлений кетов о происхождении мира и особенностях его устройства. Речь всегда идет не об абстрактной земле, а о конкретной территории расселения народа (иногда данной группы), конкретной реке, пороге, скале, острове и т. д. Материал позволяет выделить следующие версии происхождения земли и ее географии: 1) путем саморазвития, за счет внутренних сил («земля родилась», «земля росла»,

²⁸ Этот факт также говорит об историчности предания — олени, используемые как транспортное средство, появились у кетов не ранее середины XVII в.

²⁹ Дульзон А. П. Сказки народов... , 121—122.

«камни росли»); 2) в результате деятельности двух демиургов, в каждом из которых воплощено положительное или отрицательное начало; 3) в результате действий или превращений мифологических персонажей в условиях уже существующего мира (Альба прорубает горы, образуя скалы, а затем сам становится скалистым кряжем; Хоседам, выныривая на поверхность, создает острова; люди могут попасть на небо и стать светилами или превратиться в животных, птиц). И в этих случаях иногда имеет место проявление дуализма (отрицательного или положительного начала). Представления о сотворении земли у кетов находят широкие аналогии в представлениях исторических и современных соседей кетов. В глубокую древность, видимо, уходят представления о сотворении земли среди водного пространства. Они отмечены у эвенков, ненцев, энцев.³⁰ Два начала (положительное и отрицательное) в период сотворения мира и всего существующего известны эвенкам, самодийским народам, а также алтайцам.³¹

Вселенная. Прежде чем обратиться к вопросу, как кеты представляли устройство вселенной, попытаемся определить, существовало ли у них понятие, соответствующее нашему (вселенная = земной шар + небесная сфера). В. И. Анучин опубликовал сведения о взглядах кетов на вселенную.³² Для обозначения вселенной он приводит слово *ilwaŋ*. Однако употребление этого термина в различных контекстах позволяет сузить его значение до понятия «земля», «мир, где живут люди».³³ На определенным образом навязанный вопрос о названии вселенной (в нашем понимании) О. В. Тыганова привела выражение, кажущееся ей наиболее соответствующим: *кыл кивоюотес'* (букв. — кругом божье). Все это, как представляется, позволяет говорить, что понятия о вселенной как единого целого земли и неба у кетов могло не быть вовсе.

Согласно данным В. И. Анучина, устройство вселенной в представлениях кетов выглядело следующим образом: земля в виде колоссального плоского диска, семь небес над нею, семь подземелий под нею и семь морей вокруг.³⁴ Последующий материал позволяет представить несколько иную схему. Не семь небес, а семь слоев (мысов, кругов) неба, заканчивающегося небосводом (*хэлэт* — ровдуга). Края земли расположены близко от края неба, но они не сходятся, так как их разделяет отверстие *bāṇḍê k'uoḍk*,³⁵ *Eṣt diōxt*.³⁶ За нашим небосводом — иные миры; безымянные

³⁰ Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков. — ТИЭ, т. 1, 1959; Прокофьева Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев. — Сб. МАЭ, 14, 1953; Хомич Л. В. Ненцы. Л., 1966.

³¹ См. указ. соч. Г. М. Василевич, Е. Д. Прокофьевой, Л. В. Хомич, а также: Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.

³² Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 13—14.

³³ Дюльзон А. П. Сказки народов..., с. 24, 25.

³⁴ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 14.

³⁵ Donner K. Ketica. Materialien aus dem Ketischen oder Ienissei-Ostjakischen, hrsg. von. A. I. Ioki, MsFOu, vol. 108, 1955, p. 20.

³⁶ Ивашов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Комментарий к описанию..., с. 149, 152.

звезды на небосводе — корни деревьев, растущих в ином мире. Земля не только окружена морями, но сама плавает в воде; поддерживается «ногой» («большим кротом», «большой птицей»). О мирах ниже земли или подземных пещерах, упоминаемых В. И. Анучиным, никаких дополнительных сведений нет. На земле постоянно живут люди, звери, птицы (не перелетные), насекомые и т. п., а также различные существа, не относящиеся к миру людей и животных. Себя кеты называли *кыныренг* («светлые», «чистые» люди). Этим общим самоназванием кеты выделяли себя не только из мира целлюдей (добрых и злых по отношению к человеку существ), но и реальных соседей (эвенков, ненцев, селькупов, русских). «Среди людей» кеты размещали многочисленных хозяев животных *кайгусь* (*ḱajγusʹ*), рыб *ульгусь* (*ul'γusʹ*), отдельных мест (скал, порогов, водоемов и т. д.).

Все эти существа выступают как доброе (при соответствующем отношении к ним людей) или нейтральное начало. Вредоносные, злые существа (*кэлбэсам*, *дотэт*, *литыс'*) имеют свой мир на северо-западной окраине земли (или северо-западнее каждого данного места поселения), что, однако, не мешает им часто встречаться с людьми. Следует сказать, что добрые и злые существа выступают во множественном числе (например, в каждой реке есть *ульгусь*), хотя суть у каждого из них одна и та же. На небе, согласно этнографическим и фольклорным данным, жили люди иного мира, невидимые землянам (возможно, они жили выше нашего неба); люди и животные, переселившиеся с земли на небо и ставшие там светилами (солнце, месяц, созвездия); перелетные птицы (лебеди, гуси, утки — в зимнюю пору); существа, явившиеся персонификацией или олицетворением природных явлений (*Есь*, *Хылес'*, *Биссымдес'* и т. п.); так называемые *ес'денг* («небесные люди») — многочисленные помощники шаманов.

Земля. Мифология и лексика позволяют говорить о существовавшем некогда представлении о земле как о женском живом существе. В мифологических текстах слово *банг* (земля) обычно дополняется элементом *ам* (мать), иногда удвоенным — *бангамам*.³⁷ Интересны лексические примеры, свидетельствующие о древних представлениях, соответственно которым земля считалась первопричиной жизни и смерти человека. О родившихся детях говорили: *бангамда банбил'о тунэнг* — «матерью-землей данные (мне) завязки». «Завязки» — подставное охранительное название, заменяющее слово «дети». Равным образом о смерти ребенка можно было сказать: *бангамам аб тунэнгда иллингүүл'вет* — «мать-земля съела мои завязки». Приведенные выражения нельзя считать только лексическим рудиментом. Вера в зависимость жизни и смерти человека от воли земли проявлялась и в обряде жертвопри-

³⁷ Слово *банг* — общенеинсейское (Дульзон А. П. Словарные материалы XVIII в. по кетским наречиям. — Учен. зап. Томск. пед. ин-та, т. XIX, вып. 2, 1961, с. 168).

пошения земле при лечении больного; шаман переворачивал вверх дном котел со шкурками белок, принесенными родственниками больного, со словами: «матери-земле котел опрокидываю вместо человека». С представлениями о земле-прародительнице, возможно, связаны названия «земляные звери», «земляные птицы»: *бангд ас'сен бег ан тай егдокиг* — «земляные птицы (имеются в виду утки) век там ходят».³⁸ Хунь вспоминает «разных земляных зверей», которые могли бы ей помочь; на помощь приходит колонок.³⁹ На вопрос, о каких животных можно было сказать «земляные звери», О. В. Тыганова назвала оленя, сохатого, соболя, хотя все эти и ранее названные животные считались посланными на землю Есем.⁴⁰

В связи с представлениями о земле следует напомнить об особой категории прорицателей у кетов (*бангбс*), помощниками которых были *бангоденг* («земляные люди»). Характерны упомянутые В. И. Анучиным «талисманы» бангос — крот (*уја*) и летучая мышь (*ем'*). «Вверх колдун видит не выше взлета летучей мыши, а вниз глубоко».⁴¹

Внешним признаком связи всего живого с землей считали наличие пупка. Характерно выражение: *кыныренгес ил'вындингал'гыүл' ангабда* — «светлые небесные люди от земли пупок имеют (привязаны)». О. В. Тыганова объяснила это выражение таким русским соответствием: «землей рожденные, в землю уйдут». Согласно представлениям кетов, у земли есть пупок (*банггыүл'*), который находится в центре земли.⁴² Против него на небе имеется другой небесный пупок — Полярная звезда. Очень интересны сведения, полученные у алинского кета Е. С. Сутлина. Согласно ему, пупок земли когда-то считали живым женским существом. Ему приносили жертвы при лечении больного, забивая черную собаку, подвешивая приклады черного цвета.⁴³ Крота считали сыном пупка земли.

Кетской мифологии известен Сын земли (*Бангдэхып'-Бангрэхып'*), родившийся из старой колодины. Этот персонаж занимает важное место в пантеоне кетов. Сыну земли приписывалось высокое кузнечное мастерство, которому он научил людей. Согласно

³⁸ Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 13, 87.

³⁹ Там же, с. 10, 85.

⁴⁰ Существует цикл преданий о «первом олене», «первом лосе», «первом зайце» и др., посланных людям Есем.

⁴¹ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 19.

⁴² Интересно, что Е. С. Сутлин назвал «центром земли» Алинское, где жили его предки, в то время как П. Н. Каменский (пос. Суломай, р. Подкаменная Тунгуска) считал им место вблизи пос. Ворогово, также являющееся для него родиной. О. В. Тыганова расширила эти представления, сказав, что все кеты живут в центре земли: у ее пупка (*бангсаттыгыүл'га диуын*).

⁴³ Черный цвет у кетов всегда связан с землей (ср. изображение черной краской нижнего мира на бубне, черная, «земляная» половина на коло-тушке и т. д.), в то время как красный символизировал небо, верхний мир.

О. В. Тыгановой, бангос, прежде чем начать сеанс предсказания или лечения, рассказывали собравшимся о Сыне земли, причем повествование длилось несколько часов. Бангрэхып' явился как бы связующим звеном между землей и небом, что нашло выражение в сюжете его женитьбы на дочери Еся (*ес'тэ хун'*).⁴⁴

Небо. Материал, отображающий представления кетов о небе, особенно сложен для систематизации в силу своего разнообразия, отрывочности, разнохарактерности и даже противоречивости. Можно полагать, что когда-то у кетов существовало представление о множественности небес. Существуют выражения «южное небо», «западное небо», «пустое небо» (против устья Енисея на земле) и т. д. Некоторые из этих «небес» были персонифицированы в образах хозяев соответствующих сторон. Небу приписывалась способность мыслить. Считалось, что оно, как человек и некоторые существа, обладает «семью мыслями» (*онна аненг*). Уже говорилось, что небосвод представлялся кетам в виде ровдуги (*хэлэт*), ровдужного покрытия.⁴⁵ Понятие «небосвод» иногда совпадает с собственно небом (*ес'*). Это нашло отражение в лексике: и: *инām дā хол'ārъс'* («солнце взошло на небе»);⁴⁶ выражения *ес'кетой* и *ес'хелеткетой* были равно употребительны в значении «вверху на небе». К слову «ровдуга» в значении «небосвод» могло добавляться определение *ес'т(э)* — «небесная»: *е:ст холът ус ?а⁰у овет* — «небосвод тепло предвещает (показывает)».⁴⁷ В популярной сказке о кэлбэсам и Хунь дети последней, украденные кэлбэсам, закрывают дымовое отверстие чума ровдугой с продырявленными отверстиями, чтобы создать у похитительницы впечатление ночного неба. Как и земля, небо, по представлениям кетов, имеет край («мои родители где-то на юге на краю неба жили»).⁴⁸ Между краем неба и землей — пустое пространство. Небесный свод воспринимался кетами как почти полная аналогия земному миру — там есть те же реки, что и на земле (О. В. Тыганова сказала по этому поводу: «Здесь Енисей, Бахта, Нижняя Тунгуска, и там все такие же реки есть»). Мифологический материал подтверждает эту сегодняшнюю информацию. Известно значительное число сюжетов, где говорится о большой реке в верхнем мире (или верхний мир изображается как сама река). Река имеет семь мысов (*сал'гун*).⁴⁹ В фольклоре: дочь Еся, обратившаяся в оленяваженку, идет, «небесные мысы все разом перешагивает, к седьмому подошла...».⁵⁰ Синонимом понятия «небесный мыс» были

⁴⁴ См.: Дульзон А. П. 1) Кетские сказки и другие тексты. — В кн.: Кетский сборник. М., 1969, с. 208—209; 2) Сказки народов..., с. 24—25, 99—100.

⁴⁵ Шкурой с отверстием представляли небосвод эвенки (Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1969, с. 210).

⁴⁶ Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 72.

⁴⁷ Там же, с. 28.

⁴⁸ Там же, с. 47, 121.

⁴⁹ Их называют также «слоями», «кругами» неба.

⁵⁰ Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 24, 99.

слова *тангун* (*сейвын*) — «стоянка» («остановка»). Очевидно, что оба эти названия «мыс» и «стоянка» и связанные с ними представления имеют в своей основе общественную практику кетов: при перекочевках по изгибам реки определяли расстояние, а мысы были обычными местами летних стоянок.

Небу не только присущи природные условия, сходные с земными (реки, деревья и т. д.), но, считалось, оно имело свое население, живущее по подобию кетов (в чумах, пользуясь аналогичной утварью, соответствующей одеждой и т. д.). Однако само население было различно. Одни из жителей неба представлялись обычными людьми, они могли вступить в контакт с землянами. Один человек на небе охотился, передвигался верхом на олене. Он привязал оленя к дереву, лук и отказ прислонил к березе, сам пошел в сторону и, провалившись в щель, упал на землю. Три года он лежал неподвижно, не в силах пошевелиться, питался корешками и травой, которые приносили невидимые для него землянойки и мыши. Потом встал, услышал звук шаманского бубна — это на каменной (правобережной) стороне эвенки обновляли бубен. Человек прошел в чум, оставаясь для землян невидимым, а затем ущипнул девушку, сестру шамана. Та неожиданно для всех упала без памяти. Шаман, как ни старался, не смог ее оживить. Тогда позвали большого кетского шамана (Доха), и тот сразу узнал о присутствии чужого. Пришелец велел не беспокоиться — «девушка три дня пролежит, как я три года неподвижным лежал; так сделалось, чтобы я людям показался». Сам стал просить кетского шамана поднять его наверх. Дох взял у эвенка семь черных и двух белых оленей. Дох как бубен держал, так на оленя белого вскочил, черных привязал за собой; сзади на белом человек с неба едет. Идут, идут и незаметно поднялись. Где тот упал, на это место и вышли. Три года прошло, а олень, как стоял привязанным, так и стоит. Дох черными оленями щель заткнул, белых с собой взял, вновь на землю ушел.⁵¹

Для выяснения представлений о небе интересны и другие предания о Дохе. Вернувшись с неба, Дох рассказал своим людям, что наверху тоже можно охотиться, что там вода, рыба есть. На другой год он отправился туда вместе со своими людьми. Переход их на небо совершался незаметно: «Люди свои нарты снарядили и отправились — нарта за нартой (их путь проложился)... Люди весь день аргишили, весь день только вверх поднимаются, они подошли к плоскому логу. Нарта жены Доха застряла на всегдашней дороге громов».⁵²

К числу бывших земных жителей кеты относили солнце, месяц, ряд созвездий. Все попавшие на небо с земли люди, живот-

⁵¹ Полный текст опубликован (Дульзон А. П. Очерки по грамматике кетского языка. Томск, 1964, с. 188—193). Предание представляет кетский вариант эвенкийского о Гидало-стрекозе (Василевич Г. М. Ранние представления о мире..., с. 163).

⁵² Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 94.

ные и предметы видимы землянам. Иную группу обитателей неба в представлениях кетов составили особые, невидимые простым людям существа. Часть их вызвана к жизни исключительно шаманистскими представлениями. Абсолютное же большинство своим происхождением восходит к древнему олицетворению (иногда отождествлению) природных явлений. Прежде всего следует сказать об олицетворении самого неба (*ес'*) в образе одноименного верховного начала — Еся.⁵³ Лексическое отождествление «неба» и «бога» характерно для всех енисейскоязычных народов.⁵⁴ В кетском и других енисейских языках компонент *ес'* входит в лексику, относящуюся к небесным природным явлениям или считавшимся таковыми (*ес'когд'* — «осень»; *котес'* — «зима»; *ес'тајоуон* — «похолодало»; *бис'ес'конден* — «стемнело» и т. п.). Эта лексика отражает ранние, недифференцированные представления кетов о небе. Не вызывает, как кажется, сомнения, что персонификация образа верховного божества имеет в своей основе первоначальное тождество.⁵⁵ Подобные факты достаточно широко известны, в том числе и на сибирском материале.

Солнце. Название солнца у кетов — общеенисейское (*и*).⁵⁶ От этого корня производны слова «день», «погода», «сегодня» и др. С положением солнца связана такая лексика, как например: *и: бис'тинг ууон'* — «солнце к закату ушло»; *ире хитлут* — «на закате» (букв. — солнце скатилось); *и қонокс де есонгот* — «утро»; «солнце на востоке поднимается» и т. д.⁵⁷ Лексические примеры отражают народные наблюдения и установление причинной зависимости между солнцем и такими явлениями, как смена дня и ночи, часы суток, времена года (добавим здесь — и разделение на страны света).

В. И. Анучин приводит объяснение материальной сущности солнца как «сплошного огня», «небесного костра», который горит на каждом небе.⁵⁸ Представление о множественности светил предположительно можно увязать с лексическим отождествлением понятий «солнце» и «день» (*и*). Возможно, этот факт является отражением логического тождества этих понятий и соответственных представлений о ежедневно «новом» солнце. Солнцу отводится важная роль в появлении нового месяца. Раз в двадцать восемь дней (в ночь на двадцать девятый) месяц на западе встре-

⁵³ Интересно, что в текстах, где одновременно упоминается небо и «действует» бог, для последнего употребляются заменители (Кывыулет, Хиссайоп — калька русского «господь бог»), в то время как сын бога (неба) именуется *ес'тэ хып* (Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 28—29).

⁵⁴ Дульзон А. П. Словарные материалы..., с. 158—174.

⁵⁵ См. также: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Комментарий к описанию..., с. 149—150.

⁵⁶ Дульзон А. П. Словарные материалы..., с. 183.

⁵⁷ Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 66, 72.

⁵⁸ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 15.

чается с солнцем, проходит через него, «переворачивается» и выходит вновь родившимся.

Термин *и* относится к женскому именному классу.⁵⁹ Мифологический образ солнца также женский.⁶⁰ Солнце когда-то жило на земле, мужем ее был месяц (см. ниже миф о месяце и солнце). На небе солнце живет в чуме по образу и подобию людей (кетов), оно благожелательно по отношению к людям, радуется их промысловым успехам. К солнцу можно обратиться с просьбой о благополучии семьи. С солнцем связано представление о появлении на земле первой женщины. Ее называли *ирхун'* («дочь солнца»), *илам-ильм* («солнечная женщина»), *ирил'а кет* («солнцем рожденный человек») и, наконец, *конэсам* («светлая женщина», «утренней зари женщина»).⁶¹ Хунь, дочь солнца, является распространенным персонажем кетского фольклора; наиболее известен сюжет о «светлой женщине» Хунь и кэлбэсам (злой женский персонаж), старающейся обмануть Хунь и причинить ей всякие неприятности. Как уже было сказано, Хунь может выступать и как положительное творческое начало (вспомним ее попытки утвердить более легкие условия промысловой жизни людей). Внимание, которое здесь уделяется образу Хунь, обусловлено тем обстоятельством, что этот персонаж иногда осмысливается не как дочь солнца, а собственно солнце, соответственно имя Хунь является мифологическим именем солнца. Естественно, здесь возникает желание сравнить кетское *хун'* с общетюркским *кун* — «солнце».

Месяц. Месяц (*хип*, *кип*),⁶² как и солнце, занимает одно из ведущих мест в представлениях кетов о небесных светилах. Наблюдения за месяцем и его фазами легли в основу народного календаря, по месяцу исчислялись возраст, сроки родов, время определенных культовых церемоний и т. д. По положению месяца ориентировались в пути, предсказывали погоду. Практическая значимость этих наблюдений обусловила и важную мифологическую роль образа. Месяц считался мужским персонажем.⁶³

Цикличность фаз месяца кеты воспринимали как постоянное возрождение нового и умирание старого месяца. Считалось, что месяц, как и солнце, совершает свой путь над землей за сутки, но его путь значительно короче солнечного. Родившийся месяц начинал свой путь низко над землей и каждый вечер поднимался все выше. За первые семь дней он достигал второго круга (мыса)

⁵⁹ Крейнович Е. А. О грамматическом выражении именных классов в глаголе кетского языка. — В кн.: Кетский сборник. Лингвистика, М., 1968, с. 190.

⁶⁰ Представление о женщине-солнце характерно и для самодийских народов.

⁶¹ *Кон'* (*кын'*) — утренняя зоря. Ср. самоназвание кетов *конеренг* (*кыныренг*, *кынденг*) — «светлые люди».

⁶² У других енисейских народов название месяца иное (Дульзон А. П. Словарные материалы. . ., с. 172).

⁶³ Слово *кип* относится к мужскому именному классу (Крейнович Е. А. О грамматическом выражении. . ., с. 187).

неба, а на четырнадцатый оказывался на месте своего жительства — четвертом круге. Способность подниматься все выше кеты объясняли увеличивающейся силой молодого растущего месяца. На втором круге он выглядел уже в виде полукруга, а четвертого достигал круглым. Пятнадцатый день, считалось, месяц проводил у себя дома, отдыхал (на земле в этот день должно наступить потепление), а затем начинал обратный спуск, постепенно убавляясь. На двадцать восьмой день он становился почти невидимым. Вечером двадцать восьмого дня месяц на западе встречался со спускающимся солнцем и кончал свое существование. Интересно мифологическое объяснение убывания месяца: он остается прежним, но с каждым днем спуска ему все более не хватает времени показаться целиком: то на охоте стегнул веткой глаз и должен был уйти, то гостил у своих трех невесток, каждая из которых задерживала его все дольше и дольше (из-за своей нерадивости и скупости они не успевали быстро приготовить угощение месяцу; третья невестка оказалась самой скупой, так как ничего не приготовила заранее и вынуждена была замешивать тесто уже после прихода гостя). В вариантах пребывания месяца у невесток объясняли три темные ночи в конце месяца.

Мифологические сюжеты о месяце достаточно многочисленны и разнообразны. В. И. Апучин пересказал предание об уходе к месяцу жены Еся, за что та и была изгнана на землю, а месяц наказан вечной обязанностью служить человеку — указывать путь и предсказывать погоду.⁶⁴ В других циклах месяц фигурирует как муж солнца, первоначальное их расселение связывается с землей. Ниже приводится вариант этого цикла, записанный от П. Н. Каменского. «Солнце и месяц жили; они были муж и жена. Месяц на землю пошел проверять, как там люди живут. Злая кыньс (Хоседам) за ним погналась. Он вверх к солнцу поднялся, где их чум стоит, кричит — вот меня поймают! Солнце своего волка на помощь послало. Месяц только успел тиску над дверью содрать, наполовину вошел. Солнце его за одну половину схватило, кыньс — за другую. Сила той большая, дернула, у нее половина месяца с сердцем осталась. Солнце с месяцем дальше живут. Месяц как человек, но сердца нет. Солнце пыталось из угля ему сердце сделать — не получилось, а без сердца он не человек. Тогда солнце сказала месяцу: „Уходи от меня, я всегда впереди буду крутиться, а ты — сзади меня“». ⁶⁵ В другом фрагменте (К. М. Тыганов, пос. Суломай) месяц родился на земле, звали его Бангдэхып' (упоминавшийся уже Сын земли). Гоняла его злая Хоседам; она и солнце разорвали его пополам. Солнце пыталось оживить мужа: качало, качало, но бесполезно. Днем он как человек, а ночью — только половина. Солнце сказала: «Ты ночью поло-

⁶⁴ Апучин В. И. Очерк шаманства..., с. 4.

⁶⁵ Аналогичный текст см.: Сказки народов Севера. Сост. М. Г. Воскобойников и Г. А. Меновщиков. М.—Л., 1959, с. 174—176.

виной хоть свети!» Так месяц и получился, когда Бангдэхып' был разорван пополам. Наконец, близкий вариант пересказан К. Доннером со слов И. Ф. Дибикова.⁶⁶ Пятна на луне, согласно В. И. Анучину, — следы пребывания там Хоседам.⁶⁷ В двух вариантах — это кетская девушка с туесом (русская женщина с ведрами), дразнившая месяц и наказанная тем, что была утащена к нему вместе с корягой, за которую, было, уцепилась. Этот сюжет перекликается с бытовавшим запретом говорить о месяце плохо, смеяться над ним и даже показывать на него пальцем (иначе палец заболит). Месяц, как и солнце, явился объектом почитания у кетов. Известны обращения к нему, равно как к солнцу и странам света, с просьбой благополучия семье. Фольклорные данные позволяют предположить обряды жертвоприношения месяцу.⁶⁸

Звездное небо. Как уже отмечалось, большинство видимых на небе звезд (*коһ*, *кох*; *кõн* — мн. ч.) кеты считали корнями деревьев, растущих в мире, расположенном выше нашего неба. Ряд звезд и созвездий кеты выделяли из общей массы, они получили у них самостоятельное мифологическое осмысление. В настоящее время таких созвездий и звезд всего около десяти.

Известные народной астрономии кетов отдельные созвездия и звезды являются наиболее запоминающимися из небесных светил (по величине, яркости и окраске, особенностям очертания, характеру движения). Все они вместе с тем имели существенное значение в общественной практике, служа ориентирами (особенно в условиях зимнего охотничьего промысла), средством определения времени и т. д. Мифология представляет эти созвездия живыми существами; в большинстве случаев — людьми или животными, переселившимися когда-то с земли на небо. Местом их расселения считался седьмой круг (мыс) неба. Звездам приписывалась способность передвигаться по небосводу, ходить друг к другу в гости, умирать и т. д.

Наибольшую известность получили созвездия Большая Медведица и Малая Медведица. Каждое из них считалось «своей» звездой одной из двух экзогамных половин кетского общества: Малая Медведица — *Кән'тоен* *коһ*, Большая Медведица — *Богдэјгет* *коһ*. Такое название созвездий («звезда Кән'тоен» или «звезда Богдэјгет») известно и в настоящее время. Большую Медведицу кеты называли *Кай* — «Сохатый».⁶⁹ Название это осмыслялось следующим мифом. Когда-то на земле люди (кет, селькуп и эвенк)

⁶⁶ Donner K. Ethnological Notes..., p. 83.

⁶⁷ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 4.

⁶⁸ Дульзон А. П. Кетские сказки и другие тексты. — Учен. зап. Томск. гос. пед. ин-та, т. XX, 1962, с. 155.

⁶⁹ Представление о Большой Медведице-лосе свойственно также ряду других сибирских народов, исторические судьбы которых были связаны с кетами или их предками (селькупам, эвенкам, северным алтайцам). Г. М. Василевич видит в них отражение мировоззрения древних охотников (Василевич Г. М. Ранние представления о мире..., с. 162—163).

преследовали лося. Гоняли его долго; селькуп обогнал эвенка, кет обогнал эвенка, но, обнаружив, что забыл (обронил) свой котелок, вернулся за ним, потому и отстал. Эвенк отказался стрелять (сказал: «палкой убью»); селькуп натянул лук — стрела мимо пролетела, кет выстрелил, попал в лопатку. Раненый сохатый ушел. Поздно стало, охотники заночевали, а утром обнаружили, что незаметно для себя оказались на небе. Кеты так объясняли отдельные звезды Большой Медведицы: четыре звезды ковша — ноги сохатого, левая передняя (подбитая) несколько отодвинута в сторону. Три звезды впереди — нос и уши сохатого. Звезды, составляющие ручку ковша — селькуп, кет и эвенк (последний). Точка возле средней звезды (Алькор) — это котелок кета. Кеты, кроме того, выделяли еще шесть звезд, в которых видели стрелы селькупа и кета (три из них находятся за пределами Большой Медведицы). Малую Медведицу также называли Кај. С этим созвездием равным образом связывали сюжет охоты на лося, но считалось, что действие ее происходило раньше. О кете, который, согласно мифу, принимал участие в охоте, Е. С. Сутлин сказал, что это был «первый Богдэҗет». Следует отметить особое значение, которое кеты придавали этому созвездию. Малую Медведицу считали главным ориентиром в пути, в то время как о Большой Медведице приходилось слышать, что она — «неправильный сохатый». Особая роль точного ориентира, которая приписывалась Малой Медведице, может быть объяснена тем, что в этом созвездии находится Полярная звезда. Полярную звезду кеты называли Конам («Мать звезд») или Ес'тыҗл' коһ («Пупок звезд»), Ес'таттыҗлдэ коһ («Середины неба пупок»). Со временем мифологической охоты на лося кеты связывали и главное созвездие южной части неба — Орион. Его называли Ко:н (Късен) («Лисица»). Такое же название для Ориона приводит К. Доннер.⁷⁰ У В. И. Анучина дано иное кетское соответствие этому созвездию — Сел'д («Оленья голова»). По данным В. И. Анучина, это был олень богатыря Альбы, который ушел вместе с ним на небо.⁷¹ Венера известна кетам под двумя названиями — Қонокс кын' коһ («Утренней зари звезда») и Бис'кын'коһ («Вечерней зари звезда»). Обе звезды считались существующими самостоятельно. Утреннюю звезду называли также Сен коһ («Шаманская звезда»);⁷² Согласно сведениям В. И. Анучина, ее считали «старшей» среди звезд, ей приписывалась обязанность стеречь остальные звезды, следить, чтобы они раньше времени не скрылись.⁷³ Кетам было также известно созвездие, именуемое Деҗтыгын («Кузнецы»). По характеру изображения созвездия и его положению по отношению к другим можно предположить, что Кузнецы соответствовали созвездию Кассиопея. Появление этого созвездия мифология относит к периоду, «когда

⁷⁰ Donner K. Ethnological Notes..., p. 80.

⁷¹ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 16.

⁷² Там же, с. 15—16.

⁷³ Там же.

земля росла». Кузнецы на земле (семь человек; в вариантах — множество) изготавливали нож и неожиданно для себя оказались на небе. С тем же мифологическим периодом связывалось и созвездие Кас'китдунаң («Пушальни Каськита»), предположительно — Плеяды.⁷⁴ Этими пушальнями Каськит добывал на земле карасей. Марс кеты называли Сулем кош (красной звездой). Млечный Путь представлялся дорогой (следом) мифического героя. Согласно В. И. Анучину, это была дорога богатыря Альбы (Албакаң), преследовавшего Хоседам.⁷⁵ В варианте, приведенном К. Доннером, дорогу проложил легендарный Дох, поднимавшийся к солнцу, поэтому назывался Млечный Путь — *Дохорэ җут* («След Доха»)⁷⁶. Наконец, в третьем случае (О. В. Тыганова, пос. Суломай, 1972) Млечный Путь связывается с сюжетом о Сыне неба, ушедшем охотиться на западную сторону и замерзшем там. В виде Млечного Пути остался след от лыж Сына неба.⁷⁷

Метеориты (*боҗ доҗс'*, *богдъуыс* — «огненное дерево») воспринимались как существа, способные утащить людей. Путь метеорита объясняли как хождение одного из них к другому в гости.

О падающей звезде говорили, что это Есь гоняет «провинившиеся» звезды. Согласно другой версии, падает умирающая звезда. Увидев звезду, летящую в южном направлении, радовались, считая это счастливым предзнаменованием; падение на север, наоборот, предсказывало недоброе.

Стороны света кеты определяли в зависимости от их положения по отношению к Енисею (*ута* — верховье и юг; *тыҗа* — низовье и север; *уллбау* — наволочная сторона, левобережье и запад; *тэумынбау* — каменная сторона, правобережье и восток). Такое определение сторон света сохранило свое значение до настоящего времени. Вместе с тем выявляются и более ранние представления о странах света, в основе которых лежат наблюдения над небом и светилами. Первенствующую роль здесь играет солнце и связанные с ним явления (утренняя и вечерняя зори, смена дня и ночи, тепла и холода).

Восходом солнца определяется восток — *җоноҗс'* и *десоветко-леп* («восхода солнца сторона»). Другое название востока связано с утренней зарей, предвестницей восхода солнца — *җоноҗс' җын*, *җоноҗс җын җолеп* («утренней зари сторона»). С востоком у кетов связано положительное начало всего существующего, все «чистое», живое, возрождающееся. Вспомним самоназвание кетов *җынырең* («люди утренней зари», «светлые люди»), мифологическую *конэсам*, *илам* («светлая солнечная женщина») и Хунь (солнце). Эти представления нашли широкое проявление не только в мифологии, но и различных обрядах, запретах, предписаниях и приметах. В качестве примеров можно привести обяза-

⁷⁴ Каськит — часто встречающийся персонаж кетского фольклора.

⁷⁵ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 7.

⁷⁶ Donner K. Ethnological Notes..., p. 62.

⁷⁷ Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 29.

тельную ориентацию «чистой» (противоположной входу) стороны жилища на восток (равно — юг или в сторону верхнего течения реки); размещение с этой же стороны жилища лабаза с культовыми предметами, жертвенного дерева (*хохс'охс'*). В дупле дерева, обращенном на восточную сторону, захоранивали кости и изображение медведя с целью его последующего возрождения. Ту же цель преследовал обряд качания весной после удачной добычи копытных. Мотив оживления мертвых путем раскачивания на восточную сторону в семиушном котле широко представлен в кетском фольклоре.⁷⁸ Движение по направлению хода солнца не было исключительно обрядовым действием (например, при свадьбе, изготовлении новых атрибутов шаману и т. д.), этого направления придерживались охотники, совершая свой ежедневный путь; только посолош можно было обходить вокруг жилища, костра, очага в чуме и землянке и т. д. Добрым предзнаменованием считалось восточное направление падающих звезд и т. д. Восток, олицетворявшийся в образе солнца (его детей) или утренней зари, в представлениях кетов выступает как активное положительное начало по отношению к человеку. О культе этой стороны света говорит следующий пример: Сын земли (Ил'гет), чтобы найти себе жену, должен был в течение семи дней на восходе солнца просить об этом утреннюю зарю.⁷⁹

В обращении к странам света и светилам с просьбой о благополучии упоминается солнце и утренняя заря. Запад (*биссым*, *биссым холеп*; *бис'*, *бис' холеп*) в представлениях кетов выступает как сторона отрицательного начала. На западе (северо-западе) размещается мир мертвых, западную часть населяют злые существа (*литысь*); эта сторона наиболее опасна для человека и т. д. В фольклоре мотив перевернувшегося на западную сторону котла символизирует смерть. О западе старались лишний раз не упоминать; употребление эпитета «западный», «западной стороны» носило характер наивысшего осуждения: *биссым холеп бам* («западной стороны старуха») называли женщину, которая вышла замуж за мужчину из своей экзогамной половины (рода); так же называли третью жену. Олицетворением запада, стороны захода солнца и явлений природы, связанных с этой стороной, в мифологии выступает Биссымдес' (Биссымдес; *биссым* — «запад»; *ес'* — «небо», «бог»). Биссымдесь занимает важное место в кетском пантеоне. Он считался старшим сыном Еся и Хоседам. В период сотворения земли он жил с ними на седьмом круге верхнего мира. Однажды он ушел на охоту, одев суконную одежду и ровдужные рукавицы. Отец уговаривал одеться теплее, взять его длинные надставки для рукавиц, но сын не послушал. К вечеру подул ветер, сын стал замерзать на ходу. Так и остался он на западной стороне неба навсегда. Млечный Путь — это след от его

⁷⁸ Дульзон А. П. Кетские сказки. Томск, 1966, с. 27–83, 89.

⁷⁹ Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 24.

лыж. Рассердившись за сына, жена Еся ушла на землю и стала из мести Есю губить людей.⁸⁰ С тех пор сына Еся (неба) зовут Биссымдес; он постоянно ссорится с Есем и посылает на землю холодный ветер, снег, вьюгу. Второе название Биссымдеса — Делес' (Делес; *дел'-сул'* — «кровь») — «кровавый бог», «кровавое небо». С этим именем связано еще одно свойство, приписываемое Биссымдесю, — способность вызывать войны, столкновения, кончающиеся пролитием крови, самоубийства. Особо яркая окраска неба на западе (*биссымдес'та колендэ сулејул'* — «западная сторона неба окровавилась») считалась предвестником кровавых событий.

Вечерняя заря получила и самостоятельное олицетворение, ее называли Делес'тэ хун' (дочь Делеса). Считалось, что яркая вечерняя заря предвещает перемену погоды в худшую сторону: на дождь, ветер и т. д.⁸¹

Наблюдения над проявлениями природы обусловили и представления о юге, стороне тепла и воплощения доброго начала. Существовало несколько названий для юга: *ус'банг* — «теплая земля», *утэбанг* — «земля в верховьях»; *утаес'* — «небо в верховьях»; *усес'* — «теплое небо»; *томамдес' колен* (Томам — имя собственное; *ес'* — «небо», «бог»; *колен* — «сторона»)⁸². Сами эти названия отражают характер представлений о юге: теплая земля (небо) в верховьях (имеются в виду верховья Енисея), сторона (земля) Томам (Томамбам). Мифология помещает Томам то «далеко на юге»,⁸³ то в южной части земли, где между краями земли и неба имеется отверстие,⁸⁴ то, наконец, в верхнем (небесном) мире: «где-то под солнцем», «на пятом круте неба». Небесную Томам называли еще Хылес' (*хыл'* — «ясное»; *ес'* — «небо», «бог»). Считалось, что место, где живет Томам очень жаркое («людям там ходить нельзя, слишком жарко, но птицам хорошо»). Видимо, с этими представлениями связано и само имя Томам, наиболее близкая этимология которого — «огненная», «раскаленная» (ср.: *је томаато* — «железо раскалилось докрасна»)⁸⁵. Характерен в этом отношении и сам образ Томам: «как огонь горит», «щеки как заря», «одежда ее горит и переливается как огонь» и т. д. Томам считалась матерью перелетных птиц, они ежегодно улетали к ней в теплые края, чтобы там переждать зиму. При появлении весной первых перелетных птиц (лебедей, гусей, уток)

⁸⁰ А. П. Дульзон опубликовал два варианта этого мифа под названием «Бог» (Дульзон А. П. Кетские сказки и другие тексты, 1969, с. 209—210) и «Сын неба» (Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 28—30, 103—104).

⁸¹ Центр. гос. архив УзССР, ф. 1726, оп. 1, д. 2, л. 10.

⁸² Выражения *томамбамдинг* и *утэдилак* употребляются в синонимическом значении «на юг», «в южную сторону».

⁸³ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 7.

⁸⁴ Дюппер К. Ethnological Notes..., p. 85.

⁸⁵ В связи с этим интересно отметить, что при камлании шаман иногда вступал ногами в кострище, где тлели угли, при этом он говорил: *Томам боқтесинг кан'дэ бан'бо* — «Томам пусть дает огненную обувь».

говорили: *Томам д ассен сугдаꜤ ангоуон* — «птицы матери-Томам спускаться начали».

У В. И. Анучина эти представления выражены следующим образом: «Каждую весну Томам выходит на берег Енисея, становится на скалу и потрясает рукавами над рекой, и тогда из рукавов сыплется пух; этот пух превращается в птиц (гусей, лебедей, уток и т. д.), которые и летят на север к енисейцам».⁸⁶ К. Доннер на основании информации И. Ф. Дибикова также говорит о Томам, как о покровительнице пернатых; согласно его данным, Томам сторожит отверстие, через которое перелетные птицы попадают в теплые края, к солнцу. Томам приходится следить, чтобы птицы не взлетели слишком высоко и не сгорели. Охраняя птиц, Томам одновременно питается их лучшими экземплярами.⁸⁷ Вместе с перелетными птицами уходил к Томам зимовать легендарный Дох, весной он возвращался назад вместе с первыми лебедями.⁸⁸ Прилет и отлет пернатых воспринимались кетам как важные вехи года. Провожая птиц, обращались к Томам с просьбой снова на следующий год послать их людям. Томам признавали также матерью громов и называли Еккынам (*еккын* — «гром», мн. ч.; *ам* — «мать»). Южную часть земли, где живет Томам, как и восточную сторону, кеты считали «живой землей» (*Томам доуэраꜤ етл' банг* — «Томам живет в живой земле»)⁸⁹ Приведенный материал, как кажется, позволяет предположить, что в образе Томам, окончательно сформированном как хозяйка юга, исходным началом было непосредственное олицетворение этой стороны света и явлений природы, с ней связанных.⁹⁰ В связи с представлениями о юге следует упомянуть еще один персонаж кетской мифологии — Усес' (Усесь; *ус'* — «теплый»; *ес'* — «небо», «бог»). Этот образ не получил такого развития, как Томам, сведений о нем очень мало. Усесь является главным действующим лицом сказки, слушать которую можно было только вечерами во время очень сильных морозов, а исполнителями были обязательно люди, родившиеся в теплые летние месяцы. Магическое начало сказки заключалось в ее сюжете.⁹¹ На земле стоят такие сильные морозы, что люди не могут сходить к своим рыболовным ловушкам-котцам и страдают от голода. Они понимают, что сильными морозами Усесь извещает их, что хочет жениться. К нему на седьмой круг верхнего мира отправляется дочь злой кэлбэсам. Наступает временное потепле-

⁸⁶ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 7.

⁸⁷ Donner K. Ethnological Notes..., p. 85.

⁸⁸ Вариант этого мифа опубликован (Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 92—93).

⁸⁹ Это представление получило развитие в обряде наделения мужчин «живой водой» (*етл' ул'*), которую приносили от Томам лебеди, на празднике при встрече этих птиц (О. В. Тыганова).

⁹⁰ См. также: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Комментарий к описанию..., с. 152.

⁹¹ Вариант сказки опубликован (Дульзон А. П. Кетские сказки и другие тексты, 1969, с. 199—203).

ние, но, распознав, кто стал его женой, Усесь снова посылает мороз. Теплеет только тогда, когда к нему приходит кынысам («светлая», «истинная» женщина).

Север, в представлениях кетов, выступал как начало отрицательного. Земля на севере была населена злыми по отношению к человеку существами, а небо в этой части оставалось «пустым». Хозяйкой севера кеты считали злую Хоседам, бывшую жену Еся, равную ему своим могуществом. Характерно второе название Хоседам — Тыуылам (тыгэ — «низовье»; ам — «мать»). Постоянным местом пребывания Хоседам (с тех пор, как, прорыв русло Енисея, она спаслась от Альбы) кеты признавали устье Енисея (варианты: на «мертвом острове»,⁹² в земле, под устьем Енисея, где имеется семь островов, соответствующих числу «душ» Хоседам,⁹³ на скале у моря⁹⁴ и т. д.). Согласно В. И. Анучину, Хоседам «является злым началом холода, мрака, болезней, моров и всего другого вредного для живущих на земле».⁹⁵ Однако главным в осмыслении этого образа было признание непосредственной причинной зависимости между действиями Хоседам и смертью людей. Можно думать, что образ Хоседам в своем генезисе имеет иные корни, нежели непосредственное олицетворение природных явлений, связанных с севером (есть основания видеть в ней трансформированный вариант Матери-земли), однако негативное восприятие северной стороны безусловно сказалось на формировании этого образа. Следует добавить, что в представлениях кетов северная сторона иногда как бы совмещается с западной (размещение мира злых существ и мертвых на северо-западе, одинаково отрицательное воздействие этой части света на человека и т. д.). Равным образом общее положительное начало по отношению к человеку связывает юг и восток.

С представлениями о странах света тесно переплетается вопрос о верхнем и нижнем мире. Материал этот не дает однозначного решения вопроса. Верхний мир выступает: 1) как южная часть земли, верховье Енисея; 2) как небесный семислойный мир и мир выше нашего неба. Соответственно, нижний мир проявляется: 1) как северо-запад, низовья Енисея; 2) как подземный мир. При этом понятие «верхний мир» (юг, верхнее течение и семислойное небо) противостоят такого же уровня понятию «нижний мир» (северо-запад, низовье). Критерием является активное положительное (верхний мир) или отрицательное (нижний мир) начало по отношению к человеку. Представления о верхнем мире — выше нашего неба и нижнем — подземном не обнаруживают такого активного начала. Эти представления проявляются очень не-

⁹² Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 4.

⁹³ Donner K. Ethnological Notes..., p. 70. — Ср. также «у входа к морю каменный чумом сделаюсь, по обоем его сторонам вода будет течь» (Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 104).

⁹⁴ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Комментарий к описанию..., с. 151.

⁹⁵ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 4.

четко, они не получили своего дальнейшего развития в шаманской космогонии. Возможно, они отражают заимствование (вспомним идентичное эвенкийскому предание о попавшем на землю человеке из верхнего мира). Двойственность в размещении нижнего мира на севере и под землей была отмечена у самодийских соседей кетов (селькупов, ненцев, энцев). Можно полагать, что переплетению этих представлений в значительной мере способствовало размещение на северо-западе и под землей мира мертвых. Характерно, что большинство обитателей верхнего (небесного) мира так или иначе связано с землей (солнце и месяц, Томам, Хоседам и др.). В мифах, объясняющих названия звезд, считающихся живыми существами, действия первоначально происходили на земле.

Наиболее ранние представления, видимо, определялись наблюдением за движением солнца. Часть света, связанная с восходом и полуденным расположением солнца (восток, юг), выделялась как сторона положительного начала, а природные явления олицетворялись в положительных образах, занявших потом в шаманском пантеоне место главных и наиболее могущественных персонажей. Противоположное отрицательное начало и соответствующая персонификация природных явлений в негативных образах связаны с западом и севером — сторонами заката солнца и его наименьшим пребыванием на небосводе. Представления о положительном и отрицательном началах стихий обеих половин (юго-восточной и северо-западной) могли явиться основой сформировавшихся далее воззрений о верхнем (положительном) и нижнем (отрицательном) мирах, их обитателях и соответствующем воздействию на мир людей. Пространственное членение мира на верхний и нижний по горизонтали, видимо, предшествовало вертикальному членению, где верхний мир совпадал с небесным. Развитие этих последних представлений связано уже с собственно шаманскими верованиями.

Гром (*ек*, *екн* — мн. ч.; общенеисейское название)⁹⁶ считался живым существом женского начала, живущим на небе в его южной части. Каждый гром признавался отдельным существом. Легендарный Дох встретил на своем пути на небе семь громов, из которых седьмая была матерью шести остальных,⁹⁷ убитых Дохом с помощью рогатины. Дох принял мать громов за маленького сироту громчика и был жестоко наказан.⁹⁸ Об отдаленном громе и зарницах кеты говорили: «гром зевает, искры изо рта выпускает»,⁹⁹ при яркой близкой вспышке молнии: «гром сильно дохнул».¹⁰⁰ Гром и молния в представлениях кетов выступали как нечто единое. Выражение *екн бангда тауайул'а* одинаково означает «молния в землю ударила» и «гром в землю ударил». Реже

⁹⁶ Дульзон А. П. Словарные материалы... с. 163.

⁹⁷ Матерью громов (*екнам*) считали мифологическую Томам.

⁹⁸ Дульзон А. П. Сказки народов... с. 20.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же.

употреблялось самостоятельное название молнии *еккина бож*. («грома огонь»). Известен сюжет об упавшем с неба грома, съев который, голодавшие люди, мужчины и женщины, забеременели, в результате чего мужчины умерли, а женщины родили людей, которых стали называть *екнаденг* («грома люди») или *бождеденг* («огня люди»).¹⁰¹ Облик упавшего грома неопределен (в вариантах говорится об упавшем лосе, коне), известно только что суставы его были медные.¹⁰² Считалось, что грома ходят по своей постоянной дороге; с наступлением тепла они идут с юга на север, а осенью возвращаются назад. По дороге они борются между собой. Елогуйские кеты считали, что одна из таких дорог громов проходит над р. Кушной (приток Елогуя), и там старались не останавливаться. Грому приписывалась способность поражать на своем пути злые существа (литыс'), прячущиеся от него у комля лиственных деревьев. Это представление, видимо, связано с наблюдениями над расколотыми молнией деревьями. Места, где ударила молния, считали священными. В 1965 г. вороговский кет С. Н. Латиков показал такое место. Там стояла береза, ствол которой был как бы вспорот бороздой. Эту борозду С. Н. Латиков объяснил как след от каменной стрелы, которой гром хотел убить кого-то прячущегося под березой. О каменных стрелах, оставшихся в земле после удара грома, приходилось слышать неоднократно.¹⁰³ Аналогичные данные приведены в работе К. Доннера. Согласно сведениям И. М. Дибикова, после удара молнии в дерево в земле остается каменная стрела (*еккам* — «грома стрела»), которая через некоторое время оказывается на поверхности земли, а затем возвращается на небо. Найденные стрелы тщательно хранили, так как считалось, что стрела может помочь владельцу, может вселять в него силу.¹⁰⁴

Чтобы гром «не ошибся», люди во время грозы обязательно раздували огонь в жилище как свидетельство, что там нет места злым духам, а живут «чистые люди». Считалось, что гром понимает язык людей, поэтому к нему можно было обратиться с просьбой обойти стороной, не пугать людей. К грому обращались как простые люди, так и бангос.¹⁰⁵ Прислушиваясь к просьбам людей, гром начинает «кричать» тихо, «как чирок».

¹⁰¹ Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. К-1, оп. 4, д. 562, л. 3; д. 563, л. 4.

¹⁰² Ср. мотив о сыне Доха, которого погибающий от грома отец спустил на землю в виде гагары. Гагара упала на Сым. Там его съели юги. Все евшие гагару погибли (в вариантах — погибли только забеременевшие мужчины).

¹⁰³ Стрелой грома считали находки в виде каменных наконечников жители Кети, где в дорусскую эпоху обитали и предки кетов (Дульзон А. П. Археологические памятники Томской области. — Тр. Томск. краевед. музея, т. V, 1956, с. 67).

¹⁰⁴ D o n n e r К. Ethnological Notes. ., p. 70.

¹⁰⁵ При одном таком наговоре бангос Федосы Дорожкиной нам пришлось присутствовать в 1961 г. (оз. Някольда). Старухе «удалось» расколоть тучу надвое, в результате чего над озером, где стояли чумы и палатки, оказалось чистое небо.

Радуга считалась дорогой громов. Называли ее *еккана кот* (*кот* — «след», «дорога»). По этой дороге громы «ходили» к озеру, ручью, вершине реки пить воду (ср.: *екжын ул'добанг* — «громы воду поднимают, пьют»), чтобы потом снова пустить ее на землю в виде дождя или тумана. В сентябре 1972 г. во время работы у суломайских кетов неоднократно приходилось наблюдать радугу над Подкаменной Тунгуской. В одном случае, когда радуга исчезла, О. В. Тыганова, глядя в окно, сказала: «Гром напился, больше не может».

Из других природных явлений персонификацию получил смерч — редкое, но опасное явление. Смерч (*ул'гит*) представлялся живым крылатым существом. Зброшенные орлиные гнезда на засохших деревьях считали жилищем ульгита. Его действиям приписывали поваленные деревья в лесу, водяные и песчаные вихри. По отношению к смерчу человек сохранял активное начало — выходил ему навстречу с топором, ножом, рубил воздух, ругал ульгита, прогонял его.

Ветер (*беј*) различали в зависимости от его направления. В условиях приполярья люди более всего страдали от холодного северного ветра (*утбеј*, *сел'беј* — «плохой» ветер). Согласно В. И. Анучину, северный ветер считался подвластным злой Хоседам и представлялся «в образе чудовищных птиц». Автор опубликовал изображение этого ветра. Его вырезал проводник В. И. Анучина, когда затянувшийся сильный северный (низовой) ветер не давал возможности ни добывать рыбу, ни плыть по реке. Изображение «бросили на землю и яростно били камнями, а потом швырнули в Енисей, сказав: „Ступай домой!“».¹⁰⁶ Описанный случай остается единственным фактом такого рода.

Западный ветер посылает на землю Биссымдесь, хозяин западной стороны. Двое охотников встретили в лесу двух человек, одетых в бэсем (распахнутая зимняя одежда кетов с длинными полами). Полы одежды оба держали у пояса. Один из охотников поинтересовался, кто они такие. Те ответили, что они «ветра люди», а под полами у них ветер, они его не пускают. Этот охотник не поверил, посмеялся над странными людьми, другой стоял молча. Люди опустили полы, поднялся такой ветер, что не осталось ни земли, ни деревьев. Тот, кто смеялся, теперь побежал, его и след пропал; молчавший домой пришел (С. А. Бальдин, 1961 г.).

Северное сияние, по В. И. Анучину, — это большой костер на небе (*ес'га боџ*), который разводят добрые духи.¹⁰⁷ Другой вариант народного объяснения — «лучи разыгравшегося моря» или просто — «море играет».

Дождь (*улес'*; *ул'* — «вода»; *ес'* — «небо») послан на землю, «чтобы земля не загорелась» (ср. также: дождь пускают на землю громы из воды, поднятой ими с земли).

¹⁰⁶ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 87, рис. 111.

¹⁰⁷ Там же, с. 20.

Снег (*бер', берес'; бер', бед'* — «снег», *ес'* — «небо») ¹⁰⁸ послан на землю Есем в то время, когда спустил туда первого сохатого и первого дикого оленя, чтобы дать возможность людям поймать этих животных. ¹⁰⁹

Туман (*улиј, улан*), согласно В. И. Анучину, считали «дыханием воды» («как бывает зимою, когда человек дышит»). ¹¹⁰ Роса — «слезы травы». ¹¹¹

Реки. Кетское *сес* («река»), восходящее к общеенисейскому корню, употреблялось только в отношении к небольшим рекам, притокам основных, магистральных. Для Енисея и его крупных притоков (Подкаменной Тунгуски, Бахты и др.) существовало общее название *ул'с*, кроме имен собственных (ср.: *Қаул'с* — Большая Ул'с — Енисей). ¹¹²

Реки считались живыми существами женского начала. Они олицетворялись в образе матерей, причем крупная река признавалась матерью своих притоков (Енисей считался, например, матерью Подкаменной Тунгуски, а последняя выступала в той же роли по отношению к своим притокам — рекам Столбовой, Лебяжьей и т. д.). Зимой реки «засыпали», весной «просыпались»; их паделали способностью понимать человеческий язык, быть благодарными по отношению к человеку, сердиться и т. д. Вскрытие рек воспринималось как праздник — наступало время рыболовного сезона, поэтому к рекам обращались с просьбой быстрее идти, чтобы дать дорогу людям (ср.: *кимә, кыл'ә коң* — «бабушка, иди быстро» — по отношению к Подкаменной Тунгуске). ¹¹³ С умиловительными речами обращались к рекам, когда проходили опасные места и т. д. О возникновении рек уже упоминалось при описании устройства вселенной. Согласно представлениям кетов, реки появились на земле в результате деятельности мифологических персонажей: Альба прорубил камень, перегородивший землю, и тогда образовался Енисей (*ул'с си тонак*). ¹¹⁴ Хоседам, убегая от Альбы, прорыла русло Енисея до самого моря; Есь создал («нарисовал») все остальные реки («этой земли пальцами Еся напаятнанные»). К акту сотворения относится, собственно, только создание русла, так как вода приходит из-под земли (ср.: *баудылес сас'* — «из земли вытекающие мелкие речки»). Уже отмечалось, что верхний мир в мифологии выступает как большая река (*тој ул'с*). Верхняя река является точным подобием реального Енисея — с такими же притоками,

¹⁰⁸ Другое название снега — *тик* — общеенисейского корня (Дульзон А. П. Словарные материалы..., с. 182).

¹⁰⁹ Охота на копытных проводилась кетами преимущественно в феврале (кетск. *кајегын* — «месяц сохатого»); животных с открытых мест загоняли в лес, где они увязали в глубоком снегу.

¹¹⁰ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 16.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 6, 14.

¹¹³ Крейнович Е. А. О грамматическом выражении..., с. 190.

¹¹⁴ Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 14.

островами и т. п. Слои неба, как упоминалось уже, отождествлялись с мысами (*сал'гун*), образуемыми изгибами реки. Характерен сюжет попадания из верхнего мира на землю в лодке (например, в латунной лодке спустился на землю Сын земли).¹¹⁵ Здесь река выступает как средство попадания из верхнего мира на землю. Наоборот, легендарный Альба попал «на край неба», поднимаясь вверх по реальной Подкаменной Тунгуске. Река в верхнем мире — это средство достижения самого высокого (седьмого) слоя (мыса) неба.

Приведенные данные вызывают ассоциации с представлением о дереве, соединяющем миры. В пользу такой параллели говорит и образ устья — корней реки (ср.: *ул'е сиррыггера ыжинубис'* — «в корнях Енисея тут исчезла»), и истоков — ее верхушки.¹¹⁶

Приведенный материал не позволяет достаточно полно выявить особенности системы кетских представлений о мире. По сути дела все, что мы имеем, может быть охарактеризовано как осколки некогда существовавшей мифологической системы (или нескольких систем). Тем не менее представляется возможным даже на имеющемся материале выделить три характерные особенности мировоззрения народа: 1) восприятие мира и всех его частей как живых существ; 2) строго проводимый дуализм (положительное и отрицательное начало); 3) увязка чисто мифологических данных с конкретными географическими и историческими условиями.

Представления о человеке, жизни и смерти. Понятие «живой» в кетском языке выражается общеенисейской основой *ет(эт)*:¹¹⁷ *етинг денг* («живые люди»), *етл' ул'* («живая вода»), *аб етл' хол'* («я еще жив»; букв. — мой живой образ). Согласно представлениям кетов, всему живому присуща *етлес'* (*етл'* — «живое»; *ес'* — «небо») — «жизненность». Эта категория близка понятию «дыхание». Объясняя это понятие, О. В. Тыганова привела следующий пример: смертельно раненный сохатый вскидывает голову вверх, его *етлесь* в это время выходит и летит в воздух. *Етлесь* отличается все дышащее, но не является собственно дыханием. Для последнего имеется самостоятельное название — *ил'* (ср.: *кере ил' комнетей* — «человека дыхание кончилось»).¹¹⁸

Кетам была известна важная роль в жизнедеятельности организма крови (*сул*), а также таких органов, как сердце (*ху*), печень (*син*), легкие (*менсиун*), желудка (*хыј*). Вместе с тем представления о их функциях далеко не всегда соответствовали действительности: центром дыхания признавались не легкие,

¹¹⁵ Там же, с. 25.

¹¹⁶ Может быть, именно с забытыми представлениями о мировом дереве связаны центральные тамгообразные фигуры, обязательные на спинках женских нарт, а также символика шаманского посоха.

¹¹⁷ Енисейские соответствия см.: Дульзон А. П. Словарные материалы..., с. 167.

¹¹⁸ *Ил'* в кетском означает также «шаманская песня» (*сен'беренг ил'*); ср. также: *ил'* — «жизнь», «живой» в самодийских языках.

а сердце; ¹¹⁹ нос считали органом мышления, а в непосредственную зависимость от размера печени ставили способность живого существа спать более или менее продолжительный срок. Эти представления равным образом распространялись на людей и животных, они явились основой разнообразных верований и обрядовых действий. Например, «усиление» деятельности того или иного жизненно важного органа можно было достигнуть поеданием соответствующего органа животных; в преданиях герои с той же целью поедают сердце, печень, пьют кровь побежденного сильного врага. Особенно ярко проявились эти представления в обрядах, которыми сопровождался медвежий праздник: считалось, что последующее возрождение животного могло произойти лишь в том случае, если будут сохранены части наиболее важных органов. Кеты обязательно сохраняли череп, основные кости скелета добытого животного, а также кусочки от сердца, легких, печени; медведю «возвращали» его желчь, язык, penis и т. д. ¹²⁰

Согласно представлениям кетов, человека из окружающего живого мира выделяло наличие у него семи *ан'* (*анун*). Кетское *ан'* (ань) ближе всего соответствует понятиям «мысль», «ум» (ср.: *анунун онанг* — «ума много»; *андас такнг ис'о* — «думать надо», букв. — мыслями поворачивать). В контекстах ань иногда выступает в очень близком соответствии понятиям «вид», «образ». Русское «мысль пришла» в кетском будет «в нос попало». ¹²¹ В ряде информации ань размещается внутри человека, но без определенного места. Любопытны сведения О. В. Тыгановой о том, что ань бывают «плохие» и «хорошие». Первыми ведаёт Делесь (западное небо) или Делесьтэхунь (дочь западного неба); с помощью ань они толкают человека на плохие поступки. «Хорошими» ань управляет Есь; «хорошие» ань постоянно борются с «плохими».

Ань вечны, после смерти человека они покидают его тело, а затем реинкарнируются в нового человека. Согласно О. В. Тыгановой, еще до рождения ребенка можно было узнать, чьи ань перешли в него. «Узнавали» бангос, и поворожденному давалось имя того человека. Семь ань, кроме человека, согласно представлениям кетов, были присущи высшим существам (небу-Есю, Хоседам); «семью мыслями ходил» медведь *қајуус'*. ¹²² Представ-

¹¹⁹ В связи с этим любопытно отметить следующее: на вопрос, почему у одного из алэлов (антропоморфное изображение домашнего покровителя) обычная круглая подвеска, изображающая сердце, заменена продолговатым стержнем с отогнутым верхним концом, информант (Х. П. Бальдин) ответил, что «круглое сердце долго не дышит», а это сердце, «как у рыбы», должно быть долговечным.

¹²⁰ Алексеевко Е. А. Культ медведя у кетов. — СЭ, 1960, № 4; Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов. — В кн.: Кетский сборник. М., 1969.

¹²¹ Ср. также: «этим своим носом ты не подумала» (Дульзон А. П. Кетские сказки и другие тексты, 1969, с. 190).

¹²² Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 28, 103.

ления о семи ань человека весьма близки представлениям о его семеричной «душе».

Живой человек в воззрениях кетов являет собой обязательное единство двух половин: видимой и невидимой. Видимая — это собственно тело (*хонтол'*). Человека, лишенного второй половины (таковым считался, например, безнадежно больной), называли *алетэ кет* («половинный человек»).

Наличие *хонтол'* сближает человека с животными, вторая половина присуща только людям.¹²³

Из практического опыта было известно, что потеря крови, прекращение дыхания или работы сердца сопровождали гибель животного, человека. Однако в сознании все эти явления выступали не как непосредственная причина смерти живого организма, а только как ее признаки или следствие.

Причин, вызывающих болезнь (*дажинг*), согласно представлениям кетов, могло быть несколько. Одна из них — вредное воздействие материального предмета или особого существа, попавшего в тело. Их действием объясняли заболевания, сопровождающиеся длительными болевыми ощущениями (ломоту в костях, зубную боль и т. д.). Таким предметом мог быть «камень болезни». Подобные камни, «извлеченные» из больного, тщательно сохраняли, так как, будучи потеряны, он вновь становился реальной угрозой заболевания кого-либо из сородичей.¹²⁴ Равным образом причиной боли мог оказаться червяк, пробравшийся в кости человека.¹²⁵ Действием злого духа, вселявшегося в человека, объясняли болезни, сопровождающиеся обморочными состояниями, бредом, судорогами. Особое место занимали так называемые «русские болезни» (*хыс'н дайиу*) — оспа, корь. Эпидемии этих заболеваний, опустошавшие целые стойбища, вызывали страх. Для кетов, как и других сибирских народов, характерно изображение этих болезней в виде тряпичных кукол, одетых в «русскую» (юбка и кофта) одежду. Туловище и одежда кори (*кол*) были сшиты из материи красного цвета.¹²⁶

Однако в большинстве случаев причину болезни и смерти

¹²³ Слово *хонтол'* в контексте иногда равнозначно понятию «кости», «скелет»; иногда выступает как синоним второй, невидимой, половины человека. В буквальном переводе слово обозначает «вместилище (оболочка) туловища» (*хонтиг* — туловище; *ол'* — полусуффикс, несущий значение: «то, во что заключено выраженное первым компонентом слова». — Виноградова Л. Е. Словообразование кетских существительных при помощи полусуффиксов. — Языки и топонимия Сибири, V, Томск, 1972, с. 64—66).

¹²⁴ Нам приходилось видеть такие «камни болезни», хранящиеся среди других культовых предметов в семьях, где есть пожилые люди. Чтобы не потерять, камешки завязывали в лоскуты ткани.

¹²⁵ Согласно другим данным, в виде червяка человека мучил дух — *хынс'*.

¹²⁶ Чрезвычайно интересный лексический материал, отражающий народные анатомические знания кетов и в определенной степени их представления о заболеваниях тех или иных органов, см.: Дульзон А. П. Сказки народов. . ., с. 67—68, 73—74.

кеты связывали не с телом, а с особым состоянием второй половины человека. Этой второй половине (или ее одной части) придавалось определяющее значение, потому что от нее зависело не только здоровье, но и сама жизнь. Следует отметить, что материал, касающийся этого вопроса, неоднороден и в ряде случаев противоречив, что объясняется, видимо, как поздней его фиксацией, так и сложностью формирования одновременных представлений (дошаманских, шаманских и появившихся под влиянием христианства).

Сами кеты называли эту вторую половину человека «душой». Именно в таком значении еще в первой половине XVIII в. Г. Ф. Миллером было записано кетское слово *ул'вэй* (ульвэй).¹²⁷

В имеющемся материале эта вторая половина человека выступает то как нечто единое, то как многосоставное (семеричное). Соответственно термин *ул'вэй* известен то как общее название всей половины (как у Г. Ф. Миллера, К. Доннера),¹²⁸ то как каждой или только одной из ее составных частей. Согласно В. И. Анучину, каждый человек имел семь душ (животные — одну), среди которых ульвэй признавалась «главной».¹²⁹ Ульвэй отличалась от остальных шести тем, что была способна отделяться от человека. Другие души, названия которых В. И. Анучин не приводит, помещались внутри человека (в сердце и голове).¹³⁰ «Внешней душой» человека называли кеты ульвэй Е. А. Крейновичу.¹³¹

Материалы, собранные в последние годы, также подтверждают зафиксированные ранее представления о множественности второй половины, внутреннем и внешнем по отношению к человеку размещении ее составных частей. Однако эта общая тенденция в различных информациях выражается неодинаково. Е. С. Сутлин каждую из семи составных частей души назвал ульвэй.¹³² Согласно его данным, три из них постоянно находились внутри человека, четыре другие — вне его. Каждая из семи ульвэй выполняла различные функции при жизни человека и имела отличную от других судьбу после его смерти. Из «внутренних» ульвэй более определенно выглядят две: 1) *китлол' ул'вэй* (Е. С. Сутлин назвал ее «вечным человеком»), находившаяся в груди; 2) ульвэй,

¹²⁷ Дульзон А. П. Словарные материалы..., с. 166.

¹²⁸ Donner K. Ethnological Notes..., p. 96.

¹²⁹ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 10.

¹³⁰ В. И. Анучин пишет: «Во всем живущем обитает душа — кентол (кроме рыб), с получением которой живущее получает жизнь (док)» (Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 10). Из контекста неясно, употребил ли В. И. Анучин слово «кентол» как общее название «души» (точнее — «семи душ») или какой-то одной из них (ср. также приведенное выше) *контол* — «тело»).

¹³¹ Крейнович Е. А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов. — В кн.: Кетский сборник, М., 1969, с. 240—241.

¹³² Каждую из ульвэй Е. С. Сутлин назвал «человеком» и графически изобразил в виде маленького человечка.

помещавшаяся «в середине человека» и покидавшая его с последним дыханием.¹³³ Четыре «внешних» ульвэй информант распределил следующим образом: 1) «постоянно идущий впереди человек»; 2) «задний человек» (*хонтонок ул'вэй*; ср.: *хони* — «тень»); 3) ульвэй, способная уходить далеко от человека («в земле потерявшаяся»); 4) ульвэй, постоянно находящаяся поблизости от человека (где-то возле плеч). Согласно другим данным, ульвэй является «внешней душой» человека (сведения о внутренней ее части неопределенны). Ульвэй сама по себе едина, но, как сам человек, имеет семь ань и способна являться «в семи образах».¹³⁴ В одном из семи образов, в образе медведя, являлась людям ульвэй умершего человека. Соответственно на празднике, угощая гостя, ему ставили семь чашек. В тексте, опубликованном Е. А. Крейповичем, имеется обращение к медведице, переведенное кетами так: «Ты, говорят, с семью душами (*он' хонбл'*) гостить пришла».¹³⁵ Е. А. Крейпович, комментируя слово *хонбл'* в значении «душа», отметил возможную неточность. Видимо, правильнее было бы перевести это как «в семи образах» (*хон* — мн. ч. от *хол'* — «образ», «вид»). Однако перевод, сделанный самими информантами, интересен, поскольку отражает близость представлений о семи ань и семеричности ульвэй (или ее ипостасей).

Остановимся теперь более подробно на представлениях кетов о взаимодействии человека и его ульвэй. Имеющийся материал не всегда позволяет разграничить, идет ли речь об ульвэй как душе человека в целом, или определенной ее части, однако в большинстве под ульвэй подразумевается «внешняя душа» человека или одна из наружных ее частей.

У ребенка, находящегося в утробе матери, считалось, нет своей ульвэй, она «общая с материнской». О грудном ребенке говорили *хују хонтол'* — «пустое тело». Равным образом можно было сказать и об очень старом человеке, которого уже покинула его ульвэй.

Кеты полагали, что «собственная» ульвэй появляется у ребенка тогда, когда он подрастет и начнет ходить самостоятельно.

¹³³ В более ранних полевых записях, сделанных у елогуйских кетов, имеется запись о душе, находящейся в сердце человека и выходящей через рот с последним дыханием; названа она была *атпэд*. Вместе с тем слово *атпэд* употреблялось как синоним внешней ульвэй, способной отделяться от человека. Так, например, А. И. Коротких сказала об умершем: *бат атпэј ууон', иллабаңа бытс'а* — «правда, атпэд ушла, на всей земле нет». Равным образом при «закреплении» беспокойной ульвэй можно было сказать: *кере атпэд ар' гаскус* — «атпэд человека я беру». Наконец, слово *атпэд* употреблялось иногда в значении «душа» в целом (*кедатпэд; кет* — человек).

¹³⁴ Особенно часто это проделывают ульвэй заболевшего человека.

¹³⁵ Крейпович Е. А. Медвежий праздник у кетов. — В кн.: Кетский сборник. М., 1969, с. 16, 21.

Согласно Е. С. Сутлину, до семи лет ульвэй ребенка «ходит вместе с матерью».¹³⁶

Ульвэй представлялась маленьким человечком («со спичечный коробок»), внешне явившимся точной копией своего хозяина. Она считалась псевидимой для большинства людей, но вполне материальной: как и сам человек, его ульвэй имела тело (*хон-тол'*), кости, мысли (*ан'*) и т. д. Объясняя, что такое ульвэй, кеты иногда приводят пример с тенью человека, его отражением (в воде, зрачке другого человека и т. д.), подчеркивая при этом полное соответствие двойника оригиналу.¹³⁷ Если у человека отсутствовала рука или нога, безрукой или безногой оказывалась и его ульвэй. Ульвэй носила ту же одежду, что и человек, и в своей жизни повторяла все его действия. Например, ульвэй людей, живущих в одном чуме, так же как и они сами, варили чай, ложились спать, только несколько позднее своих хозяев и т. д. Человек и его ульвэй находились в непосредственной взаимосвязи. Для благополучия человека необходимо, чтобы его ульвэй постоянно пребывала поблизости.¹³⁸ Считалось, что у здорового человека ульвэй «ходит возле него, как собака». Ульвэй охотников, например, следовали по их охотничьим тропам и на обратном пути раньше людей возвращались домой.¹³⁹ Но не у всех людей ульвэй отличалась спокойным нравом. Некоторые из них склонны были «уходить» далеко от человека, бродить по чужим дорогам, пугать людей, гонять оленей. Такие излишние бойкие ульвэй рисковали заблудиться, обессилеть, стать добычей злых существ (Хоседам, литысь) и погибнуть. Следствием этого для человека было заболевание и смерть (в случае гибели ульвэй). Заболевшего человека называли «ульвэй потерявший». Существовал специальный обряд «закрепления» таких беспокойных ульвэй. Считалось, что ульвэй могли видеть лишь шаманы и особые люди-провидцы (*даутоус*).¹⁴⁰

По внешнему виду и поведению ульвэй можно было предсказать неблагоприятие. Ульвэй человека, которому предстояло заболеть или умереть, «хромала», «тяжело ступала» (ее называли

¹³⁶ Объясняя это, Е. С. Сутлин сказал жене, глядя на своего семилетнего сына: «Серегина ульвэй теперь, однако, отдельно ходит», на что жена выразила полное согласие. С этими представлениями, видимо, связан обычай хоронить грудных детей не в земле, а в дупле дерева.

¹³⁷ Х. П. Бальдин в беседе об ульвэй поднял руку так, чтобы от нее падала тень, и сказал: «вот рука, ее ульвэй тоже будет, как рука».

¹³⁸ Здесь очевидно, что речь идет об ульвэй — «внешней душе» (или ее части). Лишь в одном случае, говоря об ульвэй, информант (К. Х. Бальдина) показала на подвижный подкожный желвак на ноге. Она сообщила, что, как считалось, человеку предстоит прожить столько времени, сколько потребуется подобному желваку (они могли быть и в других частях тела) продвигнуться до ближайшего сустава. В данном случае имеют место представления об одной из частей «внутренней души», которую называли ульвэй.

¹³⁹ Крейнович Е. А. Обряд кормления. ., с. 241.

¹⁴⁰ Там же, с. 239.

«тяжелой»); голова ее казалась непропорционально огромной из-за всклокоченных волос. Ульвэй больного «являлась» в «скрипящей обуви», грязной, оборванной одежде или вовсе голой; иногда она оказывалась мокрой. Место для своих блужданий она выбирала грязное, неприглядное («ходит вокруг сора»). Плача, ульвэй закрывала лицо и старалась скрыться из виду человека, который пытался ее поймать, чтобы «закрепить». Для этого она иногда меняла свой облик, принимая вид, не свойственный своему оригиналу.

Выше приводились примеры, в которых отражены представления о непосредственной зависимости состояния человека от его ульвэй. Существовала и зависимость ульвэй от действий человека. Так, например, кеты считали, что ульвэй могла обжечь руку, вынимая из огня брошенные туда человеком волосы, ногти.¹⁴¹

Смерть человека в большинстве случаев объясняли гибелью ее ульвэй, попавшей к Хоседам.¹⁴² Если же человек сторал, замерзал или имел место случай самоубийства, считалось, что его ульвэй попадала не к Хоседам, а к другому персонажу кетского пантеона, имя которому — Биссымдесъ. Ульвэй утонувших становилась добычей Ульгуся.

О судьбе ульвэй после смерти человека имеются различные версии: 1) остается (погибает) в мире Хоседам (у Биссымдеся или Ульгуся); в отдельных случаях может не погибнуть, а быть возвращена обратно к людям; 2) остается на месте захоронения, «с костями человека»; 3) превращается в злое существо (литысь); 4) уходит в воздух с последним дыханием умирающего, попадает к Есю (Боксейдесю); 5) повторяет на земле весь путь человека (в том же пространстве в течение такого же времени);¹⁴³ в вариантах — «ходит» в течение семи лет по дорогам человека. Эта ульвэй собирает все, что некогда было случайно забыто, оставлено человеком (волосы, ногти, иголки и т. д.), бранит его за неаккуратность. Оказавшись в конце пути у могилы человека, ульвэй исчезает с земли (о том, что с ней происходит далее, сведения противоречивы: «уходит в воздух», «уходит в землю»). Наконец, известны ульвэй, которые являются родственникам умершего во время камлания «в темном чуме» и т. д. Приведенные данные отражают представления о множественности души. Материал этот недостаточно полон, чтобы охарактере-

¹⁴¹ Собранные остриженные ногти и волосы кеты подвешивали в мешочке к растущему дереву, чтобы ульвэй впоследствии могла их свободно достать.

¹⁴² Любопытно, что даже смерть воинов на поле брани связывали с гибелью их ульвэй от Хоседам: «...твой отец с братом жил, его тоже кынь съела, на войне юрак убил» (Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 22, 97).

¹⁴³ О. В. Тыганова уверяла, что моя ульвэй обязательно трижды побывает в Суломае (в соответствии с тремя поездками сюда для полевой работы) и пробудет здесь всякий раз столько, сколько времени была здесь я.

ризовать посмертную участь каждой из ее семи составных частей, более определенно можно сказать лишь о нескольких. У Хоседам оставалась та ульвэй, которая была способна отделяться от человека и уходить от него («в земле потерявшаяся»); с костями пребывала ульвэй — «вечный человек»; с последним дыханием вылетала ульвэй, находившаяся «в середине»; повторяла жизненный путь ульвэй — «задний человек» и т. д.

От съеденных Хоседам ульвэй оставались «одни кости», которые лежали возле ее чума «как лед». Ульвэй избранных людей иногда не губила, а «возвращала» назад. Этими представлениями осмыслился обряд заместительной инкарнации. «Возвращенная» ульвэй являлась родным умершего во сне в виде его самого и таким образом изъясняла о его желании продолжать жизнь. Люди изготавливали антропоморфную фигуру (*хонтол* — воображаемое тело), ульвэй получала свою вторую половину, и образовывался *даюл'с* (дангольс), который воспринимался как живой человек. Ему изготавливали одежду и снабжали такими необходимыми предметами, как курительные принадлежности (трубка, кисет, спички), оружие (лук и стрелы) и т. д. Дангольс считался не просто членом семьи (его «кормили», «одевали»), но и ее покровителем: он защищал своих владельцев, помогал в промысле и т. д.¹⁴⁴

Сведения о том, что ульвэй умерших могут превращаться в злых литысь, получены у суломайских кетов.¹⁴⁵ В других информациях литысь выступают как злые существа, враждебные людям, не обнаруживая при этом прямой связи с представлениями об ульвэй. В каких случаях эта возможность становилась действительностью, связано ли это с особым поведением людей при жизни или здесь имеют место последствия нарушения ритуала погребения, пока определенно сказать нельзя.

Литысь представлялись такими же, как ульвэй, т. е. уменьшенной копией умершего, но в отличие от ульвэй они имели «скрещенные ноги». Считалось, что литысь «жили» на земле столько же, сколько жил человек. Литысь умерших могли сердиться на живых людей за зло, содеянное еще при их жизни, и даже мстить. Так, например, неожиданное падение объясняли тем, что человека толкнул рассерженный литысь; равным образом действию литыся приписывали попавший в глаз сор. Литысь могли погнаться за ульвэй живого человека, захватить ее; тогда человек погибал. Литысь могли явиться родным умершего во сне, и по их внешнему виду узнавали, доволен или сердится умерший. Литысь радовались, если их навещали (приходили на место захоронения), угощали. «Мир литысь», где они живут «своим огнем», расположен рядом с «миром людей» и отделен от него невидимой,

¹⁴⁴ Алексеев Е. А. Домашние покровители у кетов. — Сб. МАЭ, XXVII, 1971.

¹⁴⁵ См. также: Крейнович Е. А. Обряд кормления... , с. 241.

наклонно расположенной перегородкой (*ул'оу ес'ла*; *ул'оу* — «туман»; *есла* — «прозрачный верхний слой коры березы», «бумага»). В отличие от литысь люди (*кыныреу*) не видят их. В ряде информации «мир литысь» совпадает с «миром мертвых» и конкретным местом погребений.

Таким образом, согласно представлениям кетов, смерть человека ставилась в непосредственную зависимость от гибели ульвэй. Вместе с тем появление на земле нового человека связывалось с реинкарнацией ульвэй умерших. Противоречивость этих положений (гибель ульвэй и ее реинкарнация), видимо, может быть объяснена опять-таки представлениями о множественности души (ее ипостасей). Согласно В. И. Анучину, после смерти человека душа его переживает определенный период «внеживотного существования», а затем может перейти в животное или растение. Ребенок получает шесть душ, паходясь в утробе матери, из тех животных или растений, которые съела мать. Перед родами в мать через половые органы вселяется седьмая душа — ульвэй.¹⁴⁶ Эти сведения В. И. Анучина остаются единственными и не подтвержденными более поздним материалом, представляющим лишь общую схему реинкарнации: какие-то составные части души в конечном счете оказывались у одного из верховных существ пантеона по имени *Боқсейдес'* (Боксейдесь; *боқсей* — «место от костра»; *ес'* — «небо», «бог»). Тот периодически (по желанию самих ульвэй) «пускал» их на землю, где и появлялся человек, пол и родовая принадлежность которого соответствовали таковым умершего. Вновь родившийся тогда имел какую-либо приметку (характерное родимое пятно и т. д.) и его называли *қарау кет* (давно живший, старый человек). Если ульвэй не хотели возвращаться на землю, Боксейдесь отпускал их в «вольный воздух».

Мифологический сюжет о посланном на землю сыне Еся, научившем людей «неправильному» ритуалу захоронения (в земле вместо того, чтобы держать умершего в течение семи дней на лабазе), в результате чего люди стали умирать, отражает первоначальные представления кетов о земном бессмертии людей. Эти представления долее всего сохранялись по отношению к шаманам.¹⁴⁷ Умершего человека считали живым до момента захоронения, полагая, что «мысли» умершего (ан') в это время «крутятся» поблизости. Пока он находился в жилище, с ним разговаривали, ставили ему еду.

Материал, отражающий представления кетов о загробном мире, также не однозначен. С одной стороны, это место реальных захоронений, с другой — воображаемый мир, расположенный на

¹⁴⁶ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 10.

¹⁴⁷ Умерших шаманов в течение семи дней держали в отдельном чуме в надежде на их «оживление». О. В. Тыганова рассказала о двух таких случаях, свидетельницей которых она была сама. Оба шамана «не ожили», из-за помех (в одном случае в чум, где он лежал, зашла женщина, в другом — некстати залаяла собака).

северо-западе, в низовьях Енисея.¹⁴⁸ Эта двойственность, видимо, связана с представлениями о разных посмертных судьбах двух начал человека: тела, остающегося на месте погребения, и ульвэй, погибающей у Хоседам. Следует отметить, что имеющийся материал далеко не всегда позволяет определить, идет ли речь о самом умершем, или его погибшей ульвэй; представления эти выступают обычно в слитной форме.

С одной стороны, существовало четкое представление, что на месте захоронения от умершего остаются одни кости,¹⁴⁹ с другой — человеку предписывалась загробная жизнь, являвшаяся продолжением земной. Захоранивая умершего в соответствии с ритуалом, кеты считали, что обеспечивают его всем необходимым для последующей загробной жизни: огнем для его костра, одеждой, необходимой утварью, средствами передвижения и т. д. И в загробном мире умерший должен был жить «среди своих». Этим представлением осмыслялось стремление хоронить поблизости от могил ранее умерших родственников.¹⁵⁰ Существовало представление, что в мире мертвых все происходит «наоборот». Именно этим объясняется обычай запахивать одежду на покойном на правую сторону (для распахнутой одежды кетов характерен запах полы на левую сторону), разбивать посуду, ломать лук, нарты и другие предметы, оставляемые у могилы. В загробном мире все это должно принять свою «правильную» форму и состояние.

Представления о мире умерших душ достаточно неопределенны. Согласно В. И. Анучину, души первое время пребывают в темной подземной пещере, сводами которой служит земля, а затем снова выходят на землю и поселяются в растениях и животных. Ульвэй вместо подземелья иногда попадает на небо («ходит на первом небе»)¹⁵¹ Согласно другим данным, мир мертвых ульвэй находится не под землей, а на земле, попасть туда из людей мог только шаман.

Приведенный материал отражает сложность формирования воззрений кетов на человека, его жизнь и смерть. Весьма характерны в этом отношении представления о причинах болезни: от наиболее ранних, где болезнь связывалась с воздействием попавшего в организм предмета (так же объясняли болезнь селькупы),

¹⁴⁸ Общей тенденцией расположения мира мертвых в низовьях реки обуславливался и выбор места для захоронений (берег реки, всегда ниже по отношению к стойбищу, где жил умерший). С этими представлениями связан запрет везти умершего в направлении вверх по течению, а также северо-западная ориентация самих захоронений, размещение нарт, оставленных у могилы, и т. д.

¹⁴⁹ Ср. слова матери, не желающей оставить место, где похоронен ее сын: «сына кости одни не оставляю» (Дульзон А. П. Сказки народов..., с. 78) или: «где нашей дочери кости сквозь землю ушли, здесь мы жить будем» (там же, с. 114).

¹⁵⁰ Умерших во время зимнего охотничьего кочевья в прошлом оставляли до весны на лабазе, а затем перевозили в нужное место.

¹⁵¹ Анучин В. И. Очерк шаманства..., с. 12.

до развитой системы, связанной с состоянием ульвэй. Можно думать, что в результате длительного контаминационного процесса, последним этапом которого было воздействие христианского вероучения, сложилось и само понятие «душа», объединившее в себе более ранние представления о той жизненной субстанции, которая отличает всякое живое существо и особо — человека. Материал свидетельствует об исходной связи этой жизненной субстанции с телом человека, его отдельными органами. Этим объясняется и множественность души, размещение отдельных составных частей ее внутри человека (в сердце, голове и т. д.); отсюда, возможно, идут корни синонимического (в значении «душа») употребления таких слов, как *хонтол'* («тело»), *ул'вэј* («двойник»), *атпэд* (печто находящееся в сердце человека), а также смысловая близость представлений об *ань* («мысль») и *ульвэй*.

Представления об ульвэй, одной из семи составных частей души, мифологическом двойнике тела, способном покидать его, оказались наиболее развитыми под влиянием шаманизма (поиски ульвэй больного были основной функцией шаманов), а затем, адаптированные христианством, составили основу представлений о «душе» в целом.

СТАРЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
СЕЛЬКУПОВ О МИРЕ

За годы Советской власти почти совсем исчезли те представления, которым посвящена настоящая статья. Лишь старики помнят свою старую «веру». Однако для изучения представлений о мире у народов, еще сравнительно недавно находившихся на низкой ступени развития, традиционное мировоззрение селькупов представляет большой интерес. Исходя из опыта повседневной борьбы с природой, селькупы пытались объяснить те или иные явления в своей жизни, в частности болезнь и смерть человека. Эти попытки объяснить непонятное мы и попытаемся изложить.

По старинным представлениям селькупов, земля, на которой люди живут, плоская, «как тарелка». Ее подпирают, не давая упасть, мамонты (*кошар*) и «землю держащая на весу рыба» (*тэттып вэчингыль кэлы*). Земля неподвижна. Солнце «ходит» вокруг нее. Смена времен года происходит потому, что земля слегка наклоняется то в одну, то в другую сторону. Зимой солнце оказывается скрытым — в результате наступает холод и тьма. Кроме того, зимой частые пурги «давят» на солнце и не дают ему высоко подняться. Летом солнце оказывается над землей. Становится тепло и светло. Летом туманы бывают высокими и, хотя они заслоняют звезды, солнце всегда хорошо видно. Осенью и зимой туман часто бывает и стоит низко, густой. Потому уже с осени становится темнее и дни короче. Зимой холодно, так как с краев земли дует холодный ветер. Летом этот ветер теплый.

На беседах, уроках, когда учителя пытались рассказать о действительном положении земли по отношению к солнцу, селькупы возражали: «Если бы земля вертелась вокруг своей оси, как вы говорите, то вода в реках текла бы то туда, то сюда. А она век бежит в одну сторону. Бывают дни безветрия, тучи стоят на месте, а солнце все равно передвигается. Если бы земля вертелась, то ветер дул бы всегда в одну сторону. Этого не бывает, ветер дует с разных сторон» и т. п. Над землей опрокинуто куполообразное небо, опирающееся на края земли. Небо имеет несколько «ярусов». Иные селькупы говорили, что таких ярусов 9 или 7, иные не знали точного их числа. На одном из рисунков

селькупов¹ мы видим изображение двухъярусного неба. Солнце (*челы*) и луна (*urät*), которых люди постоянно наблюдают, находятся на первом небе. Считалось, что солнце «ходит» на небе «слева», а луна-месяц «справа». Ночь, ночная тьма, приходит из той ямы, куда уходит солнце вечером. В той яме все злое. Солнце представлялось женщиной, луна — мужчиной. Раньше на небе было только солнце. Существует предание о том, как появилась луна. Краткое содержание этого предания. Солнце-женщина заскучала одна на небе. Она видела, что на земле люди живут парами — мужчина и женщина. И солнце пожелала взять к себе на небо мужчину. Долго она выбирала. Наконец нашла избранника и протянула к нему свои лучи-руки. Схватила. Но тут увидела эту сцену Ылынта кота (Нижняя старуха) и тоже схватила мужчину. Так обе они тянули его каждая к себе. В результате разорвали пополам. При этом солнцу досталась половина без души. Долго старалась женщина-солнце оживить мертвую половину. Вкладывала в нее сердца разных светлых птиц. Человек на миг оживал и снова умирал. Надоело солнцу возиться с мертвым мужчиной, и она бросила его далеко от себя. Так и появилась на небе бледная луна. На ней есть темные места, и о них имеется у селькупов предание, сходное со многими преданиями о луне у северных народов.

Особого культа солнца и луны у селькупов не было. Значение солнца в жизни человека отражается в представлениях о роли солнца в рождении и воскрешении человека. Название солнечного луча совпадает с термином «душа» — *илсат* (где *ил* — основа глагола «жить» — *илыко*; *-сат* — старинный самодийский суффикс отглагольного имени орудия действия), что значит «то, чем живет человек». Только тогда, когда на женщину падает луч солнца, в ней зачинается новая жизнь — ребенок. Солнце не только рождает новую жизнь, но и способно оживить умерших. В фольклоре селькупов часто встречается описание оживления убитого врагами героя. Его тело кладут на белую оленью шкуру, на солнечную сторону чума. И утром, когда солнце поднимется на высоту «ушек» (кончиков) лука, его первые лучи падают на убитого и оживляют его.

О значении солнца говорит и поговорка селькупов: *челыты кумыт взрыыт* — «солнце людей содержит (опекает)».

Солнце и луну иногда изображали на шаманских бубнах. Солнце рисовали слева, луну — справа (по отношению к шаману, держащему бубен; если смотреть на внешнюю сторону бубна, то наоборот). Говорили про солнце: «Солнце в небе идет впереди луны». Левая сторона у селькупов считается светлой, правая — темной. Фазы луны, ширину серпа месяца селькупы измеряли, «как сало на спине оленя», толщиной пальцев. «Сегодня луна

¹ См.: Прокофьева Е. Д. Представление селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов). — Сб. МАЭ, т. XX, 1961.

в два пальца», — говорили они. Более позднее представление о солнце отражено в чудесной сказке «Солнечный царь», где солнце — мужчина и вместе с тем птица. Солнечное гало объясняли: «Сегодня так холодно, что и солнце падело шапку и рукавицы». Кроме главных светил, на небе имеется множество звезд *кышкэ сай* (букв. — короткий глаз). Вместе с тем существовало представление, что звезды — это корни деревьев, растущих на первом ярусе неба. Это представление уместно связать с кетским словом *кõп* — «звезда», совпадающим с *кõн* — «корень» (ср. селькупское *кон-ты* — «корень»). Летом их не видно, так как на первом ярусе неба в это время сильная пурга. Там зима, когда на земле лето. Хорошо известно селькупам созвездие Большой Медведицы. Они называют его *Поеккы* — лось. Имеется предание об этом созвездии и изображение его в рисунке. Полярную звезду называют *Нуткыль кышка*, т. е. «неба срединная звезда». Известен и ряд других крупных звезд.

Млечный Путь, по представлениям селькупов, — «дорога небесного Ия» (*Нун Ии ытты*) или «тропинка» его (*Ият сарны*). Вот предание о нем. Однажды Ий отправился в путь. Было морозно, дул холодный восточный ветер. Ий был плохо одет. В конце пути он совсем замерз. Потому селькупы восточный ветер называли *Имт ампыль мъркы* — «Ия съевший ветер». Идя по небу, Ий оставлял на снегу следы. Его дорога и есть Млечный Путь. По другим представлениям — Млечный Путь — это невод Ия, который он по вечерам развешивает, нацепив на Полярную звезду, для просушки. Невод мокрый, в нем застряла рыба чешуя, поэтому он так сверкает.

Представлялся Млечный Путь и «ночной радугой (мостом)», которая задерживает злое начало ночи, тьму. Образуется он из дыма и искр от очага священного чума Небесной старухи-матери.

Дневная радуга — это мост, срединяющий небо и землю. На небе имеются разные тучи (*тин олы*). На одной лежит лук Ия (*Ии нун ынты*, *Кон нун ынты*). Некоторые старики селькупы говорили, что тень от этого лука и видится людям как радуга. Рядом с этой тучей всегда «лежит» туча с дождем и градом (*сорынталь пйль тин олы*). Из этого лука Ий (*Кон*) стреляет (стрела его — молния) в злых духов, когда они выходят из-под земли через дупла деревьев. Этим объясняли, почему молния часто попадает в толстые, дупловатые деревья. Гром — это голос гневающего Ия (*Кон'а*, *Нум'а*). «Выстрелит в лоз'а (злого духа) и закричит». «Ругается», — объясняли селькупы. Другие старики говорили: «Гром — это звук шагов Нум'а (*Кок'а*) или скрип полозьев его нарты. Когда гром гремит, на земле где-то образуются болота». «Чертов палец» — сплавившийся песок от ударившей молнии — называли *нопкыны алчипыль тищия* — «с неба упавшая стрела».

Небес или небесных ярусов, как мы уже говорили, несколько. Расположены они друг над другом. По словам одних — небес три;

по словам других — семь или даже девять. Пространства между небесами называли *нут щўнчи* — «полость неба (внутренность)». Наиболее подробно описывали первое небо. Солнце, луна, звезды и т. п. — все это относится к первому небу. На нем живут и *коль кумыт*.

Необходимо сказать о термине «небо» — *нум~ном~ноп*. Он был общим термином саянских самоедов и коттов, где имел то же значение (нум — небо — маторск.; нум — небо-бог — тайгинск.; нум — небо — коттск.). В селькупском языке и поныне имеются выражения: *ноп кэина* — «небо стало зимним», т. е. пришла зима; *ноп ўтымна* — «небо повечерело», т. е. настал вечер; «*ноп ремҕы-мáнна*» — «небо потемнело»² и т. д. Мы уже упоминали выражение *нут щўнчи* — «путь неба», «полость неба».³ Это выражение говорит о том, что небо представлялось твердым, как земля, что оно было верхней границей полости (*щўнчи*), нижней границей которой была наша земля.

Позднее именем Нум~Ном~Ноп стали называть и главного обитателя неба, небесного духа. Но образа его селькупы не создали, характеристика его отсутствует. По отношению к людям он нейтрален, мало вмешивается в их жизнь.

У Нума был сын Нун ий или просто Ый, Ий. Селькупский фольклор рассказывает о деяниях этого героя, о его борьбе с главным злым началом Кызы, с различными врагами селькупов. И Нум, и Кызы, и Ый прежде жили на земле. О водворении их на небо рассказывает предание, в котором есть намек на то, что Кызы был старшим сыном Нум'а. Следует заметить, что неизвестно, на каком ярусе неба обитал Нум. На первом небе проживало другое небесное существо — *Кок~Кон~Кáн*. Иногда термин уточняли: *нопкыль кок* — «на небе находящийся кок» (здесь *ноп* опять выступает в значении «небо»). Этому существу приписывали активное вмешательство в судьбы людей, в частности ему приписывали грозы с громом и молнией. Этот термин дал производные, определения, равнозначные с термином *нум*. Существуют параллельные термины *нуль áтá*, *коль áтá* — «небесный олень»; *нуль ынты*, *коль ынты* — «небесный лук», *нуль тыщця* и *қоль тыщця* — «небесная стрела». Возможно, что ранее небо у селькупов называлось *қок* и было общим с камасинским, маторским *кок*, *кһок* — «голубой», тайгинским — *кок*, *кон* — «зеленый», «голубой», т. е. небо просто называлось «голубое», «зеленое».⁴ Возможно, что сохранившиеся определения — это следы древнего камасинского компонента в этногенезе селькупов. Однако, что ка-

² Употребляется этот термин и как временное понятие *нымты нут кунты ылыммынты* — «здесь век жил».

³ *Щўнчи* — значит «пустая полость, внутренность», в отличие от другого термина сходного значения *нуты* — «полость, внутренность, чем-либо заполненная».

⁴ В современном языке селькупов нет термина «зеленый», этот цвет называется так же, как и синий, голубой — *нөрәль*.

сается существа небесного *Как*, *Кон*, *Кан*, по-видимому, это позднее переосмысление (как произошло и с термином *Нум*). Следует вспомнить, что у саянских самоедов имелся сходный термин: у камасинцев и койбалов — *gon*, *kond* — «господин»; у маторов — *gan*, *кхан* — «господин», «князь». Этим же термином селькупы называли своих земных правителей князей, а также и русского царя (*амталь кок*). Так как фонетические варианты этого слова допускают разные гласные и конечные согласные (у селькупов — *кок*, *как*, *кан*; у камасинцев и койбалов — *gon~kond*; у маторов — *gan~кхан*), можно предположить, что это поздние варианты слова *каганхан*, известные самодийцам в древний период их истории и затем по созвучию с древним термином «небо» (*кок*, *кёк~кон*) перенесенные на небо в новом значении «господина неба» (*нопкыль жок* — «на небе находящийся князь-господин») по аналогии с земной социальной организацией.⁵ Потому и люди, живущие на первом небе, назывались *жоль жумыт* — «князевы люди». Образ небесного князя так же, как и Нум'а, неясен. Описания его нет. В фольклоре имеются намеки на зооморфность этого существа.

В одном из преданий селькупский герой Ича борется на небе «с небесными док'ами». Он убивает сначала одно годовалого, затем двух годовалого и т. д. и питается их мясом. Возможно, здесь мы имеем различные стадии представления о духе верхнего неба.

Вероятно, он мыслился сначала как олень, лось, который в саянских и коттском языках назывался *gow*. Позднее это имя ассоциировалось со словами *gauan*, *кан*, *кок*. В этот же комплекс вошло и близкое по звучанию слово *кок*, *кёк* — тюрко-монгольское «синий», «голубой». Все вместе и создало представление о господине синего неба в образе животного — оленя, лося.

На первом небе имеется отверстие. Старики селькупы рассказывали: «Там (на небе, — *Е. П.*), однако, есть дыра, через которую все падает. Мы селькупы так думаем». Небо посылает через это отверстие на землю людям птиц, животных, насекомых (*ноп ътымпат*). Селькупы не могли точно сказать, что и кто находится на каждом ярусе неба. Сведения отрывочны. Так, на последнем (на седьмом) ярусе неба предполагали озеро, на берегу которого росли деревья. Одно называлось «седьмого неба озерное дерево» (*селчимтйлиль нут толыль по*), другое — «ручейное рыбное озерное дерево» (*унтыль кэлыль толыль по*) и остальные — «семь жертвенных деревьев» (*селчи кассыль по*). Из этих семи три принадлежали «Орлиной половине» селькупов (*Лимпыль пелаль тамтыр*), три другие — «Кедровки половине» селькупов (*Кассыль пелаль тамтыр*). Между ними стояло седьмое дерево, общее для всех групп селькупов. Его называли *номты кассыль по* — «небесное

⁵ У маторов радуга — *каган тюнь* — «огонь кагана».

(небу) жертвенное дерево». Это была береза. Упомянутые шесть деревьев назывались «небу—земле клятвенные жертвенные деревья» (*ноп тэттонты нимычармыль кассыль по*).

В предании о борьбе злого Кызы и доброго Ыя говорится, что они в пылу битвы поднимаются с земли все выше. На третьем небе «дорогу вовсе пурга замела, едва виднеется». Проходят шестое небо, попадают на седьмое, где «каменный мыс спускается». Там так жарко, что железные кольчуги борющихся, соприкасаясь, слипаются (спаиваются). Небесной старухе приходится разрубать их мечом, отделять друг от друга. Эта старуха со своими двумя дочерьми живет на седьмом небе. Ее жилище стоит на каменном мысе (*пўль сох*). Некоторые селькупы считали, что дым от очага этой небесной старухи и есть Млечный Путь — ночная радуга, задерживающая все злое, приходящее ночью с темнотой. Этот дым преграждает злу дорогу.

Небесная старуха-мать — главное божество селькупов. Ей подчинялись другие женские божества-матери: Подгорная мать, ведавшая материнством (но не рождением). Она предупреждает мать ребенка, родился он «с душой» или «без души», т. е. будет он жить или нет. Она помогает матери растить детей. Она же ведает промыслами. От нее зависит, хороший или плохой будет промысел рыбы или зверя. В ее ведении не количество добычи, а помощь человеку физически выдержать тяжелые условия на промысле.

Другая старуха-мать Ылынта кота (Нижняя мать) также помогала женщинам, в частности ведала воспитанием девушек до замужества, проверяла их мастерство в изготовлении одежды, пицци, умение соблюдать правила гостеприимства и т. п. Об этой ее роли у селькупов имеются предания.

Небесная старуха, по-видимому, ведала социальными и духовными традициями. В одном из преданий рассказывается об установлении ею брачных норм и обычая «стыдиться». И позднее, в шаманстве, за ней остается роль главного персонажа, утверждающего выдачу шаманам элементов специального костюма, смену бубна и т. д. Нет сомнения, что эти женские божества относятся к древнему («донумовскому») периоду жизни селькупов.

Скажем еще об интересном «жителе» небес нуль~коль а́тә — небесном олене, но рожденном коном. Из его рта и поздрей полыхает пламя.

На небесах живут также «кузнецы» (*чатырәль кумыт*), мудрые, лылые люди. Там же живут «светлые, небесные птицы» — орел (*лимпы*), журавль (*каррә*), кукушка (*щя́хоя*) и какие-то фантастические «небесные крылатые звери» (*нут тусымыль су-рып*).

На первом небе имелся вход (*нут тичи*) — «неба щель, расщелина». По бокам его стояли два чума: один — чум Нум'а, дру-

гой — его сына Ия.⁶ Вход на небо ветвями кроны доставало растущее на земле «семикорневое дерево» (*селчи контыль по*),⁷ по которому на небо доходили просьбы и жалобы людей. На солнечной и ночной сторонах этого дерева росло по семь сучьев (*челынтыль пелаккын селчи мо и пиль нуль пелаккын селчи мо*). На вершине его сидела кукушка (*корушян эмы* — «мать-кукушка»).⁸ На каждом суку также сидит по птице. В корнях этого дерева жили змеи-караульщики (*селчи шў аттентатын* — «семь змей караулят»). Это дерево позднее вошло в шаманские представления как путь шамана на небо.

Внутри земли находится подземный мир. О его устройстве мало сведений. Селькупы характеризовали его различно. Прежде всего — это мир умерших. Там находятся многочисленные гробы. Но там же очень жарко («так говорится в наших преданиях»). В «огненных домах» живут чудища с длинными носами, там же живут и злые духи. Днем они, боясь света солнца, сидят под землей. Вечером, когда солнце «проваливается под землю», злые духи через дупла лиственниц выходят на землю. «Их меньше, чем людей, потому они редко попадают на глаза». Это в них стреляет из своего небесного лука Ый (или Нум, или Қок). Умершие продолжают там жить обычной жизнью, как жили на земле.

Под землей имеются солнце и месяц, но они называются не *челы* — «солнце», а *челынты тика* — «солнца тень», не *ирят* — «месяц», а *ирянты тика* — «месяца тень». Они ущербны и светят тускло.

Вход в подземный мир — на земле. Некоторые селькупы говорили, что где-то в лесу есть «дыра», к ней ведет «грязная» дорожка. Из дыры вылетает дым и с ним птицы и насекомые нижнего мира.

Вход в этот мир внутри земли охраняют мамонт-медведь и семь летающих *перстя*. Образ последних неизвестен. По-видимому, это птицы, судя по определению «летающие» (*селчи тимпытыль перстя*).

В этом мире живет Ылынта кота, старуха-мать, помощница и покровительница женщин, о которой мы упоминали. Ее дом охраняют полумедведи-полулюди, вооруженные саблями (*кита*).

Наряду с описанным «вертикальным» строением мира⁹ сохранилось представление о другом, более древнем его строении — «горизонтальном, линейном». Воспоминания об этом имелись главным образом в шаманских обрядах оживления бубна и других шаманских атрибутов, в обряде лечения шаманом тяжело-

⁶ Здесь велела Ию (Ыю) поселиться Небесная мать.

⁷ «Многокорневое дерево»; иногда его называли «дерево с пустым дуплом» (*шўнчипыль путьль по*).

⁸ В быту кукушка — *шакколя*.

⁹ Понятие «мир, вселенная» в селькупском языке выражено словом *тэтты* — «земля», также имеющим значение «реально существующая земля, страна».

больных. В этих представлениях верхним миром является верховье реки, нижним — ее устье и средним, т. е. там, где обитают живые люди (*қулыль щоль қумыл*), — среднее течение реки. И так как реки эти текут с юга на север, то верхний мир представлялся на юге, нижний — на севере. Первый был южной, жаркой, горной страной, второй — холодной и темной, ибо реки впадали в холодное море. Путь шамана в верхний мир подробно описан Г. Н. Прокофьевым в его работе об оживлении шаманского бубна. Это представление о верхнем мире Г. Н. Прокофьев справедливо считает воспоминанием, исторической памятью селькупов об их древней прародине и пути на север. Верхний мир в этой древней памяти является миром предков селькупов. Нижний — миром мертвых, как и подземный мир при вертикальном строении. При горизонтальном строении мира мы встречаем персонажи, описанные нами при вертикальном строении мира. На самом «верху», т. е. на юге, живет старуха — Илынты кота («жизненная старуха»; *илынты* — усеченная причастная форма от глагола *илыко* — «жить»; следует отличать ее имя от Ылынта кота — «нижняя старуха»; Ылынта — род. над. 3-го л. ед. ч. от *ылы* — «дно», «низ»). Она живет в железном доме, имеющем много внутренних помещений (*селчи мât щÿнчи*), огороженном стальным неводом (*сăқ кэзыль поққысă чуналпа*). Около ее дома живут утки — небесные птицы (*нут сурыл*).¹⁰ Представлялось, что старуха посылает этих уток охранять жизнь женщин при родах. Вероятно, поэтому в гроб умершему никогда не клали подушку из утиных перьев. Охраняют дом старухи и знакомые нам полулюди-полумедведи. Рядом с ее домом находилась лестница на небо. Вблизи жили и кузнецы. Тут же растет «небесное листовое дерево» (*нут кеналь по*), на ветвях которого висят «небесные железки-поплавки» (*нул лампыль кэзы*), символизирующие солнце и месяц, а также сидят и «небесные крылатые звери», т. е. птицы. Солнце и месяц и здесь называются «тень солнца» и «тень месяца». Эта старуха дает новорожденному березу для первой люльки и она же дает кедр для последнего пути умершему. Она же определяет и выдает шаману его атрибуты.

В нижнем мире, в море мертвых (*латтарыль чăсы~морă*) имеется город мертвых (*латтарыл қэтты*), где живут умершие. Души их (а по более ранним представлениям — сами покойники) в долбленных из кедра колодах плывут по течению реки в этот город. С появлением представлений о нижнем (подземном) мире, в тех же колодах, а позднее в челноках-ветках стали хоронить умерших в земле.

Итак, мы видим, что сосуществовали различные пространственные представления о мире, древнее — линейное и более позднее — вертикальное. Некоторое понимание процесса возникнове-

¹⁰ В селькупском языке нет слова для общего понятия «птица». Оно выражено описательно — «летающий зверь», «крылатый зверь» (*тимпытыль сурыл*), «большекрылый зверь» (*вэрқ кутыль сурыл*).

ния более поздних представлений дает предание, уже упоминавшееся нами, о борьбе злого Кызы и доброго Ыя.

Обратимся к среднему миру, арене деятельности «смертных селькупов» (*қулыль щоль қумыт*).

На земле имеются горы. По представлениям селькупов, они образовывались из накопления опадающих и гниющих древесных листьев и стволов. На земле множество лесов. Молодые деревья вырастают от корней старых. Эти селькупы наблюдали повседневно. Никто не видел, не замечал, как из маленького семени, например березы, вырастает большое дерево. Исключением был кедр. Все знали, что кедр вырастает из кедрового орешка. Это знание родилось из наблюдений за кедровкой.¹¹ Птица осенью делает запасы кедровых орехов, закапывая их во многих местах в землю. Через некоторое время «кладовые» прорастают. Внимание селькупов привлекали эти густые поросли кедра. Они стали считать кедровку «творцом» леса, так как она «выращивала» кедр. Не в этом ли причина почитания кедровки? От урожая кедровой шишки зависит «урожай» белки, основного объекта охоты селькупов. Даже в годы массового налета кедровок, наносящих значительный ущерб урожаю орехов, селькупы этих птиц не истребляли. «Брат мой» — называли кедровку селькупы одной из групп (*Қаһсылы пеләй тамтыр*). Считалось, что кедровые шишки, как и грибы, существуют для белок (селькупы наблюдали запасы сушеных грибов у беличьих гнезд). Ягоды существуют для человека и медведя. Ягоды появляются потому, что их весной «выплывывает» кукушка, когда много, когда мало. В зобу кукушки входят целые ягоды.

Дерево в жизни селькупов играло большую роль. Некоторые деревья особо выделялись, почитались. Так, береза, из древесины которой изготовляли многие необходимые в быту предметы (полозья нарт, лыжи, люльки, *шюр* — мелкие стружки, служившие перевязочным материалом при ранениях и пеленками для детей, и др.), занимала особое место в представлениях селькупов. Добавим, что из бересты делали летние покрышки жилища (чума), а также посуду. Береста служила водоизолирующим материалом при поделке оружия — луков и стрел и т. д. Сгнившую древесину клали в люльки новорожденных. Лекарственным средством был и сок березы, и отвар чаги.

Немалое значение имело и эстетическое восприятие этого дерева с его белоснежным стволом и светлой кроной. Все это привело к почитанию березы, как светлого дерева, связанного с небом, солнцем, жизнью. Старики селькупы рассказывали, что прежде у них было предание (*тентгыль*) о происхождении человека из развилки березы. Ныне оно забыто, но память об этом ее значении сохраняется в роли березовой развилки при изготовлении шаманского бубна. Верили в особую власть березы над злыми ду-

¹¹ Кедровка — *Nucifraga careocatactes*.

хами и даже стихией: во время грозы махали берестяными флажками, чтобы молния «не попала, куда не надо». Светлым деревом считали и лиственницу, связывая ее с солнцем и небом, со светлыми птицами — орлом, журавлем и др. Так как лиственницы — самые высокие из северных деревьев, считалось, что их крона достигает неба. Вспомним, что напротив «входа на первое небо» на земле росло высокое дерево с многочисленными корнями, кроной достигающее неба (*сельчи конгыль по*). По нему на небо шли просьбы селькупов. Позднее это представление широко использовалось в шаманстве.

Древесина и кора лиственницы также (как березы) имели большое значение в хозяйстве селькупов. Зрительный образ этого дерева, особенно осенью, его золотая, солнечная хвоя, а также очень четкое расположение веток играли немаловажную роль в представлении о нем.

Кедр, с темной, густой листвой, по сравнению со светлой березой и лиственницей, производил мрачное впечатление. И, несмотря на то, что в хозяйстве и он играл важную роль, селькупы связывали представления о нем не с жизнью, а со смертью. По-видимому, это представление сохранилось с тех времен, когда предки селькупов хоронили своих умерших на вершинах кедров. В фольклоре встречается воспоминание о таком способе захоронения. При этом любопытно следующее: если человек умер, по может быть оживлен, то труп его находят не на кедре, а на лиственнице, т. е. дереве жизни. Если же труп захоронен на кедре, это значит, что смерть унесла человека безвозвратно. Возможно, что древняя традиция захоронения в колодах, выдолбленных из ствола кедра «наподобие лодки», также отражает захоронение на самом кедре, проникновение в иной мир, так как шаманская лодка *ротык* является ничем иным, как такой кедровой колодой. В фольклоре это значение кедра отражено в образе «мира мертвых». Это обычно или тундра, окаймленная кедрами, или мыс, поросший кедровой рощей.

Селькупы из кедра наряду с мелкими бытовыми изделиями изготавливали преимущественно лодки (обласки). По этой причине в лесах обитания селькупов сильно пострадали кедровые массивы.

Почитание этих деревьев выражалось в украшении их лентами из материи, служившими жертвами (*ка́ссы*) духам этих деревьев. На березы и лиственницы вешали светлые ленты, на кедры — темные.

Деревом, связанным с миром духов, считали черемуху (*мюгэ*). В быту из черемуховой сарги делали веревки, из развилок черемухи — делали концы луков. В фольклоре герой сказки по черемуховой веревке спускается в подводный мир.

Деревом, которого «духи боятся и не любят», считалась рябина. Ей приписывалась способность отгонять злых духов. «Очистить» чум от них можно было подложив в огонь очага рябиновые ветки. Они при горении «свистят и шипят», пугают духов.

Очистительным свойством обладали, по представлениям селькупов, смола лиственницы и березовая чага, дым от которых (окуривание) очищает человека и его вещи от всего злого.

В лесах живут разные звери и насекомые. Особое представление существовало о мамонте (*кощяр*).¹² Как мы упоминали, мамонт поддерживал плоскую землю. Мамонты жили в земле. Это представление сохранилось до 20-х годов нашего века. Они питались землей. Иногда выходили на поверхность земли, копая ходы к реке. Выходили они и на тихие озера. В реках селькупы знали «мамонтовые плесы». Селькуп-охотник рассказывал: «Ехал я раз на ветке, уток стрелял. Вдруг вижу такой большой кусок земли с берега в воду упал... Это он, мамонт, берег подкопал! Я поскорее с этого места ушел». Считали, что мамонт может жить и в воде. Тогда представляли его в образе огромной щуки, голова которой поросла зеленым мхом. Признаком того, что в озере живет мамонт-щука, являются деревья, растущие по берегам такого озера. Эти деревья всегда очень низко наклонены к воде, как будто закрывают ее. В фольклоре нередко встречаем описание «мамонтова плеса», где живет мамонт-мать с детенышем между рогами (?).

По более поздним представлениям мамонт является охранителем входа в подземный мир, где находится земля умерших (*латтарыт тэтты*). Потому его называли «покойницкую землю караулящий зверь» (*латтарыт тэтты аттынтыль сурын*). Изображали его большим, сильным и свирепым, внешне схожим с медведем.¹³ Ни хобота, ни клыков не изображали. Уподобление мифического мамонта медведю можно понять. Селькупам известно, что самый большой и сильный зверь — медведь. И в то же время, зная по старинным преданиям о существовании какого-то большого зверя (может быть, по находкам остатков ископаемых мамонтов), жившего в земле, соединили оба представления в один образ — знаковый образ медведя, усилив все его качества. Сделали его охранителем мира мертвых. «Доказательства» его проживания в земле селькупы наблюдали часто. Берега рек, на которых они жили и промышляли, подмываются, часто глыбы земли «без видимых причин» рушились в воду. Селькупы по-своему объясняли это естественное явление.

Некоторые селькупы не считали мамонта охранителем мира мертвых. Они представляли себе его могучим духом — хозяином всей земли и воды. В этом представлении образ мамонта объединяли с выдрой, живущей и на земле, и в воде.¹⁴ Ее считали сильным духом — хозяином воды и подземного мира, почитали за

¹² У манси этим словом называют бурундука.

¹³ Другое название — «покойницкой земли конец караулящий богатырский медведь» (*латтарыт тэттыт чипыль аттынтыль матырыль қорқы*).

¹⁴ На нагруднике шамана имелись изображения выдры, называемые *кощяр*, тогда как выдра называется *тот*.

хитрость и ловкость. Действительно, охотнику, нужны большой опыт и сноровка, чтобы добыть выдру.

Подобно многим северным народностям, селькупы с особым почтением относились к медведю (*қорқы*). Существовало представление, что медведь прежде был человеком. «Если снять с медведя шкуру, он очень похож на человека». Потому считалось, что он понимает человеческую речь. Существует много рассказов о том, что, встретив медведя в лесу, люди обращались к нему со словами мира и просьбой не трогать их, и медведь уходил.

Специального медвежьего праздника, по-видимому, у селькупов не было. Были твердые запреты на охоту на медведя. Убивали его от случая к случаю, если он нападал на людей. При этом убив, произносили извинения, обвиняя в убийстве пулю, которую сделали не они, селькупы, а другие люди. В прошлом после добычи медведя, по словам некоторых нарымских селькупов, охотники исполняли вокруг него пляску, выкрикивая, подражая воронам: «*Күк, күк*». Но все же мясо его варили и ели, сопровождая все это многочисленными обрядами, имевшими целью умиливать весь медвежий род. С мясом, желчью, кровью медведя обращались крайне осторожно. Кости, кроме черепа, бросали в озеро, не разбивая. Череп берегли. Иногда его водружали на столб и ставили на берегу реки или на опушке леса.

Особые запреты в охоте на медведя были строго соблюдаемы на р. Тым, где в верховьях проживали члены группы *Қорқыт тамтыр* — «группы медведя». Эти запреты привели к тому, что на р. Тым в 1920—1930 гг. медведей развелось очень много. По этой причине и поселок в устье р. Тым был назван *Қорқыс сок* — Медвежий мыс (г. Каргасок). «Мой младший брат» (*ман мыдамы*) — так называли медведя не только члены медвежьей группы на р. Тым, но и многие селькупы (в том числе на реках Таз и Баихе).

Однако в 30-х годах нашего века это почитание медведя тормозило развитие хозяйства в Тымском национальном районе. Переселенцы из других прибрежных Обских территорий привезли с собой крупный и мелкий рогатый скот, так как на местах прежнего обитания занимались животноводством. Они привыкли к молочному и мясному рациону и могли обеспечить в районе развитие этой новой для Тыма отрасли хозяйства, но в короткий срок медведи уничтожили почти весь скот, который селькупы выпускали на пастбища. Заготовительные организации призвали население систематически охотиться на медведей, но это вызвало возмущение коренного населения. Один селькуп все же понял значение этой охоты, соорудил пасть на медведя (в районе оз. Пуль-ту), в которую очень скоро был пойман зверь, но никто не осмелился подойти к пасти и вынуть его. Туша сгнила. Такова была сила запретов.

Особым почтением пользовались змеи (*щү*). Их считали мудрыми и никогда не убивали. Отметим, что на грудь куколки,

которую делали после смерти человека и ставили в родовой амбар (*лосыль сэссан*), клали маленькие изображения птички и змеи, вырезанные из металла. Они должны были указать умершему путь в загробный мир. Любопытно, что змея ассоциируется с дорогой. В языке слово «дорога» (по реке или по суше) связано со словом *щү* — «змея». Выражение «по дороге» (*вэгтыщ щүмын*) буквально значит «дорога по змее».

Нарымские селькупы рассказывали, что у них в старых сказках упоминаются огромные «толщиной с бревно» змеи, следы которых будто бы можно было видеть около рек. После них остается ровная, сглаженная, чистая от травы дорожка. Выходят они из земли во время грозы, чтобы уничтожить злых духов.

Двойное отношение к лягушке. С одной стороны, существует цикл преданий о соревновании лягушки с селькупской девушкой, где лягушка представляется хитрой и вероломной и терпит поражение. С другой стороны, лягушку (*гәмдä*) почитают, потому что по преданию она своим брюшком заткнула дырку в лодке, просверленную злым духом и этим не дала утопить селькупов. Лягушек, как и змей, не убивали.

Представления о птицах очень древние. Орел (*лимпы*), лебедь (*чиңкы*), журавль (*каррä*) считаются близкими к небу, солнцу; почитались за силу и красоту. Орел — главная птица, праотец всех птиц. Лебедь, по представлениям селькупов, понимает речь человека. Почитание лебедей сохранялось в 20-е годы нашего века. В 1926 г. мы были свидетелями встречи селькупским населением прилета первых лебедей. Эта встреча походила на светлый праздник. Все вышли из жилищ, брызгали вверх кто вином, кто чаем, кто водой и все подражали лебединому крику. И лебеди слышали возгласы, сделали «приветственный круг» над поселком. Лебедей никогда не убивали. Нарушителей строго наказывали.

Гагару (*някы*) относили к духам воды, утку — покровительницам женщины-матери.

Почетное место в представлениях селькупов занимала кедровка (*хъазырä*). У селькупов была большая группа, ведущая свое происхождение от кедровки, поэтому кедровку никогда не убивали. Ее также называли «мой брат» (*мат тимнямы*).

Особенное отношение было к кукушке (*щя́коля*). Она сторожила людей от злых духов. Ее образ всегда связан с лиственной. ¹⁵

Как мы отмечали, маленькая птичка *сосы* (зук?), по представлениям селькупов, показывала дорогу душе умершего в загробный мир.

Такие перелетные птицы, как гуси (*тöка*), утки (*щипа*), посылались Небесной старухой с неба. Она через небесную дыру бросала на землю птичьи перья, и они, долетая до земли, становились утками, гусями. Здесь их ловили старухины помощники и костя-

Другое название кукушки — *корущан эмы* (шаманский язык).

ной иглой пробовали много ли на них жиру. Если жиру было достаточно, они отпускали уток и гусей людям для промысла.

Не зная цикла развития насекомых, селькупы создавали свои объяснения. Яичек, личинок насекомых они не знали, а если и знали, то не связывали со взрослыми особями. Так, личинку, гусеницу они относили к червям, а бабочки, по их представлениям, были небесными существами, упавшими с неба. Комары рождаются от больших «маток». Селькупы рассказывали: «Весной летают большие, длинноногие комары. Это — матки. Они рожают маленьких (обычных, — Е. П.) комаров». По другим версиям, комары «век» живут. Рассказывают: «Мы видели, как комары оживали. Было холодно, шел снег. Комары упали на землю, померли. Потом стало тепло и они снова летать стали. Осенью комары умирают, а весной снова оживают. Детишек у них, видно, вовсе не бывает. Мы никогда не видели маленьких комариков».

Наряду с этим существует легенда о происхождении комаров. Они являются порождением злых духов — самого дьявола. Предание рассказывает, как селькупский герой Ича сжег злого черта. Сгорая, тот кричал: «Эти искры, что летят от костра, будут вечно досаждать людям». Искры и пепел костра, на котором был сожжен Ичей злой дух, превратились в комаров.

Для уничтожения комаров живет стрекоза (*кэзыль тиры*). Но она бессильна с ними бороться — комаров слишком много. Стрекозы не убивают, не ловят. Их селькупы называют еще *ненякат тэтыбы* — «комариный шаман». По словам одних, стрекозу создал Ича. По другой версии: стрекоза — сам Ича.

В долго пролежавшем мясе, рыбе, в старом дереве и т. п. разводятся черви. Известно откуда они берутся, рассуждали селькупы. Но это они испортили мясо, рыбу, дерево и т. п. Вероятно, их посылает злой дух. И если заболевает здоровый человек, значит злой дух и в него послал червя, который портит человека изнутри. В представлении о причинах болезни человека фигурируют не какие-либо фантастические черви, а конкретные, совершенно реальные, виденные селькупам множество раз.

На земле много рек, речек, озер, различных мелких водоемов. Реки — это и древнейшие пути сообщения селькупов, и источник пищи — рыбы. Все эти водные богатства подчинены хозяину воды (*йткыль лоз* или *каррәльлоз*). Он распределяет людям рыбу. Промысел рыбы не всегда одинаков. Рыба в реки приходит и уходит. Уходит она в болотные водоемы (*нярыль щйүнчиль йтты* — «в болотную внутреннюю воду»), где и отдыхает. Есть болотные водоемы, где живут рыбы только одной породы, а есть такие, где собираются рыбы разных пород. Они там «играют, веселятся». Хозяин воды распределяет, когда, сколько и куда послать людям рыбы. От него зависит промысел селькупа. Существовал ряд запретов и обрядов, обеспечивавших доброе отношение хозяина воды к рыбаку. Несоблюдение их грозило бедой, голодом всей его семье.

Несмотря на то что чаще всего селькупы были рыбаками-охотниками, в их преданиях, сказках почти не встречается сюжетов, связанных с особыми качествами рыб, с какими-либо чудесами.

Каждая порода животных, насекомых ведет свое начало от матери-прародительницы. Так понимались *сельчи ложа эмысыт* — «все лисицы с матерью их», *сельчи щү эмысыт* — «все змеи с матерью их» и т. д. Числительное «семь» (*сельчи*) выступает в селькупском языке часто в роли собирательного местоимения «все».

Как мы говорили, существовало предание, что человек родился из развилки березы. Предание забыто, подробностей не знают. Распространенным было представление, что человека сотворил Нум: *ноп чельнымпат* — «бог родил», «богом рожденный» или *ноп мемпат* — «богом сделанный (сотворенный)». Возможно, это уже позднее представление, возникшее при проникновении христианства и понятия персонифицированного божества. Одновременно существовало представление о том, что по-настоящему возникает у женщин беременность лишь когда на нее упадет луч утреннего солнца, Ильват, посланный Верхней старухой-матерью. Лишь тогда у женщины рождается ребенок «с душой». Говорили, что люди делятся на две группы: людей «с душой» и людей «без души». Последние обычно не выживали, рано умирали. Об этом имелась «запись» в книге жизни в доме Ылынта кота.

Человек прежде не отличался от животных, он был покрыт шерстью. Два предания, записанные нами, говорят о том, как человек потерял шерсть.

Представление селькупов о душе очень сложно и изучено недостаточно. Однако в разрешении этого вопроса лежит ключ к определению стадии развития представлений о явлениях природы и ее законов у того народа, который является предметом нашего изучения. В представлении о душе у каждого народа сконцентрирована как бы четкая формула его мировоззрения, которую обычно исследователи пытаются извлечь из огромного комплекса фактов (религиозных верований, примет, зачатков знания, искусства и т. д.), тогда как все это ярко выражено в представлении человека о самом себе, т. е. о том, что мы неудачно называем «душой».

Одной частью сложной «души», по представлению селькупов, является *кэйты* — «дыхание». Оно всегда с человеком, и только если человек умирает, оно из него выходит навеки. Более смутно понятие «души» — *тика*, *ти* — «тень». У человека — живая тень (*илынтыйль тика*), у мертвого живой тени нет. Возможно, духи смерти, о которых будет сказано позднее, и есть ушедшие после смерти человека его «тени» (прекратившиеся живые тени). Наконец, главное представление о душе содержит слово *ильсат*. Оно включает в себя основу *ил* — «жизнь», «жить», «живой», общую для многих народов; *сат* — суффикс отглагольного имени орудия действия. Буквально слово *ильсат* значит «то, чем живут». Как представ-

ляют себе селькупы ильсат? Он (или она) во всем внешне схож с человеком, увидев, его можно узнать (кому он принадлежит). Ильсат может уходить от человека ненадолго (например, во сне), и это проходит безболезненно для последнего. Она может уходить надолго, добровольно или будучи украденной, и тогда человек сильно заболевает. И, наконец, если ильсат будет слишком долго отсутствовать, человек умрет. По-видимому, о ней идет речь, когда селькупы говорят, что «душа человека после смерти два-три дня бродит около жилища», когда смерть произошла не по причине ильсат, а потому, что злой лоз (дух) или его душа съели тот или иной жизненно важный орган в теле человека. Тогда ильсат человека покидает безжизненное тело своего хозяина и, тоскуя, бродит около его жилища. Ильсат имеется также у всех животных. Ильсат материальна — она ест, пьет. Вероятно, она может принимать иной облик. Так, шаман, освободив ильсат человека от укравших ее злых духов, «внедряет» ее в виде икринки в развилке стрелы снова в человека.

Материалы о душе по воззрениям селькупов недостаточны. Мы излагаем имеющиеся в нашем распоряжении сведения, так как они могут послужить для сравнительного изучения этого вопроса. Раскрытию представлений о душе послужат в какой-то мере описания представлений селькупов о болезни и смерти. Но прежде необходимо сказать несколько слов о существах, которые, по мнению селькупов, населяли весь мир.

По старинным верованиям селькупов, наряду с реальным, видимым каждому человеку миром живых людей существовал тесно связанный с ним мир духов (лоз), мир существ, не видимых простыми смертными в обычных условиях.

Основное понятие «дух» было отлично от привычного нам представления о духе как о бесплотном существе. Селькупы представляли духа как существо иной породы, чем люди, но могущее принимать материальный облик, сходный с людьми, животными и даже фантастическими насекомыми, вроде «шмеля без крыльев». Дух — существо, которое и ест, и пьет, и борется, живет и умирает, как и люди. Лоз'ов на земле меньше, чем людей. Такое представление о духе является одним из ранних этапов развития этого понятия.

Отличие духа от живых существ, населяющих землю, в том, что он мог быть видимым и невидимым, имел доступ в другие «миры»: верхний — небесный, нижний — подземный, мир мертвых, и подводный. Его поле «деятельности», следовательно, было значительно шире, чем у человека. Этим объяснялась его сила и власть над людьми. Будучи все же по существу жителем невидимого мира, чуждого людям, дух проникал и в мир живых людей. Он знал будущее людей и был хозяином их судьбы. О материальной сущности духа свидетельствует рассказ молодого селькупа (отец его шаман): «Темно было. Я вышел из чума (жил у своего дяди). Вдруг вижу два глаза от меня убегают, совсем близко

к чуму нашему подошли было. Круглые такие, худые глаза... А ночью старуха у дяди умерла... Я это „его“ видел. Со мной он ничего сделать не мог. Это был лоз. Приходил, чтобы душу — ильсат — старухи украсть... И всегда так бывает, если ты лоз'а увидишь, значит — нестрашно, не к тебе он...».¹⁶

Среди лоз'ов существовала известная иерархия. Были младшие, подчинявшиеся более значительным, выполнявшие лишь задания их. Все злые лозы подчинялись главному дьяволу — *кызы*. Все они были исполнителями его злой воли.

Но не все духи были злыми. Были и другие, не менее значительные, игравшие большую роль в жизни селькупов. Это духи — хозяева всех лесов и главный из них *мачиль лоз* (лесной дух, леший), духи воды и главный из них *йткыль лоз* (водяной), а также хозяева отдельных местностей — *карраль лоз* с дочерью озер, рек, холмов, рощ и т. д. Эти духи в отличие от слуг Кызы по своей природе не были ни злыми, ни добрыми. Они ведали не только водой, лесами и т. д., но и всеми обитателями этих сред — зверями, рыбами и т. п.

Успех селькупа в охоте, на рыбном промысле зависел и от них. К ним обращались с просьбами, им приносили жертвы. Они, как и люди, бывали в различном состоянии духа — раздражались, сердились, благодумствовали. К человеку относились в зависимости от его поведения вообще и отношению к ним в частности. То награждали, то наказывали. Бывали и капризными, озорными. Шутки ради издевались над людьми: «кружили» их в лесу, на промысле, опрокидывали челнок, путали сети на рыбалке, пугали и т. п. Они могли послать охотнику «счастливую» белку белого цвета, рыбаку — необычного вида или размера рыбу. Это были знаки милости. Все сородичи, а что значительно важнее — более мелкие духи (лоз'ы), узнавали по этому, что охотнику, рыбаку покровительствует леший или водяной. Такие «счастливыцы» пользовались некоторое время у сородичей уважением и их удача в охоте приписывалась милости духов-хозяев. Перед промыслами рыбаки и охотники приносили им жертвы (*пáры*) и после промысла уделяли им частицу своей добычи.

Дух — хозяин огня представлялся в образе старухи «огня пламени бабушки» (*тýка пальчалъ имыля*), о которой имеется у селькупов полное поэтическое предание. Огонь кормили, берегли от осквернения. Нельзя было плевать в огонь, бросать мусор, выметенный из чума, стельки от обуви. Нельзя было ворошить огонь и тыкать в костер железными острыми предметами, из опасения поранить хозяйку огня. Когда огонь добывали трением, при помощи ручного сверла (*пурь*), то для растопки брали мелкий мусор (*щектора*), остававшийся на берегах после падения весенних вод. Он считался «чистым», принесен рекой был с верховьев, из далеких стран предков.

¹⁶ Запись 1925 г., пос. Янов-стан.

Над огнем нельзя было сушить женской обуви и прочих «нечистых» предметов. За непочтительное отношение к огню хозяйка строго карала. Но больше всех духов-хозяев и мелких нейтральных в своей основе лоз'ов несчастья, болезни, неудачи приносили злые лоз'ы, подчиненные злему Кызы и сыну его Кызы-ия. Сам Кызы невидим, обитает в море мертвых (*латтарын море*), находящемся на далеком холодном севере. Злые лоз'ы постоянно угрожали жизни и благополучию человека. Они наказывали его не только за его личные проступки, но и за дела, совершенные давно умершими его предками. Чтобы оградить свою жизнь, жизнь и благополучие своей семьи, своего народа от постоянной злой напасти, человек создал многочисленные запреты, приемы умиловивления злых духов — жертвы кровные и безкровные, очищения и т. п. Для этой защиты вырос целый институт посредников между человеком и духами — институт шаманов.

По старым представлениям селькупов причин внезапной болезни и смерти человека было несколько. Наиболее частой причиной был гнев злого духа Кызы. Желая наказать человека за какой-либо проступок, Кызы насылал на него своих слуг лоз'ов или только души этих лоз'ов. Они могли становиться такими маленькими, что невидимо для глаза «ходили как ветер» и свободно проникали через кожу в организм человека. Таких мелких лоз'ов иногда называли «червь» (*тук* или *нень*) и даже «божье мученье» (*нут кеккы*).

В 1925—1928 гг. селькупская молодежь, критически относясь к «деятельности» одного непопулярного шамана, проследила (по следам на снегу), что червей, которых он будто бы вытаскивал из больных, этот шаман перед камланием собирал в лесу в гниющих деревьях.

Любым способом забравшись в человека (через кожу, рот, нос), лоз в виде червя выбирает то или другое место в теле больного и начинает свою вредную деятельность. «*Мат пэржом тйица — лоз амныты*» («Мой живот болит — лоз его ест»), — говорит больной. Лоз'ы передвигались по кровеносным сосудам — это их «дороги». Попадались очень «хитрые» лозы, которые прятались глубоко в органах человека. В 20-е годы шаман, вызванный к больной женщине, выясняя причины ее болезни, установил, что очень давно (*иссечар*) в ее роду кто-то из предков держал «с неба упавшую железную шапку» (*нопкыны ольчипыль укы*). Впоследствии кто-то из ее родственников шапку утерял. Это и послужило причиной ее болезни.

Другой причиной болезни являлся увод души человека лоз'ом или умершим родственником (другом, врагом). Злых лоз'ов для этой цели посылал Кызы, если хотел не только наказать человека за проступок, но совсем убить его, забрав в царство мертвых его душу. Умершие родные или друзья (или враги) из-за тоски по любимому родственнику, другу, или желая ему навредить, стремились тоже украсть его душу в свое царство мертвых. Здесь друзья

и враги, побуждаемые разными причинами, в результате своих действий одинаково считались вредными, и живые их одинаково страшились. В этих случаях спасти человека от смерти было значительно труднее. Шаману приходилось иметь дело с трудной дорогой к городу мертвых, ловить похищенную душу на всем пути в этот город. Чтобы узнать, не хочет ли забрать умерший с собой чью-нибудь душу (*ильсат*), в чуме около покойника ставили чашку чая, хлеб, рыбу и оставляли его наедине с шаманом. Шаман сидел отвернувшись от умершего и угощения, и ждал — не придет ли чья-либо ильсат угоститься около умершего, это значило — умерший позвал ее к себе. Если *ильсат* приходила, шаман бледнел, трясся, вглядывался, стараясь узнать, чья это «душа», а так как ильсат человека имела все черты внешнего сходства с тем, кому она принадлежала, то шаман точно узнавал, чью ильсат уводит с собой умерший, а значит, кому грозит опасность смертельной болезни. Шаман немедленно объявлял это тому человеку, чья ильсат приходила угощаться к мертвому. Если этот человек шаману верил, он просил шамана вернуть ему его ильсат. Шаман камлал над умершим. «Увидев» у него украденную ильсат живого человека, шаман ударял по покойнику развилкой (*агтā*) на конце стрелы и ильсат застревала в этой развилке в виде икринки. Шаман клал эту икринку на голову человека, кому ильсат принадлежала, и взмахами колотушки над головой водворял ильсат назад в тело ее хозяина. Человек при этом «обмирал», терял сознание, но жизнь его была спасена.

Как происходила «кража» души человека лоз'ом, об этом нам рассказывали многие селькупы. Приведем здесь несколько случаев, относящихся к 1925—1927 гг.

Случилось раз зимой, что селькупы приехали на становище и остались в землянке на ночлег. Одному из них понадобилось выйти из землянки. Только он высунулся из двери наружу, как сильно закричал и стал будто бы с кем-то драться. Казалось, что кто-то схватил его за голову и держит не отпуская. Наконец, после короткой «борьбы» он вырвался и как безумный вскочил обратно в землянку. Три дня он после этого метался в бреду и на четвертый день умер. Селькупы объясняли: душу его унес лоз или *лат-тар* («покойник»).

Другой эпизод. Умерла столетняя бабушка у селькупки Веры. Умерла внезапно: «Попросила есть, ей дали еду. Вдруг она закричала, разорвала на груди одежду, упала и умерла! Это „он“ схватил ее, она испугалась и умерла». «Он» — это лоз, хотя само слово и не было произнесено (его избегали произносить).

Еще один случай, который закончился менее трагично. Один молодой селькуп возвращался на оленях откуда-то домой. Уже стемнело. Вдруг в лесу он услышал чей-то душераздирающий крик. Крик этот будто бы приближался, казалось, кричащий гонится за ним. «Так худо кричал — сказать нельзя». Селькуп добрался до дому, оленей бросил, не распрягая. Вошел в свою зем-

лянку весь белый, лица на нем не было, ни слова не мог сказать на вопросы, что с ним случилось. Как был в одежде, лег на постель и сразу заснул. На утро сошел с ума: у него кончились судороги, он буйствовал и кричал.

Иногда болезнь происходила потому, что дух «держал» ильсат человека. Так, один из селькупов рассказал о своей болезни: лечил его известный по всей Тазовской тундре шаман Тама-ира. После камлания шаман сказал: «Дух земли тебя держит. Потерпи, это не опасно». И правда, он скоро поправился.

Следует упомянуть еще об особых духах, связанных с представлением о смерти человека, — это *когычтыль* или *иль тика* («прекращающая жизнь тень»). Они якобы живут под землей, жилищем им служат гробы. Представления об этих духах у селькупов довольно неясны: вызывали ли они болезнь, причиняли ли смерть — неизвестно. Возможно, это представление о самих умерших или об одной из сложных душ, а именно о душе-тени (*тика*). Может быть, со смертью человека эта душа остается жить под землей и носит указанное выше название (в нем в качестве одной из частей присутствует термин *тика*).

Представления о смерти человека тесно связаны с представлениями о загробной жизни. После смерти люди живут в загробном мире в жилищах (при похоронах умершему кладут покрывки для чума), едят, пьют, одеваются (в гроб кладут посуду, одежду), курят (кладут трубку и пепел от табака и т. п.). Все кладут в сломанном виде: у ножа обламывали острие, у иголки — ушки, у обуви распарывали швы подошвы, у одежды продырявливали полы, ломали зубья у гребня, делали дырки в котле, чайнике и т. д. «Нельзя умершему класть целые вещи», — говорили селькупы. Вещи должны быть такими, как сам умерший — сломанными, испорченными. Умерший внешне — это человек, но он не живой, не действует, так и вещи — они как бы есть, но не могут действовать, как обычные. Возможно, из них выходит душа.

В одном из селькупских преданий (*гентыль*) отражены старые представления селькупов о загробном мире. Мы позволим себе привести его полностью.

«Один человек в лес пошел. Вдруг такое увидел: будто откуда-то снизу вверх многочисленные орлы, чайки, вброны, ворбоны вылетают, конца им нет.

Туда пришел, видит — во внутрь земли дыра. Лыжи снял, по этой дыре вниз упал. Упал. Внизу кости руки и ноги сломал. Так лежит, лежит. Вдруг к этому месту мышка пришла. Человек так думает: „Еще при жизни меня учуяла, если умру я, меня съест“. Ударил эту мышку кулаком, кости руки и ноги ей сломал. Мышка на двух ногах поползла, корень травы есть стала. Ела, ела. Вот здоровая убежала. Человек так думает: „Вот бы и мне поест этой травы корень. Мышь каким образом вылечилась?“.

К корням травы подполз, ел, ел. Выздоровел. Нога и рука поправились. Потом пошел. Вдруг такое увидел: будто люди жи-

вут. Оленей у них очень много.

Туда пришел. Видит, одна пестрая важеночка пасется. Только рукой по спине ее погладил — эта важенка умерла. Потом немного в сторону пошел. Видит — одна желтая важеночка пасется. Едва рукой спину ее погладил — сдохла.

Потом к чуму пришел. Видит люди около чума сидят. Пошел туда, сел. Люди так сидят, будто его не замечают. . .

Вот вечером в чум все вошли. Есть начали. Его будто не видят. Тогда человек сказал:

— Это что же, сами вы есть начали, а меня не видите?

Так эти люди сказали:

— Будто огонь зафыркал, еду в огонь бросьте!

Еду в огонь бросили. Тогда человек старуху кулаком ткнул.

— Старуха, это что же? Сама ты ешь!

Старуха заболела. Шаман стал шаманить. Пел, пел — ничего не видит. Тогда перестал. Опять другой старик шаманить начал. Голова у него стальная будто, нет ни одного волоса, будто покойнический череп. Пел, пел. Вдруг такое увидел: будто с неба вниз то ли дух, то ли человек упал. Этот, как пришел, сперва двух оленей убил; эту старуху он же ударил.

Старуха выздоровела. Так вот люди говорить стали:

— Если тебе на глаза он попадется, назад отправь, откуда пришел.

Старик опять стал шаманить. Вдруг бубном зачерпнул, куда-то меня выкинул, в глазах моих потемнело.

Очнулся (будто спал я), смотрю — откуда давеча упал, на краю той дыры лежу. Встал. лыжи надел и домой пошел.

В чум пришел, а сыновья мои, вижу, даже бороатыми уже стали. Рассказал — так и так вот я ездил».

Мир умерших, по этому преданию, находится под землей. Средняя земля, где живут люди, является по отношению к нижней земле — загробному миру — небом. Так же, как настоящее небо, является землей для существ, населяющих верхний мир.

Вход в нижний мир, по преданию, находится в лесу. Человек проникает в этот мир печально (шел по лесу и упал в отверстие) и в то же время преднамеренно (лыжи спял и упал). Однако проникнуть в нижний, загробный, мир можно только через смерть. Предание это учитывает, дает приближенную ситуацию: упав, человек ломает себе руку и ногу. Он недвижим. В роли «лекаря» выступает мышка. Оказавшись в сходном с упавшим положении, мышка вылечивается травмами.

Подземный мир в предании — копия земного мира. Там также живут люди, имеющие такие же, как на земле, жилища. Они богаты — имеют много оленей. В этом отличие загробного мира от земного, где селькуп, имевший редко более десяти оленей, а чаще не имевший их совсем, всю жизнь мечтал о большом стаде.

В загробном мире люди вечером собираются в чум на вечернюю трапезу. Так же, как на земле, день сменяется ночью. По

другим материалам известно, что в подземном мире светит дырявое солнце и дырявый месяц. Свет их тусклый. Это представление о загробном солнце и луне, в частности, отражено в языке селькупов. О них говорят не просто *челы* («солнце») и *ирät* («месяц»), а *челынты тика* («тень солнца») и *ирäнты тика* («тень месяца»). Это не тень в нашем понимании, а скорее душа, двойник. Дырявые они, потому что они, как и люди, и вещи, не настоящие.

Живущие в загробном мире не видят пришедшего к ним земного человека, не слышат, вернее не понимают, его речи. Его прикосновение для них губительно. Напранивается сравнение: так же люди на земле не видят лоз'ов.¹⁷ В предании речь земного человека воспринимается жителями нижнего мира как треск и фыркание огня. Так же в земном мире, в быту считалось, если зафырчит, задымит огонь — значит говорят существа иного мира, они в чем-то недовольны поведением людей.

Кровь (*кэм*) также имеет отношение к душе человека. Потеря крови грозит смертью. Кровь — это жизнь. Отсюда и кровавые жертвы и обряды помазания кровью. Поэтому следует сказать и о древнем представлении о «нечистоте» женщины во время менструального периода. Что собственно заключается в понятии «нечистоты»? Попытаемся разобраться в этом на селькупском материале. В селькупском языке одним и тем же термином *пылы* обозначают: 1) менструальную кровь, 2) кровавую жертву духам нижнего мира, 3) мост через реку, ручей. Что было общее между этими явлениями, позволившее объединить их одним термином? Общее понятие — связь, общение. Кровавая жертва приносилась злым духам подземного, нижнего мира, иначе — мира умерших, т. е. являлась своеобразным мостом между миром живых и миром духов. Менструальная женщина периодически изливающейся кровью (причина этого селькупам неизвестна) связана с нижним миром, миром злых духов. Менструальная кровь открывает между ней и тем миром общение, мост. Она становится опасной для окружающих, т. е. «нечистой». Она создает в семье обстановку, близкую по значению смерти кого-нибудь из членов семьи, когда мир мертвых, нижний мир, как бы приближен к семье умершего. Через него на какое-то время устанавливается связь семьи с миром духов, миром мертвых. Это представление об «опасности» женщины для окружающих породило массу запретов, обрядов. Но эта ее «опасность» вызывает к ней не только страх, но и почтение.

Вопрос о «нечистоте» женщины, о ее причине, ее роли, значении очень важен в силу его повсеместности и древности и заслу-

¹⁷ Эти представления имеются и в шаманстве. Шамана во время камлания нельзя трогать, даже тогда, когда в экстазе ему грозит опасность упасть в огонь. В этих случаях его держат, но держат за ремни, пришитые к его шаманской парке. Дотронувшийся до шамана может заболеть сам, но может заболеть и шаман. В шаманстве это объяснимо тем, что во время камлания шаман становится подобен обитателям иного мира, мира своих предков (загробного), покровителей. Иначе он не мог бы отправляться в их мир за ушедшими душами больных.

живает специального изучения. Помимо «нечистоты», у многих народов менструальной крови приписывается лечебное действие, что осложняет вопрос. Возрастные изменения женщин, связанные с началом менструаций, вызывали древнейший обряд инициации девушек, следы которого мы находим в старинных преданиях селькупов. Все описанное выше свидетельствует о великом, присущем людям на всех ступенях развития, стремлении к познанию окружающего мира. Там, где повседневный опыт представлял недостаточную информацию об этом мире, огромную роль играло воображение, дополнявшее добытое практикой. Это ценнейшее свойство человеческого мышления и создало те фантастические представления раннего познания мира.

Все изложенные здесь представления о мире, природе очень древние. Однако многие из них дожили до начала нашего века. Этому способствовало закрепление этих представлений в сознании людей возникшим позднее на их основе шаманством. Шаманские представления целиком вобрали в себя древний материал, придав ему новые качества.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАНАЙЦЕВ
О МИРЕ

Рыболовство и охота были основными занятиями нанайцев в прошлом; они достигли в этих промыслах большого совершенства. Их наблюдательность, знания, передававшиеся от поколения к поколению, совершенствовались и развивались в непрерывной практике. От знания особенностей рельефа ближних и дальних местностей, климата, водного режима больших и малых рек, примет погоды, растительного мира, повадок зверей, птиц, рыб зависели результаты промыслов, сама жизнь людей.

Однако даже при большом опыте многое нельзя было предусмотреть: ход лосося в один год был более обильным, а в другой — менее; звери в тайге болели и умирали; сильные снегопады заносили все ловушки и длительный труд охотников пропадал. У двух рыбаков, сидевших у лунок почти рядом, улов был разительно неодинаковым.

Религиозные верования нанайцев связаны прежде всего с тайгой, с ее животным и растительным миром, а также с водной стихией. Здесь на берегах рек и озер, у самого края тайги нанайцы селились, тайга и река давали им пищу, жизнь.

Основой религиозных верований нанайцев был анимизм — вера в существование различных духов и душ людей; именно на этом возникли промысловые культы, погребальные обряды, также шаманизм. Промысловые культы у нанайцев не были связаны с шаманизмом, напротив, все промысловые обряды выполнялись без участия шаманов.¹ Об этом свидетельствуют решительные запреты шаманам брать с собой в тайгу бубен или камлать любыми способами: это может испугать (и распугать) всех зверей и они не подойдут к ловушкам. Охотник (шаман или не шаман), поставивший ловушки и пришедший домой, не должен был принимать участия в камлании, если даже оно проходило в его доме, это могло повредить успеху его промысла.²

¹ Отдельные случаи вмешательства шаманов можно рассматривать как очень позднее явление, связанное со стремлением их к укреплению своего авторитета.

² Однако у некоторых народов Севера промысловые культы иногда тесно связывались с шаманизмом (например, у зарубежных эскимосов). Исходя из этого, нанайские промысловые культы можно считать менее развитыми.

О природе, растительном и животном мире у нанайцев существовали своеобразные нерелигиозные представления.

Гораздо меньше представлений было связано с устройством мира, его происхождением, строением небесных сфер, светил, подземных областей и т. п. В представлениях об устройстве мира наряду с устойчивыми представлениями, передававшимися от поколения к поколению, более чем в других имели место элементы личного творчества отдельных шаманов. Верования и религиозные обряды сочетались с различными магическими действиями, верой в силу амулетов, заговоров и т. п. Кроме того, можно отметить следы влияний более развитых религий (христианства, маньчжурских верований) — результаты контактов нанайцев с соседними народами. Однако они здесь были фрагментарны, причудливо приспособлены к местным условиям жизни нанайцев, сильно трансформированы.

В литературе³ говорится обычно о существовании у нанайцев пережитков тотемизма. К сожалению, приводившиеся доказательства не всегда были вполне убедительны, часто те или иные верования и культы трактовались слишком односторонне.

Строение мира, его происхождение, небесные светила и природные явления. Данная область представлений нанайцев слабо отражена в литературе, что же касается традиционных знаний в этой области, то они крайне отрывочны и противоречивы. Говорят, что либо весь мир (*боа*) состоит из девяти сфер, либо только небо (также *боа*).⁴ Горинские нанайцы

³ Шимкевич П. П. 1) Материалы для изучения шаманства у гольдов. — Зап. Приамур. отд. РГО, т. II, вып. 1, Хабаровск, 1896; 2) Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия. — Этнографическое обозрение, 1897, № 3; 3) Обычаи, поверья и предания гольдов. — Этнографическое обозрение, 1897, № 3; Штернберг Л. Я. Гиляки, гольды, орочи, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933; Лопатин И. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922; Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Чита, 1923; Липская-Вальронд Н. А. 1) Материалы к этнографии гольдов. — Сибирская живая старина, III—IV, 1925; 2) Нанайцы. — В кн.: Народы Сибири. М.—Л., 1958. — Много материалов по медвежьему культу и его осмыслению см.: Иванов С. В. Медведь в религиозном и декоративном искусстве народов Амура. — В кн.: Памяти Богораза. М.—Л., 1937. — Большую часть материалов для своих работ П. П. Шимкевич почерпнул у нанайцев р. Тунгуски. У этой маленькой группы верования, обычаи и язык в значительной степени не совпадали с такими же областями культуры нанайцев р. Амур (где жило более 80% всех нанайцев). Поэтому наиболее обстоятельной работой мы считаем указанную работу А. Н. Липского. Ни один из приведенных авторов не придавал значения локальным различиям в верованиях нанайцев, а они в ряде случаев были очень велики.

⁴ Как и у эвенков, у нанайцев термином *боа* обозначалось много понятий: «небо», «вселенная», «место», «погода»; у маньчжуров *ба* — «место», «страна». У нанайцев среди девяти названий сфер неба одна называется *нянгня* (ассоциируется с женским божеством, дарующим потомство), у эвенков *нянгня* — «небесный свод».

считали, что вверху находятся три неба: железное, серебряное и золотое.⁵

Значительно более четкими были представления о подземных сферах, в частности о загробном мире *буни* (у эвенков *буни* — «смерть», «покойник», «могила»), так как с этим понятием были связаны постоянные обряды поминок, похорон, своеобразные верования. Об этом довольно подробно писали Л. Я. Штернберг и И. А. Лопатин. Общепризнано, что буни — точная копия нашей земли, однако есть и другие суждения: солнце там «нехорошее» либо его там вообще нет.⁶ *Бунилкэн* («умершие») живут там не в домах, а в шалашах, питаются не обычной пищей, а душами (наличие таких представлений весьма сомнительно). По одним сведениям, там уже не умирают, по другим — умирают и возрождаются на земле, причем хороший человек становится на земле человеком, а плохой — собакой.⁷ В буни женятся, рождаются и умирают, попадая в *холичоа* — буни в буни (по-эвенкийски *холили* — «передвигаться в верхнем течении реки»). После этого возможно возрождение на земле.⁸

Путь в буни лежит на запад. П. П. Шимкевич первым заметил, что некоторые нанайские роды отвозили души умерших в буни с помощью большого шамана на собаках, другие — на оленях. Этнографы считали эти признаки важнейшими при определении происхождения человека: если его сородичи «употребляют» в этих случаях оленей, значит он происходит от оленеводов-эвенков, а если собак — это было показателем его палеоазиатского, местного, амурского происхождения.⁹

⁵ Каргер Н., Козьминский И. Отчет об исследованиях материальной культуры гаринских гольдов. Гарино-амгуньская экспедиция 1926 г. Л., 1929.

⁶ Штернберг Л. Я. Гиляки ..., с. 491—492.

⁷ Там же.

⁸ Наши записи в селениях Дада, Джари, т. е. у верховых нанайцев. В дальнейшем в статье неоднократно будут подчеркиваться различия в верованиях двух групп нанайцев — верховых и низовых (условное название). К первым относятся жители современных Хабаровского и Нанайского районов, ко вторым — живущие ниже по течению Амура. Условной границей между группами является р. Хунгари. Живущих у этой реки нанайцев мы относим к низовым. Нанайцы данных групп различаются между собой не только по религиозным верованиям, но и по ряду других существенных признаков. Локальных различий в верованиях нанайцев было много, так как они жили по Амуру на протяжении 600 км, общение между далеко живущими группами почти полностью отсутствовало; но иногда различались обычаи даже у довольно близко живущих нанайцев.

⁹ А. Н. Липский писал, что нанайцы родов Гейкер и Пассар для таких случаев применяли лошадей (Липский А. Н. Некоторые вопросы таптыгской культуры в свете сибирской этнографии. — В кн.: Краеведческий сборник. Абакан, 1956, с. 64). Во время работы у нанайцев в селениях Дада, Найхин и др. мы многократно проверяли у стариков — членов этих родов — версию о лошади в качестве «ездового животного»; она не подтвердилась. Старики (кстати, многие хорошо помнят А. Н. Лип-

Небезынтересно, что среди сопки, долин и речек, по которым большой шаман везет души умерших, вначале называются сопки и речки, реально существующие, их знает каждый охотник в Нанайском районе.¹⁰ Лишь «в определенном месте» (его видит только шаман) находится камень, за которым отверстие в буну.

Помимо этого мира мертвых, имеются и другие сферы нижнего мира — *доркин* и *гэкэн*. О доркин Л. Я. Штернберг сообщил только, что «буну находится в доркине». По нашим материалам, доркин — самостоятельный нижний мир, находящийся под морем. О нем известно немного: там иногда отдыхает шаман после путешествия в море; там никто никогда не бывал; там так же, как и на земле (один старик, рассказавший об этом, заключил: «Дед мне рассказывал о доркине — так сейчас говорят про метро»).

О гэкэн в литературе не упоминается, об этой «сфере» нижнего мира удалось собрать сведений еще меньше: там люди находиться не могут; туда шаман бросает убитых им чертей; туда попадают души сгоревших людей.

У нанайцев бытовали и до сих пор сохранились обрывки каких-то мифов о происхождении мира, о «культурных» героях древности. К сожалению, они были крайне путанными и противоречивыми еще в конце XIX в. Так, Б. Лауфер записал у нанайцев легенду, согласно которой первоначально всю землю покрывала вода. Три лебедя нырнули, достали немного земли, которая постепенно выросла. Поднялось три солнца, все сжигавших: герой Кадо выстрелом убил два лишних. Жена Кадо — Мамилджи — выступает в этой легенде как создательница мира мертвых буну, сотворившая его с благой целью.¹¹

Почти в то же самое время П. П. Шимкевич записал иной вариант этой легенды: Долдчу-Ходай был первым умершим человеком (раньше люди на земле были бессмертными). Отец и мать Долдчу-Ходая создали загробный мир, и люди начали умирать. Затем отец Долдчу-Ходая застрелил два лишних солнца и две лишние луны. Он же дал людям шаманство.¹² Здесь имя Долдчу-Ходай должно соответствовать Кадо (Хадо, Хаду, Хадау и пр.).

В 1910 г. Л. Я. Штернберг записал у нанайцев различные варианты легенд о культурном герое Хадо и других, но все они весьма противоречивы: 1) Хадо спас землю от гибели; он убил из лука два лишних солнца, все сжигавших, — и все изменилось,

ского) решительно отвергли также высказанное в той же работе предположение, что в гроб к умершим клали изображения ездовых животных (собак, оленей, лошадей), сделанные из бересты.

¹⁰ Таковы сопки Бунэчэн, Чухэ, Кандари, Гоола, Саадя, Убиэ, Сергину, Хадильтоа, Саг'ли, далее начинается перевал «на ту сторону» — речка Уденчичони, болота Чикчемунга муени, сопка Вайлин тэхэн керони, Яла туйгэ керони, Лонгичо. От Илан дзаур идет разветвление дороги, ведущей в буну разных родов (записано от Моло Онинка в селении Дада).

¹¹ Laufer B. Petroglyphs on the Amoor. — American Anthropologist, 1899, № 5, p. 749—750.

¹² Шимкевич П. П. Материалы. . . , с. 9—10.

там, где были сопки, потекла река; где была река, встали сопки, все живое стало жить нормальной жизнью; у культурного героя Хадо была жена Мамельди, их сыном был Дюльчу (у П. П. Шимкевича Долдчу-Ходай — одно лицо); 2) у Мамельди мужем был не Хадо, а Горанта, образ которого неизвестен; 3) Хадо — это Полярная звезда; Хадо с небом вообще не связан, он царствует в буни; стрелял из лука в лишние солнца вовсе не Хадо, а мальчик Мамельди. Все эти противоречивые записи сделаны Л. Я. Штернбергом в различных нанайских селениях.¹³ Совершенно иначе трактуется о начале мира в работе И. А. Лопатина. В начале жили брат с сестрой — Хадо и Мяменди; последняя укусила себе палец, из каждой капельки падавшей крови рождался человек. Хадо застрелил два лишних солнца, а затем открыл отверстие в загробный мир; кроме того, он дал шаманам шаманские принадлежности.¹⁴ Образ героя, убившего лишних солнца, сохраняется до сих пор. По данным Л. Я. Штернберга, это сделал нанец из рода Заксор; теперь говорят так же, но иногда называют и род Онинка.

Легенды о множественности солнц отмечены у всех народов нижнего Амура и Сахалина — у орочей, ороков, ульчей, удэгейцев, нивхов.¹⁵

Л. Я. Штернберг записал у нанайцев легенду о происхождении героя Хадо; некоторые черты ее свидетельствуют о бытовании у этого народа отголосков иных, более южных сказаний.¹⁶

Судя по некоторым языковым данным, представления о стрельбе в солнце могли возникнуть из народной этимологии: в тунгусских языках существуют одинаковые термины для понятий «стрелять из лука» и «светить солнцу».¹⁷

¹³ Штернберг Л. Я. Гиляки..., с. 493—495.

¹⁴ Лопатин И. Гольды амурские..., с. 237—238. — В новой работе этого автора (Lopatin I. A. Tungusische Volksdichtung. — Anthropos, vol. 60, 1965) дополнительных материалов о космогонических представлениях нанайцев нет.

¹⁵ Лебедева Е. П., Аврорин В. А. Ороческие сказки и мифы. Новосибирск, 1969, с. 193—194; Васильев Б. А. Основные черты этнографии ороков. — Этнография, 1929, № 1; Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гиляков Сахалина. — Этнография, 1929, № 1, с. 83—84. Полевые материалы автора. — Архив ИЭ АН СССР, фонды Северной экспедиции. — Интересно отметить, что ульчи и нанайцы в связи с существованием этого мифа одинаково объясняют происхождение петроглифов — рисунков на скалах. Так, ульчи о происхождении петроглифов около селения Май говорили: в далеком прошлом, когда светило три солнца и камни были мягкими, женщина нанесла на них рисунки пальцами (записано в селении Монгол в 1958 г.). Так же объясняли нанайцы происхождение сикачи-альянских петроглифов (Окладников А. П. Петроглифы нижнего Амура. Л., 1971, с. 7).

¹⁶ Согласно записям Л. Я. Штернберга, Хадо родился чудесным образом из дерева. Ребенка бросили в хлев к свиньям, потом — к лошадям; животные его выкормили.

¹⁷ В нанайском языке (Петрова Т. И. Нанайско-русский словарь. Л., 1962) *гарпайни* означает «светить» (о солнце), *гарпамди* — «стрелок из лука»; *гарпаори* — «выстрелить из лука». В удэгейском языке (Шней-

Современные представления о культурных героях в нанайской мифологии не более определены, чем это было в конце XIX—начале XX в. Чаще всего Мямельди, Хадо и Дюльчу считают персонажами шаманского пантеона.¹⁸ О Мямельди говорят: 1) это был мужчина, он дал большим (*касатэй*) шаманам духов — сэвэнов Дюли; 2) это был простой нанец, основатель низовой части рода Киле; 3) Мямельди и Дюльчу были духами, они создали буни. Больше всего сведений, также противоречивых, о Дюльчу: 1) он родоначальник рода Заксор, именно им были убиты лишние солнца; 2) Дюльчу, Хадо и Горанта были три брата из рода Заксор; один из них — Хадо — убил лишние солнца, по некоторым данным два из трех; по другим — пять из шести; 3) Мямельди, Хадо и Дюльчу — духи — помощники шаманов (некоторых); 4) Хадо и Дюльчу помогают большим шаманам, защищают их от чертей, когда они везут души умерших в буни.

Об эпохе «первоначального становления мира», его устройства повествуют легенды, связанные с некоторыми камнями; их знают до сих пор. Это утесы, отдельные камни и группы камней, в прошлом бывшие людьми, изюбрами, различными духами. Такие камни можно видеть недалеко от Хабаровска, близ селения Петропавловское, у Сикачи-Аляна, Адда, на сопке Янгиль на Анюе, у озер Эморон и Омми, в верховьях р. Коппи и т. п. — считают, что в прошлом это были люди-великаны, имевшие детей, ходившие друг к другу в гости, ссорившиеся, но потом по различным причинам окаменевшие. Показывая на камни (действительно, похожие на людей), говорят: вот это — мать, это — ее дети, а эта женщина хотела стать шаманкой, да окаменела и т. п. По всей вероятности, такие легенды могли возникать и не в столь отдаленные времена. С некоторыми из этих камней связаны представления о происхождении ветров.

Солнце в представлениях нанайцев — благодатная сила, влиявшая на жизнь людей. Низовые нанайские и ульчские шаманы регулярно обращались к солнцу с просьбой помочь ребенку благополучно расти. Верховые нанайцы при болезни горла «глotalи» солнечные лучи (записано в селении Дада). В случае различных болезней, неудач в промысле к солнцу обращался не шаман. Чаще всего это делал охотник, заболевший или заблудившийся в тайге; став на колени, он кланялся восходящему солнцу и просил о помощи, обещая в благодарность принести жертву — свинью или петуха.

Изображения солнца на шаманских «иконах» связаны именно с представлениями о могущественной, благодатной его силе.

дер Е. Р. Удэйско-русский словарь. Л., 1936) *гакпаини*: 1) «стрелять из лука», 2) «всходить» (о солнце). В эвенкийском языке «луч солнца» и «стрела» обозначаются одним термином *гарпа*. *Гарпами*: 1) «светить, освещать лучами» (о солнце), 2) «стрелять из лука».

¹⁸ Полевые материалы автора, собранные в 1962—1973 гг. в Нанайском и Комсомольском районах.

С. В. Иванов привел интересные сведения о привезенных Л. Я. Штернбергом от нанайцев деревянных дисках, изображающих солнце; их вешали в жилище, приносили им жертвы.¹⁹

Некоторые шаманы, по их словам, бывают на солнце, когда летают туда за душами детей по просьбам бесплодных женщин. Там, на солнце, находится стол, на котором шаман во время этого трудного путешествия отдыхает. Дерево с душами детей растет на солнце; по другим версиям — на небе, в одной из его сфер (записано в селении Дада).²⁰

По П. П. Шимкевичу, шаман, отправлявшийся на небо за душой ребенка для бесплодной женщины, обращался с просьбой к Восходящему Солнцу (Дэгдэ Сиу) дать этой женщине ребенка. Солнцу особо молились о даровании мужского потомства.²¹ Только у низовых нанайцев мы записали представление о нахождении на солнце Акпа — «бога».²²

Небо в представлениях нанайцев, как и солнце, — высшая сила, от которой зависела жизнь человека; у него просили (регулярно) здоровья и благополучия для всех членов семьи. При молитвах говорили: Боа ама («Отец неба»), Боа эндури («Небесный эндури»; термином *ендури* в нанайской мифологии обозначались также некоторые духи-хозяева). Верховые нанайцы при расспросах говорят, что Боа — это и есть Акпа, никакой разницы в них нет.²³ У низовых существует убеждение, что Акпа в прошлом — реально существовавший человек, поднявшийся на солнце со своими близкими и живущий там. В культе Боа и Акпа у нанайцев почти слились древние пережитки эвенкийских религиозных представлений о небе с южными.

¹⁹ Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. — ТИЭ, т. 22, М.—Л., 1954, с. 252—253.

²⁰ Л. Я. Штернбергу (Гиляки..., с. 491) сообщили, что мифическое дерево душ находится в буні — загробном мире, оттуда касатэй-шаман привозит души детей и вселяет их в женщин. Вероятно, в записи Л. Я. Штернберга вкралась ошибка; действительно, не логично, чтобы «дерево жизни» находилось в мире мертвых. Впрочем, в той же работе (с. 480) говорится, что это дерево находилось на небе. Об этом же писали П. П. Шимкевич (Некоторые моменты..., с. 4) и Н. А. Липская-Вальронд (Материалы к этнографии...). Согласно нашим материалам, представления о дереве душ отсутствовали у низовых нанайцев, а у верховых были распространены лишь у очень ограниченного круга людей, преимущественно у шаманов. Думается, что образ дерева душ — заимствованный элемент нанайской мифологии.

²¹ Шимкевич П. П. Некоторые моменты..., с. 28.

²² А. Н. Липский писал, что солнце у нанайцев ассоциировалось с орлом (*еуси*). Работая над данной темой и специально выясняя эти вопросы, мы не обнаружили подобных представлений.

²³ Однако у верховых нанайцев записана формула молитвы — обращение к солнцу: «Дэгдэ сиу, дэгдэ Акпа», что означает «восходящее солнце, восходящий Акпа». Теперь старики считают, что так говорить неверно, ведь акпа — это небо, нельзя сказать: «восходящее небо». Однако это вполне логичное выражение с точки зрения низовых.

В представлениях и обрядах нанайцев, связанных с небом и солнцем, прослеживаются довольно поздние влияния, проявившиеся, в частности, в кровавых жертвоприношениях, особенно у верховых (принесение в жертву свиней, петуха). Низовые приносили в жертву небу рябчиков.

У луны просили долгих лет жизни в месяц своего рождения. Ежегодно в день зарождения «своего» месяца (у панайцев существовал своеобразный народный календарь) детей заставляли кланяться на коленях месяцу и просить долгих лет жизни.

Изображение луны и солнца из бересты или из бумаги вешали на люльку ребенка для защиты его от злых сил. У нанайцев был довольно широко распространен фольклорный мотив о девочке-сиротке, которую месяц взял к себе, проникнувшись сочувствием к ее судьбе.²⁴

Нанайцы хорошо знали отдельные звезды, созвездия, планеты, по некоторым из них на охоте и рыбалке определяли время. Но светила считались также и обладающими особой силой, влияющей на людей, поэтому им молились, например, при болезнях, приносили им жертвы. Особенно почитались созвездия Илан хосикта («Три звезды», или «Созвездие Орла»),²⁵ Наи хосиктани («Пять звезд»). Широко известно, что Большую Медведицу нанайцы называли Пэулэ — «вешала для юколы» (собственно вешала — четыре звезды, а три других — бревно с зарубками, по которому взбираются на вешала вместо лестницы).²⁶ Отдельно различали созвездие из четырех звезд, называвшееся Дяри — «Голова медведя». Некоторые созвездия рассматривались как «Стая уток», другие — как «Оморочка, которую тащит небесный человек, пытаясь догнать этих уток». Венеру называли Поракта, Полярную звезду — Хада хосикта (т. е. «звезда Хада» — культурного героя). О Марсе говорят, что там есть реки, низкий кустарник, люди; его называют Гарпи хосикта, т. е. «Звезда стрелка из лука». Низовые обращались к звездам с просьбой помочь в промысле.

Млечный Путь нанайцы называют Удеп соксипасихани, или Удеп поктони («Лыжный след кабарги», или «Тропа кабарги»). Такое название обычно объяснить затрудняются; по объяснению низовых: «кабарга прыгала вверх, чтобы достать мох, свисающий с деревьев, и поднялась на небо». Никакой культ с этим понятием не связывается.

Радугу верховые называли *агди пойкини*, что переводится как «громовая петля».

Причины грома объясняли по-разному: 1) Гром, шторм, плохую погоду делает дух Калгама — лесной великан; когда просили

²⁴ Аналогичные представления существовали у якутов (О в ч и н н и к о в М. Из материалов по этнографии якутов. — Этнографическое обозрение, 1897, № 3, с. 181, 182).

²⁵ М а а к Р. Путешествие на Амур. М., 1859, с. 164, 189.

²⁶ У эвенков *Хэглэн* (аналог. — *пэулэн*) — собственное имя охотника, бегущего за лосем (В а с и л е в и ч Г. М. Эвенки. Л., 1969, с. 210).

хорошую погоду, перед фигуркой этого духа, стоявшей в тайге, в шалашике, жгли багульник; 2) гром гремит, когда дерутся между собой шаманы; эти сражения происходили между шаманами разных народностей — эвенкийскими, якутскими, нивхскими, ульчскими и т. п.²⁷

У всех групп нанайцев было распространено представление о том, что ветры делают каменные люди, а возникают они в пещерах, в утесах. Силой ветра нанайцам приходилось пользоваться довольно часто во время поездок на лодках с парусами. Обращение к каменным людям и скалам, утесам с просьбой дать попутный ветер было обычным делом. При этом приносили жертвы — табак, водку. Камню рассказывали, куда едут и зачем, просили именно такой, а не иной ветер, а если дождь, то тихий, чтобы не мешал. Были «специалисты»-старики, которые всегда очень удачно просили ветра.

Близ селения Нижне-Тамбовского находился огромный камень Ванга с отверстием-пещерой, из которой, по рассказам, выходил ветер и туман. В далеком прошлом там жил старик Ванга мапа; маленький мальчик убил его стрелой. Если бы он этого не сделал, ветер был бы таким сильным, что люди не могли бы жить.

Около старинного селения Падали находился огромный камень Хэтука; вымаливая попутного ветра, нанайцы бросали здесь кашу, табак. Впрочем, со «стариком» Хэтука иногда обращались достаточно бесцеремонно: чтобы вызвать низовой ветер, становились от него вниз по течению и бросали ему камнем «в лицо». Если нужен был верховой ветер, камень бросали, став несколько выше по течению. По словам стариков, «после этого ветер начинался сразу». Ветер просили около Болоньского утеса (Одял хонг-кони), у утесов близ Джари, Елабуга, на Эморонском озере. Около Эморонского озера камни, похожие на людей, называли «Мама» и «Мапа» — «Старик» и «Старуха».

У низовых нанайцев нами записано, что в исключительных случаях за попутным ветром обращались к духам воды; так поступали, если оказывались на острове, где нет камней, «дающих ветер».²⁸

«Усмирить» бурю, штормовой ветер мог и простой человек. Это делалось двумя способами: 1) делали палочку с изображением духа *сулима* на конце, «проталкивали» ее через костер, головкой вперед и при этом говорили: «Ветер, прекратись»; 2) стреляли девятью стрелами в сторону ветра, обращаясь с просьбой к Ван-

²⁷ П. П. Шимкевич писал, что в представлениях нанайцев гром связывается с драконом (Шимкевич П. П. Материалы..., с. 127). Это представление заимствованное, характерное больше для нанайцев, живших на р. Тунгуска.

²⁸ В представлениях нанайцев «священные» камни, скалы, утесы не связывались с духами-предками или хозяевами охоты, как это имело место у народов тундровой зоны (И. С. Гурвич. Культ священных камней в тундровой зоне Евразии. — В кн.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968).

га, Хэтука или другим «старикам, делающим ветер». Но у нанайцев существовали и «специалисты», способные прекратить бурю, это были *тудины* — особые люди, не шаманы, но о которых говорят, что они знали и могли значительно больше шаманов.²⁹

Растительный и животный мир, тайга и водная сфера. Глубокие знания растительного и животного мира нужны были нанайцам не только потому, что они были неотъемлемой частью знаний в области их основных промыслов, но и для изготовления орудий труда, транспортных средств, предметов первой необходимости, а также в медицинских целях (употребление растений в качестве лекарств). Эти знания использовали и при создании предметов культа. При этом учитывались, например, такие свойства дерева, как гибкость, мягкость и т. п. Ободы шаманских бубнов делали из дерева *харахин* (вяз), *даталан* (один из видов ивы), *кэндэлэн*. Изображение души умершего, хранившееся в доме родственников в течение нескольких лет, изготовляли из дуба — дерева, не дающего трещин при высыхании. Изображение духов болезней делали обычно из осины, легко поддающейся обработке. Духа—хранителя жилища, передававшегося из поколения в поколение, вырубали всегда из лиственницы — дерева большой прочности.

И тем не менее выбор породы при изготовлении предметов религиозного культа определялся не только практическими свойствами. Существовали и другие традиции, заставляющие выбирать те или иные деревья. Так, изображение главного духа-помощника *Аями* делали из дерева *подуха* (которое, как говорят, растет и на небе); изображение таежного духа Калгама — из дерева *пунгда* (ольха). Для жертвоприношений водяным и таежным духам употребляли растения *хулэту*, *эухэхи*, *вэси*; считалось, что шаманские духи очень любят запах кустарника *сэнгжурэ* (багульник), листья которого сжигали.

Перед охотой устраивали в тайге моления у дерева около охотничьего шалаша. Дерево, на котором вырубалось грубое изображение лица, называлось *туйгэ*; это могли быть — ель, осина, пихта, дуб и пр., но только не кедр и не береза. Из этих же пород нельзя было делать столбы для молений верхним духам, находящиеся близ села, а также шаманские столбы *гороа*. Но на березу вешали обычно послед в берестяном футляре. Возможно, именно поэтому она не годилась для молений верхним духам.

О существовании каких-то элементов культа деревьев (или пережитков этого культа) можно судить по рассказам стариков: их, маленьких, деды заставляли становиться на колени и кланяться

²⁹ О тудидах в литературе почти не упоминается. Все нанайцы говорят, что тудидами становились «по наследству» — после отца, матери дар могли наследовать сын либо дочь. Тудины не имели атрибутов шаманства, но они могли «лечить» больных без камлания (Смоляк А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев. — СЭ, № 2, 1974).

в тайге особенно толстому дубу, лиственнице; при этом дед стоял тут же и говорил: «Дай ему дожить до таких же лет, как и я». Толстому дереву, выделявшемуся среди других в тайге, нанайские охотники кланялись, если заблудились в незнакомом месте либо сильно заболели.³⁰ Л. Я. Штернбергу удалось записать легенду о происхождении рода Заксор от необыкновенной березы.³¹ Погребение *онги* умерших младенцев было возможно только в дуплах дерева *мучигдан* (ильм?). В Найхине росло три таких дерева, в них находилось не менее 10 захоронений.³² Раньше упоминалось о существовании различий локального порядка в обычаях нанайцев. Обычай захоронения в дуплах мы зафиксировали в Найхине от большого знатока обычаев и истории нанайцев Киле Полокто. Однако выяснилось, что такой обычай отсутствовал у нанайцев селения Сайн, расположенного в 40 км вверх от Найхина.

Г. М. Василевич писала о связях человека с деревом в представлениях эвенков, учитывая, что *мугдэ* по-эвенкийски означает «дух-предок» и «пень».³³ У нанайского термина *мугдэ* не отмечено значения «дух-предок», но по-нанайски мугдэ — «пень» и «поминальная кукла на больших поминках».

Некоторые предметы растительного и животного мира нанайцы считали амулетами (*су*), приписывая им свойство приносить счастье. Таких предметов было очень много. Иногда охотник замечал, что по ночам на лугу в одно место слетаются огни, падают там и пропадают. Мужественный человек подходил туда, очерчивал это место палкой, а утром брал пучок сухой травы с него (по другим рассказам — цветок), это и был амулет. Такую же роль играла крохотная красная змейка, для обладания которой нужно было выбросить из ямы множество набившихся туда змей, красная змейка оказывалась на самом дне.

Не только у нанайцев, но и у ульчей существовало поверье, согласно которому счастье приносили золотые рога одного вида лягушки. Встретив ее в тайге, проделывали некоторые действия, если она после этого сбрасывала свои золотые рога, их и считали амулетом.³⁴

³⁰ Это можно истолковать как моление верховному духу, ведь аналогичные моления производились около деревьев туйга. Но старики говорят, что обращались именно к силе данных толстых и старых деревьев.

³¹ Штернберг Л. Я. Гиляки..., с. 492.

³² Интересна интерпретация сходного обычая — похорон ребенка в семье, где до этого умирали дети: ребенка хоронили в дупле в надежде, что он, «вобрав силу дерева, передаст свою жизнеспособность следующему ребенку» (Гаер Е. А. О некоторых пережитках прошлого в быту нанайцев. — В кн.: История, социология и филология Дальнего Востока. Владивосток, 1971, с. 184).

³³ Василевич Г. М. Эвенки, с. 215.

³⁴ Верховые нанайцы называют лягушку *хэрэ*, низовые — *кутуэ*. Последнее слово по-эвенкийски значит «счастье», «удача» (Василевич Г. М. Эвенкийско-русский словарь. М., 1958). Думается, что этим значением слова и определяется воззрение нанайцев и ульчей, связанное с лягушкой.

Имеются легенды о получении су от тигра в награду за ту или иную услугу, которую оказывал ему охотник. Рассказывают об амулетах — кусочках серебра, найденных где-то в дереве или упавших с неба, светящихся камешках: внутри камешка живет маленький человечек, дающий деньги. За су принимали иногда затвердевший сок какого-то редкого дерева. У ульчей, негидальцев также было много аналогичных представлений.³⁵

Нанайцам было свойственно бережное, гуманное отношение ко всем животным. В литературе отмечалось, что они содержали в неволе различных животных, это обычно рассматривалось как проявление культа животных или тотемизма. Действительно, со многими из них у нанайцев связывались различные религиозные верования, однако нельзя не учитывать естественного чувства любви к животным, свойственного многим; часто именно оно заставляло держать взрослых животных и птиц, их детенышей, возиться с больными.

В старые дома нанайцев, где отсутствовали потолки, постоянно залетали ласточки (в отверстие под крышей). Они свивали гнезда около коньковой слезы в специально для этого подвешиваемых корзинах; в некоторых домах скапливалось до десятка гнезд, птицы пачкали, но их охраняли жившие в домах старые нанайки, запрещавшие детям трогать птичек. Старики вспоминают, что прилетевших весной ласточек старушки встречали, брызгая им навстречу водой из ковшика и шепча приветствия. Так же их провожали осенью, желая счастья и упрасивая вернуться. Не допускали убийства и «уличных» ласточек.

Нанайцы верили, что жестокое обращение с любыми животными сурово наказывается. Если мужчина в тайге или дома будет бить животное по голове, у него будут рождаться уродливые дети. Если в последний месяц беременности жены муж спалит шерсть на живом животном (даже случайно) или на живой птице, ребенок родится с кривыми ногами. Обычно приводятся «подтверждающие» эти воззрения факты.

Особое отношение нанайцев к тем или другим животным часто рассматривалось как проявление тотемизма. Этот вопрос очень важен. В каждом случае необходимо рассмотреть, чем именно вызывалось такое отношение к данному животному. Так, например, не убивали ласточек,³⁶ но никто не верил в свое происхождение от них; подобная вера необходима при утверждении наличия в каждом случае тотемических воззрений. Ласточка была своеобразным символом счастья и благополучия семьи. Запрещали

³⁵ Цинциус В. И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом. — Сб. МАЭ, XXVII, 1974; по ульчам см.: полевые материалы автора — Архив ИЭ АН СССР, фонд Северной экспедиции.

³⁶ По данным Де ла Брюньера, уссурийские нанайцы «уважают добрых духов оленя, лисицы, ласточки» (Риттер К. Землевание Азии. I. СПб., 1856, с. 255). Наши материалы не подтвердили существования у нанайцев культа оленя, лисицы, ласточки.

убивать и некоторых других птиц. Не убивали маленьких птичек *обиби* (удод), *джолодо* (пустельга), *туту* (вид кукушки), *сиулду*, *гоялго* и др., в том числе и кукушку, которых называли *бун* *гаса* («птицы бун»). Их считали «принимавшими участие» в шаманском обряде больших поминок.³⁷

У нанайцев не было культа каких бы то ни было животных, птиц, рыб, пресмыкающихся, хотя в отношении к некоторым из них подчас существовали своеобразные религиозные и не религиозные, суеверные или вообще неправильные представления.

Как и ульчи, нанайцы в прошлом держали в неволе орлов, что в некоторых работах рассматривалось как «культ орла». Но в действительности эти птицы были им нужны в чисто практических целях: перья из их хвостов шли на оперение стрел, их даже продавали. Орлов привязывали около вешал с юколой, что отпугивало других птиц и таким образом сохраняло важнейшие пищевые запасы.

С орлом (*гуси*) у нанайцев не связывалось никаких религиозных представлений.³⁸ Некоторые шаманы имели духов-помощников в образе орла. Перья этой птицы часто вывешивали на балках нового дома; считалось, что они отпугнут от жилища злых духов. Тем не менее культа орла у нанайцев не было.³⁹

В Нанайском районе получены сведения, будто раньше нанайцы не убивали лебедя, так как он в прошлом был человеком. Сказка с таким сюжетом действительно имеется, но у низовых сведения о запрете убивать лебедя отсутствуют.

Особое отношение к некоторым птицам и животным объясняли в ряде случаев тем, что животные считались связанными с духами-хозяевами. Низовые нанайцы в прошлом во время молений духу неба приносили в жертву рябчика. Найдя в тайге мертвого рябчика, его подвешивали к дереву, полагая, что он принадлежит хозяину. Однако запрета убивать эту птицу не было.

П. П. Шимкевич записал у нанайцев р. Тунгуски несколько своеобразных представлений: если мальчика вымыть бульоном из птицы *ойфо* (черный воробей), он не будет бояться холода; мальчик проглотивший зрачок ястреба, будет хорошо видеть. Не-

³⁷ Бун гаса, согласно записям Л. Я. Штернберга, помогали душе найти дорогу в загробный мир. Однако душа отправлялась в бун с помощью больших шаманов, хорошо знавших туда дорогу (Штернберг Л. Я. Гиляки..., с. 520).

³⁸ У нанайцев полностью отсутствовали представления о связи орла с солнцем. Мы специально обращали внимание на это, так как в литературе такие утверждения имеются. С этой целью было опрошено очень много стариков, и эти сведения не подтвердились. О связи солнца и орла говорилось в древних китайских и айских мифах (Штернберг Л. Я. Гиляки...; Васильев В. Л. Мифы, традиции и предания в Китае. М., 1958).

³⁹ Шаманы «брали» орла к себе в помощники за его силу; аналогичную роль играли коршуны *пичуэн*, несколько иную — филины, помогали шаманам также оводы, пауки, комары, змеи, ящерицы и т. п., но культ этих животных, птиц или насекомых отсутствовал.

которые держали в доме филина и сову, полагая, что они охраняют маленьких детей.⁴⁰

Нанайцы Амура не убивали сорок (*сокси*). Нам не удалось записать легенд в отношении этих птиц, однако отметим обычай, имеющий, на наш взгляд, большое значение. В прошлом, как известно, у нанайцев отсутствовал домашний скот. Если у матери не было молока для кормления новорожденного, его кормили бульоном, сваренным из мяса этой птицы. Следовательно, в отдельных случаях убивать ее разрешалось. Только у некоторой части рода Тумали, происходившей якобы от коршуна, можно предполагать тотемистические воззрения. Этих птиц Тумали не убивали.

У нанайцев существовало много своеобразных представлений о змеях *олгума* (*дябда*), *симиу*, *муки*, *колиан*, однако культа змей (или «солнечных змей») не было.

У нанайцев, как и у ульчей, бытовало представление о *пуй-мули* (*пуймур*) — огромном черном водяном чудовище, несколько напоминающем по внешнему виду сома. В воде он был очень подвижен, догонял и глотал целиком лодки вместе с людьми. В прошлом, по словам нанайцев, многие видели этих чудовищ и даже убивали их. Но их не «обоготворяли», никаких религиозных верований с ними не связывалось.

Нанайцы четко отличают дракона *мудур* от этого водяного чудовища. Пуймур — это существо местное, о нем сложены легенды местного происхождения. Дракон мудур, как считают старики нанайцы, летает по небу, но только в Китае; в местах, где живут нанайцы, «он никогда не бывал» и его никто никогда не видел. Старый дракон падает с неба в озеро, где и собирают его целебные кости; китайские торговцы рекламировали их как чудодейственное лекарство, получая за них драгоценную пушнину.

Облик дракона нанайцам был хорошо известен, ибо он изображался на орнаментах покупных тканей, утвари; нанайцы этот заимствованный декоративный мотив помещали на свои халаты из рыбьей кожи, на утварь из бересты, на шаманские атрибуты.

Мы не обнаружили у нанайцев широкого «оживотворения» природы, о котором писал А. Н. Липский.⁴¹ Видимо, это автором сильно преувеличено, поскольку он взял основным источником для суждений сказки, на которые все время и ссылается. Рассматривать эти фольклорные произведения безоговорочно как характеризующие религиозные верования народа неправомерно. А. Н. Липский пишет, что нанайцы считали живыми все предметы мира: землю, каждый камень, веточку, нож, любой другой инструмент, утварь и т. п., ибо в сказках все это — живые существа. Так же было и в сказках русских и многих других народов. Но нет никаких оснований считать, что нанайцы не отличали

⁴⁰ Шимкевич П. П. Некоторые моменты. . ., с. 8, 9.

⁴¹ Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов.

сказку от жизни. Такое использование сказок может чрезмерно архаизировать и искажать действительно бытующие религиозные представления.

Своеобразные представления были у нанайцев связаны с водными обитателями. Скелету ерша приписывались свойства оберега — его колючки якобы отпугивали злых духов. Обувь из кожи этой рыбы в семьях, где часто умирали дети, надевали на ножки новорожденного. Из кожи палима (*чиан*) шили охотничьи нарукавники, считая, что они защитят от нападения тигра.⁴² Голова угря над колыбелью отгоняла злых духов от детей.⁴³

У верховых нанайцев мы записали представления о Доромама, хозяйке рыбных богатств, — старухе, живущей в Охотском море, где-то около Сахалина. В своем жилище она хранит рыбью чешую, которую иногда бросает в воду, отчего и появляется рыба (записано в селении Дада). Сходный образ можно найти в фольклоре нивхов, записанном Л. Я. Штернбергом, аналогичные представления есть и у ороков. Примечательно, что они словом «Доро» называют восточную часть Сахалина. Без сомнения, в этих представлениях отражаются связи нанайцев с другими народами нижнего Амура, включая жителей береговой полосы материка.

Также у верховых нанайцев имеются представления о «мамке» кеты — огромной рыбе, которая каждой весной из ключиков отводит в море мальков кеты; сходные данные мы записали у удэ-гэйцев рек Алюй, Бикин, а также у орочей р. Тумнин.

К некоторым рыбам нанайцы обращались с теми или другими словами, с целью добиться промысловой удачи. Во время ловли карася его называли не иначе, как «начальник» (говорили: «*Дзан-гуан, дэбэру*» — «Начальник, подымайся из ямы»).

Думали, что речь людей в некоторых случаях понимала калуга. Так, если в сеть попадала огромная калуга, с которой рыбаку было трудно справиться, старик начинал петь песню, в которой рассказывалось о «жизненном пути» этой рыбы, о ее постепенном росте, начиная с икринки, о сегодняшнем дне, когда она попала в сеть и сейчас будет заколота острой. Это было нечто вроде «магического заклинания». Говорят, что с последними словами песни рыба сама поднималась со дна к поверхности, предоставляя рыбаку возможность ударить ее острой (записано в селении Дада).

Старики, сидя у лунок во время подледного лова, разговаривали с рыбами, называя их характерные признаки, приманивали к себе, уговаривали не бояться крючка: «*Кя, намора намочигури, талгилди татаору, дякниади дяпаору, солиади соёлки, хэдиэди хэндулу*» — «Попадись, сосредоточивайся, тяни из глубины к середине, с берега возьми, сверху вытягивай (удочку), снизу подходи»; «*Насалдаи намбочику нимо нилдаола, гэрими гэдэмди, сау*

⁴² Ш и м к е в и ч П. П. Обычай, поверья..., с. 135.

⁴³ Там же, с. 136.

садариа, сана санчиориа, гучен гукуриа» — «Глазастый ленок, выползай, за головную кость цепляйся, сиг лохматый, таймень уса-тый, приходи, щука, подходи». Подобных «приговоров» существует очень много для любого вида рыб.⁴⁴

Вряд ли во всех этих своеобразных представлениях и действиях можно усмотреть что-либо религиозное.⁴⁵

Такой же характер имели и представления нанайцев о «хозяевах» или «царях» соболей (*авата*), лисиц (*лудюри*), отличавшихся от обычных животных длинной и густой шерстью.

Как и у других тунгусских народностей, у низовых нанайцев существовало представление, что в носу животных находилась их душа. Поэтому они хранили отрезанные носы пушных зверей, надеясь таким образом получить «власть» над этими животными. Верховые нанайцы не хранили, но съедали их сырые носы, что также можно рассматривать как попытку «подчинить» себе этих зверей (однако такое объяснение этих действий в настоящее время охотники отрицают).

Промыслового успеха старались добиваться «непосредственным общением» с животными. Охотники обязательно разговаривали с первым убитым в данном сезоне соболем или колонком. Часто у зверя отрезали голову, привязывали к ней веревочку 15—20 см длины, ко второму концу веревки прикрепляли палку длиной около 50 см. Вращая голову на палочке, охотник произносил: «*Хаул, хаул, хаус, хаус, дулю, дулю, хокол, хокол*» — это «приговор». Далее шло заклинание: «Голова (твоя) кружится, ничего не знает, все забыла, на душе плохо. Ты против идешь — я тебя подчиняю, ты обходишь (капкан) — я тебя сгибаю. Иди без задержки, без сомнения, ничего не чувствуй (чтобы даже пленка под кожей перестала чувствовать), ничего не знай, в капкан прыгай». Далее охотник повторял, чтобы зверь много раз проходил по своему следу, чтобы ничего не чувствовал, ничего не знал. Несколько раз в течение этого заклинания охотник ударял головой зверя по золе костра, говоря: «Ты так же прыгай в капкан, прыгай, не думай, не медли» — и будто показывал зверю, как надо прыгать. Таким образом пытались повлиять на зверя не только силой слова, но и действием: животному крутили голову, чтобы «закружить» его, чтобы он потерял осторожность, хитрость, разум; воспроизводили как бы его прыжок в капкан. Этот обряд назывался *хаулиури*.⁴⁶

⁴⁴ Обращает на себя внимание своеобразный подбор слов, совпадение первого слога в каждой паре слов. Некоторые старики особенно хорошо умели это делать.

⁴⁵ Говорят, это делают и сейчас, просто так, чтобы «не скучно было сидеть».

⁴⁶ Петрова Т. И. Нанайско-русский словарь. — *Хаол, хаон* — «головокружение»; *хаонк, хаонс* — «потерять сознание». О подобном обряде см.: Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов.

Непосредственно воздействовать на зверя в промысловых целях пытались и другим способом: у соболя или колонка отрезали голову и приторачивали ее на веревочке к поясу так, чтобы при ходьбе она все время ударялась о бедро охотника. Это, как и предыдущий обряд, имело магическое значение: голова животного все время кружилась, у живых животных точно так же «крутился ум», мутился рассудок, и они от этого должны были потерять осторожность.

Множество религиозных верований было связано у нанайцев с могущественными животными тайги — тигром и медведем.

Больше всего материалов по медвежьему культу у верховых нанайцев (особенно р. Тунгуски) содержится в работе И. А. Лопатина.⁴⁷ Мы обратим внимание только на те факты, которые не были замечены другими авторами.

У низовых и верховых нанайцев существовали значительные различия в обычаях, связанных с медвежьим культом: 1) представления низовых о «подчинении» медведя хозяину тайги *дунэнтэ эдени*; большая часть запретов и обрядов вызывалась у них боязнью оскорбить, рассердить хозяина, который наказывал за нарушение традиций через медведей; на этой вере основан обычай низовых: убив медведя, тотчас просить у хозяина прощения; 2) низовые нанайцы считали, что убитый медведь — родственник охотника, которого нужно встречать по традициям гостеприимства, — перед зверем ставили угощение; затем устраивали коллективную трапезу; душа убитого зверя на короткий срок — до окончания праздника — подчиняется охотнику *пэнтэр* (это название одинаково у низовых и верховых), нашедшему берлогу; душа (или дух) никуда не уходит и ждет, когда будут выполнены все обряды, после этого с дарами, полученными на празднике, она идет к хозяину тайги; 3) у низовых нанайцев существовало гораздо больше ограничений для женщин в отношении медвежьего мяса; 4) у низовых существовал обычай торжественной встречи медведя в селе: его проносили через своеобразную аллею из стоявших в два ряда заструженных палок; старухи стояли с ритуальными стружками в руках и кричали: «*Коо, коо*». Мать охотника *пэнтэр*, даже если не была старухой, встречала медведя вместе с ними. По сообщению нанайцев из рода Сайтор, в прошлом старые женщины из этого рода встречали медведя игрой на музыкальном бревне (*одя, одяпу*), одна из них приветство-

⁴⁷ Вкратце суммируем представления, вкрапленные в те или иные работы. Зверь слышит и понимает речь человека (на этой вере основан индоевропейский язык). По той же причине нельзя «хвалиться» своей силой и будущей победой над зверем — он услышит и накажет. Существовало множество легенд о браке медведя и человека. С медведем обращались как с «родственником»; шкуру с него снимали, как с человека шубу. Много обрядов, освященных традицией, было связано с коллективным поеданием мяса: с ним обращались с большой осторожностью, а в отношении черепа и костей соблюдали особые обряды.

вала зверя торжественным речитативом, в котором рассказывала во всех подробностях о его пути по тайге и как он попал в гости к своим «родственникам». Голову медведя помещали на почетном месте в доме, на еловых ветвях, около нее ставили угощение *сугди*⁴⁸ (так же называлось и угощение, ставившееся перед умершим человеком).

Верховым нанайцам подобные представления и обряды, на них основанные, были чужды. У низовых мы записывали их в селениях Верхняя Эконь, Хумми, Кондон, Диппы; отметим, что они близки к ульчским представлениям. У верховых нанайцев отсутствовали представления о связях медведя с хозяином тайги (*дуэнтэ* — они считали духом, приносящим болезни), о родстве убитого медведя с охотником, нашедшим берлогу. Поэтому они не устраивали торжественной встречи зверя в селении. Существовали и другие черты культа, свойственные только верховым.

В медвежьем культе находим и общие черты, распространенные повсеместно. В частности, запреты в отношении медвежьего мяса существовали у низовых и верховых, здесь было особенно много регламентаций. Л. Я. Штернберг обнаружил особые амбары для хранения посуды, употреблявшейся для еды медвежьего мяса.⁴⁹ Мясо не солили, не жарили, не обгрызали с костей, не допускали, чтобы собака тронула кость, чтобы жир упал на землю, мясо не ели руками (до него дотрагивались палочкой). Особой посуды теперь уже давно нет, но обычную посуду после ее употребления для медвежьего мяса очищают огнем. В селении Джуен куски медвежьего мяса клали на мужские лыжи. Медведь наказывает человека, который украл его мясо, он сердится: «Неужели на всех не хватает моего мяса?». Если после всеобщей трапезы оставалось мясо, его, нанизав на палочки, рассылали родственникам. За прошедшие 60—65 лет эти обычаи изменились, но регламентация в какой-то степени продолжает существовать.

С потреблением медвежьего мяса был связан интересный обычай: на трапезу собирались все жители селения. Изготавливалось кушанье *соли* из мелко нарезанных внутренностей, сала, мяса. Охотник *пэнтэр* прямо в котле *хачухан* разносил его гостям, все ели по очереди из одного котла. Этот обряд поедания кушанья соли назывался *хорочигуй*.⁵⁰

Сердце зверя принадлежало охотнику *пэнтэр*; оно, вырезанное вместе с сосудами, отходящими к передним ногам, называ-

⁴⁸ Каждый мужчина, приходивший в дом, ставил перед ней свое угощение.

⁴⁹ Штернберг Л. Я. Гиляки., с. 499. — В описании И. Лопатыным обрядов, связанных с медведем, преобладают материалы, полученные у нанайцев р. Тунгуски. Здесь этот культ был развит меньше, чем у всех других групп нанайцев.

⁵⁰ У этого термина общий корень с эвенкийским *поростилами* — «прощаться» (Василевич Г. М. Эвенкийско-русский словарь; Цинциус В. И. Сравнительная фонетика тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1949).

лось *ходима*чо; съедая его, охотник приобретал большую силу, необходимую для охоты на медведей в дальнейшем. Важность ходима^{чо} видна из того, что в прошлом, если охотник не мог сам его вырезать по всем правилам, то человеку, который это делал за него, он был обязан в дальнейшем отдать свою дочь. Это свидетельство большой древности данных представлений.

Большое значение придавалось поеданию головы, которую отдавали самому старому человеку, он за это давал охотнику собаку.

Существовало множество «предосторожностей», связанных с медведем, его мясом; для зверя, частей его тела существовала табуированная терминология. Приведем наши материалы, касающиеся «иносказательного языка» в отношении этого животного. Общее название бурого медведя — *нанги*, гималайский черный — *моноко* и *гойдирма*, но взрослых тех и других называли обычно *мапа* («старик», «дед»). Названия частей тела (записано в селениях Найхин, Джари, Дада): голова, череп — *дяри* (обычно *дили*); язык — *илэмду* (обычно *сингму*); уши — *луру* (*сиан*); глаза — *дяян*, *соакта* (*насал*); мозг — *тоакса*; зубы — *сойка*; нос — *сони*; печень — *пэри*; почки — *сильчиксэ*; сердце — *нандакта* (*мява*); легкие — *хоакса*; кишки — *мооро*; ребра — *мэрэлтэ*; передняя лапа — *маня*; задняя — *годёл* (обычно лапы — *бэгди*); лапа с когтями — *хосикта*; хвост — *молану*; позвоночник — *сойракта* (букв. — бусы), лопатка — *пиари*; шкура с головы — *маки*.

Строго следили за тем, чтобы не допустить соприкосновения «женской нечистоты» с таежным миром;⁵¹ это было свойственно всем нанайцам, но особенно низовым, боявшимся наказания со стороны хозяина тайги.⁵²

Для всех нанайцев было характерно содержание медведя в неволе (в литературе это не отмечалось), однако нужно иметь в виду, что верховые держали их специально для продажи (ульчам, нивхам), то же можно сказать и о большей части низовых. Но если продать зверя не удавалось, его держали в специальном срубе несколько лет, а потом устраивали медвежий праздник,

⁵¹ А. Ф. Анисимов весь комплекс различных запретов в медвежьем культе звенков, включая и «иносказательный язык», считал «тотемической предосторожностью» (Анисимов А. Ф. Религия звенков. Л., 1958, с. 119). Думается, что «тотемический аспект», в котором он рассматривал многие детали медвежьего культа, сильно преувеличен. Автор ни разу не попытался посмотреть на те же факты с иных, более реальных и естественных позиций. В частности, он только упоминает, но не объясняет запреты, связанные с женщинами.

⁵² Они не допускали женщин до варки медвежьего мяса, молодым женщинам нельзя было есть внутренности зверя, сидеть на медвежьей шкуре. У всех не допускалась еда женщинами мяса во время менструаций. Очень старые женщины могли есть даже голову медведя. По сообщениям Л. Я. Штернберга и И. Лопатина, в начале XX в. женщинам вовсе нельзя было есть медвежьего мяса. Теперь об этом вспоминают некоторые старики. За последние 60 лет возникла новая традиция: женщины едят мясо медведя, но только заднюю (по другим данным, — правую) половину.

во время которого зверя убивали копьем. Особенно часто держали медведей и устраивали праздники в Торгопе. И только такие низовые роды, как Сайгор и Тумали, выращивали их специально для праздников,⁵³ во время которых животных убивали из лука (как ульчи и нивхи). Роды Сайгор и Тумали в прошлом, судя по преданиям, жили в низовьях Амура, на Амгуни. Устройство медвежьих праздников, на которых убивали содержавшегося в неволе медведя, у них прекратилось незадолго до революции. В селении Джари близ Троицкого живут Бельды подразделения Ырингкэ, происходящие из селения Ыри, расположенного на границе расселения ульчей и нанайцев. По свидетельству Чипика Бельды (Ырингкэ), его дед устраивал медвежий праздник, предварительно выкармливая зверя в неволе в течение нескольких лет.

Когда зверя приводили в дом, где он жил иногда несколько дней, очень тщательно следили за тем, чтобы его не коснулись домашние запахи (пролитой на плиту пищи, жареного, копченой рыбьей кожи). От соприкосновения с молодой женщиной медведь мог умереть, поэтому кормили животных мужчины или старики. Менструирующих женщин на этот период удаляли из дома.

Во всех этих «правилах» у низовых нанайцев было очень много общего с ульчскими.⁵⁴

Зверя, выращенного в неволе, нанайцы убивали в тайге на площадке *вае* (*ваю*; ульчи так называли сруб для костей животного), украшенной палками с ритуальными стружками. По «аллее» из таких палок зверя вели на площадку. Тут стояли два невысоких столбика *када*, на верхушках которых были вырезаны изображения медвежьих голов. Кроме этого, на площадке стояли два высоких столба, к которым привязывали медведя. Был разработан ритуал, связанный с убиением животного, регламентировалось количество стрел, которые можно было выпустить, поведение каждого стрелка. Сам хозяин никогда не стрелял в животное, не делали этого и члены его семьи. Зверь «плакал», когда его вели. Он «подставлял» хорошее место только тому из стрелков, кого «любил» (аналогичное понятие есть и в охотничьем промысле: говорят, что медведь никогда не показывает свои следы человеку, которого он «не любит»). Медведя, раненного стрелой, добивали копьем. Таким образом, в этих обрядах у ульчей и нанайцев имеются и некоторые различия. Лишь после окончательного завершения всех обрядов дух медведя, как говорили нанайцы, возвращался в тайгу, принимая вид «возрожденного» медведя.⁵⁵ Низовые думали, что он идет к хозяину тайги. Кости

⁵³ Смоляк А. Состав, происхождение и расселение ульчских родов. — ТИЭ, т. 84, М., 1963, с. 149.

⁵⁴ Описание медвежьего праздника у ульчей см.: Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

⁵⁵ Низовые нанайцы считали, что дух зверя, подчиненный хозяину-охотнику пэнтэр, никуда не уходит от своих «родственников» до окончания всех обрядов. Верховые не имели такой «гарантии», поэтому они искус-

животного вешали в сетке на площадке вае высоко в кустах. Перед этим их вместе с черепом коптили копотью от свежей горячей бересты и при этом говорили: «Мы тебе все сделали хорошо, на нас не обижайся, в будущем году нас не трогай».

В череп клали нижнюю челюсть, немного крупы, а затем вешали его на дерево, там же, где и кости. Если собака случайно дотронулась до медвежьей кости, у нее «кровь выпускали» (немного), раньше ее за это убивали.

Низовые нанайцы (селений Верхняя Эконь, Хумми, Кондон) в прошлом в специальных амбарах в тайге держали шкуру, снятую с головы медведя, его лапы и когти. Все это обвязывали вместе стружками, сверток *маки* подвешивали под крышей амбара, где хранили и утварь, употреблявшуюся на празднике. Ежегодно весной и осенью к амбару приводили девять (или три) собак черного цвета, каждой надрезали ухо и кровью мазали маки. Это была жертва хозяину тайги.

Верховые нанайцы шкуру с головы медведя подстилали в лодке и на нее могла садиться даже женщина.

Копчение костей нанайцы обозначают терминами *гулюгухэ*, *гулючиури*.⁵⁶ Место захоронения костей у кондонских нанайцев называлось *гулинэу*, у родов Сайгор и Тумали — *вае*, у верховых специального термина нет.

В настоящее время большинству нанайцев понятие о «возрождении» медведя путем копчения черепа и сохранения всех костей неизвестно; у низовых преобладает объяснение: «это делали, чтобы не обидеть хозяина тайги». У верховых лишь один старый нанайец сказал, что при копчении черепа говорили: «Приходи опять».

Предполагалось, что прикосновение к медведю действует благотворно, поэтому маленьких мальчиков подносили к зверю, заставляли подержаться за его шерсть. Мальчикам постарше давали проглотить зрачок зверя, считая, что от этого будут маленькие глаза, «следовательно, он не будет никогда бояться медведя». Иногда так поступали и взрослые. Считали, если беременная женщина проглотит глаза медведя, ребенок никогда не заблудится в тайге. Клыки медведя вешали в качестве оберега на дом или на колыбель.

Анализируя многочисленные обряды, связанные с медведем, можно видеть, что весьма значительная их часть была направлена на ограждение медведя («мир тайги») от соприкосновения с жен-

ственно задерживали дух медведя до окончания праздника (иначе дух убежит — и все «подарки» животное не получит). Для этого около его головы ставили шест *тороа*; к носу только что убитого зверя привязывали ремень, второй конец которого укрепляли на песте. Кроме того, около ремня на земле клали палки с сучками-развилками, выполнявшие роль «крючков», которые должны были удерживать дух медведя.

⁵⁶ Это эвенкийский термин; у урмийских и сахалинских эвенков *гулими* — «насадить череп медведя на дерево, повесить кости на кусты». Весьма интересно, что этот же термин у эвенков означал «проводить душу умершего (человека)».

щиной, с женской «нечистотой».⁵⁷ Ранее говорилось, как много запретов существовало, особенно у низовых нанайцев.⁵⁸ Широко бытует поверье, согласно которому, если медведь внезапно подошел к биваку (это иногда случалось на рыбалке), а затем, испугавшись, забрался на дерево, мужчина должен снять с жены нагрудник *дыльба*, пришивавшийся к штанам, и привязать его к этому дереву. После этого он мог идти спокойно в балаган за оружием и за товарищами — медведь с дерева не убежит: он никогда не переступит дыльбу. Аналогичное представление бытовало и у ульчей. Если медведь ранил охотника, на время лечения его поселяли в помещение, где отсутствовали женщины. Можно привести и другие примеры существования подобных представлений. Некоторые элементы культа медведя возникали вследствие страха перед зверем, страха перед хозяином тайги, наказывавшим за нарушение традиций.

Естественное чувство страха испытывали охотники при встрече с этим животным; даже в настоящее время, имея совершенное оружие, охотник подчас терпит поражение в схватке с ним. Но зверь мог напасть на человека внезапно, и не только на самого охотника, но на его близких, постоянно бывающих в тайге. Подобные случаи рассматривались как возмездие за несоблюдение традиций в отношении медведя и хозяина тайги. Выполнение их давало людям спокойствие и уверенность.⁵⁹ Кости лося, оленя бросали где угодно, а кости медведя хоронили; на вопрос о причинах таких различий отвечают: «А что он (лось, олень) сделает?», т. е. он-то не накажет, а медведь накажет.

Большую часть обрядов медвежьего культа обычно объясняют тотемическими воззрениями (у нанайцев — И. А. Лопатин, С. В. Иванов, А. М. Золотарев⁶⁰). При этом ссылаются на широкое бытование легенд о браке медведя и человека. У нанайцев и других народов нижнего Амура их было очень много. На наш

⁵⁷ А. Ф. Анисимов поедание мяса медведя рассматривал как «родовую причастную трапезу, вкушение тела тотема». Однако он не коснулся вопроса о причинах запретов, существовавших для женщин (А н и с и м о в А. Ф. Религия эвенков, с. 118—120).

⁵⁸ Мы привели здесь довольно много деталей медвежьего культа у нанайцев, так как в литературе нет подробного его описания. По нашему мнению, чрезвычайно важно отметить, что у нанайцев в медвежьем культе сочетались некоторые эвенкийские черты (А н и с и м о в А. Ф. Религия эвенков, с. 106—126) с местными, амурскими.

⁵⁹ В 1960 г. мы записали от Т. А. Тумали легенду, согласно которой люди раньше были медведями, а медведи — людьми. Они поменялись ролями, но при этом медведи велили соблюдать ряд предписаний при «взаимоотношениях», в частности: «Когда будете нас убивать, не дуйте на лампу, иначе у нас в буні будет темно». Поэтому Тумали и Сайгор во время праздника, когда едят мясо зверя, считают грехом задуть лампу; гасят ее, подвернув фитиль.

⁶⁰ А. М. Золотарев отверг гипотезу А. Н. Максимова, объяснявшего страхом некоторые запреты в отношении медведя, однако не объяснил, почему данный мотив им столь решительно отвергнут (З о л о т а р е в А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. М., 1936).

взгляд, это типичный мифологический сюжет с огромным ареалом, своеобразный странствующий фольклорный сюжет. Никто не пытался проследить его зарождение, переход от одного народа к другому и трансформацию при этом. Обнаружение его у того или иного народа не дает оснований считать, что он зародился именно здесь, на данной почве.

Небезынтересно, что у древних тюрков общий термин *аба* обозначал «родители, предки» и «медведь».⁶¹

И. А. Лопатин писал, что многие нанайские роды связывали свое происхождение с медведем, но он не привел ни одного конкретного примера. Мы также не обнаружили подобных представлений ни у одного конкретного рода. Впрочем, даже и при наличии таких представлений необходим был бы дополнительный анализ, дополнительные аргументы. Так, например, от представителей родов Гаер и Сайгор можно услышать легенду о том, что они произошли от волка; что при встрече стоит только растегнуть одежду и сказать: «Я — такой-то» — и волк не тронет. Но безоговорочно доверять таким рассказам нельзя. Мы неоднократно встречались с фактами перенесения общеизвестных легенд на свой род.

Нанайцы объясняют многочисленные запреты в медвежьем культе «взаимоотношениями» с хозяином тайги (низовые) или просто страхом перед зверем. Многие исследователи считают, что культ хозяев возник позже, чем тотемизм. Но вряд ли в настоящее время можно с определенностью говорить о том, какие именно воззрения бытовали у предков нанайцев в отношении медведя еще до возникновения культа хозяев природы и когда именно мифологический сюжет о медведе проник на нижний Амур.

То, что особые запреты и множество суеверных представлений, связанных с медвежьим культом, были распространены почти у всех народов Сибири, свидетельствует против предположения о тотемическом характере этих воззрений.

Духи-хозяева и прочие духи. В представлениях низовых нанайцев хозяин медведей являлся одновременно хозяином тайги. Это был огромный медведь с девятью горбами. На медвежьем празднике все дары идут ему, невидимому хозяину (медведь лишь передает их). Близок к хозяину медведей также *хуйгулю* — медведь огромных размеров («след его лапы, как окно»), которых в прошлом иногда убивали; о нем говорят как о необычном звере, но не как о божестве.

Верховые нанайцы хозяином тайги считали тигра, поэтому он являлся и хозяином медведей. Однако по этому вопросу нет определенного мнения. Некоторые говорят, что хозяином медведей был *хуйгулю* (представления о нем такие же, как и у низовых); на вопрос, как же можно убивать хозяина медведей, ответа мы не получили. Наконец, большинство стариков затруднялось ответить,

⁶¹ Древнетюркский словарь. Л., 1968.

кто же являлся хозяином медведей. Полной определенности в этих представлениях нет и у низовых: иногда и они называли хуйгулю хозяином медведей.

Такие противоречия в воззрениях объясняются, по-видимому, разновременным вхождением в этнический состав нанайцев элементов различного происхождения, неодинаковыми контактами разных групп этого народа, жившего на большой территории.

Для верховых нанайцев наиболее характерным являлся культ хозяина тайги в образе тигра. Некоторые отголоски этого культа можно обнаружить и у низовых.⁶² О тигре, как и о медведе, говорили только хорошо: он понимал язык людей. От него зависел промысел, поэтому ему отдавали первого в данном сезоне колонка или соболя (первого зверька вешали на дерево вместе с крохотным мешочком с крупой). То, что принадлежало тигру, никто не решался взять: за это он наказывал. Он был строг в отношении своей добычи: только человеку он разрешал брать остатки ее (затранный кабан, косуля и т. п.), но с условием, чтобы охотник не носил ее домой, а использовал в тайге. Женщинам нельзя было прикасаться к тигровой добыче, охотник же мог, предварительно помолвившись и попросив у тигра прощения.⁶³

«Близость» тигра к людям доходила до того, что он «вмешивался» в расходование денег, полученных в результате пушной охоты. Он предписывал тратить эти деньги только на крупные приобретения для семьи, на калым. Узнав о пустом расточительстве охотника, наказывал его: пугал, лишал промысловых успехов.

В культах медведя и тигра много общего, но много и различий. Так, на тигра не охотились, а на медведя охотились систематически. Части тела и тигра, и медведя назывались иносказательно. Раненного тигром охотника помещали в жилище, где не было женщин — тигр также «не выносил» соприкосновения с женщиной. У низовых нет легенд о происхождении от медведя, а у верховых есть легенды о происхождении от тигра родов Актанка, некоторых подразделений родов Бельды, Киле.

Человека, раненного медведем, тигром, кабаном, нанайцы называли *галку най* — «человек-носитель *гала* (особой силы)». Побывав в соприкосновении с этими животными, человек как бы заражался галом. Полученный от зверя гал был не опасен для самого человека, но накладывал ограничения на его общение с дру-

⁶² Если культ медведя был больше характерен для народов Сибири, то культ тигра — для народов, живших к югу от Амура. Тигра считали «хозяином гор» маньчжуры, чжуан и ряд других народов Южной и Восточной Азии, где водилось это животное (см.: Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965, с. 304 и сл.).

⁶³ У низовых также очень строго охранялось все, связанное с тигром, от соприкосновения с женщинами. Запреты эти доходили до курьезов. В начале 1930-х годов молодой охотник из селения Джун убил тигра и сдал его шкуру в Заготпушнину. На полученные деньги он купил тканей, но старики из его рода запретили шить из них одежду молодым женщинам, имея в виду происхождение этих денег.

гими людьми, ибо гал мог передаваться другим; гал, полученный от галку най, был страшен. Человек, получивший гал от другого человека, боялся за свою жизнь, так как тигр или медведь, или кабан могут убить. Гал от галку най передавался через любую вещь — нож, лодку, пуговицу, оружие и т. п. Галку най лишался гала, если он передал свой гал другому, поэтому некоторые старались отделаться от гала, давая подарки, но их никто не брал. Можно было избежать «заражения»: взяв «зараженную» вещь, нужно было оторвать от нее (или отломить) кусочек, надеть на кончик стрелы и, выстрелив из лука в направлении галку най, сказать: «Возьми свой гал обратно». Старики снимали гал,⁶⁴ полученный от тигра, устраивая моления. Переход гала от одного человека к другому верховые нанайцы называли *галба давариури*.

Очень сильный гал получается, если человек утонул: все его родственники становились посетителями гала, вследствие чего у них никто не брал никаких вещей. У верховых нанайцев воззрения о гале, связанном с утонувшими, были развиты меньше.⁶⁵

Представление о «заразительной силе» гала было связано не только со сферами тайги и воды. Галку най становился человек, у которого несколько раз подряд горело жилище: у такого человека также не брали ничего, боясь гала. Старушка из семьи такого человека брала из очага уголек, уходила в дальнюю деревню и там тайком подбрасывала его в чужой очаг — передавала гал другим, отделяваясь от своего.

Дух гал по своей сути похож на того, которым обладали вдовы и вдовцы: считали, что их присутствие отрицательно влияло на успехи в промыслах, поэтому их очень неохотно принимали в свою бригаду рыбаки и охотники. Вдова сама старалась не заходить в дом, где есть новорожденный, зная, что ее присутствие там нежелательно. Вдов и вдовцов не приглашали на свадьбу, боясь их «вредного влияния».

Существовало и прямо противоположное представление о том, что старики обладали доброй жизненной силой, счастьем, которое может передаваться другим. На этой вере отчасти основывался старинный обычай *михорачиори* — кланяться на коленях старшим. Кланялись на праздниках всем старикам, но особенно — наиболее уважаемым, известным охотникам, знатокам обычаев и т. п. Начинаящий охотник, придя на промысел, сразу после моления духу местности, когда начиналась общая трапеза, кланялся

⁶⁴ В эвенкийском языке корень *гал* отсутствует, лишь у урмийских, по-видимому, под влиянием нижеамурского населения, существует слово *галагды* — «человек, искусанный медведем» (Василевич Г. М. Эвенкийско-русский словарь). У амурских нанайцев нет представления о гале, как о каком-то существе, у ульчей *гали амбани* — «водяной черт».

⁶⁵ У низовых нанайцев родственники утонувших не должны были что-либо жарить, клеить рыбьим клеем, обрабатывать рыбу кожу в доме. Эти воззрения низовых нанайцев были сходны с ульчскими (см.: Смольяк А. В. О некоторых старых традициях в современном быту ульчей. — В кн.: Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974).

всем старшим, они его угощали кашей из своих чашек. Все это имело одну цель: получить от стариков жизненное и охотничье счастье. И старики охотно «делились» им; будучи молодыми, они сами получали его у стариков.

На этом же поверии основан и обычай брать кусочки одежды, волосы стариков для новорожденных детей в тех семьях, где часто умирают дети.⁶⁶

Нанайцы считали тайгу наполненной всевозможными духами, которых представляли себе то как «чистых» духов, то наполовину материальных. К последним относились, например, духи *кал-гама*; они раньше появлялись наяву, в виде антропоморфных великанов. Существует много легенд о том, как они жили с семьями, ходили по островам, как смельчаки вступали с ними в борьбу. Эти духи помогали в охотничьем промысле и рыбной ловле.

Некоторые местности охотники старались не посещать, считая, что там особенно много злых духов; часто они ассоциировались с блуждающими огнями.

Были также злые духи, вредившие промыслу. В литературе об этом имеются сообщения, однако нам удалось выявить некоторые оригинальные представления. Так, нанайцы думали, что вредят не только злые духи. Например, мой сын, охотник, ушел на промысел, я о нем думаю, моя душа, следовательно, ходит около него и мешает ему, пугает зверя. У охотника издохла любимая собака, ее дух по старой привычке ходит около охотника, пугает животных. Имелись различные способы, чтобы «нейтрализовать» этих мешающих духов: охотник делал из сухой травы маленькие изображения человека или собаки и «поселял» в них соответствующий мешающий дух. Затем фигурку привязывали к стене шалаша или амбара. По окончании промысла фигурку отвязывали, дух мог свободно уйти.

У нанайцев с духами могли иметь дело не только шаманы, но и простые люди, хоть немного в этом «понимающие». Старые женщины сами, без шаманов, находили причину болезни,⁶⁷ особенно детей, делали фигурки — изображения данных духов и «поселяли» в них духа. Имелись два различных термина, обозначавшие «вселение» духа в изображение шаманом и простым человеком. В первом случае этот процесс назывался *эпилэури*, а во втором — *понг-кичигуй* (одинаково у верховых и низовых), но были различия в приемах, которыми пользовались для вселения духа в изображение верховые и низовые.⁶⁸

Мимо внимания многих авторов прошли оригинальные пред-

⁶⁶ Смоляк А. В. Магические обряды сохранения жизни детей у народов нижнего Амура. — ТИЭ, т. 78, 1962; Гаер Е. О некоторых пережитках прошлого в быту нанайцев.

⁶⁷ Это определялось гаданием. К камню привязывали веревку, с ее помощью камень спускали вниз, мысленно перебирая различных духов. Когда угадывали, камень начинал раскачиваться.

⁶⁸ Детали этих обрядов см.: Смоляк А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев. — СЭ, 1974, № 3.

ставления нанайцев, связанные с духом в образе женщины, помогающей охотникам. Эти представления свойственны всем группам нанайцев, но верховым все же больше других. Говорят, что такую женщину имел каждый охотник, старый или молодой, — из года в год на промысле к нему приходила одна и та же женщина, которую охотник называл «моя жена». Она приходила к охотнику во сне и рассказывала, где ему лучше всего промыслить, как ему лучше ставить самострелы и пр.

Женщину-помощницу, «жену», охотники на промысле представляли вполне реально. Одна старушка мне рассказывала, как она, заинтересовавшись, пошла с мужем в тайгу, чтобы увидеть его многолетнюю помощницу. И, действительно, она увидела ее во сне — «женщина, как женщина, не старая».

Любопытно, что представления о духе-«супруге» распространяются и на всех женщин. Дух-муж есть у каждой женщины; он следит за ее жизнью, а иногда «требует к себе внимания» — тогда женщина болеет. По совету шамана, делают изображения духа, кормят его и он успокаивается. Его делали в виде тигра и называли *хоралику сэвэн* — «ревнующий дух»: он ревновал женщину к ее мужу. У ульчей и орочей есть такой же дух, которого изображают в виде тигра и называют (те и другие) *хуралику дусэ* — «ревнующий тигр». Успокоившись, дух мог даже помогать в охоте мужу, к которому он недавно ревновал.

Трудно определить истоки подобных оригинальных представлений.⁶⁹

Охотничьему промыслу помогали, согласно верованиям нанайцев, также хозяин гор *хурэ эдени*, хозяин места (охотничьей территории) *боа эдени*, к которому близко стоял *подя* — хозяин огня. Ранее уже говорилось, что по-нанайски небо, местность определяются одним термином — *боа*. На следующий день после прихода на промысел устраивали большое моление, во время которого приносили много жертв. Этому обряду придавалось решающее значение в успехе промысла. Моление проходило, как уже отмечалось, около высокого дерева туйгэ, на котором вырубалось изображение лица. Все охотники говорят, что молились в это время не небу, а хозяину местности, который потом во сне являлся некоторым в образе старого человека. (Еще дома молились небу о промысле, о здоровье и благополучии всех близких, приносили кровавые жертвы — этот обряд назывался *эдехэ уйлэури*).⁷⁰

Во время моления в тайге призывали не только хозяина местности *боа эдени*, но также и *хурэ эдени* (*хурэ* — «сопка»), *Янги эдени* (*Янги* — название сопки на р. Анюй), иногда *на эдени* (*на* —

⁶⁹ Г. М. Василевич сходные представления у непских охотников-эвенков считала древнейшими представлениями о духах — хозяевах тайги (Василевич Г. М. Эвенки, с. 232).

⁷⁰ Возможно, что этот обряд был и исконным на нижнем Амуре, но принесение кровавых жертв, — безусловно, позднее наслоение. Нанайский род Онинка и большая часть рода Киле этот обряд не выполняли.

«земля»), Сангия мапа, Саяка мама (название верхних богов), *бира эдени* (*бира* — «река»). Низовые еще звали *дуэнтэ эдени*. Некоторые низовые говорят, что во время этого моления никаких хозяев не звали, но только выкрикивали названия сопок и речек. «Покормив» хозяев всех этих охотничьих мест, приступили к кормлению хозяина огня подя.

Верховые представляли себе хозяина гор в антропоморфном, а низовые в зооморфном видах.⁷¹

На эдени в переводе означает «хозяин земли», однако о нем редко упоминают в молениях. При расспросах выясняется, что его роль в промыслах ничтожна. Иногда низовые говорят, что на эдени — это подя, хозяин огня.

Сангия мапа (его жена Саяка мама) — так же, как и хозяин гор, дает пушнину. Некоторые охотники говорят, что Сангия мапа живет на небе, другие, что это звезда. У подкаменнотунгусских эвенков Сангарин — Полярная звезда. По-видимому, в данном случае у нанайцев имеет место трансформация эвенкийских воззрений.⁷²

Подя — это хозяин огня с женой и детьми (у Н. А. Липской-Вальронд — женский образ). О нем рассказывают очень много, с ним общаются постоянно: он приходил в костер, когда на месте промысла устраивали большое моление. Кроме того, он обязательно приходил перед уходом охотников с промысла, провожал. В промежутках между этими молениями он бывал в костре не всегда. Однако охотники из боязни при любой трапезе бросали в костер угощение: вдруг он здесь, а его не покормишь — он обидится.⁷³

Многочисленные запреты, связанные с огнем, вызывались представлением, что хозяин огня, члены его семейства в любой момент могут находиться в костре, им нельзя делать больно, их нельзя обижать. Ведь от хозяина огня зависел промысел не мень-

⁷¹ Всем нанайцам известно выражение «хурэ эдени — хуюн буку», но его объясняют по-разному. Верховые: *буку* — горб, горбатый, *хуюн* — девять, т. е. «девять горбатых». Так иносказательно они называют «девять великанов» — хурэ эдени. О них они думают, как об антропоморфных существах. По словам низовых, «хурэ эдени — хуюн буку» — это девять горбов, т. е. хозяин гор — медведь с девятью горбами.

⁷² Согласно Н. Каргеру и И. Козьминскому, горинские нанайцы в 1920-х годах считали, что Сангия мапа живет на небе и распоряжается душами пушных животных. Они писали, что культ Сангия мапа на Амуре почти исчез, его сменил новый культ *хэри мапа* (Каргер Н., Козьминский И. Гарино-амгунская экспедиция 1926 г.). Представления об исчезновении культа Сангия мапа оказались преждевременными: он хорошо известен пожилым охотникам. Что же касается культа хэри мапа, то ныне и на Амуре, и на р. Горин нанайцы рассказывают не о нем, а о культе *Сагди ама* (*ама* — отец, *сагди* — старший). Он возник относительно недавно, не более 60–70 лет назад. Пожилые нанайцы считают, что Сагди ама — духа «отца-покровителя» — имеет каждый род.

⁷³ Впрочем, быть может, тут в какой-то степени играет роль и понятие о *хуниури*: если человек ел и не угостил другого, тот может заболеть или умереть. Возможно, что это понятие нанайцы переносили и на духов-хозяев.

ше, чем от хозяина места, он также давал зверя (у него во время моления просили пушнину и крупного зверя, а у хурэ эдени и Сангия мапа — только пушнину; медведя не просили ни у кого — боялись).

Изображений духов-хозяев в промысловых целях никогда не делали, только в «медицинских», ибо они могли сделать человека больным.

Представлений об обитателях «водной сферы» у нанайцев было несравненно меньше, чем представлений, связанных с тайгой. Это было характерно и для фольклора, в нем мало сюжетов о рыболовстве. Некоторые исследователи считают такое явление доказательством более важной роли охотничьего промысла в жизни нанайцев. На наш взгляд, дело здесь в ином.

Нанайцы Амура занимались рыболовством круглый год, но и охота занимала у них много времени; кроме того, она была связана со многими приключениями, опасностями, трудностями; охотнику ежедневно приходилось проявлять не только выдержку, смелость, большие знания, но ещё и «состязаться» со зверем в выносливости, осторожности, сообразительности и т. п. Тайга была постоянно наполнена таинственными огнями, порогами, криками; кедровые деревья казались великанами во время длинных тёмных ночей, их скрип воспринимался как неведомый разговор, треск огня — как предвестник чего-то.

Одним словом, охотничий промысел требовал постоянного напряжения всех эмоций, доставлял богатый запас пищи для ума и воображения. Рыболовный промысел проходил в совершенно иных условиях, более спокойных. Однако рыболовство, при всей его неустойчивости, давало гораздо более надежные результаты.

Немаловажную роль, видимо, играло и то, что дальние «походы», связанные с охотничьим промыслом, сталкивали охотников с новыми людьми. Во время встреч, особенно вечерами, охотники слушали легенды, рассказы, что также возбуждало их мысль и воображение. Связывать развитие религиозных верований и фольклорных сюжетов только с чисто «экономическими факторами», думается, было бы неверно.

Водная сфера, по понятиям нанайцев, также была населена различными существами. Это были водяные люди, в прошлом жители земли, но утонувшие. Они жили в воде, как и на земле, в своих деревнях, были невидимы (духи). Когда они хотели получить у людей те или иные дары, тогда принимались мешать им: отгоняли от сетей рыбу. Нанайцы сначала просили: «Не мешайте», потом бросали в воду угощение — кашу или «любимые» духами растения *зугэхи* и *вэси*.

Если тонул человек, это было делом *му амбани* (водяного черта) или *му гални*. Низовые нанайцы называют водяного черта *гали амбани* (как и ульчи). Кроме того существовал человекообразный водяной дух *адо*. В воде жили также многочисленные

духи в образе черепах, медведей, змей, пуймур и др. И они, и водяные люди причастны к тому, что человек тонул.

Главным хозяином водной сферы был *тэму* (*му тэмуни*), он жил в море, но в его ведении были все реки, все водяное население. Его «помощниками» считались *наму эдени* (хозяин моря) и акулы. Представления не вполне совпадают у всех нанайцев: одни говорят, что *тэму* — это касатка, другие, — что касатка — *наму эдени*, а *тэму* — антропоморфен; касатки и акулы — его «помощники».

Весной и осенью нанайцы молились для успеха в рыболовном промысле, просили добычи у *тэму*, предполагая, что часть даров получают и все водяные обитатели — «люди», духи, гали амбани.

На берегу (летом) или у проруби (в начале зимы) ставили две или три заструженные палочки, куда мужчины каждой семьи приходили молиться перед началом промысла. Приносили из дома угощение (крупу, ягоды, любимые духами травы), из стружек или прутьев плели «лодочку» *нойна* (слово, одинаковое у низовых и верховых): дары-угощения отправляли в воду в «лодочке» через «воротца» — заструженные палочки (у верховых — *тороа*, у низовых — *бэбу*). Домой приносили кусочки льда или просто воду, выливали в котел, а затем говорили, что *тэму* дал много рыбы.

«Связи» людей, живущих на земле с «населением» водной сферы проявлялись и иначе: если люди вылавливали уродливую рыбу, считалось, что это хозяин воды «отметку делает» (*тэму сарпорини*). Низовые нанайцы либо «хоронили» ее в срубике на острове, либо высушивали и хранили — *тэму* показал свое расположение к этому человеку. Верховые в этом случае делали большое деревянное изображение рыбы, которое хранили дома постоянно, его кормили во время промысла.

Все народы нижнего Амура считали добычу уродливой рыбы чрезвычайным событием, так как это был «знак», полученный от хозяина воды. Ульчи, как и низовые нанайцы, хоронили таких рыб в срубике на острове, положив вместе с ней угощение и поставив несколько заструженных палочек. Нивхи в этом случае, как и верховые нанайцы, делали из дерева изображение рыбы и вешали перед очагом в доме; оно висело годами. Нивхи считали, что рыба, горбатая со спины, мешает промысловым успехам, а рыба с боковым искривлением позвоночника хвостом расчищает путь к рыбаку другой рыбе, гонит ее в сеть (записано в 1960 г. в селении Астрахановка от И. М. Енкина).

Нанайцы из тех родов, в которых были утонувшие, первую добытую в данном сезоне рыбу подвешивали на палочке на берегу в жертву му амбани, прося его никого из близких не трогать.

Существовало много духов, которые могли мешать в рыболовном промысле. Здесь мы их не станем рассматривать, но необходимо отметить, что и этих духов могли нейтрализовать не только шаманы, но и простые люди (то же отмечено в отношении таежных духов).

У нанайцев женщинам запрещалось принимать участие в жертвоприношениях духам воды. Это объясняли тем, что духи воды, как и духи тайги, не выносили женской «нечистоты».

Хозяин огня подя оказывал большое влияние и на рыболовный промысел, поэтому ему приносили постоянные жертвы и рыбаки: «*Кя, подя*, — говорили нанайцы, — *сугдата буру*» («Возьми подя: рыбу давай»).

С духами воды и тайги у нанайцев был связан культ близнецов.⁷⁴

В традиционных представлениях нанайцев о мире причудливо сочетаются по существу не религиозные, иррациональные понятия с развитыми представлениями религиозного характера.

Здесь отражается также вера в духов — хозяев природы, влияющих на жизнь людей, в силу магических заклинаний, амулетов и т. д. Многие из этих представлений нанайцев перекликаются с аналогичными представлениями их соседей.

1. Иррациональными, не религиозными можно считать представления о начале мира, когда наша земля была залита водой, о птицах, доставших землю со дна, о множественности солнц и стрелке, застрелившем лишние. Также нет ничего религиозного в представлении о строении мира в виде «сфер» (если не считать духов на них). Не религиозны и некоторые понятия о природе: о том, что звери и рыба понимают речь человека, что дерево обладает благотворной силой, передаваемой людям, о какой-то силе счастья, которую имели некоторые люди, способные передавать ее другим (это совершенно не связано с понятием о душе). Видимо, нет ничего религиозного также и в представлении о существовании «хозяев» или «царей» у соболей и лисиц. В этих понятиях своеобразно отразились представления нанайцев о социальном устройстве иного, не нанайского мира: ведь они сталкивались в жизни с представителями различных народов с высокоразвитыми формами общественных отношений — якутов, маньчжуров, русских, с фольклором этих народов и т. п. Подобные посторонние влияния всегда надо учитывать.

2. Представлениям нанайцев о природе присущ своеобразный «реализм», выражающийся, в частности, в отсутствии культа большинства животных, населяющих тайгу, воду и землю, хотя с некоторыми были связаны своеобразные представления не тотемического характера.

В литературе культы медведя и тигра рассматривались как примеры тотемических верований. По нашему мнению, основой культа медведя у нанайцев являлось бытование широко распространенных в Сибири мифов о медведях как о предках, о том, что они раньше были людьми, о браках их с женщинами, о внешнем

⁷⁴ Смоляк А. В. О культе близнецов у нанайцев нижнего Амура. — В кн.: Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых исследований ИЭ АН СССР в 1972 г. Ч. II. М., 1974.

сходстве животных (освежеванных!) с человеком: этот культ развивался также в результате страха перед хозяином тайги, называвшим за «проступки» в отношении к традициям медвежьего культа.

В культе тигра у некоторых родов верховых нанайцев есть отдельные элементы, которые можно рассматривать как характерные для тотемизма, однако требуются серьезные доказательства того, что эти элементы не являются поздними заимствованиями.

3. У нанайцев можно обнаружить веру в силу всевозможных амулетов, оберегов, заговоров, магических действий.

4. Для нанайцев было характерно представление о существовании множества духов: хозяев природы, к которым обращались с просьбами, жертвами, духов, окружающих людей со всех сторон, вредящих либо помогающих в промыслах, духов болезней и т. п. Представления о духах столь разнообразны, мир духов столь велик, что все это заслуживает специального исследования. Однако и сейчас можно сказать, что у нанайцев не было стройной иерархической системы духов и стройной системы мироздания, как это было у эвенков (судя по работе А. Ф. Анисимова «Религия эвенков»).

5. Весьма характерно было своеобразное представление о мире духов, с которыми могли бороться не только шаманы, но и простые люди, это касалось и промысловых духов, и духов болезней. Можно думать, что это — пережитки очень древних верований.

6. При сравнении нанайского медвежьего культа с эвенкийским, известным из литературы, можно видеть, что в нанайском сочтались черты эвенкийские и своеобразные местные амурские.

7. У нанайцев на конкретных примерах прослеживаются различия в представлениях о мире у двух групп этого народа. Эти различия подтверждаются материалами из других областей их культуры. Они свидетельствуют о сложном их происхождении, особенностях условий жизни нанайцев, об исторических связях с соседними народами. В представлениях нанайцев о мире сходство с аналогичными воззрениями ульчей, орочей и др. не должно удивлять, ведь народы нижнего Амура находились в постоянных контактах друг с другом; они были связаны и генетически. Представления и верования до сих пор детально еще почти не исследовались. Между тем и здесь общность и сходство проявляются весьма четко: миф о множественности солнц, культ близнецов, некоторые обряды встречались повсеместно от устья р. Уссури до Восточного Сахалина. В религиозных верованиях народов этого региона можно встретить общих «персонажей», у которых были даже сходны имена, несмотря на различие языков на столь обширной территории. Таковы имена героя Хадо (Хадау); дух Калгама мы отметили у нанайцев, ульчей (*Кальдеми*), у нивхов (*Калдем*). Несомненно, это сходство отражает как контакты народностей, так и этногенетические процессы.

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАНАЙЦЕВ
О ЧЕЛОВЕКЕ
И ЕГО ЖИЗНЕННОМ ЦИКЛЕ**

Мировоззрение народов, живущих или живших в условиях первобытно-общинного строя, их взгляды на человека и животных, на «души» и «духов», несмотря на значительные успехи этнографической науки, остаются еще во многом неизученными и неясными. Объясняется это не только недостатком материала и его фрагментарностью, но и трудностью уяснения тех причинно-следственных связей, которые возникали в сознании людей и находили отражение в их представлениях о себе и окружающей природе, в их умозаключениях, в понимании отношений между людьми и животными, между реальным и воображаемым.

В настоящей статье рассматриваются некоторые вопросы, относящиеся к взглядам нанайцев на человека. Эти взгляды, сформировавшиеся несомненно в далеком прошлом, к началу XX в. в значительной мере утратили свою целостность и значимость, представляя собой всего лишь фрагменты древнего мироощущения и мировоззрения. Но и эти фрагменты дают возможность в какой-то мере раскрыть взгляды нанайцев на жизнь, понять строй их представлений о самих себе.

Изучение относящегося к этим вопросам материала имеет важное значение не только для понимания древнего мировоззрения нанайцев, но, как мы увидим дальше, и для реконструкции некоторых, уже исчезнувших форм их общественного устройства.

Попытка рассмотрения представлений нанайцев о жизненном цикле делается впервые, но отдельные моменты его неоднократно привлекали к себе внимание этнографов и служили темой для специальных исследований.

Этот цикл, охватывающий различные периоды в их жизни от рождения человека до смерти, а также последующее за нею «существование» его души в обществе душ ранее умерших сородичей, играл важную роль в личной и общественной жизни нанайцев в дореволюционное время и даже в первые десятилетия советской власти. Во многих обрядах, имеющих отношение к этому циклу, активное участие принимали шаманы.

Как и каким образом появились первые люди на земле, об этом нанайские легенды и мифы умалчивают. Говорится лишь о том, что вначале жили всего два человека и у них был сын. Эти пер-

вые люди обладали бессмертием. Их потомки быстро размножались, достигали старости и умирали, но вместо них «возрождались» новые люди.¹

С течением времени людей стало так много, что им не хватало места на земле, и это обстоятельство вызвало тревогу у первых людей. Их сын сказал, что возрождение людей необходимо прекратить и если он сам лишится бессмертия, то не будет больше и возрождения. Затем он ушел в пещеру, а отец завалил вход в нее огромным камнем. Прошло много лет, но возрождение человечества по-прежнему продолжалось. Тогда старики пошли к пещере, старик отвернул камень и освободил вход в нее. Старуха принесла охапку свежих звериных шкур и, заткнув ими вход в пещеру, сказала: «Пройдет еще много лет и, когда последняя из шкур истлеет, возрождение прекратится». И этот день настал. «Завтра, — сказала старуха, — последняя шкура истлеет и наш сын умрет, а вместе с ним умрет и великое множество людей, которые уже не возродятся». Утром на небе вместо одного появилось три солнца. От страшной жары люди стали гибнуть, от света слепнуть, в реках кипела вода. Увидел старик, что человечество гибнет, натянул лук, пустил стрелы в два новых солнца и они оба исчезли. После этого все пошло по-старому, возрождение человечества прекратилось и смертность стала нормальной.²

У этого мифа имеется несколько вариантов. Один из них приведен И. Лопатиным. Когда-то, рассказывали нанайцы, на земле жили только два человека: брат и сестра. Сестра повредила однажды палец и капля ее крови упала на землю. Из этого пятнышка выросли три человека — мужчина и две женщины. От них появились и все люди на земле. На небе сияли три солнца и было слишком жарко. Однажды сестра сказала брату, чтобы он выстрелями из лука погасил два лишних солнца. Так он и сделал, после чего людям стало жить легче. Но количество их все же увеличилось так быстро, что земли не хватало. Тогда сестра сказала брату, чтобы он открыл дверь в другой мир. Брат долго путешествовал и, найдя эту дверь, открыл ее. После этого люди стали умирать, их начали хоронить, а их души отправляли в мир мертвых (*буни*).³ Оба варианта легенды очень интересны в этнографическом отношении, но анализ их содержания не входит в нашу задачу. Отметим лишь наличие в них мысли о бессмертии, видимо более древней, и сменившего ее представления о возрождении умерших к новой жизни под землей.

Обратимся теперь к взглядам нанайцев на жизнь и смерть. Отсутствие в нанайской семье детей рассматривалось как явление

¹ Из текста мифов трудно понять, идет ли речь о возрождении умерших, или о появлении новых людей.

² Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896, с. 8—10.

³ Lopatin I. The cult of the dead among the natives of the Amur Basin. — S.-Gravenhage, 1960, с. 134.

отрицательное, поэтому женщины и их родственники прибегали к различным, с их точки зрения вполне надежным, средствам для прекращения бездетности. С этой целью, например, женщина обращалась к одному из столбов дома *гуси-тора* с соответствующей молитвой, так как этот столб считался вместилищем душ братьев ее матери,⁴ и они (эти души) должны были оказать просительнице свое содействие или помощь. В данном случае со всей очевидностью выявляется та важная роль, которую когда-то играли в большой нанайской семье братья матери. Представления о том, что в жилом доме находили свое пристанище души умерших родственников, заслуживает внимания, так как этому противоречат представления о том, что эти души должны находиться в буни. Причины такого противоречия пока неясны, но не исключено, что в данном случае перед нами более древнее представление, отражающее миропонимание материнского рода.⁵

Иногда бездетной женщине рекомендовали вместе с пищей съесть кусочек плаценты, только что снятой с ребенка другой женщины. После этого, думали нанайцы, бездетная женщина обязательно должна стать матерью.⁶ Подобные представления говорят о том, что роль мужчины в зачатии еще полностью не осознавалась, а появление и развитие плода не ставилось в связь с «душой», приходящей извне. В данном случае речь идет о теле ребенка, еще не полностью наделенном признаками жизнедеятельности. Для того чтобы важнейшие из этих признаков появились, в тело женщины должна, по представлениям нанайцев, вселиться душа *омиа*, имеющая вид небольшой птички.

Представления об этой птичке были описаны неоднократно. Они составляли важную часть довольно сложной и стройной концепции о начале человеческой жизни. С ней были связаны и другие, не менее важные для нанайцев представления, например о родовых деревьях, о владениях небесной старухи Омсон-мама, о роли солнца в жизни человека и ряд других.

Рассмотрим некоторые элементы этого комплекса. Согласно взглядам нанайцев, души будущих людей существуют независимо от рождающихся детей, но так или иначе с ними связаны. Обращает на себя внимание прежде всего тот важный факт, что комплекс отражает представления родового общества, а это указывает на их давность.

Нанайцы, как и многие другие народы, источником всего жизненно важного считали небо. Здесь находилось солнце, здесь же были владения старухи Омсон-мама. Ей принадлежали

⁴ Липский А. Н. Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии. — В кн.: Краеведческий сборник. Абакан, 1956, № 1, с. 76.

⁵ Расхождения в тех или иных представлениях, иногда весьма значительные, встретятся нам в дальнейшем.

⁶ Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Чита, 1923, с. 9.

огромные деревья *омиа моани* (моони) с плодящимися на них душами в виде маленьких птичек *чока* или *нице*. Это царство душ называлось *омиа боани* или *доонкони*.⁷ Деревья, по данным Л. Я. Штернберга, росли на горе.⁸ Предполагалось, что каждый нанайский род имел на небе свое дерево и своих птиц, причём количество самок строго соответствовало числу самцов. Таким образом старая женщина владела и родовыми деревьями, и комплектами птиц на них. В этой связи обращает на себя внимание присутствие на *сикэ* — женских свадебных халатах нанайцев — парных изображений таких деревьев (*сикэ мо*), вышитых на спинке одежды в ее нижней части. На то, что это родовые деревья, указывают птички, сидящие на их ветвях или порхающие вокруг вершин деревьев. Над некоторыми деревьями изображено солнце.⁹

Представления о родовых деревьях с живущими на их ветвях душами в образе птиц известны были и некоторым группам юго-восточных эвенков.¹⁰

На нанайских свадебных халатах под кроной деревьев иногда изображались парные фигурки оленей, изюбров, иногда кабарги. Значение их не выяснено, но можно предполагать что они олицетворяли души промысловых или транспортных животных.¹¹

Таким образом, в нанайской Омсон-мама с достаточным основанием можно видеть как хранительницу человеческих душ, так и хозяйку душ животных — образ, имевший прежде весьма широкое распространение у многих древних народов.

Поблизости от родовых деревьев, думали нанайцы, находится озеро, из которого пьют воду птички омиа. На деревьях они выют гнезда, выводят птенцов, питаются плодами этих деревьев.¹²

Л. Я. Штернберг записал у нанайцев другое название дерева душ — *хонгур-джагда*, или *конгор-джагда*.¹³ То же название носит и небесное шаманское дерево, на котором висят рога, медные зеркала (*голи*) и бубенчики.

Вырастая, птички чока (души омиа) постепенно спускаются с вершины родового дерева, перелетая с верхних веток на нижние,

⁷ Там же, с. 57.

⁸ Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, с. 520.

⁹ Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. М.—Л., 1954, с. 237, рис. 107, 108 и др.

¹⁰ Там же, с. 234.

¹¹ На эту мысль наталкивают представления эвенков, записанные А. Ф. Анисимовым. По его данным, эвенки местом обитания родовых душ *оми*, дающих начало рождению, появлению жизни, считали верховье родовой реки, протекающей также где-то на небе. Души людей живут там в *омирук'е* (вместилище душ оми), в то время как души зверей — лосей, оленей и др. — обитают в тайге, в верховьях той же родовой реки (Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.—Л., 1959, с. 79).

¹² Липская-Вальронд Н. А. Материалы к этнографии гольдов. — В кн.: Сибирская живая старина, вып. III—IV, Иркутск, 1925, с. 6.

¹³ Штернберг Л. Я. Гиляки..., с. 480, 491.

а затем переселяются в одну из женщин своего рода (*халá*).¹⁴ Попад в женщину, чока-омиа оживотворяет *уксуки* — душу тела будущего ребенка, которая рождается от уксуки тела матери. При этом сама омиа всегда остается в виде птички и не изменяется в течение всей жизни человека.¹⁵

Нанайцы думали, что омиа, добровольно войдя в женщину, могла и покинуть ее, чем они объясняли безрезультатную, иногда даже семимесячную беременность. В таких случаях, а также если умирал ребенок в возрасте 9—12 месяцев, его омиа возвращалась на дерево омиа-моони и садилась на его вершину. Затем она снова опускалась вниз, ожидая своей очереди для нового вселения в женщину. На этот раз оно могло произойти не раньше, чем через три года, а в третий раз — только через шесть лет после первого вселения. После этого срока дальнейшее переселение омиа в женщину своего рода считалось невозможным, и она вселялась в чужеродку или даже в женщину другой народности.¹⁶ Таковы старинные представления нанайцев о родовых деревьях — «инку-баторах» для выведения птицевидных душ человека.

В этих представлениях не все понятно; по-видимому, какие-то звенья в цепи их развития утрачены позднейшими поколениями, но основная идея ясна: палицо две души — душа-птица, т. е. жизненное начало в ребенке, и душа тела уксуки. Первая независима от человека, обладает известной свободой, вторая порождена матерью и в течение всей жизни человека остается связанной с его телом, это его телесная душа.

Если умирал взрослый человек, омиа (птица) покидала его и улетала в царство душ Омсон-мама, откуда могла вновь вселиться в женщину или же возродиться в каком-нибудь животном и даже в растении. Что касается уксуки — хозяина тела, то она оставалась около тела до его уничтожения,¹⁷ а после этого жила на месте погребения.

Но у человека, по представлениям нанайцев, имеются еще две души — *öröñi* (дыхание) и *паня~фаня* (тьма). Они появляются в момент рождения человека и сопутствуют ему в течение всей жизни.¹⁸

Сведения о душах, сообщаемые некоторыми более ранними исследователями, изучавшими нанайцев до Н. А. и А. Н. Липских,

¹⁴ Липский А. Н. Элементы..., с. 40, 41.

¹⁵ Один шаман говорил А. Н. Липскому, что в теле женщины чока превращается в маленького человечка, другой пояснил, что у крыльев птички сначала опадают перья, а затем крылья превращаются в руки человека (Липский А. Н. Элементы..., с. 41, прим. 2). Эти толкования носят индивидуальный характер и не согласуются с общепринятыми взглядами нанайцев на чока. Превратившись в человека, эта птичка едва ли могла бы «вылететь» из него в таком виде, а она, как мы увидим дальше, иногда вылетала.

¹⁶ Липский А. Н. Элементы..., с. 41.

¹⁷ Там же, с. 42, 43.

¹⁸ Там же, с. 40, 42.

носят менее ясный и к тому же противоречивый характер. Так, например, по словам П. П. Шимкевича, омиа — это душа младенца до года; душа ребенка, «начинающего соображать», называется *ерга*; птичка, попав на землю, превращается в зародыш живого существа и, проникнув в женщину, развивается в ней в человека.¹⁹ По Штернбергу, у человека всего две души — отражение (*oxsáj*), имеющее вид маленького человека, помещающегося в глазах и не покидающего человека, и тень (паня), которая может во сне уходить из тела (запись сделана в селении Чойчи). Нанайцы селения Сакачи-Алян сообщили Штернбергу, что у человека также две души, но одна из них тень, другая — укуски, которая «во сне ходит».²⁰ Согласно И. А. Лопатину, у человека три души: *омиа*, *эргэни* и *фаня*. Омиа (птичка) находится в ребенке в течение первого года жизни и обладает бессмертием. На второй год омиа превращается в эргэни, что якобы значит «воробей». Фаня же — это душа покойника.²¹ Данные Лопатина подверглись серьезной критике со стороны Н. А. Липской-Вальронд. Она поясняет, что «örgöни это дыхание. Воробей же называется *сисирго*; поскольку örgöни — дыхание, оно, естественно, появляется с момента рождения ребенка, а не на втором году его жизни, как пишет Лопатин. Фаня-тень также появляется с момента рождения и «ни в коем случае не является душой покойника».²² (По словам Н. Б. Киле, статья которого печатается в настоящем сборнике, слово *эргэн* понимается современными нанайцами как «жизнь», «жизнеспособность», «жизненная сила» человека и других живых существ).

Душа-омиа, будучи очень маленькой, считалась нанайцами беспомощной и боязливой, подверженной преследованию со стороны враждебных сил. Ее могли похитить злые духи, духи болезней или злые шаманы. Спасаясь от них, она вынуждена была искать убежище в жилище человека. Поэтому нанайцы в каждой птичке, залетевшей к ним в дом, видели загнанную в него страхом человеческую душу и старались не причинять ей вреда.²³

У нанайцев отмечено также представление о парциальных душах — душах отдельных частей человеческого тела.

Мы видели, что оживотворение плода матери зависело от того жизненного начала, которое олицетворялось в птичке.

¹⁹ Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов. Этнографическое обозрение, 1897, № 3, с. 1.

²⁰ Штернберг Л. Я. Гиляки..., с. 492.

²¹ Лопатин И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922, с. 199—201 и др.

²² Липская Н. Вальронд Н. А. Материалы к этнографии гольдов, с. 7. — Поверхностны наблюдения и заключения чаще всего тех этнографов, которые опирались на слова отдельных лиц и не проверяли их на более широком материале. Что касается Н. А. Липской-Вальронд, то она более 20 лет на месте изучала культуру нанайцев и ее работам можно доверять полностью.

²³ Липский А. Н. Элементы..., с. 47—50.

Если у женщины долго не было детей или они умирали, то помочь делу мог, по мнению нанайцев, шаман. Он должен был подняться на небо, к дереву *омиа муони* и забрать одну из птичек, предварительно получив на это согласие солнца.²⁴

Солнце считалось женщиной, и шаманы обращались к нему с просьбой оберегать беременность женщины, а при трудных родах помогать ей.²⁵ Таким образом, появление нового человека ставилось в зависимость от двух небесных женщин — от солнца и хозяйки родовых деревьев, а также от птички чока — носительницы жизни. Иногда, при бесплодии женщины, для нее вырезывали деревянную антропоморфную фаллическую фигуру и ставили на нарах, прикрыв тряпкой.²⁶

Неправильное развитие плода нанайцы приписывали деятельности духов *доонга* (медведя) и *эмбан-сеона* (тигра); они якобы не только пренятствовали правильным родам, но и вызывали послеродовые болезни.

Таковы представления нанайцев, связанные с предродовым периодом и первым этапом жизни человека.²⁷

В предродовой период, при болях в животе нанайцы вырезывали из дерева изображение крылатого барса с человеческой фигуркой на спине (МАЭ, колл. № 5530—50), а в острых случаях — изображение медведя с выдолбленным в животе отверстием, закрываемым дверцей. В отверстие вкладывали небольшие фигурки двух медвежат («детей медведя»), двух ежей и двух сомов. Другие нанайцы изготавливали в этом случае пару деревянных черепах, они «помогали» и от болей в груди. «Кормили» их салом и кашей (ГМЭ, колл. № 1998—97, 95, 394/в). Перечисленные животные считались духами, причиняющими женщине страдания.

Если роды были трудными, то изготавливали деревянную фигуру женщины, держащей обеими руками ребенка, и клали это изображение женщине на живот. Оно было крупным и весило около 10 кг, но женщина вынуждена была держать этот груз на себе в надежде на помощь духа.²⁸ Судя по ряду особенностей, фигура относилась к категории джулинов и, видимо, олицетворяла собою Джули-мама — «передовую, первую мать».²⁹ Чтобы в новорожденного не вселился живущий на земле дух Бучилэ Одяни, что влекло за собой смерть ребенка, нанайцы заранее вырезывали из дерева его изображение и ставили в лесу, около дерева, позади селения (МАЭ, колл. № 3348—1).

²⁴ Шимкевич П. П. Некоторые моменты..., с. 2; Штернберг Л. Я. Гиляки..., с. 481.

²⁵ Липская-Вальронд Н. А. Материалы к этнографии гольдов, с. 12—14.

²⁶ Устное сообщение М. Д. Покровского, 1935 г.

²⁷ Подробнее см.: Липская-Вальронд Н. А. Материалы к этнографии гольдов.

²⁸ Плосс Г. Женщина в естествознании и народоведении. Т. II, СПб., 1899, рис. 289.

²⁹ Липский А. Н. Некоторые вопросы..., с. 83.

Перед наступлением родов вырезывали из рыбьей кожи фигурку *моки* — всадника, сидящего на коне. Если этого не сделать, моки мог приблизиться к роженице и вызвать у нее родильную горячку, влекущую за собой смерть (МАЭ, колл. № 3348—50). Моки делали также при головокружении и обмороках (МАЭ, колл. № 5530—56). Кого именно олицетворял собой моки — неизвестно.

В послеродовой период, при маточных болях, делали для женщины фигурку кабана, а при тяжких послеродовых страданиях, как одно из последних средств, облегчающих ее состояние, описанную фигуру медведя с заложенными внутрь его маленькими деревянными змейками (пара), лягушками (пара), черепахами (пара), медвежатами (пара), тигром и *макси* — какого-то четвероногого животного. Этот комплект носил название *буюю дома доонта*. Считалось, что мелкие фигурки животных причиняли женщине болезненные ощущения.³⁰

Перечисленные, а также и другие меры, применявшиеся нанайцами для облегчения положения беременной и рожавшей женщины, свидетельствуют о бережном и заботливом отношении к ней родных, делавших все от них зависящее и соответствовавшее их пониманию, основанному на древних глубоко ошибочных представлениях о вмешательстве злых сил (чаще всего в образе животных) в жизнь человека и о мерах борьбы с ними.

С появлением ребенка на свет, кроме обычных хлопот, связанных с уходом за ним, появлялись заботы об ограждении его от влияния и вмешательства в его жизнь различных вредных существ. А их якобы было немало.

Приемы, целью которых было сохранение жизни новорожденных, носили у нанайцев название *элеучеуури* («чтобы стоял», т. е. чтобы жил).³¹

Родителей волновал прежде всего плач ребенка, особенно по ночам. Это, по их мнению, означало уход его души, похищение ее каким-то духом, либо испуг ребенка, причину которого старались предугадать и устранить.

Заботились нанайцы и об умножении потомства. Л. Я. Штернберг отмечает в этой связи следующее. Через три месяца после рождения ребенка ему стригли волосы, скатывая из них шарик, и, смотря на его форму, гадали, кто будет следующий ребенок: мальчик или девочка (если шарик с вмятиной, — девочка). Затем шарик прятали, чтобы злой дух не унес душу ребенка.³² Отсюда

³⁰ Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896, с. 46; Лопатин И. А. Гольды амурские..., табл. XXV, 65.

³¹ Смоляк А. В. Магические обряды сохранения жизни детей у народов нижнего Амура. — Сибирский этнографический сборник, вып. IV, М., 1962, с. 267, 274, 275.

³² Штернберг Л. Я. Гиляки..., с. 507.

следует, что, по представлениям нанайцев, душа ребенка мыслится пребывающей в его волосах.

Желая видеть детей здоровыми и закаленными, родители пускали в ход различные средства, изготавливали предметы и изображения, от которых ждали всяческой помощи. Нанайцам известно было несколько таких средств. Чтобы мальчик не боялся ни мороза, ни простуды, его омывали наваром из водяного воробья (*ойфо*), так как он не мерзнет в холодную зиму и «не промокает». Эти свойства воробья должны были перейти к мальчику.³³ Крепость, силу и ловкость мальчику (а ум — девочке) должно было передать нефритовое кольцо *ори* или *косо*, через отверстие в котором давали ребенку грудь.³⁴ Чтобы подрастающий мальчик ничего не боялся, стал смелым охотником, отец вешал ему на шею медвежий клык. Необходимо было при этом произнести и определенную словесную формулу, что, по А. Н. Липскому, «увеличивало» силу амулета.³⁵ Чтобы мальчик хорошо владел рукою, ему на кисть правой руки надевали горловой хрящ медведя, а для зоркости давали проглотить зрачок этого животного.³⁶

Приобретению необходимых качеств ребенком якобы способствовало личное имя. Добыче зверя «помогали», например, имена Анга (малая сетка, которой перегораживают ручьи), Сурги (аромат). Если имя не приносило пользы или ребенок терпел неудачи, имя меняли на другое.³⁷

О приобретении ребенком полезных качеств родители заботились еще в период его утробной жизни. Так, например, беременной давали проглотить глазные яблоки убитого ястреба. Это, думали нанайцы, приведет к тому, что ребенок будет хорошо видеть все, что делается под водой.³⁸ Чтобы он вообще обладал прекрасным зрением, беременная съедала глаз скопы-рыболова, обладающего таким зрением.³⁹ Уже упоминалось о том беспокойстве, которое вызывал у родителей плач ребенка, будто бы означавший, что его душа (омиа) временно покинула тело.

Не зная, как найти эту душу и заставить ее вернуться, нанайцы обращались с соответствующей просьбой к шаману, и он «находил» и возвращал беглянку ребенку. Здесь мы снова сталкиваемся с представлением об относительно независимом положении омиа. Вероятно, это объясняется тем, что омиа имеет форму птички и ей тесно в теле человека. Поэтому она стремилась полетать на свободе. Поскольку ребенок якобы привлекал к себе внимание различных мелких животных и духов, которые непрочь за-

³³ Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 329.

³⁴ Там же, с. 322.

³⁵ А. Н. Липский сохраняет для этих предметов название «амулеты», хотя приводимые им же данные заставляют отказаться от этого названия.

³⁶ Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. с. 9.

³⁷ Там же, с. 7, 18, 19.

³⁸ Там же, с. 8.

³⁹ Липский А. Н. Элементы..., с. 9.

браться в его тело и полакомиться его внутренностями, постольку необходимо было оградить ребенка от этих существ. Для этой цели прибегали к помощи других животных, птиц, а также некоторых рыб, если они своим видом и агрессивным характером могли напугать нападающих или причинить им физический вред. К числу таких охранителей нанайцы относили рысь, лисицу, медведя, кабана, орла, сову, филина, а также угря, ерша и рака. Филина или сову держали в жилище и кормили. Ерша и рака высушивали и подвешивали над дверью дома или прикрепляли к колыбели; от крупных птиц отрезали голову или когтистые ноги, от лисиц брали челюсть, от медведей — клыки или когти, от кабанов — клыки и т. д. Все эти предметы либо подвешивались к колыбели, либо надевались на ребенка.⁴⁰

Во всех перечисленных случаях нанаяц обращался не к какому-то сверхъестественным силам, не к амулетам — носителям тех же сверхъестественных сил, а к реальным существам или к опасным для воображаемых духов или мелких животных «орудиям» нападения или защиты — зубам, когтям, колючкам и т. п. Для нанайца часть тела живого организма имела то же значение, что и организм в целом, она считалась наделенной жизненной силой целого и могла выполнять соответствующую функцию.⁴¹

Полезным считалось также присутствие поблизости от колыбели металлических предметов, поскольку металла и его звона якобы боялись зловредные духи и мелкие зверьки.⁴²

Таково происхождение так называемых детских амулетов нанайцев — предметов органического и неорганического происхождения. В дальнейшем многие из них утратили свою прямую связь с животными и постепенно исчезли из быта. Вместо них появились их изображения, вырезанные из кожи, бересты, а позже из материи и бумаги. Но эти изображения сохраняли значение своих предшественников.

Особого внимания заслуживают берестяные изображения женщин, входившие в комплект колыбельных предметов. Их называли по-разному: «Горбатая старушка Мукчури», «Сородич бабушки ребенка», «Старуха-побожительница». Небольшую фигурку этого духа изготовляли, если ребенок плакал продолжительное время и его нужно было успокоить.⁴³

Некоторые изображения этой старушки, например горбатые фигурки (МАЭ, колл. № 4424—368-а), позволяют высказать предположение, что в ее лице представлена была хозяйка родового

⁴⁰ МАЭ, колл. № 1765-85, 64, 66; Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 220. Онинка. Материал по работе среди женщин у нанайцев Хабаровского округа. — Тайга и тундра, 1930, № 2, с. 101.

⁴¹ Вполне возможно, что когда-то предки нынешних нанайцев держали для охраны детей (а может быть, и взрослых) не только живых филинов и сов, но и других птиц, например орлов, ястребов, а также и некоторых животных (лисиц, медвежат).

⁴² Онинка. Материал по работе..., с. 101.

⁴³ Штернберг Л. Я. Гиляки..., с. 517; МАЭ, колл. № 1765-63.

огня или домашнего очага.⁴⁴ Ее видимо, и призывали на помощь. Многие «старушки» имели серьги — берестяные кружочки, подвешенные к голове фигурки.

В некоторых нанайских семьях родители не ограничивались каким-либо одним изображением, видимо, считая его недостаточным. Они подвешивали к колыбели несколько предметов, среди них фигурки совы, горбатой старушки и еще какого-то небожителя, лишенного рук и ног, с лицом, наполовину выкрашенным в красный цвет (МАЭ, колл. № 1765—63).

Но как по-своему не заботились нанайцы о детях, те болели часто и многие из них умирали. Нередко они страдали рвотой, болями в животе, кровавыми поносами, разного рода опухолями, у них болели легкие, отмечены были случаи сильного исхудания и т. д.

Для излечения этих болезней или для облегчения страдания детей нанайцы изготавливали деревянные изображения животных, антропоморфных и зооантропоморфных фигур и «кормили» их. Причины выбора того или иного животного и его предполагаемая связь с определенной болезнью далеко не во всех случаях представляются ясными. Подробнее мы коснемся этой темы при рассмотрении приемов «лечения» взрослых. В том и другом случаях заметную, хотя не всегда решающую роль, играли шаманы.

Вот несколько примеров «лечения» детских заболеваний. При поносе и худобе ребенка вырезывали из дерева фигуру *utylykú* — человека с лицом зверя (какого — неясно). У него был вздутый живот, торчащие ребра и сквозное отверстие в теле, идущее от шеи до промежности. В верхнее отверстие помещали юколу, а нижнее затыкали, «чтобы понос прекратился».⁴⁵ В этом случае деревянная фигура представляла собой как бы наглядную иллюстрацию состояния больного ребенка и характера болезни, но кто был этот персонаж — неизвестно. Можно лишь предполагать, что он олицетворял собой данную болезнь, был ее причиной и чтобы он оставил ребенка в покое, необходимо было его «кормить».

В других случаях при рвоте и поносе родители вырезывали из дерева фигуру человека с шестигранным туловищем, рельефно изображенным позвоночником и с отверстием в теле. Эту фигуру ставили в доме и «кормили», вкладывали в отверстие пищу. Думали, что в этом случае *энгэла* — так называли изображенное существо — поможет выздоровлению ребенка (ГМЭ, колл. № 4795—393). Отмечены случаи кормления этого существа молоком матери ребенка, которое она выдавливала в отверстие в теле *энгэла* (ГМЭ, колл. № 4795—385).

Если ребенок страдал болями в груди, вырезывали деревянную фигурку тигра длиной около 20 см. А. Вольдт называет такую фи-

⁴⁴ Подобная, но деревянная фигурка хозяйки огня у удэгейцев опубликована: Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству..., с. 336, рис. 193.

⁴⁵ Штернберг Л. Я. Гиляки..., с. 517; МАЭ, колл. № 3348—51.

гуру амулетом,⁴⁶ но это не способствует пониманию предполагаемых связей между болью в груди и тигром, не раскрывает и характер умозаключений нанайцев.

Деревянная фигура медведя якобы излечивала детские опухоли (МАЭ, колл. № 3348—70), а деревянная мышь, привязанная к больному месту, помогала ребенку избавиться от боли в животе. Такую фигуру окуривали дымом багульника (ГМЭ, колл. № 4795—404).

Взрослые члены общества также прибегали к разнообразным и сложным способам лечения. Об этом свидетельствуют многочисленные изображения зоо- и антропоморфных «носителей» и «целителей» болезней, изготовлявшихся по самому различному поводу. Семантика этих изображений способствует выяснению не только характера заболеваний, но и степени распространенности тех или иных болезней в дореволюционное время. К сожалению, в этнографической литературе почти нет данных о том, как представляли себе нанайцы строение человеческого тела, функции его органов и причины нарушения их деятельности. Сам по себе человек не должен болеть, думали нанайцы. Для этого они не видели никаких внутренних причин. Разумеется, разного рода наружные травмы (ушибы, синяки, порезы и т. п.), появление которых нередко зависело от поведения человека и его неосторожности, в расчет не принимались. Но тяжелые заболевания главным образом внутренних органов считались результатом неблагоприятных действий: с одной стороны, различных животных, с другой — зоо- и антропоморфных духов. Эта категория носителей болезней была более или менее устойчивой и разработанной. Круг существ, «покушавшихся» на здоровье человека, представлялся довольно широким. Болезненные ощущения могли причинять и благожелательные или нейтральные по отношению к человеку существа, в их числе и покровители шаманов, например «дух *аями*». Души умерших родных в отдельных случаях также якобы вызывали заболевания. Даже такие, казалось бы далекие от земных дел предметы, как солнце, луна и звезды, обычно «проявлявшие» заботу о людях, и те, говорили нанайцы, могли оказаться виновниками болезней. В этом нельзя не видеть еще сохранившиеся элементы аниматического мироощущения, по нормам которого все вообще предметы, в том числе и астральные тела, представлялись уму человека падаемыми жизнью и способностью к волевым действиям.⁴⁷

Элементы аниматизма в соединении с анимистическими и наивно-материалистическими представлениями составляли основу миропонимания нанайцев в рассматриваемое нами время.

Остановимся на причинах болезней подробнее.

⁴⁶ Woldt A. Die Kultusgegenstände der Golden und Giljaken. — Internat. Archiv für Ethnographie, Bd. I, 1888, S. 100.

⁴⁷ О наличии у нанайцев развитого в прошлом аниматизма говорят многие факты, отмеченные этнографами XIX—начала XX в.

Обобщая известный материал, мы получаем следующую картину. Первое место среди носителей болезней занимали животные, среди них крупные хищники — пантеры, тигры, иногда медведи. Среди животных встречались и персонажи фантастического облика, например водяной хищник *мукэ-эндури*, *муха* и *хафу*, «вызывавшие» болевые ощущения в пищевом тракте. Многие из животных, точнее их души, могли принимать то зооморфную, то атропоморфную, то смешанную форму. Второе место принадлежало антропоморфным существам. Чаще всего среди них встречались так называемые *буссеу* и *сэкка* (*садка*, *сайка*). Те и другие считались злыми и вели свое происхождение от людей. Иногда, как уже говорилось, болезнь причинял и дух — покровитель шамана *аями* или души умерших, если тем и другим не оказывалось должного внимания, а они были в нем заинтересованы.

О приемах лечения нанайцами различных болезней писали многие, но особое внимание им уделил венгерский этнограф В. Диосэги. Ему же принадлежит и первая попытка классификации болезней и способов их лечения, изложенная в специальной статье, посвященной терапевтике нанайцев.⁴⁸ В ней и других статьях этого автора⁴⁹ подробно рассматриваются лечебные предметы в форме животных, человека или отдельных частей их тела, приводятся названия предметов, указываются симптомы болезней и излагаются связанные с ними представления. Лечебные предметы отнесены автором к категории амулетов, а животные названы «симпатическими».⁵⁰ Пользуясь словом «амулет», В. Диосэги в то же время замечает, что оно не имеет точного определения. Он пишет, что, по представлениям нанайцев, болезни причиняли зловредные духи, принимавшие самые различные формы. Для каждого из них имелось соответствующее наименование. Наряду с ними были и духи, «излечивающие» болезни.

Главная роль в «диагностике» и «лечении» болезней принадлежала шаману. Его духи-помощники «сообщали» ему род болезни и имя духа, причинившего болезнь. После этого шаман определял тип жертвы этому духу (или духам), что должно было способствовать выздоровлению больного. В жертву духам болезней предлагались пища или питье. Иногда шаманы пользовались для изгнания болезней словесными формулами или внушениями.⁵¹

Кроме отгоняющих, В. Диосэги отмечает охраняющие амулеты. Далее следует перечень самих болезней с указанием животных, помогающих их лечению. Всего в перечне значится 30 различных

⁴⁸ Diószegi V. Le principe thérapeutique des Golds. Budapest, 1947.

⁴⁹ Диосэги В. Развитие одного вида целительных амулетов у гольдов. — Folia Ethnographia, I, 1949, № 2—4; Diószegi V. Die drei-Stufen-Amulette der Nanajen (Golden). — In: Glaubenswelt und Folklor der sibirischen Volker. Budapest, 1963.

⁵⁰ Представления, связанные с этими животными, В. Диосэги относит к так называемой симпатической магии.

⁵¹ Diószegi V. Le principe thérapeutique des Golds, с. 3—4.

заболеваний, но они могут быть сведены к болезням конечностей, головы, сердца и легких, желудка (кишечника), костей и суставов, половых органов и общей слабости организма. Лечебные предметы в одних случаях привязывались или привешивались к больному, в других клались на него или на больные части тела, в третьих помещались рядом с ним, около жилища, над постелью, вешались над очагом и т. д.

Все охраняющие и изгоняющие амулеты, пишет В. Диосэги, основаны на принципе: «подобное излечивается подобным».

Среди подобных выделена группа изображений больных частей тела. Эти изображения встречались довольно часто. Деревянная голова вылечивала головную боль, берестяной кружок изгонял боль из глаза, фигура сердца вылечивала сердце и т. д. В отдельных случаях изображался человек с признаками, указывающими на тот или иной характер заболевания, например со вздутым животом, без рук или ног, с горбом, с пятнами на теле (оспа) и т. д. Известны также случаи, когда вместо человека изображалось животное с теми же признаками.

Автор признает, что его таблицы иллюстрируют довольно запутанные связи между изображениями, названиями симптомов болезней и названиями симпатических животных. Он высказывает также сожаление, что не располагает более подробными данными о верованиях нанайцев и материалами, позволяющими глубже осветить отношения между болезнями и симпатическими животными. В. Диосэги подробно рассматривает болезни грудной клетки — туберкулез, астму, бронхит, пневмонию, а также болезни горла и их лечение с помощью «амулета» *мойгани* (змея). В статье, посвященной трехступенчатым амулетам, им затрагивается вопрос о связанных с болезнями крупными животными — тигре и медведе, в которых автор видит тотемных животных и считает, что именно этим объясняется их положительная роль при лечении болезней. Леопард, хотя и не входил в число тотемных животных, но, будучи свирепым и страшным хищником, мог побороть забравшегося в больного злого духа.⁵² Не случайно этому животному отводилось столь важное место в лечении.

В итоге автор приходит к интересному и, на наш взгляд, правильному выводу о том, что мойгани, имеющий много типов и вариантов, «получил свое развитие от древнего предмета (амулета), изображающего грудную клетку...».⁵³

Работы В. Диосэги, посвященные народной терапии нанайцев, вносят известный порядок в этот в общем довольно запутанный вопрос. Следует заметить, что выражения «амулет» и «симпатические животные», которыми пользуется автор, не способствуют

⁵² Диосэги В. Развитие одного вида целительных амулетов у гольдов; Diószegi V. Die drei-Stufen-Amulette der Nanajen (Golden).

⁵³ Диосэги В. Развитие одного вида целительных амулетов у гольдов, с. 204.

раскрытию смысла и значения предметов, к которым относятся, и, с нашей точки зрения, применены неправильно. С амулетами, как известно, не разговаривают, их не просят, тем более не кормят. Между тем больные нанайцы и их родные, изготовив такой предмет, обращались к нему, как к живому существу, с соответствующей просьбой и не только ставили перед ним пищу, но и мазали ею лицо изображения, вкладывали пищу в специально высверленные в их теле отверстия. Поэтому называть «лечебные» предметы нанайцев амулетами не следует. Животные связывались с теми или иными болезнями не потому, что были «симпатическими», а по приписываемому им характеру, склонностям, поведению и т. д. Следует также заметить, что предметы, названные В. Диосэги амулетами, вообще «не лечили», они лишь при тех или иных обстоятельствах переставали тревожить или мучить больного. К сказанному следует добавить, что попытки внести некую систему в «лечебные» предметы и средства, применявшиеся нанайцами, нельзя признать удачными, так как в рассматриваемый период они чаще всего изготовлялись по указаниям шаманов, руководствовавшихся теми или иными традициями, а также образами, увиденными ими во сне. В этих случаях болезни носили разнообразный и противоречивый характер, наделались различными признаками и значением. Этим иногда объясняются значительные расхождения и в их внешнем «облике». Одно и то же животное в одних случаях выступало в роли посетителя болезни, в других — «излечивало». Одну и ту же болезнь могли, оказывается, вызвать различные животные. Если при этом принять во внимание, что записи этнографов сделаны были в разное время, в разных селениях, а информаторами были представители различных групп нанайцев, то станет очевидным невозможность создания какой-то более или менее устойчивой и стройной классификации «лечебных» предметов.

Кроме трудов, использованных В. Диосэги, интересные материалы по лечебной практике нанайцев содержат работы Д. Кропоткина, М. Бартельса, В. Миллера, И. Лопатина и Н. А. и А. Н. Липских.⁵⁴ Неполностью привлечены им и материалы крупных этнографических музеев. Этим, видимо, объясняется, что некоторые моменты, связанные с лечебной практикой нанайцев, остались в работах В. Диосэги не освещенными. Не отмечена им и практика лечения больных силами коллектива, без присутствия шамана. Принято считать, что лечить человека мог только спе-

⁵⁴ Крапоткин Д. От устья Тунгуски до сопки Каутыр. — Зап. Общества изучения Амурского края, т. V, вып. 1, Владивосток, 1896; Bartels M. Die Medizin der Naturvölker. Leipzig, 1893; Миллер В. Несколько слов об этнографической коллекции Шимкевич П. П. — В кн.: Торжественное заседание в память графа Н. П. Румянцева, М., 1897; Lopatin I. The cult of the dead among the natives of the Amur Basin; Липская Вальронд Н. А. Материалы к этнографии гольдов; Липский А. Н. Элементы...

циально приглашенный для этой цели шаман, в прошлом родовой. Но это, как показывает материал, видимо, поздняя форма лечения, широко практиковавшаяся в XIX—начале XX в. Ей предшествовали мероприятия, предпринимавшиеся коллективом родственников, сородичей и односельчан заболевшего, действовавших самостоятельно, своими средствами, без участия и рекомендаций шамана.

Выздоровлению больного мог способствовать, по мнению нанайцев, дух-покровитель дома и семьи *джулин*, изображение которого находилось в каждом жилище.

При соответствующих просьбах и поднесении пищи излечить от болезни могли солнце, луна и звезды. Хорошим средством считалась замена имени больного.⁵⁵ Применялись, вероятно, и другие приемы лечения, не зафиксированные этнографами.

В качестве примеров лечения больных своими средствами, приведем наблюдения П. П. Шимкевича и И. А. Лопатина.

Однажды, пишет Шимкевич, заболел один нанасец. В соответствии с древними народными представлениями родственники больного решили, что в него забрался злой дух, но, прежде чем приняться за его изгнание, необходимо было поставить «диагноз», т. е. установить, какой это был дух. Тогда собрали к больному всех односельчан и они начали выкрикивать имена известных им злых духов. При слове *сэкка* больного затрясло и он потерял сознание. Так был «выяснен» дух, мучивший больного. Теперь необходимо было изгнать его. Раздались неистовые крики: «Гаа! Гаа!» (т. е. «вон!»), и несколько нанайцев в одно мгновение сделали из травы антропоморфную фигуру сэкка размером в человеческий рост и установили ее на улице около дома. Затем протянули от нее веревку к больному. Если веревка натягивалась, то это означало, что испуганный дух пытался убежать. Тогда присутствующие с палками и топорами набрасывались на фигуру сэкка и с криками «Гаа! Гаа!» уничтожали ее. Иногда в такую фигуру стреляли.⁵⁶ О подобном же случае рассказывает И. Лопатин. Полагая, что в человека вселился злой дух, родственники больного пригласили к нему в дом большое количество народа. С наступлением темноты присутствовавшие с теми же криками старались «выпугнуть» духа из больного. При этом были пущены в ход трещотки, колотушки, палки, железные и другие вещи, производившие сильный шум и бряцание. Никакого изображения при этом не делалось. В тех случаях, когда оно фигурировало, на него кричали, наносили ему удары. С ругательствами и насмешками эту фигуру выбрасывали из дома.⁵⁷

В обоих случаях дело обходилось без шамана.

Без его участия происходило и отыскивание пропавшей души человека, в связи с чем он якобы чувствовал себя очень плохо.

⁵⁵ Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 231, 327.

⁵⁶ Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов, с. 146.

⁵⁷ Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 282.

Его душу сородичи приманивали громкими призывными возгласами.

Подобные naïвные приемы применял и шаман, с тою лишь разницей, что он обращался при этом к помощи своих предков и духов-покровителей, а вместо перечисленных домашних предметов, пользовался бубном и поясом с железными подвесками.

В начале XX в. простые люди, по словам И. Лопатина, уже редко брались за изгнание вредного духа из больного или из жилища, не пытались и упрямивать его оставить больного.

Кого же олицетворяли собой сэкка? По словам нанайцев, сэкка рождались от брака родных братьев и сестер или от брака сородичей и оказывались тем самым виновными в кровосмесительстве. Таким лицам, как и рабам, не устраивались, большие поминки, и их души, оставшись вне коллектива, мстили представителям своего рода, и даже пытались их уничтожить (МАЭ, колл. № 3348—68). В категорию сэкка зачислялись также души умерших, по тем или иным причинам не доставленные родственниками в буни. У таких душ по истечении семи лет будто бы вырастали длинные ногти, с помощью которых они умерщвляли малолетних детей.⁵⁸ Свое крайне отрицательное отношение к сэкка нанайцы отразили в представлениях о внешнем виде этих духов, их характере и поведении. Сэкка — это маленький отвратительный урод, безобразный, неприличный и вонючий. В нем видели гнусное и блудливое существо, ненасытного и жестокого развратника, преследующего женщин и беспокоящего их по ночам. Нападая на них, он грызет им груди, высасывает глаза, перепутывает кишки.⁵⁹ Видеть сэкка, говорили нанайцы, способны только шаманы. Когда шамана приглашали к больному, то по его указанию делали изображение сэкка из дерева, вступали с ним в «борьбу» и, загнав его в фигуру, завертывали последнюю в сеть или вкладывали в мешок. Затем, «избив» сэкка, попавшего в западню, выносили мешок из дома и, развязав, выбрасывали изображение в кусты.⁶⁰ Фигуре сэкка иногда придавали весьма неприличный вид.

В полном противоречии со сказанным находится сообщение того же П. П. Шимкевича о сэкка, изображение которого делалось в семьях, где постоянно умирали дети. Такого сэкка он называет «покровителем» младенцев.⁶¹ Вероятно, это был не покровитель, а замиренный сэкка, которого старались всячески задобрить.

Удивляет и характеристика этого духа в работах В. Диосэги. Он называет сэкка *сайкан* и отождествляет с аями. Сайкан, пишет

⁵⁸ Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов, с. 59.

⁵⁹ Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 265, 272, 273.

⁶⁰ Там же, с. 226, 272, 275.

⁶¹ Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов, с. 58.

он, это аналог аями и в настоящее время имеет значение доброго духа (от корня *saɣn* — добро; у маньчжур *sayin* — добро). Название сайкан отмечалось и раньше,⁶² но с указанным выше отрицательным значением.

Расхождение в понимании значения сэкка настолько бросается в глаза, что можно предположить, что речь идет о разных духах с различной их семантикой, однако это предположение приходится оставить, так как В. Диосэги говорит о фигуре сэкка (*sekka*), сделанной из травы, ссылаясь при этом на приведенный пример из работы Шимкевича (сэкка — покровитель детей) и обходя данные о его отрицательном значении. В итоге В. Диосэги приходит к неправильному, с нашей точки зрения, выводу о том, что «слова *aɣami*, *saɣkan*, *sewa*... означают названия трех добрых духов гольдов или изображения этих духов».⁶³ Приведенные факты, относящиеся к сэкка, не согласуются с этим выводом.

Кроме сэкка, людей мучили духи *буссеу*. Они также считались крайне злобными, даже людоедами. Охотясь за живыми людьми, буссеу в то же время «грызли» кости трупов на могилах, способны были к различного рода превращениям. Народная фантазия приписывала им трусливость и недостаток ума. Они очень боялись колючих ершей.⁶⁴

Как и сэкка, буссеу вели якобы свое происхождение от людей. В связи с этим большой интерес представляет вопрос о том, кто и почему, по мнению нанайцев, превращался в этих озлобленных духов. По наблюдениям И. А. Лопатина, буссеу считались духами людей, покончивших самоубийством. Они, следовательно, также оказывались вне коллектива, без его поддержки и помощи. Их души не отправляли в «мир мертвых». Они были оторваны и от своих живых сородичей, и от сородичей, пребывающих в буні. Именно в этом, видимо, и была причина «озлобленности» этих духов, их постоянного желания навредить людям.

Особое место в процессе лечения играли изображения отдельных частей и органов человеческого тела. Если у человека болела нога, нанайцы вырезывали из дерева ее изображение, если рука — изображение руки. Известны и другие фигуры: голов, глаз, носа, зубов, грудной клетки, сердца. Можно предполагать, что прежнее значение таких изображений отражало аниматические представления об относительной самостоятельности частей тела и о наделянии их собственным жизненным началом, жизненной энергией. Приведем очень интересные в этом плане наблюдения А. Н. Липского. «Если часть тела отекала, — пишет он, — нанайцы говорят, что душа этой части уснула, спит. Чтобы разбудить ее, надо слюной смазать бровь той стороны тела, на которой находится отекающая часть, после этого уснувшая часть тела проснется».⁶⁵

⁶² Народы Сибири. М.—Л., 1956, с. 805.

⁶³ *Díószei V. Le principe thérapeutique des Golds*, с. 5—7.

⁶⁴ Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 217, 220.

⁶⁵ Липский А. Н. Элементы..., с. 8.

С развитием анимизма его идеи наслоились на аниматические, но полностью не вытеснили их. Сложилось представление о так называемых парциальных душах тела, связанных с телом, но в то же время самостоятельных. Нанайцы (как и ульчи) в конце 20-х годов объясняли такие предметы по-своему. Изображения отдельных частей тела, говорили они, преследовали ту же цель, что и многие зоо- и антропоморфные фигуры лечебного значения: духу, забравшемуся в сердце, нужно было предоставить другое «помещение», того же облика и формы и, когда глуповатый дух переселится, например, в деревянное сердце, нужно «покормить» его, дать воды и т. п. С этой целью нанайцы смазывали изображение пищей (по нашим записям, относящимся к 1927 г.).

Истинные причины болезней даже в предреволюционное время оставались нанайцам неизвестными. Лекарственными растениями или лекарственными средствами, приготовленными из растительных и животных продуктов, они пользовались не всегда. Русских фельдшеров и врачей (а их было в те годы очень мало) нанайцы боялись и избегали обращаться к ним за помощью. Шаманы же охотно «лечили» различные болезни, за исключением сифилиса и оспы. Самыми страшными по своей опустошительности неизлечимыми болезнями были оспа, скарлатина, водянка и желтуха. Эти болезни, по словам нанайцев, занесены были к ним со стороны и шаманы их не лечили, так как шаманские духи-помощники были «бессильны» бороться с чужеземными духами.⁶⁶

Перейдем теперь к рассмотрению представлений нанайцев о последнем этапе жизни человека и о судьбе одной из его душ — «неумирающей» душе-тени.

В литературе этот этап освещен довольно подробно, но не все детали его достаточно выяснены.

Человек, говорили нанайцы, мог погибнуть не только в результате нападения на него таких сильных и опасных животных, как, например, тигр, медведь или кабан, но и потому, что его душу похитил какой-либо дух. Душу мог «съесть» злой буссеу; иногда ее «похищали» умершие. Нападая вдвоем на человека, они ловили его душу и силой уводили в буні. Но она, по мнению нанайцев, могла быть возвращена на землю шаманом и водворена на место.

Душу человека могла взять себе оспа, поскольку из таких душ она составляла войско, необходимое для борьбы с другими духами.⁶⁷ Смерть грозила человеку (мужчине) и в том случае, если в его доме ломался столб *гуси-гора*, в котором «жил» хранитель жилища.⁶⁸ Когда падал амбар, должна была умереть женщина.

⁶⁶ Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 328, 329.

⁶⁷ Там же, с. 323.

⁶⁸ Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов, с. 12, 17.

Смерть человека причиняла значительные хлопоты членам его семьи и рода, требовала крупных денежных и материальных затрат и физических усилий. Необходимо было не только достойно, с соблюдением всех правил, похоронить умершего, но и обеспечить «доставку» его души в селение ранее умерших сородичей. Отправляли в это селение только одну из душ человека — его тень.

Вместе с покойным в могилу, в гроб или в домик мертвых *хэрэн* клали различные вещи, для женщины — поварешку, чашки, ковш, женский рабочий ящичек с принадлежностями для шитья, некоторые предметы одежды, украшения; для мужчин — курительную трубку, молоток или какой-либо другой предмет. Покойника одевали в лучшие одежды, снабжали подушкой и одеялом. Иногда постельные принадлежности сжигали на костре. Если семья умершего была бедной, то из вещей клали только лишние или поманнанные предметы, остальные вещи получали наследники.⁶⁹

В рассматриваемый период нанайцам известно было несколько способов захоронения: 1) наземный, с помещением гроба в домик *хэрэн*; 2) с укладыванием покойника в лодку, покрытую двускатным шалашом (у некоторых групп); 3) воздушный, с погребением в колоде, установленной на дереве; 4) закапывание трупа в землю.

При погребении в гробу или в лодке нанайцы сжигали изображение, служившее вместилищем души покойного.

А. Н. Липский видел в этом пережиток когда-то практиковавшегося предками нанайцев обряда трупосожжения.

Умерших младенцев в период, когда нанайцы жили в больших общинных домах, завертывали в бересту и в кусок сети и подвешивали внутри дома, к столбу гуси-тора.

Если почему-либо душа умершего не попадала в буні, то постоянным вместилищем ее считался череп покойника. Некоторые нанайцы тайно от других членов рода и семьи хранили у себя череп давно умершего старшего в роде или деда, помещенный в большой глиняный сосуд с гнездышком из осоки на дне. Иногда к такому приему прибегали в том случае, если видели умершего во сне и беседовали с ним.⁷⁰

С этнографической точки зрения культ черепов представляет большой интерес прежде всего потому, что обычай хранить черепа не имел широкого распространения в Сибири, по край-

⁶⁹ Пель-Гольский. Инородческое население по притокам Усури — рекам: Бикину, Иману и Ваку. — Труды Приамур. отд. РГО за 1895 г., Хабаровск, 1896, с. 30; (Альфтан). Общий очерк движения пяти охотничьих команд 2-й Восточно-Сибирской стрелковой бригады во время экспедиции по исследованию Уссурийского края летом 1894 г. — Труды Приамур. отд. РГО за 1895 г., Хабаровск, 1896 г., Хабаровск, 1896, с. 18; Штернберг Л.Я. Гиляки. ., с. 479.

⁷⁰ Липский А. Н. Некоторые вопросы. ., с. 76.

ней мере в XVIII—XIX вв. Подобные случаи были отмечены у юкагиров.

Нанайцы проявляли бережное отношение к костям умерших родственников. При разрушении домика хэрэн или в случае угрозы затопления могилы эти кости переносили в другое место или закапывали в землю.⁷¹

Телесная душа укуски при разрушении отдельных частей костяка или при их растаскивании испытывала, по мнению нанайцев, сильную тоску и тревогу. Разыскивая кости, она плакала.

Смерть человека не означала для нанайцев полной утраты его жизнеспособности. В их глазах он продолжал существовать и после уничтожения своего тела, по жизнь эта протекала «менее интенсивно».

Отношение умершего к живым было двояким: с одной стороны, как родственник, он мог оказывать им помощь и покровительство, с другой — его следовало опасаться, поскольку он способен был не только причинить зло, но и увести душу живого человека в бун. Необходимо было, следовательно, установить с умершим такие отношения, которые позволили бы оградить родственников от возможных неприятностей и в то же время сделать все для того, чтобы добиться его расположения.

Именно с этой целью устраивались сначала малые, а затем и большие поминки. Слово «поминки» не вполне раскрывает содержание этих обрядов, поскольку нанайцы не столько поминали умершего, сколько занимались «созданием» условий для поимки его души и транспортировки ее в бун. Все эти действия разыгрывались в присутствии многочисленных родственников и сородичей покойного, сопровождалась обильным угощением родственников и шамана и неумеренным употреблением водки. Считалось, что в общей трапезе активное участие принимала и душа умершего, которой в течение нескольких дней подносили пищу и водку и она якобы напивалась допьяна. Только в последний день поминок ей не давали водки, так как впереди предстоял долгий и трудный путь в бун.

На малых поминках *нимгэн* (чаще всего на 7-й день после похорон) приглашенный шаман должен был отыскать витавшую где-то душу умершего и вселить ее в специально сделанную небольшую деревянную антропоморфную фигурку *паня* (*фаня*, *фаяляко*), укрепленную на дощечке в виде усеченной пирамидки.

По наблюдениям одних этнографов, улавливаемая душа представляла собою тень (*паня*) умершего, по мнению других, — покровителя умерших *аями-фоняляко* и одновременно самого покойника. А. Н. Липский, называя фигурку *фаней* (тенью), пишет, что она являлась в то же время вместилищем другой — астральной — души.⁷² Тут же он добавляет, что в начале поминок ста-

⁷¹ Там же, с. 64—65.

⁷² Там же, с. 53.

вили небольшое деревцо и устраивали на нем гнездо по образцу птичьего. В это гнездо шаман «помещал» отысканную им душу.

В приведенных толкованиях трудно уловить что-либо определенное. В самом деле: если ловилась тень, то зачем для нее делали гнездо, в котором, скорее, должна была быть заинтересована душа-птичка, но о ней ничего не говорится. В то же время появляется «астральная» душа, природа которой остается нераскрытой. Трудно объяснить и вселение в одну и ту же фигурку души пани и духа аями-фонялко, а в другом случае пани и австралийской души. Видимо, представления нанайцев о фигурке пани не сложились в единообразную и стройную систему или же она претерпела существенные изменения. Ясным остается только необходимость поймать какую-то из душ умершего и вселить ее в изображение, т. е. удержать ее в нем, что и составляло один из важных моментов малых поминок.

Обращает на себя внимание обычай отрезания кончика своей косы женщинами, присутствовавшими на поминках. Отрезанные волосы они укладывали на фаню.⁷³ Обычай отрезания родственниками (по-видимому, только женщинами) кос и помещения их в гроб вместе с телом умершего, известен был на востоке в глубокой древности. Срезанные косы обнаружены, в частности, в хуннских погребениях.⁷⁴

Кроме деревянной фигурки, изготавливали призматическую подушку, носившую название *фаня*. Ее помещали на нарах на том месте, где при жизни спал умерший. Перед подушкой ставил деревянную фигурку *фани*.

Считалось, что в период между малыми и большими поминками, а он мог длиться от трех до пяти лет, душа умершего пребывала в дощечке или в подушке. За нею ухаживали, ее кормили, давали покурить, а на ночь укладывали спать. После указанного срока начинали готовиться к большим поминкам *каса таори*, на которые съезжался весь род. Поминки продолжались в течение трех или более (до девяти) дней и за это время семья умершего должна была за свой счет обильно кормить сородичей, а также их собак, если дело происходило зимой. Нанайцы думали, что во время больших поминок душа, заключенная в фигурке *паня*, покидала ее и шаман обязан был отыскать ее. Найдя, он делал вид, что сначала заглатывал душу, а затем вдвухал ее в фигуру, носившую название *мукды*. Эту фигуру женщины делали из травы и надевали на нее платье покойного. Другие нанайцы вырубали мукды из дерева. В том и другом случаях мукды усажи-

⁷³ Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов, с. 25.

⁷⁴ Trever C. Excavations in Northern Mongolia. Leningrad, 1932, tabl. 33, 2—5; Руденко С. И. Культура хуннов и ноинулинские курганы. М.—Л., 1962, с. 89—90, табл. LI.

вали в специально построенном для поминок шалаше, установленном поблизости от дома. Мукды олицетворяла собой умершего. Перед ней ставили кушанья и напитки. Шаман разговаривал с ней, давая различные советы, вечером предлагал отправиться спать.

У некоторых родов на больших поминках фигурировало при этом травяное гнездышко как способ привлечения души к месту обряда.⁷⁵

Последний день поминок был особенно хлопотливым. «Увозимую» в буну дунгу нужно было снабдить в дорогу всем необходимым — пищей, одеждой, утварью. Разговаривать с ней мог только шаман, он же передавал от ее имени благодарность родным за заботу. Далее наступал самый драматический момент — прощание с отъезжающей душой. Под плач родных мукды усаживали на доску, изображавшую нарты, в которую якобы были запряжены собаки. На нарты укладывали запасы пищи и различные вещи. Шаман в полном облачении садился на нарты, призывал своих духов-помощников (птиц), давал советы мукды, как себя вести в дороге, и трогался в путь. Его «сопровождали» крылатый дух *буччу* и птица *коори*. Шаман все время рассказывал присутствующим о том, что происходило в пути, через какие местности он проезжал, как по дороге убивал лисиц и как наконец добрался до буну, где его встречали живущие там сородичи привезенной души. Выполнив свою обязанность, шаман описывал присутствовавшим свой обратный путь на землю. После его возвращения фигуру мукды раздевали и вместе с подушкой-фаней выбрасывали или сжигали на костре. Туда же бросали некоторые вещи и пищу, а шалаш разламывали. На этом заканчивались большие поминки.

В обычае сожжения мукды и вещей покойного А. Н. Липский видит пережиток когда-то существовавшего у нанайцев обряда трупосожжения.⁷⁶ С этим, видимо, следует согласиться, но с оговоркой, что этот обряд могли соблюдать не все нанайцы, а только какая-то часть их, и даже не нанайцы, а представители какого-то другого этноса, вошедшего когда-то в состав нанайцев и смешавшегося с ними. В 1937 г. А. Н. Липским на р. Тунгуске был раскопан курган с трупосожжением. В его инвентаре оказались предметы, характерные для современных нанайцев. Этот курган датируется временем с X по XII в.⁷⁷

Похороны устраивались и по человеку, пропавшему без вести. В этом случае они носили символический характер: тело заменяла фигура, сделанная из вереска, высотой в рост погибшего. Эту фигуру повязывали шелковым поясом и надевали на нее оставшуюся в доме одежду покойного. После этого изображение

⁷⁵ Липский А. Н. Некоторые вопросы... с. 56.

⁷⁶ Там же, с. 60.

⁷⁷ Там же, с. 50.

пономчали в гроб и хоронили обычным способом. По погибшему устраивались поминки в присутствии шамана, в обязанность которого входило отыскание души пропавшего, вселение ее в фаню (подушку) и сообщение о том, где и как погиб покойный.⁷⁸

Таковы основные черты рассмотренного нами жизненного цикла нанайцев. Связанные с ним представления, с одной стороны, ставят перед этнографией народов нижнего Амура ряд новых вопросов, с другой — требуют новой интерпретации известных и казалось бы ясных фактов. В настоящей статье за недостатком места мы можем затронуть лишь некоторые из этих вопросов.

Прежде всего обращает на себя внимание исключительная сложность представлений и обрядов, связанных с поминками. И. А. Лопатин, видимо, прав, полагая, что из всех народов Приамурья и Приморья и даже народов зарубежного Дальнего Востока только нанайцы сохранили в наиболее развитой форме древнейший ритуал отправления души умершего в мир мертвых. Отдельные моменты этого ритуала встречаются у некоторых соседних народов, но в целом во всей своей полноте он ни у кого не сохранился, а может быть, и не сложился.⁷⁹

Вполне понятно поэтому, что этнографы обратили особое внимание на погребальные обряды и поминки у нанайцев, оставив более или менее подробные их описания. Записанные в разное время у различных групп нанайцев и в различных селениях, эти обряды обнаруживают ряд особенностей не всегда и не во всем одинаковых. Чем они были вызваны, остается неясным, так как в нашем распоряжении нет пока необходимых данных по истории отдельных этнических компонентов, вошедших в состав нанайцев. Недостаточно выяснены также роль эвенков и тюрко-и монголоязычных племен в этногенезе народов Приамурья, отношение культуры нанайцев к культуре нивхов, чжурчженей и более древних местных тунгусоязычных племен. Не выявлены полностью элементы, проицившие к нанайцам и их предкам из развитых религиозных систем народов Дальнего Востока и Центральной Азии. Нет пока и окончательного ответа на вопрос о причинах многообразия отмеченных у нанайцев способов погребения. Если у эвенков обнаружены всего две старинных формы погребения — в колоде или дупле дерева, то у нанайцев, как мы видели, их было четыре (в прошлом, возможно, практиковалось и сожжение).

⁷⁸ Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов, с. 133; Смоляк А. В. Этнографические данные об обрядах ложных погребений у народов Нижнего Амура. — Советская археология, 1969, № 3, с. 263.

⁷⁹ Lopatin I. The cult of the dead among the natives of the Amur Basin, p. 173 etc.

Если наземный или воздушный способ захоронения можно отнести за счет местного, эвенкийского, компонента в культуре нанайцев, захоронение в земле — рассматривать как результат влияния христианизации⁸⁰ (что, впрочем, не исключает сохранения в отдельных случаях и древних местных традиций этого рода), а в положении трупа в лодку видеть явление, характерное только для некоторых групп приморских нанайцев, то помещение гроба в домик мертвых остается элементом оседлой нанайской (и ульчской) культуры, основанной на рыболовстве и охоте. Домики мертвых находят свои параллели в погребальных мавзолеях некоторых оседлых народов зарубежного Дальнего Востока и являются, видимо, весьма древней местной традицией.

Связаны ли нанайские хэрэп с древними мавзолеями, или появились независимо от них — это вопрос, подлежащий дальнейшему выяснению.

Довольно запутанными являются вопросы о душе-птичке, о множественности душ, «дублировании» погребального инвентаря, о двух изображениях умершего, об обитании в одном и том же изображении души и духа аями-фонялко и некоторые другие.

Как уже указывалось, нанайцы придавали важное значение птичке омиа. Представление о такой душе было известно многим народам, как современным, так и древним. Но у нанайцев оно облеклось в особую форму. В их понимании птичка — это только зримая форма, вместилище некоего жизненного, не рождающегося и не умирающего начала, притом относительно самостоятельного и свободного, лишь временно связанного с телом. Омиа как бы механически соединена с телом, может по желанию уйти из него и вновь вернуться. Но со смертью человека омиа окончательно покидает его. Таким образом, омиа существует вечно, тело же со смертью человека прекращает свои функции, но органически связанная с ним телесная душа уксуки продолжает существовать до тех пор, пока сохраняются кости умершего. Ее судьба после разрушения костей неясна, как и судьба ёргёни — души-дыхания. Что касается тени, то она в отличие от омиа появляется на свет вместе с рождающимся ребенком, сопровождает человека в течение всей жизни, но не умирает вместе с ним, а продолжает существовать вне его в течение нескольких лет, сначала на земле, а затем, по-видимому, постоянно в бун.

Смерть человека разрушает комплекс заключенных в нем душ: омиа уходит на небо, уксуки остается на земле, а фаня отправляется под землю, в селение мертвых.

⁸⁰ В землю они стали хоронить своих покойников только с введением христианства (вторая половина XIX в.).

Подытоживая данные о нанайской омиа, можно сказать, что в ней олицетворяется представление о частице вечной, нетворимой и не умирающей жизненной субстанции, пребывающей на небе. Время от времени она спускается на землю, оживотворяет человека, а затем вновь возвращается на небо. Это в какой-то мере сближает взгляды нанайцев с представлениями древнетюркских и монгольских народов.

В рассмотренных старинных обрядах и представлениях нанайцев в осязаемой форме отражались различные социальные моменты их прошлой жизни, прежде всего родовая организация общества, важная роль коллектива. Вся жизнь человека протекала в зависимости от коллектива. На небе росли родовые деревья, на них плодились души данного рода, в общественной жизни господствовали законы экзогамии, нарушение которых порождало вредных, опасных для общества духов. Операции с духами и душами доверялись родовому шаману. На поминки приглашались все сородичи. Они провожали душу в бун, где ее встречали души ранее отправленных туда сородичей, у каждого рода была своя дорога в бун. Доставив туда душу, шаман должен был передать ее старшей или старшему главе рода, что происходило в присутствии старших родственников. Они должны были определить, действительно ли доставленная к ним душа относится к их роду и, удостоверившись в этом, включали ее в свой состав.⁸¹

Шаман также действовал не один. Во-первых, ему помогали люди из его рода, во-вторых, сородичи покойного внимательно следили за действиями и рассказами шамана, контролировали его. Вместе с ним они выражали свою печаль или радость, помогали изгонять из дома злого духа и т. д.

В этой связи обращает на себя внимание поведение шамана перед коллективом. Все его действия, движения, песнопения, жесты, выкрики, рассказы в значительной мере проникнуты элементами театральности. Он выступает перед слушателями и зрителями как актер, исполняющий по очереди роли то животных, то духов, то душ, произносит в одном случае монологи, в другом — диалоги. На сеансах «лечения» больных и в течение малых и больших поминок, длившихся несколько дней, шаман рассказывал о своих путешествиях по вселенной, о борьбе с различными духами, сопровождая свои слова танцами, игрой на бубне, выкриками, мимикой и т. д. Заслуживает быть отмеченным тот факт, что ловля и проводы души в бун были у нанайцев не только обрядами, но в известной степени и увеселениями. В ряде случаев до выступления шамана или после его сеанса присутствовавшие по очереди брали у шамана бубен, надевали его пояс со звенящими металлическими подвесками и танцевали.⁸²

⁸¹ Липский А. Н. Некоторые вопросы..., с. 60.

⁸² Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 295.

После окончания лечения больного в каком-либо доме шаман в полном облачении, танцуя и гремя бубном, обходил другие дома в сопровождении родных излеченного и жителей соседних домов. Они также плясали, изображая благорасположенных шаману духов-помощников. Считалось, что чем больше собиралось народа, тем полезнее это было для дела. Танцевали не только молодые, но и старухи и даже дети восьми- или девятилетнего возраста. Они также били в бубен и резкими движениями составляли греметь подвески пояса. Зрители отпускали в адрес танцоров разного рода шутки и реплики, высмеивали плохих танцоров, одобряли других. Танцуя, сородичи выражали свою радость по случаю выздоровления больного.

Элементами театральности было прописано поведение шамана и на малых поминках. Он разговаривал со своими духами-помощниками, бегал, делал вид, что во что-то всматривается, от кого-то прячется, к кому-то подходил на цыпочках или незаметно подползал. Все это означало, что он ищет улетевшую душу. Все присутствовавшие внимательно следили за шаманом.⁸³

Но, пожалуй, ярче всего театральные моменты проявлялись во время больших поминок. На них шаман выступал от лица умершего, животных, духов, от лица раба, который якобы сопровождал его во время поездки в буни, наконец — от лица душ ранее умерших сородичей. Использовался даже «реквизит», например доска, изображавшая нарты, ремешок с узелками, означавшими число собак, запряженных в нарты. И снова шаман танцевал, пел, бил в бубен и тряс поясные подвески.

Нельзя не сказать и о наивно-материалистическом характере представлений о душах, духах и потустороннем мире. На эту сторону неоднократно обращали внимание этнографы. Душа умершего, писал И. А. Лопатин, «хотя и не видима для обыкновенных людей, но тем не менее она материальна, так как ее можно найти и схватить руками... Она состоит из какого-то легкого прозрачного вещества» и после смерти продолжает жить вполне материально.⁸⁴ Поэтому-то она и нуждается в пище, питье, может захворать, переутомиться, при поимке ее, оказывается, можно заглотнуть, вдохнуть и выдохнуть из себя. О тонкой материальной природе души говорит и А. Н. Липский.⁸⁵ Материальны, как в этом мы могли убедиться, все души человека. Омиа — это жизненное начало в нем, örgöски — его дыхание, укуски — элемент, позволяющий телу двигаться и функционировать, фаня — его тень.

Материальная тень, попав в буни, находит там множество таких же, как она, сородичей. Слово «мертвые» не соответствует

⁸³ Там же, с. 276, 277, 297, 298.

⁸⁴ Там же, с. 302.

⁸⁵ Л и п с к и й А. Н. Элементы..., с. 53.

представлениям нанайцев о людях, населяющих буни. Они мертвые, поскольку их тело похоронено, но они в то же время и «живые», по пребывают в каком-то ином состоянии. Не случайно фаня «привозит» с собой свое «имущество» и запасы пищи: в буни это ей пригодится. Там она будет заниматься хозяйством, ловить дичь и рыбу, обзаводиться своей семьей. Она получит материалы для постройки жилища и т. д.⁸⁶ О материальности мира мертвых — копии мира живого — пишет И. А. Лопатин.⁸⁷

В заключение следует указать, что выражения «душа», «души», которыми обычно пользуются этнографы, применительно к нанайцам носят условный характер, так как не соответствуют содержанию их представлений о жизненных функциях организма, а также о тени.⁸⁸

⁸⁶ Там же, с. 49—50.

⁸⁷ Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 185.

⁸⁸ Во время работы над настоящей статьёй вышла в свет статья Б. П. Шишло «Погребальные обряды и представления о душе у нанайцев» (В кн.: Материалы по истории Дальнего Востока. Владивосток, 1974), которая осталась нами не использованной.

**ЛЕКСИКА,
СВЯЗАННАЯ С РЕЛИГИОЗНЫМИ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ НАНАЙЦЕВ**

В недавнем прошлом нанайцы были анимистами. По их религиозным представлениям, весь мир населен духами. Одни из них творили людям добро, другие причиняли им зло, одни являлись защитниками и покровителями человека, другие — его врагами. О былом мировоззрении нанайцев дают возможность судить сохранившиеся до сих пор обряды, предметы старого быта, фольклор, а также не вышедшая из употребления, не переходящая в пассивный словарь мифологическая и ритуальная лексика.

Духовная культура нанайцев и их религиозные представления были предметом внимания историков, этнографов, лингвистов — исследователей аборигенного населения Дальнего Востока.

Материалы о духовной культуре и верованиях нанайцев мы находим в работах П. П. Шимкевича,¹ Л. И. Шренка,² И. А. Лопатина,³ А. Н. Липского,⁴ Л. Я. Штернберга⁵ и др. Собранные материалы, безусловно, являются ценным источником для изучения интересующих нас вопросов. Выводы, сделанные авторами, как правило, не вызывают у нас сомнений, но в истолковании отдельных элементов религиозного культа у них имеется ряд неточностей и искажений. Объясняется это просто: исследователи плохо владели нанайским языком или не владели им вовсе, а нанайцы, выступавшие в роли переводчиков или информаторов, не знали в нужной степени русского языка и не могли с достаточной точностью изложить суть дела. Нам представляется также, что районы исследования были выбраны неудачно: у П. П. Шимкевича и И. А. Лопатина представлены нанайцы Уссури, Сунгари и верхнего течения Амура, диалект которых несколько отличается от диалекта основной массы нанайцев, проживающей по нижнему течению Амура. Да и в самих верованиях у первых

¹ Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896.

² Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. Т. III. СПб., 1903.

³ Лопатин И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.

⁴ Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов (предварительный очерк). Чита, 1923.

⁵ Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы и айны. Хабаровск, 1933.

имеются значительные следы заимствований у маньчжуров, что менее заметно у вторых.

Нами здесь делается попытка раскрыть содержание лексики, связанной с верованиями нанайцев нижнего Амура, и по возможности исправить ошибки, допущенные нашими предшественниками.

Благодатной почвой для расцвета анимизма у древних нанайцев, вероятно, служила их теснейшая связь с природой. Живя в мире многообразных живых существ и растений, они гораздо ближе были к естественной природе и гораздо больше знали о повадках животных и свойствах растений, нежели их современные более цивилизованные потомки. Древний нанайец повседневно замечал, что все живое занято поиском пищи, что все звери обладают «разумными повадками», что многие из них обладают «разумными навыками труда» и наделены своеобразной «речью» (звуковыми сигналами). А некоторые, такие, как тигр, леопард, медведь, даже превосходили его в ловкости, силе и порой были более удачливыми в охоте. И растительный мир в его сознании тоже был олицетворен и наделен «добрыми» или «злыми» качествами: одни растения могучи, другие слабы; одни дарят ему пищу и добры к нему, другие ядовиты, злы, коварны; каждый вид рождается, живет, умирает и вновь рождается. Еще более чудотворными были для него различные явления природы, небесные светила и т. п., от воли которых зависело благополучие всего живого на земле.

По представлениям нанайцев, существовали три мира: *боа* — вселенная, включающая небо и землю, небесный свод; *на* — земля, местность, мир земной; *доркин* — мир, находящийся под нами, подземный мир, где находится *бун* — мир усопших, загробный мир.

Все они располагались в виде этажей: нижний этаж — *доркин*, средний — *на*, верхний — *боа*. Каждый из них был населен. В небесном мире жили небесные люди *боа най*, в земном — земные люди *илэ най* и в *бун* — покойные родственники и сородичи *буйкин най*. В любом мире жители его вели такой же образ жизни, что и в земном: у них были такие же жилища, такие же порядки, такие же занятия, их окружали такие же горы, реки, озера, леса и поля.

Илэ най — обычный рядовой человек земного мира. Слово *илэ* означает «находящийся на поверхности, близкий, видимый», а *най* — «человек».

Бун — в современном нанайском языке «загробный мир, мир усопших». В ранних представлениях нанайцев человек совсем не умирал, он просто покидал земной мир и переходил в мир бун. Об умершем близком человеке не принято было говорить, что он умер (*буйкини*), следовало сказать — *аболихани* («скончался», «недотянул»). В современном языке слово *бурбури* означает «умереть», но нет слова, равного по своему значению русскому слову

«смерть». Антоним же его есть — *эргэн* — «жизнь, жизненная способность или жизненная сила человека или другого живого существа». Значение слова *эргэн* в работах И. А. Лопатина и А. Н. Липского неверно передано на русский язык. У первого читаем: «Дословный перевод этого слова будет — воробей. Но гольды представляют *эргэни* в настоящее время не в виде воробья, а в виде маленького человека, в миниатюре повторяющего того человека, которому *эргэни* принадлежит».⁶ У второго: «... эргени — дыхание».⁷ И. А. Лопатин просто спутал слово *эргэни* со словом *эртэн* ~ *эрчэн* — «карниз». Слово *эртэн* в сочетании со словом *ниэчэн* («птичка») означает «подкарнизная птичка», «воробей». А. Н. Липский слово *эргэн* спутал со словом *эрин* — «дыхание».

Но человек мира земного, помимо *эргэн*, имеет еще *панян* (досл. — тень). Это душа земного человека. Ею обладает только человек.

У И. А. Лопатина читаем: «Душа человека, по верованию гольдов, бывает трех видов и соответственно этому у них для души существует три названия: *омия*, *эргэни* и *фая*. *Омия* существует лишь у ребенка до годового возраста. Она имеет вид маленькой птички и обладает бессмертием. Если ребенок, не достигнув года, умирает, то его *омия* не идет в буни и не требует поэтому больших поминок (каза) с участием шамана, но просто улетает на небо (*боа*) и садится там на громадное дерево *омия муони*, где живут и плодятся в виде маленьких птичек человеческие души. Эти птички (*омия*) спускаются на землю и входят в женщин, от чего женщины становятся беременными».⁸ Утверждение И. А. Лопатина о душе человека в основе своей близко к истинному представлению нанайца о душе. Но некоторые детали требуют поправок. Прежде всего *омия* (у Лопатина — *омия*) — это только сама душа ребенка. Птички же — лишь образ, символ души ребенка, символ возможных детей у женщины или семьи. Они не могут входить в женщин. Что касается *омия мони* (у Лопатина — *омия муони*), то это родовое или семейное дерево. Птичка на его ветвях — символ будущего пополнения семьи или рода. *Эргэн* же, — скорее, не душа, а, как уже говорилось, жизнь, жизненная сила человека. Душой человека является лишь *панян* (у Лопатина — *фая*).

По представлениям нанайцев, отраженным в их фольклоре, жители неба (*боа най*) вполне могут посещать нашу землю. Жители же земли (*илэ най*) оказываются на небе лишь в крайне редких случаях. В отличие от них главные герои волшебных и героических сказок *мэргэн* (мужчина) и *пудин* (женщина) совершают свои подвиги во всех трех мирах.

⁶ Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 200.

⁷ Липский А. Н. Элементы..., с. 42.

⁸ Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 199.

В пантеон нанайцев входили различные божества и духи, которые получали олицетворение в разных антропоморфных фигурах.

Эндури — верховные божества. Они живут на небе. Им подвластны все живые существа и вся природа. Выделялись два главнейших божества: бог неба (*боа эндурини*) и бог земли (*на эндурини*).

Верховными божествами считались также солнце и луна. В тяжелых жизненных ситуациях нанайцы, став на колени, обращались к ним за помощью. В день своего рождения он, например, становился на колени и просил у Луны долголетия, здоровья и благополучия. Затем он посыпал голову каким-нибудь белым веществом (снегом и т. п.), что символизировало долголетие — дожить до седин.

Словом *эндурини* нередко также именовались индивидуальные, семейные и родовые божества — *мио* и *пиухэ*.

Слово *мио* (у Лопатина — *мяо*, у Шимкевича — *дусху* или *нюрха*), по всей вероятности, заимствовано из маньчжурского языка или через него.⁹ В этом нас убеждают также факты, сообщенные Лопатиным и Бичуриным (Иакинфом). «Божница дусху заимствована гольдами через маньчжуров у китайцев и представляет бумажную или шелковую икону, называемую нюрха».¹⁰ «Мiao собственно есть домашний храм для приношения жертв предкам на кладбище родовом при их могилах».¹¹ Несомненно, что *мио*, *дусху* и *нюрха* — одно и то же — нарисованные изображения божеств. *Мио* делалось на бумаге или на материи и состояло из изображения нескольких антропоморфных персон в окружении хищных животных, драконов, змей и других живых существ. Таких персон могло быть три, пять, семь, девять и двадцать пять. *Мио* с тремя персонами — женские. Мужские состояли из пяти, семи или девяти персон. Семейное или родовое *мио* состояло из 25 персон. Оно хранилось в специально для него сделанной божнице — маленьком домике-коробке с крышей и дверкой. Внутри божницы, на стене против дверки приклеивалось *мио*. Дверки божницы открывались лишь во время религиозного обряда *кэсиэ гэлэури* (досл. — просить счастья). Этот религиозный обряд совершался один раз в год, обычно осенью, перед отправлением на промысловую охоту, и сопровождался жертвоприношением — *сэксэлэури* (досл. — окровавить, т. е. принести жертву божеству). Жертвой могли быть утка, гусь, фазан, петух, свинья.

Мио были божествами не только человека, но также и тайги, реки, моря, озера и т. п. Например, *муэ миони* — божество воды

⁹ Маньчжурское слово *мио*~*мяо*, согласно И. И. Захарову, означает «храм небу, земле, солнцу, луне и духам плодородия...» (Захаров И. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875, с. 901, 917).

¹⁰ Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 228.

¹¹ Бичурин Н. Я. (Иакинф). Описание религии ученых. Пекин, 1906, с. 18.

(реки, озера, моря), *хурэн миони* — божество горы, леса, тайги, *на миони* — божество охотничьих угодий, местности. Следует заметить, что *мио* — это только изображение божества на бумаге или ткани, сами же божества-духи существовали особо и назывались иначе. Их называли *эден* (досл. — хозяин, властелин, царь) — мифический дух-хозяин. Например, *муэ эдени* — властелин воды, *на эдени* — властелин местности, охотничьего угодья, *они эдени* — властелин горной реки и т. д. Земной человек должен был почитать всех этих духов-хозяев. В противном случае он не мог рассчитывать на удачу в промысле.

Пиухэ — священное дерево, символизирующее индивидуальное божество. Если *пиухэ* принадлежит главе семьи или рода, то оно может быть священным божественным деревом для всей семьи или всего рода. *Пиухэ* учреждалось шаманом. Сам ритуал выделения и обожествления *пиухэ* называется *тэвури* (досл. — посадить, основать). Для учреждения *пиухэ* выбиралось довольно молодое дерево твердой породы. На нем делался затес, посредине которого выдалбливался трехгранный конус (размеры грани от 3 до 5 см). Конус — это главная часть, в которой содержится *пиухэ*. Перед *пиухэ* так же, как и перед *мио*, совершался религиозный обряд *кэсиэ гэлэури*.

Об этом божестве мы не находим прямого упоминания у наших предшественников, занимавшихся исследованием верований нанайцев. Но один интересный факт, сообщенный А. Н. Липским, наводит на некоторые размышления. «На реке Уссури в устье ее правого протока Дайху (Подхоренок) есть небольшая горка *Пиухэ*. Здесь всякий проезжающий мимо может ожидать какой-либо каверзы со стороны сил, населяющих эту гору».¹² Несколько ниже исследователь продолжает: «... чтобы избавиться от козней злых сил этого холма, каждый принужден, как бы рапо ни проходил он мимо этого холма, остановиться на дневку и принести жертву».¹³

Мы же полагаем, что факты, изложенные А. Н. Липским, связаны не со злыми силами холма, а, вероятнее всего, с божеством *пиухэ*. Если бы там, по верованию нанайцев, были злые силы, они не стали бы останавливаться и приносить им жертву. Холм *Пиухэ*, безусловно, считался местом обитания какого-то божества. Возможно, что там когда-то стояло священное дерево известного в свое время человека, вызвавшее поклонение как родо-племенной святыне.

У нанайского рода Ходжер возникло новое родовое божество, которое сейчас называют или *пиухэ*, или *эндური*. Оно представляет собой пару небольших антропоморфных фигурок мужчины и женщины (мужа и жены), одетых в обыкновенную одежду. К этим божествам приезжают, чтобы совершить религиозный обряд

¹² Липский А. Н. Элементы..., с. 6.

¹³ Там же, с. 11.

кэсиэ гэлэури. Позднее они стали божествами для всех нанайских родов. К ним приезжали даже удэгейцы с Анюя (правого притока Амура). Божества эти хранятся в тайнике, представляющем собой большой глиняный кувшин (*саола*). Горло кувшина наглухо закрыто крышкой, чтобы взоры посторонних не раздражали духов и не вынудили их переселиться в другое место.

Кроме божеств, занимающих в нанайской мифологии главное место, можно назвать бесчисленное множество менее могущественных добрых и злых духов, которыми, по мнению религиозных нанайцев, переполнен окружающий мир. Сколько-нибудь четкой классификации их никто из исследователей не дал. И это нельзя считать их виной. В самих религиозных представлениях нанайцев эта масса духов слабо дифференцирована. Больше того, мнения о характере, функциях и внешнем проявлении многих духов резко расходятся. Чаще всего духи представляются как вполне разумные, активно действующие, но бесплотные существа, как таинственные силы. Все они обозначаются общим названием *сэвэн* (у Лопатина — *сеон*). Одни из них обычно покровительствуют, помогают людям. Это добрые духи. Другие, наоборот, чаще всего стараются навредить людям и даже погубить их. Это злые духи, и для них существует общее наименование *амбан*. И те, и другие могут иметь свой особый внешний образ, могут менять его, перевоплощаться в зависимости от обстоятельств, могут воплощаться в тех или иных животных и неодушевленные предметы, неизменно сохраняя при этом разумность и человекоподобность поведения.

Для рядового нанайца разница между самим духом и его внешней оболочкой не имеет существенного значения. Не видит он разницы и между духом и его искусственным изображением в виде атропоморфной или зооморфной фигурки, даже если это изображение изготовлено им самим. Не видели такой разницы и исследователи религиозных представлений нанайцев, называя всех духов бурханами или идолами.

П. П. Шимкевич всегда всех их называет бурханами, И. А. Лопатин — сеонами, но считает, что сеон и бурхан — слова однозначные. Характеризуя нанайских сэвэнов, И. А. Лопатин пишет: «Это те самые божества, которые у русских принято называть бурханами. Сеоны живут или на высоких горах, реках, озерах, отдельных деревьях и т. п. Они могут являться людям во сне. Сеоны помогают шаманам в их врачевании, наделяют их даром ясновидения и т. п.»¹⁴ Здесь явное смешение духов — хозяев природы и антропоморфных фигурок, сделанных из дерева, соломы и других материалов и предназначенных быть защитниками или избавителями от разного рода болезней.

Среди массы сэвэнов нанайцы обычно особо выделяют *аями*, различные *адо* и *дюли*.

¹⁴ Лопатин И. А. Гольды амурские..., с. 211.

Аями — антропоморфные фигурки человека. Л. Я. Штернберг так раскрывает значение аями: «Это всегда дух умершего предка, который из любви к своему роду готовит ему целителей болезни и водителей мертвых на тот свет».¹⁵ Ниже делается попытка расшифровать слово *аями* как производное от корня *ая* (добрый), что с суффиксом *-ми*, *-ма* значит «милый, возлюбленный».¹⁶ Но в действительности аями — не дух умершего предка, а прежде всего самый значительный дух-помощник, дух-покровитель шамана, олицетворенный в виде антропоморфной фигурки (единственный дух-помощник шамана, имеющий антропоморфное воплощение). Его шаман обязательно носит на себе во время камлания. Кроме того, аями бывают и у обыкновенных людей как их духи-покровители и духи-защитники здоровья и благополучия. Слово аями несомненно связано с корнем *ая*, но не в значении «добрый», а в значении «здоровый, не больной». Значение суффикса *-ми* из современного папайского языка не раскрывается.

Адо — фигурки, изображающие зверей, рыб, земноводных, пресмыкающихся, птиц. Их назначение быть избавителями от болезней. С каждой болезнью в зависимости от характера ее проявления связан особый дух-избавитель. Поэтому разновидностей адо очень много. Перечислим лишь некоторые из них. *Дегдэрэ адо* («горящий, жгучий, обжигающий адо») делали, когда человек страдал язвенной болезнью. *Кинкэ адо* (*кинкэ* — архаическое слово со значением «сопка, тайга, лес, чаща») делали, когда у мужчины набухали или воспалялись яички.

Лао-лао адо (*лао-лао* — «очень жидкий, хлюпкий, густой-густой, темным-темно») делали, когда человек заболел заразной кожной болезнью (проказой). *Дёгбора адо* (*дёгбора* — «покалывающий чем-то острым», от *дёгбо* — «острога») делали против колик в животе. Кроме того, он способствовал успешной добыче рыбы. *Мошон адо* и *хапон адо* — парные адо (*мошон* — «крученный», *хапон* — «метелкообразный»; ср.: *хапол* — «метла»). Это фигурки двух животных: у одного крученный хвост, а у второго — хвост как метла. Их делали против заболеваний почек, селезенки. *Сунгпун адо* (*сунгпун* — «кочка») делали против детских болезней — кори, scarlatины и т. п. *Хэлин адо* (*хэлин* — «текущий») делали против дизентерии. *Сэгден кугуэ* и *нёнгиан кугуэ* — парные адо (*сэгден кугуэ* — «красная жаба», *нёнгиан кугуэ* — «зеленая жаба») — избавители от кожных заболеваний (экземы и ее разновидности). *Хоралико адо* (*хоралико* «ревнивец, ревнивый»). Этот единственный антропоморфный адо бывает мужским и женским. Если он принадлежит мужчине, то это его мифическая жена, если женщине — ее мифический муж, посещающие их во время сна. Часто их именуют аями, что более соответствует представлению о них.

¹⁵ Штернберг Л. Я. Гиляки..., с. 464.

¹⁶ Там же.

Дюли — довольно большого размера деревянная фигура человека. Это дух—хозяин жилища, своего рода домовый. Чаще всего это мужчина. Но в образе *дюли* может быть и женщина — мифическая жена, являющаяся мужчине во время его сна.

У П. П. Шимкевича в указанной выше работе мы находим около девяноста наименований бурханов. Но следует учесть, что автор отнес к бурханам все божества и всех духов. Несколько меньшее число названий соенов находим у И. А. Лопатина, которые большей частью совпадают с наименованием бурханов у П. П. Шимкевича.

Мы не ставим целью рассмотреть все названия духов, встречающиеся у П. П. Шимкевича и И. А. Лопатина, потому что многие из них являются лишь вариациями (часто ошибочными) приводимых нами. Нередко духи у них обозначаются названиями тех животных, в которых они воплощаются или в виде которых изображаются. К тому же они приводят большое число явно заимствованных наименований духов, которые нам не известны.

В мифологии нанайцев наблюдаются некоторые следы раннего тотемизма. Есть мифы, повествующие о происхождении отдельных родов от животных. Так, считается, что род Киле произошел от дракона, Бельды — от тигра. Несомненно, что анимизм и тотемизм предков нанайцев послужили основой для развития их мифологии. Поэтому уместно упомянуть о петроглифах Сикачи-Аляна, являющихся памятником древнего искусства аборигенов Амура, безусловно, связанного с мифологией.¹⁷

В религиозных представлениях нанайцев наблюдаются также следы фетишизма, вера в таинственные связи между человеком и предметом, обладающим магической силой. Человек, владеющий таким предметом, независимо от собственных качеств и способностей, становится добычливым, сильным и отважным. Предмет же приобретает магическую силу в результате попадания в какую-либо особую ситуацию. Например, бытует поверье, что если человек находит клубок змей, то он должен бросить на этот клубок клубок какой-либо принадлежащий ему предмет, и тот становится *су*. *Су* — предмет, обладающий свойством магически действовать на своего обладателя. Такими фетишами могут стать случайно встреченные и убитые необыкновенные звери, птицы, земноводные, пресмыкающиеся, которые по окраске своей отличаются от обычных. Существует ряд вариантов поверья о превращении обычного предмета в *су*. Но обладатель *су* ни в коем случае не должен раскрывать другому тайну приобретения *су*. Если кто-нибудь ее узнает или даже просто увидит чужой *су*, то последний тут же потеряет свою магическую силу, а его обладатель лишится удачи.

¹⁷ Подробно о петроглифах Сикачи-Аляна см.: Окладников А. П. Лики древнего Амура. Новосибирск, 1968; Деревянко А. В стране трех солнц. Хабаровск, 1970.

Многие нанайцы старшего поколения еще до сих пор не утратили веру в силу амулетов. Амулетами служили когти, лапы, зубы хищных зверей, птиц и высушенные рыбы некоторых пород. По представлениям нанайцев, они охраняли человека от козней злых духов. Например, засушенная лапа медведя, подвешенная над входом в жилище, охраняла покой его жильцов. Засушенный и подвешенный над люлькой ерш должен был охранять ребенка. Возможно, что от амулетов ведут свое происхождение и многие связи.

У нанайцев были свои представления о судьбе души умершего человека. После того, как человек покидал мир земной, а его душа отделялась от плоти, нужно было совершить похороны — *хумури* (досл. — закопать, завалить чем-либо). Отсюда и название могилы — *хумул*. Хоронили в гробу *хэвур*. Захоронение в гробу — сравнительно более поздний обычай. Раньше тело умершего хоронили в родовом склепе, срубе.

Душа же человека после его смерти оставалась среди живых сородичей невидимым существом. Вместе с умершим хоронили или оставляли у могилы его орудия охоты и самые необходимые предметы, которыми он пользовался в жизни. Если умирал мужчина, то убивали и закапывали рядом с могилой его собаку, чтобы покойник в ином мире (буни) имел все, что было необходимо ему при жизни на этом свете.

Покойника одевали в новую одежду, новые рукавицы, новую шапку, новую обувь. Одежда усопших называлась *бусу*. Так же называли и предметы, захороненные вместе с покойником. Бусу люди готовили себе при жизни, задолго до смерти.

Сразу после смерти родственники покойника делали *панё* (фапя у П. П. Шимкевича и И. А. Лопатина). Слово *панё* этимологически связано со словом *панян* («душа человека»). *Панё* — антропоморфная фигурка из дерева, куда вселяется душа покойника. Она состояла из прямоугольного основания (размеры сторон 20×20 см, толщина 1,5—2 см), в центре которого выдалбливался паз, куда вставлялась схематично сделанная фигурка человека. Для *панё* делали миниатюрную подушку и постель. На них к ночи укладывали *панё*, а утром их убирали. Когда все садились за еду, перед фигуркой ставилась посуда с угощением, а потом в отверстие на месте рта вставлялась трубка, предварительно раскуренная. Но душа покойника, воплощенная в *панё*, не может вечно жить среди земных людей и должна вернуться к своей плоти, переселяющейся в буни. Чтобы душа покойного навсегда покинула земной мир нужно было устроить поминки *каса* (*каза* — у П. П. Шимкевича и И. А. Лопатина).

Каса — главные, большие поминки, совершаемые один раз в год. Устраивали большие поминки (*каса таори*) для того, чтобы проводить души умерших в мир буни. Провожать можно было только те души, которые покинули земной мир год и более

тому назад. Провожать их в буні могли только шаманы особого ранга — *каса саман*, только они знали путь в мир буні. Для *каса* выбиралось большое стойбище, куда стекалось большинство жителей ближайшей округи. Эти поминки проводили как торжественный поминальный обряд с довольно сложным ритуалом.

Перед тем как приступить к проводам душ покойников в мир буні, *каса саман* облачался в особый наряд, состоящий из специальной одежды, шапки, различных металлических подвесок и посоха. Облачившись и взяв в руки бубен с колотушкой, *каса саман* приступал к проводам души. Тело и душа каждого покойника изображались теперь в виде деревянной фигурки человека — *мугдэ* (досл. — комель дерева, корневая часть). *Мугдэ* делалось меньшего размера, чем натуральная величина человека. Ставилось оно около вкопанного в землю столба *тороан*, изображающего священное дерево, с помощью которого осуществляется связь между людьми и небесными божествами.

Для *каса самана* ставился специальный шалаш, называемый *итоан*.

После этого *каса саман* пел обрядовую песню, в которой подробно рассказывал о пути, по которому он доставлял души покойников в буні. Души одних родов ехали туда на нартах, лодках (роды Бельды, Ходжер, Одзял), души других родов — на оленях (роды Киле, Самар). Путь шамана в буні сопряжен с большими трудностями, он сталкивался с различными естественными преградами и противодействием злых духов. Его непременно сопровождает какая-нибудь птица. Это или *обиби* (удод), или *холи* (ворон), на которых шаман возвращается в земной мир. Шамана сопровождает также свита его сэвэнов. И когда шаман сообщал, что он вместе с душами покойников прибыл в буні, родственники умерших разламывали их панё и бросали в костер, тем самым окончательно расставаясь с душами покойников. В костре сжигали разного рода ритуальные угощения и часть оставшихся от покойника вещей. Все это через огонь и дым поступало тому, кому было адресовано. *Каса* устраивалось, чтобы покойник на том свете был добр к своим соплеменникам, родственникам и не причинял им зла.

До *каса таори* устраивались малые поминки — *дегдичиури* (досл. — сжигать что-нибудь). Собирались родственники покойного, готовили угощение *туюн*, брали с собой водку и поминали покойника у его могилы. При этом часть приготовленных угощений сжигали на костре, подливали в огонь водку, считая, что все это получает покойник.

И, наконец, о шаманах, их камланиях и атрибутах.

Саман (у П. П. Шимкевича — *сяма*) — общее для всех народов, входящих в тунгусо-маньчжурскую этническую группу, слово. По представлениям нанайцев, *саман* — посредник между земными людьми и людьми других миров, знаток обычаев и религиозных обрядов, человек, способный воздействовать на поведение духов.

Не случайно, по-видимому, слово *саман* этимологически связано с корнем *са* — «знать, узнавать, постигать».

Шаманы подразделяются: на *каса саман* — шаман, который отправляется и сопровождает души усопших в бун, на *даи саман* (досл. — большой шаман) — шаман, обладающий большой силой воздействия на духов, способный предсказывать будущее, умеющий гипнотизировать окружающих; и на *байби саман* — «рядовой шаман», или *нучи саман* — «маленький шаман», т. е. ничем себя еще не проявивший, пачипающий шаман.

Шаманами становились только те, кто обладал особым психическим складом, повышенной возбудимостью, богатой фантазией и воображением. Хорошо зная характеры, психологию своих соплеменников, шаманы, воздействуя на психику и иногда пользуясь гипнозом, нередко помогали больным избавиться от их недугов. Сила шамана ставилась в зависимость от силы и исполнительности его духов-помощников, благодаря которым он проникал во все тайны мира. Уходя из жизни, шаман должен был наглухо закупорить все выходы из *коми* (жилища земных сэвэнов), чтобы его сэвэны ненароком не содеяли какое-либо зло родственникам или соплеменникам шамана после его смерти. Сэвэны — пришельцы с неба — после смерти шамана поднимались в небесный мир.

Кроме функции посредников в общении с божествами, шаманы выполняли ряд других религиозных функций. Ими совершались *каса таори*, а также *панямба дяпагори*, *нингмачиори*, *пудэури*, *тэвугури* (*тэвури*), *илиочиори* и др.

По верованиям нанайцев, каждый человек мира земного, как уже говорилось, обладает душой панян. Жизнь и здоровье человека зависели от того, в каком состоянии находилась душа человека.

Если человек заболел, то причиной этого могла служить утрата душой ее былой силы, а могло быть и так, что душа вовсе покинула своего обладателя. Человек не может долго жить без души, необходимо ее вернуть обратно, а если она просто ослабла, то возродить, восстановить ее былую силу. Такие операции мог выполнить только шаман. Он обычно брал одежду (халат или нижнее белье) того человека, у которого душа утратила свою былую силу. Одежду шаман хранил у себя и во время сна *толкин* (досл. — сновидение) с помощью сэвэнов находил панян и вселял ее в одежду хозяина. Восстановление былой силы души и возврат ее человеку называется панямба дяпагори (досл. — вновь схватить, восстановить панян). Если поиски во сне не достигают цели, то шаман совершал ритуал камлания, называемый *мэури*. Он заключался в следующем: облаченный в свои атрибуты шаман исполнял танец (само слово *мэури* собственно и означает «исполнять шаманский обрядовый танец»). Танец сопровождается ритуальным пением *яори*. Его текст всегда импровизируется шаманом и представляет собой разговор с божеством и со своими

духами-помощниками или же рассказ, повествование о том, по каким местам странствует шаман в поисках души своего пациента, что он видит, с кем встречается и что делает. Во время танца и пения шаман доходит до полного экстаза и обычно заканчивает камлание настоящим ревом. Это означает, что душа больного схвачена, причем схвачена зубами. Этот прием так и называется *сэкпэнгури* (досл. — схватить зубами).

Другой обряд шаманского врачевания — *нингмачиори*. Это камлание представляет собой переговоры с божествами и духами-помощниками с целью восстановить здоровье заболевшего человека, придать его душе жизнеспособность и тем самым утвердить его жильцом мира земного. Во время такого камлания шаман ищет причины недуга и способы восстановления бывшего здоровья. Если шаман сочтет, что пациент заболел из-за недостатка почтительности к своему божеству, то предписывает ему выполнить обряд *кэсиэ гэлэури*, т. е. просить счастья у божества. Причиной он может посчитать и утрату принадлежащими пациенту *мио* или *пиухэ* их мифической силы. В этом случае шаман должен был восстановить утраченную силу прежним *мио* и *пиухэ* или же избрать новых духов. Такой акт шамана называется *тэвури* или *тэ-вугури* (*тэвури* досл. — сесть, *тэвугури* — вновь посадить кого-нибудь). Обряд *тэвури* совершается шаманом или каким-либо другим древним стариком также и тогда, когда какой-нибудь адю утрачивал свою мифическую силу. Если же больной занемог от козней злых духов, тогда совершался обряд *пудэури*, что означает «ругать, изгонять ругательством, криком злых духов, посягнувших на душу человека», иначе говоря — камлание с целью изгнания злых духов. По давним представлениям нанайцев, разного рода простудные заболевания объяснялись действием на людей злых духов. Злые духи амбаны очень прожорливы, а пищей для них и объектом их охоты служили души людей. Поймает амбан душу человека, и тот заболевает. В этом случае нанайцы говорят: «*амбан дакпахани*», что значит: «дьявол заразил, папустил болезнь».

Злые духи воплощались чаще всего в образах хищных зверей (лисицы, колонка, соболя и др.) и хищных птиц (орла, ястреба, филина и др.). Но злыми духами могли стать орудия охоты (нож, наконечник стрелы, копье и др.), которые принадлежали трагически погибшим людям. Все они также охотились за душами людей.

В случаях заболевания по указанным причинам нужно было совершить акт изгнания, отпугивания злых духов. Совершали его в жилище вечером или ночью, без освещения, ибо только во тьме можно было обнаружить амбанов. На дневной свет они появляться не могли. Шаман под звуки бубна начинал петь, рассказывая присутствующим все, что он видит, летая по неведомым местам во время камлания. И когда шаман обнаруживает нужного злого духа, он подробно описывает его обличье, указывает,

где тот притаился и по каким местам летит он сам в погоне за злым духом. Голос шамана все нарастает, становится все более грозным, а все присутствующие в унисон ему яростно кричат: «Га! Га! Га-а! Гэ! Гэ! Гэ-э!» («Прочь! Прочь! Вон! Вон!»). После этого зажигался свет, и этим завершался акт изгнания злого духа.

Илиочиори (досл. — поставить на ноги, придать силу ногам) — религиозный обряд, направленный на то, чтобы придать жизнеспособность человеку, которому суждено покинуть мир земной. Этот обряд чаще всего связан с жизнеутверждением детей на этом свете. В прошлом нередко бывало, что у какой-нибудь супружеской пары дети один за другим умирали после рождения. Чтобы воспрепятствовать этому, шаман и совершал данный обряд. Он представлял собой надселение очередного ребенка личным божеством *пиухэ* или *мио*. Иногда родители при этом меняли имя ребенка, нередко его именовали самым неблагозвучным словом, чтобы ввести злых духов в заблуждение.

Обряд *илиочиори* иногда называют также и *тэвучиури* (досл. — заставить сесть, в значении «утвердить на этом свете»).

Шаманы совершали религиозные обряды не только с целью врачевания, но и для поддержания своей «формы». К таким относится *хэриури* (досл. — парить (о птице), совершать облет миров, в котором участвуют душа шамана и его духи-покровители). Это делалось, чтобы быть осведомленным обо всем, что творится в разных мирах, и тем самым быть всегда готовым реагировать на это своим словом и делом. Такую пропедевтическую акцию шаман совершает во время сна.

Кроме этого, чтобы еще более укрепить свою «форму», шаман совершает шествие по стойбищу. Оно называется *ундиури*. Во главе процессии шел шаман. Он при этом все время пел и бил в бубен. Участники шествия ему подпевали. Обходя стойбище, шаман заходил в каждое жилище, где поджигался багульник, чад от которого, как казалось нанайцам, благотворно влиял на шамана и на его духов-покровителей. Чем больше людей сопровождало шамана, тем выше поднимался авторитет шамана, иначе говоря, его «форма».

Чтобы сохранять свою «форму», шаман должен быть очень внимательным к своим духам-покровителям. В частности, он должен был строго выполнять обряд почитания духов. Обычно такой обряд совершался перед камланием или перед каким-нибудь иным религиозным актом. В сосуде с водой вымачивался багульник, настоем которого шаман пил и обрызгивал им своих сэвэнов, что символизировало их угощение. Едой же для них была каша, называемая *амасон лала* (амасон — «предназначенный для сэвэнов», *лала* — «каша»). Процесс угощения духов-покровителей называется *сугдиури*, а то, чем угощают, — *сугдичэ*. У сэвэнов шамана были лакомые блюда — лепестки цветов, почки черемухи и т. д. Все это давалось им в очень малых дозах. Такие лакомые для

духов угощения называются *калан*. Так же называют и еду самого шамана, необходимую ему во время камлания. Еду подавали шаману в минуты экстаза, чтобы поддержать его дух.

Обязательными атрибутами шамана являются шапка, халат, пояс, посох, бубен с колотушкой, металлические круги и др. Так например, *каса* саману для выполнения роли проводника душ в мир буни требовались особая шапка *хуин*, посох *болао*, на котором, главным образом на набалдашнике, вырезывалось много фигурок пресмыкающихся и хищных зверей, поверх халата надевались разного вида *толи* — круглые металлические бляхи, которые, по представлениям нанайцев, защищают определенные части тела шамана. Самые большие бляхи бывают диаметром 20—25 см и служат щитами для спины и груди шамана. Они же защищают и его сердце. Толи меньшего размера служат щитами для почек, печени и других внутренних органов. Все они соединены между собой ремешками.

Самыми необходимыми атрибутами для каждого шамана являются бубен с колотушкой и пояс. Бубен — *умчухун*. Колотушка для ударов по бубну — *гисил*. Пояс шамана с металлическими конусообразными подвесками — *янгпан*.

Во время камлания шаман надевал на голову венок из длинных наподобие серпантина стружек, ими же обвязывал запястья рук и ног. Стружки эти называются *гисадан*, или *хоболдин*, и символизируют связи шамана с его духами-покровителями.

Изучение довольно богатого пласта лексики, связанного с мифологией и обрядами нанайцев, должно, как нам кажется, способствовать более глубокому проникновению в отживающее свой век религиозное миропонимание народов, еще сравнительно недавно находившихся на стадии первобытной общины.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ У НИВХОВ

В настоящей статье мы приведем материалы, характеризующие лишь некоторые представления нивхов о природе и человеке, существовавшие у них в середине XIX—начале XX в. Эта сложная и многогранная тема ранее не была специальным объектом исследования гиляковедов, хотя сведения, связанные с ней, встречаются в трудах по истории, этнографии и фольклору нивхов.¹

Период русской колонизации нижнего Амура и Сахалина является новым этапом в общественном развитии нивхов — они впервые в своей истории стали жить в системе государства.

Присоединение к России районов нижнего Амура и Сахалина и освоение их оказали влияние на характер традиционных промыслов и способствовали возникновению у нивхов новых видов занятий. Новые социально-экономические условия жизни, сложившиеся в районах расселения нивхов, содействовали изменению их мировоззрения. Некоторая часть нивхов, работая у капиталистов-рыбопромышленников и других владельцев частных предприятий, естественно изменялась как в идеологическом, так и в социальном отношении. Таким образом, еще в досоветское время были замечены, с одной стороны, процесс пролетаризации нивхов, с другой — процесс разрушения первобытных устоев, в частности первобытно-родовых отношений, первобытного равенства. Эти обстоятельства сказались на мировоззрении нивхов.

По традиционным воззрениям нивхов, вселенная состоит из нескольких миров, среди которых выделялись мир земных людей — *миф*, подводный мир *тол*, небесный мир *тлы* и подземный мир *млы*. В каждом мире имелось божество *таялан*, которое являлось создателем существ своего мира. Нивхи, жившие в основном рыбной ловлей и морской охотой, конечно, считали, что самым сильным божеством был *тол таялан* (водяное божество).

Земля, по представлениям нивхов, — плоская и ограничивается линией горизонта. Это приводило к тому, что нивхи обычно хо-

¹ Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. Т. III. СПб., 1903; Штернберг Л. Я. Первобытная религия. Л., 1936; Иванов С. В. Орнамента и обряды, связанные с амурской лодкой. — СЭ, 1935, № 3—4; Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гиляков Сахалина. — Этнография, 1929, № 1, и др.

рошо знали географические особенности лишь той местности, где они были расселены. Районы нижнего Амура и Сахалина, заселенные нивхами, связаны с бассейнами морей, многочисленных рек и озер, а также занимают множество островов. Это дало основание нивхам считать, что и в других местах такой же ландшафт.

Согласно старым представлениям нивхов, земля — это живое начало, которому приписывали человеческие черты (она способна шевелиться — землетрясение). Примечателен рассказ нивхов об острове Сахалине. Его они представляли себе человекоподобным существом, лежащем на правом боку лицом к материку: полуостров Шмидта — это голова, узкое место острова севернее города Охи — шея, Восточно-Сахалинские горы — позвоночник, мыс Анива и мыс Крилльон — ноги, достигающие пролива Лаперуза, район города Охи — сердце, откуда вытекает кровь — нефть.

Нивхи говорят, что предки их помнили, как однажды остров, лежавший на левом боку лицом к Охотскому морю, перевернулся на правый бок лицом к материку. Подобным образом им представлялась вся природа.

В каждой географической среде — в сопках и лесах, в морях и реках — есть обитатели, которые ведут такой же родовой образ жизни, как и люди. Среди них выделялись также старейшие, которые распоряжались своим хозяйством. Например, в лесах, на высокой сопке или на большом утесе живет *пал ыз* — хозяин леса, а с ним целое селение его сородичей. Это те же нивхи, но связанные с лесным миром. В их подчинении — все звери тайги, в том числе и медведи. В тихую погоду, говорят нивхи, можно услышать голоса «лесных людей».

В многочисленных мифах мы встречаем рассказы нивхов, поощавших лесных жителей во время поисков своих сестер, вышедших за них замуж, или сородича, ушедшего по доброй воле с медведем к его хозяевам. Эти путешественники рассказывают, что быт лесных людей построен так же, как у нивхов. Такое же жилище, пары, котлы, пища, и т. д. Правда, иногда вместо людей фигурируют медведи, вступившие в брак с нивхскими женщинами. Здесь важно добавить, что селения лесных людей состояли также из одного-двух жилищ, расположенных в такой же среде, как селения нивхов.

Между обществом нивхов и коллективом лесных людей в целом устанавливались нормальные отношения. Нивхи, которым лесные люди постоянно посылали пушных и мясных зверей, старались соблюдать по отношению к ним мирные отношения и уважение. Последнее выражалось в том, что, находясь в лесу, в сопках, нивхи соблюдали определенный порядок, они не оскверняли землю своим поведением, т. е., будучи в лесу, нивхи не ругались, громко не разговаривали, не ломали деревья, не рыли землю и т. д. Одним словом, нивхское население каждой местности старалось сохранить мирные отношения со своими соседями — лесными людьми, живущими рядом с ними. Благодаря таким мир-

ным взаимоотношениям, лесные люди не только присылали ежегодно нивхам определенное количество лесных зверей, но и позволяли им благополучно путешествовать по земле. Последнее обстоятельство имеет важное значение в жизни нивхского населения, постоянно связанного в хозяйственной деятельности с тайгой.

Оказывается, нивхи могли обращаться и к хозяевам других земель и другой тайги через хозяев своей тайги. Это обычно делалось в тех случаях, когда житель какого-либо селения уезжал в другое место на постоянное жительство или посещал его временно. В таких случаях старейший из нивхов, обращаясь одновременно к хозяину тайги, где они жили, и хозяину той местности, куда уезжал человек, просил позволить благополучно «ходить», «находиться» такому-то на земле нового хозяина.

Материалы о нивхских представлениях говорят, что между нивхами и лесными людьми происходили брачные связи. В одном предании, например, говорится, что вечером охотник увидел, как с сопки спускалась женщина с коромыслом на плечах и пела песню. Набрав воды, она медленно стала подниматься в гору. В это время нивх крепко обхватил ее за талию и стал прижимать к себе. Когда он открыл глаза, то увидел, что обнимает лиственницу. Эта женщина несколько раз спускалась по воду и проходила мимо охотника. Нивх жил в лесу, думая только о лесной женщине, но никак не мог завладеть ею, хотя она регулярно спускалась за водой. Однажды эта женщина остановилась около охотничьего шалаша, поставила ведра и вошла в шалаш. Охотник сказал женщине: «Пожалей меня, я взять тебя думаю». Тогда женщина ответила: «Я тоже так думаю». Затем они жили вместе в шалаше и отправились вместе в селение охотника. Так нивх взял в жены настоящую «горную» женщину, и с тех пор его сопровождал успех на охоте.

Мифы говорят о том, что и нивхские женщины выходили замуж за лесных людей. Чаще всего это происходило, когда мужей их или братьев не было дома. В это время лесные люди уводили красивую женщину. Нередко последние не оказывали сопротивления. Мужья или братья, вернувшись домой и узнав о случившемся, устраивали погоню. Она обычно приводила их в жилище лесных людей. Встреча нивхов с последними заканчивалась миром. В таких случаях они уезжали домой, нагруженные ценными шкурами, а в дальнейшем их сопровождал успех на охоте. Но иногда нивхи вынуждены были вступать в вооруженный конфликт с похитителями, который нередко заканчивался жертвами как с той, так и с другой стороны.

Согласно нивхским мифам, их женщины выходили замуж за медведей, тигров, лисиц и других зверей, выступавших также в образе лесных людей. Эти браки, как правило, основывались на похищении женщин в лесу, когда те собирали ягоды, орехи, корни сараны и т. д.

Водное пространство, по мнению нивхов, — это целая система, построенная так же, как и человеческий мир. Они сравнивали море с большим домом, в котором жил седовласый старик или старуха, иногда оба вместе. Кроме них, в море жило (плавало) множество различных рыб и тюленей, росли водоросли. Такое представление нивхов получило отражение и в их фольклоре. Надо заметить, что в нем немало вариантов описания подводного мира.

Седовласые старики и старухи, которых нивхи называли *тол ыз* — «хозяин воды (моря)» или *таяхан* — «могучий хозяин», в фольклоре изображались по-разному. Как правило, их награждали положительными качествами. Жили они в больших жилищах, таких же, как нивхи, ездили на собачьих упряжках зимой, а летом — на лодках и т. д. Вот эти хозяева воды и посылали людям рыбу и морских зверей, позволяли рыбакам спокойно плавать на просторах негостеприимного моря и бурных рек. Если хозяин воды был добр к людям, то он посылал им несметные стаи различных рыб и тюленей. Так, в одном сказании говорится, если хозяин воды бросает для людей четверть шкуры, то рыбы в море мало, если бросает половину шкуры — много, если целую шкуру, то великое множество. В других сказаниях говорится: чтобы было много рыбы, хозяин воды бросает чешую или икру. Интересно и то сказание, где хозяин воды достает из-за пазухи или из сундука, а иногда из мешка, горсть икры и бросает в сторону нивхов. Икра сразу же превращается в рыбу и несметными косяками идет в реки, по берегам которых живут нивхи.

Отношения между нивхами и жителями воды сопровождались постоянным и взаимным дарением подарков. Если хозяин воды посылает нивхам рыбу, то нивхи в свою очередь в знак благодарности устраивают ему угощение в форме кормления хозяина воды. Во время плавания на лодке нивхи вели себя сдержанно, как в гостях.

Обряд отправки гостинцев к хозяину воды назывался *тол ардь* — «воду кормить»; его нивхи организовывали дважды в год: весной во время освобождения реки ото льда и глубокой осенью сразу после становления льда. Весной старший в роде, проживающий в селении, просил приготовить ритуальную еду. Обычно это было перед самым вскрытием рек, когда лед поднимался. Обряд начинался с опускания в прорубь хвоста сушеной кеты, который предназначался для собак хозяина воды. После этого в прорубь бросали ритуальную еду — уже для самого хозяина воды.

Этот же обряд нивхи совершали и после замерзания рек и морского побережья и также через прорубь. При этом ритуальную пищу всегда несли к проруби в специальных чашках корытообразной формы *толцир*. Эти корытца имеют зооморфное изображение, и мы классифицируем их на блюда с изображением рыб, морских зверей и птицы. По нашему мнению, на них изображены

наиболее ценные породы рыб, имеющие промысловое значение, различные виды тюленей и птиц-гагар.

Общение нивхов с «жителями воды» не ограничивалось этими обрядами. Во время езды на лодках и промысла рыбы нивхи бросали в воду табак — как бы угощали хозяина воды. Такие повседневные общения также способствовали контакту нивхов с хозяевами воды.

Нивхи, как мы упоминали, рассматривали море как особый мир, а зверей, живущих в нем, как мыслящих существ. В тюленях нивхи видели морских людей, которые приходили к людям. Старики нивхи считали, что если убивали нерпу на следующий день после «отправки гостинцев», то находили у нее на языке красные пятна. Значит она ела ягоды, содержащиеся в гостинцах. Когда же убивали нерпу в обычное время, то язык у нее якобы был чистый, без ягодных пятен.

Поэтому нивхи относились к тюленю с почтением, не издевались над ним, иначе с человеком и со всеми его сородичами могла приключиться беда. Нивх Тибелька рассказал, что кто-то из его рода поймал живую нерпу, привязал ее в юрте и держал как медведя. За это все его сородичи были жестоко наказаны: одни члены рода умирали, а другие вынуждены были покинуть свои дома и поселиться в других местах.

Следует привести здесь небольшую сказку «Пнапакхе Пачикхе» («Брат с сестрой»), в которой показано отношение нивхов к тюленям как к человекоподобным существам. Жили сестра и брат. Стали взрослыми. Брат стал охотником, добывал много пушных и мясных зверей. Вечерами уходил за селение, где встречался с женщиной-нерпочкой. Сестра удивлялась, зачем он все время уходит за селение?

Однажды, когда брат ушел в лес на охоту, сестра оделась в его одежду, взяла острогу и пошла за селение. Здесь села около небольшого утеса. В это время на берег вышла нерпочка — любимая женщина брата. Сестра вонзила в нее острогу и стала тянуть к берегу. Нерпочка же бросилась в воду. В этой схватке острога сорвалась, и нерпочка, оставляя кровавый след, уплыла.

Вечером, когда юноша пришел на свидание, то увидел, как к берегу подплыли две нерпочки, в которых он узнал братьев любимой. Братья рассказали о случившемся и сообщили, что они приплыли за ветками ели и лекарственными травами. Юноша при помощи нерп-братьев и белух проделал большое путешествие в страну морских жителей, где жила его невеста нерпочка, являвшаяся дочерью седого старика как хемар.

Юноша пришел прямо в дом своей невесты нерпочки, где обстановка была такая, как у нивхов. На наре сидел старик — хозяин дома, около него лежала без памяти его дочка. Ее лечили камланием шаман хозяина воды *тол ыз чамхара* и шаман хозяина тайги *пал ыз чамхара*.

Юноша, угостившись, стал играть на губном варгане. Девушка по характеру игры и мелодии узнала его. Затем юноша, обратившись к шаманам, сказал: «Шаманы! Шаманы! Разрешите мне спеть (камлать)». Седой старик, вздохнув, «Хы хоу» сказал: «Позвольте гостю попробовать свои силы». Юноша погрел на огне бубен (*хас*), слегка поскреб его и с разрешения старика стал петь (камлать). Благодаря этому раны зажились и девушка выздоровела. Седой старик, главный хозяин, прогнал всех шаманов, а юношу оставил у себя и выдал за него свою дочь.

У нивхов встречается много сказок, где говорится о том, как нивхские юноши перевоплощались в морских жителей, а девушки-нивхи выходили замуж за детей хозяина воды.

Подземный, потусторонний мир — второй мир, который тесно связан с земным, человеческим, так как люди после смерти переходили жить туда. Мир мертвых *млыво*, по воззрениям нивхов, ничем не отличался от земного. Там были те же долины и горы, реки и моря, то же небо со звездами, планетами, солнцем, луной, такие же рыбы и звери. Нивхи, пробиравшиеся туда, видели там тот же образ жизни, что и на земле. Только времена года и время суток там противоположны земным: если на земле зима — там лето, на земле весна — там осень, на земле день — там ночь и т. д. Считалось, что в потустороннем мире нивхи жили родами в рыбацких селениях на берегу рек, на морском побережье и т. д.

В мир мертвых нивхи пробирались так же, как и души умерших, через дыру. Предполагалось, что после смерти человека его душа в потустороннем мире обретала новую материальную форму, не способную ощущать мир живых людей. Поэтому, когда последние проникали в *млыво*, то жители потустороннего мира не могли заметить их присутствия.

Менее всего известен нивхам верхний мир,² возможно, потому, что нивхи в повседневной промысловой деятельности непосредственно с ним не связаны.

В нашем распоряжении имеется ряд космогонических материалов, которые характеризуют представления нивхов о верхнем небесном мире. Нивхи рисуют себе небо как особую землю *тлы миф*, на которой живут люди одинаковой с ними жизнью. Но на нем много отверстий, особенно там, где небо соприкасается с землей. Согласно преданиям, некоторые нивхи поднимались на небо, даже бывали случаи, когда они проникали туда через отверстие.

Существовало представление о том, что на луне живет женщина. Показывая на луну, нивхи говорят, что она всегда видна идущей по воду с коромыслом через плечо и ведрами. Эту женщину часто характеризовали как сплетницу *ралк умгу*. В этом убедились сами нивхи. Так, однажды земной нивх поднялся на

² Штернберг Л. Я. Первобытная религия, с. 35; Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений..., с. 100.

луну и вступил в близкие отношения с этой женщиной. Но когда он спустился к своим сородичам, то здесь уже все знали об этом. Будто сама женщина, живущая на луне, рассказала всем о происшедшем. Считалось, что на луне живет собака, которая время от времени пытается съесть ту же луну. В это время происходит лунное затмение. Нивхи спасали луну: с наступлением лунного затмения они выбегали на улицу и звоном железных предметов отвлекали эту собаку, отпугивали ее. При этом каждый нивх выкрикивал имя этой собаки. Нам приходилось наблюдать, как нивхи стреляли в собаку из ружей, пускали стрелы. Таким образом они спасали луну.

Нивхи меньше знают о солнце, хотя считают, что и на нем тоже живет собака, которая пытается его съесть. Во время затмения они спасают солнце тем же способом, что и луну. У нивхов существовал широко распространенный миф о множественности солнц (три солнца). Сначала на небе было одно солнце, одна луна, на земле было много людей, а в лесу и в воде — много зверей и рыбы. Потом погода испортилась и на небе стало три солнца и три луны. Наступила такая жара, что на земле погибло много животных. И лишь только после уничтожения лишних светил установилась нормальная современная жизнь.

У нивхов нет традиционного представления о строении звезд *уньър*. Есть лишь названия некоторых звезд, например, Полярная звезда известна как *Тлы ыаур уньър* — «Звезда Небесного живота»; Марс — *К'еъ уньър* — «Лисья звезда»; Венера — *Кувер уньър*; Юпитер — *Пила уньър* — «Большая звезда»; Большая Медведица — *Няър нё* — «Крысиный амбар»; Малая Медведица — *Тамла уньър* — «Много звезд» и т. д.

Звездное небо нивхи называли *уньър тлы* и рассматривали как землю, на которой имелась своя жизнь. Например, про падающую звезду нивхи говорили: *уингыр чмаир видь* («звезда в гости ушла»), а про Млечный Путь — *тауранд (таяфан) зиф*, что можно перевести как «след могущественного хозяина неба Таяфан». При падении небольших звезд нивхи говорили: *«уньър одь»* («звезда испражняется»).

Молнию и гром нивхи рассматривали как действие птицы *тинд*, из клюва которой выходит молния, а взмах крыльев производит гром. Зимой птица спит где-то в море, а в летнее время выходит на волю и вступает в борьбу с лесными людьми, с которыми находится во враждебных отношениях. В это время птица *тинд* ищет прячущихся за деревьями лесных людей и молнией сжигает деревья.

Ветер *ла* приходит на землю нивхов через отверстия на небе. Нивхи различают восточный ветер *ламс*, северный *ари*, южный *конгр*, дующий по Амуру с верховьев реки *кенгила* и т. д.

У нивхов Амура широко известна сказка, в которой рассказывается, как однажды осенью перед промыслом лососевой рыбы подул сильный низовой ветер со стороны Амурского лимана и

долго длилось ненастье, мешая рыбному промыслу. Тогда среди нивхов нашелся смельчак, который попытался заткнуть отверстие на небе, откуда дул низовой ветер.

По представлению нивхов, ветер — это действия какого-то живого существа, которое «шутит» над людьми. В литературе есть и конкретное указание на то, что ветер делает какая-то женщина.³ Если эта женщина сидит дома и шьет, то стоит тихая и ясная погода; если же она выходит из дому и начинает бегать, то от ее развевающейся одежды поднимается ветер, хмурится небо. Когда она мочится — идет дождь.

Если ветер дул долго, по несколько дней, и мешал заниматься промыслом, то нивхи стреляли в ветер — *ла хадь*. Это заметил еще в середине XIX в. Л. И. Шренк. На Сахалине при нем нивхи прикрепили к концу длинного шеста, воткнутого в снег, четырехугольный кусок тюленьей шкуры, предназначенный в жертву буре.⁴ Он видел также, как нивхи взяли стрелу с наконечником в виде двузубой вилки. Между зубцами был зажат табачный лист с кусочком тлеющего трута. Стрела была пущена против ветра. Нам пришлось наблюдать уже в 1953 г., как нивхи, сердясь на востер, стреляли в него из ружья. Говорят, что в том месте, куда попала стрела или пуля, видели кровь.

Во время нахождения охотника на промысле, если поднимался сильный ветер, домашние устраивали *лазанть (дь)*, что значит «бить ветер». Для этого брали маленьких девочек на руки и раскачивали их. Таким образом успокаивали ветер.

В небесном мире, кроме главного его хозяина *тауранд*, жили такие же люди, как и сами нивхи, только нивхи не могли их видеть. Широко распространено представление о том, что люди неба когда-то ловили на спущенные ими с неба удочки людей земных — нивхов и утаскивали к себе наверх.⁵ Повсеместно нивхи говорили нам, что *тлы ыз* — «хозяин неба», *тлы нивхгу* — «люди неба» — видят все, что делается на земле. Это представление находит свое отражение в следующей сказке.

Два молодых нивха из одного селения пошли далеко на охоту. На месте, где они собирались охотиться, остановились у толстой лиственницы в четыре обхвата. Решили расположиться здесь на ночлег, разожгли огонь, сварили пищу, поели и легли спать. Один из охотников был холост, а второй — женат, и жена его ждала ребенка. Ночью холостой слышал разговор внутри дерева, но не придавал этому значения и утром даже не рассказал об этом своему товарищу. Позавтракав, каждый по отдельности ушел на охоту. Холостой вернулся к середине дня, не добыв ничего. Женатый вернулся поздно с богатой добычей. После ужина прилегли отдохнуть. В это время услышали разговор, который доносился из дерева: «Ой, ноги болят, устал». — «Где ты был?». — «Везде

³ Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений..., с. 80.

⁴ Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края, с. 39—40.

⁵ Штернберг Л. Я. Гиляки. СПб., 1905, с. 49.

ходил — по Амуру и по морю». — «Много людей родилось?». — «Родился только один ребенок, сын охотника, который находится рядом с нами. Я сделал так, чтобы этот ребенок подавился мясом, и поэтому устроил так, чтобы его отец добыл много мяса».

Охотники решили узнать, кто же разговаривает, стали искать в дупле, залезли даже на вершину дерева, но не нашли никого. Вернувшись домой, о слышанном рассказали старшим. Старики им объяснили, что хозяин неба очень могуществен. Он отмечает всех новорожденных и назначает сроки их смерти. С наступлением этого времени люди умирают. Если же хозяин неба кем-нибудь недоволен, тот умирает раньше срока.

Согласно представлениям нивхов, они ведут свое происхождение от лиственницы. Это наиболее распространенный вариант среди всех групп нивхского народа, но с чего начался процесс происхождения людей — нивхам неизвестно.

По представлениям нивхов, люди и их души должны были пройти несколько миров: земной *миф ыр* — «земной период», потусторонний *млы во* и мир природы. Самая короткая жизнь — на земле. Этот период настолько короток по сравнению с жизнью человека в другом мире, что «за это время можно успеть лишь завязать новязки обуви». Поэтому и землю нивхи называли *киур хупво* — «селение для завязывания обуви».

Период жизни в потустороннем мире — «селении мертвых», куда переселялись после смерти, считался самым продолжительным, поэтому его называли «долгое место жизни», «место постоянной жизни». В потустороннем мире нивхи жили родами, и при смерти одного из членов рода обычно говорили: «Ушел к своим». Если умирала девушка, то говорили: «Ушла к своему жениху, который раньше нее ушел в млыво». При смерти юноши: «Ушел к своим родителям». Предполагалось, что после смерти человека в потустороннем мире его душа обретала новую материальную форму, не способную ощущать мир живых людей.

После смерти во втором мире человек попадал в третий мир. Его тело превращалось в дерево, траву, бабочку, птичку, комара или другое насекомое. Возможно, поэтому нивхское слово *мудь* («умереть») означало «стать», «реинкарнировать».

Смерть человека нивхи объясняли двумя причинами. Первая — естественная; человек прожил на земле положенный ему срок и уходил в селение своих предков — в млыво. Поэтому при смерти стариков нивхи говорили: «*Эна ворох вины ыр прынын яныдьа! Ургуур виџаз!*» — «Пришло время уходить в другое селение (имеется в виду млыво), что поделаешь! Пусть хорошо дойдет!».

Нередко, конечно, случалась и преждевременная смерть из-за болезни, несчастного случая и т. п. Такая смерть объяснялась кознью того или иного злого существа.

Душу человека нивхи Амура называют *т'ан*, а восточного побережья Сахалина — *теџоу*. По их представлениям, душа умершего — это нечто невидимое, бестелесное, поэтому ее увидеть

пользя, а можно только услышать. Иногда ее видят ночью. Душа уходит от человека с последним вздохом.

Душа младенца улетает на небо, поэтому их не сжигают, а устраивают им воздушное захоронение. Она не приносит зла и, улетев, не дает о себе знать.

Души же «нормально» умерших людей с последним вздохом выходят из человека и гуляют по миру. Если во время нахождения трупа дома слышны голоса или шум, то это значит, что по дому ходит душа умершего.

Во время сожжения трупов, по записям Е. А. Крейновича, душа умершего сидит в стороне и наблюдает вместе с другими нивхами, как горит тело.⁶ Сжигают же нивхи труп без души и называют его *хавскай*, что означает «пустое тело».

С момента сожжения трупа и до поминок *чхар озу ыр* «время поднимания дерева», по мнению нивхов, душа бродит по дорожкам вокруг дома, осматривает, где она раньше жила, наблюдает за живыми людьми, навещает места, куда ездила во время морских и рыбных промыслов, а также отправляясь в гости. Одним словом, за этот период она должна посетить все, где побывал человек до смерти. И уж только после последних поминок она, снаряженная всем необходимым для дальнего пути, отправляется в потусторонний мир — мир мертвых.

Иногда душа возвращается назад и напоминает живым сородичам о себе. Это обычно бывает в тех случаях, когда те забывали «отправить» с нею в потусторонний мир какие-нибудь личные вещи умершего. Особенно «плохо ведут» себя души злых людей. Разгуливая среди сородичей, они часто приносят им вред, оставляют болезни и даже убивают, чтобы увести их души с собой в мир мертвых. Нивхи изредка «видят» их. Если их окликнуть, то они исчезают.

В некоторых случаях нивхи вынуждены были убивать душу злого человека, который приносил горе живым, особенно если тот хотел, чтобы умерли и другие люди. Душа, например, приходит в дом посмотреть на сородичей. Нивхи иногда после сожжения трупа слышали ее голос. Бывало, что ночью неожиданно нивх «увидит» приход души домой. После этого он обязательно заболевает и умрет. Поэтому нивхи «убивали» злые души, бродившие среди живых сородичей. В селении Чайво нивх Надюн рассказал нам такой случай. У одного нивха умерло четверо детей. Заболел и пятый. Тогда он сделал из травы фигуру человека, прикрепил на дереве около места сожжения своего последнего сына. Стал караулить с пяти-шести часов вечера. Через два-три часа появилась собака, покружилась несколько раз на этом месте. Затем пришли две собаки. Они, как и первая, стали кружиться. После их ухода появился человек и встал рядом с травяным чу-

⁶ Крейнович Е. А. Рождение и смерть человека по воззрениям гилаков. — Этнография, 1930, № 4, с. 105.

челом. Тогда копьем или из лука нивх убил этого пришельца, у которого была злая душа *теһон*.

По рассказам нивхов, души разговаривают. Особенно в этом можно убедиться, прислушиваясь к голосам, раздающимся из надгробного домика. Были случаи, когда смельчаки шли ночью на кладбище послушать эти разговоры. В надгробных домиках от них стоит гул.

Души умерших, по мнению нивхов, в конце концов превращаются в траву, бабочек, личинки, черемуху, кукушку и т. п.

Образное представление у нивхов есть и о душе утопленника *тол млах*. Она уходит в *тол млахво* — «селение потустороннего мира воды», где много рыбы и морских зверей. Но там она долго не живет, приблизительно через три года переходит в *млахво*, в потусторонний мир земных людей.

Души утопленников также могут возвращаться в мир живых сородичей и бродить. Если они будут обнаружены, то их надо уничтожить, иначе они могут принести много горя живым, унести души некоторых из них. В селении Милкво на восточном побережье Сахалина нивх Пулкун рассказал нам следующее. Когда утонет человек и долго не могут найти его труп, тогда в один из вечеров все родственники усаживаются дома по углам, в темноте, сидят тихо. В это время душа утопленника открывает дверь и слышен шум волны. Душа дышит и издает звуки. В этот момент ее кто-то хватает, а кто-нибудь из присутствующих загораживает выход, чтоб она не ушла обратно. После этого обязательно находят утопленника и устраивают захоронение.

Труп человека, убитого медведем, клали в усыпальницу в виде клетки медведя. Его душа, по мнению нивхов, превратившись в этого зверя, уходила в лес и там продолжала жить. Поэтому, когда убивали большого старого медведя в лесу, нивхи говорили: *атак худь* — «убил деда», *анах худь* — «убил дядю» и т. д. Возможно, этот факт служил поводом для обожествления нивхами этого зверя. Любопытно, что такое представление о душе человека, задранный медведем, бытует и у некоторых семейно-родовых групп ульчей, живущих по соседству с нивхами.

По представлению нивхов, очень сложно складывалась судьба души человека, убитого чужеродцами, которая превращается в птицу *тахч*. Она витает по вселенной до тех пор, пока не будет совершена кровная месть или ритуальный обряд, заменяющий ее примирением. И только после этого душа убитого улетает вверх и превращается в насекомых, траву и т. д. Душа самоубийцы так же, как и души людей, умерших своей смертью, отправляется в потусторонний мир мертвых к своим предкам.

Любопытные материалы мы имеем и о судьбе душ собак.

Исследователей интересовало, куда же уходила душа собак после их смерти. Исходя из представлений ряда народов, в том числе орочей Советской Гавани, Е. А. Крейнович предполагал, что и у нивхов загробный мир собак помещался перед загробным

миром людей.⁷ Тут нам хотелось бы сделать уточнение. По представлениям нивхов, те собаки, которых убивали при похоронах детей и мужчин, уходили вместе со своими хозяевами в загробный мир людей. Там они жили и помогали людям, как в настоящем земном человеческом мире. В легендах и мифах о загробном мире рассказывается, что там собаки в упряжке возили нарты и буксировали лодки. Собаки же, которых отправляли хозяину воды (моря) и тайги, жили в воде или в тайге. Нередко в мифах говорится о том, что на собачьих упряжках седовласый хозяин объезжает свои владения. Собаки же, ушедшие к лесному хозяину, жили в лесу и служили ему.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что нет специального потустороннего собачьего мира. Душа собак после их смерти помещается вместе с человеческой в общем потустороннем мире млыво. Но есть души собак, которые не попадают ни в потусторонний мир, ни в мир хозяина тайги и леса. Они носятся по земле и наносят вред человеку, собакам и т. д. Это обычно души сумасшедших собак. Они пугают людей, зверей и т. д. Чтобы покончить с кознями душ злых собак, нивхи охотились за ними ночью с копьем и луком. Хороший стрелок должен с одного броска или выстрела уничтожить ее. Как правило, это им удается сделать, иначе злая душа сумасшедшей собаки будет продолжать свои козни.

У нивхов нет ясного представления о происхождении животных. Ответа мы не находим и в фольклорных материалах. Нам только известно, что звери приходят к людям добровольно. Каждое животное — настоящее человекоподобное существо, такое же, как и сам нивх, одаренное разумом и силой, какими обладает человек. Именно такими видели их нивхи, которым удавалось «побывать» в селениях лесных людей, в стойбищах людей, живущих в воде, море. Это обстоятельство заставляло нивхов обращаться с морскими и лесными зверями, как с разумными мыслящими существами. Например, находясь на морском зверобойном промысле, охотники, разговаривая между собой, не называли цели своего визита. Делалось это для того, чтобы скрыть от зверей свои намерения. Кроме того, по мнению нивхов, морские звери, особенно тюлени, способны имитировать поведение членов семьи охотников, живущих в значительном отдалении. Поэтому по действиям тюленя можно узнать, что делается в доме охотника.

Материалы устного творчества нивхов, в частности их этиологические сказки, убедительно подтверждают взгляд нивхов на животных и рыб, как на разумно мыслящие существа, которые объяснялись не только между собой, но и с людьми. В этом отношении любопытен следующий миф об острове Сахалин, который мы за-

⁷ Крейнович Е. А. Собаководство гилаков и его отражение в религиозной идеологии. — Этнография, 1930, № 1, с. 52.

писали в селении Старый Набиль на восточном побережье Са-
халина.

Сахалинская земля появилась (родилась) давно. Тогда голова была вверх, ноги вниз, сердце на востоке и т. д. Но однажды земля повернулась лицом к материку. Все живое на острове погибло. Остались живыми люди только в двух селениях — в одном сестра и два брата, в другом — несколько человек. Однажды старший брат увидел полянку, по сторонам которой стояли два дерева; на одном сидела белка, а около другого пищал заяц. Когда человек подошел ближе, заяц спросил: «Много вас осталось в живых?». — «Нет, трое!» — «Передайте всем, что после обеда здесь собираются люди и звери, оставшиеся в живых». Человек, вернувшись домой, передал эти слова своим брату и сестре. Когда они пришли на условленное место, то увидели там нерп, лисиц, выдр, медведей и других зверей, похожих на нивхов. Лиса подошла к зверям, а заяц — к людям. Лиса сказала зверям: «Я обращаюсь к вам от имени солнца, луны и неба. Нас осталось мало, и мы будем живы только в том случае, если вы будете соблюдать следующие условия. Олени должны добывать себе корм своими копытами, лисицы, соболи, выдры и другие мелкие звери должны питаться травой. Медведь не должен есть зверей, а должен на длительное время ложиться в берлогу — в спячку».

Заяц спросил людей: «Вы помните, что вы ели?». — Ответили: «Помним». — «Тогда ешьте все, но только не убивайте зверей на мясо». Кроме того, заяц и лисица призвали людей и зверей заботиться о воспроизводстве потомства, чтобы на острове снова было много обитателей.

Представляет интерес отношение нивхов к морским касаткам, которых называли *ыз* — «хозяин». Когда на пути рыбаков появлялись морские касатки, то нивхи говорили, обращаясь к ним, *экт прыдь* — «просить пришли». Старейший охотник говорил: «У нас ничего нет, но хоть немного с вами поделимся, вас накормим». И тут же бросали в воду часть запасов провизии и стружки *инау*. Нивхи-старики говорят, что касатки долго находятся в пути, у них не хватает огня, пищи и т. д. Тогда они идут за помощью к людям, поэтому охотники вместе с едой бросают огонь. В знак благодарности за угощение морские касатки убивают китов и подбрасывают якобы к лодке большие куски китового жира и мяса.

По мнению нивхов, звери, которых они убивали, воскрешаясь, уходили к своим сородичам, так как душа их не погибала. Но это могли они осуществить лишь при наличии всех своих костей. Поэтому нивхи на специальных лабазах складывали все кости белухи и тюленей, а в ритуальный амбар *лезу* — кости медведя. В мифах нивхов люди и звери вступали в семейные брачные связи.⁸ Так, есть мифы, где описываются обстоятельства, при ко-

⁸ Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора. Т. I. СПб, 1908.

торых нивхский юноша вступает в брак с дочерью лесных людей, приходящей к людям в образе медведя, тигра, лисицы и т. д. Нередко за последних якобы выходили замуж нивхские девушки. Встречаются мифы, в которых говорится, как в семье нивхов вливались женщины лесных жителей, вышедшие замуж за нивхских юношей.

Нивхи широко общались не только со своими соплеменниками, но и чужеплеменниками, жившими на земле. Мифы и сказки нивхов говорят о том, что народ широко общался и с теми, кто обитал в водном, лесном и небесном мире. Им «доступен» был и потусторонний мир, где жили умершие их сородичи и соплеменники. Подобные представления нашли отражение в религиозных верованиях нивхов.

ПРИРОДА И ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЧУКЧЕЙ

Содержание всякого религиозного сознания составляют представления, настроения и действия (культы). Религиозные представления и связанные с ними идеи наиболее полно отражаются в мифах данного народа. Однако не все мифы порождают религиозные представления, но все они, вместе взятые, создают картину раннего, донаучного мировоззрения данного народа, выражают понимание им «причинной связи между явлениями».¹

Религиозные представления развивались в двух направлениях. Первое — понимание и толкование явлений природы, всей совокупности ее ощутимых проявлений (представления о явлениях природы, о животном и растительном мире, о происхождении и устройстве вселенной), и второе — развитие представлений о появлении человека, его связях с природой, о его положении в окружающей среде, перенесение им социальных условий собственной жизни на природу, на проявления сверхъестественного мира. В религиозных представлениях о человеке, обществе наиболее непосредственно отражается состояние социально-экономического развития той или иной народности на данном отрезке ее исторического развития.

Все представления о сверхъестественных благорасположенных к человеку существах («духах») — племенных, общинных, семейных — вытекают из понимания общественно-экономических отношений данного народа.

В таком же плане складываются представления о вредоносных существах, антиподах благорасположенным к человеку существам.

Для всей системы религиозных представлений общества, находящегося на стадии разложения первобытнообщинных отношений и перехода к классовому, характерен дуализм. Он пронизывает все представления, лежит в основе понимания как природы, так и общества, человека. Поэтому мы считаем необходимым в первую очередь остановиться на системе представлений о природе и человеке, как базовых, фундаментальных, на которых зиждется вся религиозная структура, все ее формы проявления,

¹ Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. III. М., 1957, с. 331.

прежде всего культы. Без четкого и ясного установления объема и содержания существующих представлений о природе и человеке невозможно определить суть религиозного сознания, связь отдельных элементов этих представлений, ее обусловленность. Иными словами, необходимо выявить систему представлений, отыскать ее главные ключевые элементы, которые лежат в ее основе и связывают все составные части этих представлений в единое здание религиозного сознания. В конечном счете вся религиозная атрибуция, все виды культов, через которые проявляется религиозность, пропитаны мировоззренческими (мифологическими) представлениями, бытующими у данного народа.

Следовательно, основная задача при изучении религии того или иного народа сводится прежде всего к уяснению существующих у него мировоззренческих представлений об окружающей природе, о природе самого человека, его связи с природой, отношения к ней и т. п.

Накапливание сведений о религиозных представлениях чукчей и других народов северо-востока Сибири началось с XVII в., со времени первого знакомства с ними русских землепроходцев. Однако более подробные сообщения об обрядах и культах, действиях шаманов начали появляться в XVIII в. в трудах ученых экспедиций, члены которых приходили в соприкосновение с коренными обитателями северо-востока Сибири. Ряд отдельных интересующих нас наблюдений был зарегистрирован в известных трудах Г. А. Сарычева, И. Биллингса, К. Мерка, Ф. В. Врангеля, Кибера, Г. С. Шишмарева, А. П. Лазарева, Ф. П. Литке, А. Е. Норденшельда и его спутников, И. И. Толмачева, Г. У. Свердрупа и др., а также в сочинениях официальных лиц, побывавших на Чукотке в разные годы второй половины XIX—начала XX в.: Г. Майделя, А. А. Ресина, А. В. Олсуфьева, Н. Ф. Калининкова и других.

Некоторое дополнение к сведениям участников ученых экспедиций и русских мореплавателей, побывавших у берегов Чукотки, дают наблюдения миссионеров (Г. Слепцова, А. Аргентова, Петелина, Дионисия и других). Все сведения о религии чукчей из этих источников отличает одна особенность: они бессистемны, касаются преимущественно отдельных культовых отправлений, обрядов, обычаев, иногда действий шаманов. Естественно, на основании данных такого характера нельзя составить цельного представления о содержании и социальной сущности религии чукчей. До конца XIX в. систематического, специального изучения верований чукчей не предпринималось. Пальма первенства и в этом вопросе принадлежит хорошо известному исследователю этнографии, фольклора и языка чукчей В. Г. Богоразу.

Он не был этнографом и не имел этнографической подготовки, когда начинал в 1895 г. свои исследования среди чукчей. В. Г. Богораз пользовался наставлениями и программами, подготовленными Восточно-Сибирским отделом РГО, главным образом Д. А. Клеменцем, организатором и научным руководителем всей

экспедиции, снаряженной на средства И. М. Сибирякова. В 1894 г. в Якутске, куда прибыл Д. А. Клеменц, собралась часть будущих участников экспедиции «для выработки программ». В заключение этого совещания Д. А. Клеменц отметил, что осталась «неисполненной программа для исследования верований инородцев, по отсутствию лиц, специально изучавших эту сторону народной жизни. Предложены к руководству готовые программы Агапитова и Потанина, составленные ими для собирания материалов о верованиях сибирских инородцев и о шаманстве».² Таким образом, В. Г. Богоразу пришлось руководствоваться весьма краткими и несовершенными программами. Поэтому он в основном направил свои усилия на собирательскую работу, что нашло определенное отражение в его трудах, в частности о религии чукчей.

Пересматривая материалы монографии «Чукчи» перед ее изданием на русском языке, В. Г. Богораз писал: «С новой точки зрения, я должен прежде всего отметить эмпирический характер всей моей работы. Ибо я должен сказать вообще, что во время моей полевой работы, а также и после того, я относился с недоверием ко всем существовавшим в то время теориям развития первобытного общества».³ Так писал В. Г. Богораз в предисловии к первой части монографии «Чукчи», которая посвящена их социальной организации. Во второй части, вышедшей в свет уже после смерти В. Г. Богораза, нет авторских оговорок, сделанных в наше время. Хотя и эта работа пронизана стремлением автора собрать и сообщить как можно больше фактического материала, личных наблюдений, в ней уже проявляется стремление к самостоятельному теоретическому осмыслению этого материала, с использованием некоторых работ по общим вопросам развития ранних форм религии, в частности Э. Б. Тэйлора «Первобытная культура». Правда, эти высказывания В. Г. Богораза непоследовательны и противоречивы, но они содержат интересные обобщения изучавшихся им религиозных представлений чукчей.

Он высказался весьма определенно, на наш взгляд, не без оснований, о том, что избегает в своей работе употребление термина «анимизм», так как полагает, что понятие о человеческой душе появляется на более поздней стадии развития человеческого сознания.⁴ Вместе с тем он попытался дать общую картину исторической последовательности развития религиозных представлений и того места, которое в этом ступенчатом развитии занимают представления чукчей. Глава первая называется «Религиозные представления», а первый подзаголовок в ней — «Стадии развития первобытных религиозных представлений». Здесь В. Г. Богораз выделил в первоначальном мировоззрении «пять более или менее

² Башарин Г. П. Из истории организации Сибиряковской экспедиции. — Якутский архив, вып. IV, Якутск, 1972, с. 215.

³ Богораз-Тан В. Г. Чукчи. Ч. I. Л., 1934, с. XV.

⁴ Богораз-Тан В. Г. Чукчи. Ч. II. Религия. Л., 1939, с. 1.

отчетливо выраженных стадий». На первой стадии все окружающие предметы безотносительно к их форме и виду считаются живыми. Человек вступает в разные связи с этими живыми вещами. Он борется с ними, если они ему мешают, или приносит им жертвы, просит о содействии, защите.

На второй стадии первостепенное значение приобретает внешнее сходство (общее и частное) предмета с человеком. Такой предмет приобретает значение амулета.

На третьей стадии появляется представление о двойной природе предметов. Они могут изменять свой обычный вид на человекоподобный; вещи могут превращаться в людей, а потом снова обретать свою прежнюю материальную форму; человек может превращаться в животных или в неодушевленные предметы и наоборот.

Четвертая стадия вытекает из развития третьей. Одна из двух сущностей, свойственных вещам, — внешняя, другая — внутренняя, скрытая, не видимая человеку. Так появляется представление о духе или «гении», «водяном» и т. п., по антропоморфного вида. На этой стадии предполагается сосуществование материального предмета и его гения, возникает представление о человеческой душе.

На пятой стадии складывается первичная мифология, содержащая рассказы о духах, наделенных специальными силами, невидимых, способных летать, но совершенно человекоподобных и потому нуждающихся в пище смертных, появляется идея о жизни мертвецов на «том свете», возникает культ покровителей-предков, представление о «мирах», одни из которых населены покойниками, другие — духами.⁵

По мнению В. Г. Богораза, оказывается, что «на самом деле все пять стадий, будучи весьма элементарными, возникают почти одновременно и сосуществуют рядом». Несмотря на такой категорический и утвердительный вывод, несколькими строками ниже, уже касаясь только чукчей, В. Г. Богораз писал: «Рассматривая, согласно предложенному плану, материал, собранный при ознакомлении с чукотскими религиозными идеями, мы увидим, что основной фон относится к первой стадии, когда представления о жизни просты и олицетворение предметов и явлений природы отсутствует». Таков его вывод о сущности религиозного сознания чукчей. В какой мере это заключение соответствовало действительному состоянию религиозных идей чукчей, можно будет увидеть ниже, лишь после тщательного изучения всех имеющихся материалов, но уже под другим углом зрения.

Как следует из теоретического определения стадий развития первобытных форм религии В. Г. Богоразом, его концепция строится на идеалистической основе, в полном отрыве от развития самого общества. Таким образом, религиозная идеология существует

⁵ Там же, с. 1—3.

и развивается как бы независимо от степени развития материального производства и общественных отношений, в частности у чукчей. «Не сумев дать правильный анализ общественного бытия, — писал Ю. П. Францев в предисловии редактора к книге В. Г. Богораза, — автор, естественно, не смог подойти правильно и к явлениям идеологии. Она дана в идеалистическом отрыве от общественного бытия. В книге тщетно искать анализа корней, которые создали этот причудливый мир религиозных представлений, как нет в ней и правильного анализа общественных отношений».⁶

Мы несомненно должны признать большую научную ценность собранных и опубликованных В. Г. Богоразом материалов по религиозным представлениям чукчей. Но в то же время должны помнить о том, что само собирание материалов, их систематизация и изучение могут быть полностью научно плодотворными только в том случае, когда собиратель вооружен методологией исторического материализма, когда он не просто следует за фактами, описывает их. Для научного осмысления данного явления этого мало. Исследователь должен не только регистрировать виденное, но он должен выявлять то, что скрывается за видимым, искать внутренние связи фактов. А это можно делать успешно только тогда, когда у исследователя имеется достаточно ясное представление о задачах и методологии исследования. Он должен проникнуть в сущность социального значения проявления религиозности, должен искать объяснения условий существования тех или иных представлений, культов, действий. Исследователь должен всегда иметь в виду, что данные религиозные представления обслуживают определенное общество, с определенным экономическим и социальным уровнем его развития.

У В. Г. Богораза часто такого проникновения в сущность религиозных явлений чукчей не находим. Зачастую он ограничивается простой констатацией виденного и только. Не имея определенного научно-теоретического представления о месте и значении религиозного сознания в жизни чукчей, В. Г. Богораз, естественно, не мог представить себе их религию как определенную систему мировоззрения. Поэтому, вероятно, его труд носит несколько неорганизованный, непоследовательный характер, порой с совершенно неожиданными включениями в понятие религии таких форм общественной жизни чукчей, которые не имеют к ней никакого отношения.

Например, глава III посвящена праздникам. Ее разделы содержат такие подзаголовки: «Осенний убой оленей», «Зимний убой оленей», «Бега», «Осенний праздник», «Обмен подарками», «Торговая пляска», «Праздник гагары», «Праздник „хождения кругом“», «Праздник байдары», «Подбрасывание на моржовой шкуре», «Бега», «Воткнутый шест». Таким образом, к религии относились народно-бытовые традиции, развлечения и даже спор-

⁶ Там же, с. IV.

тивные состязания. Отнесение всего этого к религиозным явлениям — результат преувеличения роли и значения религиозных верований, культов у чукчей в их повседневной жизни.

В советское время В. Г. Богораз значительно, порой радикально, пересмотрел свои прошлые взгляды на религиозные представления чукчей, на социальную роль и значение религии в доклассовом обществе и в условиях строительства социализма на Севере. Все это нашло отражение в статье «Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера». В ней, хотя и бегло, он остановился на оценке места и значения религии в общественной жизни так называемых примитивных народов в прошлом и в советскую эпоху, в частности бывшими народовольцами. В этой связи он писал: «С либерально-народнической точки зрения религия туземных народов выдвигалась или как угнетенная, или как этнографический музейный объект, во всяком случае считалась вполне безобидной».⁷ Если раньше для него социальная сущность религиозной идеологии в жизни чукчей и других народностей Севера была мало значима, «вполне безобидна», то в наше время он увидел в ней серьезный социальный фактор, отрицательно влияющий на всю общественную жизнь народов Севера; как он считал, воздействие это совершалось в двух направлениях:

«1. Религиозная идеология и ее неизменная реакционность, увязанная с множеством обрядов, сложившихся, как годовые циклы, с изобилием пищевых, производственных и социальных запретов, сковывают жизнь северного жителя и не дают ей развиваться и вообще двигаться вперед.

2. Религиозная организация, всегда контрреволюционная, служит интересам господствующих и эксплуатирующих классовых элементов и прослоек и сама составляет их неотъемлемую часть».⁸

Такой принципиальный, глубокий поворот во взглядах на общественную значимость религии у народов Севера В. Г. Богоразу, по его собственному признанию, подсказала северная молодежь, студенты Института народов Севера. «В советскую эпоху, — писал он, — начало критическому острому подходу к элементам религии было положено прежде всего молодым туземным активом, учениками северных школ, а также студентами ИНСа. Группы такого актива проявляли значительную чуткость и острую непримиримость как по отношению к буржуазным элементам классового расслоения — богатым, кулакам и торговцам, так и по отношению к служителям религии — шаманам».⁹ Причины трансформации во взглядах молодежи севера на религию В. Г. Богораз правильно видел в том новом, что принесла Советская власть на Север, — просвещении, индустриализации, непосредственном

⁷ Богораз-Тан В. Г. Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера. — Советский Север, 1932, № 1—2, с. 142.

⁸ Там же, с. 144.

⁹ Там же, с. 142.

соприкосновении народов Севера с машинной техникой, их вовлечении в общественную и государственную деятельность.

В этой же статье В. Г. Богораз попытался преследить стадии развития шаманства в связи с этапами социально-экономического развития доклассового общества, что явилось, несомненно, серьезным шагом в его поисках правильного понимания исторической обусловленности социальной роли шаманства.

Ряд положений в его стадияльной периодизации развития шаманства интересен, в них заложены элементы исторического подхода автора к уяснению социальной роли шаманов в жизни народов Сибири и Севера. Однако В. Г. Богораз не проявил ожидаемой последовательности в решении и этого вопроса. Имеются весьма спорные высказывания, заключения, определения,¹⁰ которые порождены, как нам представляется, отрывом шаманства того или иного народа от конкретной истории, от действительного состояния общественно-экономических отношений данного народа.

Нельзя только по внешним признакам (бубен, одевание, имеются или не имеются у шамана помощники и т. п.) относить шаманство к той или иной стадии. Думается, что автор не выработал принципиальных определяющих оснований для исторической классификации шаманства, а воспользовался второстепенными признаками, которые не определяют главного — социальной сущности шаманства на разных ступенях развития доклассового и раннеклассового общества. Следовало заглянуть в суть дела. Установить, во-первых, этапы, прослеживаемые в общественном строе народов Сибири и Севера, опираясь на которые и надо было установить социальные функции шаманов, их роль в общественной и производственной деятельности; показать содержание и направленность их поучений, наставлений, предсказываний в области общественных связей и отношений в данный исторический отрезок времени.

В этой же статье В. Г. Богораз затронул вопрос, имеющий принципиальное значение для истории изучения шаманизма народов Сибири и Севера. Как известно, почти вся литература о религиозных представлениях народов Сибири и Севера содержала в основном описание действий шаманов, описание атрибутов шаманства. Этой же односторонностью грешил в значительной мере в своих исследованиях данных вопросов и В. Г. Богораз. Но, удивительное дело, как только В. Г. Богораз обращался к практическим вопросам, к действительности, к жизни, к задачам антирелигиозной работы на Севере, он обретал умение видеть главное, существенное во взаимосвязи разных сторон этого явления.

Так, говоря об антирелигиозной работе на Севере, он обратил внимание на то, что борьба должна вестись не только с шаманами. «Антирелигиозная борьба на Севере, — писал он, — до сих

¹⁰ Мы опускаем здесь вопрос о некоторых формулировках, терминологии В. Г. Богораза.

пор исключительно направлена против шаманства. Борьба с религией, как с мировоззрением, остается на заднем плане».¹¹ Это совершенно справедливое замечание, к сожалению, не получило в трудах В. Г. Богораза должного развития, оно осталось лишь правильным высказыванием.

Многие исследователи и нашего времени видят основное значение религиозности на Севере и в Сибири в наличии шаманов и их действиях, забывая при этом о том, что шаманы являются лишь выразителями, идеологами этой формы общественного сознания. В этой связи нередко ставится знак равенства между понятиями шаманство и шаманизм. Шаманы со всеми их атрибутами и действиями рассматриваются как главный, самый существенный предмет исследования при изучении религиозных представлений народов Сибири и Севера. Религиозное сознание народа, формы его бытования, место и значение его в повседневной жизни отходят на задний план, порой просто забываются. Таким образом, социальная сущность религиозного сознания народов Сибири и Севера оказывается в значительной мере вне поля внимания исследователей. То же было присуще и В. Г. Богоразу, особенно в досоветское время, что получило весьма отчетливое выражение в его монографии.

Наиболее полное и правильное понимание сущности и содержания религиозного сознания можно получить лишь при наличии отчетливого представления об уровне развития общественно-экономических отношений, условий повседневной производственной и общественной жизни, состоянии культуры и быта народа в изучаемый отрезок времени.

К середине XIX в. общественно-экономическое развитие чукчей характеризовалось разложением первобытнообщинных связей. В основе их общественных и производственных отношений лежала патриархальная община с заметными уже признаками перехода к соседской общине как у оседлых зверобоев, так и у оленеводов-кочевников. К этому времени у них сложилась частная собственность на олешей и другое имущество, имевшееся у оленеводов. У оседлых морских зверобоев такой собственностью были жилища, оружие, средства передвижения по воде (байдары, каяки), упряжки собак и т. п. Между двумя отраслями производства, т. е. между оседлыми охотниками-зверобоями и оленеводами-кочевниками, существовал регулярный обмен. На основе исторического развития у них сложилась ранняя форма общественного разделения труда, что способствовало дальнейшему упрочению частной собственности.

Основной экономической и социальной единицей оленеводов было стойбище, включавшее в основном ближайших родственников, составлявших патриархальную общину. Связь внутри ее поддерживалась совместным выпасом принадлежавших членам

¹¹ Богораз-Тан В. Г. Религия как тормоз..., с. 144.

ее оленей. У оседлых чукчей существовала также патриархальная община как основная ячейка их экономической и общественной жизни. Члены общины объединялись вокруг большой байдры, принадлежавшей им, совместно охотились на крупных морских млекопитающих (моржи, киты). Охота на пушных зверей, тюленей, парнокопытных, рыболовство носили индивидуальный характер. Развитию индивидуальной охоты немало способствовало распространение огнестрельного оружия. Таким образом, при наличии патриархальной общины, с некоторыми видами коллективного производства, элементами коллективного распределения, общинного культа развивались и обособливались экономически отдельные (малые) семьи. Известная экономическая независимость отдельной семьи (вся добыча индивидуальных промыслов принадлежала добытчику) порождала независимость, самостоятельность и в отиравлении некоторых культов, в их развитии и закреплении.

В общественных отношениях чукчей наметилось формирование социально-экономических групп на основе владения оленями (богатые стадовладельцы, эксплуатировавшие бедных соплеменников, оленеводы среднего достатка, жившие независимо, бедные оленеводы), на основе присвоения лучшей и большей части добычи главами патриархальных общин (китовый ус, клыки моржей, шкуры) у оседлых, на основе эксплуатации ими ближайших родственников и бедных соседей. Были среди чукчей торговцы, владельцы шхун, отчетливо проявлялось имущественное неравенство.

Более крупными общественными объединениями у оседлых чукчей были поселки, которые состояли из одной или нескольких патриархальных общин, предки одной из них считались основателями селения и поэтому покровителями всех обитателей селения, за что им и воздавались соответствующие почести остальными патриархальными общинами селения.

Общественное производство селения (нескольких патриархальных общин) ограничивалось совместной охотой на китов, моржей на лежбищах, а также участием в празднествах по случаю успешной охоты на китов, общим культом предков — основателей селения. У оленеводов были родственные связи между отдельными патриархальными общинами, кочевавшими по соседству. Между ними существовала взаимопомощь, связанная с подготовкой к отелу (стадо разбивалось на два — плодовое и неплодовое), совместное проведение соответствующих праздников.

Хозяйство чукчей в основном было натуральным, производимые продукты, за немногим исключением, потреблялись внутри хозяйства. Связи между отдельными патриархальными общинами оленеводов, жителями разных оседлых поселков носили случайный характер. Производство средств к существованию строго регламентировалось сезонными периодами как у оленеводов, так и у оседлых зверобоев. Практически весь год был наполнен забо-

тами о промысле, выпасе оленей, изготовлении одежды и обуви, поддержании в порядке жилища, создании необходимых запасов жира для отопления и освещения жилой части яранги и т. д. Вся хозяйственная, экономическая и общественная жизнь чукчей протекала внутри стойбища, внутри селения. Вся их жизнь носила замкнутый характер.

Экономического и политического объединения чукчей до установления Советской власти не существовало.¹² Развитие положительных знаний, круг представлений формировались прежде всего только внутри стойбища, внутри селения, в этих малочисленных разобщенных коллективах.

Первые школы на Чукотке появились в 1916 г., одна для чукчей в селении Уэлен, другая для эскимосов в селении Чаплино. Их просветительное значение оказалось ничтожным, так как чукчи и эскимосы не знали русского языка, а учителя — местных языков. Преподавание велось на русском языке, по русским учебникам. Школьники едва выучивались читать, часто не понимая содержания прочитанного, многие научились только расписываться.

Никто из местных жителей не выписывал газет, журналов, не читал книг; библиотек не было. Медицинского обслуживания местного населения практически не было.

Вся культурно-бытовая обстановка оседлых и особенно кочевых чукчей носила тот же замкнутый характер, что и их экономика, и сосредоточивалась внутри стойбища, селения. При этих условиях в идеологии господствовали взгляды, опиравшиеся в основном на общественно-экономические, правовые и моральные нормы, выработанные в процессе развития патриархально-общинных отношений. Религиозное сознание обуславливалось тем же патриархально-общинным строем, теми жизненными условиями, о которых уже говорилось, мифологическими (ненаучными) основами мировоззрения.

Исполнение религиозных обрядов, распространение традиционных представлений, деятельность шаманов ничем не сдерживались, так как на Чукотском полуострове ни миссионеров, ни учреждений православной церкви не было. Отсюда есть основания полагать, что религия чукчей ко времени установления Советской власти сохранилась почти нетронутой, мало в чем изменились их представления с конца XIX в.

Застойный характер состояния основных видов производства (оленоводство и морской зверобойный промысел), мало втянутых в товарно-капиталистические связи, слабое влияние извне — все это сдерживало общее развитие культуры, представлений, проникновение в среду чукчей основ истинных знаний. Поэтому научного понимания законов природы и общества у них не было. Положительные знания ограничивались, определялись непосред-

Подробнее об общественном строе чукчей см.: Вдовин И. С. Очерки истории и этнографии чукчей. Л., 1965.

ственным производством в оленеводстве и промыслах, знанием особенностей поведения промысловых животных, их повадок, сезонов появления (периода миграции), размножения и т. п. И в этом проявлялась острая наблюдательность чукчей и их соседей. Вместе с тем в знаниях окружающей природы проглядывает узкий практицизм, ограниченность. Так, чукчи, коряки знали и называли только те виды растений, которые употреблялись ими в пищу или которые поедали олени. Все остальные виды трав не имели отдельных наименований и назывались просто *чыаглиуын* — 'трава'. То же следует сказать относительно промысловых видов птиц, особенно мелких. Все они называются одним общим словом *пчикэт* — 'пташки, птички'.

Практически ценные наблюдения и на этой основе обобщения относительно атмосферных явлений, движения льдов на море, преимущественного направления ветров в определенные периоды года и пр. опять-таки были ограничены потребностями, не выходящими за пределы нужд промыслов и оленеводства. Вместе с тем такого рода положительные знания тесно переплетались с фантастическими представлениями, наивными объяснениями причинно-следственных связей в явлениях природы, в зависимости от них человека в его повседневной производственной деятельности.

Мировоззренческие основы их взглядов опирались на расплывчатые двойственные представления о природе и обществе, о мире в целом. И в конце XIX, и в начале XX в. у них еще господствовали мифологические объяснения космогонии, вообще мироздания и в том числе человека, животных и растений. Эти их представления содержатся в мифах.¹³

Олицетворение животных и птиц, а также стихий природы занимало доминирующее место в чукотской мифологии, которая отображает древний охотничий быт, развивавшийся на территории континентальных областей Севера и на побережье Ледовитого океана. Мифы о творении мира, создании животных, птиц нигде не выходят за рамки природной обстановки северных широт, ее флоры и фауны. Когда касаются они создания человека, то его первоначальные занятия и быт представляются в виде жизни полярных тундровых охотников на диких оленей и оленеводов. Такое представление дает нам право думать, что формирование мифологических объяснений возникновения природы и жизни протекало уже в северных широтах, в континентальных их областях. Мифы, содержащие сведения о жизни на побережье океана, о морской фауне — явление более позднее,

¹³ Богораз В. Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900, тексты 49—61; Bogoras W. Chukchee Mythology. — Publications of the North Pacific Expedition, vol. VIII, part. I, Leiden, 1910; Сказки народов Северо-Востока, Магадан, 1956; Лымцылтэ, Собрал и записал Л. В. Беликов (на чук. яз.), Магадан, 1951; Лымцылтэ эйгысқыкин. Собрал В. Ятгыргын (на чук. яз.), Магадан, 1963.

связанное уже с переходом части чукчей и коряков к морскому зверобойному промыслу.

В чукотских мифах «Тоттомгаткэн пыңылтэ» — 'Известия о начале творения' — фигурирует Тэнантомгын — 'Творец'. Живет он в Зените — Гынопканогургын. Небесный свод, по представлениям чукчей, имеет сферическую форму подобно яранге, в верхней части которой, в самой высшей точке, имеется отверстие — рыноургын, через него видно небо с его светилами. В небосводе также имеется высшая точка — Полярная звезда (Унпэңэр). Она считается местопребыванием Творца. Это существо не имеет определенного образа, детальных характеристик, но представляется добродушным, хорошо относящимся к плодам своего творения — людям.

В немногих мифах, записанных на Колыме, видимо, по аналогии с христианскими представлениями, чукотский Тэнантомгын изображается в виде старика. Тэнантомгын был призван фантазией народа только для того, чтобы создать землю и все живое на ней, в том числе людей, и научить их пользоваться дарами природы, размножаться и жить по тому бытовому и производственному эталону, который существовал у чукчей — охотников на диких оленей и оленеводов. На этом деятельность и существование Творца прекратились. Он остался в представлении людей как создатель вселенной, земли и жизни на ней. Специального поклонения Творцу чукчи и коряки не выработали.¹⁴ Однако «во времена творения» людей спрашивали его, как, например, надо добывать огонь, и он их учил.

Картина сотворения мира, животных и человека в чукотских и корякских мифах рисуется предельно просто и лаконично. Нет целого связного повествования. Есть как бы отдельные отрывки, в которых сообщается о создании Творцом особых видов жизни на земле, так, без всякой связи и обоснования. В одном из текстов рассказывается, что некогда было темно, но уже были две земли Льюрэп и Кэңычвэй (названия реально существующих селений на Чукотском полуострове). Творец сидел и думал, как бы сделать свет. Занятый этой идеей он создает ворона, затем маленькую птичку, которым и поручает «продолбить зарю». Ворон не выполнил этого, за что и был изгнан Творцом, а маленькая птичка сделала большое отверстие, заря брызнула, стало светло. Творец сошел на землю, набросал нерпичьих костей, сказал: «Будьте люди!». И опять ушел к себе. Чтобы проверить, как живут люди, он создает куропатку, затем полярную сову, лисицу, песца, волка. Все они боятся людей и ничего не могут узнать. Тогда он снова

¹⁴ Лишь в заговорах привлекаются персонажи «времен первого творения»: медведь, паук, тюлень, морская рыба, «старушка творца». Очевидно, по логике представлений им приписываются магические свойства Творца создавать «словом» (превращать дикого оленя в домашнего, большую часть тела делать здоровой, новорожденного — огражденным от смерти и т. п.).

отправляется на землю и учит людей, как надо размножаться. Сделал оленей из тальника. Сделал одежду, деревянный снаряд для добывания огня. Люди стали кочевать. Из земли сделал бурого медведя. Из забытого на стойбище огнива стал человек, которого Творец превратил в русского.

Однако Творец не создал должной гармонии в природе, не все сделал для удобства жизни человека. Дальнейшие усовершенствования в природе и жизни на земле, во вселенной, созданием их современного облика стал заниматься Ворон (Куркыл). По просьбе людей, которые уже имели оленей и кочевали, но испытывали большое неудобство, так как делали все это в темноте, он добывает свет. Ему в этом помогают куропатка и зимушка (птичка). Затем он отправляется искать солнце. Для этого отвесно поднимается в верхнюю вселенную, где у девочки, дочери кэле (вредоносного по отношению к человеку существа), обнаруживает мяч, под оболочкой которого находится солнце. Он его высвобождает, из другого мяча извлекает луну. Еще из одного мяча, который он пнул и тот рассыпался, стали звезды. По просьбе людей Ворон сделал реки, потом создал горы, скалу среди моря. Создал и поселил на ней птиц.¹⁵ В другом мифе рассказывается, что Ворон создал рыбу, тюленя, моржа, кита, лахтака. Потом создал медведя, волка, лисицу. Затем сказал: «Довольно теперь даров! Стану незримым, буду летать над землей, шумя пугать». И стал громом.¹⁶ На этом заканчивается этот миф. Все они строятся примерно по одному и тому же плану. Разница лишь в объектах творения. Во многих мифах совершенно не упоминается имя Тэнантомгын (Творца). Возможно, эта фигура создателя мира была навеяна христианскими мифами или, быть может, другими высокоразвитыми религиями. Поэтому Ворон иногда выступает и в роли Творца, по преимущественно — создателем всех благ жизни человека на земле. Уже с первых шагов благой деятельности Ворон сталкивается с кэле, выступая в роли защитника и покровителя людей, всегда успешно справляющегося с кознями кэле.

Нередко он действует и выглядит как человек. То он возвращается к жизни умершего единственного сына,¹⁷ то становится весьма сильным шаманом, то просто человеком, со свойственными ему переживаниями, жизненными перипетиями. В конце концов он заболевает и умирает.¹⁸

Таким образом, Ворон не превратился у чукчей и коряков в «божество» и не вошел в пантеон существ, к которым следует обращаться за помощью, ему не приносят жертв. Сверхъестественные функции его ограничились только устройством мира; дальнейшая судьба мира и всего, что на нем происходит, уже зависит от других существ и обстоятельств.

¹⁵ Богораз В. Г. Материалы. ., с. 161.

¹⁶ Там же, с. 164.

¹⁷ Там же, с. 239.

¹⁸ Там же, с. 308—309.

Создание космических объектов, явлений природы также неожиданно просто. В мифах на эту тему наблюдательность, практические знания в соединении с воображением и фантазией создали причудливый мир жизни созвездий, отдельных звезд, солнца, луны. Чукчам и корякам известны видимые невооруженным глазом планеты, кометы.¹⁹ В названиях созвездий и звезд отразились особенности их занятий (охоты), быта, сложившихся опять-таки в северных широтах²⁰ и относительно недавно. В представлениях о звездном мире отражена земная жизнь людей, их социальные институты и связи. Так, звезды Янотляут — «Передняя голова» (Арктур) и Яалляут — «Задняя голова» (Вега) — аҕарочоттэ — 'вожди', 'предводители звезд'.

Помимо жизни людей на поверхности земли и окружающей их среды, животного и растительного мира, а также явлений природы, видимых светил, по представлениям чукчей, существовала жизнь и над небесной твердью и под землей. На верхней (небесной) вселенной живут предки. Причем они ведут тот же образ жизни, что и на земле. Там также имеются стойбища, олени.²¹ Эта вселенная пополняется людьми после смерти на земле. Однако не все умершие люди попадали туда. Лишь те, кто умирал достойной смертью, как воин, погибший во время сражения, или как человек, выразивший желание испросить у близких насильственного умерщвления («добровольная смерть»), или в результате естественной смерти по старости. Люди, умершие от болезни, попадали в подземный мир, обиталище вредоносных существ (кэ́ле), так как болезнь — поедание человеческого организма, его жизненных сил кэ́ле. И поэтому такого человека оставляли просто на земле, тогда как умершего в бою или по собственному желанию старались сжигать или помещали на высоком месте (холм, гора), если не было необходимого для такого случая топлива.

Между земным и надземным (небесным) мирами существовали связи и бытового порядка. Туда можно было пройти пешком или доскать на оленях. Побывав там, можно было вернуться снова на землю. Попадали туда через отверстие около Полярной звезды. Заглядывая в это отверстие сверху, можно было видеть жизнь в своем родном стойбище, рассмотреть такие детали, как хозяйственные занятия женщин.²²

По мнению В. Г. Богораза, «количество миров — пять, семь или девять».²³ По собранным нами сведениям, количество вселенных (миров) наиболее определенно в представлениях чукчей

¹⁹ Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 29.

²⁰ Там же, с. 23—25; Вдовин И. С. К истории общественного строя чукчей. — Учен. зап. ЛГУ, № 115, 1950, с. 77—78.

²¹ Богораз В. Г. Материалы..., с. XII.

²² Богораз В. Г. Материалы..., с. XII; Богораз-Пан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 41.

²³ Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 40.

ограничивается тремя. Мы не нашли подтверждения существования в их представлениях 5, 7 или 9 миров. Не подтверждается это замечание В. Г. Богораза и текстами опубликованных им мифов. Текст о «Чесоточном шамане», — единственный, в котором называется пять миров, весьма неопределенных. Приколымские чукчи, среди которых собраны В. Г. Богоразом все основные материалы по шаманизму, испытали на себе заметное влияние соседних народов (тунгусов, юкагиров и якутов). Представление о многочисленности миров, несомненно, заимствование, которое, однако, не проникло в сознание масс чукотского народа, а осталось достоянием лишь отдельных лиц.

Из всего многообразия представлений о предметах и явлениях природы первостепенное значение принадлежит җаргынэн — это 'вся окружающая землю среда', 'наружное пространство', 'вселенная', '«дух» вселенной', 'природа'. Җаргынэн ведает тем, от чего зависели промыслы, оленеводство, благополучие людей. В повседневной религиозной жизни җаргынэн воспринималась как божественная сила, как существо, впрочем, не имеющее определенной формы, образа. Непосредственно җаргынэн ведает всеми метеорологическими явлениями. Чукчи говорят: җаргынэн илир'уркын — 'җаргынэн дождит', җаргынэн пиҗэтыркэн — 'җаргынэн снегопадет'; җаргынэн вялятыркын — 'җаргынэн пуржит' и т. п. Җаргынэн же подведомственны и такие явления, как туман, гром, молния, ветер, которые, однако, рассматриваются как особые живые существа. Җаргынэн поддерживает жизнь людей на земле, это вполне доброжелательно относящееся к человеку существо. Само җаргынэн не вмешивается ни в какие людские дела, их связи с природой. Оно как бы безучастно к судьбам людей, если они к нему не обращаются с призывами о помощи. Просьбы людей к җаргынэн обычно удовлетворяются положительно, хотя и не безвозмездно.

Некогда пять братьев отправились на охоту. Во время странствий по тундре встретили пять девушек сестер. Девушки бросили им мяч, парни приняли вызов, началась игра. Оставшись ночевать в шатре хозяек, один из братьев ударом руки порвал мяч и выпустил из него ветер, который подхватил их и понес по воздуху вместе с шатром. Тогда старший брат закричал: «Җаргынэн! Помираем, останови ветер, дадим дикого оленя!». — Еще пуще ветер. — «Останови ветер, дадим моржа!». — Еще пуще. — «Дадим лахтака!». — Еще пуще. — «Собаку переднюю!». — Еще пуще. — «Всю упряжку!». — По-прежнему. — «С нартой вместе!». — Еще хуже. — «Отдадим байдару последнюю!». — Перестал ветер. Глядят: они около своего жилища. На навесе лежит байдара, принесли ее в жертву җаргынэн.²⁴

Представление о җаргынэн — управителе стихиями природы — сохранялось еще в начале 30-х годов.

²⁴ Богораз В. Г. Материалы..., с. 275.

Летом 1933 г. я находился в устье р. Чаун. Как-то в начале августа неожиданно налетел ураганный ветер с северо-запада. Река Чаун вышла из берегов и затопила на много километров всю прибрежную низменность. Яранги чукчей, выкочевавших на лето к реке, оказались в воде. К вечеру ураган стих, Чаун, вошел в свои берега. На другой день к нам на байдарке приплыл чукча Қотгыргын, яранга которого стояла на берегу соседней протоки Чауна и была тоже затоплена. Рассказав, как он и его семья спасались во время наводнения, Қотгыргын добавил, что прибывь воды и ветер прекратились лишь после того, как он пообещал ңаргынэн (принести в жертву) своего лучшего ездового оленя, что это он исполнит, как только представится подходящий случай. Его убежденность в том, что именно его обещание предотвратило дальнейшее усиление урагана и наводнения, нельзя было поколебать никакими доводами.

Итак, ңаргынэн как бы ведало всеми явлениями природы, ее стихиями, их материальным проявлением (снегопад, ветер и т. п.). Обращаясь к ңаргышэп, можно просить о прекращении бурана, изменении направления ветра, о ниспослании ясной погоды и тому подобных состояний природы, необходимых человеку в данный момент.

Представления о всех явлениях и предметах природы характеризовались их олицетворением, перенесением на них свойств человека и человеческого общежития на уровне тех социальных особенностей, которые прочно закрепились в быту и сознании чукчей. Олицетворялось все то в окружающей природе, чему свойственно было состояние видимого или осязаемого движения, перемещения, как бы сознательной деятельности, по аналогии с целеустремленной деятельностью человека. Однако степень очеловечивания разных видов животных, птиц не была одинаковой, а зависела от «разумности» их поведения в жизни. Так, мыши, которые строят сложные ходы сообщений к своим жилищам, считались не сопоставимыми с дикими оленями, которые ничего не умеют делать. «Разумное» поведение бурых и белых медведей, волков, лисиц, песцов не шло ни в какое сравнение с поведением, например, рыб и т. д. Отсюда качественно различное представление и отношение к живым существам природы. Не олицетворялись совсем растения, хотя за ними признавалась жизнеспособность. То же надо сказать о рыбах, моллюсках, массовых перелетных птицах (гуси, утки и др.), диких оленях. Внимание фиксировалось преимущественно на таких предметах и явлениях природы, соприкосновение с которыми, наблюдение которых порождали аналогии с производственными действиями людей, с отрицательным главным образом вмешательством их в жизнь людей, как это могли делать, например, враги. Исходя, очевидно, из представлений об этих различных качественно человеческих свойствах у разных видов животных и птиц, чукотская мифология одних приближает по образу жизни и поведению к людям, дру-

гим же не приписывает таких свойств совершенно. В мифах четко прослеживается представление о «народе» белых медведей,²⁵ мышином,²⁶ волчьем,²⁷ паучьем,²⁸ но нет ни одного упоминания о «народе» диких оленей, водоплавающих птиц и т. п.

Живыми существами, обладающими человеческими (чукотскими) свойствами, были земля (нутэнут), солнце, месяц, вершина неба (зенит), Полярная звезда, рассвет, полдень, тьма (запад), наружное пространство (наргынэн) и вообще все, что способно обнаруживать видимое движение, изменение качественных и количественных состояний.

Олицетворение светил и явлений природы носило настолько реалистические черты, что все они представлялись существами, обладающими человеческими потребностями, желаниями.

Так, узнав о том, что дочь Нутэнута (Земли) красавица, Солнце, Месяц, Небо, Рассвет, Наружное пространство (наргынэн) пришли сватать ее.²⁹ Они говорят по-чукотски, выполняют различные хозяйственные работы, как делают это люди (чукчи).

Так, Месяц охотится на диких оленей, заготавливает мясо на зиму теми же способами, какими это делали чукчи. У него есть яранга с пологом, котел. Он разводит костер для приготовления пищи. И даже пользуется в нужных случаях бубном, а женившись, делает женщине помазание,³⁰ приобщая ее к своему очагу.

Таким образом, все они представлялись как существа, подобные чукчам, но они имели свою физическую форму (облик) и в то же время думали, говорили, действовали, как люди, однако в какой-то своей среде, составляли как бы свой мир, подобно тому, как составляли особый мир люди, белые медведи, волки и т. п.

Не только стихии и светила, но животные и птицы — тоже существа, наделенные человеческими особенностями, с теми качествами отличиями, о которых говорилось выше.

По представлениям чукчей, между человеком и некоторыми видами животных не было абсолютного разграничения. Поэтому человек мог жить с волками,³¹ жениться на белой медведице,³² женщина могла выйти замуж за орла, тюленя,³³ человек — сватать савку (утку),³⁴ россомаха — воспитывать и учить жить сиротку (человека)³⁵ и т. д.

Не существовало также непреодолимых препятствий к тому, чтобы попасть из мира земного в мир, который находился над

²⁵ Лымцылтэ, с. 59; Богораз В. Г. Материалы..., с. 297, 301.

²⁶ Bogoras W. Chukchee Mythology, p. 71.

²⁷ Лымцылтэ, с. 98—99.

²⁸ Богораз В. Г. Материалы..., с. 121.

²⁹ Там же, с. 235—236.

³⁰ Bogoras W. Chukchee Mythology, p. 88—89.

³¹ Богораз В. Г. Материалы..., с. 72.

³² Там же, с. 301.

³³ Там же, с. 312.

³⁴ Там же, с. 311.

³⁵ Там же, с. 285.

нами. Связь людей с ним осуществлялась несколькими способами. Можно туда попасть через Рассвет,³⁶ по лучу солнца, по нитке, на одном из концов которой имеется игла, прикрепленная к своду; в тихую погоду — по столбу дыма, поднимающемуся от костра. Последним способом переселялись в потусторонний мир покойники, которых сжигали. Они так вместе с упряжкой оленей и личными вещами улетали туда без особых затруднений.³⁷ Более того, по лучу света, идущему от звезды, можно было добраться и до нее. Вполне возможны были превращения животных в человека и обратно; часты такие перевоплощения ворона, тюленя, собаки и др. Люди могли превратиться в комаров, оводов и даже земляных червей.³⁸

Предельно просты были представления, откуда берутся звери промысловой фауны. В Зените, там, где находится Полярная звезда, есть неопределенное высшее существо, которое называют Гынонканон (Центр вершины вселенной), то просто Полярная звезда (Унпээр), у которого в ящиках находятся разные виды животных. По мере надобности их направляют на землю людям. Это тюлени, моржи, белухи, чернобурые лисицы, соболи, белки, зайцы, дикие олени, волки.³⁹ Птиц здесь нет, ими он не ведает. Они живут во множестве далеко за морями, среди движущихся скал, откуда они и прилетают.⁴⁰

По представлениям чукчей, солнце и луна, юго-восток и северо-запад, тепло и стужа, надземный и подземный миры, день и ночь и т. п. — все то, что по своей природе существовало в естественном противополжении, рассматривалось как противоборство двух начал в природе — благожелательных, благорасположенных к человеку и всему живому (солнце, тепло, свет и т. п.) и отрицательных к ним (луна, стужа, тьма и т. п.).

Сознание тесной сопричастности (сопряженности) человеческой жизни с явлениями природы, светилами воспринималось как жизненная реальность. В природе солнце и луна — светила антиподы.⁴¹ Их постоянное противостояние, противоборство подобно тому, которое существует у людей на земле, отражает социальные противоречия нашего времени. В этих суждениях обнаруживается логика, последовательность представлений о близости человека к природе, о их тесных взаимосвязях, о подчиненном положении человека природе и ее проявлениям.

В 1932 г. мне пришлось столкнуться именно с такими представлениями чукчей.

³⁶ Там же, с. 248.

³⁷ Там же, с. 181.

³⁸ Там же, с. 235.

³⁹ Bogoras W. Chukchee Mythology, p. 93—95.

⁴⁰ Лымҕылтэ, с. 59—60.

⁴¹ Богораз В. Г. Материалы..., с. XIII («Месяц составляет солнцу некоторую противоположность»); Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 22 («Месяц — тоже человек и по вполне понятным причинам занимает позицию, прямо противоположную солнцу»).

Кочевая школа, которая была только создана, находилась в стойбище, расположенном в 2 км от берега моря. Как-то в декабре из берегового селения Нутэтэгын прибежал молодой чукча и сообщил, что меня требует к себе шаман Тамэни (Кальаролтыгыргын). Не принять это «приглашение» было нельзя. И я отправился в Нутэтэгын. Еще издали я услышал звуки бубна, а когда подошел ближе, то увидел много чукчей (человек 60—70), окруживших большим полукольцом площадку, на свободной стороне которой находился Тамэни. Мое появление он заметил почти сразу же. Мы поздоровались. Под удары его бубна некоторое время исполнялись пляски-пантомимы женщинами этого селения. Затем Тамэни прекратил бить в бубен и начал говорить о том, что жизнь чукчей всецело зависит от промыслов, что их дети должны учиться не грамоте, а закалять себя физически, чтобы стать хорошими выпосливыми охотниками и что школа, сами по себе «русские запахи» отпугивают от берега морских зверей и т. п. С этого началась наша трудная и напряженная беседа при очень внимательных слушателях, многие из которых, как и я, были вызваны из окружающих стойбищ оленеводов. Воспользовавшись паузой в речи Тамэни, я сказал, что теперь повсеместно в нашей стране установилась новая жизнь, новые советские порядки, что в результате революции, которая проходила под руководством В. И. Ленина, царское правительство и правительство богатей были свергнуты, уничтожены, что новую жизнь будут строить все народы Советского Союза, в том числе и чукчи. В. И. Ленин завещал, чтобы все люди были равноправными, чтобы все учились, для этого и создана грамота на чукотском языке и т. д. Выслушав меня, Тамэни спросил: «А что, Ленин происходит от луны, с западной, темной, стороны?..». Философской подоплеку этого вопроса я не понял. Однако задерживаться с ответом было нельзя и поэтому я сказал, что В. И. Ленин был рожден обычной русской женщиной, что его отец и мать хорошо известны. По поведению Тамэни и окружающих, которые все время молчали, я почувствовал, что ответ не убедил их. Вскоре беседа прекратилась и все начали расходиться и разъезжаться по домам. Я все еще оставался под впечатлением этой беседы, а главное, меня мучило сознание того, что я не понял сути заданного Тамэни вопроса. Мне было непонятно, как могло возникнуть такое совершенно необычное представление о рождении человека от луны, с темной стороны. Беспокоило и то, что присутствующие не нашли в этом вопросе ничего необычного. Никто из них не подал никаких признаков сомнения в уместности и правомерности постановки такого вопроса.

По пути домой я спросил хозяина стойбища, в котором находилась школа, что значит этот вопрос. И он мне пояснил. Все оказалось очень просто и ясно для чукчей. По-чукотски царя называли тиркэрым, что дословно значит 'солнечный старшина, силач, начальник'. Это слово появилось в чукотском языке еще в XVII в. и несомненно было плодом творчества русской администрации,

стремившейся возвеличить в глазах чукчей русского царя до уровня божественного существа, которому нужно было ежегодно «кланяться», приносить в ясак пушнину, как жертву.

В представлении чукчей это был не обычный человек, а человек, происхождение которого было связано с солнцем, с самым главным светилом, дающим жизнь всему благу, жизненно важному. Луна — солнце кэле, существ, приносящих человеку зло. Поскольку в природе солнцу противостоит луна, темная северо-западная сторона, то, следовательно, свержение, изгнание царя (солнечного старшины) могло быть осуществлено только теми силами, тем существом, которое происходит от вечного антипода солнца — луны, темной стороны.

Таково было представление пожилой части чукчей о социальной связи земных событий с олицетворяемыми и наделяемыми жизненными качествами людей солнцем и луной.

В религиозном сознании чукчей и коряков важное место занимала также сверхъестественная сила, которую они называют вагыргын. Это и 'бытие, и жизнь, и божество (сверхъестественная сила), и образ жизни, и обычай'. Все указанные значения бытовали и бытуют в их языке. Чукчи говорили: вагырга йейвэчу инэл-гыгы — 'божество, божественное бытие сжалилось надо мной'.

Если ңаргынэн в религиозном сознании чукчей соотносился с материальными проявлениями природы, то вагыргын — с явлениями, порожденными социальными условиями жизни людей, в которых они также видели вмешательство сверхъестественных начал. Эти состояния человека определяются в чукотском и корякском языках сложными словами понятийного содержания, в составе которых всегда присутствует слово вагыргын со значением 'жизнь, бытие'. Такова реальная жизненная основа этого представления. Вагыргыт проявляется в отдельных частных сферах жизни людей, они многообразны и разнохарактерны, как многообразны и разнохарактерны социальные отношения и связи людей. По их представлениям существовали: ййвачвагыргын — 'сострада-тельное бытие', 'милостивое милосердие'; кынтавагыргын — 'дающее удачу бытие', 'дающее счастье, постоянное благополучие'; ягтачвагыргын — 'жизнеспособствующее бытие', 'дающее жизнь бытие'; аңавагыргын — 'сверхъестественное, шаманское бытие'; калъавагыргын — 'зловредное по отношению к человеку бытие', «нечистая сила»; гырголавагыргын — 'верхнее божественное бытие, находящееся где-то на небе'; қоравагыргын — 'оленье бытие, поддерживающее благополучие оленей, умножение стада' и т. д.

Њаргынэн и вагыргын не находились ни в каких видах зависимости друг от друга. Каждый чукча по своему усмотрению мог обращаться то к ңаргынэн, то к вагыргын, в зависимости от конкретной ситуации. Если он не мог пойти в море, потому что дул ветер с берега и была опасность оказаться унесенным в океан вместе с оторвавшейся льдиной, он обращался к ңаргынэн, прося об изменении направления ветра. Если же он не мог найти и вы-

ждать у полынны тюленя, он обращался к кынтавагыргын или яйвачвагыргын. Наргынэн и вагыргын — как бы параллельно существующие сверхъестественные начала, функции которых по отношению к человеку разграничены, хотя и не всегда очень строго и последовательно.

Интересно, что основы перечисленных выше слов оформлены суффиксом *-гыргын*, который придает им отвлеченное, понятийное значение. По всей видимости, выделение этих вагыргын'ов — явление сравнительно недавнее. На самом деле, нужно ли было при первоначальных общинных порядках заботиться о личном благополучии, личном успехе, сострадании. Кстати, именная часть основы слова яйвачвагыргын — яйвач, производное от слова ейвэл — 'сирота, сострадание'. При подлинных общинных порядках, конечно, не существовало забытых, заброшенных сирот, которые были достойны сострадания. О них заботилась община, как о всех детях.

Представление о вагыргын как о высшем сверхъестественном бытии бытовало в сознании кочевых чукчей еще в начале 30-х годов. В 1933 г. мне пришлось работать в Чаунском районе, который только был создан. Тогда в отдаленные стойбища едва начинали проникать веяния нашего времени. Население все еще жило старыми традициями. Представления прошлого причудливо переплетались с современностью, с новыми понятиями, которые несла Советская власть, с новыми порядками и установлениями. Оленеводы, которые почти не видели русских, как-то по-своему понимали, что такое торвагыргын — 'новая жизнь', как тогда принято было называть Советскую власть. По долгу работы мне пришлось заехать на одно удаленное стойбище оленеводов, находившееся в верхнем течении р. Млелювэем. Подъезжая на оленях к стойбищу, я увидел стоящее у входа в ярангу копьё с привязанным к нему ситцевым головным платком красного цвета. После положенных по чукотскому этикету приветствий, первого знакомства, чаепития и обмена новостями, спросил хозяина яранги, что значит копьё с красным флагом. На мой вопрос, я получил несколько удивленный ответ хозяина: «Разве ты не знаешь, что теперь наступила торвагыргын — 'новая жизнь, новое бытие' На пароходе „Ставрополь“ (зимовавшем несколько лет до этого где-то около мыса Биллингса), — продолжал хозяин, — нам рассказали, что теперь наступила торвагыргын; символом, связывающим нас с новым божественным бытием, и является красный флаг. На пароходе он всю зиму развевался на мачте. У нас вчера умерла дочь. Вот по этому поводу мы и поставили копьё с флагом». Все это было очень неожиданно, непонятно, неясна была связь смерти ребенка с красным флагом. При дальнейших расспросах, однако, выяснилось, что слово торвагыргын в их понимании было далеко не равнозначно тому, что вкладывали в него мы. В их представлении торвагыргын — не просто новое, советское устройство жизни, Советская власть, а это — новое выражение, иное, чем

было прежде у русских; сверхъестественное бытие, символом которого теперь стала не икона, а красный флаг. Это как раз тот случай, когда из многих значений термина вагыргын было избрано, применительно к данному случаю, значение сверхъестественное бытие. Этот же факт свидетельствует о религиозном синкретизме чукчей, о гибкости их религиозных представлений. Впрочем, возможно, появление флага у яранги могло быть навеяно желанием показать приверженность чукчей данного стойбища к той новой форме связи с высшим божеством, которая якобы пришла вместе с новой жизнью у русских. В таком ложном понимании, конечно, не были повинны зимовщики парохода «Ставрополь». Ведь они не умели говорить по-чукотски, а чукчи не знали русского языка. Пожалуй, мы были виноваты в том, что, создавая новые термины на основе чукотского языка, не учитывали всех значений слов (вагыргын — бытие, образ жизни, божество, обычай), плохо знали особенности культуры, состояние понятий и представлений чукчей того времени.

Интересно, что такого рода представления были свойственны не только чукчам, но и другим народностям Севера. Мансийский писатель Ю. Шесталов пишет о восприятии понятия «революция» манси. «Кто такой революция? Если он дух, то какой? — Рассуждали Потепка и Солвал, направляясь в Тобольск. — Черный или белый? Злой или добрый дух? Какую он жертву попросит? Большую или маленькую? Жертву с кровью или без крови? Откликнется ли он на молитвы. А может, как многие духи, на жертвоприношении побывает, полакомится кровью и улетит, не оказав помощи страдающим? Неужели и вправду этот дух красный? Никогда не было такого духа. Куда поведет людей? К добру или злу? Но тогда он был бы белым или черным? Сначала говорили, что Красный дух победил Черного духа — Белого царя».⁴²

В этом взволнованном смятении отсталой части манси сквозит также полнейшее непонимание социальной сущности происходивших тогда событий в России. Все, о чем они узнавали только по слухам, представлялось в искаженном виде, как явление сверхъестественного порядка, отсюда и появление нового «красного духа», такого, каких не знала еще их религиозная фантазия. И в этом примере новое в социальной жизни народов России объяснялось с позиций устоявшихся, прочно господствовавших религиозных представлений манси. Были только черные и белые «духи». А что значит красный «дух»? Многие манси, как и многие чукчи, тогда еще не знали и не понимали революционной символики красного цвета.

По представлениям чукчей, сухопутные и морские животные, некоторые птицы (в основном местные, не улетающие на зиму), солнце и луна, Зенит, Полярная звезда, Рассвет и др. одновременно существуют как бы в двух субстанциях: вещественно-мате-

⁴² Шесталов Ю. Югорская колыбель. — Вокруг света, 1971, № 1, с. 68.

риальной, видимой и в то же время они обладают человеческим сознанием, человеческими свойствами, ведут человеческий образ жизни. Это дуалистическое представление о действующих предметах природы нашло свое отражение в языке. Слова, обозначающие названия этих предметов, могут быть именами нарицательными и именами собственными. В последнем случае в чукотском языке они склоняются как имена собственные людей. В корякском же языке к таким основам добавляется суффикс *-мт-*, например Валвымтылын — Ворон (человек), Татуламтын — Лис (Лисица-человек), Тийкымтылын — Солнце (человек) и т. д., и тогда эти слова также склоняются как имена собственные людей. И это вполне логично, так как они в таких случаях воспринимаются как слова, обозначающие живые существа, наделенные всеми свойствами человека, лишь облеченными в другую материальную форму. Они могут говорить, вступать с людьми в разные отношения, вплоть до брака и т. п.

Не менее любопытно в этой связи то обстоятельство, что в человеческом качестве могут быть далеко не все животные, птицы, вообще живые существа. Обычно такими свойствами наделялись только сухопутные, собственно континентальные животные и птицы, постоянно обитающие на Севере, правильное, пожалуй, определить — немигрирующие животные и птицы — собаки, бурый и белый медведи, лисицы, песцы, росомахи, мыши и др., из птиц — только ворон, сорока, куропатка, полярная сова. Не воспринимались как человекоподобные существа все перелетные водоплавающие птицы (гуси, утки, журавли, лебеди, чайки и т. п.) и все морские млекопитающие у коряков и у чукчей только оленеводов. У приморских же охотников тюлени, моржи и киты могли наделяться такими свойствами. «Морские существа, — писал В. Г. Богораз, — не пользуются известностью у оленных чукоч. Они известны только приморским чукчам, которые регулярно приносят им жертвы. Из оленеводов лишь те семьи, чьи предки были приморскими жителями, приносят жертвы морским существам».⁴³ Не наделяются человеческими свойствами все виды растений, насекомых, рыб. Лишь в высказываниях отдельных шаманов некоторые насекомые якобы также отправляют человеческие функции, например, комар проводит праздничные служения (мыңэгыргын).

Неодинаковое отношение к сухопутной и морской фауне в религиозных представлениях чукчей и коряков — результат отражения историко-культурного развития этих народов. Предки современных коряков и чукчей были континентальными охотниками преимущественно на диких оленей,⁴⁴ лишь относительно недавно часть из них перешла к морскому зверобойному промыслу, часть — к систематическому рыболовству и оседлому образу

⁴³ Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 30.

⁴⁴ Вдовин И. С. К истории общественного строя чукчей, с. 77.

жизни. Очевидно, мифы, отражающие содержание их представлений о природе, сложились до того, как они стали обитателями побережья моря, тогда, когда они еще не знали морского зверобойного промысла, а рыболовство имело в их жизни подсобное значение. Все это вполне согласуется с данными языка коряков и чукчей, с лексикой, относящейся к культуре морского зверобойного промысла, оседлости, собаководству, типам и названиям жилищ и т. п. Вся терминология, связанная с половозрастными названиями морских млекопитающих, базируется на половозрастных названиях оленей; терминология же, отражающая езду на собаках, — упряжь, нарты — производная от аналогичной терминологии, используемой для соответствующих названий в оленьей упряжке.⁴⁵ Совершенно очевидно, что морской зверобойный промысел, собаководство, жилище для оседлого образа жизни — явления поздние, и поэтому они получили иное отражение в религиозном сознании коряков и чукчей оленеводов. Оседлые же чукчи и коряки многое из религиозных представлений позаимствовали от своих предшественников на побережье — эскимосов.

Представления о вселенных (мирах) также подтверждают относительно недавнее приобщение чукчей и коряков к оседлому образу жизни охотников на морских млекопитающих. В верхней и нижней вселенных нет морей и морского зверобойного промысла, жители там занимаются только оленеводством. Направляясь туда с пустыми руками, возвращаются на оленях с большими стадами и никогда с морской добычей. Такие представления отчетливо отражены в мифологии коряков и чукчей-олeneводoв.

Жизнь чукчей и коряков всецело зависела от успешных промыслов, благополучного состояния оленеводства. Поэтому их представления содержат понятия о существах, ведающих промысловыми животными, угодами, отдельными местами.

«Чукчи уверены, — писал А. Аргентов, — что у каждого холма, речки, озера и прочее есть особенный незримый владыка, называемый общим именем — авынралын, точно так же, как титулуется и всякий домохозяин».⁴⁶

По существу каждое место, где останавливались чукчи даже только на ночлег или на непродолжительную стоянку, представлялось как место, принадлежащее невидимому существу, хозяину, благожелательному, но требующему обязательно за пребывание на этом месте какого-нибудь подарка, жертвы.

В 1855 г. встретились на Анюйской ярмарке чукчи и русские купцы. В первый же день прибытия, как только был разбит лагерь, около яранг Амраургына (чукотского тойона) чукчи закололи несколько оленей и одну собаку. «Когда мы спросили о назначении виденного перед нами, Амраургын объяснил нам, что

⁴⁵ Там же, с. 81.

⁴⁶ Аргентов А. Описание Николаевского Чаунского прихода. — Зап. Сиб. отд. РГО, кн. III, 1857, с. 94.

кровь заколотых оленей и собаки разбрасывается как угощение духу тех мест, где они остановились».⁴⁷

Интересно, если чукча хотел остановиться со своим жилищем на стойбище какого-нибудь оленевода, он спрашивал на это разрешение у хозяина (авынралын) стойбища и никаких приношений хозяину места уже не делал, так как «разрешение» на место уже получено хозяином стойбища.

В 1957 г. я плыл с верховьев Анадыря в сопровождении одного пожилого чукчи. К вечеру первого дня мы приплыли к селению Старый Еропол. Все местные жители уже переселились из него на новое место, оставалась только метеостанция с ее персоналом. Мы поставили палатку на берегу реки. Мой спутник немедленно отправился к начальнику метеостанции и попросил у него разрешения перепочевать на берегу и поставить на ночь сеть. На мой вопрос, зачем он просил это разрешение, старик ответил: «А как же, ведь он здесь хозяин». На другой день мы остановились на ночлег на одном из островов Анадыря. Здесь уже мой спутник сделал свои скромные приношения хозяину места.

В каждом приморском поселке чукчей была семья эвын-нутэлын 'главный, основной хозяин этой земли', которая по мужской линии вела свое происхождение от первопоселенцев на этом месте. Все связи с «владельцами» места происходили через главу этой семьи.

Было представление о хозяйке моря (Лыплявтынпыңавкай — Седовласая старуха), очень неопределенное, которое нередко ассоциировалось со стихией морской воды, как особым существом. Оленеводы, выходявшие на лето на побережье океана, обязательно обращались к морю, испрашивая у него успешного рыболовства, морского промысла, благополучия людей и оленей на этом месте.

Леса, реки, озера, а также различные виды зверей и деревьев (исключая березу) имеют своих хозяев⁴⁸ (этын, этынвыт). Слова этын (чук. яз.), этынвылын (кор. яз.) значит 'хозяин, владелец'. Таково его современное значение. Так называют хозяина стойбища, стада оленей, жилища, вообще любого вида предметов, находящихся в собственности того или иного лица. Идея единоличного хозяина леса, зверя, диких оленей и т. п., по всей вероятности, есть позднее осмысление, перенесенное из социальной практики чукчей на область их представлений о природе. Эти представления отложились четко в фольклоре. Такого рода представления появились, когда уже сложилась частная собственность на оленей, определилось общественное лицо хозяина. Все эти этынвыт (хозяева) отдельных объектов природы, видов фауны ведут себя точно так же, как и подлинные хозяева стад оленей и

⁴⁷ Путевой журнал купца М. Барамыгина во время поездки из Нижнеколымска в Аюйскую крепость в 1855 году. — Зап. Сиб. отд. РГО, кн. IV, 1857, с. 15.

⁴⁸ Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 8.

другого имущества. Если человек им оказывает внимание, почтение, что-то дает, они в свою очередь так же проявляют щедрость и взамен дают то, чем они владеют, чем богаты.

По неписаным правилам чукотского этикета, бытовавшего еще в конце XIX в., ставовладелец обязан был оказывать гостеприимство всем, кто приходил или приезжал к нему. Он также обязан был за полученный подарок дать просимое, например тушу оленя, хотя подарок часто по стоимости не был эквивалентным отдарку. То же наблюдается и в отношениях чукчей с хозяевами отдельных предметов природы. Так, у них существовало представление о хозяине диких оленей Писвусьыне, который представлялся в виде маленького старичка размером в палец, одетого в одежды, украшенные бисером. Он всегда ездил на вожаке стада диких оленей, отличавшемся от всех остальных своими размерами, рогами, окраской шерсти. Он ехал всегда во главе одного из первых стад, подходивших к переправе через реку. Писвусьын приводил людям стада диких оленей, но следил за тем, чтобы не было ненужного истребления оленей. Если нарушались правила охоты, например побивались олени первых появившихся у переправ стад, Писвусьын мог остальные стада увести в сторону, и люди оставались без добычи. Писвусьын просто хозяин. Соблюдение установленных традицией правил обеспечивало успешную охоту, доброе отношение Писвусьына к людям.⁴⁹

В. Г. Богораз считал, что Писвусьын не только «владыка диких оленей», но и всех сухопутных зверей, а по представлениям приморских чукчей, его власть распространяется якобы и на морских зверей.⁵⁰ В ответ на жертву людей он посылал на следующий год кита, которого море выбрасывало на берег. В этом можно видеть приспособление старых представлений (охотников на диких оленей) к новым условиям промысловой деятельности (охота на морских млекопитающих). Представление о Писвусьыне как покровителе и хозяине диких оленей хорошо известно всем подразделениям коряков. Однако они не превратили его во владельца, хозяина морских зверей.

Спутник А. Е. Норденшельда О. Нордквист во время зимовки «Веги» у берегов Чукотки в 1879 г. вместе с чукчей Нотти отправился как-то ловить рыбу на близлежащее озеро. «Я шел к озеру вместе с Нотти, — писал Нордквист, — и он предупредил меня, чтобы я принес в жертву божеству озера — „гыттыкэн камак“ — немного пищи и водки, чтобы сети дали хороший улов. По пред-

⁴⁹ По материалам поездки к прианадырским чукчам в 1961 г.; Лавров И. П. Рисунки Онно (к мифологии чукчей). — СЭ, 1947, № 2, с. 125—127.

⁵⁰ Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 9. — «Представление о Писвусьыне, быть может, позаимствовано от ламутов, у которых тоже есть маленький лесной дух, пасущий диких оленей». Это предположение Богораз может быть подкреплено тем, что Писвусьын, по описаниям чукчей и коряков, якобы одет в расшитые бисером одежды, что было характерно для украшений одежды эвенов.

ставлению Нотти, божества живут также в реках, в земле и на некоторых горах. У чукчей, сказал Нотти, в обычае приносить за каждый улов какую-нибудь жертву».⁵¹ Таким образом, все промысловые угодья, участки земли, имели своих хозяев, владетелей, с которыми и приходилось людям вступать в отношения «взаимобмена», чтобы расположить их к себе. Делалось это почти так же, как делалось в отношениях между людьми, в частности зависимых от хозяина-стадовладельца соседей на стойбище. За «благодаяние, щедрость» хозяина (он давал мясо и шкуры оленей) соседи должны были отблагодарить его подарками. Чаще всего это выражалось подношением результатов охоты (шкурки песцов, лисиц), либо они работали в его стаде, помогая ему. Идея отношений с хозяевами и в том и в другом случае одна и та же.

Особую категорию благодетельных существ составляли предки семьи, патриархальной общины, селения. Обычно это были мужчины. В принципе каждая семья искала поддержки у своего ближайшего родственника по мужской линии: умершего отца, деда. Представление о них, как о старших наставниках, умелых и опытных оленеводах, охотниках, смело и самоотверженно боровшихся за благополучие своих семей, умевших находить правильный выход во всех испытаниях жизни, сохранялось за ними и после их смерти.

Патриархально-семейная община имела своего покровителя и патрона, который был главой всех родственников, входивших в эту общину. При жизни он руководил всеми хозяйственными делами и культами общины. Обычно предки семьи и патриархальной общины считались их покровителями одно-два поколения. Затем на смену им приходили другие, более близкие. Так считалось еще и потому, что предки эти «возвращались», воплощаясь в новорожденных, которым давалось их имя. Внешним выражением связи семьи с соответствующими предками были стилизованные деревянные или вырезанные из кожи фигурки, призванные изображать этих предков, быть их заместителями. Находились они в связках домашних покровителей. В районе Чуанской губы я наблюдал, как после смерти деда к такой связке была привязана деревянная фигурка, едва напоминающая человека, которая, однако, «замещала» покойного.

Общим для всех жителей данного селения, всех патриархальных общин, обитавших в нем, считался предок — основатель селения, той патриархальной общины, к которой потом приселялись другие. Это так называемый эвыннутэлын — 'главный, основной (хозяин) этой земли'. Этот предок считался покровителем не только своих прямых потомков, но и тех, кто жил в этом селении, на этой земле. Около каждого селения приморских чукчей были определенные места, считавшиеся обиталищем покровителя. Они и служили предметом всеобщего поклонения. К нему обращались

⁵¹ Норденшельд А. Е. Плавание на «Вере». Т. II. Л., 1936, с. 224.

за содействием в промыслах, за помощью и советами во всех трудных случаях жизни. В селении Мечигмен такое место было отмечено вертикально вкопанным ребром кита. В Уэлене двумя камнями: один из них считался стариком, другой — старухой. Известно, что эти камни-предки были почитаемы еще в XVIII в. Представление о предках, как о живых существах, связанных с потомками особыми узами, отражено в лексике чукотского языка. Глагол *йинэнийрык* значит 'направлять свои думы к предку', 'обращаться к нему'; и в то же время 'двигаться против ветра'. *Таароңык* — 'приносить жертву', а точнее — 'преклоняться перед предком', 'заискивать перед ним в ожидании покровительства, помощи с его стороны'.

Представления о предках и связи с ними ближайших потомков вполне соотносятся с общественными порядками, характерными для патриархальной общины и ее разложения, с той производственно-хозяйственной и общественной ролью, которую играли в жизни общины старейшие ее члены.

Представление о человеке опиралось на те же основы, что и представления о природе. Человек, как и другие живые существа, стихии, небесные тела, содержал в себе два начала, две субстанции, но не в нашем отвлеченно-философском значении (материя и дух), а как нечто целое, единое, но обладающее свойством быть в двух состояниях: видимом и невидимом. «Как прямой вывод из идеи о двойной природе вещей, — писал В. Г. Богораз, — возникает представление о том, что одна из двух сущностей, свойственных им, — внешняя, другая — внутренняя, скрытая под обычной формой. А поскольку она скрытая, она вообще невидима человеческому глазу, но тем не менее она все же способна к выходу из внешней оболочки и тогда представляется в виде человеческого существа».⁵²

В миропонимании чукчей, которое опиралось не на научные, а опытно-практические и мифологические основы, еще не сложилось дифференцированных представлений о материальном и идеальном. Поэтому в их языке, как и в языках других народов Севера, нет слов для обозначения этих понятий. Человек, как и все предметы природы, представлялся существом, обладающим двумя состояниями — видимым, определенно воспринимаемым нашими органами чувств, и невидимым, но сохраняющим свою предметную сущность, свои материальные, жизненно необходимые, житейские потребности, свойства. Даже после смерти он все равно живет, занимается теми же делами, что и при жизни, чтобы удовлетворить свои потребности, которые остаются неизменными. Человек, как и все другие предметы, если он здесь, — я его вижу, слышу, но он может уйти, скрыться из поля зрения, но продолжать существовать, быть, однако в некоем особом состоянии, уже только в моем представлении, но вне поля моих ощущений. Из

⁵² Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 2.

этого состояния человек, предмет могут снова воплотиться в ощущаемую, воспринимаемую непосредственно нашими органами чувства материальную определенность.⁵³

Люди и предметы, появляющиеся во время сновидений, как раз и находятся в этом втором состоянии. Они живы, двигаются и действуют, как все живые реальные существа, хотя среди них могут быть покойники, давно убитые животные, птицы и т. п. По представлениям чукчей, они продолжают существовать, но за пределами наших непосредственных ощущений, поэтому в обычной обстановке мы их не видим.

Все существа имеют свою материальную форму, особый физический облик, но сознание, представления, жизнь и быт, занятия имеют такие же, как и чукчи. Чукчи — лишь разновидность этого осязаемого живого окружения.

В человеке, как и во всяком другом живом существе, заключены органы жизни: сердце, печень, а также действующие начала — пульс, дыхание, кровообращение. Эти действующие начала, жизненная сила и есть увирит, т. е. то, что принято называть в словарях и переводах чукотских текстов душой. Основа этого слова соотносится с основой слова увик — 'тело, туловище'.⁵⁴ Таким образом, связь слова увирит с материальной основой — телом, туловищем — очевидна. Все виды движения, по представлениям чукчей, материальны, ощутимы, поэтому увирит также материальны. Из сказанного следует, что чукотское слово увирит никак не подходит по своему значению к русскому слову 'душа'. По представлениям чукчей, господствовавшим у них еще в начале нашего века, есть предметы, явления и у них есть увирит. Применительно к человеку увирит — тоже нечто живое, материальное, заключенное в физическую оболочку человеческого тела, это как бы невидимый дубликат данного человека, который отделялся от тела, когда наступала смерть. Увирит — жизненную силу человека — могли украсть вредоносные существа. При всех этих обстоятельствах увирит сохраняла внешний облик своего оригинала, хотя и оставалась невидимой для обычных людей. Так, умер сын одного оленевода, увирит оказалась украденной Птичьей женщиной, которая держала ее у задней стены своего полога, перевязанной железными ремнями по суставам, и всячески старалась усиленно откармливать, с тем, чтобы потом съесть.⁵⁵ Увирит настолько материальна, что ее можно повредить ударом, ножом или пу-

⁵³ Такое двойственное восприятие предметов с их действиями и состояниями получило отражение и в языке. В чукотском и корякском языках прослеживаются следы категории определенности и неопределенности. Первая обозначает все видимые действия, которые проходят непосредственно через мои ощущения в данный момент. Вторая — категория неопределенности — обозначает действия, происходящие за пределами моих непосредственных восприятий, о которых мне могут рассказывать, о которых я могу думать, мысленно воспроизводить.

⁵⁴ Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 42.

⁵⁵ Богораз В. Г. Материалы..., с. 205.

лей.⁵⁶ После смерти человека, отделившаяся от тела увидит продолжает жить такой же жизнью, как и на земле. В зависимости от причин смерти увидит попадает либо к верхнему народу (гырголрамкын), либо к нижнему народу (нотаск'ырамкын). Таким образом, они (увиритти) продолжают оставаться 'народом'. В этом отразились и закрепились представления, сложившиеся у чукчей в условиях охотничьего быта континентальных обитателей. Увиритти одиноких женщин, не имевших мужей, которые при жизни должны были заботиться сами о себе, и после смерти живут, «ловя петлями и сетями диких оленей в то время, когда они переходят Песчаную реку» (Млечный Путь).⁵⁷

Мужчины же являются обладателями стад оленей, которые состояются «из оленей, принесенных в жертву или убитых на мясо, а также из диких оленей, убитых на охоте».⁵⁸ Увиритти приморских охотников после смерти тела живут морским промыслом.⁵⁹ Сопоставление представлений оленеводов и приморских охотников о жизни увиритти после смерти подтверждает развитие таких идей из непосредственных условий жизни.

Смерть — это переход в инобытие, как переезд куда-нибудь далеко на новое место жительства, где человек собирается продолжать свою жизнь в окружении родственников, переселившихся туда ранее. Оленевод Мырго, писал А. А. Аргентов, просил своих близких: «Очень мучаюсь, „сжальтесь, отпустите к родникам“».⁶⁰ Так он просил исполнить «отпускальный обряд», т. е. убить его. Окружающие, как и он, были убеждены, что Мырго просится к своим родственникам, уже переселившимся на тот свет, что он найдет их там.

Камчадал Косыгин был женат на чукчанке. Хотел со всей семьей выехать на материк. Однако теща-чукчанка не согласилась, мотивируя это тем, что «старик ее умер и перед смертью обещал встретить, когда она пойдет к нему на тот свет. А если она уедет, то старик не сможет потом встретить — дорога будет незнакома, и он заблудится».⁶¹

«Предки и родственники, — писал В. Г. Богораз, — новоприсяльцы встречают и ведут его вперед, иначе он не сумеет найти

⁵⁶ Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 43.

⁵⁷ Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 44.

⁵⁸ Там же, с. 45.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Аргентов А. Путевые записки священника-миссионера. — Зап. Сиб. отд. РГО, кн. IV, 1857, с. 45.

⁶¹ Галкин Н. В земле полуночного солнца. М.—Л., 1929, с. 64. — Вообще жизненная деятельность покойников и возможная связь с ними здравствующих людей рассматривались чукчами как нечто обычное. Так, во время похорон старухи, писал Дионис, приехал чукча и подал сыну покойницы папушу табаку, сказав при этом, что он брал у мужа покойной заимообразно табак, но не смог возратить долг при жизни ее мужа. Теперь решил воспользоваться попутной «оказией» и просил отправить табак со старухой (Дионис). На крайнем Северо-Востоке. СПб., 1895, с. 160).

свой путь».⁶² Таким образом, смерть — это только переселение, только изменение места обитания, а в остальном жизнь «там» устроена так же, как и на земле.

Морально-этические установления чукчей исходили из убеждения, что только насильственная смерть обеспечивает попадание увидит на том свете к родственникам. «Мы не хотим умирать от кэльэт, — говорил один чукча В. Г. Богоразу, — мы предпочитаем умереть насильственной смертью, умереть в бою».⁶³ Всякая болезнь есть проникновение в тело человека кэльэт. Болезнь может быть очень затяжной, особенно у пожилых людей, и тогда сам больной становился себе в тягость, не говоря уже об окружающих. Особенно невыносимым было положение больных у оленеводов. Поэтому социальная подоплека религиозного оправдания принятия добровольной смерти очевидна.

Жизненные силы человека и всех живых существ сосредоточены в крови, деятельности сердца и в дыхании. Чукчам — охотникам и оленеводам — хорошо были известны такие органы тела, как сердце и печень, и они в общем правильно понимали жизненные их функции, а также связь легких с дыханием. Известно, что чукчи вскрывали труп человека, умершего от болезни, чтобы рассмотреть внутренности и таким образом установить, какие из них были «съедены» вредоносным существом (кэле). Лишить жизни человека или животное можно было двумя способами: остановить сердце или прервать дыхание. В первом случае работа сердца останавливалась копьем, ножом, пулей, во втором — путем удушения ремнем. Оба эти способа, по выбору, применялись теми, кто избирал уход из этой жизни через добровольную смерть. Моржей на лежбищах, оленей, иногда предназначенных для жертвоприношения собак, кололи в сердце. Но чаще собак душили ремнем.

Жизненные функции частей человеческого тела в известной мере автономны. Отсюда представление о шарцеллярных увидит (ног, рук, даже пальцев). Если, например, повредить палец руки, это значит повредить, изгнать его увидит, палец может отмереть.⁶⁴

Смерть — раздвоение тела и увидит. При этом главное внимание живых было направлено не к телесной, видимой части человека, а к увидит — невидимой, т. е. к покинувшему телу дыханию, пульсу, жизненным силам. Тело выносилось на возвышенное место, где его уничтожали хищники, а увидит переносилась в верхний мир, если это был человек благодетельный, смерть которого наступила не от болезни, а от старости, а лучше — в результате принятия добровольной смерти. Если смерть наступала вследствие болезни, т. е. после того, как жизненные органы человека были нарушены кэле, тело просто бросали на землю, приближая

⁶² Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 45.

⁶³ Там же, ч. I, с. 108.

⁶⁴ Там же, ч. II, с. 42.

таким образом к месту обитания вредоносных существ (кэльэт). Увирит человека, съеденная кэле, не возвращалась и не воплощалась в родившегося ближайшего родственника. Только увиритти тех, кто умирал достойной смертью, обретали свое повторное существование. Они воплощались в новорожденном потомке.

Социальная сущность этих установлений была продиктована суровой необходимостью понимания ненужности, обременительности больного, старого человека для окружающих. В то же время акт добровольного своевременного ухода человека из жизни воспитывал у других мужество, твердость характера, спокойное отношение к смерти — качества, необходимые для жителя Крайнего Севера. Воплощение увирит такого человека в новорожденного вселяло у близких уверенность в жизнестойкости нового члена. Все это подтверждалось присвоением новорожденному имени возвратившейся увирит ближайшего родственника.

Тесть упоминавшегося выше Косыгина был умерщвлен своей дочерью по настоянию отца. «Перед смертью старик говорил внучке, чтобы она росла, выходила замуж, а он родится от нее». Появление новорожденного всегда связывалось с кем-нибудь из предков. Если у чукчей умирал новорожденный вскоре после появления на свет, говорили: «Прошел мимо, не захотел остаться».

Живым, предметно-материальным, по представлению чукчей, было и слово. Оно обладало всеми особенностями предмета. Его можно было украсть, схватить, спрятать во что-нибудь. Словом, как копьем, можно было убить человека. Вот некоторые примеры.

Женщина наделила одного юношу песней. Однако он усомнился в возможности владеть ею. «Как же я возьму? Увидят, отнимут!». ⁶⁵ Некто Рынтэу стал нетерпимым озорником. Решили его извести порчей. Пробуют делать порчу, соберет в рукавицу все слова тех людей, которые пытались его испортить, в рукавице завяжет и утром раздает их обратно. «Вот, — говорит, — твое слово, вот твое, вот твое». ⁶⁶ Приморская старушка «толкнула тюленьего зятя в шею порчею. Он схватил порчу и спрятал ее в сумку». ⁶⁷ Для лечения больной женщины пригласили белого медведя. Махнул он над нею лапой, «а в лапе очутилась порча». ⁶⁸

Представление о слове, как вещественном явлении, обладающем такими же материальными свойствами, как и другие предметы, бытовало среди чукчей еще сравнительно недавно.

В 1933 г. в селение Нешкан приехал ликвидатор неграмотности чукча и с ним работник культбазы. Попытка организовать занятия встретила сопротивление части пожилых, но влиятельных чукчей. Разгорелся спор, в ходе которого хозяин яранги, где про-

⁶⁵ Богораз В. Г. Материалы..., с. 201.

⁶⁶ Там же, с. 207.

⁶⁷ Там же, с. 314.

⁶⁸ Там же, с. 316.

исходило собрание, вдруг упал, когда он очнулся, то прохрипел: «Учитель меня убил. Словом убил», — сказал он и снова упал.⁶⁹

В окружающей среде, помимо всяких доброжелательных к человеку существ, находилось не меньшее количество разных вредоносных, так называемых кэле (мн. ч. — кэльэт). Эти существа, созданные фантазией чукчей, были носителями всех видов зла, неприятностей, причиной всяких неожиданных отклонений от нормального течения жизни людей, вплоть до затмения луны и солнца. Кознями кэльэт объяснялись скоропостижная смерть, медленно разъедающая организм человека болезнь, нечаянная гибель людей, неожиданный плач ребенка, потеря правильного направления в пути и т. д. Кэльэт всегда подкарауливали зазевавшихся пастухов, путников, людей беспечных, утрачивавших необходимую бдительность, собранность, готовность сопротивляться. Как ни были страшны последствия вмешательства кэльэт в жизнь человека, борьба с ними и их действиями бывала нередко удачной в пользу человека. Не нужно терять самообладания и тогда можно справиться с кознями этих вредоносных существ.

При затмении солнца или луны нужно было мобилизовать все бубны, сковороды, тазы, имевшиеся в селении, чтобы звуки, извлекаемые из этих предметов, отпугнули кэле — похитителя солнца. Это ложное представление всегда подкреплялось положительным исходом. Затмение естественным путем заканчивалось, а люди видели в этом свою победу над кэле.

Как и все представления чукчей о сверхъестественном, представления о кэльэт противоречивы, неопределенны, логически не завершены, непоследовательны. Те же самые кэльэт то представляются как сверхъестественные существа, то как люди, то они преследуют людей, то могут оказывать им содействие. Кэльэт человекообразны, но есть и кэльэт животные и страшилища (чудовища). И хотя они невидимы, но все они существа, обладающие чисто человеческими признаками и свойствами.

По-видимому, у чукчей накопление представлений о кэльэт изменялось и дополнялось в связи с изменением их занятий и образа жизни, в связи с длительными и тесными контактами с соседними народами. В их мифах, разных сказаниях, в бытовых представлениях конца XIX—начала XX в. прослеживается несколько категорий кэльэт. Одна из них, наиболее распространенная, — кэльэт обитатели подземной вселенной. «Под этой землей есть другая вселенная, принадлежащая кэле».⁷⁰ Во всех направлениях по странам света «в темной земле» живут кэльэт.⁷¹ Они подкарауливают людей в темную пору суток, тогда они хорошо видят. Часть из них просто каннибалы, другие охотятся за человеческими увири́т (жизненными силами, сердцем и печенью). Они

⁶⁹ Просвещение на Крайнем Севере. Вып. 15. Л., 1967, с. 31.

⁷⁰ Богораз В. Г. Материалы..., с. 204.

⁷¹ Там же, с. 209.

приносят людям болезни и, наконец, смерть. Это наиболее многочисленная и разнообразная категория кэльэт. Насколько были различны болезни людей, настолько различны были и кэльэт — носители этих болезней. Все они имели преимущественно человеческий облик. Так, носитель кашля — Тэгги — старик, разъезжающий на одном белом олене; носитель насморка — Пити — тоже старик; носитель колик — Эгрээр — тоже человекоподобен.⁷² Кэле, приносящий скоростижную смерть человеку, назывался Ивмэ-тун, он черный как уголь, с тремя пальцами на руке, величиной с овода.⁷³ Носитель детской смерти Кувичтын. Это тоже нечто человекоподобное, имеющее огромный рот, нижняя губа у него отвисла до земли, весь рот измазан кровью.⁷⁴ Есть особые кэльэт — рэккэйт. Они разъезжают на оленях, выдыхающих через ноздри дым и искры. Эти кэльэт подъезжают ночью к одиноким стойбищам, забирают и увозят детей.

Вторую категорию кэльэт составляют человекоподобные существа огромных размеров, необычной силы, великаны. Они живут на берегу моря, за морем или даже несколькими морями, на островах. Эти кэльэт не приносят людям болезней. Они обычно забирают жен и детей у чукчей, уносят их в свою землю, женщин делают своими женами, а детей откармливают, чтобы затем съесть.⁷⁵

Третью категорию составляют янр'акальят — особые, отдельные кэльэт. Это преимущественно сухопутные и морские животные, являющиеся помощниками шаманов. Они сохраняют свой образ, свои свойства. Таковы рыркал — 'морж кэле',⁷⁶ ылвиль-укэле — 'дикий олень кэле'⁷⁷ и т. п.

Особую категорию кэльэт составляют видимые предметы, живые существа, однако необычные по внешнему виду или по поведению. Так, экспонаты тератологической коллекции Кунсткамеры, которые осматривал чукча, он назвал кэльэт; бивни мамонтов, которые находят в земле, — рога оленей, принадлежавших кэльэт и т. д.

Кэльэт человекоподобны, но могут временно перевоплощаться, иногда имеют устрашающий вид. Так, заблудившиеся на тундре девочки попадают в жилище кэле. Он огромный, черный, волосатый, бородатый.⁷⁸ Не всегда можно отличить кэле от человека. Поэтому жители одиноких жилищ, далеко отстоящих от других жилищ, спрашивают неожиданно появившегося человека: «Ты кто, кэле ты?»⁷⁹ Даже необычная сила человека порождала лож-

⁷² Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 16—17.

⁷³ Bogoras W. Chukchee Mythology, p. 18—19.

⁷⁴ Ibid., p. 18.

⁷⁵ Богораз В. Г. Материалы..., с. 261—262.

⁷⁶ Bogoras W. Chukchee Mythology, p. 7.

⁷⁷ Богораз В. Г. Материалы..., с. 241—242.

⁷⁸ Там же, с. 194.

⁷⁹ Там же, с. 267.

ное представление: «Очень силен! Должно быть не человек, а вправду кэле». ⁸⁰

Жизнь и быт кэльэт рисуются такими же, как и чукчей, со всеми обычными делами и заботами. Кэльэт имеют жен, детей. ⁸¹ Среди них встречаются молодые и старые. Живут они в чукотском жилище, в пологе. Все предметы домашнего обихода чукотские, вплоть до светильника, женского ножа, бубна. Они шаманят, как и чукчи. ⁸² Ссорятся со своими женами. ⁸³ Возвратившись с удачного промысла (за человеком), кэле говорит своей жене, чтобы полила голову добычи водой, т. е. поступают так, как это было принято у чукчей — «поить водой» убитое животное. Они создавали себе запасы пищи из мяса диких оленей, сушили и вялили кишки, жирные бока и т. п., как делали это люди.

Во всем видна совершенно реальная обстановка жизни как бы обычных людей. И не случайно говорили «народ кэле». ⁸⁴

Это сходство кэле с людьми усиливается, когда обнаруживается, что между людьми и кэльэт не всегда существуют определенные отличия. Сын кэле усыновлен чукчей. ⁸⁵ На чукотском стойбище в одной из яранг живут кэльэт, они питаются, как и люди, сухопутными и морскими животными и считаются нымтумгыт — «соседами по стойбищу». ⁸⁶

Вполне возможно было превращение людей в кэльэт. Для этого достаточно было появления каких-нибудь резких отклонений от обычных норм в поведении и жизни человека. Так, девушка принесла с тундры мужскую голову, спрятала ее у себя в изголовье, а по ночам разговаривала с ней. Родители объявили, что их дочь не человек, а кэле. ⁸⁷ Отец отдает свою дочь замуж за кэле. ⁸⁸ Ребенок, съевший грудь своей матери, становится кэле. ⁸⁹

У чукотских детей была игра в кэле. Суть ее заключалась в том, что один из участников ее изображал кэле и «поедал» выброшенного ему на съедение другого участника игры. Вместе с тем вечером нельзя было шуметь, громко разговаривать, чтобы не привлечь в жилище кэльэт.

Кэле иногда оказывал добрые услуги людям, конечно, не безвозмездно. Например, больной человек вдруг почувствует облегчение, прекращение болей, или заблудившемуся в темноте путнику покажется какой-нибудь «знак» для правильного выбора направления; еще недавно в таких случаях чукчи говорили: «Кэльэтэ ейвэчу гэлгылин» — кэле пожалел его.

⁸⁰ Там же, с. 269.

⁸¹ Там же, с. 193, 209.

⁸² Там же, с. 227, 228.

⁸³ Bogoras W. Chukchee Mythology, p. 84.

⁸⁴ Ibid., p. 101.

⁸⁵ Богораз В. Г. Материалы..., с. 228.

⁸⁶ Там же, с. 242.

⁸⁷ Bogoras W. Chukchee Muthology, p. 29.

⁸⁸ Ibid., p. 90.

⁸⁹ Богораз В. Г. Материалы..., с. 199.

Итак, кэльэт в основном враги человека, с которыми приходилось вести постоянную борьбу. Это как бы вторая линия борьбы за существование.

На представления о природе, ее явлениях, о животных, о связях между отдельными их видами чукчи перенесли понимание переживаемых ими общественных отношений, социальных институтов. И это вполне закономерно, так как их фантастические представления базировались на собственных реально существовавших связях и отношениях, на опыте их собственной трудовой и общественной практики. Поэтому в оценке деятельности и взаимоотношений разных существ, животных применялись понятия и соответствующая терминология, отражавшая жизнь патриархальной общины с противоречиями, характеризующими ее разложение.

Этын — 'хозяин', авынралын — 'главный хозяин стойбища', 'старший патриархальной общины', авыннутэлын — 'хозяин земли в селении', эрмэчын — 'силач, насильник', лымылын — 'многоженец', ейвэл — 'сирота' — все эти термины в том же значении, какое они имели в человеческом общежитии, применялись к жизни животных, к явлениям природы.

Власть сильного (эрмэчын), сложившаяся в чукотском обществе, нашла отражение в их фантастических представлениях о природе. Орел, подобно силачу, насильнику селения, стойбища, имеет шесть жен, которых он отобрал у людей,⁹⁰ орлы, как сильные люди, имеют рабов.⁹¹ Каңолгын-тарбей (чайка-разбойник), подобно такому же силачу, считается «начальником» (эрмэчын) других видов чаек.⁹² Белый медведь тоже эрмэчын, отниматель жен даже у людей.⁹³ Звезда Арктур — Янотлявыт — Передняя голова часто называется «начальником» или предводителем звезд.⁹⁴ Кэральгын — северо-западный, особенно холодный, ветер — «начальник» ветров.⁹⁵ Даже у кэльэт есть старшина (гыттэпычын).⁹⁶

Среди всех живых существ, в том числе и явлений природы, распространен обычай группового брака. Бычок и навага,⁹⁷ ворон и орел,⁹⁸ сокол и сова,⁹⁹ Рассвет и Запад,¹⁰⁰ восточный и северо-западный ветер состоят в перемennom браке. Кэле в обмен на женщину, захваченную им у Рассвета и Запада, отдает свою сестру.¹⁰¹ Все так, как было в жизни чукчей. «На верхней земле, куда по-

⁹⁰ Богораз В. Г. Тексты..., с. 295.

⁹¹ Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 6.

⁹² Богораз В. Г. Тексты..., с. 291.

⁹³ Лымчылтэ, с. 55.

⁹⁴ Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 24.

⁹⁵ Там же, с. 34.

⁹⁶ Bogoras W. Chukchee Mythology, p. 104.

⁹⁷ Богораз В. Г. Тексты..., с. 311.

⁹⁸ Там же, с. 228.

⁹⁹ Там же, с. 294.

¹⁰⁰ Там же, с. 229.

¹⁰¹ Там же.

падает земной юноша и женится на увидит девушке, у них родится дочь, но юноша стремится домой, на землю. Тогда хозяин, у которого он жил, потребовал оставить ему дочь. Родители согласились. При этом хозяин воскликнул: «По крайней мере нам работницу, прислужницу оставишь».¹⁰² Все, кто добывал себе средства к жизни промыслами, по случаю удачной охоты устраивали мыңэгыргын — 'благодарственный праздник' с плясками-пантомимами под аккомпанемент бубна. Этот праздник устраивали собаки, волки, медведи так же, как делали люди.¹⁰³

Мы не останавливаемся на ряде других представлений,носящих более частный характер. По своим идеям они находятся в области тех же представлений, о которых говорилось выше.

Во всех рассмотренных понятиях нет отрешенности сверхъестественных существ от жизни, наоборот, они живут, действуют, говорят и думают, как обычные люди земли.

¹⁰² Там же, с. 185.

¹⁰³ Там же, с. 330.

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КОРЯКОВ
О РОЖДЕНИИ,
БОЛЕЗНИ И СМЕРТИ**

Изучение мировоззренческих представлений, распространенных у коряков в XIX—начале XX в., составляет значительную трудность. Во-первых, эти представления слабо изучены; во-вторых, в них наблюдается противоречивость, которую часто сложно объяснить.

Почти единственной работой, специально рассматривающей мировоззренческие вопросы, является монография В. Йохельсона «Коряки».¹ Один том ее посвящен характеристике религиозных верований и мифологии этого народа. Автор в 1900—1901 гг. вел полевые исследования среди коряков и собрал большой фактический материал, который он попытался классифицировать, но не дал широких теоретических обобщений. Многие выводы Йохельсона устарели. Материалы же, собранные исследователем, сохраняют свое значение и являются ценным источником для изучения архаических представлений коряков.

В советское время религиозные верования этого народа изучал известный этнограф и лингвист С. Н. Стебницкий. К сожалению, собранные полевые материалы он не успел обработать и опубликовать.²

Что касается других работ по этнографии коряков, то в них можно найти лишь краткое описание некоторых культовых обрядов, а чаще приводятся отдельные факты из области религиозных верований.

Не имея возможности дать полную картину архаических представлений коряков о рождении, болезни и смерти, господствующих у них до Великой Октябрьской революции, мы попытаемся обобщить имеющиеся сведения, основываясь главным образом на материалах В. Йохельсона и С. Н. Стебницкого.

Представления коряков о рождении, болезни и смерти тесно связаны с их общими мировоззренческими взглядами на природу и человека.³ Как и другие народы, сохранявшие в недалеком

¹ Jochelson W. The Koryak. Religion and Myths. The Jesup Pacific Expedition, vol. VI, part I. Leiden—New York, 1905.

² Стебницкий С. Н. Очерк этнографии коряков. Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50.

³ Рассмотрение этого круга вопросов не входило в задачу данной статьи.

прошлом анимистические представления, коряки считали всю окружающую природу оживотворенной. Горы, камни, море, небесные светила и прочие элементы мертвой природы осознавались как живые организмы, действующие и мыслящие подобно людям.

Вселенную населяли различные существа, которые в зависимости от их отношения к человеку, олицетворяли доброе или злое начало. Добрые, как правило, помогали людям, хотя, рассердившись на них по какому-либо поводу, могли причинить и вред, злые же посылали всевозможные несчастья, вызывали болезни и смерть. Несмотря на сверхъестественные способности перевоплощаться, воскрешать себя и других, быть невидимыми и т. п., как добрые, так и злые существа осознавались вполне материальными. Они чаще представлялись в антропоморфном виде, обитали в таких же жилищах, как и люди, среди своих сородичей; занимались охотой и рыболовством, пастьбой оленей; имели свои семьи.

К благожелательным существам, помогающим людям, коряки относили Верховное существо, его детей, Ворона и других. Из них непосредственное отношение к рождению и смерти имели Верховное существо, Ворон, или Ворон-творец, и отчасти его сын Эмэм-кут. Эти существа в то же время являлись и мифологическими персонажами.

В. Иохельсон пишет, что представления о Верховном существе у коряков достаточно расплывчатые. Оно часто отождествляется с солнцем, рассветом, вселенной, природой.⁴ О нечеткости этого образа говорят его многочисленные названия. В чавчувенском языке или диалекте наиболее распространено название *этыны* ≈ *этань*. С. Н. Стебницкий этимологизирует его как «место бытия», «место существования».⁵ Синонимом его в ряде других диалектов является слово *ауау*. В настоящее время оба эти термина переводятся как «бог», второе слово переводится еще как «икона», «идол». Слово *этыны* обозначает также «духи хозяев».⁶ От основы *ауау* образуется ряд производных понятий, свидетельствующих о том, что значение «бог» можно считать более поздним. Такими производными являются *ауауъгыуын* «пение», *ауауъян* — «песня», *ауауылгын* — «шаман» и глагольные формы от этих слов.

Из других названий Верховного существа, записанных В. Иохельсоном, можно отметить *уайуынэн* — «вселенная», «природа». Некоторые названия в переводе означают «наблюдающий», «созерцающий», «тот, кто наверху», «бытие» и др. Наличие множественности названий, по мнению исследователя, свидетельствует о том, что когда-то они применялись дифференцированно к различным существам или явлениям природы, но под влиянием русских стали относиться к одному.⁷

⁴ Jochelson W. The Koryak, p. 24—25.

⁵ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 194.

⁶ Jochelson W. The Koryak, p. 30.

⁷ Ibid., p. 24.

Несмотря на отождествление Верховного существа с явлениями природы, коряки часто изображали его в антропоморфном виде, считали, что оно живет вполне реальной жизнью с женой и детьми в верхнем мире среди небесных людей. Отсюда и его название *гычгöлан* — «тот, кто наверху». Верховное существо якобы помогает людям, посылает им удачу в промыслах, обеспечивает изобилие в природе, наблюдает за жизнью на земле. В некоторых мифах выступает как создатель людей. Кроме того, оно ведет борьбу со злыми духами, причиняющими людям болезнь и смерть. В благодарность за это человек обязан был приносить ему жертвы, в том числе и кровавые (оленей и собак). Невыполнение жертвоприношений, нарушение запретов и другие неблагоприятные поступки вызывали гнев или забывчивость Верховного существа и тогда оно наказывало людей, прекращало посылать животных, вызывало голод и стихийные бедствия. Благожелательно относился к людям, по представлениям коряков, и Куйкынняку или Куткынняку — Большой ворон, Ворон-творец, создатель. Куйкынняку — главный персонаж коряцкого фольклора. Мифы повествуют о том, как он был послан Верховным существом на землю, чтобы навести там порядок. Это он научил людей охотиться на морских животных и ловить рыбу, дал им оленей. В некоторых мифах Ворон выступает как прародитель коряков. Кроме того, он могущественный шаман, незримо присутствующий при каждом камлании. Считался защитником людей, научил их лечить болезни посредством заклинаний. Поэтому коряки, как правило, упоминали Куйкынняку, когда произносили заклинания. В мифах широко распространен сюжет о постоянной борьбе Ворона со злыми духами, из которой он всегда выходит победителем.

Кроме Верховного существа и Ворона в представлениях коряков о рождении и смерти некоторая роль отводилась одному из многочисленных детей Ворона Эмэмкуту, также мифологическому персонажу, считающемуся сильным шаманом.

Благожелательные существа, олицетворяющие доброе начало, хотя и помогали людям, но судьба последних в большей степени зависела от действий вредоносных существ (злых духов). По заключению С. Н. Стебницкого, злые духи играли основную роль «в религиозных верованиях коряков и в их культе».⁸

В эту категорию попадали носители разрушительной силы, которые вредили людям. Считалось, что они и являлись причиной болезни и вызывали смерть человека. В одном из мифов, записанном С. Н. Стебницким у воямпольских коряков, повествуется о том, как Верховное существо сотворило людей из березовых чурок, вложив в них твердые сердца. Но вредоносное существо хитростью вытаскивает каменные сердца и заменяет их глиняными. При этом заключает: «Болезнь мокротной болезнью будете и горячкой.

⁸ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 195 об.

Умирать будете. И жениться будете. И детей рожать будете в болезнях».⁹

Для обозначения вредоносных существ в корякском языке имеются два термина: *ниувит* (мн. ч. — *ниувиту*) и *кала* ≈ *камак* (мн. ч. — *калау*). Первый преобладает у оленных коряков, второй — в языках или диалектах оседлых коряков Пенжинской губы.¹⁰

По воззрениям коряков, ниувитов очень много, невозможно даже сосчитать. По сравнению с доброжелательными существами представления о ниувитах более конкретны. Они телесны и могли принимать осязаемый вид. Единого физического образа ниувита не существует. По материалам С. Н. Стебницкого, они чаще изображались в антропоморфном виде: тело покрыто черной шерстью, глаза красные (у одних по одному, у других по три-четыре), огромный рот с острыми зубами и оттопыренные уши.¹¹ Считалось, что ниувиты могут увеличиваться или уменьшаться в размерах, видоизменяться, т. е. превращаться в другое одушевленное существо, например в животное.

В монографии В. Г. Богораза дано изображение духа заразной болезни, выполненное коряком.¹² Это антропоморфная фигурка из кости, с непропорционально увеличенной нижней частью лица, с отвисшими челюстями, полными зубов, руки оканчиваются когтями.

Образ жизни ниувитов, как его рисуют коряки, вполне материален, во всем подобен людскому. Как и сами коряки, ниувиты делятся на оседлых и кочевых. Первые живут в землянках, которые в отличие от корякских не имеют воронкообразного сооружения на крыше, потому что эти духи не пользуются дымовым отверстием, а попадают в свои жилища через очаг из-под земли. Вместо собак оседлые ниувиты держат медведей, а кочевые — стада горных баранов, которые заменяют им оленей.¹³

В мифах ниувиты ведут себя как люди, и смертны, подобно им. Встречаются, например, эпизоды, как ниувиты организуют «советы», чтобы сообща напасть на Эмэмкута и его родню.¹⁴ В других мифах ниувит, пойманный в силки, расставленные Вороном, горько плачет.¹⁵ Ниувитам не чуждо даже чувство страха. Они занимаются охотой на людей, потому что большие любители человеческого мяса. В мифах этот сюжет очень распространен. В одном рассказывается, как старуха камак варит в котле человеческое мясо, добытое ее сыном. Случайно зашедшего в их жи-

⁹ Там же, л. 232 об.—283 об.

¹⁰ В дальнейшем изложении оба термина будем употреблять как равнозначные.

¹¹ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 196.

¹² Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II. Л., 1939, с. 17.

¹³ Jochelson W. The Koryak, p. 29.

¹⁴ Ibid., p. 314.

¹⁵ Ibid., p. 285.

лице Воропа камаки встречают словами: «Ах, пища к нам пришла. . . . Сейчас съедем тебя».¹⁶

Ни́увиты постоянно вредят человеку, подстерегая его на промысле, в тундре, во время переездов. Особенно они любят посещать поселки и стойбища. По материалам В. Иохельсона, злые духи, в зависимости от места обитания, подразделялись на две группы. Ни́увиты первой группы — это обитатели подземного мира, посещают жилища людей ночью, когда в потустороннем мире бывает день и духи бодрствуют. Они входят через очаг и занимают все свободное пространство.¹⁷

Другая группа ни́увитов живет на земле, в стране, где заходит солнце.¹⁸ Они попадают в землянки и яранги людей через дымовое отверстие.

Нападение ни́увитов на человека, по верованиям населения, вызывалось разными причинами. Во-первых, большинство ни́увитов питалось человеческим мясом и кровью и испытывало особое пристрастие к печени.¹⁹ Во-вторых, они часто выполняли волю других, даже благожелательных существ (например, Верховного существа, Воропа-творца), которые посылали их к людям, чтобы наказать за «недостойное» поведение, например, за отказ принести жертву, за нарушение различных запретов или с целью изменить возрастной состав населения (уменьшить количество стариков, заменив их новорожденными). Злых духов могли послать также и умершие предки, недовольные своими живущими на земле потомками.²⁰

Результатом вредоносной деятельности ни́увитов являлись болезнь и смерть. О больном человеке коряки обычно говорили, что его «ест ни́увит».²¹ Сопричастность злых духов с болезнями отразилась и в языке. В другом значении слово «ни́увит» означает «болезнь», «напасть», «несчастье». Мотив зависимости болезни от злых духов ярко выступает в корякском фольклоре. Так, в одном из мифов Ворон-творец обманом уничтожает камаков. После этого он говорит: «Всех камаков убил я, теперь дети всегда здоровыми будут, никогда больше не заболеют».²²

Наружные болезни (язвы, чесотка, трахома и др.), по представлениям коряков, вызывались ни́увитами, поедающими тело человека снаружи, а внутренние — поеданием внутренностей. Считалось, что некоторые духи могли вызвать болезнь одним только своим ядовитым дыханием.

При нападении на человека злые духи применяли орудия, характерные для быта коряков. Так, их удары молотком или топо-

¹⁶ Ibid., p. 245.

¹⁷ Ibid., p. 27—28.

¹⁸ Ibid., p. 28, 94.

¹⁹ Ibid., p. 102.

²⁰ Ibid., p. 103.

²¹ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 196 об.

²² Jöchelson W. The Koryak, p. 237.

ром, как и раны, нанесенные ударом ножа по голове, причиняли человеку головную боль. Укусы ницвитов приводили к образованию опухолей. Стрелы, пущенные ими в человека, несли смерть.²³

Представления коряков о злых духах не во всем были четки. Так, В. Иохельсон сообщает, что целая группа добрых существ-охранителей называлась тем же термином, что и злые, т. е. *калак* или *камак*.²⁴ Правда, в отличие от настоящих злых духов их часто именовали *откамак* или *оккамак*, т. е. «деревянный камак».²⁵

С. Н. Стебницкий говорит, что у коряков были распространены представления о превращении вредоносных существ в благожелательных. Злой ницвит может быть «приручен», может стать помощником шамана.²⁶ Антропоморфные деревянные изображения — *калак* — являлись индивидуальными покровителями человека, обеспечивая ему удачу и защиту от нападения злых духов.

В то же время и доброжелательные существа могли превращаться в злых ницвитов. В корякском фольклоре встречается сюжет, как Эмэмкут стал ницвитом. Он съел свою жену, брата и все окрестное население. После этого приходит к отцу «весь в крови. Рот у него огромный и тоже в крови». Он говорит: «Никуда вам от меня не уйти! Всех вас съем!». И только благодаря мерам, принятым его отцом Вороном, Эмэмкут вновь обретает прежний облик, а люди проглоченные им оживают.²⁷ В другой сказке жена Эмэмкута, будучи схвачена озерным чудовищем, постепенно превращается в ницвита. Ее лицо и груди постепенно чернеют. Она это ясно сознает и запрещает своим детям приходить к ней. «Больше не смейте приходить, если придете, обоих вас съем».²⁸

Ложные представления о причинах болезней привели и к ложным способам их лечения. Все они были направлены на борьбу со злыми духами, чтобы оградить себя от их нападений. Для этого коряки прибегали к жертвоприношениям, к различным магическим средствам, заклинаниям, обращались к покровительству добрых существ и разнообразным охранителям — амулетам. Большая роль в борьбе со злыми духами отводилась шаманам.

Для выздоровления больного приносили кровавые жертвоприношения Верховному существу. Оседлые коряки убивали собак, кочевые — оленей. Трупы собак мордами кверху насаживали на

²³ Ibid., p. 28.

²⁴ Ibid., p. 30, 36.

²⁵ Ibid., с. 36. — Интересно, что подобная нечеткость в определении категории духов наблюдается и у чукчей. Чукотское название *келы* (соответствует корякскому *кала*) относится не только к вредоносным духам, но и к духам помощникам шамана. Чтобы различить их, первых часто называли еще *лыы-келет*, т. е. «настоящие духи» (Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 12). Чукчи приписывали появление всех болезней влиянию «настоящих» *келе* (там же).

²⁶ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 197 об.

²⁷ Баранников И. (Тымлатэн). Амамхотлымбыло. Л., 1940, с. 99, 100.

²⁸ Там же, с. 93—95.

колья. Рядом с ними втыкали в землю украшенные тряпочками стрелы. Смысл обряда заключался в следующем: жертвенные собаки своим воем будили Верховное существо, которое стрелами убивало нинвитов, вызывающих болезни.²⁹ По наблюдениям В. Иохельсона, оленные коряки приносили в основном собак в жертву злым духам. Тогда трупы этих животных клали на землю мордами на запад, где, как полагали, обитали ницвиты.³⁰ Нужно отметить, что при приношениях Верховному существу небольшая часть жертвы (кусочек мяса, немного крови и т. п.) шла ницвитам. Например разбрызгивалась часть крови со словами: «Прими это, кала».³¹ Делалось это с целью обмануть злых духов, чтобы они не могли захватить всю жертву.

При применении магических средств большая роль отводилась зайцу. Коряки полагали, что он криком отпугивал ницвитов, и те прекращали свою вредоносную деятельность. Поэтому, например, зарубцовывались раны или переставали увеличиваться нарывы, якобы нанесенные злыми духами. Заячья шерсть вплеталась в магические повязки, употребляемые при головной боли, в браслеты, носимые при ревматизме, и в других случаях.³² Заяц, его шкурка или шерсть часто фигурировали в заклинаниях против головной боли и многих других болезней. Шерсть употреблялась также на некоторых промысловых праздниках, при обряде очищения жилища от злых духов.³³

Особые лечебные свойства коряки приписывали морской траве (одному из видов хвощевых). Ею обвязывали ноги, пораженные ревматизмом. Считалось, что эта трава поедает злых духов.³⁴ Магическое значение имела и татуировка, которая, по наблюдениям В. Иохельсона, наносилась на большие части тела.³⁵

Личные охранители и амулеты были весьма разнообразны: деревянные человекообразные фигурки *калаку*, подвески, ремешки с бусинками и др. Даже украшения на одежде играли роль оберегов. Личные охранители имелись у каждого коряка. Калаки нашивались на одежду маленьким детям, чтобы оградить их от злых духов, часто нападающих во время сна ребенка. Стремясь убежать от их происков, коряки, особенно оседлое население Пенжинской губы, часто прибегали к покровительству Ворона-творца. Так, по окончании сезона морской охоты, в октябре, пенжинские коряки переселялись в зимние жилища. Это событие отмечалось особыми обрядами. В их ритуал входило ношение деревянных

²⁹ Опись коллекций МАЭ АН СССР (№ 3896-48).

³⁰ Jochelson W. The Koryak, p. 96.

³¹ Ibid., p. 98.

³² Ibid., p. 45.

³³ Малюкович В. Н. Корякские народные праздники. — Краевед. зап., вып. V. Петропавловск-Камчатский, 1974, с. 78, 82, 84.

³⁴ Весьма вероятно, что повязки из морской травы содержали и рациональные способы лечения.

³⁵ Jochelson W. The Koryak, p. 46.

масок. Такие маски символизировали Воропа; он должен был напугать злых духов, поселившихся в жилище за время длительного отсутствия людей.³⁶

Но самым надежным средством считалось «лечение» шамана, который с помощью своих духов-покровителей «боролся» с ницвитами, вызывающими болезнь. Шаман должен был найти в теле человека ницвита и уничтожить его, в противном случае тот, покинув больного, мог напасть на здорового.

С. Н. Стебницкий приводит два способа «лечения». При первом шаман, обнаружив местонахождение ницвита в человеке, «разрезал» с помощью трюков его тело и вынимал якобы оттуда духа болезни, которого «съедал». Интересно, что этот акт коряки изображали вполне реально. Делали предварительно из травы, мяса или дерева фигурку, символизирующую духа болезни. При другом способе «лечения» шаман вытягивал ницвита через макушку нациснта.³⁷ Шаман мог также обнаружить и вытащить стрелы, посланные злыми духами и застрявшие в теле человека, и тем самым спасти его от болезни и смерти.³⁸

В архаических воззрениях коряков о человеке прослеживается представление о некой жизненной силе, якобы присущей любому объекту органической природы. Большинство исследователей приравнивают эти представления к христианскому понятию «душа», часто оговаривая условность и не тождественность обоих понятий.³⁹

Сведения о душе суммарны и отрывочны. Как сообщает В. Иохельсон, коряки полагали, что у человека имеется несколько душ. Одна — главная, или основная, — называется *уйчыт* (*uyi'čit* по транскрипции В. Иохельсона), или *уйырыт* (*uyi'rit*); другие души — добавочные или второстепенные. Они имеют какую-то связь с понятиями *в'ийв'ый* — «дыхание» и *в'ийлв'ийл* — «тень».⁴⁰ К сожалению, исследователю не удалось выяснить соотношение этих двух душ и их значение для человека.⁴¹

Не лишена интереса терминология, связанная с понятием «жизненная сила», «душа». Слово *уйчыт-уйырыт*, записанное В. Иохельсоном, у более поздних исследователей не зафиксировано, но оно встречается в чукотском языке. В. Г. Богораз производит его от корня *увик* — «тело».⁴² В том же значении известно оно и в ко-

³⁶ Ibid., p. 80.

³⁷ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 212—213.

³⁸ Jochelson W. The Koryak, p. 88.

³⁹ В дальнейшем изложении мы также будем употреблять термин «душа», сознавая, что он неточен и не отражает всей сущности, которую вкладывают коряки в понятие жизненности, жизненной сущности.

⁴⁰ Jochelson W. The Koryak, p. 101, 102.

⁴¹ Представления о множественности душ, в числе которых имеются душа-тень, душа-дыхание и др., широко распространены у многих народов Севера.

⁴² Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 42.

рякском языке. Термин *калалын*, переводимый А. Н. Жуковой как «душа», имеет смысл «внутренности человека», «живот». ⁴³

Таким образом семантика этих слов восходит к вполне конкретным объектам, а сама душа осознается в виде реальных предметов. В. Иохельсон слышал, что она напоминает небольшой огонь. ⁴⁴ На рисунке, выполненном корякским шаманом, души умерших людей изображены в виде маленьких человечков. ⁴⁵ Аллюторы считали, что душа имеет вид птички, которая помещается в верхней части груди. ⁴⁶

Душа — жизненное начало. Она может покинуть человека временно, в период болезни, или навсегда, вследствие смерти. И только шаман силой своего магического могущества мог вернуть душу на место, иногда даже и после смерти человека, отняв ее у злых духов. Если же сил шамана было недостаточно для возвращения души, то она отправлялась к Верховному существу в верхний мир.

В мировоззрениях коряков яркой нитью проступает идея непрерывности жизни. Живое существо не может исчезнуть окончательно. Человек через некоторое время после смерти обязательно возвратится в образе своего потомка.

По наиболее распространенным представлениям к рождению причастно Верховное существо. Оно занимается как бы регулированием рождаемости. В его жилище, расположенном в верхнем мире, висят на столбах и рейках души умерших людей. Их Верховное существо посылает на землю в чрево женщин для возрождения. ⁴⁷

Считая, что в лице каждого новорожденного возвращается его умерший предок, коряки придают большое значение наречению имени ребенку. Наиболее распространенный способ получения имени — гадание. Для этого брали небольшой камень, зашивали его в кожу и привязывали к палке или подвешивали к треноге. Руководящий гаданием (отец ребенка или один из его близких) произносил имена умерших родственников и внимательно следил за положением камня. И когда тот качнется, считалось, что имя предка угадано верно. Он якобы вернулся в лице новорожденного.

В. Иохельсон описал и другой способ проведения обряда. При произнесении имен присутствующие наблюдали за поведением ребенка. Если тот плакал, то это означало, что новорожденный не являлся потомком умершего, чье имя было произнесено, и наоборот, если замолкал, то имя, считалось, выбрано правильно. Затем отец брал ребенка на руки и говорил: «Родственник при-

⁴³ Жукова А. Н. Русско-корякский словарь. М., 1967, с. 116; Молл Т. А. Корякско-русский словарь. М., 1960, с. 59.

⁴⁴ Jochelson W. The Koryak, p. 102.

⁴⁵ Ibid., с. 26 и fig. 40.

⁴⁶ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 216, 225 об.

⁴⁷ Jochelson W. The Koryak, p. 26, 100.

ном!». ⁴⁸ В дальнейшем, если ребенок болел и плохо развивался, гадание повторялось вновь. Считалось, что первоначальное имя было выбрано ошибочно. Вера в возрождение родственника была настолько сильна, что окружающие совершенно искренне находили полное физическое сходство между умершим предком и родившимся потомком. В одной сказке мать, обращаясь к дочери, называет ее *ылла* — «матерью», а отец — *чаумат* — «тещей». Они верили, что в лице дочери вернулась бабушка, т. е. мать родившей женщины. ⁴⁹

Верховное существо не только посылало на землю людей, оно также определяло им продолжительность жизни. Для этого у каждой души, висевшей в жилище Верховного существа, имелся ремешок. Чем короче он, тем короче должна быть жизнь родившегося человека, и наоборот. ⁵⁰ Один из мифических героев корякского фольклора Облачный человек говорит Создателю земли: «Видишь, тех мальчиков? Это твои будущие дети. Родятся, однако, недолго жить будут. Посмотри: ремни у них короткие». И далее добавляет: «...девочку себе попроси. У нее вокруг шеи ремень длинный. Долго жить будет. Не проси мальчиков». ⁵¹

Таким образом, по воззрениям коряков, Верховное существо ведет как бы своеобразный учет людей. Оно посылает к ним ницувитов, чтобы сократить их численность или заменить стариков на молодых. В этих представлениях можно заметить известную непоследовательность: с одной стороны, казалось бы, продолжительность жизни уже заранее предопределена, с другой же — она зависела от действий злых духов, охранителей, шаманов и прочих существ. Кроме того, и сами коряки боролись за сохранение жизни, хотя и ложными методами, прибегая к «лечению» шаманов. Полагали, что они не только могли излечить больного, но даже воскресить умершего.

Исследователи отмечают, что у коряков, как и у чукчей, отсутствует четкое представление об естественной смерти. Граница между жизнью и смертью слабо расчленяется. ⁵² В рассказах нередко встречаются эпизоды об умерших дважды, о воскрешении, о покойниках, действующих, как живые, и т. п. «Паренцы, — пишет К. Бауэрман, — верят, что смерть — временное явление и что покойник вновь рождается и возвращается из страны мертвых (*пыненел-су*)». ⁵³

Это Ворон сделал людей смертными и научил их сжигать трупы. ⁵⁴ Но Ворон не распоряжается судьбами живущих. Смерть

⁴⁸ Ibid., p. 100.

⁴⁹ Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974, с. 391, 394, 395, 621.

⁵⁰ Jochelson W. The Koryak, p. 100.

⁵¹ Ibid., p. 301.

⁵² Ibid., p. 102; Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 17.

⁵³ Бауэрман К. Следы тотемического родового устройства у паренских коряков. — Советский Север, 1934, № 2, с. 73—74.

⁵⁴ Jochelson W. The Koryak, p. 22.

является результатом губительного нападения злых духов на того или иного человека. Иными словами, мертвый воспринимается как жертва ницвитов. Нередко и сам покойник превращается во вредоносное существо. Им становятся злые шаманы, а иногда и обыкновенные люди.⁵⁵ Обретя особенности ницвита, умерший может напасть на живого человека. По другим сведениям, покойник являлся местообитанием ницвита и поэтому представлял большую опасность для окружающих и даже для своих будущих потомков. В этом можно искать истоки некоторых обрядов, охраняющих живого человека от мертвого. Как сообщает С. Н. Стебницкий, с целью убить ницвита трупу перед сожжением наносились удары ножом, иначе ницвит мог причинить вред тому потомку, в котором возрождался умерший.⁵⁶ Прежде, по рассказам коряков, разрезали все тело.⁵⁷

После смерти принимались меры предосторожности, чтобы покойник не принес несчастья близким. Так, до похорон около него постоянно должен был кто-нибудь бодрствовать. Связывали ему ноги, закрывали лицо. У каменных коряков родственники умершего мазали себе лицо сажей, чтобы не быть узнанными. Особенно строго следили за выполнением обрядов во время самих похорон и возвращения с траурной церемонии. Эти обряды существенно различались не только у разных локальных групп коряков, но часто и отдельные семьи имели свои традиции. Но все они были направлены на то, чтобы мертвец не смог найти обратного пути и узнать присутствующих. Так, во время похорон надевали одежду, вывороченную наизнанку, покойнику подрезали сухожильные связки, возвращались извилистым путем, часто делали петли, проходили между горящими головешками и т. п.

С. Н. Стебницкий сообщает, что после похорон место в жилище, где лежал труп, охранялось в течение 10 дней кем-нибудь из родственников или домашними охранителями (деревянными изображениями).⁵⁸ Отношение к мертвым, по образному выражению В. Г. Богораза, как к врагам,⁵⁹ прослеживается и в других областях похоронного обряда.

По материалам В. Иохельсона, коряки связывали смерть с состоянием главной души. Она или сама покидала тело, напуганная ницвитом, или же последний вытаскивал душу силой, чтобы самому поселиться в человеке. И если шаман был не в состоянии вернуть главную душу, она покидала землю.

В дальнейшем главная душа поднималась к Верховному существу, а покойник отправлялся к своим умершим предкам.⁶⁰

⁵⁵ Архив ЛО МЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 224 об., 225 об.

⁵⁶ Там же, л. 229 об.

⁵⁷ Jochelson W. The Koryak, p. 113.

⁵⁸ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 231 об.

⁵⁹ Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 181.

⁶⁰ Jochelson W. The Koryak, p. 101, 102.

По космогоническим представлениям коряков вселенная разделялась на пять миров, расположенных ярусами один над другим. Считалось, что, кроме земного, два мира существуют над землей и два под землей. Но чаще надземные миры объединялись в один точно так же, как и подземные. Надземный, или верхний, мир (он назывался еще «верхним поселком») являлся местожительством Верхнего существа и облачного народа. В подземном, или нижнем, мире (он же «нижний поселок») в одной половине обитали живые, а в другой — умершие люди. Нижний мир назывался *пэнинэлъгу* — «предки», или *н'анэнхалалъо* — «потусторонние». Он в воображении коряков был во всем подобен земному.⁶¹

Когда главная душа поднималась в жилище Верховного существа, то сам умерший совершал длительное путешествие в нижний поселок. Из материалов В. Иохельсона можно заключить, что вместе с ним отправлялась и вторая душа покойного или его тень. К сожалению, автор больше ничего не сообщает о судьбе других душ. Чтобы достичь жилища предков, умерший должен был преодолеть значительные трудности. Вход в подземный мир охранялся собаками, и горе тому, кто при жизни плохо обращался с этими животными. Тогда они с остервенением бросались на пришедшего и могли его даже разорвать. Попав наконец в поселок предков, умерший находил приют в жилище своих ближайших родственников. Он приносил подарки, которые по обычаю были положены на погребальный костер вместе с покойником.⁶²

Сообщение между земным и подземным мирами осуществлялось через огонь. Так, путь умершего лежал через дым погребального костра, а злые духи и шаманы пользовались очагом.

Таковы основные представления коряков о рождении, болезни и смерти, распространенные у них в конце XIX—начале XX в. Как можно видеть из приведенных материалов, эти воззрения не составляли стройной системы. Им была свойственна противоречивость и непоследовательность. Некоторые вопросы заслуживают более детального рассмотрения. В первую очередь это относится к представлениям о душе и загробном мире.

Материалы о душе, которые мы приводили, дали основание В. Иохельсону, а вслед за ним и С. Н. Стебницкому сделать вывод о существовании у коряков веры в переселение душ. «Это последнее представление, — пишет С. Н. Стебницкий, — коренится наиболее глубоко в умах коряков».⁶³ В доказательство он приводит высказывания своих информантов, которые «твердо уверены в том, что всякий умерший, всякий ушедший в потусторонний мир вскоре

⁶¹ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 224 и об.

⁶² Jochelson W. The Koryak, p. 102, 112.

⁶³ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 225 об. О переселении душ также см.: Jochelson W. The Koryak, p. 100; Гурвич И. С. Корякские промысловые праздники. — Сибирский этнографический сборник, IV, М., 1962, с. 255.

обязательно вернется в лице какого-нибудь из потомков». ⁶⁴ Здесь возникает вопрос, кто же возвращается в лице родившегося потомка, сам ли умерший, или его душа? Если переселяется душа, то непонятно, каким же образом происходит соединение души, находящейся в жилище Верховного существа, и тела, обитающего в нижнем мире?

Случай, очевидцем которого был сам С. Н. Стебницкий и который он интерпретирует как переселение душ, скорее свидетельствует о возвращении умершего родственника. Рассмотрим этот случай подробнее. В 1928 г. С. Н. Стебницкий работал учителем в пос. Кичига (Карагинский район). Однажды к нему прибежал ученик с известием, что у него родилась сестра (на самом деле это была племянница). На вопрос, как назвали новорожденную, мальчик с удивлением ответил: «Ведь это та самая, которую мы зимой хоронили. (Зимой действительно умерла его младшая сестра)». ⁶⁵ В этом эпизоде речь идет несомненно о возвращении самой сестры, причем не учитывается даже фактическое родство. «Для него (мальчика, — В. А.) не было никаких сомнений, что именно она снова появилась на свет», ⁶⁶ — заключает исследователь. Можно возразить, что здесь мы имеем дело с психологией ребенка. Но подобные ответы приходилось слышать и от взрослых коряков. Так, при разговоре о каком-либо покойном родственнике коряк обычно сообщает, что он уже пришел, имея в виду потомка, носящего его имя.

Об отношении к умершему, как к живому, который может вернуться, говорят многие элементы похоронного обряда. При подготовке трупа к сожжению родственники совещаются, какие вещи положить с ним на костер, сколько дать ему съестных припасов, во что одеть и т. д. «Это производит такое впечатление, — замечает Н. Беретти, — как будто они собирают все это не для трупа, а для живого человека, отправляющегося в дальнюю дорогу, приходилось слышать фразы, что такой-то предмет покойнику не понадобится». ⁶⁷

Таким образом, в религиозных верованиях коряков наряду с представлениями о душе имели место и другие воззрения — представления о нерасчлененности жизненного начала (души) и телесной оболочки. Характерно, что и в других областях архаических воззрений этого народа часто наблюдается отождествление одушевляемого предмета с его вместилищем. На это неоднократно ссылался В. Иохельсон во время работы с коряками. Например, он не мог получить от них четкого ответа на вопрос, кому приносится жертва — морю или хозяину моря. Информатор первоначально не мог даже понять вопроса, но затем, подумав

⁶⁴ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 225 об.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же, л. 226.

⁶⁷ Беретти Н. Н. На Крайнем Северо-Востоке. — Зап. Владивост. отд. РГО, т. IV (XXI), Владивосток, 1929, с. 44.

сказал, что оба эти понятия тождественны. В другом случае В. Йохельсон пытался выяснить значение термина *appaпель* (так коряки называют сопки, мысы, утесы, которым приносились жертвы), относится ли он к холму или обитающему в нем духу.⁶⁸ Этот вопрос также остался без ответа.

Противоречивость представлений коряков проявляется и во взглядах на загробный мир. С одной стороны, считалось, что нижний мир — это место обитания предков, которые благожелательно относятся к своим потомкам; с другой, — широко были распространены взгляды о превращении умерших в злых духов.

Сбивчивость и противоречивость мировоззренческих представлений коряков С. Н. Стебницкий объясняет рядом причин. Во-первых, стадияльными наслоениями, т. е. сохранившимися в виде пережитков элементов разных стадий развития мировоззрения; во-вторых, заимствованиями от соседних племен, в разные времена контактирующих с коряками.⁶⁹ Но основной причиной он считает недостаточную изученность особенностей культуры локальных групп коряков. «Очевидно, отличия в мировоззрении отдельных племен⁷⁰ породили современную путаницу в представлениях о мироздании. Однако надо учесть, что эта путаница в значительной степени может оказаться фиктивной, так как до сих пор при сборе материалов по верованиям коряков не проводилось достаточно четких разграничений материалов, относящихся к отдельным группам корякской народности. Если же поставить задачей сбор материалов по отдельным подразделениям..., весьма возможно, что система мировоззрения каждой из этих групп окажется значительно более стройной, чем та, которая представляется нам сейчас, когда весь этот материал не дифференцирован».⁷¹

⁶⁸ Jochelson W. The Koryak, p. 30, 31.

⁶⁹ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 194.

⁷⁰ Имеется в виду девять локальных подразделений коряков.

⁷¹ Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-1, оп. 1, ед. хр. 50, л. 225.

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
АЛТАЙЦЕВ И ТУВИНЦЕВ
О ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ**

Воззрения тувинцев и алтайцев на природу и человека до сего времени не были предметом специального изучения, хотя соответствующий материал приводится во многих этнографических работах. Некоторым исключением можно считать статью Л. Э. Каруновской, посвященную представлениям алтайцев о вселенной, в которой автор ограничился изложением конкретного материала о пебе, земле и подземном мире.¹

Из существующей этнографической литературы, полевых материалов исследователей Алтая и Тувы очевидно, что представления о мире, окружающей природе и т. д. не ограничивались рамками шаманизма и ламаизма. Значительное место в этих воззрениях занимали мифологические представления.

Так, обобщенное представление о вселенной и человеке выступает в ряде алтайских мифов² о сотворении земли из водного мирового пространства и создании человека из глины. В мифе о сотворении человека отразилось дуалистическое мировоззрение, согласно которому творцом тела было высшее светлое божество Ульгень, а души — владыка подземного мира Эрлик. В алтайском шаманизме господствовало представление о подчинении судьбы человека при его жизни Ульгению, а после смерти — Эрлику. Несколько иные данные о вселенной, как будет показано далее, дает тувинский материал.

Остановимся теперь несколько подробнее на рассмотрении религиозного воззрения на природу и человека, в первую очередь на материале алтайцев, которые вплоть до Великой Октябрьской революции были шаманистами, вследствие чего сохранили в наиболее чистом виде народные представления о происхождении и

¹ Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной. — СЭ, 1935, № 4—5. — Обобщенная характеристика представлений о мире и человеке у всех урало-алтайских народов дана Уна Харва (Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Porvoo—Helsinki, 1938).

² Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893; Никифоров Н. Ф. Аноский сборник. — Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, т. XXXVII, Омск, 1915; Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев. Л., 1924, и др.

устройстве мира и человека. Правда, и у алтайцев прослеживается некоторое влияние на народные воззрения ламаизма и отчасти христианства.

Наиболее характерной чертой рассматриваемых представлений на природу являлось деление вселенной на три сферы: небесную, земную и подземную. Алтайцы первичным материалом для появления вселенной представляли водное пространство, где, по одной из версий, обитала ак-эне («священная мать»), над которым, не имея определенного места, «носился» Ульгень. Усилиями Ульгения, по указанию, данному ему ак-эне, вышедшей неожиданно из воды, была первоначально сотворена земля, а затем небо (*тенгри*). Для укрепления земли на воде Ульгению понадобилось три рыбы, две из них он поставил по краям, одну — в центре. Центральная опора земли является самой главной. Она направлена головой к северу, а под жабы подхвачена крюком с арканом, конец которого протянут на небо и там закреплен на трех столбах. Этим устройством управляет богатырь Мангды Шире. Если он ослабит конец аркана на одном столбе, то земля может склониться к северу, и тогда на ней образуются топи и болота, если спустит аркан и с другого столба, то земля может вообще утонуть.

По другим представлениям алтайцев, Ульгень на всем протяжении творения мира пребывал на золотой горе (Алтын-ту), которая находится на небе. Она как бы свисает с неба и пемного не достает до земли (примерно на расстояние от земли до человеческого колена). Золотая гора, на которой находился Ульгень, имеет солнце и луну. Называется это место *ай кунь тий-гень алтын ту* («неприкасаемая к солнцу и месяцу золотая гора»).

Вслед за землей и небом Ульгень от глины, приросшей к массе земли, плавающей в море, отделил часть, которая стала Эрликом. Оставшийся от стала Эрлика кусок глины превратился в рыбу тайменя (*пель*). Кроме Эрлика, Ульгень создал упомянутого Мангды Шире и множество других своих слуг (помощников), поселенных им в других мирах.

Для нашего мира (т. е. земли), также из глины и камыша (тело — из глины, кости — из камыша), по воле Ульгения было создано семь человек и семь деревьев. Через уши в людей были вдуты души, а через нос — ум. Эрлику и другим помощникам Ульгения души не были даны. Вслед за созданием семи человек мужского пола был создан еще восьмой, которому Ульгень до того момента, как дал душу, сказал: «Что я сотворю, доброе ли, худое ли, ты над всем властвуй: кому умереть с голоду, ты знай, кому больным быть, ты знай».³ Этот человек получил имя Майдаре.⁴ Он стал в свою очередь творцом женщины, которую создал

³ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы, с. 91, 92.

⁴ Майдар — известный ламаистский персонаж.

спачала без души. Пока Майдаре советовался с Ульгением, как дать душу для женщины, одушевил ее Эрлик. Дальнейшее развитие представлений алтайцев, основанных на мифах, сводится к тому, что Ульгень вступает в конфликт с Эрликом, но через своего посредника Майдаре.

Одушевленную женщину Эрлик представил семи мужчинам, но ни один из них не захотел взять ее в жены. Тогда снова пришел Ульгень и из двух ребер (одного из семи мужчин) создал женщину, дав ей имя Мунтю-Шайды, а этого мужчину назвал Таргы-Намы и отдал ему сотворенную женщину в жены. Этим актом Ульгень как бы положил начало размножению людей, которого не было более семи лет, с момента, как были сотворены семь первых мужчин. Наблюдение за дальнейшим размножением людей и животных и т. д. Ульгень поручил Майдаре, а сам отправился на гору Алтын-ту. Здесь он обнаружил трех мужчин из первых сотворенных семи человек и дал каждому из них собственное имя и определил круг его обязанностей. Так, Тепкаре поручалось хранить души умерших и не давать их Эрлику. Шангдыма стал хранителем детей человека, детенышей животных. Он вразумлял людей на добрые дела и отвращал их мысли от злых. Третий человек получил имя Поудо-Сонк. Он должен был защищать людей во время войн, охранять от грабителей и т. д. Логика мифического повествования о сотворении мира и людей на религиозной основе должна была привести действия Ульгения и его помощника Майдаре к борьбе, к конфликту с Эрликом. В противном случае невозможно было бы развитие представления об особом мире Эрлика (хозяина подземного мира), о борьбе злого начала с добрым, жизни и смерти, реальной и религиозной. Поэтому Майдара отдает распоряжение Эрлику о том, чтобы он забрал свою женщину и ушел с ней и своим народом из мира Ульгения. Эрлик пытался сослаться на то, что эту женщину сотворил не он (он ее только одушевил), но это не спасло Эрлика. По велению Майдаре Эрлик и люди, народившиеся от женщины, созданной Эрликом, были изгнаны в землю, паходившуюся между двумя морями, где не светит ни солнце, ни луна. Место изгнания Эрлика, понимаемое как особая земля, где нет солнца и луны, скорее всего может означать подземный мир.

Эрлик не сразу смирился с изгнанием и вскоре вернулся из своего заточения через подземный ход, чтобы хватать души живущих людей и уносить с собой в *арун-сюдун* — место, где жили первые люди, где хранятся души умерших до общего суда. Само по себе местоположение *арун-сюдун* мыслится возле Алтын-ту, оно как бы окружает ее у подножья (наверху Алтын-ту находится Ульгень). К моменту появления Эрлика Ульгень унес на Алтын-ту все души, и озлобившийся Эрлик, прибыв в мир Ульгения, прибавил к плодам на деревьях свои плоды, чтобы через них он смог сам входить в человека, который съедал с дерева плод Эрлика. Майдаре удалось изгнать Эрлика и его слуг.

Мир, в который был сослан Эрлик, схож с ближайшей к человеку реальной природной средой.

Позднее Эрлик, находясь между двумя морями, где не светит ни солнце, ни луна, обратился к Майдаре с просьбой позволить ему создать в своей области свое небо и свою землю. Это и было ему разрешено. Так как Эрлика в страну «за два моря» сослали вместе со своим «народом», а этот народ лишили возможности размножаться, то Эрлик решил обратиться к Ульгеню за разрешением устранить и это препятствие. Получив разрешение, Эрлик вернулся в свой мир и сделал молот, наковальню, мех, клещи и прочие кузнечные снаряды. Раскалив железо, он стал бить по нему молотом, но от каждого удара выскакивали *кӧрмес'ы* (злые существа). Эрлик «наковал» таких существ очень много, что не понравилось Ульгеню. Помимо кормесов, Эрлик создал трех животных (медведя, барсука и крота). Ульгень отправил Майдаре наказывать Эрлика, и они начали между собой войну, во время которой Майдаре поразил в плечо Эрлика и свергнул его на землю, а построенный Эрликом мир разрушил. Когда Эрлик падал на землю, то вместе с ним на землю падали и его слуги. Одни из них упали в воду, и стали *су-ээзи* (хозяин вод), другие на камни и стали *таш-ээзи* (хозяин камней), третьи — на горы и стали *ту-ээзи* (горные хозяева), четвертые — в лес, так появились *агаш-ээзи* (лесные хозяева), пятые — на жилища людей, став *уй-ээзи* (домовыми). Падали они и на скот (*мал-ээзи*), на ровную землю (*йер-ээзи*), на зверей, рыб, птиц и на все живущее и существующее: кто куда попал, хозяином того и стал.⁵ После своего поражения Эрлик стал просить у Ульгения какого-либо места на земле во владение, но не получил его. Тогда Эрлик попросил лишь место, чтобы поставить на нем конец своей палки, ему это было разрешено. Забив конец палки в землю, Эрлик вытащил на ее конце кабана, лягушку и множество различных гадов и вредных животных. Увидя это, Ульгень свергнул Эрлика с его творениями под землю. Перед отправлением в подземный мир Эрлик решил, что теперь и его помощники будут приносить вред на тех местах, куда они падали и где становились ээзи, что «каждый четкер (злой дух, черт), зная свое место, на которое упал с неба, будет на нем управлять людьми по-своему, как хозяин места, будет доводить до смерти и умерших таскать ко мне».⁶ Из умирающих же людей стал извлекать души *тын алгаш* Алдачи или Усмекчи, слуга Эрлика.

Наличие в мифологии алтайцев религиозных представлений о мироздании, о земле, небе, планетах, особой земле, расположенной между двумя морями, которая вначале не имела неба, и т. д., свидетельствует о том, что космогонические представления алтайцев выходили за рамки простого деления мира на три сферы

⁵ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы, с. 100.

⁶ Там же.

(земную, небесную и подземную). В них нашло отражение воззрение о множестве миров во вселенной. Например, кроме «солнечно-лунного мира», признавалось, как у ламаистов, еще 99 миров, имеющих свое небо, свою землю и свой ад. Каждый из этих миров представлялся населенным людьми, имеющими своих управителей. Эти миры осмыслились по той же модели, как и главный мир (*кан-курбустан-тенгере*) во главе с Мангызын-магмас-бурханом. Земля в нем называется *алтын теленгей*, а подземный мир — *мангыс-точири-таамы* (хозяин его Патпан-Кара). Средним из 99 миров являлся *эзрень курбустан тенгере*, земля его называлась *алтын шарка*, во главе же подземного мира (*тюткенъ-кара-тамы*) признавался Патпан-Кара. Управителем нашего мира алтайцы считали Майдаре. В этом мире есть свой ад (*тяптан-караташ*), управляет им Керей-хан. Небесная сфера этого мира имеет 33 круга, или слоя, которые расположены один над другим.

Представления о 99 мирах и 33 слоях небес позволяют предполагать, что религиозная мифология алтайцев претерпела ряд трансформаций и подверглась влиянию как христианской, так и буддийской (ее разновидности — ламаизма) религий. В приведенных материалах эти заимствования выступают достаточно четко.

Итак, мифологический материал весьма четко показывает, что как бы ни был обширен мир, его устройство однотипно, его создание связывается с конкретной персоной в лице Ульгения. Столь же конкретны и другие персонажи и явления.

По этнографическим материалам также четко фиксируются представления о вселенной, понимаемой как совокупность неба, подземного мира и реальной земли (*йер-су*). Об устройстве вселенной наглядно свидетельствуют некоторые рисунки алтайцев, опубликованные в литературе.⁷

При этом «действительная» земля даже по рельефу соотносится с реальной географией Алтая. Люди здесь живут в юртах, пасут скот и т. д. На этой земле очень важным объектом, как считают алтайцы, является находящаяся в центре земли гора (Актошон Алтай сыны) с молочным озером на вершине (Сут Коль). В центре горы возвышается пуп «земли и неба», из пупа вырастает тополь с золотыми ветвями и широкими листьями, верхушка дерева находится уже в небесной сфере. Как эта гора, так озеро и дерево — место пребывания предков охотников. На вершине горы обитают духи — хозяева скота и зверей всего Алтая, на этой же горе обитает дух земли, хотя само место обитания хозяина земли является невидимым и представляется удаленным от горы.

Поскольку реальная жизнь алтайца зависела от его главных источников существования — скотоводства и охоты, постольку и

⁷ Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной, рис. 1, 2.

по мифологическим представлениям земля была населена различными духами, от которых зависело поголовье скота и удача на охоте. Так, помимо духа — хозяина земли важным был хозяин озера *кер-балык*. Внутри его находятся *кут* (души — зародыши скота) и *юла* (душа — зародыш детей). Ту или иную душу зародыш кер-балык через свое дыхание передавал *чер-су*, а тот передавал их духам, обитающим в юрте. Посредником в юрте являлся *йайык*. От него эти зародыши передавались *от-ене* (мать-огонь) и от нее шло размножение скота и рождение людей.

Связь с духами у алтайцев осуществляли шаманы, которые во время камланий «действовали» на земле и в мире духов — хозяев мест. Естественно, что пантеон земных духов на этой земле у алтайцев был более значительным, чем это известно по камланиям шаманов.

Небо, по представлениям алтайцев, рисуется в виде свода, отделенного от действительной земли, состоящего из нескольких слоев. На его девятом слое возвышается красная гора, залитая солнечным светом, которая и является местом пребывания Ульгения или высшего духа Кёк-Мёнке адазы — творца неба и земли и главы всех Ульгений (по мифологическим данным, на этой горе Ульгень творил мироздание). Здесь же находится и дух молнии; он может убить все живое молнией и лучами солнца. Высший дух живет во дворце, который представляет собой кошечную юрту. Из вершины ее произрастает дерево с золотой лентой. На небе, слева от горы, размещены сыновья Ульгения и Бай-Ульгения, сына Кёк-Мёнке. Выше горы и небесного свода находится солнце. Правее горы Кёк-Мёнке помещается еще одно небо и небесная огненная гора (Яжилган), принадлежащая дочери Кёк-Мёнке, являющейся творцом женских душ и душ самок животных. Правее горы дочери Кёк-Мёнке размещена небесная гора второго сына Кёг, в его ведении находятся души обитателей какой-то отдаленной области. Справа над этими горами и небесами, поверх небесного свода, находится луна. На основе этих данных можно сказать, что устройство неба мало отличается от устройства земли. Главным на небе представляется наличие небожителей, от них зависит благополучие рядового алтайца. Но жизнь этих небесных существ не мыслилась вне того быта, что был свойствен самим алтайцам (жилище духов — это тоже юрта, но, конечно, богатая, именуемая дворцом и т. д.).

Представление о небе, как об устройстве, многие слои которого занимают определенные небожители, по нашему мнению, скорее всего, является отражением иерархического соотношения, имевшего место в общественно-политическом устройстве кочевников Алтая, уходящем корнями в социальную жизнь ранних тюрков. Именно поэтому распределение духов-божеств на небе связано с определенным слоем.

Тувинские представления о вселенной (*оран, телегей*) согласуются во многом с представлениями, отмеченными у алтайцев.

Вселенная, ее обширность, обозначалась словом *телегей*. За материальную, изначальную основу телегей тувинцы так же, как и алтайцы, брали воду. Под обширностью вселенной понималось все, в том числе и то, что человек не видит. Словом *оран* определялось трехсферное построение мира. Устройство орана имело как бы хорошо осознанную определенность, т. е. считалось, например, что хотя человек и не видел той или иной горы, по он знал, что за ней есть другая гора и т. д.

Телегей в сознании рядовых кочевников всегда выступало как синтезированное понятие (оран-телегей). Под оран-телегеем тувинцы разумеют всю вселенную. На вопрос, где живет оран-телегей и кто он, нам отвечали: «Оран-телегей — это все: это горы, реки, вода, лес, все это оран-телегей».⁸ Это понятие у тувинцев выступает как персонифицированное божество, равнозначное Ульгеню у алтайцев. Вселенная, по материалам карахольских тувинцев, состоит из трех миров (сфер): верхний — небесный (*үстүйү оран*), средний — земля (*ортаа оран*), нижний (*чер адаа*) — подземный мир (*адакы оран*). В верхнем мире есть небо (*дээр* или *кудай*); у них же были получены и иные названия для тех же сфер: небесная (*үстүйү ортемчей*), земная (*ортаа ортемчей*), подземная (*алдыы ортемчей*).

На небе нет *магана* (столба, подпирающего верхний круг юрты), там имеется страна с ветрами, страна, называемая *түс*. Небо населено людьми и божеством (Курбусту-хан). Считается, что когда-то на небе вместе с Курбусту-ханом жид и Бурхан-бакши — создатель вселенной. Курбусту-хан наделен чертами реального человека, живет он далеко за звездами, он очень добрый, не приносит вреда людям. Люди, живущие на небе (*азар курбустулар*), не похожи на земных — они меньше ростом и пояс их одежды подвязан на груди, живут они как бы в воздухе (*агаар*), не едят такой пищи, как на земле. Они изредка попадают на землю, и тогда шаману приходится их «выпроваживать» обратно. Считалось, что как люди, живущие на земле, для небесных людей являлись злыми духами (*бук, аза*), так и наоборот.

Небесные люди иногда с *үстүү* орана спускают молнии. В Кара-Холе по этому поводу нам сообщили: когда-то во время грозы молнией было убито несколько лошадей, они были захоронены на деревянном помосте (*сери*).⁹ Это было сделано потому, что молния посылается с неба и является проявлением его воли. По представлениям карахольских тувинцев, как небесная сфера, имеющая горы, страны, небожителей, так и само небо (в значе-

⁸ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881, вып. IV, с. 697.

⁹ Погребальное сооружение в виде помоста, двухъярусная или одноярусная гробница, на которых раньше захоранивали шаманов и иногда рядовых тувинцев (Дьяконова В. П. О погребальном обряде тувинцев. — В кн.: Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. II. М.—Л., 1966, с. 78, 79).

нии божества — *дээр, кудай*) не расчленяются. Обращаясь к небу, они произносят: «*Дээр оршээ*» или «*Кудай оршээ*» («Помилуй, небо»), полагая, что в *устуу* ороне имеется божество небо (*дээр, кудай*). Южные тувинцы в отличие от западных небо называли *тенгри*, который являлся в то же время божеством-хозяином. В своих обращениях к небу они из-за благоговейного отношения к *тенгри* заменяли его подставным названием *хаан хурбусту*. Небо, в представлении западных и южных тувинцев, имело несколько слоев или сводов (однозначного ответа о количестве слоев нет). Можно думать, что противоречивость в этом вопросе основывается на влиянии ламаизма. Но в то же время и у самих шаманов встречаются разноречивые данные о количестве небес. Как в этнографической литературе, так и в наших полевых записях количество слоев или небес определяется 99, 33, 18, 9.

Наш собеседник Каваа Чооду (пос. Нарын) сообщил, что небо (*тенгри*) имеет 99 слоев, или 99 *тенгри*. Первый слой неба имеет прямое отношение к человеку, ибо населен божествами и небожителями, проявляющими как положительные, так и отрицательные действия по отношению к людям. Все слои над землей расположены полукругом. От земли до первого слоя проходит вода и воздух. На каждом слое имеются свои звезды, луна и солнце. Здесь же, на небе, живет *луу хорха* (дракон), представляющее собой *агаар* (воздух), в котором имеется и *эртине*. У рядовых тувинцев до недавнего времени было реальное *эртине* в виде набора из разных ценных металлов и камней — золота, серебра и др. (всего девять видов). *Эртине* держали в специальном ящике (главном аптра), стоящем в передней части юрты. Оно приносило счастье, охраняло семью. Когда умирал человек, с ним также клали *эртине* (лучше все девять предметов). Полагали, что если *эртине*, находящееся на небе, потеряется, то *луу хорха* будет его искать и если не найдет, то превратится в живое существо и приблизится к земле. Не найдя *эртине* и упав на землю, *луу хорха* умрет.

Девять небес, по представлениям южных тувинцев, связываются с женским божеством Хантыма, у которой имеется девять дочерей. На каком из небес живет Хантыма — неизвестно, но в то же время шаманы в своих камланиях не могли «дойти» до этого божества. Помимо Хантыма с девятью дочерьми, на небесах живут и девять богов. Более того, у западных тувинцев также сохранились представления о девяти слоях неба. Первый из них, как выяснилось, называется *анаа дээр тураф*, т. е. имеющий хозяином *улуу куду эрэнин* в образе огромного змея длиной с реку Хемчик. По этому слою неба прыгают огоньки в виде червяков (*оттуг курт*). От них-то шаман и получал силу во время камланий. Второе небо (или второй слой) *дайн дээр ору турар* было населено людьми. К ним шаман ходил получать советы; хозяин этого неба назывался *кижилер боор*. К сожалению, нам осталась неизвестной характеристика остальных слоев неба.

Весьма противоречивые сведения о количестве небес находим в записях известного знатока этнографии и языка тюркских народов Н. Ф. Катанова. В одних работах он сообщает, что у тувинцев небес «считается 33, земель — только три слоя, ерликов — 18, адов — тоже 18».¹⁰ В других записях читаем о наличии у тувинцев только 9 небес.¹¹ Еще в одной работе Н. Ф. Катанов упоминает о наличии у тувинцев 18 небес, причем на самом верхнем небе живет Майдыр. Хозяином неба тувинцы считают Тер-Бурхана, к нему во время камланий поднимается шаман на небо.¹² О 33 небесных сводах, населенных таким же количеством богов (*тэр*), имеются сведения и у Г. Е. Грум-Гржимайло,¹³ главным образом заимствованные им у Н. Ф. Катанова (*üstüŷ oran* или *ортаа ортемчей*).

Прежде чем перейти к характеристике остальных сфер вселенной по воззрениям алтайцев и тувинцев, уместно отметить некоторые общие мотивы, связанные с представлениями этих народов о небесной сфере. Особенностью этих представлений является двойственная природа неба. С одной стороны, небесный свод — космическая зона — осмысливается как область, разделенная на то или иное количество «слоев» (по-алтайски *кат*), где обитают те или иные высшие божества и их семьи, например Ульгень и его сыновья у алтайцев. По представлению кумандинцев, на небесных слоях живут сыновья Ульгения: Солтыган, Чаимган, Пактыган, Созыган и др. Каждый из них является покровителем того или иного сеока (а не отдельных людей): у сеока Тастар — Солтыган, у сеока Алтына Куманды — Яжыган, у сеока Тон — Чаимган и т. д. Кумандинцы их обычно именуют родовыми Ульгениями. У телеутов родовые божества называют *тенгере*, т. е. небом, и их изображения помещают в верхней части шаманских бубнов, символизирующей небесную сферу. Таковы Тумат-тенгере, Ойрот-тенгере и проч. С другой стороны, небо в целом выступает в образе верховного божества, от которого зависят благополучие и судьбы живущих на земле людей и их правителей.

Небо как космическая зона с ее небесными светилами, небожителями является также местом обитания людей, по представлениям тувинцев. Люди, живущие на небесной земле (*казарлар* или *казарчер*), т. е. на небесах, носят пояс высоко, на уровне подмышек в отличие от жителей нашей земли, подпоясывающихся

¹⁰ Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. СПб., 1907, с. 16; Письма Н. Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана. — Зап. имп. Академии наук, т. 73, СПб., 1894, с. 33.

¹¹ Письма Н. Ф. Катанова..., с. 31.

¹² Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли. СПб., 1910 (рукопись). — Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-У, оп. 1, № 526.

¹³ Грум-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 3, вып. 1. Л., 1926, с. 149.

на поясице, и людей «подземной земли» (*чер адаа*), которые носят пояс низко, на уровне паха.¹⁴

Ламаисты-тувинцы полагают, что небеса населяют души людей. По представлению алтайцев-шаманистов, на небе людей нет. Там находятся светила и живут лишь божества — покровители людей, к которым из земного мира проникают только сильные шаманы мужского пола. Зимой, по мнению алтайцев, небо замерзало и проникнуть туда шаману было невозможно. Сохранилось только предание об одном шамане по имени Сангзак, который мог во время камлания подниматься на небо даже зимой. Он был настолько сильным и дерзким, что пробивал замерзшую корку неба молотком и через нее проникал к нужным ему небожителям, поэтому на его бубне был изображен молоток. По другим данным, этот шаман разбил замерзший слой неба топором-теслом (*керги*) и проник к Ульгению, прося у него выздоровления своих братьев. Этот шаман, по сообщению А. В. Анохина, назывался «сыном неба». Таким образом, в легенде отражено представление о материальном или вещественном небе.

У тех же алтайцев или тувинцев, а также хакасов и других тюркоязычных народов Саяно-Алтая сохранились представления о небе как высшем божестве, которому устраивали специальное летнее моление, причем у хакасов (качинцев, бельтиров и т. д.) без участия шамана, а силами стариков.

Представления алтайцев и тувинцев о верхнем «небесном» и нижнем «подземном» мирах с их верховными обитателями нашли отражение в путях или дорогах шаманов в эти миры во время различных камланий. При молении Ульгению или его сыновьям, обычно с жертвоприношением лошади, камлания происходили на восточной стороне горы или долины и жертву шаман «доставлял» вверх, на небо.

Весьма ценный и интересный материал о представлениях алтайцев, тувинцев и других тюркоязычных народов южной Сибири содержат рисунки на шаманских бубнах. Прекрасным примером этому могут служить рисунки краской на внешней стороне кожаной обтяжки бубнов у северных и правобережных катунских алтайцев. Верхняя часть разрисованного бубна символизирует небесную сферу. Здесь нарисованы солнце и луна, различные созвездия и звезды (Плеяды, Венера и т. д.), радуги, Млечный Путь, священная береза (*бай кайнг*) или другое «мировое» мифическое дерево, корни которого находятся в подземном, а вершина в небесном мире. Здесь же можно увидеть изображение «ездовых животных» (*бура*) небожителей, живущих на различных слоях неба и т. д. Посредине бубна (или несколько ниже) дается полоса земли с горами, а нижняя часть представляет

¹⁴ Как объяснил старик Узун Чимба (70 лет было ему в 1958 г., жил на р. Алаш, ниже Таспсы), *казар* — слово, относящееся к шаманскому профессиональному языку и означает «небеса».

собой подземный мир с населяющими его «чудовищами» и животными (лягушки, змеи, медведи и т. п.). У южных же алтайцев, в частности у теленгитов, встречаются шаманские бубны, рисунки которых (на внешней стороне) изображают только небесный мир.¹⁵

Подземный мир, мир Эрлика, по представлениям алтайцев, начинается с земной щели, которая является дверью в него. По некоторым представлениям, этот мир состоит из девяти слоев, на каждом из них живут сыновья Эрлика.¹⁶ Алтайцы почитают всех сыновей Эрлика, знают их имена и совершают им жертвоприношения родового характера. Эти духи-сыновья в основном насылают на людей и скот болезни, и жертвоприношения им имеют предохранительный характер. В подземном мире находятся горки, с которых катаются дочери Эрлика и охотятся за душами шаманов, когда те бывают в подземном мире во время камлания. Имеются там и обширные болота, озеро, наполненное слезами людей, живущих на земле, когда они оплакивали умерших, затем красное озеро, образовавшееся из крови убитых или случайно смертельно порезавшихся, а также самоубийц. Возле этих озер находится столбовидное возвышение, место остановки умерших людей, за которым простирается бездонное черное озеро с мостом из одного конского волоса. Шаманы во время следования по подземному миру с трудом и осторожностью переходят этот опасный мост. За черным озером в мире Эрлика расположена область умерших предков. Здесь они живут так же, как и на земле, т. е. в юртах, и держат скот — тот скот, который был принесен в жертву или околел по тем или иным причинам. За местом обитания умерших предков в подземном мире находится грязная дорога, возле которой живут дочери Темир-кана, первого сына Эрлика. Сам Темир-кан живет здесь же, в очень большой юрте, рядом с которой стоит коновязь. Все устройство подземного мира у алтайцев связывается с представлением о болезни и смерти, с жертвами и молениями, выполнявшимися как самими рядовыми алтайцами, так и шаманами — этими главными посредниками между миром духов и человеком.

Отметим еще, как алтайцы представляют Эрлика. Если личность Ульгения им неизвестна, и даже шаманы говорят: «То ли зверь он, то ли человек, сами не знаем?» (они его не видят, а только слышат голос), то совсем другое впечатление имели шаманы об Эрлике. Они его «видели». У него черные, густые, кудрявые волосы, спускающиеся на плечи, большие черные усы, которые он закладывает за уши, длинная до колен борода. Оде-

¹⁵ См.: Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев; Potapov L. P. Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkern. — In: Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest, 1963; Потапов Л. П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки. — Сб. МАЭ, X, 1949, и др.

¹⁶ Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной, с. 178—183.

вається он в семь медвежьих шкур, спит на семи черных бобрах, ездит на коне Аргмаке (это мифический конь, чрезвычайно быстро бегающий). Погоняет он этого коня плетью из живой змеи. Если характер Ульгения чрезвычайно мягкий, он не в состоянии причинить какую-либо неприятность людям, то Эрлик, наоборот, упрям, глуп. Если жилище Ульгения находится где-то на небе за золотым колом Алтын казык (Полярная звезда), то жилище Эрлика в преисподней, на западе. Вход в преисподнюю — это «пасть земли» (*тамнынгуузы*). У входа есть черный пень, котел с кипящей водой. В преисподней тоже есть солнце и луна, но светят они тускло, поэтому там вечно царит полумрак. Живет Эрлик во дворце из черной грязи или синего железа на берегу реки Тойбодым (из людских слез), через которую, как говорилось, перекинут мост из конского волоса. Его стерегут чудовища (*тютна*). У дворца стоят караульные — слуги Эрлика (*эльчи*) с багром (*кармак*).

Подземный, или нижний, мир, в представлениях южных тувинцев, отличался сложностью устройства. Прежде всего он находился на западе или северо-западе, а не просто под землей. Он был населен душами умерших людей. Этот мир носил общее название *тыважин оран* и делился как бы на две области: *шамабыл тыважин*, где обитали души хороших людей, и *тама тыважин*, где находились души плохих людей. Хозяином этого мира был Эрлик. Души умерших людей попадали сначала вообще в тыважин оран и затем по распоряжению Эрлика либо в место для хороших, либо для плохих людей. Решение об этом Эрлик принимал не самостоятельно, а по соглашению с Курбусту-ханом, которому он подчинялся, или с Бурханом-бакши, как именовали этот персонаж южные тувинцы.

У южных тувинцев подземным миром считали море (*узун тов*), хозяином которого был Мелхи. Этот персонаж представлялся в виде хищного зверя на четырех лапах, очень ленивого и малоподвижного. Жил он в середине этого огромного моря, равного по величине океану, имел огромную силу, с помощью которой поднимал землю. Его окружали рыбы и всякие морские животные. Мелхи весьма напоминает образ алтайского Йутпы.

Южным тувинцам образ Эрлика рисовался бестелесным, по очень сильным существом. Живые люди его не могли видеть и только душа человека знала, как к нему попасть. Попаданию души к Эрлику «помогали» не только шаманы, но и ламы. Это делалось потому, что на пути к Эрлику находилось много препятствий и иногда душа умершего человека могла заблудиться и не дойти до тыважин оран'а, и ей тогда грозило превращение в четькыр (злой дух).

Южные тувинцы основным помощником Эрлика считали Хохнууд, помимо этого, у него были и другие помощники, но о них мало что известно. У западных тувинцев страна Эрлика называлась *хаманын ораны*, подступы к ней и само устройство

мыслились как цепь очень сложных препятствий. Так, в стране Эрлика имелось семь высоких гор и семь рек и огромное море (*долай*), за которым было девять глубоких ям, наполненных различной по температуре водой (очень горячая, горячая, холодная и т. д.), через море был перекинут опасный мост, сделанный из двух конских волосков, а через одну из рек проходил хрупкий мост из коры. Имелась в этом мире и большая стена, заросшая караганником, опасные горные осыпи, крутые склоны, ущелья, наполненные людской кровью, озера со слезами. К Эрлику у тувинцев душа умершего начинала «идти» только на седьмые сутки со дня смерти человека. Когда шаман проводил свой первый разговор с душой умершего человека, который приходился у тувинцев на седьмые сутки, то душа до этого дня еще блуждала вокруг аила. На следующий «разговор» она приходила уже из страны Эрлика, где душа пробыла 42 дня (второй «разговор» с душой умершего шаман проводил на 49-е сутки).

Если у южных тувинцев души умерших людей по суду Эрлика перед тем как возродиться оказывались или в *тыважин'е* (для таких душ было уготовано возрождение в ком-нибудь из родственников умершего), или в *тыважин'е* (души, попавшие туда, возрождались в животном, растении или насекомом), то у западных тувинцев души плохих людей могли оказаться по воле Эрлика в тамы (как и у южных), а души хороших отправлялись в чер адаа.

Сходными являются представления алтайских кумандинцев, у которых душа умершего человека шла по *үзүт чол үч айры* (дорога узутов с тремя развилками). От этой развилки одна из дорог вела к Эрлику, вторая (средняя) — к *Кагыр чолы кара так* (Кагыр являлся главным посредником между Ульгеном и Эрликом), третья — к *чылан корик* (змеиный мостик). Сначала душа умершего человека добиралась до большой черной площади. От нее путь души (*суне*) шел по дороге со змеиным мостиком. Преодолев этот мостик, душа умершего оказывалась вне забот родственников умершего и шамана. Затем после соответствующего «разбирательства» она попадала или к Ульгению (это для души хорошего человека), или в *күйер кулакту казан* (казан, имеющий уши), который был наполнен дегтем. Далее душа плохого человека попадала к Эрлику, имевшему во владении царство мертвых душ.

Итак, мы видим, что представления алтайцев (в том числе и северных) и тувинцев о подземном мире несколько отличаются в деталях, хотя его устройство имеет общие черты. Отличия носят локальный характер и несомненно отражают особенности образа жизни этих народов.

Страна Эрлика не является только местом для душ умерших людей, как бы равнозначным аду. Эрлик, его страна со столь тягостными для человеческого воображения устройствами играли определенную роль в реальной жизни тувинцев и алтайцев еще и

потому, что любая болезнь мыслилась как уход из тела человека души, которую захватывали к себе злые духи или слуги Эрлика и доставляли в страну Эрлика. Спасало человека от болезни только камлание шаманов, которые путем умиловлений, замены одной души на другую и прочих манипуляций с Эрликом возвращали человеку его душу.

Обращает внимание и тот факт, что у рассматриваемых народов мы видим как бы противоречие. С одной стороны, родственники умершего соблюдали все погребальные обряды, среди которых главным было снабжение умершего всем необходимым для загробной жизни. С другой стороны, боязнь и забота о душе умершего сводились к скорейшему и благополучному препровождению ее в мир Эрлика.

По-видимому, здесь столкнулись две линии развития этих представлений. Устойчивость форм и содержания погребальных обычаев, издавна осознанных, слились с более поздними представлениями и прежде всего с представлениями о душе, об Эрлике и подчиненном ему мире загробной жизни. Об универсальности этих представлений говорит и сама фигура Эрлика, широко распространенная в верованиях тюрко-монгольских народов как шаманистов, так и ламаистов.¹⁷

Третьей сферой вселенной, по народным представлениям алтайцев и тувинцев, выступает реальная земля с ее горами, лесами и водами, на которой живут реальные люди. Кроме людей, животных и растений в этой сфере обитают и различные духи как доброжелательные, так и враждебные по отношению к человеку. Самое видное место среди существ этих категорий принадлежит олицетворенным объектам земной природы — хозяевам (*ээзи*) гор, лесов, вод и различных местностей (урочищ, ущелий, источников, лесов и т. д.).

У алтайцев, как и у ряда других тюркоязычных народов, упомянутая категория духов известна под обобщающим названием *Йер-су* (земля—вода). Под этим же названием и с теми же функциями она была известна и древним тюркам восточной части Центральной Азии и зафиксирована древнетюркскими руническими памятниками.

Земная сфера, или «действительная земля» у алтайцев, осмысляющаяся как место обитания человека, заполнена, по представлениям тувинцев, огромным количеством духов, хозяев мест. Пожалуй, нет ни одного компонента природы, который не олицетворялся бы в народном представлении. Земля, горы, реки, источники, озера, деревья, перевалы находятся в распоряжении хозяина. По представлениям южных тувинцев, все земное пространство (сама земля, горы, камни и т. д.), все видимое называется *хацыр лус* (хозяин земли). Хозяева мест оказывают самое

¹⁷ Waddell L. A. The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge, 1959, p. 324—386.

непосредственное влияние на все сферы жизни людей, их действия носят как положительный, так и отрицательный характер. Хозяева мест у тувинцев чаще всего не имеют реального образа, но иногда выступают в виде антропоморфных или зооморфных существ. Изображений их тувинцы не делали. В то же время образ жизни хозяев мест представлялся им близким человеческому. Хозяева мест считались обидчивыми, они часто сердились, но любили различные подношения от людей. Обычно они не выносили вторжения в свои владения (особенно это относится к хозяевам гор) и гневались на малейшее осквернение своих владений. Как правило, тот или иной хозяин места имел имя собственное. Можно полагать, что иерархической подчиненности у хозяев мест не было. Хозяин земли (*чер-ээзи*) не играл сколько-нибудь главенствующей роли по отношению к другим духам, в то время как у алтайцев мы видим обратное: *йер-су* считался самым значительным и ему были подчинены все другие духи земли.

Помимо хозяев мест, в общем-то помогавших людям, если они соблюдали обряды, на земле существовало еще большое количество различных вредоносных духов, приносивших людям болезни, смерть, падеж скота. Самыми распространенными и злыми духами у тувинцев считались *аза* (у южных назывался *хи-юм*), *бук* (или *пук*), *албыс*; менее известными — *кайбын-ку* и *четкер*.¹⁸

Аза считался духом болезни. По представлениям южных тувинцев, существо это бестелесное, но живое, обитает на земле, только в тех местах, где захоранивают людей или лежат вещи умершего обыкновенного человека или шамана (у западных тувинцев *аза* водился везде). Человек мог иногда видеть *аза* в образе прыгающего огонька (южные тувинцы), человека, мухи, льда и даже кошмы (войлока). Иногда *аза* в виде вихря входил в юрту через дымник, в таких случаях тувинцы трижды в него плевали. В некоторых случаях *аза* называли *моге* (богатырь).

Аза обладал способностью забирать одну из душ человека (у южных тувинцев имелось представление о трех душах), но это он мог делать, если человек в течение года согрешил, но не обратился к шаману или ламе, или же, находясь в пути, чего-нибудь испугался. Если *аза* (*хи-юм*) забирал у человека душу, то вернуть ее мог только шаман или лама. Во время отсутствия души человек тяжело болел, находился в тревожном состоянии или даже умирал. Видеть *аза* обычно мог только шаман, а у южных тувинцев — и лама. Южные тувинцы считали, что иногда душа человека в момент смерти вовсе не уходила к *Эрлик-Ловун-хану* (хозяин подземного мира у южных тувинцев, у западных — *Эрлик*), но превращалась в *хи-юм*. Эта превращенная душа могла жить там, где похоронен человек, и она приносила людям много беспокойства — окликала людей по имени, жалова-

¹⁸ Кон Ф. За пятьдесят лет. Л., 1935, с. 39.

лась на то, что она голодная, что у нее нет табака, пищи, одежды. Поэтому проводы души к Эрлику шаманы и ламы устраивали как можно скорее. Места, где поселялась такая душа, обычно вызывали страх, и люди их всегда обходили. Однако в пос. Нарын, например, были в старину ламы, которые якобы умели уничтожать превращенные души. Для этого они читали специальные молитвы в сопровождении игры на инструментах (один — в виде свистка, другой — домбра). Это делали на месте погребения человека. Уничтожение души осмыслилось как ее растворение, рассеивание, но не переселение к Эрлику. У карахольских тувинцев считалось, что аза вселялся в человека в результате воли Эрлика. При вселении аза человек сразу же заболевал, и только шаман мог его изгнать из больного. Если у человека заболели зубы, то говорили, что их «съела» лошадь, посвященная духу аза.

Бук, весьма распространенный злой дух, не связывался с каким-либо конкретным местом обитания. Полагали, что он проявлял злонамеренные действия по отношению к человеку, ему приписывали способность перевоплощения во всякого рода животных и птиц (волк, собака, соболь, филин, верблюд). Появление его обычно связывали с вечерними сумерками. Тот человек, к которому он приходил, очень от этого страдал, беспокойно спал, бук его трогал за одежду, будил своим криком. По замечанию Ф. К. Кона, буку приписывалась всякая трудноизлечимая или неизлечимая болезнь.¹⁹ У стариков пос. Нарын (Южная Тува) до сих пор существует поверье, будто бы у шаманов и лам имелся *чадык* (нечто злое), посылавшееся людям. Если чадык не уничтожить (с помощью другого шамана или ламы), то в этой семье или вблизи ее юрты поселялся бук. В результате семья страдала от постоянных несчастий (болезни, падеж скота, смерть детей). Обычно соседи от таких семей сразу же откочевывали, старались с ними не общаться. Считалось, что бук может появиться не только в одной семье, но даже у всего рода. Такой бук якобы был раньше у эрзинских салчаков. Изгонял его шаман.

Злой дух албыс имеет конкретный образ и ассоциируется по внешнему виду с женщиной с длинными волосами, спереди ее тело, как у обычного человека, а со спины тела нет и видны внутренности. Живет албыс в песчаных и каменистых местах, где иногда можно слышать ее голос, похожий на козлиный крик, которым она приманивала к себе людей. Считалось, что у албыс есть муж и дочь, по другой версии, — это девица, не вышедшая замуж.²⁰ Вредили албыс мужчинам и молодым женщинам, вселяясь в них. Если албыс вселялась в человека, то тот мог сойти с ума. Болезнь эта называлась *албыстар*, излечивали ее только

¹⁹ Там же.

²⁰ Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы..., с. 31.

шаманы *албыс хам'ы*. У тувинцев-тоджинцев этой болезнью болели и шаманы, перед тем как стать ими.²¹

В Кара-Холе были распространены рассказы о сожительстве охотников с албасты. При этом считалось, что они способствуют удаче в охоте и кормят охотников своим молоком из длинных, забрасываемых за плечи грудей и мясом, отрезанным от своих ребер. С этим духом связывался ряд превращений. В виде камня он мог проходить огромные расстояния, под видом мыши мог проникать в юрту. По материалам П. И. Каралькина, албысами могли быть медведь (*адгыг*), волк (*кок-кара*), ворон (*кускун*), филин (*угу*), кукушка (*хээж*).²²

О четкере сведения наши были получены на юге Тувы. Это очень злое существо, имеющее тело. Когда оно забирало у человека душу, тот умирал. Видеть четкер может только человек с «двойным глазом», т. е. шаман.

Дух шулбус обладал способностью к перевоплощениям, бывали они как мужского пола, так и женского. У него был один глаз и большой нос из меди. Причем шулбусы мужского обличия приносили вред женщинам, а женского — мужчинам. Считалось, что шулбусы убивают людей, когда те находятся вне дома, особенно если очень далеко от него.²³ Живет шулбус на горах и в пещерах. О духе Кайбык-ку, причиняющем мучения во время болезни и вызывающем агонию, упоминает Ф. Кон.²⁴ Ни западные, ни южные тувинцы о нем нам ничего сообщить не могли. По данным С. И. Вайнштейна, в «фольклоре тоджинцев встречаются образы злых духов-людоедов, восходящие, вероятно, к доламаистским представлениям (чылбыга, шулбус, албыс, мангыс и др.), которые были распространены у всех монгольских народов и от них, вероятно, проникли к тувинцам».²⁵

На основании данных Н. Ф. Катанова, у тувинцев насчитывалось 99 или 88 злых духов.²⁶ Вероятно, эти данные охватывают не только разновидности земных, но и подземных духов.

Следует отметить, что со злонамеренными существами до недавнего прошлого боролись не только шаманы, но и сами рядовые тувинцы. Каждая юрта имела духов-охранителей, и жители ее совершали некоторые виды культовых действий по отношению к ним.

Итак, на тувинском материале мы видим, что земная сфера, с точки зрения народных религиозных представлений, была насыщена различными категориями существ, от которых зависела вся жизнь людей. Кроме зонального или географического разделения этих существ (духи — хозяева мест — гор, тайги, рек, источ-

²¹ Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, с. 176.

²² Устное сообщение.

²³ Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы..., с. 31.

²⁴ Кон Ф. Предварительный отчет о поездке в Сойотию. Л., 1934, с. 23.

²⁵ Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы, с. 176.

²⁶ Письма Н. Ф. Катанова..., с. 6.

ников и т. д.), было деление их на благожелательно настроенных по отношению к человеку — домашних охранителей и духов помощников шамана. Если духи земли и вод, а также злые духи не имели «иконографического» выражения, то духи охранители и помощники шаманов (за небольшим исключением) имели изображения. Обращает на себя внимание, что, по представлениям тувинцев, не прослеживаются связи злонамеренных существ с обитателями подземного, или нижнего, мира. Их недоброжелательные действия по отношению к человеку носят как бы самостоятельный характер, а отнюдь не направлялись кем-либо. Вероятно, здесь отражается очень ранняя ступень народных воззрений, когда еще не было представления о подземном мире, его управителях.

У тувинцев, как и алтайцев, представления о звездах и планетах носили не только мифологический, но и религиозный характер. Южные тувинцы, например, помещали различные созвездия и звезды на первом слое неба. Из всего многообразия созвездий и звезд у тувинцев (западных и южных) общераспространенным является представление о созвездии Большая Медведица, называемом Чеды-хап или Долан-бурхан. Его связывали с легендой о семи братьях, которые жили на земле, а затем поднялись на небо и стали богами. Этот вариант легенды очень близок алтайскому.²⁷ Распространен среди южных тувинцев и такой вариант. Когда-то на земле жили семь чертей. Они были страшные и опасные. Если бы они остались на земле, то уничтожили бы и землю, и людей. Но они поднялись на небо и назвались бурханами. И там они стали очень сильными, обладающими сверхъестественной силой. Они смотрят с высоты на людей и все видят, что те делают. Простые люди постоянно должны были помнить и думать о них. Этим бурханам всегда после дойки (вечерней) брызгали коровье молоко (овечье или козье было нельзя). В юртах этому созвездию устраивали *дагыыр* (моление).

Другим созвездием, почитаемым тувинцами и алтайцами, было созвездие Орион (Уш-майгак — алтайцы и западные тувинцы, Курбун сога — южные тувинцы), называемое в народе Три маралухи. С ним связана легенда об охотнике, который гнался на коне с собакой за маралухами со стрелой и луком в руках. К этому созвездию обращались в основном охотники. Перед охотой и во время самой охоты каждый охотник смотрел на него, особенно на звезду, обозначавшую стрелу, угощал ее чаем. Звезда, обозначавшая в этом созвездии охотника, мыслилась как будто это и есть сам охотник. У южных тувинцев очень почиталось созвездие, состоящее из пяти звезд (*тавын тенгир* или *хуун тавынот*). Эти звезды, по объяснению тувинцев, расположены вблизи созвездия Малой Медведицы. Каждая звезда в нем называется *тенгир* и, кроме того, одна из звезд называлась

²⁷ Никифоров Н. Я. Аноский сборник, с. 250, 251.

«отец для каждого человека», вторая звезда — «мать для каждого человека», третья — «бакши» (каждый тувинец-ламаист раньше имел себе наставника или духовного отца ламу бакши), четвертая — «бурхан» (бог для всех людей), пятая — «четкер» (каждый человек имеет своего черта). Молились этим звездам ежедневно, ибо они могли защитить человека от бед; угощали их коровьим молоком.

Созвездие Плеяды (у тувинцев — *мечи*, у алтайцев — *мечин*) у южных тувинцев называется созвездием женщин. Раньше в этом созвездии было семь звезд, теперь — только шесть. Одну звезду из этого созвездия забрал к себе Долан-бурхан. Считается, что когда в этом созвездии было семь звезд, то на земле было очень холодно, а когда из него забрали одну звезду, то на земле стало теплее. Это созвездие оказывало внимание женщинам, хотя угощений и молений ему не устраивали. По легенде, записанной Г. Н. Потаниным, у западных тувинцев из родоплеменной группы Салчак говорится, что «Мечин прежде был на земле; в то время было холодно. Верблюд и корова стали спорить, кому его раздавить. Корова сказала: „Я старше“, и наступила на Мечин, но он ушел на небо через ее раздвоенное копыто. И с тех пор стало жарко».²⁸

Утреннюю звезду (у западных тувинцев — *солбан*, у южных — *урин цолув*) в шаманских камланиях называли «владыка неба, у которого полами служат кривые облака».²⁹ Как только появлялась на небе утренняя звезда, охотники и путешественники отправлялись в дорогу, угостив эту звезду чаем. Вечерняя звезда у южных тувинцев — *хонтыг эмгин*, у западных — *хантыг курганьяк*. По представлениям южных тувинцев, эта звезда ассоциировалась с образом старухи, которая все время хочет есть. Полагали, что если вечером поест жирного мяса и выйти из юрты, то эта звезда своим языком будет лизать губы человека, как бы слизывая с них жир. Звезду эту считали переменной, утром ее видели со стороны восхода солнца, а вечером — на западной стороне неба.

Полярная звезда (у западных тувинцев — *алтын кадыс*, у алтайцев — *алтын казык*) называлась золотым колом, неподвижно стоящим в небе. Эта звезда входит с несколькими другими звездами в созвездие Малая Медведица. В нем различали звезды: алтын кадыс, от него три звезды — (*аргамчи аркан*) и две звезды (*сары атлар*) — желтые, соловые, лошади, привязанные к золотому колу. Алтайцы полагали, что если нацелить ружье на любую звезду, то она сойдет с места, а алтын казык никогда.³⁰ Считалось, что Полярная звезда очень помогала вора́м и они ее чтили.

Южные тувинцы полагали, что между звездами бывают столкновения, в результате которых они погибают и исчезают, причем каждую звезду они считали материком. Если видели падающую

²⁸ Потанин Г. Н. Очерки..., вып. IV, с. 204.

²⁹ Письма Н. Ф. Катанова..., с. 29.

³⁰ Потанин Г. Н. Очерки..., вып. II, с. 127.

звезду, то говорили, что она кочует или едет в гости. На небе живут люди в стеклянных юртах и носят пояса на одежде под мышками, вот они-то и видны в виде звезд. Затмения луны тувинцы, как и алтайцы, очень боялись. Алтайцы объясняли его поеданием луны Джельбегенем, мифическим персонажем, представляемым иногда в виде многоголового змея. Тувинцы во время затмения луны били желтых собак и вертели хвосты красным козлам.³¹ Молнию и гром относили к действиям неба, на котором живет *луу* (драконоподобное чудовище). Южные тувинцы возникновение молнии объясняли тем, что луу машет хвостом и иногда прикасается им к *эргине*, которое дает ему силу, и от этого получается молния. От эргине сила идет к земле. Это небесное существо увидеть невозможно, хотя полагали, что если луу уронит эргине на землю, то будет много дождей, воды, наводнений, а сам луу превратится в *амырга*. Амырга представлялся в виде огромного змея, шаманы имели его изображения, он являлся эре-нем (дух-помощник). Западные тувинцы, по данным Г. Н. Потанина, считали, что молнию «кидает с неба Хормусту-Тост-Кара-Тенгир».³² Молнии очень боялись, ее воздействие на людей и животных объясняли плохим поступком по отношению к небу.

Гром также связывали с действием драконоподобного существа луу. Это происходило тогда, когда луу бил хвостом по небу и кричал. Действия грома были страшны для того человека и животного, души которых он хотел забрать на небо. У Н. Ф. Катанова есть сведения, что дракон, который производит гром, «водится в месте, покрытом снегами»,³³ и действия его опасны для мужчин, которые даже умирают, если он им причинит зло. В народе первый гром отмечали специальным обрядом, заключавшимся в том, что из юрт выносили молоко и лили его на решетку юрты.

У тувинцев, как и монголов, радуга называется *солона*. Они считали радугу опояской неба. Становление тувинских шаманов было очень тесно связано с представлением о радуге, через которую они якобы получали дар или, вернее, сигнал к шаманству.

В представлениях тувинцев и алтайцев о природе значительное место занимали различные домашние и дикie животные, птицы и рыбы. Домашние животные определенной масти — лошади, овцы, козы (только у тувинцев) — во время семейных и родовых молений приносились в жертву (у алтайцев³⁴ — *тайылга*, *ыйык*, у западных тувинцев — *ыдык*, у южных — *сетир*). Их жертвовали

³¹ Там же, вып. II, с. 127.

³² Там же, вып. IV, с. 139. — Под «Хормусту-Тост» Г. Н. Потанин, несомненно, имеет в виду Курбусту-хана, являвшегося синонимом неба, считавшегося также небесным божеством. Кара тенгир (или хар тенгир) — черное небо. У южных тувинцев первый слой неба назывался хар тенгир. Каждый шаман имел свой хар тенгир, понимаемый как земное «отражение» самого шамана в небе.

³³ Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы..., с. 31.

³⁴ Вербницкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884, с. 326, 327, 457.

злым и добрым духам и божествам земли, неба, вселенной. По представлениям алтайцев и тувинцев, животные, как и человек, имели душу. Так, например, южные тувинцы, более сильно ламаизированные, чем остальные группы тувинцев, полагали, что животные имеют душу (*сунус*) и с теми же качествами, что и люди (у южных тувинцев было представление о трех душах). Местонахождение души в животных они связывали с луной. Так, в новолуние душа в животном находилась в голове, затем, по мере увеличения диска луны, она продвигалась по кровеносным сосудам и, когда луна шла на убыль, душа перемещалась в ноги животного, а затем снова повторялся тот же круг. Когда животное погибало или его резали, то полагали, что его душа отправляется в тыважин оран (место душ умерших людей и животных). После гибели животного душа его (кстати, как и душа человека) находилась вблизи *кожаа* (загон для скота), и об этом знали по звукам, издаваемым ею. Алтайцы при существовании представлений о жизненных и духовных субстанциях человека (или представлений о душе) признавали для человека, животных и растений наличие такой категории, как *тын* (*тыным* — дыхание), являющейся связующим звеном тела и души.³⁵ От жертвуемых животных к духам и божествам шли именно душа животного, а не само животное, мясо которого, как правило, съедали после принесения его в жертву.

Велико было значение домашних животных и в старинных погребальных обрядах, когда умершего сопровождал в загробный мир его конь, овцы и другие домашние животные. Когда тувинцы продавали домашний скот, то стремились удержать у себя «счастье» на скот (*аас кежик*). Для этого, если продавали лошадь или корову, брали несколько волосков из хвоста и клали в передний угол юрты. Если продавали овцу, то левой полкой своего халата хозяин или хозяйка вытирали ей рот, а затем выдергивали с вымени немного шерсти и бросали ее в огонь в своей юрте и таким образом удерживали «счастье» на скот.

Среди многообразного мира диких животных, которые водятся в таежной и степной зонах Саяно-Алтая, не имеется ни одного, охота на которого была бы запрещена. В то же время не во всех случаях после охоты совершали обрядные действия, которыми «оплакивали» животное или задабривали хозяина тайги за смерть зверя. У южных тувинцев особое отношение к маралу проявлялось в том, что перед началом охоты на это животное на высокой горе раскладывали *сан* (воскурение из можжевельника) и обращались к хозяину вселенной (*оран танды*) с просьбой помочь убить марала. Этот зверь считался любимым зверем хозяина вселенной. Человека, который убивал на охоте марала, очень уважали, а к рогам убитого марала прикрепляли белые ленточки. Почитаемым у южных тувинцев был и соболь (*булук*), он считался цен-

³⁵ Вербцкий В. И. Алтайские инородцы, с. 77, 78.

ным зверем хозяина тайги. После охоты на место стоянки, перед костром, стелили одежду, на которую садился охотник, убивший соболя. Этим ему выражали особое почтение. После снятия шкурки на костре зажаривали кусочки мяса и каждый охотник отведывал по небольшому кусочку в знак уважения к соболю. Оставшееся мясо и кости закапывали и у этой ямки делали сан. Шкурки альбиносов (соболя, белки и др.) тувинцы, как правило, отдавали шаманам, которые их подвешивали к культовой одежде в виде подношения духам-помощникам. С медведем у тувинцев было связано много поверий. Все они в основном сводятся к тому, что когда-то медведь был человеком, а потом ушел в лес и стал медведем.³⁶ Из лап медведя шаманы делали себе эрени (дух — помощник шамана), кости медведя считались оберегом детей и вешались к колыбели или прикреплялись к одежде. Кроме того, были эрени из диких животных и птиц — волчий и барсучий, змеиный, вороний и из филина. Эти виды эреней были обязательны у всех групп тувинцев. Змей в обычной жизни тувинцы не убивали. Если змея заползала в юрту, то на палке относили ее подальше в степь. По данным Н. Ф. Катанова, у тувинцев было поверье: если змея пересекала дорогу справа налево или даже залезла за пазуху, то это предвещало счастье в будущем, если она ползла в другом направлении, то обязательно кто-нибудь заболевал или что-нибудь терялось.³⁷ Не убивали тувинцы и мышей, присутствие мышей в юрте приносило хозяину благополучие и свидетельствовало о довольстве хозяина. По представлениям южных тувинцев, кукушка являлась вестником проснувшейся природы, с началом ее кукования связывали начало лета. При проведении *оваа магыр* (моление оваа) ее изображение клали внутри *оваа* (сооружение из камней и хвороста), считая ее как бы представителем живой природы. Грифа (*гас*) считали небесной птицей, которая живет на небе (в данном случае на обожествляемом небе), и полагали, что слетает он для того, чтобы клевать тела умерших людей. Местообитание грифа на небе мыслилось где-то возле Бурхана-Баши. По сообщению Н. Ф. Катанова, тувинцы охотились на всяких птиц, но в пищу не употребляли мяса хищных и тех, кто клевал навоз.³⁸ Западные тувинцы лебедя старались не убивать, так как считали ее хорошей и чистой (священной) птицей, обладающей красивым голосом. Но если случайно убивали, то это не было зазорным и мясо употребляли в пищу. У южных тувинцев лебедь (*хун*) считалась почитаемой и ценной птицей. Обычно на нее не охотились, ибо боялись, что в таком случае может умереть родной брат или кто-нибудь из родственников. Но если убивали лебедя, то на этом месте (у озера или реки) делали сан, к дереву привязывали белые ленточки; если с собой

³⁶ Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли, с. 130, 136; Потанин Г. Н. Очерки..., вып. IV, с. 167.

³⁷ Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли, с. 188.

³⁸ Там же, с. 159.

было золото или серебро, то бросали его в воду. На место, где была убита птица, клали все имеющиеся у охотника продукты. Мясо отделяли от костей и складывали их в анатомическом порядке около сан'а, здесь же клали голову и шкурку птицы. Если был с собой хадак, то накрывали им кости и шкурку. Обращаясь к озеру, воде говорили: «Все, что надо, сделали, дали стоимость вашего лебедя, если мясо осталось, возьми». Сведения о лебедях достаточно полно собраны Л. П. Потаповым.³⁹ Не убивали тувинцы кукушку и журавля. Считали, если убить одного из журавлей, то прилетит другой (супруг или супруга) и будет все время плакать о погибшем, такой плач продолжался якобы от 3 до 7 лет. Человеку, который убил эту птицу, будет очень плохо. Но если убивали супружескую пару журавлей, то уже не считали плохим предзнаменованием.

Относительно различных видов речных и озерных рыб у тувинцев не имеется сколько-нибудь распространенных поверий или представлений. Наиболее известной является легенда о налиме, зафиксированная еще Н. Ф. Катановым. Налим был когда-то женщиной, но из-за табака она рассердилась на мужа и с трубкой во рту бросилась в воду и превратилась в налима. Мясо налима никогда не едят, потому что считают его не настоящей рыбой. Но в то же время из мяса налима приготавливали лекарство.⁴⁰

Заключая настоящий очерк, главным образом о представлениях алтайцев и тувинцев о вселенной и человеке, необходимо отметить некоторую пестроту этих представлений, что вполне естественно, поскольку в нем рассматривались два народа, причем, как известно, с неоднородным этническим составом. Даже внутри этих народностей, учитывая сложность этнического состава каждого из них, наблюдается неоднородность подобных представлений. Вместе с тем нельзя не отметить и связь изложенных материалов с некоторыми сведениями, касающимися истории этих народов.

Многие из рассмотренных космогонических представлений алтайцев и тувинцев могут быть сопоставлены с древнетюркскими подобными представлениями и указывают на ранние этногенетические и этнокультурные связи этих народов с их далекими историческими предками и этническими предшественниками. В одном из наиболее известных древнетюркских рунических текстов, нанесенном на памятнике в честь Кюль-Тегина, сказано: «Когда наверху образовалось голубое небо, а внизу бурая земля, между ними появились сыны человеческие». Здесь дана лишь в самой общей форме картина мироздания. Однако, поскольку древнетюркские рунические тексты являются историко-политическими па-

³⁹ Потапов Л. П. Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений. Обычай дарения убитого лебедя у хакасов. — СЭ, 1959, № 2, с. 21, 22.

⁴⁰ Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли, с. 8, 130.

мятниками, отнюдь не религиозными, они, естественно, не дают подробных характеристик этих представлений. Религиозные же сюжеты в них случайны и отрывочны. Тем не менее и эти краткие данные имеют для исследователей религии саяноалтайских народов большую ценность. Сошлемся еще на такой пример. Как уже упоминалось, у алтайцев зафиксирован миф о создании первых людей из глины. Данный сюжет был известен и ранним алтайским тюркам, так как в одной из древнетюркских легенд говорится, что человек был создан при помощи воды из глины. Согласно этой легенде, какую-то из пещер Центральной Азии затопила вода, она заполнила принесенной ею глиной ямку, имевшую форму человека. Потом эта глиняная модель ожила.⁴¹

Представление о жизни людей на небе также отражено в древнетюркских рунических памятниках. В надписи, посвященной Кюль-Тегину, сказано по поводу его смерти следующее: «На небе вы будете как среди живых».⁴²

Эти исторические данные позволяют проследить в известной степени развитие некоторых из изложенных представлений. Естественно, что такая задача не могла стоять перед настоящим очерком и решению ее должна быть посвящена специальная работа.

⁴¹ Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon VII^e et VIII^e siècles. — *Revue de l'Histoire des religions*, 1962, t. 161, p. 14.

⁴² Ibid., p. 217.

**АНИМИСТИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ БУРЯТ**

В традиционной религии бурят анимизм занимал исключительно большое место. Он, как будет показано, представлял высоко развитую и вполне последовательную систему взглядов о душе, смерти и загробной жизни, а также о всевозможных духовных существах, олицетворяющих природу, стихийные силы и сферы человеческой деятельности.

Анимизму бурят посвящена большая и разнообразная по содержанию и глубине литература. Однако накопившийся богатый материал основательно никем еще не обобщался. Между тем систематизация и классификация анимистических представлений, раскрытие их исторических и социальных корней, выяснение их связей с другими идеологическими явлениями позволили бы глубже понять сущность и эволюцию этого духовного феномена, определить его место и роль в общем комплексе древней религии бурят, они дали бы ключ и для решения ряда важнейших проблем бурятского шаманизма.

В данной статье мы попытались обобщить известные нам этнографические и фольклорные материалы. Мы сознаем, что многие вопросы, связанные с нашей темой, затронуты очень мало или вообще не затронуты, что некоторые положения и выводы являются спорными.

**Душа, смерть
и загробная жизнь**

По представлениям бурят-шаманистов, у каждого человека есть душа — *hjnэнэн*, которая невидима, воздушна и находится в теле. Она в то же время материальна, отличается от тела, может по своему желанию покинуть его, странствовать по земле, побывать в мире духов и снова вернуться на место. Душа обладает всеми способностями и недостатками человека, может голодать, радоваться, веселиться, злиться. Свойство ее зависит от личных качеств, возраста и физического состояния того человека, кому она принадлежит: у детей душа детская, у умных — умная, у сердитых и жадных — сердитая и жадная. М. Н. Хангалов совершенно справедливо отмечал, что душа — «вылитый и подлин-

ный двойник человека во всех отношениях, умственном, нравственном и физическом».¹

У различных этнических групп бурят имелись свои толкования души. Балаганские буряты считали, что у человека три души. Первая душа — хорошая, имеет доступ к высшим божествам тэнгриам и заботится о своем хозяине. Вторая душа — средняя (дунда) — тоже находится в теле. Иногда ее преследуют духи, ловят и едят, тогда человек заболевает и умирает. После смерти человека средняя душа становится бохолдоем — призраком, привидением, духом. Третья душа — плохая, она постоянно находится при теле, после смерти хозяина остается на месте, оберегая его кости.² По представлениям аларских бурят, первая душа, как только придет время умереть человеку, ловится духами Эрленхана и уводится на суд; вторая душа становится бохолдоем и живет так, как жил хозяин, а третья душа снова рождается человеком.³

Буряты точно не определили, в какой именно части тела находится душа. У хори-бурят местом пребывания души считаются легкие — уушха. Шаманы, например, время от времени освящали свои принадлежности: костюм, головной убор, трости и прочее. Обряд освящения назывался у них «Амилуулха» — оживлять, одушевлять. При оживлении головного убора майхабши, имевшего форму железной короны с оленьими рогами, клали на рога легкие жертвенного животного.⁴

Однако, наиболее распространенным у бурят было представление, что из всех частей тела ближайшее отношение к душе имеют голова и дыхательное горло с осердием (печенью, легкими и сердцем). Буряты в некоторых случаях кололи на мясо священного коня, быка или козла. При этом особо отделяли сјлдэ (hјлдэ) — голову с дыхательным горлом и осердием. Сјлдэ вместе с костями, кожей и ногами сжигалось на специальном жертвеннике шэрээ; обряд сжигания считался очень важным и ответственным, а вместо убитого животного освящали новое.⁵ Небезынтересно отметить, что у древних монголов слово «сјлдэ» значило «душа», «одна из душ». Сјлдэ великого человека становилось гением-хранителем рода, племени, народа. Оно являлось гением войска, воплощаясь в знамя — тут, почему слова «сјлдэ» и «туг» были синонимами.⁶

¹ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 2. Улан-Удэ, 1959, с. 194.

² Там же, т. 1. Улан-Удэ, 1958, с. 59—60.

³ Баторов П. П. Бурятские поверья о бохолдоях и анахах. — Зап. Вост.-Сиб. отд. РГО, т. 2, вып. 2, 1890, с. 13—14.

⁴ Жамцарано Ц. Описание коллекций по теме «Шаманство у агинских бурят». — Архив ГМЭ, ф. 6, оп. 1, д. № 133, л. 2.

⁵ Хангалов М. Н. Шаманство. — Архив ГМЭ, ф. 1, оп. 2, д. № 681, тетрадь 41, с. 1175—1177.

⁶ Владимирцов Б. Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. — В кн.: Северная Монголия. II. Предварительные отчеты лингвистической и археологической экспедиций, произведенных в 1925 г. Л., 1927, с. 23.

На тайлаганах — общественных жертвоприношениях — с убитых животных снимали осердие с дыхательным горлом, которое называлось хурай, и сжигали. Из мяса выделялись так называемые даланга — подлежащие освящению. Во время освящения даланга участники молебствия становились лицом к жертвеннику и, махая ведром с даланга, отрывисто восклицали: «Ай, хурий!».

«Ай, хурий!» произносилось во время обряда возвращения выскочившей или убежавшей от испуга души, а сам этот обряд назывался «Хурылха» (от слова «хурай», «хурий»).

Таким образом, «хурай», по замечанию Г. Д. Санжеева, есть место пребывания парциальной души, а «Ай, хурий!» — восклицательное обращение к душе, обитающей в осердии с дыхательным горлом.⁷

Душа, по воззрениям бурят, покидает тело во время сна, но она может выскочить от испуга в любое время через нос, рот или с кровью вместе. Выскочившая от испуга душа, сама не возвращается в тело, ее нужно вернуть путем обряда «Хурылха», пригласив знатока или шамана. Иногда убежавшая душа упрямится, не желая вернуться к хозяину. Тогда человек чувствует себя вяло, сонливо, и, если не принять нужные меры, он может умереть, а невозвратившаяся душа отчуждается и превращается в бохолдою.⁸

Душа часто отождествлялась с тенью — *hjjgэр*. Существовало поверье, согласно которому нельзя было наступать на тень человека, кидать на нее острые предметы, в противном случае душа обидится, будет ранена или убита. Тожественными с душой были также понятия «жизнь» и «дыхание», означаемые словом «амин». Выражения «амяа татаха», «амяа гараха» и «амяо гээхэ» соответственно означают: «испустить дух, дыхание», «кончить жизнь, потерять душу, дыхание», т. е. умереть.

По понятиям бурят, болезнь и смерть происходят двояко. Во-первых, по определению владыки подземного царства Эрлен-хана. В этом случае вопрос о жизни решен, и никто не в состоянии предотвратить смерть. Во-вторых, смерть может быть случайная, насланная какими-нибудь духами — бохолдоями, му-шубуун и т. п. От подобной смерти можно избавиться посредством брызгания и жертвоприношения, если они совершаются впопад. Лекарство и целебные источники — лишь вспомогательное средство после удовлетворения требований духов.⁹ В некоторых случаях смерть рассматривалась как предопределение неба — *тэнгри*. Например, смерть от удара молнии.

После смерти человека душа при теле остается в течение трех дней. С умершим все это время старались обходиться мягко, предупредительно, хоронили его на третий день.

⁷ Санжеев Г. Д. О сущности шаманства. — Архив АН СССР, ф. 282, оп. 1, д. 66, л. 5.

⁸ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 2, с. 194.

⁹ Баторов П. П. Бурятские поверья. ., с. 10.

Загробная жизнь представлялась продолжением земной жизни. Поэтому человек, по мнению анимистов, не просто умирал, а переносился в другой мир. Если человек умер, говорили «наһа бараа» — кончил лета свои, «мјнхэрее» (от слова «мунхэ» — вечный) — перешел в вечность, «эхэ эсэгэдэе ошоо» — отправился к праотцам. Слово «јхээ» — умер, сдох — звучало грубо, оскорбительно, оно употреблялось редко и главным образом по отношению к тем, которые были ненавистны в обществе.

Слово «хоронить» в бурятском понимании звучит иначе и многовариантно. Наиболее употребительными были выражения: «хјдөөлјлхэ» — сопроводить, отправить, «харагалха» — спрятать (от людей), «хээрэ абаашха» — увезти в поле, в лес. При воздушном погребении, т. е. при выставлении на специальный помост аранга, говорили «јндэрлэхэ» — поднять, возвысить, а при сожжении трупа — «хјнгэлхэ» — облегчить (для вознесения души на небо вместе с дымом).

Поскольку в потусторонний мир переносилась вся социальная иерархия, существовавшая в бурятской действительности, характер захоронений нес на себе отпечаток этого представления и выражался в наличии целого комплекса обрядов погребений, доходящих до гипертрофии.

Умершего одевали в лучшую одежду, снабжали какой-нибудь пищей (но только не молочной), табаком, трубкой, деньгами и различными предметами труда и вооружения в зависимости от его пола и профессии. Нередко вместе с усопшим или рядом в другой могиле погребали верхового коня с полным снаряжением. В старину, до установления у бурят русской администрации, богатых и знатных людей хоронили вместе с их слугами-рабами, чтобы они продолжали службу у своих господ в потустороннем мире.

Могилы покойников, по мнению бурят, образуют на том свете улусы, каждая могила или гроб становится домом, в котором живет душа. Покойники не любят одиночества, поэтому хоронить их нужно на общем кладбище, в противном случае они примут меры, чтобы кто-то из улусников умер и стал их соседом.

Кладбище, по представлению бурят, — место пребывания болохдоев, оно нечисто и небезопасно, поэтому в обычное время его не посещают, не ухаживают за могилами, как это принято, например, у христиан.

Душам умерших людей хорошо знакомы значение родства и понимание своего социального статуса. Переходя в другой мир, они находят своих друзей, родственников и знакомых.

У бурят душа умершего и дух как отдельное существо — почти одно и то же, принципиально не отличаются друг от друга, смешиваются, сливаются. Поскольку душа — совершенный двойник человека, постольку и мир духов, т. е. потусторонний мир, — двойник реального мира. Души покойников, переселившись в новый для них мир, становились не просто духами, образующими какую-то безликую массу, а существами конкретных разрядов,

иерархических групп с определенными функциями и назначениями.

Рассмотрим, души каких людей и в каких случаях становились духами разных рангов и призваний

Души выдающихся людей, предводителей родов и племен. Высокое положение людей данной категории сохранялось и в загробном мире. Их души, сохраняя имя своих хозяев, становились, как правило, благодетельными и весьма почитаемыми существами. Им давались различного рода титулы (эжин — хозяин, нойон, хан и др.), приписывались функции покровительства над определенной географической областью (больших рек, озер, гор, островов и т. д.). Степень распространенности их «владычества», а также священности и почитаемости, могла быть разной, начиная от нескольких родовых групп и кончая общеплеменными масштабами. Души многих выдающихся людей, именуемые эжинами, ханами и нойонами, имели общепервобытское распространение. Таковы, например, эжины острова Ольхона Шубуун ноёд, реки Лены — Ажирай Бјхэ и Харамцгай Мэргэн, Хан-Шаргай, имеющий местопребывание в тункинских Саянах, и др.

Наиболее ярким примером почитания предводителей отдельных групп бурят являются образы Ажирая Бјхэ и его боевого соратника Харамцгай Мэргэна, которые, согласно преданиям и текстам шаманских призываний, были предводителями булагатов и эхиритов в борьбе с китайско-монгольскими захватчиками и героически погибли на Лене. Буряты возвели их в ранг высших богов, стоящих в иерархическом отношении только ниже тенгриев и призванных покровительствовать главным образом военной и государственной службе.¹⁰

Из анализа шаманских преданий и призываний можно заключить, что в далеком прошлом (до прихода русских) отдельные бурятские предводители сочетали в себе функции шамана-заарина.¹¹ Таковыми представляются эжины истока Ангары Ама Сагаан нойон, Иркут — Эмнэк Сагаан нойон, горы Чесаны и в Кижинге — Буурал баабай и др.

В XIX в. родоплеменные деления у бурят давно уже сформировались. Однако далекие предки — основатели племен, как например Булагат, Эхирит, Хонгодор и Хоредой, не считались божествами или духами, им не посвящались специальные жертвоприношения. Но они сохранялись в народной памяти и обязательно упоминались на тайлаганах и других жертвоприношениях (Буха нойона — тотемного первопредка булагатов и эхиритов — мы не касаемся). Так же обстояло дело и в отношении основателей родов: Шаралдай, Готола, Хэнгэлдэра и др.

Интересно отметить, что после присоединения Бурятии к России разряд великих эжинов, ханов и нойонов, представляющих

¹⁰ Более подробные материалы см.: Балдаев С. П. Фольклор качугских бурят. — Рукопис. отд. Бурят. ин-та общ. наук, инв. № 2929.

¹¹ Заарин — высшая ступень шамана.

души выдающихся людей, не пополнялся. С приходом русских прекратились вторжения монгольских захватчиков в пределы Бурятии, а сами буряты перестали нападать друг на друга и на своих соседей — сойотов и эвенков. В новых условиях не было почвы для появления выдающихся предводителей.

Души бурятских родоначальников — тайши, зайсанов, шуленгов и других нойонов. После вхождения Бурятии в состав русского государства в общественной жизни бурят появился институт нойонства, призванный управлять ими. Назначаемое русской администрацией и наделенное широкими правами для обеспечения государственных интересов нойонство сразу же противопоставило себя трудящимся массам, выступило беспощадно эксплуатирующей силой. Вполне понятно, что тайши и шуленги, стоявшие на верхней ступени социальной лестницы, не говоря уже о чинах среднего и низшего ранга, не могли пользоваться любовью и уважением народа. Похороны их, безусловно, отличались пышностью и многочисленностью. Но души не становились почитаемыми существами: они, превращаясь в бохолдоев, сохраняли в загробном мире высокие положения, но не наделялись особыми функциями. Буряты считали, что души умерших нойонов, составляя особую группу духов, устраивают сугланы — собрания и суды и решают какие-либо вопросы.¹² Фактически же, судя по имеющимся материалам, они особо важной роли в религиозной жизни бурят не играли.

Исключение составляли лишь духи отдельных нойонов — даргов, шуленгов и старост, которые были одновременно шаманами. В улусе Тангут нынешнего Нукутского района Иркутской области шесть-семь поколений назад жил дарга Багандай, имевший сан посвященного шамана. Остатки предметов его принадлежности сохранились до наших дней. Дух этого дарги-шамана почитается местными верующими и в настоящее время.¹³

Души людей, обладающих талантом или каким-нибудь мастерством. Кузнецы, знаменитые охотники, сказители-певцы и другие, обладающие каким-нибудь талантом, пользовались в жизни особым почитанием. Их способность и мастерство были наследственными, дарованными свыше и имеющими своих богов-покровителей. Кузнецы делились на белых и черных, а по мастерству и характеру выполняемых работ — на модоши (по дереву — столяр, плотник), тјмэрши (по железу — кузнец в обычном понимании), мјнгэши и алташи (чеканщик по серебру и золоту). Некоторые кузнецы сочетали в себе ряд специальностей, т. е. были одновременно кузнецами, чеканщиками и столярами. Похороны кузнецов несколько отличались от обычных, иногда покойного выставляли на аранга. Души умерших кузнецов становились кузнечными духами, добрыми и светлыми, почитаемыми только узким кругом профессионалов-кузнецов или их потомками.

¹² Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 2, с. 217.

¹³ Материалы полевых исследований автора в 1965 г.

Души заядлых и умелых охотников превращались в духов-онгонов, покровительствующих местным охотникам. Интересно, что в числе охотничьих духов-онгонов у бурят были и эвенкийского происхождения. К ним, например, относится онгон Анда Бар (или Сэжин Бар), сын Тымыршея. По преданиям, Анда Бар был одновременно шаманом, поэтому функции этого онгона не ограничивались способствованием удачной охоте.

Знатоков и исполнителей произведений устного народного творчества — улигерщинов, тјјхэшинов и певцов хоронили обычным образом.¹⁴ В их знании и исполнительском таланте, по воззрениям бурят, нуждались в загробном мире и поэтому с радостью принимали их души в свое общество. Вообще считалось, что меткие стрелки, тонкие мастера, хорошие сказители и певцы долго не живут на земле, так как небожители, тэнгрии и другие высшие божества, забирают их к себе.¹⁵

Души шаманов и шаманок. Шаманы и шаманки, прошедшие обряд посвящения и пользующиеся широкой известностью, считались избранниками тэнгриев или каких-нибудь могущественных заянов. Хоронили их по всем правилам шаманских традиций, с соблюдением очень сложных и дорогостоящих обрядов. В одних случаях покойников ставили на аранга, в других сжигали. Души таких людей, как правило, становились эжинами окружающей местности — горы, долины, леса и покровителями рода или нескольких родовых объединений. В некоторых случаях души умерших знаменитых шаманов и шаманок составляли некую группу или касту, получая общее название. У западных бурят широко известны так называемые ардайн ехэшјл (ардайские старцы), тарсайн бэрхэшјл (тарасинские удалцы), голи тјргэшјл — компания трех крупных шаманов Осинской долины и др. Каждая из этих групп духов больших шаманов была достоянием почти всех бурят-шаманистов, включая байкало-кударинских, тункинских и др.

Умерших простых шаманов и шаманок сжигали, выставляли на помост или просто зарывали в землю. Души таких людей становились духами, почитаемыми в масштабе улуса или небольшой общины. Души умерших в разное время простых шаманок и шаманов составляли особый разряд духов, называемых в разных местах по-разному: хада уулын јбгэд — горные старцы, дайдын јбгэд — старцы земли, дайдын һамгад — женщины земли, тоодэйнууд — старушки. В каждой местности или улусе имелись свои старцы и старушки, им приписывались функции покровительства и делали специальные жертвоприношения. В общем пантеоне бурят горные старцы, старушки земли и т. п. занимали вполне определенное и почетное место. Они оберегали местное население,

¹⁴ Улигершин — знаток и исполнитель произведений героического эпоса; тјјхэшин — знаток легенд, преданий, родословных.

¹⁵ Подгорбунский И. Идеи бурят о душе, смерти, загробном мире и загробной жизни. — Изв. Вост.-Сиб. отд. РГО, т. XXII, 1891, с. 28—29.

обеспечивали благополучие и успех, помогали в получении благосклонности от высших богов — тэнгриев, ханов и заянов.

Души шаманов и шаманок, умерших неестественной смертью или испытывших в жизни трудности и гонения, становились эжинами местной горы, сопки, речки, болезни, или какой-либо сферы человеческой деятельности. Например, шаманы и шаманки, изгнанные из Монголии и Забайкалья в связи с утверждением ламаизма, находили приют у предбайкальских шаманистов, а после смерти почитались как «святые мученики». В памяти кахинских бурят сохранилось имя забайкальского шамана Гэлин Толгойя Лопсона, жившего лет 100 назад.¹⁶ Готольские буряты до недавнего времени почитали большого шамана Зарлик, прибывшего из Монголии и похороненного на горе Шамапка около нынешнего районного центра Бохан.¹⁷ Среди баяндаевских бурят жила очень красивая, но распутная шаманка Аляя. Она умерла в молодые годы, шаманисты отнесли ее в разряд духов, избавляющих якобы от болезни половых органов.¹⁸ У балаганских бурят большим почитанием пользовалась шаманка Хомго. Предание говорит, что она обладала способностью гипнотизировать и не раз обманывала торговцев. Впоследствии она сошла с ума и была схвачена балаганскими купцами, которые, привязав камень на шею, бросили ее в Ангару. После смерти она стала мстить как бурятам, так и русским. Чтобы избавиться от беды, ей стали посвящать специальное молебствие, особенно если заболели психической болезнью.¹⁹

Души людей, убитых молнией. Человек, пораженный молнией, считался избранником неба — тэнгри. Хоронили его торжественно и по особым правилам, выставляя на аранга. Весь обряд похорон отличался сложностью и большой религиозной нагрузкой. Душа убитого, по воззрениям бурят, возносилась на небо, где представлялась тэнгриям и получала право называться заяном. Потомки или ближайшие сородичи такого человека становились людьми особого происхождения — нэрьеэр утха, позволяющего им стать шаманом или шаманкой.

Души людей, умерших неестественной смертью или испытывших трудности и лишения. В зависимости от социального и семейного положения, физического состояния, причины и характера смерти души преждевременно умерших людей, обиженных судьбой, становились духами различных категорий и призваний. Некоторые попадали в разряд заянов — своеобразных святых мучеников. У иркутских, тункинских, байкало-кударинских, баргу-

¹⁶ Хангалов М. Н. Шаманство. — Архив ГМЭ, ф. 1, оп. 2, д. № 660, тетр. 20, л. 513—514.

¹⁷ Земляницкий Т. Культ заяши, заянов и онгонов у северобайкальских бурят. — Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР, р. II, оп. 1, ед. хр. 349, л. 14.

¹⁸ Материалы полевых исследований автора, 1961 г.

¹⁹ То же.

зинских и хоринских бурят были широко известны так называемые хориев хойер заян — хоринские два зайа, в лице которых подразумеваются души двух девушек-полусирот из Хоринских степей, живших примерно в 30—40-х годах XIX в. Согласно преданиям и найгурским песням,²⁰ девушки эти, жестоко обижаемые своей мачехой, жили в неимоверно трудных условиях, и, наконец, заболели, умерли. После смерти души девушек стали мстить людям, насылая болезни и эпидемии. Как великомученицы, они были приняты тэнгриями, от которых получили звание зайанов — творцов, создателей и право собирать людей для коллективного шаманства — найгура.

В других случаях души мучеников и мучениц становились онгонами каких-нибудь болезней, сторон семейно-брачной жизни, домашнего хозяйства. У нижнеудинских бурят существовал молочный, или телочный, онгон, олицетворявший души двух лиц — матери и дочери. Будучи батрачками у одного богача, они пасли телят и доили коров. Однажды, гласит предание, они пролили выдоенное молоко и, боясь жестокого наказания хозяев, убежали, а затем удавились. Чтобы души этих женщин не вредили, шаманисты включили их в число онгонов, охраняющих телят и обеспечивающих обилие молока у коров.²¹ Молодая агинская бурятка Тааһай, дочь шамана Торбажи, рода Харгана, умерла от несчастных родов и сделалась онгоном Хулбурийн узуурэйхи — находящимся у ножек постели супругов, помогающим при трудных родах не только у женщин, но и у овец и коз, а также содействующим плодovitости.²²

Очень часто души обиженных и несчастных людей попадали в разряд низшей демонологии — дахабари (или дахуул), ада, му-шубуун и т. п. Например, души женщин, умерших в муках от родов, от женских болезней, от дурного обращения и истязаний мужа, души старух, оставшихся без заботы и ухода, злых и придурковатых женщин, к которым при жизни относились плохо, становились дахабари (от слова «дахаха» — гоняться, преследовать; дахабари — гонящийся, преследующий). Дахабари, по представлениям бурят, бродят по свету, проникают в дом или юрту и мучают детей. Для изгнания их необходимо совершить обряд с помощью шамана или без него, иметь соответствующие обереги.

Души девушек, умерших неудовлетворенными в любви, делались му-шубуунами — плохими птицами. Му-шубуун имеет вид

²⁰ Найгурские песни — особый вид песен, распеваемых хором во время своеобразного коллективного психоза или истерии, носившей религиозный характер.

²¹ Хангалов М. Н. О шаманстве бурят Солонечной инородной управы Нижнеудинского уезда. — Архив ГМЭ, ф. 1, оп. 2, д. № 678, тетрадь 38, с. 1097—1098.

²² Жамцарано Ц. Онгоны у агинских бурят. Сборник в честь семидесятилетия Г. Н. Потанина. — Зап. РГО по отд. этногр., т. XXXIV, СПб., 1909, с. 386—387.

красивой девушки, губы у нее в виде клюва спрятаны в рукаве. Является она где-нибудь в лесу или степи молодому человеку, чтобы склонить его к любви. Улучив момент, она может проклевывать череп и высосать мозг. Под правой мышкой держит она огниво, и если отобрать его, му-шубуун, обессиленная, рассыпается.²³

Души утопленников. Души людей, утонувших случайно, без злого умысла, становились водяными духами — уһани бохолдой. Эти духи ничего общего не имеют с уһан-ханами (царями вод) и эжинами рек и озер, которые считаются благодетельными и добрыми. Водяные духи — существа мелкие и вредные, призванные мешать людям, топить их.

Души глупцов, идиотов, глухонемых и т. п. Души этой категории людей, занимавших в жизни самую низшую ступень социального положения, презираемых и унижаемых, переселяясь в загробный мир, по-прежнему оставались существами низшими, но вредными и всюду мешающими — ада, шудхэр и пр. В народе их презрительно называли «дайдын богууд» — всякая нечисть.²⁴

Души обычных людей. Души обыкновенных людей превращались в бохолдоев — призраков, привидения, домовых. Бохолдоев великое множество, они ведут ночной образ жизни, гуляют, веселятся, разводят огонь, ездят на конях, устраивают шутки над людьми. Места обитания их — кладбища, пустые или заброшенные дома и юрты, темные углы, перекрестки дорог, подножье горы, где проходит дорога. Обычно они безобидны, но, попав в чей-либо дом, могут напугать людей, особенно детей, вызвать беспокойство. Бохолдой, как всякие ада, шудхэр и дахабари, боятся шиповника, боярышника, будана (зерен), филина.

Души самых бедных людей. Самые бедные, те, кто постоянно нуждался и голодал, ходил в изношенной и бесшерстной шубе, не имел своего коня, после смерти становился харьяһанами (от слова «харья» — изношенный, истертый). Их духи харьяһаны отличаются от бохолдоев, дахабари и других тем, что ходят в плохой одежде и пешком, всегда голодны и ищут что-нибудь поесть, они лижут котлы, чашки и ложки живых людей.²⁵

Души специально умерщвленных людей. Буряты полагали, что некоторые шаманы, шаманки или просто колдуны сознательно вредят обществу, ловя и умерщвляя души людей. В таких случаях всем улусом или общиной выносили решение о наказании их, вплоть до смертной казни. По описаниям М. Н. Хангалова, для исполнения приговора выкапывали глубокую яму в виде колодца, затем спускали туда виновного лицом вниз и закапывали

²³ Петри Б. Э. Старая вера бурятского народа. Иркутск, 1928, с. 38—39; Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 3. Улан-Удэ, 1960, с. 37—39.

²⁴ Жамцарано Ц. Дневник, веденный в 1903 г. (тетр. 1). — Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР, ф. 62, оп. 1, ед. хр. 40 (1), л. 110.

²⁵ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 182—183; т. 2, с. 196.

живьем, а сверху всаживали осиновый кол.²⁶ Считалось, что при таком обряде душа казненного не выскочит, а пропадет в земле, не принося никому зла.²⁷ В 70-х годах XIX в. в улусе Хуһа (Нуга) Нижнешаралдаевского рода жил знаменитый колдун Хулман, который погубил якобы много своих соседей. Улусники решили убить его. Для этой цели приготовили арза (молочную водку двойного перегона) и напоили его допьяна. Когда он заснул, чтобы душа не выскочила из тела и позже не вредила, завернули голову колдуна поганым войлоком, а тело — таром (ковром, сотканным из козьей шерсти) и шкурой дикой козы. Затем положили его в осиновый гроб и закопали, забив сверху осиновый кол.²⁸

**Духи и божества,
олицетворяющие различные свойства
и явления природы
и отрасли человеческой деятельности**

Как видно из сказанного, души умерших людей, становясь духами, образуют целый мир со сложной иерархической структурой. Но этот мир — лишь часть того общего мира почитаемых существ, который создан фантазией народа. Другая часть состоит из духов и богов, олицетворяющих различные свойства и явления природы, а также отрасли человеческой деятельности. Она выработана с такой же широтой и последовательностью, как и первая, рассмотренная нами.

Следует подчеркнуть, что в своем религиозном развитии буряты вознесли отдельные категории духов до степени богов — тэнгриев, ханов (хатов) и высших заянов. В целом же воображаемые духи и божества делятся на добрых и злых, высших и низших. Кроме того, существует градация по тем объектам, олицетворением которых они являются: дух земли, хозяин грома, покровитель охоты и т. д. Но народная классификация, не доведенная до письменно зафиксированных догматов, не отличается единством и четкостью. В трактовке образов тех или иных богов и духов в их генеалогии и функциях существуют различия и противоречия.

Классификация почитаемых в прошлом духовных существ возможна в различных аспектах.

В вертикальном разрезе духи подразделяются на ряд иерархических ступеней: 1) высшие божества — тэнгрии (небожители); 2) их сыновья — ханы, нойоны, эжины великих рек, озер и гор-

²⁶ Осина, по мнению бурят-шаманистов, — нечистое дерево.

²⁷ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 93, 133.

²⁸ Хараев А. Очерки обычного права укырских бурят. — Бурятоведческий сборник, вып. VI, 1930, с. 41.

ных вершин; 3) духи великих шаманов и шамапок, зайны; 4) горные старцы, старушки земли, эжины местных гор, рек, урочищ; 5) низшая демонология — ада, бохолдой, му-шубуун, дахабари и т. п.

В этногеографическом плане духи делятся на семейные, родовые, территориальные, племенные, общепобурятские, заимствованные от других народов.

При классификации по объектам олицетворения выделяются божества грома и молнии, земли, хозяин Байкала, духи болезней и т. д.

Каждая из этих классификаций имеет свои положительные и отрицательные стороны и в отдельности не раскрывает полноту картины. Однако взятые в совокупности, они дают возможность составить цельное представление об анимистических воззрениях бурят.

Исходя из характера и цели нашей статьи, мы сочли необходимым остановиться на классификации по объектам олицетворения, одновременно используя другие.

Прежде чем приступить к непосредственной систематизации, следует коснуться вопроса терминологии. Дело в том, что у бурят существует много слов для обозначения богов и духов: бурхан, тэнгри, хан, нойон, эжин, заян, буудал бурхан и др. В ряде случаев они являются синонимами. Например, божество Хухэрдэй — эжин грома и молнии, одновременно он небожитель — тэнгри имеет титул «мергэн» — меткий. Эмнэк Сагаан нойон относится к числу ханов и считается эжином Иркутска и покровителем торговли.

Наиболее распространенным термином, обозначающим богов и духов, является «эжин» — хозяин, владыка, покровитель. Эжинами могут быть тэнгрии, ханы, нойоны, зайны, души умерших людей. Эжины распределили между собой все географические области, свойства и явления природы и сферы человеческой деятельности. Они имеются везде и всюду. Считая термин «эжин» наиболее объемлющим и характерным, мы употребляем его в качестве основного в нашей классификации.

Эжины земель и вод. Земля, по мнению бурят, является средним миром, одухотворенным как в целом, так и во всех своих частях. Поэтому каждая роща, река, гора, озеро, необыкновенная скала, дерево имеют своего эжина. Эжины по положению и выполняемым функциям не равнозначны. Поэтому их следует дифференцировать.

Эжины земли (газар дэлхэйн эжин). Буряты всех этнических групп едины в представлении о том, что существует хозяин всей земли. Однако в названии и трактовке его образа они расходятся. У аларских бурят, по данным В. Копылова, эжином земли является богиня Эдуген (Этуген). Представляется она в виде старухи, живущей внутри земли и дарующей богатство и

плодородие.²⁹ Этуген как богиня земли считалась одной из основных в пантеоне древних монголов. Главным ее качеством была высокая плодovitость.³⁰

В материалах М. Н. Хангалова, собранных у бурят различных этнических групп, в качестве эжина земли фигурирует Ульген-эхэ (мать Ульгена). У обурятившихся забайкальских тунгусов мать Ульгена именуется царицей земли, и ей посвящали сивую козу.³¹ У верхоленских бурят во время посвящения в шаманы совершался специальный обряд «Хурай» матери Ульгена.³²

Характерно, что Ульгену поклонялись древние тюрки, считая его одним из главных, имеющих мужское начало. У народов Саяно-Алтайского нагорья Ульген выступал как верховное божество вплоть до наших дней.

Наличие у бурят образов древних монголо-тюркских богов вполне объяснимо. С одной стороны, божества эти могли быть заимствованными. С другой, следует учесть, что в состав бурятской народности вошли многочисленные группы монголов и тюрков, которые сохраняли в памяти и религиозной практике образы своих древних богов и передавали их последующим поколениям.

У некоторых балаганских бурят хозяином земли считается Дабан Сагаан нойн, жена его Дэлэнтэ Сагаан хатан.³³ По-видимому, божество это позднего происхождения и не вышло за пределы одной локальной группы.

Э ж и н т а й г и. Хозяин тайги Баян Хангай (баян — богатый, хангай — обширный) имеет небесное происхождение и относится к числу высших богов наравне с ханами. В его ведении находится весь животный и растительный мир тайги. Рисуеться он очень богатым, добрым, помогающим в охотничьем промысле, любящим слушать сказки и улигеры. Чтобы была удача, охотники посвящали ему специальное молебствие, брали с собой человека, знающего улигеры, сказки и другие произведения фольклора. Баян Хангай — примерный семьянин, имеющий трех дочерей, которые выданы замуж за больших богов.³⁴

В отличие от Хангая существуют еще эжины леса — ойп эжин, владеющие конкретными участками и находящиеся в подчинении первого. В зависимости от отношения к ним людей они или помогают им в охоте, или мешают. В лесу, кроме того, обитают духи, которые сбивают с пути людей и заставляют плутать — тооруури

²⁹ Копылов В. Религиозные верования, семейные обряды и жертвоприношения северобайкальских бурят-шаманистов. — Труды православных миссий Иркутской епархии, т. 4, 1896, с. 566.

³⁰ Банзаров Д. Собр. соч., М., 1955, с. 67.

³¹ Хангалов М. Н. Материалы по шаманству. — Гос. архив Иркут. обл., ф. 293, оп. 1, д. № 733, тетр. 4, л. 105—106.

³² Там же, тетр. 17, л. 167—169.

³³ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 44.

³⁴ Дамбинов Б. Ш. Фольклорные записи. — Рукоп. отд. Бурят. ин-та общ. наук, инв. № 97, 98, папка № 2, с. 29.

эжин. Образы этих духов, как и эжинов леса, не совсем четки и не всегда антропоморфны.

Эжины вод — уһан-ханы (цари вод), имеющие небесное происхождение, относятся к числу светлых и добродетельных. Буряты считают их старцами, живущими на дне глубоких вод с большим штатом прислужников. С начала лета посвящали им специальный тайлаган, прося благополучия, обилия влаги. Царей вод много — 27. Главным из них является Уһан-Лопсон с женой Уһан-Дабан. Имена всех уһан-ханов неизвестны. Знакомство с сохранившимися в памяти народа именами приводит к выводу, что эжины вод являются олицетворениями физических свойств воды. Например, Гэрэл нойон и его жена Туя хатан олицетворяют блеск воды и блестящую зеркальную ее поверхность (гэрэл — зеркало, блеск; ајтуя — луг); Дошхон нойон, Дольео хатан (дошхон — пугливый, быстрый; дольео — волна) и т. д.

Некоторые уһан-ханы являются покровителями рыбной ловли и эжинами рыболовных снастей.³⁵

Уһан-ханов не следует смешивать с водяными духами — Уһани бохолдой и с эжинами конкретных рек и озер — Иркута, Лены и т. д.

Эжины крупных рек, озер, островов, гор и других местностей. Бурятия богата крупными реками, озерами, горными вершинами, островами. Все они в соответствии со всей масштабностью и величием имеют эжинов, наделенных титулом «нойон». Хозяин истока Ангарты — Ама сагаан нойон, Иркутта — Эмнэк Сагаан нойон, Олхона — Шубуун нойон.

В общем пантеоне бурят все эти великие владыки стояли на уровне ханов и пользовались общебурятской известностью. Будучи эжинами, многие из них наделались дополнительными функциями. Ама Сагаан нойон — не только хозяин Ангарты, но и грозный судья, незримо присутствующий во время принесения присяги на шаманском камне у истока Ангарты. Хозяева Лены (зулхэйн ноед) считались еще покровителями военной службы.

Изучение происхождения эжинов данной категории (особенно анализ шаманских призываний) приводит к выводу, что все они души когда-то реально живших людей, отличавшихся какими-то выдающимися качествами.

Эжины локальные. К ним мы относим духов-хозяев всех местных рек, озер, возвышенностей, рощ и т. д. Масштабы их почитания ограничивались пределами одного улуса, рода или территориальной общины. Некоторые из них как эжины более крупных единиц пользовались довольно широкой известностью. Например, на тайлаган в честь хозяйки горы Байтог у эхиритских бурят съезжались из двух десятков окружающих улусов. Хозяину горы Шаманка близ Бохона посвящали тайлаган буряты всех четырех готольских родов.

³⁵ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 311—315.

Доброта и благосклонность местных эжинов зависели от отношения к ним верующих. Для них, как правило, ежегодно устраивались жертвоприношения с просьбой обеспечить счастье и успех.

Местные эжины — это тоже души умерших людей, главным образом шаманов и шаманок.

К данному разряду следует отнести еще эжинов аршанов — целебных источников.

Эжины небесных тел и воздушных явлений. Кроме среднего мира, по воззрениям бурят, вселенная состоит из верхнего и нижнего миров. Все эти три мира расположены будто по вертикали, один над другим. Каждый из них управляется особыми божествами и имеет своих особых духов.

Обратимся теперь к верхнему миру, именуемому часто небесным — ундэр дэлхэй (ундэр — высокий, дэлхэй — вселенная).

Небо и небожители (Тэнгри и тенгрии). Небо у бурят представлялось, с одной стороны в чисто материальном виде как Хухэ Мунхэн тэнгри — Вечное Синее небо. С другой же стороны, оно считалось существом духовным, антропоморфизированным, управляющим всем миром. Однако у бурят, как у монголов, алтайцев и других скотоводческих народов Азии, небо не тождественно с верховным богом в христианском понимании. Оно выступало в качестве абстрактной регулирующей силы, олицетворяющей разум, целесообразность и высшую справедливость; оно почиталось мужским началом, дарующим жизнь, а земля — женским, дающих форму предметам. Поэтому небо называлось отцом, а земля — матерью. Творческое действие неба означает словом «заяабари» (или «заяа») — судьба, рок, повеление, предопределенность. Небо как высший дух всемогуще и является воплощением справедливости, поэтому оно приглашалось в качестве свидетеля при разборе тяжёбных дел, при даче клятв.

На видимом небе существует своя жизнь, устроенная по земному образцу. Там живет множество гениев-небожителей (тэнгрии), из которых одни считаются светлыми и добрыми, а другие — темными и злыми. Все они произошли от неба, вечны и суть орудия его воли или различные силы, употребляемые для всевозможных целей.

О численности тэнгриев, их названии и назначении существуют различные мнения. Согласно одному из наиболее популярных вариантов, небожители делятся на два враждующих между собой лагеря: на западных — добрых, доставляющих людям счастье, и восточных — грозных, опасных для человека.

Западные небесные божества разделяются в свою очередь на 99 южных, 55 западных и 77 северных тэнгриев. Во главе первой группы стоит сын Вечного Синего неба Эсэгэ Малаан тэнгри (Отец Плешивый небожитель) с женой Эхэ Юурэн түүдэй (Мать Юурэн старуха). Он представляется величественным старцем, мудрым, живущим в прекрасном дворце в окружении множества

слуг. Хотя он самый старший из тэнгриев, но не всегда всемогущ. В трудные минуты он обращается за помощью к Манзан Гурмэн төөдэй, которая все знает и может, и советуется с другими тэнгриями. Эсэгэ Малаан — вовсе не деспот и властолюбец, а скорее старейшина, в мифах рисуется добрым, мирным, выражающим волю Вечного Синего неба и определяющим судьбу людей.

Второй группой тэнгриев, т. е. 55 западными, руководит Заян Сагаан тэнгри (Творец Белый небожитель) с женой Зарлик. Он дарует счастье, потомство, семейное благополучие.

Главным над 77 северными тэнгрями считается Хухоодэй мэргэн — божество грома и молнии, усмиритель злых духов.

Особый лагерь составляют восточные 44 небожителя, возглавляемые Ата Улаан тэнгри, очень грозные и коварные, ниспосылающие людям всевозможные бедствия — эпидемии, засуху, голод, падеж скота и т. д.

По другому варианту, тэнгриев всех 99, они когда-то составляли единый лагерь, но потом разделились на два непримиримых лагеря: 55 западных и 44 восточных. Главой западных добрых тэнгриев выступает в одном случае Хан Хурмас (или Тюрмас), в другом — Заян Сагаан тэнгри, а восточных злых — тот же Ата Улаан тэнгри. Несмотря на вражду, оба лагеря поддерживают между собой связь через специального посланника Сан Сагаан нойона.

Перечисление и характеристика всех тэнгриев заняли бы слишком много места, поэтому ограничимся следующими замечаниями.³⁶

Тэнгрии — привилегированный слой, стоящий на самой верхней ступени бурятского пантеона. Их жизнь похожа на жизнь богатых и властвующих над землей людей, они имеют жен и детей, владеют многочисленными стадами и табунами. Некоторые исследователи правильно отмечают, что тэнгрии представляют преимущественно олицетворение явлений неба и атмосферы и как религиозное отражение выступают их эжинами. Например: Будургу Сагаан тэнгри — божество снега (будургуу — мелкий снег), Мэндэри тэнгри — божество града, Гурбан Алхин тэнгри — трое богов ветра, Гурбан Манан тэнгри — трое богов тумана, Сахилган тэнгри — божество молний, Сэгээн Сэбдэг тэнгри — божество холода.

Часть тэнгриев олицетворяет человеческую жизнь в различных ее проявлениях, т. е. страсти и способности людей, болезни, отрасли хозяйства и ремесла, управление, военное дело и т. д. Перечислим некоторых из них: Багатур тэнгри — божество силы, Дайчин тэнгри — божество войны, Гужир тэнгри — покровитель

³⁶ Более подробное перечисление тэнгриев и их характеристику см.: Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 289—296, 403—417; Подгорбунский И. Из мифологии бурят и монголов шаманистов. — В кн.: Сибирский сборник, вып. V—VI, Иркутск, 1844, с. 1—34.

рогатого скота, Ата Улаан тэнгри — покровитель коней, Ганзуу тэнгри — божество бешенства, Заян Сааган тэнгри — Творец Белый небожитель, Дзол Дзаягачи тэнгри — дарующий счастье небожитель, Бухэ муяа тэнгри — покровитель кузнечного ремесла.

Эжины солнца и луны. По Хангалову, солнце почитается как мужчина, а луна — как женщина, и каждый из них имеет своего эжина, которому делается особый онгон.³⁷ По Жамцарано, хозяин солнца — Налхан Юхуруун хатан төөдэй (старуха-царица Налхан Юхуруун), а луны — Налхан Юхуруун хатан төөдэй (старуха-царица Налхан Юхуруун).³⁸ В целом же об эжинах солнца и луны в устном народном творчестве говорится очень скупо.

Эжины звезд. Наиболее почитаемыми из звезд были Солбон (Венера), Долоон убгэд (Семь старцев, или Большая Медведица) и Гурбан марал (три звезды пояса Ориона). Солбон — божество антропоморфное, покровитель лошадей, ездит с арканом в руке вместе со своим помощником Тоглок, которому посвящают чубарого коня, а ему самому — каурого коня.³⁹

Большая Медведица, согласно мифам, — это семь старцев, вознесшихся на небо, а по другим данным — верхние части черепов семи сыновей кузнеца Хожор.⁴⁰ Созвездие Орион — три оленя, убитые охотниками Хухоодэй мэргэна.⁴¹

Эжин подземного царства. Владыкой подземного мира считается грозный Эрлен-хан, имеющий многочисленный штат помощников и писарей, а также особых духов (илиши ууд — посыльных), которых он посылает за человеческими душами. В его ведении находятся девять присутственных мест, называемых Эрлен-хаанай суглаан, и 88 темниц, в которых томятся человеческие души. Кроме того, имеется еще одна особая темница, управляет которой первый помощник Эрлен-хана Эрюю Хара нойон, при ней находится суглан (суд, присутственное место), которым руководит сам хозяин. Шаманы, даже самые могущественные, не имеют туда доступа, и поэтому попавшую в нее душу человека невозможно освободить.

Эрлен-хан небесного происхождения. Он имеет жену Эхэ Нур хатан (Мать Озеро царица) и сына, женатого на дочери Буха нойона.⁴²

Необходимо подчеркнуть что Эрлен-хан — божество, известное многим народам Южной Сибири и Центральной Азии. Очевидно, его образ вместе с мифологическими сюжетами получил широкое

³⁷ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 2, с. 119.

³⁸ Жамцарано Ц. Дневник, веденный в 1903 г. — Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР, ф. 62, оп. 1, ед. хр. 40 (2), л. 35.

³⁹ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 3, с. 15.

⁴⁰ Там же, с. 16.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же, т. 1, с. 447—452.

распространение в период монгольских завоеваний и междоусобиц, вызвавших большие передвижения племен и народностей.

Эжин огня. Огонь — великое благодетельное явление. Почитание его у разных народов проявляется в разных формах. У одних «живое» существо огня просто персонифицируется, нося смутный характер, у других представления более четкие, как о существе, вполне антропоморфном: дух огня — хранитель, хозяин. «При развитии религиозной мысли в определенном направлении фигура хозяина могла вырасти до божества огня. Эта последняя форма почитания огня должна быть отнесена к высшей степени развития».⁴³

У бурят огонь — не просто материальное существо стихии, которое олицетворено и антропоморфизировано. Хозяин, или дух, огня у них развивался до положения особого божества, занимающего одно из почетнейших мест в общем пантеоне. Имя этого божества — Сахядай пойон, жена его — Сахала хатан. Сахядай — младший сын Эсэгэ Малаан тэнгри, женатый на дочери Баян Хангая, считается покровителем домашнего очага, потомства, семейного благополучия.

Эжины, покровительствующие хозяйству и ремеслу. Э ж и н ы — покровители скотоводства. Помимо отдельных тэнгриев, покровительствующих разным видам скота, существует группа духов — эжинов, имеющих конкретное назначение и в иерархическом отношении стоящих ниже тэнгриев и ханов.

Одним из них является хозяин скотного двора Хуу Сагаан нойон (Худалша Сагаан хатан). По другим вариантам — Сухэр нойон (Судакши хатан). Функции этого эжина — обеспечение благополучия скотоводческой деятельности. Жертвоприношение ему носило в прошлом семейный характер.

Эжин усадьбы (или утуга) — Уир Сагаан нойон (Етогор Сагаан хатан). Несмотря на то что он считается сыном Эсэгэ Малаан тэнгри, божество это боязливое, необщительное, призвано оно обеспечивать имущество и потомство, охранять усадьбу.

Духи, охраняющие телят, у большинства бурят называются тугаһи онгог — телячий онгон. В лице их подразумеваются духи четырех дочерей шаманки Баранха, прибывшей якобы из Монголии. Функции этих духов — охранять телят от болезни. У нижнеудинских бурят существовал телочно-молочный онгон, за которым стояли духи матери и дочери, работавших у одного богача. Как уже сказано, эти две женщины, боясь наказания хозяина, убежали и удавились. Их духи стали почитаемыми, призванными охранять телят и обеспечивать обилие молока.

Эжины охоты. Помимо Баян Хангая — хозяина тайги, есть еще эжины определенных частей тайги (долин, сопок и т. п.), которые покровительствуют охоте. Они являются душами умерших

⁴³ Харузина В. Н. К вопросу о почитании огня. — ЭО, 1906, № 3, с. 74.

знаменитых охотников. Нередко в качестве этих духов выступают души охотников-эвенков.

Эжины рыболовства. Нами уже сказано, что эжины вод — Уян-ханы — являются одновременно покровителями рыбного промысла. Некоторые из них считаются эжинами рыболовной снасти; сети (гульмэ) — Гульмэши хатан, весла (хэльмэ) — Хэльмэши нойон, морды (гур) — Гурэши нойон, шеста (гохо) — Гохоши нойон.

Эжины кузнечного ремесла. Мифология бурят по-разному трактует кузнечных богов. У хори-бурят главным божеством кузнечного дела считался Хара Маха тэнгри с помощником Тумэрчи Дархан нойоном. У него 99 кузнецов, 77 поддувальщиков и различные хозяева клещей, молота, наковальни и других кузнечных орудий.⁴⁴ У кудинских бурят глава кузнечных богов Бухэ Муяа — сын Заян Сагаан тэнгри. Однако изобретение кования железа приписывается одновременно сыну Гужир тэнгри — Бухэ Тэли.⁴⁵ Балаганские буряты считали первым кузнецом на небе Дадага Хара дархана, имеющего в подчинении 73 младших кузнецов.⁴⁶ В некоторых призываниях кузнечным божествам в качестве главного эжина фигурирует Божинтой с 9 сыновьями, которые наделены титулом «нойон» и являются хозяевами кузнечных орудий: 1) меха — Хар Сагаан; 2) наковальни — Дультэ Сагаан; 3) молота — Бажир Сагаан; 4) клещей — Ута (или Ама) Сагаан; 5) горна — Халман Сагаан; 6) угля Хунэр Хара; 7) проволоки — Шекши; 8) искры — Хан Сагаан и 9) сулмары (инструмента для пробивания дыр) — Сом Сагаан.⁴⁷

По данным Хангалова, кузнечные боги делятся на западных белых во главе с Дабан Холо тэнгри и восточных черных, возглавляемых четырьмя тэнгриями: Харанги, Хара Соохор, Бурэн и Бурэн Соохор.⁴⁸

Покровители земледелия. Земледелие — новый вид хозяйственной деятельности бурят, получивший распространение после присоединения Бурятии к России. У некоторых бурят, особенно у аларо-боханских, к концу XIX — началу XX в. оно стало ведущей отраслью хозяйства. Появление духов, которые бы обеспечивали успех в этом деле, шло по двум линиям. С одной стороны, функции покровительства земледелию были возложены на некоторых старых духов, в основном на местных эжинов, эжинов рек и озер, буудал бурханов — спустившихся с неба богов. У тункинских бурят эту новую функцию взял на себя Буха нойон — мифический предок булагатов и эхиритов. С другой стороны, в качестве бога-покровителя нового вида хозяйственной деятельности

⁴⁴ Летописи хоринских бурят. М.—Л., 1940, с. 59.

⁴⁵ Хамаганов И. О бурятском шаманстве. — Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР, р. II, оп. 1, ед. хр. 30, л. 5.

⁴⁶ Там же, л. 7.

⁴⁷ Там же, л. 7, 8; Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 440.

⁴⁸ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 439—443.

был взят христианский Николай-угодник. Более всего он почитался в Приангарье, где земледелие получило широкое развитие.

Эжины, покровительствующие военной и общественной деятельности. Эжины ратного дела. До прихода русских бурятским племенам или объединениям родов и племен приходилось вести войны с соседними народами и племенами, иметь своих кыштымов. Очевидно, образы богов-воителей были тогда более яркими, а их «деятельность» — активной. Из дошедших до нас материалов видно, что к таковым относились Хан-Шаргай, Ажирай Бјхэ, Харамцгай Мэргэн и др.

После вхождения в состав России буряты перестали заниматься военным делом,⁴⁹ в связи с этим необходимость в богах-воителях отпала, и образы последних значительно потускнели. В 1916 г., когда бурят мобилизовали в армию (на тыловые работы), военные функции старых богов-духов (Хан-Шаргай, эжинов Лены и др.) вновь ожили. Еще большее оживление было в годы Великой Отечественной войны. Во многих семьях, если кто-либо из их членов находился в армии, на фронте, устраивали обряд «Хара моритондо» (Черным конникам) в честь хозяев Лены во главе с Ажирай Бјхэ. Тункинские буряты молились воинственному Хан-Шаргаю, некоторые из них, уходя в армию, брали с собой горсть земли со священного места, связанного с обитанием этого божества.⁵⁰

Покровители общественно-административной деятельности. Должностные лица — тайши, шуленги, головы, писари, заседатели степных дум, ведомств и управлений, — будучи шаманистами, нуждались в покровительстве определенных богов-духов и посвящали им специальные молебствия. По данным С. П. Балдаева, хорошо изучившего дореволюционный быт бурятов, должностные лица чаще всего обращались к восточным грозным духам, Эрлен-хану, его помощникам Харжа Мина и Боржо Мина, трем его писарям и начальнику 77 темниц подземного царства. Наиболее распространенным обрядом, устраиваемым бурятскими нойонами, был обряд «Арюуни Хэрэг» (очистительное молебствие).⁵¹

Покровители культовой деятельности. По нашему убеждению, шаманы, как достояние всего улуса, рода и территориальных групп, относились к числу общественных деятелей. Покровителями их деятельности выступали духи разных категорий. У одних это были духи предков-шаманов, у других — духи знаменитых шаманов, не предков, у третьих — какие-нибудь высшие заяны, духи людей, убитых молнией и взятых якобы на небо.

⁴⁹ Мы не берем во внимание бурят-казаков, охранявших русско-монгольскую границу. По своим верованиям они были ламаистами.

⁵⁰ Михайлов Т. М. Бурятское шаманство и его пережитки. Иркутск, 1962, с. 21.

⁵¹ Балдаев С. П. Фольклор качугских бурят. — Рукоп. отд. Бурят. ин-та общ. наук, инв. № 2929, связка 5, с. 34—35, 64—67.

Деятельность шаманов, по представлению бурят, определялась и контролировалась Вечным Синим небом. Помимо духов, покровительствующих шаманам, существовали духи, считающиеся хозяевами предметов шаманской принадлежности: бубна, костюма, головного убора и т. д. Имена этих духов в разных местах разные. Наиболее известными, по сведениям Хангалова, являются хозяин конной трости — Нгорьбоши нойон, хозяин бубна — Хэнгэр Сагаан нойон, хозяин хура (музыкального инструмента) — Хурши нойон.⁵²

Покровители учебы, искусства, игр и развлечений. Покровители учебы. У бурят вплоть до середины XIX в. не было своих школ. По мере развития народного образования шаманисты должны были найти покровителей учебы. Выбор пал на трех главных писарей Эрлен-хана. Имена этих богов-духов в различных местностях разные. В работах Хангалова упоминаются Харабли бурхан, жена Харбаши хатан; Ухэрши нойон, жена Угиши хатан; Сахит-хан, жена Сабиши хатан.⁵³ По сведениям С. П. Балдаева, в состав этих писарей входят: Ехэ бэшээшэ Ухэр Хара (Главный писарь Ухэр черный); Шантан шара бушээшэ (Желтый писарь Шантан); Награй тургэн бэшээшэ (быстро пишущий Награй).⁵⁴

Почитание трех писарей Эрлен-хана сохранилось до наших дней. Во время полевых исследований, проведенных в 60-х годах, мы неоднократно сталкивались с фактом устройства обряда «Бэшээшэдтэ (пишущим или грамотным) в честь названных богов. Цель молебствия — обеспечение хорошей учебы, успешной сдачи вступительных экзаменов в техникум или институт.

Покровители искусства, игр и развлечений. Различные виды искусства были в основном прерогативой служителей культа. Поэтому в пантеоне бурят не находим специальных покровителей искусства. Шаманы при изготовлении онгонов (изображений духов), исполнении произведений героического эпоса и камланий⁵⁵ обращались обычно к своим духам — покровителям. Однако тенденции выделения духов — покровителей искусства были уже явными. Мы уже говорили об эжине хура — музыкального инструмента. У идинских бурят существовал так называемый Ясанхайн эжин — дух хоровода «Ясанхай».⁵⁶ Широко распространенными были игровые онгоны, под которыми подразумевались духи различных игр и развлечений.⁵⁷

Эжины домашнего быта и семейно-брачной жизни. Основным духом, обеспечивающим благополучие в домашнем быту, считался упомянутый Сахядай нойон, хозяин огня. Кроме него, была це-

⁵² Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 379.

⁵³ Там же, с. 316.

⁵⁴ Балдаев С. П. Фольклор качугских бурят, с. 64.

⁵⁵ См.: Авдеева А. Д. Происхождение театра. Л.—М., 1959.

⁵⁶ Архив А. К. Богданова. — Рукоп. отд. Бурят. ин-та общ. наук, папка № 16.

⁵⁷ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 476—482.

лая серия духов, связанных с различными сторонами семейного быта: свадьбой, чадовитостью, воспитанием детей и т. д. У многих бурят эжином свадьбы считали Тулман Сагаан нойона, имеющего вид седого старика.⁵⁸ У агинских бурят был широко распространен онгон Хойморойхи — находящийся на северной, т. е. супружеской, половине юрты. Онгон изображал девушку Бальжид, дочь шамана Бурту, которая обеспечивала семейное счастье и чадовитость, оберегала детей от смерти.⁵⁹

Духов данного разряда было много, и в каждой местности они имели свои названия и функции.

Эжины болезней. Болезни, эпидемии и эпизоотии были в прошлом постоянными спутниками бурят. Особенно часто болели и умирали дети. Почти все болезни считались делом козней злых духов и имели своего эжина. Духи болезней делились на ранги и имели разные титулы: тэнгри, нойон, бурхан, хатак и т. д. У хори-бурят эжином чумы считался Боомо-Махачи тэнгри, оспы — Igjрэгэй бурган, сибирской язвы у иркутских бурят — Болот Сагаан нойон. Большинство эжинов болезней — это умершие неестественной смертью шаманы, шаманки или души людей, умерших от каких-либо болезней, умерших преждевременно или испытавших в жизни трудности и лишения. Перечисление всех эжинов данного разряда и их характеристики заняли бы слишком много места, и поэтому ограничимся указанием, что в их число входили эжины чахотки (кашля), золотухи, чесотки, лихорадки, оспы, глазных, кожных и психических заболеваний, головной и зубной боли, болезни половых органов.

Общие замечания по анимизму бурят

Материалы показывают, что анимизм у бурят не существовал в чистом виде, а находился в сложном переплетении с тотемизмом, фетишизмом, магией и другими религиозными формами.

В общем комплексе старой религии бурят тотемизм прослеживается довольно четко. Но к обозреваемому периоду он существовал в пережиточных формах и был весь пронизан анимистическим содержанием. Широко известные тотемы — орел, лебедь и бык (Буха нойон) — представлялись не просто почитаемыми птицами и животным, а существами антропоморфными. Орел, например, считался эжином острова Ольхон, первым шаманом, одним из могущественных богов, наделенных титулом «нойон» (Шубуун ноен). Он жил в каменном дворце, имел железные зубы, пальцы и грудь. Лебедь — хун шубуун, в понимании бурят, — это перевоплотившаяся красавица, которую поймал Хоредой и сделал

⁵⁸ Там же, с. 173, 217, 307, 310.

⁵⁹ Жамцарано Ц. Онгоны агинских бурят. — Зап. РГО по отд. этнографии, т. XXXIV, 1909, с. 384.

своей женой. Она родила ему 11 сыновей, которые стали предками 11 Хоринских родов.

Разложение тотемизма и смыкание его с анимизмом особенно наглядно наблюдается на культе Буха нойона — тотемического предка западных бурят. В XIX—начале XX в. Буха нойон предстает существом антропоморфным, имеющим небесное происхождение. Он женат на дочери Олетского хана Будан хатан и имеет дочь Эрхэ Сјбэн.

Причину разложения тотемизма в ходе исторического развития раскрыл еще Г. В. Плеханов. Он писал: «Увеличение... производительных сил изменяет отношение человека к природе и главным образом его представление о животном мире. Человек начинает противопоставлять себя животному. Это дает сильный толчок антропоморфизации его представлений о богах; тотемизм отживает свой век».⁶⁰

Эта же самая причина, т. е. развитие производительных сил, вызвала изменения и в фетишистских представлениях. Возвышаясь постепенно над предметами, обладающими якобы сверхъестественными свойствами, человек антропоморфизировал их: фетиши наполнялись анимистическим содержанием. В XIX—начале XX в. фетишизм у бурят застает уже сомкнувшимся с анимизмом. Различные священные скалы, деревья, предметы и орудия труда, онгоны не имели «самостоятельности» и действовали лишь потому, что за ними стояли духи. Бурятские материалы подтверждают вывод Ю. П. Францева о том, что по мере прогресса «древние фетиши разбиваются на предметы культа, принадлежности колдовского обряда, изображения богов, с одной стороны, и предметы так называемого «частного культа», которые обычно носят названия амулетов, талисманов и т. д., — с другой. Предметы какместилище духов претерпевают изменения в сторону антропоморфизации, превращаются в идолов».⁶¹

Предметов культа, принадлежностей колдовского обряда, изображений богов (онгонов), амулетов и различных идолов было у бурят великое множество, и за каждым из них стоял конкретный дух или группа духов, наделенных определенными функциями — охотничьими, медицинскими, скотоводческими и др.

Несколько иное положение было с магией. Обширный мир духовных существ — тэнгриев, ханов, заянов, эжинов и пр. — нуждался в определенном воздействии со стороны верующих. Вызывание дождя, изгнание духов болезней, возвращение выскочившей из тела души, обеспечение потомства и благополучия в семье, испрошение успехов в хозяйстве, промысле и учебе — все это проходило в рамках культовой системы, которая изменялась и усложнялась в соответствии с развитием анимистических представле-

⁶⁰ Плеханов Г. В. О религии и церкви. М., 1957, с. 282.

⁶¹ Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1959, с. 232.

ний. «Магия, — подчеркивал Г. В. Плеханов, — дополняется анимизмом; анимизм дополняется магией. Это мы на каждом шагу видим во всех религиях».⁶² Традиционная религия бурят не составляет исключения.

Анализ материалов, включая археологические, приводит к выводу, что анимизм и магия, имевшие первоначальные истоки в аниматизме, с глубокой древности шли рука об руку, что магия в отличие от тотемизма и фетишизма в ходе истории не разлагалась, а развивалась, смыкаясь с анимизмом, образуя как бы две стороны одного явления. В конечном счете она «переросла в представление о том, что человек может оказывать воздействие на сверхъестественные существа духовной природы».⁶³

Изложенное выше не означает, что весь религиозный комплекс бурят сводится к анимизму. Наряду с последним существовали различного рода неанимистические представления, а в культе употреблялись камни — буудал шулуун (упавшие с неба камни), растения (можжевельник, богородская трава, кора пихты, зерно), каменные и бронзовые предметы первобытной эпохи — буудалы и т. п. Неанимистические представления и связанные с ними обряды и запреты вместе с анимизмом составляли единый религиозный комплекс, а не конгломерат различных форм. Однако же анимизм в этом комплексе выступал основным и цементирующим элементом.

Анимизм как определенное мировоззрение — реальный факт, и он должен проявляться в каких-то формах. Специалисты давно уже установили, что выражением духовной жизни народных масс, особенно у бесписьменных народов, служит фольклор. Поскольку в фольклоре соединены различные идеологические функции, между художественным творчеством и другими формами духовной жизни невозможно провести четкую грань. «Фольклор возникает на основе недифференцированности форм общественного сознания и живет благодаря им».⁶⁴

В условиях прошлой бурятской действительности, когда трудящиеся массы были забытыми и неграмотными, весь комплекс их представлений об обществе и окружающем мире отражался только в фольклоре. В нем находило отражение и религиозное сознание. О душе, смерти, загробном мире, о тэнгриях, ханах, заянах, эжинах, их происхождении и назначении бытовали многочисленные рассказы, легенды, предания и мифы. В честь многих богов и духов были сложены гимны, песни и призывания (дурдалга), исполняемые во время совершения обряда. В совокупности все эти произведения, разные по жанру, объему и функциям, составляли обширную устную литературу, которую полностью могли освоить лишь специалисты — служители культа. Особенность этой

⁶² Плеханов Г. В. О религии и церкви, с. 266.

⁶³ Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967, с. 176.

⁶⁴ Давлетов К. С. Фольклор как вид искусства. М., 1966, с. 17.

литературы состояла в том, что она не имела своих четких границ и не существовала отдельно от фольклора вообще. Изучение анимистических представлений требует изучения и этого вида фольклора, установления его жанров и специфики.

«На известной стадии культурного развития анимистические представления и связанные с ними настроения срастаются с нравственностью в широком смысле этого слова, т. е. с понятиями людей о взаимных обязанностях. Тогда человек начинает смотреть на эти обязанности как на заповеди, данные богом».⁶⁵ Сказанное применимо и в отношении анимизма бурят. Проиллюстрируем это на ряде примеров.

Как уже говорилось, Вечное Синее небо, по представлениям бурят, олицетворяет не только высший разум, но и справедливость. Оно видит все поступки и помыслы человека, который не в состоянии укрыться от его правосудия. Подобно древним монголам, буряты, доказывая свою правоту, обращались к небу (бурхану) быть свидетелем и судьей (Јндэр Тэнгри хара! Бурхан, хара! — Пусть высокое небо смотрит! Смотри, бог!). Всякие деяния, направленные против благости и справедливости, вызывали гнев неба, что выражалось в форме отрицательных явлений стихии — засухи, наводнения, эпизоотии, гололедицы и т. д. Свой гнев небо проявляет через тэнгриев, эжинов и заянов.

Сущность бурятских клятв — тангариг, даваемых при особо важных делах, заключалась в непоколебимой вере в могущество и справедливость неба — бурхана (слово «тангариг» происходит от древней тюрко-монгольской основы тангара — тангри — тэнгри — небо).

Буряты считали, что воровство, ложь, насилие, клеветничество и другие человеческие пороки наказуемы высшими эжинами и заянами. При тяжёбных делах давали клятву о невиновности на шаманском камне у истока Ангары, где якобы было место пребывания хозяина реки Ама Сагаан нойона.

У бурят не было представления о рае и аде в христианском понимании. Однако идеи о загробном воздаянии имели место и выражались в учении о суде Эрлен-хана и заянов над людьми. Согласно этому учению, умершие, попав в потусторонний мир, привлекались к суду за свои земные дела. Суд имел свои инстанции. Первая инстанция — суд нойонов, т. е. бывших тайшей, шуленгов, заседателей и других должностных лиц, вторая инстанция — суд сайтинских бурханов⁶⁶ и, наконец, последняя, высшая инстанция — это суд ханов.⁶⁷

Особо провинившиеся попадали в ведение Эрлен-хана, который судил очень строго и часто приговаривал к смерти.⁶⁸

⁶⁵ Плеханов Г. В. О религии и церкви, с. 182.

⁶⁶ Сайтинские бурханы — особый разряд духов в шаманском пантеоне.

⁶⁷ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 2, с. 215—217.

⁶⁸ Там же.

И. Подгорбунским приведен интересный пример о наказании провинившихся в загробном мире. Один бурят, случайно попавший в потусторонний мир, увидел такую картину. Богатые, но скупые в жизни люди были обречены на вечный голод, нарушавшие супружескую верность в голом виде обнимали деревья, у воров были связаны руки и ноги, шаманы и чиновники кипели в смоле, потому что чиновники теснили бедных, брали большие взятки и судили несправедливо, а шаманы брали большие деньги за свои труды, нарочно пугали людей и шаманили иногда не по правилам. У кляузников, клеветников, мастеров ругаться и сосориться защиты были рты.⁶⁹

Нравственные идеи очень сильно выражены в культе хоринских двух зайнов, упомянутых выше. В песнях и призываниях, посвященных духам двух девушек, выражается общий народный взгляд, согласно которому нельзя обижать детей, сирот, делать людям зло. Обиженные не просто умирают, а уходят в другой мир, идут на прием к высшим богам, которые дают им власть и волшебство для мщения обидчикам.

Одна из характерных черт анимистической системы бурят, как это видно из изложенного, — высокая степень развитости и охват ею всех сторон природы и общества. В ней обнаруживаются наслоения различных исторических эпох, начиная с глубокой древности и кончая XX в. Древнейшими, безусловно, являются представления эпохи материнского рода: женские образы культа природы и стихий — богиня земли Этуген, эжины солнца и луны, покровительница женского тайлагана Тохороон, мать тэнгриев Манзан Гурмэн төөдэй и др.

Значительный слой образуют анимистические представления эпохи патриархата. «В развитых формах анимистического олицетворения каждое из явлений природы представляется владением соответствующего духа...».⁷⁰ Об этом говорит бурятское название духа *эжин* — хозяин, владелец, а также наличие целого мира этих эжинов. Характерно, что рядом с эжинами обязательно фигурируют их жены. По-видимому, этот факт свидетельствует о той высокой роли, которую играли когда-то женщины. В связи с установлением господства мужчин женские образы отошли на задний план, но не исчезли совсем.

Дальнейшее развитие общества и появление классовых отношений нашли отражение в иерархии духов и наделении их общественными функциями. Социальное расслоение у древних насельников Прибайкалья, появление раннегосударственных объединений (хуннов, сяньбийцев, древних тюрков), монгольские завоевания

⁶⁹ Подгорбунский И. Идеи бурят шаманистов о душе, смерти, загробном мире и загробной жизни. — Изв. Вост.-Сиб. отд. РГО, т. XXII, № 1, 1891, с. 24—25.

⁷⁰ Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М.—Л., 1967, с. 109.

и междоусобицы, — все это не могло не сказаться на религии бурят, в том числе и на анимизме.

В анимистических представлениях бурят, отражающих общественные силы периода патриархально-феодального строя, обнаруживаются наслоения двух этапов: до присоединения Бурятии к России и после присоединения.

Нам думается, что сложная иерархия духов, система тэнгриев, хапов, великих эжинов, нойонов, заянов, онгонов, духов обычных людей и низшей демонологии сложились до прихода русских в Сибирь. Формирование этой структуры было обусловлено двумя факторами. Во-первых, фактор внутренний, связанный с самим бурятским обществом, — это далеко зашедшая классовая дифференциация; во-вторых, фактор внешний — влияние соседних народов, находившихся на более высокой ступени социального развития, прежде всего монголов. Будучи ближайшими соседями монголов, предки бурят в известной мере входили в орбиту монгольских событий и испытывали несомненное влияние со стороны соседей. С другой же стороны, как уже говорилось, в состав бурятской народности вошли многочисленные группы монголов, ойратов, дархатов, сартулов и др., религиозные взгляды которых не могли не войти в общий комплекс религии бурят.

Присоединение Бурятии к России явилось поворотным пунктом в истории бурят. Новая система управления, изменения в хозяйстве и появление новых видов хозяйственной деятельности, особенно земледелия, влияние материальной и духовной культуры русского народа, распространение христианства — все это не могло не отразиться в анимистической теории и культовой практике бурят. Появились эжины новых видов деятельности людей, изменились функции старых богов и духов, увеличилось число духов болезней, семейного быта. В представлениях о загробной жизни и погребальных обрядах сказалось влияние христианского учения, отчасти и буддийского.

В целом, после вхождения в состав России анимистическая теория бурят, как и вся религия, получила дальнейшее развитие, приняла еще более сложный характер. В силу исторических обстоятельств дальнейшая эволюция бурятского анимизма остановилась на грани перехода политеизма в монотеизм. Проявлением этого процесса, хотя и слабым, является выделение Эсэгэ Малаан тэнгрия в качестве главного божества. Подтверждение этому находим в текстах шаманских призываний, с содержанием которых нам пришлось ознакомиться.⁷¹

В заключение коснемся вопроса о месте и роли анимизма в шаманизме бурят и его социальной сущности. Совершенно очевидно, что представления о душе, смерти, загробной жизни,

⁷¹ В материалах по шаманизму бурят, хранящихся в архивах и рукописных фондах Улан-Удэ, Иркутска, Москвы и Ленинграда, имеется около 20 тысяч строк шаманских призываний.

о сонме духов, олицетворяющих природу, ее силы и свойства, а также сферы общественной жизни, выступали определенной идеологической системой, теоретическим обоснованием практических мероприятий шаманистов, обуславливали характер похоронных и поминальных обрядов, семейно-бытовых обычаев и традиций, систему табу, частных и коллективных жертвоприношений. В общем комплексе старой религии эта система была основной. Именно с ней была связана деятельность шаманов и шаманок. Связь с миром духов, угадывание их воли и желания, воздействие на них каким-нибудь образом — вот главная функция шаманов. Чем сложнее анимистическая система, тем сложнее и шаманская практика.

Анимизм — душа шаманизма, его главнейший, но не единственный идеологический компонент. Помимо всего прочего, существует целое учение, непосредственно связанное с шаманской деятельностью, — о шаманских корнях (утха), ученичестве и посвящении, о функциях и иерархии шаманов и шаманок. Это учение по отношению к анимизму является вторичным, но тоже очень существенным.

Всестороннее рассмотрение социальной сущности анимизма, взятого в «чистом» виде, в отрыве от культа, от шаманской практики, невозможно. Однако нетрудно понять, что учение о душе, духах и загробном мире играло очень важную роль в жизни до-революционных бурят. Это учение было превратно, иллюзорно, хотя направлено на объяснение загадочных явлений сна, жизни, смерти и на выработку практических мер для достижения счастья и благополучия. Но, будучи превратным, ложным, оно порождало ложные формы борьбы, требовало напрасных трат усилий и средств. С другой стороны, это учение создавало определенную психологическую атмосферу, главным образом атмосферу страха, постоянных забот и переживаний. Атмосфера эта накалялась и разряжалась, в ней была стихия шаманов. Поскольку народными массами полностью владело религиозное чувство, мир духов (тэнгриев, ханов, нойонов, заянов и т. п.) был для них священной истиной. Голос духов слышался везде и всюду, вызывая страх и удивление, робость и уныние, беспомощность и апатию. Шаманы усиливали этот голос, использовали его в своих интересах.

В целом анимистическая система вместе с культовой практикой тормозила духовный рост народа, истощала его силы и богатство, она — тоже опиум, одно из проявлений духовного гнета народных масс.

О РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЗАПАДНОСИБИРСКИХ ТАТАР

Изучение религиозных представлений и верований татар, аборигенов Сибири, как и других малых народностей нашей страны, имеет важное значение для более полного исследования их истории, духовной культуры. В советской историко-этнографической литературе о сибирских татарах опубликованы некоторые сведения и об их религиозном мировоззрении, верованиях, пережитках.¹ Но, к сожалению, многие вопросы, связанные с религиозной идеологией этого народа, освещены еще недостаточно. Сюда следует отнести историю распространения ислама среди сибирских татар, пережитки исламских верований в религиозных представлениях татар, представления о природе и ее явлениях, о человеке (его сущности, его двух субстанциях — материальной и нематериальной), о различных духах и их классификации, отношении их к человеку и т. д.

В данной статье мы останавливаемся на некоторых религиозных представлениях западносибирских татар.² В основу статьи положены этнографические материалы, собранные автором во время полевых исследований, проводившихся в течение ряда лет в татарских селениях Омской и Тюменской областей, а также в городах Омск, Тобольск, Тара и др.

Официальной религией всех сибирских татар-мусульман являлся ислам суннитского толка. Ислам начал распространяться в Западной Сибири в XIV в. среднеазиатскими проповедниками мусульманства, «шейхами», которые совершали военные походы в Сибирский улус, с кораном и мечом насаждали ислам среди язычников, в том числе и среди западносибирских татар. Но, несмотря на то что ислам был официальной религией сибирских татар, в их религиозных представлениях долго сохранялись пере-

¹ Авдеев И. И., Струкова И. П. Тобольские и тюменские татары (историко-этнографический очерк). — Омская область, 1937, № 3; Храмова В. В. Западносибирские татары. — В кн.: Народы Сибири. М.—Л., 1956.

² Нами затрагиваются главным образом религиозные представления татар, аборигенов Сибири, и предков так называемых бухарцев, переселенцев из Средней Азии (узбеков, таджиков и др.), ныне ассимилированных сибирскими татарами.

житки доисламских верований, ранних форм религиозных представлений: фетишизма, тотемизма и анимизма. Это характерно и для народов, исповедующих другие религии — христианство, иудаизм, буддизм.

В пережитках ранних форм религиозных представлений у сибирских татар много общего со всеми тюркоязычными мусульманскими и немусульманскими народами. В народно-разговорном языке у всех групп западносибирских татар сохранился термин *тэнгре* в значении «бог», «божество». Термины *тангри* — «небо», *кок тангри* — «голубое небо», *тангридам* — «бог», «божество»³ часто встречаются в памятниках древнетюркской письменности.

Почти всегда вместе со словом *тэнгри* сибирскими татарами, как и многими другими тюркоязычными народами, употребляется слово *ходай* (*кодай*) также в значении «бог». «Кудаем, — пишет С. В. Иванов, — саяно-алтайские тюрки называют и христианского бога».⁴

При освещении вопроса о доисламских пережитках в верованиях сибирских татар прежде всего следует остановиться на их представлениях о душе (от арабско-персидского *джан* (*жан*) и *рух*, но из-за особенностей народно-разговорных языков разных этнических групп сибирских татар этот термин произносится татарами как *чан* или *эйн*⁵). Что касается термина *рух*, то он, как и у других тюрков-мусульман, больше связан с представлением о душах умерших, но в то же время этим словом обозначают и психическое состояние человека. Например, выражение *рухы тошенке* означает: «У него подавленное душевное состояние».

По представлению сибирских татар, душа находится в теле человека, пока он жив. При смерти же душа покидает тело (*оцып китэте*), улетает. По поверьям тарских татар, душа находится в сердце человека или между бровями. Душа может существовать и самостоятельно, на время оставляя тело. Это обычно происходит во время сна человека. Поэтому не рекомендуется будить спящего резким окриком, ибо в таком случае душа может не успеть вновь войти во временно покинутое ею тело и человек умрет. Существовало представление, что душа вылетает изо рта умирающего в виде маленькой черной мухи или крошечной бабочки. Поэтому некоторые группы татар вместо того, чтобы сказать «он умер» говорят *ул оцып китте* (букв. — он улетел). Как известно, в древнетюркских памятниках встречается термин *уча бармыс* — «улетел», в значении «умер».⁶

³ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.—Л., 1951, с. 27, 33, 28, 36, 30, 38, 429.

⁴ Иванов С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья. — Сб. МАЭ, XVI. 1955, с. 190, прим. 3.

⁵ Татары Большереченского и Тарского районов Омской области.

⁶ Малов С. Е. Памятники..., с. 30, 38.

У разных групп сибирских татар, так же как у многих других тюркских народов, существует термин *кот* (*кут*), близкий по значению термину *джан*. Некоторые исследователи термин *кот* считают термином домусульманского представления о душе.⁷

Близость терминов показывает, что *кот* так же, как *джан*, может «улететь» или «вылететь» из тела. В лексике у всех групп сибирских татар бытует выражение *котым оцты* — «кот мой улетел». Оно соответствует русскому идиоматическому выражению «душа в пятки ушла». В якутском языке бытует выражение *ку-тум ыстанна* — «душа ушла в пятки». Наличие термина *кот* (*кут*) в языке якутов-шаманистов свидетельствует о том, что в мусульманское представление о душе было перенесено доисламское (шаманское) содержание.

Термин *кот-кут* древними тюрками употреблялся в значении «счастье», «богатство».⁸ И в этом значении продолжает употребляться многими тюркскими народами, в том числе сибирскими татарами. Выражение сибирских татар *котлы вулсын* означает «пусть будет счастливым». Термин *кот*, как доисламское понятие о душе у современных тюркских народов, нуждается в дальнейшем более глубоком изучении. Прежде всего необходимо более полно выяснить этимологию этого термина и проследить исторический процесс изменения его семантики.

Представления о душе у сибирских татар, как и других народов, были связаны с культом предков. Такие обычаи в погребальных обрядах татар-мусульман, как обмывание и обвертывание покойника в саван *кэфен*, в белую ткань, как могила с нишей сбоку, не являются присущими только мусульманам.⁹ Они встречались у коми, тувинцев и других немусульманских народов. Так, например, о заворачивании покойника в белую ткань тувинцами пишет Л. П. Потапов.¹⁰ Тарские татары старшего поколения, говоря о похоронах, употребляют слово *куйтык* — «положили», вместо *кумтек* — «зарыли». Употребление этого слова сибирскими татарами, также татарами Среднего Поволжья,¹¹ по-видимому, является глухим свидетельством того, что у их предков в далеком прошлом существовал наземный способ захоронения покойников, как например у тувинцев.¹² Далее, тарские татары употребляют выражение *кырга бару* — «идти в поле» вместо *зиаратка бару* — «идти на кладбище». Отсюда мы предполагаем возможность существования у предков современных сибирских татар наземного способа захоронения в поле (в открытом месте).

⁷ Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967, с. 345.

⁸ Махмуд Кашгарский. Дивану Лугатит турк. Т. I. Ташкент, 1967, с. 311.

⁹ Татары Среднего Поволжья и Приуралья, с. 348.

¹⁰ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, с. 388.

¹¹ Татары Среднего Поволжья и Приуралья, с. 348.

¹² Потапов Л. П. Очерки народного быта..., с. 380.

Много общего и в представлениях сибирских татар о душах умерших предков с представлениями других сибирских народов. Понятие о душе умершего передается сибирскими татарами арабским термином *эрвах*, от *рух* — душа (мн. ч. — *эрвахлар*). А в некоторых местах татары употребляют термин *эрвах* искаженно — как *аурак*, *аврак* (Тевризский и Усть-Ишимский районы Омской области, Ярковский район Тюменской области и др.).

Сибирские татары считают, что души умерших нуждаются в попечении и заботе со стороны живых — родных и близких. По четвергам и пятницам рекомендуется читать молитвы по умершим, потому что в эти дни недели ночами души умерших якобы возвращаются в дома, в которых живут родственники.

Но чтение молитв из Корана по умершим сочеталось у сибирских татар с шаманскими обрядами, имевшими целью умилистить души умерших. Так, в Ярковском районе Тюменской области по четвергам пекли блины или что-нибудь жарили, чтобы непременно шел запах масла. Предполагалось, что запах горящего масла является угощением для душ умерших. Возможно, что мы здесь имеем дело с пережитком шаманского поминального обряда. Так, например, у тувинцев во время поминок шаман бросал в огонь пищу, предназначенную для умершего.¹³ Покойника сибирские татары выносили из дома головой вперед,¹⁴ так же как тувинцы.¹⁵

Стремлением умилистить эрваху следует объяснить обычай не закрывать на запор (крючок) двери сеней, если в деревне кто-нибудь был тяжело болен и в ближайшее время ожидалась его смерть. Это давало возможность эрваху умирающего войти в дома, чтобы попрощаться с жителями деревни.

По поверьям татар, души умерших могли встречаться живым в человеческом образе в белом одеянии на кладбищах, иногда в доме, в котором проживали родные и близкие умершего. Отношение эрвах к живым зависело от их поведения. Так, если живые вели достойный образ жизни, с точки зрения мусульманской морали (совершали молитвы, не пьянствовали, не развратничали, регулярно давали милостыню *садака* нищим и убогим и т. д.), то эрвах не причинял вреда здоровью и хозяйству родных и близких умершего. Если же родные умершего или хотя бы отдельные представители его родни нарушали мусульманские законы, обряды и обычаи, эрвах мог причинить живым много вреда: навлечь на них болезни и даже привести к преждевременной смерти.

Однако не следует смешивать представления отдельных групп сибирских татар о душах умерших предков вообще с их пред-

¹³ Там же, с. 378.

¹⁴ Катанов Н. Ф. Погребальные обряды Тобольских татар. — Ежегодник Тобольского губернского музея, вып. IX, Тобольск, 1898, с. 48.

¹⁵ Потапов Л. П. Очерки народного быта... с. 374.

ставлениями о душах умерших, занимавшихся при жизни колдовством *сихырцы*, и самоубийц. Разница между ними, по представлению татар, заключалась в том, что первых люди могли умиловить своим праведным поведением, тогда как вторые не поддавались умиловлению.

По покойникам, как и у других мусульманских народов, устраивались поминки на 3-й, 7-й, 40-й день и в годовщину смерти. Никакой характерной поминальной пищи, как например у казанских татар, у сибирских татар не существовало. На поминки приглашались мулла, несколько местных стариков. Присутствовали на поминках родственники и близкие (старшего возраста) умершего.

В верованиях различных групп западносибирских татар в XIX и начале XX в. наблюдались реликты тотемизма. Это выражалось в существовании табу на некоторых животных и птиц. Например, у тарских татар и бухарцев существовал культовый запрет убивать лебедя, а у татар Ярковского района Тюменской области — журавля.

В религиозном воззрении сибирских татар большое место занимали анимистические представления. Как реликты родового строя, они продолжают существовать в отдельных местах Сибири до наших дней.

Остановимся кратко на характеристике различных духов у сибирских татар, являющихся пережитками шаманизма в их религиозных представлениях.

Су анасы — мать воды. Злой женский дух, живет на дне глубоких озер и рек. Неосторожных купальщиков она может схватить за ноги, унести в свое подводное жилище и умертвить. В некоторых местах у сибирских татар встречается термин *су сыер* (водяная королева). Это, по всей вероятности, свидетельствует о том, что хозяйку воды некогда представляли в образе королевы. Представление о *су угезе* (водяном быке) существовало у отдельных групп татар Среднего Поволжья и в культах народов Средней Азии.¹⁶

Возможно, что *су анасы* и ряд других духов возникли в эпоху матриархата. Основанием для такого предположения является присутствие в их названиях слова «мать».¹⁷ Однако у некоторых групп сибирских татар существовало название *су иясе*, *су басы* — хозяин воды, вместо *су анасы* — мать воды. Под термином *су иясе* подразумевался мужской дух, который соответствует образу водяного в мифологии русских, являющегося олицетворением опасной для жизни людей водной стихии.

Урман иясе — хозяин леса, его тарские татары считали добрым мужским духом и представляли в образе благообразного старца с длинным посохом и с сумой за плечами, мирно шествую-

¹⁶ Татары Среднего Поволжья и Приуралья, с. 360.

¹⁷ Там же.

щим по лесной просеке или по узким охотничьим тропам. В некоторых местах хозяина леса татары называли *пицин*. Этот термин происходит от древнетюркского *bicin* — обезьяна.¹⁸ Пицин — это злой женский дух, людям представляется в виде большой обросшей густой шерстью обезьяны, живет в заброшенных лесных охотничьих избушках. Оказавшихся в лесу одиноких людей может завести в глухие лесные дебри, причинить зло. В отдаленных татарских селениях Омской и Тюменской областей нам приходилось слышать выражение *пицин пицэ*, т. е. женщина-обезьяна. Так говорят о злых, сварливых, скандальных женщинах. Пицин приблизительно соответствует лешему в представлениях русских, лесному духу *шурале* у казанских татар. Кстати, татарам, аборигенам Сибири, шурале неизвестен, о нем сибирские татары знают только из художественной литературы и фольклора татар Поволжья.

Ой иясе — домовый, злой дух в образе безобразной старухи, обитает в пустующих домах, на чердаках, в нежилых комнатах. Может ночами бегать, шуршать, плакать, всячески беспокоить людей. Если в доме заведется ой иясе, то кто-нибудь заболеет или умрет. Поэтому в случае появления этого злого духа от него старались избавиться путем продажи дома или сменой места жительства.

По представлениям сибирских татар, иясе, т. е. имеющими духа-хозяина, могут быть не только пустующие жилища, но и отдельные овраги, урочища, болота, места старых оставленных людьми селений и т. д. Эти представления татар, несомненно, являются пережитками шаманизма.

Мал иясе — хозяин двора или хлева, считался духом мужским и добрым. Но в отдельных местах встречался и женский дух Пэша ана — дух матери Пэши. Хозяина двора называли Занги, Санги баба. Он жил в хлеву, покровительствуя домашним животным. Чтобы его умиловить, татары приносили жертвы. Обычно резали первого теленка *тулбаша* молодой коровы и мясом его угощали родню и почтенных стариков села. Для избавления домашних животных от бесплодия, подавали милостыню, садака, посвятив ее духу Пэша ана.

Наряду с добрыми духами, духами-покровителями скота, по представлению разных этнических групп сибирских татар, существовали и злые духи, причинявшие вред домашним животным. Они были известны под общим наименованием *шайтан* (от арабск. — *сатана*). Так, у тарских татар существовало поверье о том, что шайтан может сесть верхом на лошадь, отпущенную на ночь пастись, и загнать ее до изнеможения, даже до смерти. Болезни домашних животных разные знахари часто объясняли действиями шайтана.

¹⁸ Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 98.

Из других злых женских духов наибольшей известностью пользовались *албасты* и *убыр*.

Албасты — злой женский дух болезни, олицетворялся в образе безобразной женщины с распущенными волосами и длинными, доходящими до колен грудями, твердыми и острыми ногтями на пальцах рук.

По сообщениям некоторых информантов из тарских татар, *албасты* — это не только дух болезни вообще, а прежде всего злой дух рожениц. Он нападает на беременных женщин и особенно большой вред наносит женщине-роженнице, давит, душит ее, стараясь умертвить ребенка в утробе матери. Много вреда *албасты* наносит спящим людям. Отсюда выражение *албасты басаты* — «албасты давит». Жестокий кашель, удушье, нарушение нормальной деятельности сердца объяснялись действиями *албасты*. Избавить человека от *албасты* могли муллы чтением молитв из мусульманских священных книг, прежде всего из Корана. *Албасты* как злой дух болезни известен многим тюркским народам.

Западносибирским татарам знаком и другой злой женский дух — *убыр* (*увыр*). У большинства татар, аборигенов Сибири, *убыр* — это души умерших колдунов *сихырцы* (от арабск. — *сихыр* — волшебство, колдовство), независимо от пола, а также самоубийц. В поверьях об *убыр* у сибирских старожилов нет ничего оригинального, отличительного от поверий других тюркских народов. Считалось, что души этих категорий покойников темными ночами выходят из могил и в образе человека в белом одеянии стоят на могильных холмах или бродят по пустынным ночным улицам деревень. По поверьям тарских татар, *убыр* иногда может появиться в деревне в виде свиньи. Отсюда бранное выражение: *Тунгыс куп!* — «Воскресни из мертвых свиньей!». *Убыр* причинял людям только вред: насылал на них неизлечимые болезни, пил кровь людей и скота. Этого ненасытного и кровожадного злого духа нельзя было умиловить, и встреча с ним для человека могла быть роковой. По русской терминологии, сибирский *убыр* соответствует духу умерших колдунов, вампиру, вурдалаку, мертвецу, сосущему кровь живых. *Убыр* существовал не только в мифологии тюрков, но и финно-угров и славян.¹⁹

В поверьях татар Тобольского и Вагайского районов присутствовал злой дух *мэцкэй*. Термин этот употреблялся в том же значении, что и *убыр*. Разницы между этими существами как по функциям, так и по происхождению мы не обнаружили. По словам одного из наших старейших информантов, во второй половине XIX в. термин *мэцкэй* тобольскими татарами употреблялся в основном в значении злого духа «нечистых» покойников (лиц, занимавшихся при жизни ворожбой, колдовством). Но в совре-

¹⁹ Татары Среднего Поволжья и Приуралья, с. 362.

менном народно-разговорном их языке ма́ккэй употребляется в значении «ненасытный», «обжора».

В поверьях сибирских татар местами встречаются некоторые злые духи, являющиеся, так сказать, «старожилами» Сибири, которые не наблюдаются у других народов. К таким злым женским духам следует отнести *атцыс* и *эямэце*. *Атцыс* — злое существо без имени. Термин *атцыс* происходит от древнетюркского *атсиз*, т. е. «без имени». Он мог появляться перед человеком (чаще всего находящимся в пути ночью) в виде копны, воза, дерева или огненного кома с намерением задушить его.²⁰

Эямэце татары представляли себе в образе старой женщины со страшной наружностью, с длинными костлявыми руками и с распущенными седыми волосами. Существовало поверье, что главным ее занятием является кража и умерщвление детей. Считали, что *эямэце* охотится за детьми, летая в железном корыте во время сильных буранов. По характеристике *эямэце* походит на бабу-ягу у русских.²¹ Нам не удалось получить от своих информантов каких-либо новых сведений об *атцыс* и *эямэце*.

В мифологии сибирских татар бытовало довольно большое количество других духов, как *чин* (от арабск. — *джинн*) — дух, демон; *тию* — див, нечистый дух; *пэри* — фея, пери. Наши полевые исследования показали, что среди татар, старожилов Сибири, наблюдается тенденция классифицировать духов, существующих в их мифологии.

Как было показано, татары разделяли известных им духов на мужских и женских, злых и добрых. *Тию*, див, по представлению тарских и тобольских татар, — это дух, который может встретиться человеку в образе мужчины очень высокого роста, с большой головой и длинными и сильными руками, а иногда — в образе нормального средних лет мужчины. Но *тию* может предстать перед человеком и в виде хищной птицы или зверя. Он редко является человеку, но если явится, то непременно нанесет ему вред. Человек, встретившийся с *тию*, заболевает неизлечимой болезнью и непременно должен умереть. Объектом вредных действий *тию* являются в основном мужчины. Места постоянного нахождения *тию*, див людям неизвестны. Но в отдельных местностях у татар существовало поверье, что *тиюлэр* (мн. ч. от *тию*) живут под землей, имея там свое царство во главе с царем. Такое представление татар о *тию* находит отражение в их сказках и мифах.

²⁰ Авдеев И. И., Струкова И. П. Тобольские и тюменские татары (историко-этнографический очерк). — Рукопис. фонд библиотеки музея-заповедника в Тобольске.

²¹ О злом духе *эямэце* нам приходилось слышать от татар Тарского и Большереченского районов Омской области и селения Сатылган Тобольского района Тюменской области.

Чин, джинн — это один из видов тию, див. В отличие от тию *чинлэр* (мн. ч. от *чин*) более многочисленны, мелкие и имеют малый рост. Людям чинлэр могут встретиться в виде большой группы детей, с шумом и визгом быстро передвигающихся с одного места на другое. Чинлэр находятся под владычеством царя из тию. Злой мужской дух чин также вреден для человека, как вреден и тию. По поверьям тарских татар, чинлэр особенно большой вред могут нанести детям; считалось, что чин может «войти в душу» ребенка, вселиться в нее и превратить ребенка в урод, нарушить его нормальную психическую деятельность. Поэтому о психически больных детях татары говорят: *Бу балага чин иялэгэн* — «В этого ребенка вселился чин». Чинлэр могут нанести вред также мужчинам и женщинам. В некоторых местах Сибири даже болезни животных татары объясняли вредными действиями этих злых духов; от вреда, нанесенного чином, можно избавиться чтением Корана над больными или магическими действиями искусных *имце* — знахарей, имеющих связи с духами.

Значительный интерес представляют поверья татар о пэри. *Пэри* — это человекоподобные существа мужского и женского пола, наделенные свойствами различных духов. Пэри, по поверьям тарских татар, делятся на пэри-мусульман, пэри-кяфер (пери-неверных), джехуд-пэри (пери-евреев) и т. д. Пэри, как злые духи, могут нанести вред людям, но этот вред незначителен. Более того, при определенных условиях они могут даже служить людям, подчиняясь их воле. Но это доступно только отдельным муллам, изучившим повадки пэри, или сихырцы, т. е. колдунам, общающимся с духами. Пэри постоянно следят за злонамеренными действиями тию, албасты, чинов и т. п., помогают приручившим их людям излечивать больных, подверженных влиянию злых духов. По приказанию человека пэри даже могут выполнять различные работы. Во время своих полевых исследований нам приходилось слышать легенду об одном жителе деревни Аубаткан бывшего Тарского уезда Tobольской губернии (Большереченский район Омской области по нынешнему административному делению), «использовавшем» в 70-х годах XIX в. труд пэри в своем хозяйстве.

Среди разных групп сибирских татар существовало поверье, что пэри могут вступать в интимные связи с людьми, вступать с ними в брак. В фантастических сказках тобольских татар встречается много примеров счастливых браков пэри с людьми.

В представлениях татар о различных духах много общего с представлениями о них казахов, что свидетельствует о существовании давних и глубоких духовных связей между этими родственными народами, возникших в процессе их длительного общения. Однако у сибирских татар нет стройной классификации духов и объяснения их происхождения, как это имеет место у казахов.

Мы не располагаем достаточным полевым фактическим материалом о представлениях сибирских татар о природе и ее явле-

ниях. Этот вопрос требует дальнейшего всестороннего изучения. Поэтому мы ограничимся ссылкой лишь на некоторые факты и примеры, полученные во время наших поездок в районы постоянного жительства сибирских татар.

В XIX—начале XX в. у сибирских татар продолжал наблюдаться древний обычай почитания огня. Так, строго запрещалось плевать в огонь, ступать на него ногами и т. д. Татары с почтением относились даже к следам, оставшимся от очагов (костров). У тарских татар бытовал обычай *алас сикеру* — прыгать через огонь, преследовавший цель очищения огнем.²²

Солнце также являлось предметом поклонения у предков сибирских татар. Солнце — это божественная сила, которая может помочь людям в беде, вылечить от болезней или наказать за те или иные проступки. Сохранившееся до наших дней в лексике сибирских татар выражение *кояш орсын* — «пусть побьет солнце» — свидетельствует, что в поверьях солнце выступало как грозная сила, которая может побить, убить человека. По сообщениям старейших представителей из тарских и тобольских татар, понятия *кояш* — «солнце»; *кон* — «день», *кук (тэнгри)* — «небо» почти тождественны. Это обстоятельство позволяет предполагать, что представление татар о солнце непосредственно связано с ранним (шаманистским) представлением о кок-тэнгри, т. е. божестве.

Однако нам не пришлось обнаружить каких-либо обращений сибирских татар к солнцу или заклинаний по поводу болезней, несчастий и бедствий, как это имело место, например, у казанских татар.²³

К луне также относились с уважением. В некоторых селениях Тарского и Большереченского районов Омской области в прошлом старики и старухи при виде новой луны совершали нечто вроде ритуального танца. А в Ярковском районе Тюменской области читали молитвы, сопровождая их громкими причитаниями. В деревне Яланкуль (Большереченский район Омской области) нам приходилось слышать легенду о том, что на луне находится девушка с коромыслом и полными ведрами воды, с тоской смотрящая на землю. Эта девушка за свое непристойное поведение на земле много лет назад богами была перенесена на луну и навечно оставлена там с полными ведрами воды.

По верованиям сибирских татар, звезды связаны с судьбами людей. На небе столько звезд, сколько на земле людей. Каждый якобы имеет свою звезду. Падение той или иной звезды означает смерть человека на земле. Такое представление соответствует представлению и других народов о звездах.

Доисламские пережитки в религиозном мировоззрении татар некоторых районов Западной Сибири находят свое выражение также в их поверьях о деревьях и различных растениях.

²² Полевые записи (декабрь 1961 г.) от Абдурахима Курманова.

²³ Татары Среднего Поволжья и Приуралья, с. 359.

В прошлом веке, а в отдаленных районах Тобольского севера до 30-х годов XX в. и даже позднее у татар существовали почитаемые деревья (обычно береза и сосна). Они всегда имели резко бросающиеся в глаза какие-либо особенности (искривленный ствол, своеобразная крона, большая высота и т. д.).²⁴ Предки современных татар еще в начале XX в. устраивали моления возле своих почитаемых деревьев. Существовали поверья, что вокруг этих деревьев обитают добрые духи, содействующие удачной охоте, избавлению от болезней и т. д. На их ветках татары оставляли кусочки разноцветных тканей, иногда даже драгоценности. Почитание деревьев у так называемых заболотных татар сохранилось почти до 50-х годов нашего века. Такие деревья были, например, в 10 км к северу от юрт Бармахлинских (Вэрмэхле). Группу почитаемых в прошлом деревьев нам пришлось видеть на окраине татарского селения Тапкин (Тэпкен) в Тобольском районе Тюменской области в 1971 г.

Довольно широкое распространение «священных» деревьев у заболотных татар, по-видимому, было связано с влиянием на их религиозные представления народов Севера: хантов, манси и др., у которых пережитки культа деревьев сохранились почти до наших дней. «Деревья, увешанные лоскутами, — пишет З. П. Соколова об обских уграх, — кусками ткани и монетами в узелках, встречаются как в поселках, так и на окраинах их, в лесу».²⁵ Татары в некоторых местах лет 30—35 назад (например, в Большереченском и Тарском районах Омской области) собирали колючки *шайтан тегеняк* (букв. — чертова колючка) Пучки этого растения вешали по углам комнат, отдельные стебли засовывали между матицей и потолочными досками — существовало поверье, что эта колючка не допускает в дом злых духов.

Жертвы, приносимые сибирскими татарами, также являлись доисламскими пережитками в их религиозном мировоззрении.

Кроме того, были жертвоприношения в связи с засухой, эпизоотией и распространением заразных болезней среди людей и т. д. Особенность жертвоприношений в таких случаях заключалась в том, что здесь древний обычай переплетался с установлениями ислама. Так, во время засухи на собранные с жителей селения деньги покупалась корова или лошадь, которая закалывалась, мясо варилось в больших котлах и устраивалось угощение для всех собравшихся. Перед началом угощения мулла читал молитву, все присутствующие молились, прося бога о ниспослании дождя. У тарских татар этот обычай назывался *шокрана* (от арабск. *шокрана* — в знак благодарности богу). У татар Ярковского района Тюменской области этот обычай носил характерное

²⁴ Авдеев И. И., Струкова И. П. Тобольские и тюменские татары (рукопись), с. 21.

²⁵ Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров. — Сб. МАЭ, XXVII, 1974, с. 220.

для доисламских верований название *кук корманлык* — жертва небу. «В дни поминовения покойников, — пишет В. В. Храмова о западносибирских татарах, — в жертву приносили петухов».²⁶

В религиозных представлениях западносибирских татар-мусульман в XIX и начале XX в. существовали пережитки доисламских религий и главным образом шаманизма и некоторых родовых культов дошаманского происхождения, как культы огня, дерева, земли, луны и т. д. Эти пережитки тесно переплетались с установлениями ислама.

Степень сохранения пережитков доисламских религий у разных групп сибирских татар была неодинакова. Это обстоятельство частично объясняется степенью влияния на религиозное мировоззрение татар других народов — хантов, манси, казахов, народов Средней Азии, алтайцев, тувинцев, казанских татар и т. д.

Изучение религиозных воззрений малых народностей Сибири имеет большую научную ценность. «Задачи максимально полного изучения культуры, быта, социальных отношений, этногенеза, этнической истории малых народностей Севера, — пишет И. С. Вдовин, — не могут быть успешно решены без привлечения материалов по религиозным представлениям, верованиям и культам, без всестороннего исследования материальных остатков, встречающихся на культовых местах».²⁷ Это замечание вполне относится и к вопросу изучения религиозного мировоззрения западносибирских татар. Так исследование религиозных представлений сибирских татар даст возможность для более полного изучения их истории, исследования вопроса их происхождения, экономики, быта и культуры. Изучение религиозных верований и обрядов сибирских татар может дать ценные в научном отношении материалы об исторических и культурных связях сибирских татар с другими народами, в частности с алтайцами, тувинцами, казахами, казанскими татарами, башкирами, хаптами, манси и др.

Глубокое, всестороннее изучение религиозных представлений сибирских татар, так же как и других народов нашей страны, имеет большое значение для успешной борьбы с религиозными предрассудками и суевериями, которые продолжают существовать в качестве пережитков прошлого в сознании некоторых людей.

²⁶ Храмова В. В. Западносибирские татары. — В кн.: Народы Сибири. М.—Л., 1956, с. 484.

²⁷ Вдовин И. С. Жертвенные места коряков и их историко-этнографическое значение. — Сб. МАЭ, XXVII, 1971, с. 275.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ГМЭ — Государственный музей этнографии народов СССР, Ленинград
- ИЭ — Институт этнографии Академии наук СССР им. Н. Н. Миклухо-Маклая
- КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии Академии наук СССР им. Н. Н. Миклухо-Маклая
- МАЭ — Музей антропологии и этнографии Академии наук СССР, Ленинград
- МКАЭН — Международный конгресс антропологических и этнографических наук
- РАНИОН — Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук
- РГО — Русское географическое общество
- СЭ — Советская этнография
- ЭО — Этнографическое обозрение

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Введение	3
Л. В. Хомич. Представления ненцев о природе и человеке	16
А. А. Попов. Душа и смерть по воззрениям нганасанов	31
Г. Н. Грачева. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан	44
Е. А. Алексеенко. Представления кетов о мире	67
Е. Д. Прокофьева. Старые представления селькупов о мире	106
А. В. Смоляк. Представления нанайцев о мире	129
С. В. Иванов. Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле	161
Н. Б. Киле. Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев	189
Ч. М. Таксами. Представления о природе и человеке у нивхов	203
И. С. Вдовин. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей	217
<u>В. В. Антропова</u> . Представления коряков о рождении, болезни и смерти	254
В. П. Дьяконова. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке	268
Т. М. Михайлов. Анимистические представления бурят	292
Ф. Т. Валеев. О религиозных представлениях западносибирских татар	320
Список сокращений	332

**ПРИРОДА И ЧЕЛОВЕК
В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
НАРОДОВ СИБИРИ И СЕВЕРА**

(вторая половина XIX—начало XX в.)

*Утверждено к печати
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редактор издательства *Л. И. Зайцева*
Художник *М. И. Разумевич*
Технический редактор *Г. А. Бессонова*
Корректоры *Н. В. Лихарева* и *К. С. Фридлянд*

Сдано в набор 29/IV 1976 г. Подписано к печати 16/IX 1976 г.
Формат 60×90¹/₁₆. Бумага № 3. Печ. л. 21 = 21 усл.-печ. л.
Уч.-изд. л. 23,37. Изд. № 6075. Тип. зак. № 1170. М-23399
Тираж 2300. Цена 1 р. 61 к.

Ленинградское отделение издательства «Наука»
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская линия, д. 1

1-я тип. издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

В МАГАЗИНАХ КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»
ИМЕЮТСЯ В НАЛИЧИИ КНИГИ:

1. Жеребцов Л. Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII—XX вв. 1972, 128 стр. 47 коп.
2. История Сибири с древнейших времен до наших дней. (Сибирь в период завершения строительства социализма и перехода к коммунизму). 1969. 471 стр., 5 вкл. 2 р.
3. Копылов А. Н. Очерки культурной жизни Сибири XVII—начала XIX в. 1974 г. 252 стр. 1 р. 66 коп.
4. Лукьянченко Т. В. Материальная культура саамов (лопарей) Кольского полуострова в конце XIX—XX в. 1971. 168 стр. 1 р. 03 коп.
5. Новая жизнь народов Севера. 1967. 120 стр. 65 коп.
6. Проблема общности алтайских языков. 1971. 404 стр. 1 р. 39 коп.
7. Путилов Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос. (Сравнительно-типологические исследования). 1971. 315 стр. 1 р. 50 коп.
8. Соскин В. Л. Культурная жизнь Сибири в первые годы новой экономической политики. 1921—23 гг. 1971 г. 350 стр. 1 р. 50 коп.

Заказы просим присылать по адресу:

197110, Ленинград, П-110, Петрозаводская улица, 7.

Магазин «Книга — почтой»

Северо-Западной конторы «Академкнига»

Адреса магазинов „Академкнига“

480391 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97;

370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13;

320005 Диспропетровск, проспект Гагарина, 24;

734001 Душанбе, проспект Ленина, 95;

664033 Иркутск, 33, ул. Лермонтова, 303;

252030 Киев, ул. Лопина, 42;

277012 Кишинев, ул. Пушкина, 31;
443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2;
192104 Ленинград, Д-120, Литейный проспект, 57;
199164 Ленинград, Менделеевская линия, 1;
199004 Ленинград, 9 линия, 16;
103009 Москва, ул. Горького, 8;
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;
630076 Новосибирск, Красный проспект, 51;
630090 Новосибирск, Академгородок. Морской про-
спект, 22;
620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137;
700029 Ташкент, Л-29, ул. Ленина, 73;
700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
450075 Уфа, Коммунистическая ул., 49;
450075 Уфа, проспект Октября, 129;
720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42;
310003 Харьков, Уфимский пер., 4/6.

«АКАДЕМКНИГА»