

Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков

Г. М. Василевич

Эвенкийские охотничьи и оленеводческие обряды, сохраняя древнейшую основу, в течение многих веков приобрели наслоения различных периодов развития шаманских представлений и действий. Они же сохраняют пережитки более ранних ступеней развития родовой организации. В этом отношении они представляют известную ценность для историков первобытной религии, археологов и этнографов. Детальное знакомство с сущностью обрядов может оказать помощь и в практической работе по борьбе с пережитками, остатки которых могут сохраняться в некоторых наиболее глухих уголках тайги.

ОБРЯД ИКЭНИПКЭ¹

Обряд *икэнипкэ* — «обновление жизни», «пир», как его называли эвенки по-русски, отзываясь о днях праздника, как о «самых веселых самых хороших днях жизни в течение года», не отмечался ни одним из путешественников и исследователей и описывается впервые. Этот обряд сохранялся в 20-х годах только у самой западной группы эвенков — сымской, которая в своей значительной части составила из потомков ангарских эвенков.

Это сложный обряд, представляющий собой восьмидневный хоровод, в котором имитировались, во-первых, погоня всех присутствующих вместе с шаманом и его духами за воображаемым оленем, «убиение» его и «приобщение» к его мясу; во-вторых, весь годовой цикл жизни охотника; в-третьих, движение вниз по шаманской реке и дальше вверх по реке *энгдекйт* до ее истоков. Движение по *энгдекйт* вначале направлялось на юг, затем на восток. Кроме того, в первый день обряда перед началом камлания производилось «очищение» новых частей шаманского костюма или нового бубна.

Река *энгдекйт*, по представлениям шаманов, соединяла нижний мир с верхним. Верхний мир был на востоке, дальше верховий *энгдекйт* и выше семи «туч» (шаманских небес). Нижний мир был на севере, назывался он *ёл'амрак*, буквально — «вечный мрак», в него впадала *энгдекйт*. В представлении эвенков, часть реки *энгдекйт* была миром мертвых, сюда шаманские духи отвозили души *бмй* умерших людей.² В *энгдекйт* впадало много притоков — шаманских родовых рек.

¹ Из материалов экспедиции к сымским эвенкам Туруханского района в 1930 г.

² См. частичную характеристику этой реки и отправления в мир мертвых в нашем «Сборнике Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору» (Л., 1936, стр. 38, 39, 136, 138, 139).

Само название *икэнипкэ* составляется из корня *ин* > *и* — «жизнь», «жить», суффикса подражания *-кэн* — *икэн* — «подражать жизни», «имитировать жизнь», соединительного гласного *-и* и *-пкэ* — суффикса обряда; таким образом, *и+кэн+и+пкэ* — буквально «жизнь»+«подражание»+«обряд». Любопытно, что слово *икэн* в современном языке имеет значение пения, пляса, игры. Действие в течение восьми дней представляет собой хоровод с пением: восемь дней «поют и пляшут» (*икэнипкэ*). Таким образом, еще в начале XX в. у западных эвенков танец-хоровод сохранился как один из элементов обряда, в котором движения изображают погоню людей за божественным оленем. К востоку от Енисея этот хоровод — *эхор*, как его чаще называют, — превратился в увеселение.

Обряд *икэнипкэ* бывал весной, с середины апреля до середины мая, в период, который у симских эвенков назывался у *умудян* — «объединение». К этому времени эвенки, кочевавшие по 2—3 семьи, собирались вместе. Первоначально, по сообщению эвенков, на *икэнипкэ* собирались все члены своего и соседних родов вместе со своими шаманами, которые принимали в обряде одинаковое со всеми остальными членами участие. Насколько эти дни считались торжественными, можно судить по специальному костюму. Костюм заготавливали с детства и надевали его только раз в году; иногда (последние десятилетия) он передавался по наследству. Костюм должен был быть «самым красивым» и «самым нарядным», поэтому на него шло огромное количество бисера, металлических украшений, выбиралась лучшая шкурка с летнего оленя, для него специально покупались конские хвосты и специально откочевывали в горные местности для добычи коз и баранов, полосы шкур которых с длинной шерстью служили опушкой одежды.¹

¹ Костюм этот представляет интерес еще тем, что он, во-первых, сохранил наиболее ранний раскрой шкуры для кафтана, который принято называть «тунгусским фракком»; во-вторых, он у ряда эвенков в дальнейшем превратился в шаманский плащ; в-третьих, тем, что верхние части рукавов и бедренные части унтов имеют обильную и одинаковую орнаментировку, отражающую, повидимому, очень древнюю татуировку этих частей тела.

Состоял костюм из головного убора — шапочки, двух частей для верхнего пояса (нагрудника и кафтана) и двух частей для нижнего пояса (натазников и унтов с пришитыми ноговицами). Шапочки *эдэн* (мужская) и *интэка* (женская) состояли из обода в виде налобной повязки и трех полосок, проходящих накрест через макушку. Все полоски и ободок были вышиты бисером. От ушей к вискам опускались петлями нити с нанизанными корольками — крупными бисеринами. Надевали шапочку так, чтобы передний край касался лба у начала волос. В позднейшее время некоторые мужчины подкладывали под шапку бумажный платок.

Кафтан *мэбдэнчу* в целом шился из шкуры летнего оленя. Шкурки задних ног срезали, шкурки передних раньше оставляли, и они служили верхними частями рукавов, позже рукава стали пришивать отдельно. Срезы с задних ног краями доходили до бедер, мыс хвостовой части оставался; передние полки верхней части доходили до груди, которая обычно покрывалась второй частью костюма — нагрудником, достигающим до колен, с прямым срезом внизу — у женщин, а с мысом — у мужчин. Верхняя часть спинки кафтана в виде кокетки составлялась из узеньких полосок — орнаментировки, к нижнему шву, соединяющему кокетку с остальной частью кафтана, привязывали пучки из волоса конского хвоста, длина которых доходила до земли, а в позднейших костюмах, кроме того, рядом пришивали ленты или полоски ткани такой же длины. Такие же подвески пришивали к поясной части спинки. Швы — место сшива рукава и плечевой части спинки — прошивали белыми узкими полосками с длинной подшейной шерстью горного белого барана. Такими же полосками обшивали весь подол кафтана от одной передней поясной части до противоположной. К бортам грудных частей пришивали узкие ровдужные полоски, вышитые обычно бисером. Кафтан на груди перевязывался тесемками под нагрудником. Нагрудник — *нэли*, *хэли* — бывал сплошь вышит бисером. Унты из ровдуги обычно доходили до колена, к ним пришивали ноговицы, достигающие до конца верхней части ноги. Нижняя часть унтов была сплошь вышита бисером; перед ноговиц составлялся из полосок летних камысов, иногда ров-

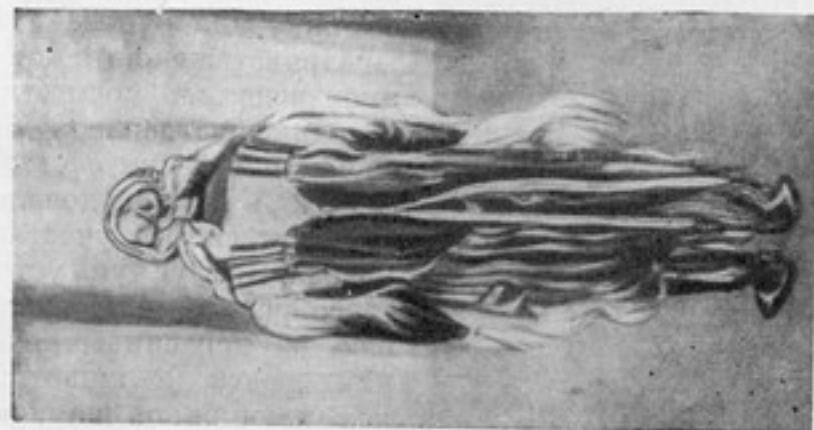
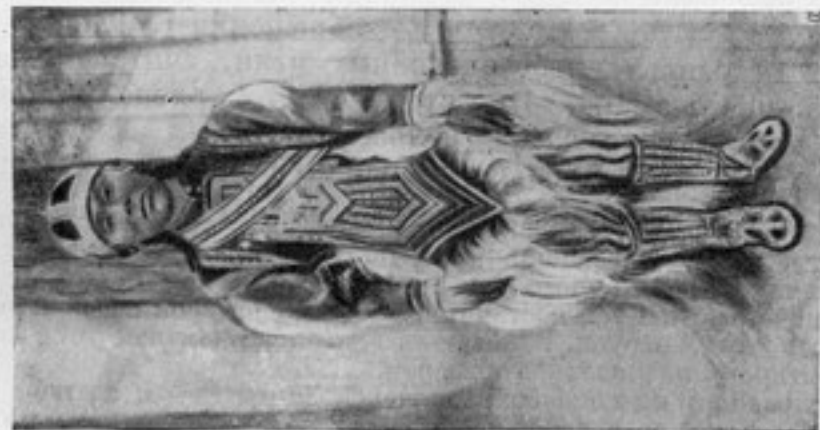


Рис. 1. Кафтаны для обряда *икэнилка* сымских эвенков. (Фот. Г. М. Василевич, 1931 г.).
а — мужской, б — женский.

Ценность костюмов определялась не только ценностью материала, но и количеством затраченного на их изготовление труда (каждый костюм шили в свободное время в течение одного-двух, а иногда и нескольких лет). Поэтому с ними обращались бережно и хранили в особых сумах, доставая только для *икэнипкэ*.

Отличительной особенностью *икэнипкэ* является отсутствие жертвенных оленей, а в воображаемой погоне — отсутствие преобладающей роли шамана и ряда других деталей, характерных для всех шаманских камланий.

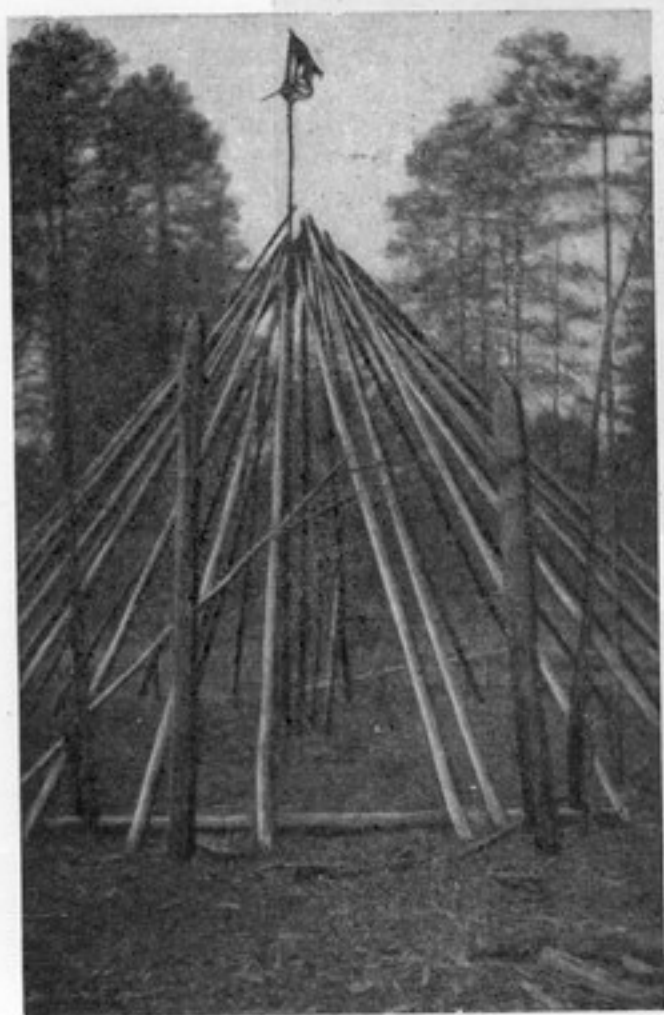


Рис. 2. Остов чума для обряда *икэнипкэ*.
(Фот. Г. М. Василевич, 1931 г.).

Выше уже отмечались сложность обрядов и наложение шаманских обрядов на древние, в частности, к *икэнипкэ* прибавился обряд обновления частей шаманского костюма и шаманских принадлежностей. Для этого за несколько дней до праздника охотник по своей инициативе, а иногда по указанию шамана, должен был убить дикого оленя. Мясо его съедали сразу, а шкуру оставляли и перед праздником из нее шили шаманский плащ или делали обтяжку для бубна.

Приготовления к празднику производились совместно. Для *икэнипкэ* устраивали большой специальный чум *дьюмй*, *дюкан*, (рис. 2), в котором должны были поместиться все участники хоровода. Вокруг чума устраивали своеобразное мольбище, состоящее из деревянных изображений людей и животных: духов-помощников шамана.

С четырех сторон чума ставили на столбах деревянные изображения *гашалил* — боль-

ших мифических журавлей, лебедеподобных птиц, считавшихся главными помощниками шамана. По сторонам от входа ставили по четыре или по восемь *дарагушал* — человекообразных фигур с одной рукой. Такие же *дарагушал*, только меньших размеров, ставили вну-

дуги, покрытой таким же орнаментом, как на верхней части рукава, задняя половина — из ровдуги. Основные линии шива спинки (рис. 1а, слева), выделявшиеся среди масс швов орнамента, а также некоторые следы на обычном кафтане позволяют предполагать, что первоначально кафтан составлялся из трех шкурок небольших зверей, которыми могли быть козы и косули. Рукава этого кафтана и высокие унты из ровдуги одинаково орнаментировали вышивкой бисером.

Черты этого парадного костюма сохранились к 30-м годам в костюме эвенков, к западу от Енисея — обычном, менее украшенном. К востоку — от Енисея и до Лены от него сохранился только нагрудник, а дальше на восток он не отмечен; между Енисеем и Леной такой костюм сохранялся только некоторыми шаманами; вероятно, от древних эвенков основа костюма была заимствована шаманами самоедских племен (селькупы, ненцы-юраки, энцы и частично ненцы) и палеоазиатов (кеты).

три чума, по две штуки вправо и влево от *малу* — места за очагом против входа. Около наружных *дарагушал* ставили по четыре деревянных человекообразных фигуры с пальмой в руках — *хэмэкэр* — главные «защитники» от духов враждебного шамана. Тут же на пороге у входа клали два изображения налимов — *дели*, а прямо против входа втыкали в землю жердь с изображением на верхнем конце орла — *киран*. Вход в чум загораживали плахой *угэн* — «волна». Снаружи, за *малу*, ставили три дерева: березу, лиственницу и кедр, иногда около них добавляли изображение самца дикого оленя. Эти же деревья устанавливали перед входом в чум. Срединная жердь в чуме — *чимка* — должна была быть много выше чума. Она подымалась над верхней связкой жердей чума, а на вершине ее устраивали беличье гнездо — *чапэ*, куда должны были «сидеться» духи-помощники шамана. Внутри чума, на *чимка*, делали поперечные перекладины, на которые шаман вешал бубен во время перерывов хоровода. Рядом с *чимка* в землю втыкали маленькие деревья: березу, три лиственницы и кедр, символизирующие тайгу. Около *малу* в чуме ставили столб *туру*¹ — символ лестницы, по которой к людям должны были «спускаться» верхнее божество *экиэрй* или его помощники. На *туру* каждый из присутствующих вешал божеству *экиэрй* подарки

¹ Значение слова *туру* имеет свою историю и в некоторых случаях совпадает со значениями слова *сарга* (ср. далее, стр. 180). Слово *туру*, *тур* ~ *тут* характерно для языков алтайской семьи, из которых оно проникало в некоторые другие языки. Различные значения его, сохранившиеся до нашего времени, показывают реальные истоки происхождения «столба» — «мирового дерева, соединяющего нашу землю с небом».

Значения, сохранившиеся за этим словом, показывают три линии дальнейшего развития представлений: 1) дерево — палка — столб — мачта — древко — знамена — знамя; 2) стоять — стойбище — жить — стойбище — жилище (дом) — комната — город; 3) шаманское дерево, соединяющее землю с верхним шаманским миром.

1-е значение. Тунгусо-маньчжурские языки: эвенк. *тур-никэ* — «низкие деревья»; *туру* — «столб», «подпирать», «мачта»; эвен. *туртинэ* — «столб», «опора», *туручэ* — «поддерживать»; ульч. *туру*; ороч., нанайск. *тора*; маньчж. *тура* — «колонна», «подставка»; *турунь* — «знамя с головкой на древке и кистями».

Тюркские языки: джагат. *туруж* — «тополь»; *турайча* — «род осины»; *турук* — «жердь»; осман., джагат., уйгур. *туз* — «бунчук».

Монгольские языки: монг. *тук* — «знамя», «флаг»; бурят. *турга* — «березка» (священ.).

Самоедские языки: селькуп. *туры* — «посох»; камас. *туру*; ненецк. (енисейская группа) *тур* — «копье, хорей».

Угорские языки: хант. *тур* — «кол».

2-е значение. Тунгусо-маньчжурские языки: эвенк. *туруган* — «основная жердь чума», «дверная жердь»; маньч. *тура* — «конец матицы».

Монгольские языки: бурят., монг. *тура*, *туру* — «дом», «город».

Тюркские языки: уйгур., джагат., алтайск., телеут., шорск., сагайск., кирг., татар., якут., *тур* — «жить на одном месте», «быть оседлым»; уйгур. *турукаук* — «местожительство»; качин. — *турус*, кирг. *турузун* — «стоянка»; алтайск., лебедин., шорск., сагайск., койбал., барабин., уйгур. *тура* — «жилище», «дом».

3-е значение. Тунгусо-маньчжурские языки: эвенк. *туру* — «жердь-столб», на которую во время камлания вешали шкурки, новые платки.

Тюркские языки: якут. *туру* — «шаманское дерево»; тюрк. (бывш. Восточный Туркестан) *туз* — «новая веревка», привязанная одним концом к поперечной жерди на потолке, другим к колу, воткнутому в пол, за нее держались, вращаясь вокруг кола во время камлания (в память того, что кол когда-то был деревом, в него втыкали ветку с лентами от каждых семи хозяйств). У сибирских тюрок этот *туз* представлял собой березу, увешанную лентами, вокруг которой танцевал шаман. У уйгуров Гань-су (бывш. Восточный Туркестан) *туз* был заменен веткой «грудного» дерева (С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. Сб. МАЭ, т. V, вып. 1, 1925; С. Ольденбург. Краткая заметка о пері-хон'ах и дуа-хон'ах в Кучаре там же. Повидимому, из тюркских языков это слово попало и к коттам: *тура* ~ *тора* — «жилище», «город», «комната».

Таким образом, слово *туру*, имевшее первоначально значение дерева, в дальнейшем получило новые значения следующим образом: *туру* — дерево вначале было частью жилища (основной столб), затем, когда жилища стали строить целиком из дерева, *туру* получило значение жилища; подобно столбу — одной из основных подпор

шилдаптын: шкурки пушных зверей, белки, лисы, россомахи, новые платки, куски тканей и недоуздки.

Во время подготовки обрядового чума *дьюмй* часть населения подготавливала шаманскую кузницу, где выковывали металлические части к костюму и части для бубна.¹ Если шаман еще не имел плаща, девушки в это

жилища *туру* было использовано в лодке (мачта) как «палка», вероятно, при охоте, и как «жердь» — древко для знамени — в военных столкновениях, а с другой стороны, *туру* как основная жердь в жилище была используется во время камланий для подвешивания жертв; эта функция *туру* породила новое значение, и *туру* стало считаться шаманами «лестницей», по которой сам шаман во время камлания «поднимался на свое верхнее небо» или «спускались» духи-помощники верхнего божества, для общения с народом через шамана; наряду с этим *туру* считалось «мировым деревом», соединявшим землю с верхним миром. Все эти значения, за исключением «знамени», сохранились в эвенкийском языке.

¹ Шаманский костюм *ломболон*, *шамашик* в целом представлял собой панцирь. Количество металлических частей на костюме было неодинаковым у различных групп эвенков — оно уменьшалось по направлению с запада на восток. Металлические части прибавлялись к костюму постепенно, в частности на западе по мере одержания «побед шамана в борьбе с враждебными духами». Когда же шаман приобретал все необходимые части костюма, особенно 8 *дагуил* (енисейские говоры) — наспинных защитных пластинок, иногда с рогами или в виде зверей, ему «не страшны» были ни стрелы злых духов, ни сами духи. Тогда он становился «сильным» шаманом.

Металлические части костюма символизировали кости скелета и духов-помощников, преимущественно животных, а именно: *укэне* — «гагара», с ее помощью шаман «выяснял» способ лечения больного; лягушки и медведи по подолу плаща «помогали при передвижении» по *эндекит*; нагрудный щит *ангакй* служил «защитой» от стрел. Металлические пластинки в виде бахромы по подолу (*ширэк* — «маховые крылья») служили для «передвижения» над *эндекит*. Вдоль спины ряд металлических пластинок *идырэ* изображал позвоночник. На рукавах были «кости рук», на ноговицах «кости ног». Выдвигать шкуру и шить плащ могли только девушки [у витимо-олекминских эвенков только определенное число — девять девушек; необходимо отметить, что от Оби до Лены «семь» считалось магическим числом (характерно для тюрков и самоедов) и было менее распространено число «девять»; от Лены на восток преобладало число «девять» и реже встречалось число «семь»]. Металлические части шаман изготовляли сам и его соседи: мужчины из своего рода (к западу от Лены) и мужчины из другого рода (к востоку от Лены). Некоторые шаманы задолго до *икднникэ*, после камлания для себя, имевшего целью общение с духами-помощниками, «видели» во сне дикого оленя, которого следовало убить для шкуры. После сна они детально указывали приметы оленя и места, где тот ходил. Этого оленя называли *аяки*. Убить его должен был всегда человек из другого рода. Раньше не только убивали зверя, но и собирали его шерсть, оставшуюся на сучьях при линьке, остатки мха, который олень ошпыльвал. Собранные вместе с всеми остатками и обрезками складывали в одну ямку, вокруг которой ставили 8 изображений *хамэкэр* — духов-охранителей.

Бубен (*унетуейн*, *нимнганеки*) во время камланий символизировал собой плот или лодку, на которой шаман совершал путешествие по *эндекит* и ее притокам. Одновременно бубен изображал голову. Верхняя часть его — *хорон* — «макушка», «темя», нижняя — *дег* — «подбородок», бугорки по ободу — *сер* — «уши»; *аукйкэр* — «стрелки» (р. Сым); *суркал* — «клыки» (р. Подкаменная Тунгуска). Обод (*алдоксо*) изготовлялся из разных деревьев: из березы (р. Токма), из ели (р. Подкаменная Тунгуска), из извитой ветром лиственницы (р. Сым). Стружки от обработки дерева сыпали в одну ямку вместе с шерстью. Бугорки на ободке бубна приобретались постепенно по мере «побед» шамана над враждебными духами. Боковые выемки на ободке назывались *илдылдыл шамтэр* буквально «отверстия — уши учителя шаманов» (р. Сым); 7 или 9 поперечин внутри бубна — *уакэл*, буквально «поперечины в лодке» (р. Сым) и *хоктол* — «дороги» (реки Витим, Олекма). Металлическое кольцо вокруг скрещения поперечин называлось *чунгурэ* — «пуп». Рисунок красной краской на внешней стороне бубна — дуга с зубчиками — был отмечен только у сымских эвенков. Они толковали его как запись «первой молитвы», полученной первым шаманом от его руководителя. Эти же эвенки рисовали на бубне красной краской рисунки тузов игральных карт, а у одного в 20-х годах была нарисована звезда.

Одним из главных атрибутов шамана была колотушка для бубна *гим-гис-гис-хисун-гисисун*, буквально «говорение», «слово», или *дявалган* — «ручка». Она делалась из того же дерева, что и обод, и обтягивалась шкурой лося, оленя или медведя. Верхушка ручки изображала голову человека, другой конец — гагару или медведя.

время выделывали для него шкуру ранее убитого дикого оленя. Металлические части костюма изготовляли мужчины, металлические опилки собирали в платок. «Их боится вала — убийца человеческих душ», — говорили эвенки.

Перед началом *икэнипкэ* шаман «очищал» всех присутствующих. Для этого в чуме устраивали маленькое камлание. Шаман после вводного пения и ударов в бубен выбрасывал в огонь все металлические опилки. Затем, подержав кусочек сала над огнем, мазал каждому присутствующему крестообразно тыльные части кистей рук — «вала этого боится». Затем шаман начинал петь и в пении «вызывал» на землю верхнее божество *экишэрй* ~ *ширй*. Тот «спускался» по *туру* и «рассматривал» все подвешенные жертвы. Начинался разговор шамана с *экишэрй*. Через шамана *экишэрй* «сообщал» о жизни каждого из присутствующих, о том, сколько оленей и какие из них должны были пропасть в предстоящем году. После ухода *экишэрй* шаман «вызывал» духа — хозяина земли *дунд'ады*. Этот через шамана «сообщал» о том, кто и когда должен был заболеть в текущем году. При этом оценивал жертвы, подвешенные к *туру*. Эти жертвы (шкурки) по окончании *икэнипкэ* шаман частично брал себе, частично отдавал сиротам. Но шаман не имел права брать все «принесенное», чтобы не вызвать гнева *экишэрй*. Платки, новые ткани оставляли на *туру*, и никто не трогал их, даже после того, как стойбище было давно оставлено.

На следующий день начинался сам обряд.

Первый день назывался *илбэдэжйч* — «вспугивание зверя». В этот день производилось очищение всех инструментов, с помощью которых изготовлялись металлические части костюма, и очищение *дьюмй* (чума). Движение в этот день начиналось по направлению к *долбонйткй* — нижнему шаманскому миру: вначале вниз по реке шамана, потом по *энгдекйт* немного вниз, затем «поворачивали» вверх и «шли» до истоков.

Присутствующие, захватив с собой инструменты, усаживались в круг. Шаман начинал пение:

Кованье! Кованье! Кузнецы! ¹

Сколько кузнецов у меня?

Ковавших мужиков у меня?

Что они для меня сделали?

Дагуили для меня (делали).

Сколько раздувателей мехов у меня,

Изготовлявших металлические части?

Опилки от строгания

Соберу я сам,

Делая их более острыми.

Строганье! Строганье! Строгальщики!

Сколько клещей у меня,

Которые не поддаются (духам) *мушунам*?

Сколько молотов у меня?

Сколько зубил у меня,

Не поддающихся *мушунам*?

Сколько молотов у меня,

Не поддающихся *мушунам*?

Женщины работавшие,

Шерсть изготовлявшие,

Швы с подшейным волосом шившие,

Красную, черную краски (делавшие),

Не портя ничего,

Размягчая все и т. д.

Во время пения шамана все сидевшие вокруг имитировали работу по изготовлению шаманских вещей, делая все наоборот, например «скоблили шкурки» другим концом скребка и в обратном направлении. Далее, в пении шаман перечислял все моменты работы и все инструменты. Потом он вскакивал и его подхватывал один из присутствующих (помощник). Одновременно вскакивали две женщины, ² сидевшие против шамана. Они брали в руки маленькие *тэмэкэр* и начинали скакать, вместе с шаманом

¹ Буквальный перевод.

² У селькупов во время камлания «оживление бубна», в основном такого же, как *икэнипкэ*, две женщины, по определению Г. Н. Прокофьева, олицетворявшие собой двух небесных жен шамана, брали двух идолов, лежавших по обе стороны очага, и,

и его помощниками, выкрикивая: «пагэй! кулур! декур! декур! дуннэр! химир! уюр! токур! аба! дэрэ! а-а! Слова эти в современном эвенкийском языке отсутствуют; ¹ эвенки пытались толковать их как названия различных стадий становления земли. После этого клича все вскакивали, и начинался общий хоровод — движение вперед. В хороводе участвовали все присутствовавшие и шаманы со своими духами. Часть народа «шла по берегу», часть «плыла» по реке на «плоте» — шаманском бубне. Шествие начиналось словами шамана: «элэр! элэр! экэл-эл-элү!» ² (призыв двигаться в круге по движению солнца). Ника! Никакар! шингталнал элэтылдекэд^ру! элэ элэнмузэ! элэр! элэр! — «Дети! Дети! Начиная оставлять эту землю, выбирайте свой путь по солнцу!» Далее шаман в пении описывал местность, по которой движется народ. Шаман пел строфу, присутствующие повторяли и шагом двигались в хороводе в направлении движения солнца по небу. Так плясали до ночи. Затем наступал перерыв для сна. Ночью шаман должен был увидеть сон и узнать направление дальнейшего пути. В этот день все «спускались» вниз по реке шамана, затем от устья ее шаман «поворачивал» и все «двигались» с ним вверх по реке *энгдекйт*, по направлению к истокам — к верхнему шаманскому миру.

Второй день назывался *кутудекйт* — «шесть поворотов». В этот день впервые «видели» божественного оленя, вспугивали его и начинали гнать. Действие начиналось с утра. Все собирались в *дьюмй* (чум), вставали в круг и начинали хоровод по солнцу. Шаман пел:

Элэр! Элэр! Экэл-эл-элү! эрэлү! (припев,
2 раза).

Собаки, не останавливаясь, гоните ³
Дикого зверя-оленя (припев, 2 раза)
На четырех ногах будучи,
Одногодком стал,
Двугодком стал,
По земле, где гонят,
Среди деревьев гоните . . . и т. д.

Окружение, окружение,
Окружение устраивайте:
Дикого оленя-зверя

В окружении держите!
Бодрствующие мужики,
В окружении держите! . . . и т. д.

Земля! земля!
Вихрь ты мой! Туман!
Изменись! Изменись!
Так, чтобы увидеть где-либо
Близко стоящие деревья.
Свои деревья-мужики,
Близко стоящие деревья,
Где бы то ни было,
Пусть хоть немного
Заговорят . . . и т. д.

Дальше шаман перечислял условия, в которых происходит погоня за божественным зверем: весна наступает появляется травка; лето началось — трава выросла; трава вянет — осень наступает; появился первый снег — начало зимы и т. д. В этот период божественный олень из теленка «превращался» во взрослого оленя. Попутно отмечались все звери, встречаемые в пути. Шаман, а за ним и все остальные при упоминании тех или иных зверей имитировали их движения.

убаюкивая их, плясали вместе с шаманом (Г. Н. Прокофьев. Церемония оживления бубна у остяков-самоедов. Изв. ЛГУ, т. II, 1930, стр. 371). На четвертый день гна-насанского праздника чистого чума «в кругу вместе с шаманом плясали семь женщин» (А. А. Попов. Тавгийцы. Л., 1936, стр. 72). В Кучаре (бывш. Восточный Туркестан) во время камлания над больным *пері оюн* танец *узула* начинали две старухи, предварительно обойдя вокруг *туз* (см. выше) и поклонившись на четыре стороны (С. Олденбург. Цит. раб., стр. 18).

¹ Также не переводятся на современный язык слова, пение которых дает музыкальную строку для песни-импровизации.

² У якутов акт «собрания» духов назывался *оагоххо олорор* (Н. Л. Виташевский. Из наблюдений над якутским шаманством. Сб. МАЭ, т. V, вып. 1, 1925, стр. 169).

³ Буквальный перевод.

Днем устраивали перерыв для принятия пищи, после чего хоровод продолжался до ночи. Во время перерыва мужчины изготавливали из березы, кедра и лиственницы четыре маленьких фигурки оленей.

Во время движения шаман гадал о длительности жизни присутствующих. Для этого каждый приносил свою стрелу. Шаман время от времени брал то одну, то другую стрелу и пускал ее через выходное отверстие чума. Чья стрела падала ближе, тот должен был умереть раньше.

Перед окончанием устраивали круг — «облаву», чтобы зверь не мог убежать». Шаман пел, описывая все действия.

Устроив «облаву», действие кончали.

Третий день называли *шинадекйч*, буквально «прямой, вытянутый путь». Хоровод начинался с утра. В этот день на людей «пытались напасть» злые духи *вала*. Шаман «отгонял» их, присутствующие помогали ему. Крики и шум сливались, и *вала* «отступал». По пути, при переходе через хребты, «встречались» туманы (облака). Это бывало не всегда и служило дурным предзнаменованием. Иногда, в местах брода, вода бывала очень «высокой», что также служило дурным признаком — могли быть повальные болезни. Шаман в таких случаях старался все развеять и отогнать.

Все присутствующие подпевали, и просьба шамана сливалась с общей просьбой.

После дневного обеденного перерыва хоровод вели до ночи. Перед окончанием, так же как во второй день, устраивали облаву.

Четвертый день назывался *агияндякйч*, буквально «горелый путь», через лесные пожарища. В этот день, если обновлялся бубен, шаман впервые ударял в него. Погоня за зверем продолжалась.

Пятый и шестой дни назывались *гуляйчадекйч*, что значит «хороший путь». Погоня продолжалась. В эти дни привязывали к шаманскому плащу новые металлические части.

Седьмой день назывался *гоёдекйч* или *бокчакйч* — «место, где ранят зверя», или «место, где нагоняют зверя». В этот день все мужчины изготавлившие металлические части костюма, стреляли из большого шаманского лука в маленьких деревянных оленей. Этим имитировалась охота за божественным оленем и убивание его. Раскалывали деревянных оленей на части, и шаман давал каждой семье по кусочку. Эти кусочки хранили вместе с реликвиями до следующего *икэнипкэ*. Только после этого их выбрасывали и заменяли новыми частями, полученными в обряде следующего года.

Восьмой день назывался *дарибдякйч* — «место отхода в сторону». В этот день «доходили» до истоков шаманской реки и дальше, до верхнего шаманского мира *тыманйткй* и окончательно «добивали» воображаемого божественного оленя. Условия, в которых «добивали» зверя, символизировали условия жизни эвенков в течение года. Шаман «доходил» до божества верхнего мира и «вел» с ним беседу. *Экиэри* (верхнее божество) расспрашивал его обо всем, что случилось в пути. Шаман «возвращался», рассказывал о разговоре и на этом оканчивался восьмидневный обряд *икэнипкэ*.¹

¹ У узбеков был отмечен осенний танец-игра *ката уюн* и *гол уюн* древнего происхождения. Осенью, тайком от других, вечером, в дом приходили 5 мужчин, 5 женщин и 1—2 певца. Помещение наглухо закрывали, посередине ставили большое блюдо с гранатовым соком и по краям зажигали 10 свечей. Все садились вокруг блюда, начинали петь, вставали, брались за руки и двигались вокруг блюда по солнцу, вначале шагом, потом усиливая темпы до вихря. Кружились хороводом, пока не сгорали свечи (сообщено А. Г. Бахтой в 1943 г.).

Узбекское слово *уюн* сближается с тунгусским *эвин-эин*, которое в свою очередь является синонимом слова *икэн*. Поэтому рассмотрение значения этих слов в разных

В *икэнипкэ* мы можем выделить два слоя, образовавшиеся в разное время — дошаманский и шаманский.

К дошаманскому относится имитация массовой погони — охоты за воображаемым оленем-зверем (в вариантах — за лосем).¹ Имитация его убивания и «приобщение» к его мясу (хранение частицы маленького деревянного оленя, которую получала каждая семья на седьмой день *икэнипкэ*, должно было обеспечить сытую, богатую мясом жизнь в течение года). Охота на лося изображена на наскальных рисунках неолита, на каменных островах по р. Ангаре, у с. Воробьево на Лене. Возможно, что охотники, жившие в период неолита по Ангаре и Лене, уже устраивали подобного рода ритуальные игрища. Вероятно, к этому же периоду относится и какая-то пока неизвестная нам роль женщин в таком игрище (вскакивание и прыжки с непереводаемыми из современных языков словами в первый день *икэнипкэ*, вероятно, обозначающие призыв начать охоту).

К дошаманскому слою относится также и сезонность этого действия — весна, а кроме того, отсутствие кровавых жертв, обычных при камланиях.

В связи с этим небезынтересно значение слова *аннганй*. В современном эвенкийском и родственных языках им обозначается понятие «год», но буквальный перевод его, «периодическое выполнение обряда», от корня *аннган* — «выполнять обряд». Если выполнение обряда *икэнипкэ* происходило весной, если одним из моментов его была имитация годичного цикла жизни, то вполне возможно, что этот обряд и был началом нового года у древних эвенков.

Имитация погони, убивания и «приобщения» к мясу божественного зверя, выполнение этого обряда раз в году и весной, пляска женщин и некоторые другие детали позволяют сравнивать этот обряд с обрядом северо-восточных палеоазиатов — «праздником умирающего и воскресающего бога» и обрядом иганасан — «праздником чистого чума», с одной стороны, с другой — с праздником весеннего равноденствия у земледель-

языках может помочь раскрыть глубже значение и развитие семантики слова *икэн* из его первоначального значения.

Слово-корень *эин*~*эин*~*уон* отмечено в языках тунгусо-маньчжурской и тюркской групп. Одного происхождения, повидимому, и корень слов чукотского языка: *уэичэтыркин* — «он забавляется» (прибрежные чукчи), *овечатын* «площадка для игр» (на литературном языке). В эвенкийском *эин*~*эин* имеет значение игры (наиболее распространенное в современных говорах), но наряду с этим в ряде говоров оно сохраняет значение пения и пляса (национального танца), в фольклоре оно обозначает состязание, поединок богатырей, бой, битву; солон. *уэи* — «играть»; эвен., негид. *эи*; ороч. *ави*; орок. *хэпи*; ульч. *хупи*; нанайск. *хупи*; маньчж. *эфин*, *эфи*; тюрк., казах. *ои-на*, *уизна*; карагас. *ойен* «игра»; узбек. *уон*; уйгур. *оюк*~*оюк*; турец. *оюн*; якут. *оину* — «играть»; чукот. *уэи-ч-э*. У узбеков (бывших сартов бывш. Восточного Туркестана) шаманские церемонии назывались *оюн*, а музыканты, бьющие в бубен во время камлания, назывались *ай-сак-чи*, *ава-к-чи*, *ава-х-чи* при обычном названии *ганри* (С. Е. М а л о в. Цит. раб., стр. 5). У якутов шаман называется *оюн*, шаманка — *удаган*.

Несомненно, что слово-корень *эин* весьма древнего происхождения и первоначально, так же как слово *икэн*, обозначало ритуальное пение и пляс, а кроме того, упражнения охотников-воинов в стрельбе, фехтовании мечами и др., которые могли быть частью пляса. Поэтому развитие его значений в дальнейшем шло по трем линиям: по линии бытовой игры и танца, по линии обрядовой пляски в шаманском действии и по линии военной (битва, бой, поединок).

¹ Термин *ширүнь* — один из символов для божества верхнего мира и его помощника, одного корня с *сирү*~*ширү*~*хирү* — «пороз-производитель — олень, лось». Этот факт, повидимому, является следом древнейших представлений охотников тайги, когда доброе в отношении человека божество — дух-хозяин верхнего мира — представлялся в виде оленя или лося.

ческих народов юга. Основа этих обрядов одна и та же уходит в глубокую древность, к охотничьим народам. Обряды народов северной Азии сохранились в наиболее древнем варианте, на юге этот обряд в условиях земледелия превратился в праздник равноденствия и в праздник дня Диониса (древние греки).¹

Синский фриз, открытый А. П. Окладниковым² на Лене и датируемый периодом бронзы, полностью воспроизводит обряд *икэнипкэ* (воображаемый зверь, охотники, шаманы, а за спинами их мифические существа, вероятно, духи-помощники шаманов). Следовательно, на территории Лены в период бронзы шаманы уже были и шаманские напластования в той или иной мере в это время тоже существовали.

К шаманскому слою обряда можно отнести следующие элементы: во-первых, имитация движения вверх по реке к истокам ее как фиксирование воспоминания о прежней родине; во-вторых, обновление частей шаманского костюма и атрибутов; в-третьих, гадание на длительность жизни и удачу охотника, которое производилось шаманом в перерыве между камланиями.

Наиболее интересным представляется первый элемент из шаманских наслоений. Второй элемент в обряде *икэнипкэ* имеет значение как бы добавления, органически не связанного с основным обрядом; однако у соседей эвенков — селькупов и алтайцев — эта часть обряда превратилась в самостоятельный шаманский обряд «оживления, обновления бубна». Третий же элемент характерен для большинства обрядов.

Остановимся на первом. Одной из функций шамана было хранение представлений, накопленных сотнями поколений, и передача истории рода новым поколениям. Об этом говорит и значение слова *нимнга* — «шаманить» и «рассказывать» мифы, сказания, сказки, которые имеют одно название — *нимнгакэн*³ с тем же корнем, что и *нимнга*. Если у шамана одной из функций и, вероятно, первой было хранение и передача истории рода, то допустимо, что он же ввел в *икэнипкэ* напоминание о местах бывшего местожительства.

Первые шаманы были равноправными участниками обряда, позже они превратились в руководителей.

В связи с этим встает вопрос: жили ли какие-то группы предков современных эвенков на истоках левых притоков Ангары — в Саянах?

Различные факты говорят в пользу этого предположения.

1. Тунгусы (эвенки) еще в XVII в. были расселены по левым притокам Ангары.

2. Группы сымских эвенков из рода Кима сохранили к 20-м годам воспоминания о жизни на притоках Ангары.

¹ У греков был архаический тип охотничьего игрища, в котором преследовали, убивали и поедали воображаемого оленя. Позднее это древнее родовое игрище превратилось в моление Дионису, которое производилось в конце весны (В. Петров. Опыт стадийного анализа «охотничьих игрищ». Сов. этнограф., 1934, № 6, стр. 140—177).

² А. П. Окладников, И. И. Барашков. Древняя письменность якутов. Якутск, 1942, стр. 6.

³ Г. Н. Прокофьев. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов. Изв. ЛГУ, т. II, 1930. — Л. П. Потанов. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных народов Алтая. Тр. Инст. этнограф., т. I, 1947.

⁴ Этим же словом назывались и «заветы», если так можно их назвать; это весь комплекс представлений и отношений к окружающей природе, который передавался в виде *нимнгакэн* из поколения в поколение. Любопытно, что и во время нашей экспедиции, сообщая что-либо, эвенки (сымские и урмийско-амгунские) всегда ссылались на *нимнгакэн*: «а по нимнгакэн...» или «а в нимнгакэн...».

3. Некоторые названия рек из притоков Ангары были разнесены по северу; кроме того, отдельные притоки в верховьях Енисея сохранили названия, общие с названиями эвенкийских родов.

4. Само название Енисея (эвенкийское *йэндэги*) происходит от слова *йэнэ* — «река» — слова, сохранившегося в говорах эвенков на окраинах (у сымских — на западе; у чумиканско-учурско-сахалинских — на востоке) и в языке удэгейцев — *йангах* при общетунгусском слове *бира*; это слово, кроме того, сохранило и комплексность значения, выражая одновременно «исток», «гору», отсюда слово *йэндэги* «Енисей» имеет и второе значение «черная минеральная краска» и «каменный уголь»; это нам кажется неслучайным, так как Саяны богаты каменным углем, а в отдаленном прошлом каменный уголь мог быть использован для черной краски, так же как используется для черной краски в наше время.

5. Саянские самоеды, выйдя из Саян, встретились с тунгусами и внесли в свой язык тунгусское название Енисея (ненецк. *ензя ям* из эвенк. *йэнди лам*, что значит Енисей-Байкал; энецк. *едосси*; нганасан. *ентасса*; селькуп. *няндоси*).

6. Название Енисея от устья Ангары и выше, записанное в XVIII в. Мессершмидтом, *кима* и *кему* и названия двух родов тех же сымских эвенков — Кима и Кему — нам кажутся не случайным совпадением. Современные названия рек, образующих Енисей в его истоках, двойные, вторая часть их — *кем* ~ *хем*, ныне принявшая значение «река», хотя вода по-тюркски называется *су*. Названия многих мелких рек Сибири совпадают с названиями родов. В связи с этим встает вопрос — не было ли название верхней части Енисея дано в отдаленные времена по названию обитавшего на нем рода или племени ким ~ кем? В X—XII вв. в верховьях Иртыша жило тюркоязычное племя кимаки. Они были скотоводами, но зимой охотились на лыжах и жили в землянках. Продукты охоты — шкурки соболя и горностая — они меняли соседям на соль и другие товары. Скот на зиму отводили к гузам.¹ Следовательно, кима жили в Саяно-Алтайском нагорье. Если суффикс *-ка* обозначает принадлежность к роду-племени, а у современных, тех же сымских эвенков он сохраняет и другое значение — принадлежность мужчины к роду (*бая-ка* — «мужчина из рода Бая», *бая-киши* — «женщина из рода Бая»), то допустимо, что в тот период, когда название употреблялось без суффикса *-ка*, какая-то группа Кима вышла с Саян на притоки Ангары, а оставшиеся стали в дальнейшем тюркоязычными кимаками и передвинулись западнее.

7. О жизни тунгусоязычных групп на Саянах говорят и материалы фольклора урмийско-амгунских эвенков. По их сказаниям, главные герои — пещные охотники называются *мата*, *бэе*, *уранкай*, все эти слова значат «человек». Эти герои живут к западу от *кзын*, *кидан*, *оха*, и реки Онон, к востоку от *чулурэ* и рядом с близкими по языку *сивир*. Указанные названия аналогичны историческим: *сивир* — это маньчжуроязычные группы сибиряков (*шибин*, *шибэ*, *шивэй* — китайских источников); *кзын* и *оха* — это Киот и Оха, монгольские роды; кидане общеизвестны, а *чулурэ* (бурейско-амгунские), *чулугды* (енисейские) — это древние металлурги, вероятно, древние племена *чу*, жившие в степях к югу от Алтая. Они-то и могли быть извечными врагами лесных охотников. Онон — это название реки, существующее до сих пор. Из указанной территории горные охотники, по сказаниям, уходили на восток, где часть их и оставалась.

¹ В. В. Бартольд. 1) Отчет о поездке в Среднюю Азию. Зап. Акад. Наук, сер. XII, т. 1, № 4, 1912, стр. 105—106; 2) Е го же. История турецко-монгольских народностей. Ташкент, 1928, стр. 11; 3) Е го же. Киргизия. Фрунзе, 1943.

8. Как у западных групп (сымских эвенков), так и у крайних восточных (чумиканско-аянско-урмийские) сохранился ряд элементов, характерных для культуры народностей Алтая и не характерных для всех других тунгусоязычных групп. Все это говорит о том, что некоторые из предков сымских и восточных (из рода *Эджэн*) эвенков в далеком прошлом жили рядом с народами Саяно-Алтайского нагорья и имели с ними связи, что часть их, спустившись с гор, вышла на притоки Ангары и дальше по Енисею на север, а часть — с отрогов Саян ушла на восток. Только этим и может быть объяснена имитация движения вверх по реке к истокам, которая, как воспоминание о прежней родине, была включена шаманами в обряд *икэникжэ*.

ОХОТНИЧЬИ ОБРЯДЫ

Обычаи и обряды, связанные с охотой, среди большинства джугдырских¹ колхозников уже давно прекратили свое существование, молодежь их вообще не знает, и если старики о них напоминают, молодые смеются. Но в глухой тайге и среди одиночек-единоличников эти обряды кое-где еще сохраняются; в одних случаях их придерживаются сознательно, в других — выполняют по привычке.

Основные действия в обрядах как эвенков, так и других охотничьих народов были обусловлены заботой о сохранении жизни («зверь есть — человек живет», — говорили эвенки) и имели целью повлиять на сохранение породы.²

Чтобы зверь не исчезал и размножался, длинные кости, копыта, рога с черепом и шкурки из-под копыт должны быть, по мнению эвенков, в одном месте. Поэтому после еды их собирали и складывали на лабаз *гулик*, а мелкие кости головы разрешалось выбрасывать собакам. Но если выбросить длинные кости, копыта и рога с черепом, то собаки могут растащить их и звери «переведутся». В 1947 г. во время переездов я встречала в разных местах побелевшие насаженные на стволы головы медведей и невысокие лабазы с костями. В районе р. Алгома (система Учур) этот обычай выполнялся до недавнего времени. Любопытен один факт: эта группа эвенков не употребляла для подошвы (т. е. для пяточной части ее) шкурки из-под копыт и со лбов. «Ноги и голова оленя должны быть вместе», — говорили эти эвенки и не могли понять, почему не выводятся звери у эвенков, берущих эти части оленя: «Ведь сношенную обувь бросают в любом месте». В связи с этим у некоторых возникал вопрос: «Может быть у них звери другие?»

Костный жир всегда вываривали. Если не выварить, зверь «замучает» охотника, уйдет и охотник не сможет убить его. Нижние челюсти хранили в связках, у себя или привязывали их к *барелак*;³ следили, чтобы при свеживании кровь не капнула на то место, где ходят; на охоте обязательно оставляли в обуви стельку *хаикта*.

¹ Большинство записей произведено в экспедиции 1947—1948 гг. Джугдырскими и называю группы эвенков, расселенных по отрогам Яблонового и Станового хребтов, которые они называют Джугдыром. Подробнее о них см. наши статьи: Эвенкийская экспедиция. (Отчет) Кратк. сообщ. Инст. этнограф., вып. VI, 1949; По колхозам джугдырских эвенков. Изв. Всесоюзн. Географ. общ., т. 82, 1950.

² Вопросу различных запретов в жизни охотничьих народов посвящен специальный труд Д. К. Зеленина (Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии, ч. I. Запреты на охоте и иных промыслах. Сб. МАЭ, т. VIII, 1929), в котором собраны все материалы, опубликованные до 1928 г.

³ О *барелак* подробнее см. в нашей статье: Некоторые данные по охотничьим обрядам. Журн. «Этнография», 1930, вып. 3.

Звери, говорили эвенки, любят тишину, поэтому нельзя кричать, нельзя давать лаять собакам и плакать детям, когда охотники уходят на охоту и когда подвозят тушу убитого зверя. Любопытен один случай сохранения этого пережитка у стариков на р. Тында (система Гилюя). Три охотника отправлялись на охоту. В это время подрались собаки; тогда бабушка одного из охотников робко стала уговаривать их не ходить на охоту, так как не будет удачи, на лице ее выражался страх. Внук рассмеялся, махнул рукой, собак розняли, и охотники ушли. Через два дня, когда они вернулись голодные и злые, старуха, еще верившая в приметы, с упреком сказала: «Я же говорила, чтобы не ходили».

Привычка не нарушать тишину распространялась и на обращение с домашним оленем. Эвенк мог ломать палки о бока и голову упрямого оленя и громко ругать его, но когда он отпускал оленей, собирав их для выючения, отгонял от костров или когда вел караван через чащу леса, он обращался к оленям исключительно тихо и, я бы сказала, нежно, как бы боясь их испугать. Это я наблюдала повсюду.

Для удачной охоты необходимо неслышно и незаметно подкрадываться. Для этого надевали специальные верхние унты из шкурок с длинным мехом. Некоторые эвенки думали, что можно «помочь» и другим способом. При свеживании дикого оленя или лося необходимо, по их мнению, покрыть глаза зверю (олению, лосю) вынутой селезенкой, чтобы на следующей охоте зверь «не заметил» приближения охотника; затем, вынув глаза, надо осторожно вырезать зрачки и заткнуть ими уши убитого зверя, чтобы на охоте зверь «не слышал» приближения охотника.

В удаче на охоте большое значение приписывалось поведению женщин, оставшихся дома. За этим следило большинство жен охотников. Так, шкуру с головы зверя сдирал мужчина или старая женщина, молодые женщины и девушки этого не делали; они не должны были переходить дорогу и переступать через следы охотника. Женщины не имели права есть верхнюю, позвоночную часть. Беременная не должна была шить *олочи* — унты с подошвой из головной шкуры, родильница — есть мясо дикого оленя или лося. Женщина после родов в течение 10 дней не должна была скоблить шкуру, даже брать ее в руки.

Существовали еще и другие поверья. Эвенки верили, что если брошенная палка упадет поперек дороги, тропы или следа, удачи в охоте не будет. Чтобы мальчик был хорошим охотником, к люльке подвешивали челюсти дикого оленя.

Если охотнику длительно не везло в охоте на мясного зверя, он устраивал *сингжэбейн* — обряд добывания «охотничьего счастья». Для этого он делал предварительно маленький лук и стрелу, затем небольшое изображение лося или оленя из тальника или марника (гилюйские, зейские, урмийские эвенки), из дерева (сутамские, урмийские), из бересты (алгоминские, учурские). Учурские эвенки, кроме того, делали маленький столик. Забрав все, охотник уходил в глухое место, ставил на землю изображение зверя, а алгоминские и учурские эвенки ставили берестяное изображение оленя на столик. Затем охотник отходил на расстояние полета стрелы и спускал ее. Если изображение зверя падало, охота должна была, по его мнению, быть удачной; если он промахивался, неудачи на охоте должны были продолжаться. Над изображением зверя проделывали все то, что делалось с обычным зверем. «Убитого» зверя вешали на дерево, «неубитого» оставляли в тайге (учурские эвенки); «свеживали» и «часть туши» уносили домой (урмийские эвенки). Иногда охотник (урмийский эвенк) изготовлял из тальника изображение собаки и человека, уносил в тайгу, бил там изображение собаки за неудачные

поиски зверя и оставлял в тайге вместе с изображением человека. Иногда *сингкэлэвэйн* устраивали и несколько охотников; они уходили с изображениями в глушь тайги, там стреляли в него, «убив», делили на части, и каждый уносил с собою свою часть.

Обряд *сингкэлэвэйн* мог производиться и после камланья. Шаман во время камланья, погадав на охоту (зейско-гилюйские эвенки), предлагал охотнику устроить *сингкэлэвэйн*. После этого охотник, заготовив лук со стрелой и изображение зверя, выносил их в чащу и оставлял там. Утром, на рассвете он шел «стрелять». Если изображение падало от удара стрелы, он поступал с ним так же, как с живым животным: имитировал свежевание, дележ туши на части и складывал все на лабаз, затем уходил. На следующее утро, со словами «убью-ка зверя» (эти слова в обычное время не произносятся), он уходил на действительную охоту (сутамские, гилюйские эвенки). У урмийских эвенков до камланья делали семь берестяных чашечек и деревянное изображение лося или козули, а также маленький лук и стрелу. Чашечки и изображение лося ставили на столик во время камланья. Когда шаман начинал камланье, охотник брал в руки лучок, а на голову «зверя» набрасывал маленький аркан, конец которого держал в руке же. Во время пения шаман говорил: «Стреляй без промаха!», и охотник спускал стрелу в изображение. Если изображение падало, считалось, что охотник «убил» зверя, т. е. что в тайге уже есть зверь, в которого обязательно попадет пуля этого охотника.

Обряд *сингкэлэвэйн* ~ *шингкэлэвэйн* ~ *хингкэлэвэйн* распространен был прежде среди всех эвенков и сохранился в памяти в различных вариантах. На запад от Лены он входил в большое камланье, состоявшее из нескольких частей: очищение охотников, хождение шамана к *хингкэн* — духу-хозяину территории охоты (илимпийские, ербогоченские эвенки) для испрашивания удачи охотникам, а также убивание зверя. У некоторых эвенков последняя часть обряда не выполнялась. У бывших ангарских эвенков, расселившихся по притокам Подкаменной Тунгуски, в камланье *шингкэлэвэйн* входила имитация коллективного убивания многих оленей и лосей.¹ Сымские эвенки (к западу от Енисея) стреляли из лука в вершинку березки, на которой был подвешен белый *локоптын* — кусок ткани, укрепленный сверху и внизу двумя палочками.

Джугдырские эвенки имитации коллективного убивания не знают. Обряда «очищения» охотников у них также не было, он производился шаманом и независимо от *сингкэлэвэйн*. На специальном камланье охотники со всеми принадлежностями для охоты пролезали через *сичупкэн* — две деревянные палки с заостренными вершинками, соединенные в верхней части и разведенные внизу. После пролезания палки сдвигались и оставлялись в тайге.

Различно и значение слова *сингкэн* ~ *хингкэн*. У джугдырских, а также у аянских, чумиканских и сахалинских эвенков этим словом обозначается удача на охоте: если охотник часто находит зверя и постоянно ест мясо, он имеет *сингкэн* — «фарт», «удача».

Для эвенков к западу от Лены (илимпийские, нгоконновские, ербогоченские) *хингкэн* — это дух-хозяин животных, посылающий зверя.² Для сымских (к западу от Енисея) и для учурских (Учур — правый

¹ Запись обряда *шингкэлэвэйн*, произведенная от двух эвенков Подкаменной Тунгуски из района поселка Баяжит, опубликована А. Ф. Анисимовым (Представления о *шингкэн*'ах и проблема происхождения первобытной религии. Сб. МАЭ, т. XII, 1949, стр. 179).

² См. указанию выше нашу статью «Некоторые данные по охотничьим обрядам».

приток Алдана) *сингкэн* ~ *шингкэн* — материальный предмет, обычно изображение оленя, иногда человека, сделанное из коры разных деревьев. У сымских был зарегистрирован один случай, когда *шингкэн*ом был желто-красный высушенный карась. У некоторых из учурских эвенков это была палочка с подвешенными к ней нижними челюстями и носами пушных зверей. В этом отношении *сингкэн* учурских и *шингкэн* сымских эвенков является тем же самым, что *бэлэй*¹ у ербогоченских и илимпийских и *барелак*² у олекминских и чульманско-гилюйских эвенков.

Слово *сингкэн* распространено в говорах всех эвенков. В значении «фарта», «удачи» оно имеется у ульчей (*сингкэн*). В этом же значении оно вошло и в якутский язык (*сингкэн*).³

Во время пушной охоты, прежде чем сдирать шкурку, зверька всегда окуривали дымом жира, чтобы порода этого зверя «не переводилась». Носы с усами хранили в связке.

В период охоты на водоплавающую дичь старики следили, чтобы котлы и чайники не оставались на ночь пустыми. Их опрокидывали, тогда они «переставали» быть сосудом или заставляли ребятишек наполнить сосуды водой. Наполненная водой посуда привлекала птиц, и они спускались на ближайшем озере или болоте.

Чтобы у охотника во время переходов через горные потоки не кружилась голова, женщины не набивали подушки пером боровой дичи.

К волкам почти все эвенки, расселенные по горным хребтам, отходящим от Станового хребта, как и некоторые группы якутов и народов Саяно-Алтайского нагорья, относились не так, как к остальным зверям. Но это отношение уже давно забыто, а пережитком его осталось нежелание убивать волка. Это нежелание или неосознанная боязнь охотиться на него приводила ко всякого рода объяснениям вроде: «волка трудно искать», «волки не попадаются», «волка не убьешь» и т. д. И наряду с этим у гилюйских эвенков сохранялась вера в слова: например, если охотник случайно встретится с волком, он должен сказать так же, как медведю: «Уйди, не тронь меня», волк услышит будто бы и уйдет. Этот факт говорит о том, что отношение к волку у отдельных групп эвенков когда-то было сходным с отношением к медведю.

С охотой на медведя связан ряд обрядов и запретов, вытекающих из представлений о медведе, общих для всех эвенков. По их представлениям, медведь очень хорошо слышит и понимает речь человека, поэтому во время охоты на него и во время ухода на охоту нельзя громко говорить. Если

¹ О *бэлэй* см. там же.

² О *барелак* см. там же.

³ Слово *сингкэн* в значении «счастья» относится только к охотникам. Для других случаев есть слово *куту* (западные эвенки) и *дёл* (восточные). Сопоставлять слово *сингкэн* можно со словами, имеющими начальный согласный из ряда *х-с-ш*. Такими словами могут быть *синг-кэ* — «тьма осенней ночи», *синг-тыли* — «тишина тайги», и *синг-ни* — «жалеть», «быть растроганным». Таким образом, счастье охотника связано с тайгой, тишиной, темнотой ночи. Сравнение, которое делает А. Ф. Анисимов в вышеуказанной работе (стр. 177), весьма соблазнительно: *хиг-кэн*, *хингкэн* — «имитация свежевания». Но глагольный корень *хиг* — «свежевать» имеет начальный согласный из ряда *О-п-ф*; произношение его с начальным *с* характерно только для якутизированных говоров, в которых под влиянием якутской фонетики слова с начальным *х* из ряда *О-п-ф* могут произноситься, как слова с начальным *с*, что для говоров эвенкийского языка не характерно. Следовательно, сопоставлять корень *хиг-иг* ~ «свежевать» с корнем *синг-шинг-хиг* нельзя. Суффикс *-кэн* при глагольной основе, обозначающий имитацию действия, в данном случае может и не быть им, поскольку нельзя выяснить — глагольного или именного происхождения сам корень. Может быть, этот суффикс *-кэн* имеет и другое значение (например, в словах *кунга-кэн* — «ребенок», *атыр-кэн* — «старуха», *асй-кэн* — «маленькая женщина»), если сама основа имеет предметное значение.

начинают разговаривать, говорят о медведе тихо и только одно хорошее, называют все иносказательно (вместо *вам* — «я убил» — *борсам* или *кеим* — «я одолел»; вместо *гарпам* — «я выстрелил» — *тэлэканэм* — «я снял шкуру»; вместо *ёха* — «глаз» — *килтар* — «блеск» или *иннэ-ктэ* — «черемуха» или *охикакта* — «звезда»; вместо *нанна* — «шкура» — *сун* — «кафтан», и т. д.). Неожиданно увидев в пути медведя, не говорят «не боюсь», потому что «услышит и нападет», а говорят «иди дальше», или «не смотри на меня, уходи», тогда медведь уйдет. Когда его убивают, извиняются, сообщив, что бьет ружье или чужой человек. Считалось, что человек, раненный медведем, должен жить долго. От человека, поцарапанного медведем, нельзя было брать ничего острого и режущего. Раненого медведя обязательно нужно было догнать, иначе потом медведь мог найти этого охотника и заporоть.

Для обеспечения сытой жизни надо «похоронить (*гулими*) голову и лапы медведя, а кости спрятать в дупло». Если этого не сделать, медведь «рассердится», разгонит всех зверей, и на охоте будет неудача. Если кости ног не положить в дупло, у охотника будут болеть ноги.

Ряд запретов, относящихся к медведю, также связан с охотой. Не ели, например, навар медвежьего мяса и не давали собакам, чтобы не мерзнуть во время охоты. Его выливали так, чтобы собаки не разрыли землю. Юноше не давали есть сумку от желудка, если съест, не сможет ходить на охоту. Нельзя было есть глаза и во время охоты необходимо следить, чтобы не повредить медведю глаз, так как, повредив, можно самому ослепнуть.¹ Мальчику не давали есть мясо с нижних частей ног, чтобы в будущем на охоте медведь не поцарапал ему лицо. А ребенку, еще не начавшему говорить, вообще нельзя было давать есть медвежье мясо, чтобы не онемел.

Существовало много различных запретов в отношении женщины. Девушка не могла есть голову зверя; если съедала, то во время родов у нее «стянет» к спине голову. Беременной не давали есть мясо с шеи, так как во время родов будет «сводить» ее шею; кроме того, считалось, что для здоровья ребенка вообще лучше было не есть медвежьего мяса. Мясо с головы могли есть только старухи и то только подчелюстную часть, женщины ели мясо только со спины медведя.

Обряд, связанный со свеживанием и похоронами головы медведя, был широко распространен и не имел вариантов. Но джугдырские эвенки не знали обряда «борьбы мальчика с медведем», собственно, с остатками медведя, завязанными в прутья. Последнее было характерно для эвенков к западу от реки Лены.

Характерный для эвенков бассейна Нижней и Подкаменной Тунгуски и не описанный в литературе обряд «борьбы мальчика с медведем» производился после коллективной трапезы, когда мясо медведя было съедено. Кости, очищенные от мяса, складывались по порядку расположения в скелете на ветки, ветки соединяли, перевязывали с двух концов, и с этим пучком боролся мальчик 5—7 лет. Борьба оканчивалась победой: мальчик подхватывал «медведя» и бросал его на землю. Он боролся как с костями, завязанными в пук, так и с головой, которую заворачивали, подобно костям, в ветки. После борьбы пук с костями головы насаживали на ствол лиственницы, кости «вешали» — клали на ветку у ствола. Иногда голову клали на решетку, сделанную на конце ствола, всегда носом на север. Глаза, завернутые в бересту, подвешивали около головы на ветки дерева

¹ Проглатывание глаз медведя было зарегистрировано только у сымских (к западу от Енисея) эвенков. Но редкий охотник мог проглотить глаз, не тронув его зубами. Таких охотников сымские эвенки считали счастливыми.

или вставляли в разные стороны пука с костями головы. Лопатки оставляли, бросали через плечо, приговаривая «через колоду прыгает», и вешали на жердь чума. Некоторые из эвенков в восточном направлении от головы медведя насаживали на ветку желчный пузырь. На деревьях, на которых был «похоронен» медведь, делали его кровью поперечные полоски. Этот обряд перекликается с одним из моментов сказки о человеке и медведе, распространенной среди аянских эвенков и соседящих с ними эвенов, а также среди ороков. Краткое содержание ее сводится к следующему. Девушка попала в берлогу к медведю. Пробыв там некоторое время, она вернулась домой и родила медвежонка. Затем у нее родился сын. Медвежонка воспитывали родители девушки, мальчика — мать. Когда мальчик подрос, он захотел померяться силами с медведем. Три раза сталкивался юноша с медведем. Тело его было порвано, тогда он взял острый камень «Это будут мои когти», — сказал он и убил медведя. «Медведь, умирая, завещал людям способ охоты на медведя и способ захоронения», — говорится в сказании. Сравнение этой сказки и обряда «борьбы мальчика с медведем» позволяет поставить вопрос: не является ли момент борьбы мальчика с костяком медведя реально воспроизведенным древним и ныне забытым обрядом — отголоском периода тотемистических представлений, когда медведь у некоторых групп древних тунгусов считался предком¹.

Бьют медведя чаще всего в берлоге. На земле бьют лишь в тех случаях, когда неожиданно его встретят. Но среди учурских эвенков Бута в памяти сохраняются отрывки рассказов об охотниках, которые ходили на медведя с копьём, и, насадив на копьё, перебрасывали медведей через голову. Аналогичные рассказы, связанные с определенными удачными охотниками, распространены в Катайском районе и в восточной части Эвенкийского округа. Обнаружив берлогу, один из охотников готовился к выстрелу, другой, воткнув жердь в отверстие, беспокоил медведя. Стреляли сразу, как только в отверстии покажется голова медведя. Убив, его тут же свеживали. В прошлом медведя свеживал представитель другого рода. Порядок свеживания и традиционные слова сохранялись до недавнего прошлого у большинства эвенков: вначале разрезали шкуру от головы до промежности, поскребывая слегка ножом и приговаривая «вшей бью», затем подрезали шкуру вокруг носа, приговаривая «муравьи расшались», вокруг ушей, приговаривая «сгибается от ветра», вокруг лап, приговаривая «потянемся через колодину». Отделяя шкуру от туши говорили «вшей ишу». Наконец, шкура была срезана и отделена от мяса. Разбирали мясо, перерубая только широкие кости и приговаривая «перешагиваю через колодину». Забрав мясо и шкуру, перевозили их на стоянку; охотников встречали криками *ку-ук! ку-ук!* или *ку-у, ку-у!* (подражая звукам ворона — *оли, сор*). Обычно, убив медведя, наделяли мясом и салом всех находящихся поблизости; если стоянка на охоте, а свои жили в другом месте, посылали

¹ К этому можно добавить, во-первых, что в фольклоре всех эвенков к западу от Лены медведь называется братом, он больше всего боится «поперечноглазого», т. е. человека; во-вторых, что у некоторых групп потомков ангарских эвенков, живших по системе Подкаменной Тунгуски, верхней Лены и в северном Прибайкалье, слово *манги* сохраняло два значения «медведь» и «духи-предки». Эти значения слово получило в разные периоды своей истории. Манги (мангыт) — один из древних этнонимов Центральной Азии (см. подр. нашу ст.: Фольклорные материалы и племенной состав эвенков. Тр. 2 Всес. Геогр. Съезда, т. III, 1949, стр. 362). Некоторые группы мангытов (манги), по фрагментам дошедших до нас эвенкийских сказаний, вероятно, в монгольский период, а может быть и раньше, нападали на ангарских эвенков и сами входили в их среду, дав начало роду Манги. Поэтому это слово в дальнейшем и получило значение «духи-предки» и вытеснило слово со значением «медведь-предок», но в то же время старые представления о медведе как о культурном герое и обряды продолжали сохраняться, поэтому слово *манги* в говорах этих эвенков включило значение «медведь».

мясо с попутным. Затем следовало *сивайба* — «угощение», на котором традиционным блюдом бывало *сэвэн* или *тэкэвүн* ~ *тэкэмун* ~ *тэкэмин*, *нимат*. Приготавливалось это блюдо следующим образом: голову варили в большом котле, мясо варили отдельно, сало пережаривали на большой сковороде. Затем девушки мелко крошили отваренное мясо и в большом тазу перемешивали его с пережаренным салом.

На угощение приглашали всех находящихся поблизости. Усевшись вокруг очага, принимались за трапезу. Мясо складывалось в двух мисках: одна — с частями головы и кончиком языка медведя, воткнутого на палочку, — находилась на стороне мужчин, другая — с остальным мясом — на стороне женщин. Таз с *сэвэн* пока стоял в стороне. Наиболее уважаемый мужчина брал первым кусок мяса; он отрезал мелкие кусочки мяса и сала, нанизывал их на палочку и передавал ее охотнику, убившему медведя; тот, приняв палочку, отрезал еще мяса, насаживал на палочку и возвращал. Тогда принявший палочку, отрезав часть от верхнего кусочка, бросал в огонь со словами «такого же пошли», потом брал нижнюю челюсть, срезал с нее мясо, насаживал на ту же палочку, передавал самой старой женщине. Эта в свою очередь передавала старой соседке, которая сейчас же возвращала палочку обратно; тогда первая отрезала частицу от верхнего куска и бросала в огонь со словами «зверя пошли». Если старой женщины не было, палочку с кусочками мяса передавали самому старому мужчине, тот передавал ее другому старику и дальше — охотникам. Принимая палочку, каждый говорил *дэвүн*¹ (урмийские эвенки). Только после того как эта церемония была проделана, все брали из миски с мясом по куску и угощались. Немного погодя доставали таз с *сэвэн* и передавали его по движению солнца. Из таза никто не брал, пока он не доходил до самой старой женщины (или мужчины), которая первой брала ложкой еду, таз передавали дальше, и каждый брал по одной ложке. Трапеза происходила очень торжественно при полном молчании (учурские эвенки) или с произнесением только одного слова *ку-ук* в тот момент, когда подносили ко рту ложку. Когда же таз доходил до охотников, каждый из них старался залпом проглотить с ложки *сэвэн*. Все внимательно следили за тем, кто и сколько ложек *сэвэна* проглотит залпом. Возникало оживление, таз задерживался на стороне охотников. Проглотивший наибольшее количество ложек считался самым храбрым и смелым охотником. Таз обходил по кругу три раза, затем его отставляли в сторону, и угощение кончалось; остатки раздавали пришедшим гостям. После трапезы, когда кости головы медведя обсыхали, их складывали на марниковые или березовые прутья, стараясь сохранить порядок расположения, и связывали в пучок, перевязав сверху и внизу. Между челюстями головы зверя вставляли палочку с кончиком языка, которая находилась на мясе во время *сэвэна*. Вся связка называлась *чүкй*. Для *чүкй* стесывали с четырех сторон

¹ Слово *дэвүн* имеет корень *дэ(н)*, а слово *дан* ~ *дэл* обозначает «передавать» чужие слова, просьбу при сватовстве, оно же обозначает «сват», «проситель», «передатчик», а также «член рода, из которого берут жен». Отсюда множественное число *дэхэ(л)* ~ *дэхэ(л)* ~ *дэхэ(л)* — слово, которым среди восточных эвенков называли группу, из которой преимущественно брали жен; раньше же этим словом называли род и его членов. Этот же корень (*дэ-*) имеет значение «передавать» (какое-либо качество) «заражать»; *дэвүн* — «передаваться», «заражаться»; словом *дэвкэ* тунгирские эвенки называли медвежье мясо; этот корень-слово имеется во всех тунгусо-маньчжурских языках. Свежевание медведя членом другого рода, а прежде — членом рода, из которого брали жен, слова *дэвүн*, *дэвкэ* при трапезе, *дэхэ* — название рода, из которого брали жен, — все это пережитки того периода, когда указанная трапеза была обрядом, производившимся между двумя родами, бравшими друг от друга жен. В мифе о борьбе двух братьев (человека и медведя) и в борьбе мальчика с останками медведя, повидимому, и отражено первоначальное единство двух родов.

дерево, на стесанных сторонах кровью медведя и черной краской делали полосы, сверху делали выемку так, чтобы между концами ее поместился завернутый в прутья череп медведя, а самые концы вошли в челюстные впадины. Вынутые глаза вставляли в орбиты, а срезанные уши и нос прикладывали к костям. К *чүкэй* спереди и сзади подвешивали полосы тряпочек. *Чүкэй* насаживали на ствол уже без всяких приговоров. Кости складывали в ближайшее дупло или, как и череп, связывали в прутьях (в пучок) и клали на ветку около ствола, подпирая его вершинкой наклонно поставленной лиственницы. Лапы вешали на соседние лиственницы. Некоторые эвенки заворачивали глаза в бересту и подвешивали рядом. Иногда тут же на сучок подвешивали губы медведя.

В охотничьих обрядах отразилась былая роль женщины: шкуру с головы убитого зверя сдирала старая женщина, во время традиционной трапезы первые кусочки нижней челюсти медведя передавали старой женщине, она же первая пробовала мясо в сале. В обряде *икэнипкэ* в один из первых дней три женщины вскакивали и начинали прыгать. До 30-х годов на Подкаменной Тунгуске стойко сохранялся обряд передачи туши убитого лося брату матери.

Коллективное съедание мяса медведя и мяса копытных зверей, коллективная подготовка к обряду посвящения оленя, участие большой группы в обрядах, связанных с охотой и оленеводством, — все это говорит о том, что охота на мясного зверя в прошлом была делом рода.

ОЛЕНЕВОДЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ¹

В прошлом у эвенков было два вида посвященных оленей. Одни посвящались духу-хозяину места, где производилась охота, и на них возили вьючные сумы с охотничьими святынями; другие посвящались духу-хозяину верхнего мира и считались охранителями здоровья членов семьи и благополучия стада. Посвященных оленей первого вида в хозяйстве было не больше одного, второго вида могло быть два и три; сведения о первых были уже опубликованы,² о вторых в этнографической литературе по эвенкам сведений нет. Этих оленей посвящали духу-хозяину верхнего мира *сэвэкэй* ~ *шэвэкэй* ~ *хэвэкэй*, или *эксэрй*, *шируни* (сымские эвенки — к западу от Енисея). Наиболее распространенным названием их было *сэвэк* ~ *хэвэк* — *шэвэк*; его синонимы: *энгун* (олекминские эвенки) и *итык* (алданские и чульманские эвенки — на восток и юго-восток от Алдана). *Сэвэк*³ — это *амикэйнгэ оронни* — «божий олень» или *бугады орон* — «небесный олень» (рис. 3).

¹ Материалы экспедиций 1929, 1935—1936 и 1947 гг.

² Подробнее см. в нашей статье «Некоторые данные по охотничьим обрядам».

³ Слово *сэвэк* характерно для всех тунгусо-маньчжурских языков. Эвенк. *хэвэк* ~ *сэвэк* ~ *шэвэк* — «дух шамана», «божество», *сэвэчэ* ~ *хэвэчэ* ~ *шэвэчэ* ~ «общаться с духами», *сэвэкэй* ~ *хэвэкэй* ~ *шэвэкэй* — «дух-хозяин верхнего мира», «доброе божество», *сэвэчэпкэ* — «камлание» (поиски души болящего); негид. *сэвэхи* ~ *сэвэки* — «божество»; эвенк. *хэвэки* — «бог»; солон. *сэвэи онгон* — «изображение духа»; орох. *сэвэ* — «изображение духа», *сэвэки* — «изображение духа на шаманском костюме»; удэгейск. *сэвэ* — «дух шамана»; нанайск. *сэвэ* ~ *сэвэа* — «идол», *сэвэи* — «дух»; маньчж. *сэку* — «дух неба», «дух земли», «духи-пенаты» (которым молится шаман). Слово *шируни* из симского диалекта интересно еще и потому, что *сиру* ~ *ширу* ~ *хиру* называется «пороз» (олень или лось-производитель); таким образом, в этом слове сохраняется былое представление о духе-хозяине верхнего мира как о животном (лосе или олене). Представление о небесном олене реализуется в обряде *икэнипкэ* (см. выше, стр. 149).

Термин *энгун* заимствован из бурятского языка; в монгольских языках *онгон* «дух», «изображение божества», *онгголо* — «посвящать онгонам»; *итык* заимствовано из якутского *итык*; *ымык* (другие тюркские языки) и *ымы* ~ *ыа* — «божество».

Рассмотрим обряды, связанные с посвящением оленя в *сэвэк* (сведения об этих обрядах собраны нами от разных групп эвенков).

1. Сымский вариант записан в 1930 г. от эвенков, живших по левым притокам Енисея по р. Сым к северу и югу от последней. Камланье, на котором происходило посвящение, имело целью «поиски» души больного и называлось *илд'эмэчипкэ*, что значит «добывание души-тела» (*илд'э* — «тело», «душа», *илд'эмэт* — «добыть душу»).

Камланье состояло из двух частей: первой, основной части — поиски души больного и очищение его, и второй, дополнительной части — пос-

вящение оленя. Для первой части камланья устраивалось мольбище. Главную часть его составляло *вота* — *гота*, по внешнему виду напоминавшее шалаш. В землю втыкали две жерди, на них клали перекладину — жердь, на которую опирали наклонно с одной или с двух сторон небольшие лиственницы, чаще — пихты и ели. Количество указанных деревьев определялось количеством жертвенных оленей, убитых во время камланья. В середине, между наклонно поставленными деревьями, оставляли отверстие, через которое во время камланья проносили туши убитых оленей. Камланье начиналось в чуме. Шаман, напевая, рассказывал о своем



Рис. 3. Табуированный олень — *сэвэк*.
(Рисунок из материалов Г. М. Василевич, 1929 г.).

воображаемом путешествии с целью «поисков» души больного. Он «спускался» по маленькой реке на главную шаманскую реку *энгдекит* и по ней «направлялся» к устью в нижний мир. По пути он «проходил» через трудные пороги. Камлая с бубном, шаман смотрел через открытую дверку на *вота*. В то время, когда он пел, описывая «путешествие» вниз по *энгдекит*, сородичи больного убивали жертвенных оленей. Способ убивания отличался от обычного, когда оленей душили. Жертвенных оленей закалывали ножом в сердце. Этот способ назывался *пуртач бурупкэ*, дословно «ножом падение». Оленей убивали перед чумом, кровь собирали в одно место, шерсть, снятую позже, складывали под *вота* — «в ней должна была остаться болезнь». Затем, не отделяя головы от туши, протаскивали оленей через отверстие в *вота*. Протаскивая, отрубали им головы и насаживали их на жерди, которые опирали на поперечную перекладину (*вота*). Затем отверстие закладывали жердями. Заложив, ставили по бокам отверстия от 2 до 8 деревянных изображений человека *хэмэкэн*, которые должны были «стеречь» болезнь, загнанную в шерсть убитых оленей.

Шаман продолжал пристально смотреть через дверку. Как только он замечал падающего оленя, он сам падал навзничь головой на север — *долбониткй*, дословно «в направлении к ночи». Лежа с распростертыми руками, шаман продолжал пение, описывая в нем свое дальнейшее пере-

движение по *эндекйт*. При этом он обращался к душам убитых оленей с просьбой помочь найти душу больного. Затем шамана поднимали и клали головой в обратную сторону — *тыманиткй*, «в направлении к утру». Это положение называлось *кутурунка*. С этого момента шаман в поисках души «двигался» вверх по *эндекйт*. Кровь жертвенных оленей, собранную в одну чашку, вносили в чум. Присутствующие обмакивали в нее древесные стружки в виде завитков — *кангалд^{ра}*. Шаман поднимался, брал стружки и кровью мазал себе виски, а всем присутствующим крестообразно — тыльные части рук. Затем женщины уходили разделявать туши и варить мясо. Камланье приостанавливалось. Мясо выкладывали на большие доски, и все принимались за трапезу. После трапезы шаман заканчивал первую часть камланья. Вторая часть (если камланье продолжалось) начиналась сразу после того, как шаман совершал помазание жертвенной кровью рук присутствующих. Во время пения шаман описывал оленя, который должен стать *шээк*. У сымских эвенков считалось, что посвященный олень должен быть серым, «чтобы злые духи его сразу не заметили». Узнав, какой олень требуется, уходили в стадо и приводили указанного оленя. Оленя подводили к шаману, вышедшему из чума. Он клал на него новый *кумалан* — «коврик» (для покрывания вьюка), надевал новую узду, затем проводил по земле черту и по движению солнца три раза обводил оленя вокруг этой черты. Это действие символизировало посвящение. Камланье заканчивалось наставлением шамана о том, как надо беречь *шээк^а*. Позже для него изготавливали сумы и куколки, в которых «хранились» души членов семьи, если кто-нибудь из членов заболел.

Иногда камланье начиналось с очищения больного. Для этого из лиственницы и пихты или из пихты и кедра делали дугообразную лазейку *шолпкэн*, а для шамана — деревянный меч *тутэкэн*. Больного заставляли пролезть через *шолпкэн*, после чего шаман «рубил» воображаемую болезнь *бутылэ*, лазейку крестообразно перевязывали ремнями, а после протаскивания туш жертвенных оленей через *вота*, клали ее поверх *вота*.

2. К а т а н г с к и й вариант записан в 1931 г. от эвенков с Нижней Тунгуски из Катангского района. В 1935—1936 гг. аналогичный обряд записан от эвенков Подкаменной Тунгуски. Основной целью обряда было посвящение оленя, «поиски» души больного занимали второе место.

Задолго до камланья женщины изготавливали новые сумы, вышитый бисером недоуздок, мужчины делали новое седло. Одновременно с этим делали маленькую квадратную или круглую коробочку из бересты, обшитую камысом или ровдугой, иногда белым сукном. Это *бмйрук* — «душехранилище». Затем по количеству членов семьи делали куколки 2 см высотой, назначавшиеся для временного «хранения» душ (*бмй*) членов семьи (эвенки считали, что душа *бмй* после смерти уходит в мир мертвых).

Для камланья неподалеку от чумов готовили мольбище. Центром его считалось *хэргэ ~ сэргэ* — высокая лиственничная или сосновая жердь с горизонтально или наклонно вставленной перекладиной. *Сэргэ* изображало лестницу, по которой шаман во время камланья «поднимался» на верхнее небо. Во время камланья на верхушку *сэргэ* вешали шкуру жертвенного оленя, а внизу — *бугады ёрук* — «небесный глаз», дословно «взгляд» — маленькое деревянное изображение человека, одетое в кусочки меха. Перед *сэргэ* втыкали в землю жердь с изображением орла *киран* на вершинке. Позади *сэргэ* втыкали 2 жерди с изображениями маленьких птичек *чиккэн* и рядом ставили два деревянных изображения

олений-быков *калир*, которые «караулили» на шаманской реке и не давали «проходить» вниз душам живых людей, а вверх — душам умерших людей. Вокруг расставляли на шестах изображения духов-помощников шамана: совы — *хумунгитын* (на Подкаменной Тунгуске — чайки), сокола (Непа), ястреба (Ерогочен) *тёрнга* — главного помощника шамана в «поисках» души болящего в нижнем шаманском мире, черных лебедей *гаса* ~ *гаха*. На земле расставляли деревянные изображения молодых лосей *лукучэн*, «помогающих» шаману в борьбе с духами других шаманов, в то время когда он воображал себя путешествующим по *энгдекйт*, и *мугдэннэ* — в два ряда 14 изображений людей с пальмами: это стража, «охраняющая» шаманский чум и дорогу шамана в подземный мир. Для разездов по своей реке в «поисках» души болящего шаману делали из дерева изображение человека — *хэмэкэн* и изображение плота в виде соединенных рыб — *дарагухал*, которые клали неподалеку от *сэргэ*.

Шаман начинал обряд с предварительного камланья в чуме. Костюма он не надевал, только пел и бил в бубен. В песне он вел разговор с духами-помощниками и советовался с ними о способах «поимки» души. Иногда он «узнавал» об этом через сон, для чего два или три дня жил в чуме больного или же в соседнем. После того как он «узнавал», что душа больного унесена в мир мертвых, он предлагал приготовить мольбище и указывал, какого оленя надо найти для посвящения. Обычно олень должен был быть таким же, какой был у предков или деда больного. Указания производились во время малого камланья в чуме. В день камланья по указанию шамана убивали жертвенного оленя и вешали его шкуру на *сэргэ*. Затем шаман подводил посвящаемого оленя к *сэргэ*, привязывал его к нему, мазал кровью жертвенного оленя, дедая полоски вдоль хребта и поперек его, и оставлял оленя привязанным в течение всего камланья. Шаман возвращался в чум и, облачившись, продолжал камланье. Пением и движениями он изображал поход в верхний мир к *маин* (~ *сэвэк*) за *мусун* ~ *мухун*¹ для посвящаемого оленя. В верхний мир он «поднимался» по лестнице, которую изображала *сэргэ*. Затем, вернувшись, он в пении «передавал» *мухун* оленю. С этого момента олень переставал быть простым оленем, а считался *мухуч* — «обладающим *мухун*» и начинал называться *сэвэк* ~ *хэвэк*. *Мухун* «помещался» у *сэвэк* в легких — в дыхании, поэтому позже, когда кто-либо заболел, к больному подводили *сэвэк* и заставляли последнего дышать на больное место. Заканчивался обряд посвящения наставлением шамана, как должны вести себя люди в отношении *сэвэк*. *Сэвэк* отпускали.

Вторая часть камланья — «поиски» души больного. Она начиналась после перерыва или на другой день. Шаман пением «созывал» духов-

¹ Слово *мушун* ~ *мусун* ~ *мухун* в своем содержании сохранило значения, полученные им в разные периоды своего развития: а) *мусун* может якобы иметь все, что может двигаться; *агды мусучи* — «гром, гроза имеет *мусун*», гора, осыпь, река, ветер, камни, скалы и т. д. также имеют *мусун*; б) *мусун* это дух-хозяин, который живет так же, как люди, и относится к людям хорошо, если они его «кормят» или «одаривают»; таких *мусун*, по мнению эвенков, много: *мусун* огня — бабушка, *мусун* чума — дедушка, *мусун* реки — женатый человек, *мусун* порогов, перевалов и разных труднопроходимых мест и др.; в) *мусун* может иметь и человек — *мусуч* *бэ* — «человек, имеющий дар сказителя, импровизатора»; г) *мусун* может иметь и слово — *мусуч* *турэн* ~ *мусилкан турэн* (восточные эвенки), содержание которого исполняется; например, человек приказал предмету: «стань лодкой», и предмет «превращается» в лодку; наконец д) *мусун* — это часть силы верхнего божества (*экиэрй*, *сэвэки*), которую шаман «добывает» для табуируемого оленя. После «введения» этого *мусун* в оленя последний становится *сэвэк*. У эвенков, которые сами или их предки жили смежно с якутами, слову *мусун* соответствует слово *итчин* ~ *иччин*. Слово *мусун* зарегистрировано только в эвенкийском языке.

помощников. Затем, «превратившись» в птицу (*тёрнга* — «чайка» или *укэнг* — «гагара»), «отправлялся» вниз по своей реке на *энгдекйт*. В начале он «летел» птицей, затем «спускался» на плоте (шаманском бубне или изготовленном специально плоте, который к этому моменту уже был внесен в чум). В песне он описывал весь воображаемый путь. Некоторые шаманы при этом имитировали движение. Попав в *энгдекйт*, шаман «встречался» с душами покойных и просил указать, куда ушла душа болящего. Если она ушла вниз, болящий мог умереть, так как шаман не всегда мог «вывести» ее оттуда — «на *энгдекйт* много больших порогов». По представлениям эвенков, лишь «очень большие шаманы справлялись с этой работой». «Преодолевая» все преграды, шаман «добывал» душу и возвращался. Иногда шаман отправлял на поиски кого-либо из своих духов-помощников, чаще *тёрнга* и *укэнг*. «Найдя» душу, шаман возвращался по воздуху, сидя на птице *гас* ~ *гаса* ~ *гаха*. Считалось необходимым, чтобы душа временно побыла на хранении у *маин* (*сэвэки*). Обряд «отвода» души на хранение производился на следующий день. «Побыв» у *сэвэки* некоторое время, душа сама «спускалась» и «поселялась» в больного после полного его выздоровления, а на время его поправки «помещалась» в куколке, которая находилась в специальной коробке *бмйрук* «душехранилище», лежащей вместе с другими «чистыми» вещами во вьючной суме *сэвэк*. В *бмйрук* хранилось несколько куколок по количеству членов семьи. В остальных куколках до выздоровления больного должны были «пребывать» души здоровых членов семьи. На этом обряд заканчивался.

3. О л е к м и н с к и й вариант записан в 1929 г. от эвенков с притоков Олекмы. Предварительно перед камланием за чумом, где должно быть устроено молебное, квадратную площадку 3×3 м обносили оградой — *куре*. На стороне, помещающейся ближе к *малу* чума (место против входа, за очагом), жерди вынимались, и образовавшееся отверстие служило дверью. Посредине противоположной части ограды оставляли обычно дерево, к нему привязывали дощечку *сэргэ*, символизировавшую шаманские «небеса». Верхний конец дощечки был заострен, ниже на ней было сделано девять надрезов, изображающих шаманские «небеса». Иногда на большую лиственницу опирали три жерди из маленьких лиственниц — *сэргэ*. К *сэргэ* подвешивали длинные полосы из белой ткани *онокто* и белый подшейный волос жертвенного оленя. На задних угловых жердях ограды подвешивали изображение солнца (слева) и луны (справа). Между *сэргэ* и угловыми жердями ставили по девять маленьких лиственниц. За оградой против *сэргэ* в землю втыкали жердь с изображением утки *дэгичэн* на ее верхнем конце, а между оградой и чумом ставили жердь с изображением орла *киран* на ее верхнем конце. Некоторые эвенки ставили по две лиственницы, в которые втыкали по семь ивовых прутьев и на одну из них привязывали деревянное изображение оленя.

Обряд мог начинаться в чуме или у ограды. Шаман начинал с пения. В своем пении он указывал оленя, который должен быть посвящен. Присутствующие шли в стадо и выбирали описанного оленя. Иногда шаман сам уходил в стадо и приводил оленя, которого привязывали к дереву с *сэргэ*. Жертвенного оленя убивали и подавали его кровь шаману в специально изготовленной ложке. Шаман, обмакнув в кровь тряпку, делал на спине оленя три полосы: вдоль хребта и поперек. Если почему-либо не могли убить оленя, кровь заменялась минеральной краской *дэвэксэ*. Кровью или *дэвэксэ* мазали и дощечку (*сэргэ*). Затем оленя оставляли в ограде, а шаман продолжал камлание в чуме. Он пел и имитировал

движениями «переход» на верхнее небо за *мухун* (см. стр. 171) для *сэвэк*. «Получив» *мухун*, он якобы возвращался и опять пением «передавал» его оленю. С этого момента олень становился *сэвэк*. На этом кончалась первая часть обряда. Вторая — «поиски» души болящего — была такой же, как в катангском варианте.

4. Каларский и чаринский варианты записаны в 1929 г. от эвенков с р. Калар (правый приток Витима) и с р. Чары (приток р. Токо, левого притока Олекмы).

Обряд назначался для оздоровления потомства. Если в семье умирали дети, родители обращались к шаману. Шаман предлагал устроить мольбище (такое же, как у олекминских эвенков). Затем перед началом обряда посвящения *сэвэк* шаман производил обряд «кражи» душ. Во время камланья в чуме шаман «поднимался» на верхнее небо. В это время в чуме два мальчика и две девочки держали за углы новый белый платок. На верхнем небе, куда «поднялся» шаман, на деревьях в виде птичек сидели, по словам эвенков, души нерожденных детей. Шаман начинал играть с птичками-душами и во время игры крал одну из них. Украв душу, он быстро «спускался» на землю и бросал *бмй* в виде пушинки на платок. Платок быстро складывали, и шаман сам потом уже клал его в коробку *бмйрук*. Все движения шамана во время камланья повторялись присутствующими. Затем начинался обряд посвящения (такой же, как у олекминских эвенков). Разница сводилась лишь к способу убивания жертвенного оленя (оленя привязывали к двум согнутым деревьям и разрывали). При убивании присутствовал шаман, который в момент разрыва вырывал сердце и съедал его сразу или оставлял до трапезы. Кровь жертвенного оленя собирали в один сосуд. Всю тушу клали на лабаз. В это время женщины делали *бмйрук* в виде люльки и упряжь *сэвэк*.

5. 1-й алданский (нюрмаганский) вариант записан в 1947 г. от эвенков из рода Нюрмаган, который прежде расселялся по истокам и верхним притокам Алдана. Назначение обряда — «охрана» стада и «охрана» здоровья членов семьи. Камланье состояло из трех частей: две являлись предсказаниями, третья — посвящением. Первое проводилось задолго до второго; на нем шаман «узнавал», какого оленя надо посвящать. В своей песне, которую он пел в палатке или в чуме, он говорил, что олень должен быть «здоровым, жирным и белой масти»; «в *итык* (*сэвэк*) вложу *куту* (~*мухун*), тогда будете хорошо кочевать, у *сэвэки* попрошу, чтобы олени размножались», — говорил шаман после предсказания и поучал, как надо обращаться с *итык*. Иногда такое предсказание относилось к нерожденному оленю. Тогда оно происходило за два года до посвящения. Шаман указывал важенку, от которой родится теленок, назначенный быть *итык*, и указывал его приметы: черное пятнышко на голове, сам белый или весь серый, по спине темная полоса, у носа белая и т. д. Второе камланье — также предсказание — производилось в чуме или палатке. Шаман во время этого камланья указывал приметы дикого оленя и место, где его должны убить. «Один передний отросток рога короче другого» или «рога одной стороны ветвистее», указывал он также и масть. Дикий олень нужен был для изготовления *орор кутуруктын*¹ — «душехранилище оленей». После камланья охотники убивали дикого оленя; женщины особо тщательно выделявали ровдугу, затем вырезали из нее прямоугольник или квадрат до полуметра по сторонам; шаман рисовал на нем красной минеральной краской *дэвэк* два-три ряда оленей, обводил

¹ *Куту* у этой группы эвенков одновременно обозначает и душу *оми* и силу *мусун*.

по краям волнистой линией, в левом углу рисовал солнце, в правом — месяц, некоторые шаманы рисовали птиц в верхней части. Это было «душехранилищем оленей». Оно заготавливалось для третьей части обряда.

Аналогичное «душехранилище» в виде коврика *дэтур* (запись Полтораднева) было отмечено среди эвенков Катагского и Илимийского районов (к западу от поворота течения Нижней Тунгуски на запад). Это был круглый коврик в 30—50 см в диаметре, с изображением стада оленей в 5—6 штук и больше, его хранили в подушках седла.¹ Среди неопре-



Рис. 4. Коврик с оленями — *кутурук*. (Колл. ГМЭ, без номера).

деленных коллекций Государственного Музея этнографии (колл. без номера, а также №№ 1985-31, 1757-8) в Ленинграде оказались такие *кутурук* (*дэтур*) (рис. 4), которые покойный сотрудник А. А. Макаренко определил как шаманские коврики.²

Перед третьей частью обряда (посвящение) предварительно готовили мольбище. Иногда шаман устраивал в чуме малое камланье — предсказание убить оленя для «крови» во время посвящения. Так же, как и на первом камланье, он указывал приметы и место, где охотники «найдут» дикого оленя.

Мольбище устраивали за чумом против *малу*. Ставили лиственницу — *сэргэ*, на которую подвешивали «еду» оленей: мох, травы, приговаривая: «Сытыми будьте, размножайтесь у этого человека». Некоторые шаманы рядом с *сэргэ* втыкали в землю жерди с изображениями на верхних концах птиц. Затем в чуме между жердями остова натягивали нитку из сухо-

¹ П. Г. Полтораднев. Оленеводство у тунгусов. Иркутск, 1939, стр. 29.

² А. Ф. Анисимов в своих работах, следуя записи Макаренко, также рассматривает их как шаманские коврики.

жилий и к ней привязывали на нитках из подшейного волоса изображения оленей из бересты (рис. 5), по одному в каждом промежутке; на жердь у дверей подвешивали изображение луны, а на жердь за *малу* — изображение солнца (чумы у этой группы прежде ставили дверью на запад).

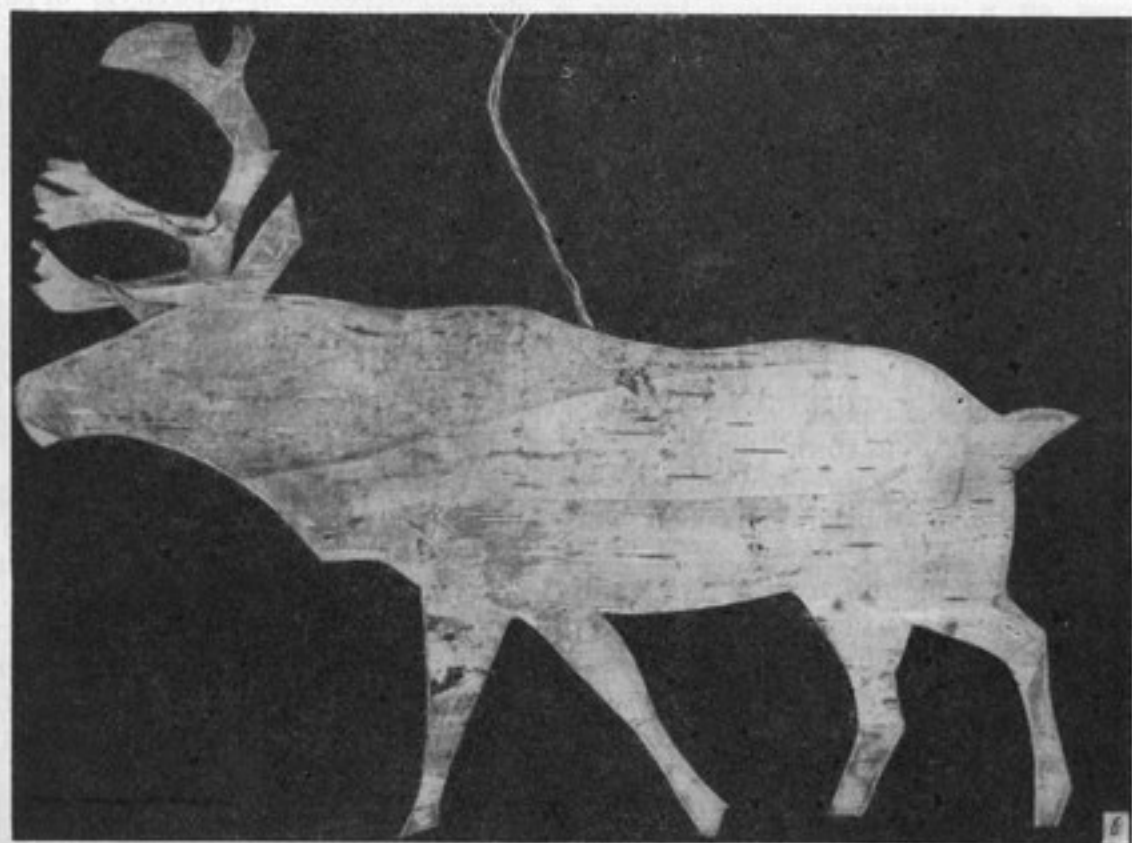
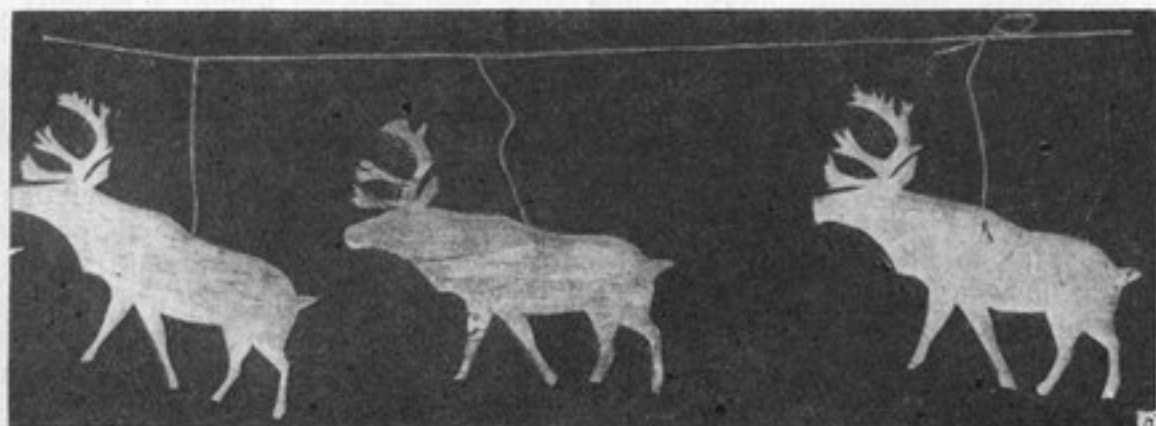


Рис. 5. Олени из бересты в чуме-палатке во время обряда посвящения.
(Из материалов Г. М. Василевич, 1947 г.).

Камланье начиналось в чуме. На этом камланье шаман «поднимался» на верхнее небо и «получал» для посвящаемого оленя *куту*. Затем камланье продолжалось у *сэргэ*, к которому олень уже был подведен. Шаман окуривал его дымом можжевельника, кропил молоком или водой, затем мазал оленя кровью убитого дикого оленя или красной минеральной краской *дэвэж* (делал одну полосу вдоль спины и две поперек через тазо-

вые кости и лопатки). Это было актом посвящения, и олень становился *итык*. К ушам и к хвосту оленя привязывали ленточки. Затем шаман надевал на оленя специально заготовленную узду и набрасывал *кумалан*. После этого он давал каждому из присутствующих выпить молока из ложки, приговаривая: «Пусть будет хорошо, пусть олени размножаются, вы все будете здоровыми». Окончив эту часть обряда, шаман шел в чум и там заканчивал камланье.

6. 1-й а м у р с к и й вариант записан в 1947 г. от эвенков Хэбгингкур. Род Хэбгингкур прежде занимал территорию по верхним левым притокам Амура выше Зеи.

Обряд состоял из двух частей: предсказания и посвящения. Посвящались чаще два оленя — самец и самка. Предсказание производилось за два месяца до посвящения. Камланье-предсказание совершалось в чуме. Шаман намечал оленя, и на этом камланье оканчивалось. Затем в течение двух месяцев снаряжали *сэвэк* (раньше — всем родом, позже — всеми соседями, кочевавшими вместе). Изготавливали две пары нарядных выючных сум, по два недоуздки, *кумалан* — «покрышки на выюк» и *тэнинэ* — «подкладки под седло», маленький бубен и колотушку для «души» оленя, «если она захочет пошаманить». Перед камланьем ставили большой чум, «чтобы все поместились». Против *малу* устраивали квадратную ограду *куре*, в ней ставили два столба с выточенными вершинками, раскрашенными красными поперечными полосками. Столбы назывались *сэргэ*; по сторонам от *сэргэ* втыкали в землю жерди с изображениями на верхних концах летящих уток. *Сэргэ*, кроме того, обвязывали снизу вверх бахромой из ровдуги или полосок ткани. Затем заготавливали из веток полярных березок двух маленьких оленей и ставили их в чуме на *малу*, где шаман начинал камланье. Одновременно с началом камланья в изгородь вводили оленей и привязывали к *сэргэ*. Попев недолго в чуме, шаман вместе со всеми присутствующими выходил в *куре*. Здесь он продолжал пение и мазал оленей краской. Камланье заканчивалось пением в чуме.

7. У р м и й с к и й вариант записан в 1948 г. от эвенков Эдяи. Род Эдяи прежде был расселен к северу от Амура (Урми, Амгунь, Уд, Тором, Учур, Алдан и истоки Зеи).

Обряд состоял из двух частей: предсказания и посвящения. По указанию шамана находили оленя. За *малу* палатки ставили *сэргэ* в виде описанного выше столба с изображением человеческой головы на верхнем конце. В день посвящения оленя подводили к *сэргэ* и привязывали, но бывали случаи, когда намеченного оленя не могли сразу найти, тогда вместо оленя к *сэргэ* привязывали заготовленный для него недоуздок. Обряд посвящения заключался в «крашении» оленя. Шаман, начав камланье в палатке, выходил и делал краской (*дэвэк*) полосы на *сэргэ* и олене, а в случае его отсутствия — на недоуздке. На этом обряд кончался.

8. 2-й а м у р с к и й (буягирский) вариант записан в 1947 г. от эвенков Буягир. Род Буягир прежде занимал территорию от Гилюя (правый приток Зеи) и на север за Яблоновый хребет.

Обряд состоял из двух частей: предсказания и посвящения. Предсказание производилось так же, как в первом варианте. Второе камланье продолжалось три дня. Оборудование мольбища имело свои особенности: рядом с *сэргэ* вместо птиц на жердях ставили три дерева — тальник, березку и лиственницу; последнюю ставили за *сэргэ* и к вершинке ее привязывали изображение гуся. Внизу около *сэргэ* ставили столик, в который втыкали прутья тальников и ставили рюмки или маленькие чашечки. Камланье начиналось с вечера в чуме и продолжалось на другой день внутри изгороди. Момент посвящения заключался в кроплении

олениа молоком. Окропив олениа, шаман кропил тальники на столике и наливал в чашки молоко, затем краской делал полосы на столе и *сэргэ*. На этом камланье прекращалось и заканчивалось на следующий день в чуме.

Иногда в обряд посвящения включался обряд очищения. Перед *сэргэ* ставили два столба *сичункэн*, соединенные верхушками, под которыми проводили посвящаемых оленей с надетыми на них уздечками, седлом, кумаланами и вьюком. После этого привязывали оленей к *сэргэ*. *Сичункэн* сдвигали и закладывали жердями. Это действие должно было символизировать очищение всего стада, так как в торсуках посвящаемых оленей «заключены» были души оленей стада.

9. 2-й алданский (буллэтский) вариант записан в 1947 г. от эвенков Буллэ. Род Буллэ прежде расселялся по Алдану и притокам, доходя примерно до половины расстояния между Тимптоном и Учуром (правые притоки Алдана), и жил смежно с якутами.

Обряд состоял из двух частей — посвящения и предсказания; посвящали обычно двух оленей. Предсказание было таким же, как в 1-м алданском варианте, мольбище несколько отличалось от описанного: за *малу* устраивали *куре*, в которой ставили маленький столик, а около него на земле — чашки с молоком; тут же в землю клали кумалан и на него уздечки. Справа от изгороди устраивали *салама*: ряд из девяти лиственниц, соединенных ремешком. Между лиственницами к ремешку подвешивали полосы ткани, а на вершинки крайних лиственниц насаживали деревянные изображения кукушек. Чум для камланья был маленьким и состоял из 10 жердей. На жердь за *малу* подвешивали деревянное изображение солнца, а на соседнюю (правее) — изображение луны. Затем между жердями остова чума изнутри протягивали веревку, к которой подвешивали десять берестяных оленей. Одновременно с началом камланья в изгородь вводили оленей, обуздывали их и привязывали к изгороди. После непродолжительного пения в чуме шаман выходил и продолжал пение слева от изгороди, входил в изгородь, кропил молоком и красил оленей краской. Затем давал каждому из присутствующих глотнуть из чашечки молоко. После этого оленей отпускали, узды и кумалан вешали на изгородь, а шаман шел в чум заканчивать камланье.

10. Учурский (бутальский) вариант записан в 1947 г. от учурских эвенков Бута. Род Бута в прежнее время занимал всю территорию на системе Учура, правого притока Алдана, и по Алдану, ниже Учура. Обряд имел целью «оздоровление» семьи и состоял из предсказания и посвящения. Для посвящения устраивали изгородь за *малу* палатки так, чтобы в ней была лиственница, не тронутая топором. На лиственницу вешали полосы ткани и к ней же привязывали посвящаемого олениа. В палатке на *малу* ставили столик с деревянным изображением человека, а перед ним — чашку с кровью жертвенного олениа. Во время камланья посвящаемого олениа привязывали к лиственнице и одновременно убивали жертвенного олениа. В момент наивысшего напряжения шамана помощники подхватывали его за ремни («узду»), надетые петлями через плечи, и не давали ему упасть. Падение могло повлечь за собой смерть кого-либо из членов семьи и даже самого шамана. Затем шаман входил в изгородь, наносил кровью жертвенного олениа полосы на лиственнице и кропил олениа, после чего тот считался *сэвэк*.

11. Амгунский вариант записан в 1948 г. от эвенков Эдян. Среди этих эвенков *сэвэк* бывал редко, так как большинство эвенков было малооленными. Обряд имел целью предотвратить болезнь оленей. В обряде также было две части: предсказание и посвящение. В день посвя-

щения намеченного оленя привязывали к дереву около *малу* палатки. Затем шаман начинал камланье. В момент экстаза, колотя в бубен и не переставая прыгать, шаман выходил из палатки. Продолжая колотить в бубен, шаман три раза обходил вокруг оленя, что и было актом посвящения. После этого шаман давал наставления о том, как вести себя в отношении посвященного оленя, и на этом камланье заканчивалось.

Ради «благополучия» стада учурские эвенки совершали другой обряд, отмечаемый впервые, — обряд по случаю болезни и падежа оленей. Кам-



Рис. 6. Сумочка с душами оленей, украденными шаманом. (Из материалов Г. М. Василевич, 1947 г.). 0.5 нат. велич.

ланье производилось в палатке. Начиная камланье, шаман «сзывал» своих духов-помощников, затем «отправлялся» в верхний мир, в пении описывая весь свой путь. Там он «попадал на пастбище», где паслись души оленей. Выкраив из стада несколько душ, шаман быстро «возвращался» на землю и, приблизившись к ней, сам «становился» оленем. Все это шаман рассказывал в пении. «Олень (шаман) быстро бежит к земле», — пел он. Лишь только он произносил это, как присутствовавшие на камланье мужчины брали в руки арканы и недоузки и ждали, когда «олень» дойдет до земли. Как только шаман пропел, что олень достиг земли, мужчины приподнимали часть палатки против входа. Шаман-олень выскакивал в отверстие и бросался в тайгу. За ним следом выскакивали мужчины. Шаман-олень бежал, за ним с криками гонялись мужчины, набрасывая на него аркан. Как только аркан был брошен на шамана-оленя, тот начинал рваться, биться ногами, подражая всем движениям оленя. Наконец, его «обуздывали» и вводили в палатку. Чем искусней разыгрывал эту сцену шаман, тем, по представлениям эвенков, скорее должны были прекратиться болезнь и падеж оленей; если разыгрывал плохо и попадался сразу, падеж мог продолжаться. Втянув шамана-оленя в палатку, ставили его на коврик. Он прыгал, мотал головой. При этом из одежды у него сыпались шерстинки — «души украденных им оленей». Присутствующие — хозяева стада — старались подобрать всю шерсть, не оставив на земле ни одной шерстинки. Когда вся шерсть была подобрана, шаман успокаивался, постепенно «превращался» в человека и усаживался заканчивать камланье. Сбранную шерсть зашивали в мешочек *одёко* и привязывали к седлу. Один из таких мешочков с шерстью — «душами оленей» — сохранился у одной старухи до 1947 г. Он находился на седле с начала 30-х годов, когда был сделан после камланья во время эпидемии сибирской язвы (рис. 6).

Во всех случаях *сэвэк* ~ *шэвэк* ~ *хэвэк*, (*итык* якутизированные эвенки) «имел» часть силы верхнего божества и после посвящения жил в стаде свободно, его не использовали ни под обычный вьюк, ни в упряжку. Он доживал до естественной смерти. После смерти тушу его клали целиком на лабаз или, не разрубая костей, аккуратно свеживали, голову с рогами отделяли от туши и насаживали на сук дерева. Тут же развешивали его коврики, узды и подстилки.

Сэвэк мог перевозить только все чистое: *бмйрук* — «душехранилище» (людей), *бугады ёрук* — «небесный глаз» (катангские эвенки), *эксэн* — особой формы камень-находку, передаваемый по наследству из поколения

в поколение по линии старших сыновей (сымские эвенки), иногда вырезанное из бересты изображение оленя — *мусурук* (катангские эвенки) — «хранилище *мусун*», *кутурук* (алданские, амурские эвенки) — «душехранилище оленей», обязательно всю подшейную шерсть его — *муялэ*, пучки шерсти, упавшей во время линьки, материал для окуривания — *сэнгкирэ*, *ардя*, *кэвэж* (можжевельник). Иногда в его же торсуках хранились *куту* — «счастье» — шерсть диких оленей. Каждая вещь была завернута в новую белую ткань. Тут же лежал запасный кусок белой ткани. Сымские эвенки вместе со всем этим хранили в течение года чаштицу деревянного оленя, «убитого» из лука в обряде *икэнипкэ*. Перед навьючиванием и развьючиванием *сэвэж* всегда окуривали. Его вьюк всегда должен был помещаться за *малу*, и женщины не имели права проходить между *малу* и вьюком *сэвэж*. Упряжь его нельзя было бросать на землю, ее надо было вешать на дерево или класть на лабаз. При перекочевках за *сэвэж* нужно было следить не менее, чем за оленем, везущим люльку с младенцем. Часто *сэвэж* был первым в караване и привязывался к седлу хозяйки. Если *сэвэж* во время стоянки уходил далеко, его не искали. Эти запреты и постоянная осторожность в отношении к *сэвэж* были тягостью для эвенкиек, и мне в 1926—1929 гг. не раз приходилось слышать жалобы хозяек: «Кто это придумал *сэвэж*? — спрашивали они, — если бы его не было, может быть, и худого не было бы». *Сэвэж* встречались в индивидуальных стадах до 30-х годов, но в 1947 г. о них помнили только отдельные пожилые и старики. Большинство молодежи не знало даже слова *сэвэж* или *итык*.

Сравнение вариантов обряда посвящения оленя дает следующую картину.

1. На запад от Лены первое место занимало в обряде лечение больного и «поиски души», а посвящение занимало второе место; к западу от Енисея, у сымских эвенков, посвящение было как бы несущественным добавлением к обряду лечения, причем ни в одном случае этот обряд не имел своей целью размножение оленей. На восток от линии Лена—Витим обряд посвящения занимал первое место и целью его было размножение и благополучие стада.

2. На западе сложные мольбища, на которых преобладали изображения духов-помощников шамана, а на крайнем западе (сымские эвенки) основная часть мольбища — *вота* — специально назначались для «хранения» болезни, изгнанной из больного. Момент посвящения оленя — передачи ему *мусун* — у этих эвенков заключался в трехкратном обведении оленя вокруг черты, сделанной на земле.

На восток от Лены мольбище было проще и главным предметом на нем было *сэргэ*, к которому привязывали посвящаемого оленя. *Сэргэ* было и на мольбищах катангских эвенков (Катангский район), но у них он не играло такой большой роли, как на востоке.

Момент посвящения заключался в помазании *сэвэж* кровью дикого оленя или жертвенного или в нанесении полос на спине оленя охрой или суриком (*дэвэж*, *дэвэксэ*, *дэвэеуи*) и в привязывании оленя к *сэргэ* и только на окраинах — в трехкратном обходе вокруг оленя (амгунско-охотские эвенки) или трехкратном обводе оленя (сымские эвенки).

На востоке в одном из вариантов (1-й амурский) пережиточно сохранялся родовой характер этого обряда. Мольбище и снаряжение *сэвэж* устраивалось прежде всем родом, позже — всем коллективом, жившим на одной территории.

Эти два момента, нам кажется, определялись степенью развития оленеводства. На востоке (исключая потомков из рода Эдян) сравни-

тельно с западными эвенками стада были более крупными: средний хозяин имел не менее ста оленей, на западе считалось достаточным иметь стадо в 20 голов. Западные эвенки ходили пешком по местам охоты, восточные разъезжали на оленях, их охотники приучали верховых оленей не бояться выстрела. У некоторых групп западных (потомки ангарских — сымские и живущие среди подкаменнотунгусских и верхоленских, а также на верховьях Нижней Тунгуски), как и у некоторых эвенков — потомков рода Эдян на крайнем востоке, мужчины вообще не ездили верхом на олене.

3. На запад от линии Лена—Олекма жертвенный олень выбирался из домашнего стада, причем и способ убивания отличался от обычного. На восток от указанной линии убивали дикого оленя как для «крови» (помазания при посвящении), так и для *кутурук* — «душехранилище оленей». У западных эвенков (сымских) назначение жертвенных оленей было другим: в шерсть убитых оленей «загонялась» болезнь, помазание кровью производилось только над людьми.

На востоке, кроме того, фигуры оленей из тальника или полярной березки (1-й амурский вариант), устанавливаемые в чуме, вероятно, были когда-то изображениями диких оленей, в которых шаман во время камлания пускал стрелу.¹ Этот момент позволяет предполагать, что у восточных групп эвенков первоначально существовал охотничий обряд сохранения диких оленей и уже позже на него наложился обряд посвящения домашнего оленя, имеющий целью сохранение и размножение стада.

4. Варианты обрядов дают картину развития *саргэ*² в эвенкийской среде: прежде всего это — лиственница, не тронутая топором (учурский, алданский варианты), затем — столбы, напоминающие коновязь (амурский вариант); далее, это — дощечка с изображением небес (олекминский вариант) и, наконец, столб с перекладинами — «лестница» на небо (катангский вариант). По своей функции *саргэ* совпадало с *туру* — дерево или столб, по которому шаман «поднимался» на верхнее небо (см. выше). Любопытно, что *саргэ* должно было находиться среди других деревьев (ветки, воткнутые в *саргэ* или рядом с *саргэ*).

5. Изображения птиц на мольбищах характерны для всех эвенков, но птицы на мольбищах различны. На востоке преобладали водоплавающие (кукушка встречается среди эвенков, имевших тесные связи с якутами), на запад от Лены — мелкие птицы и птицы — духи-помощники шаманов. На западе птица играла большую роль как в фольклоре, так и в шаманстве.

6. Момент «кражи» душ людей, включенный в этот обряд, и отдельный обряд «кражи» душ оленей (учурские эвенки), вероятно, имеют одну ос-

¹ Имитация убивания изображения оленя зарегистрирована в обряде *икэминкэ* и в обряде *синкэлабеи*.

² *Саргэ* в бурятском, *чэргэ* в монгольском, *сарга* ~ *сорго* в якутском языках обозначают коновязь. У якутов словом *саргэ* на празднике *ысыах* раньше назывались столбы *ар баах*, к которым привязывали переплетенные вершинками березки, на вершины этих столбов укладывали перекладину, изображавшую лошадь (А. А. Попова. Материалы по истории религии якутов. Сб. МАЭ, т. XI, 1949, стр. 289, 240; Э. К. Пекарский. Словарь якутского языка. Л., 1925—1929, стлб. 2171). В описании Маака в работе «Вилуйский округ Якутской области» (СПб., 1883—1887), на стр. 113 отмечено, что к этим столбам «нисходящие к пирующим духи привязывали своих воздушных коней». Эта запись указывает на то, что *саргэ* первоначально занимала центральное место в обряде посвящения животных как у эвенков, так и у бурят, монголов и тюркоязычных племен, давших основу современным якутам. Буряты, монголы и якуты, став скотоводами, превратили *саргэ* в такую обиходную вещь, как коновязь, а у эвенков она осталась в обряде. Причем у последних она стала выполнять функцию лестницы, по которой шаман «поднимался» на верхнее небо.

нову. Назначение *кутурук* — «душехранилища оленей» (кусок ровдуги с рисунком стада на фоне природы) аналогично с назначением *бмйрук* — «душехранилища людей». Как первое, так и второе имели целью «сохранение» душ (членов семьи и оленей в стаде).

7. Изготовление *салама* — «натянутые веревки с полосками ткани» и кропление молоком явились результатом связей с якутами.

Итак, мы видим, что в эвенкийском обряде посвящения оленя сохранились моменты различных стадий развития обряда, от периода охоты до оленеводства.

Почти все народы Сибири, содержавшие животных (лошадей, рогатый скот, оленей, собак), в прошлом посвящали животных. Д. К. Зеленин в своей работе «Культ онгонов в Сибири»¹ уделил значительное место *изыхам*, собрав из литературы все, относящееся к этому вопросу.

Сравнение обрядов посвящения, приведенных в указанной работе, с нашими материалами позволяет выделить общие и несовпадающие моменты в обрядах и в отношении к посвященному животному.

К общим моментам относятся:

а) неприкосновенность и свобода посвященного животного: его нельзя было ни бить, ни убивать; если и убивали у отдельных народностей, то при особых условиях, но шкурой не пользовались; его отпускали на волю или в стадо, им не пользовались для перевозки домашних вещей;

б) при посвящении его обрызгивали или мазали кровью жертвенного животного, которого у некоторых народностей убивали особым способом; если же не было жертвенного животного, кровь заменяли краской;

в) название его связано с названием верхнего божества: *сэвэки* — «божество», *сэвэк* — «посвященный олень» (эвенки), *ызы* ~ *из* «божество», *ызых* — «посвященное животное» (тюркские народности); *мусун*, *куту* — сила или особое свойство, которое «шаман получает» от верхнего божества; «введение» ее в оленя делало последнего *сэвэк* и было актом посвящения. Таким образом, посвященный олень являлся как бы носителем части божества среди людей. Находясь среди людей, он, при определенном отношении к нему, «распространял» на людей заботу и охрану, которую люди «получали» от верхнего божества.

К несовпадающим моментам относятся:

а) назначение посвящения животного; в большинстве случаев назначение имело целью охрану благополучия стада (карагасы, качинцы, сагайцы, кизильцы, буряты, ханты, ненцы и восточные группы эвенков), в отдельных случаях оно имеет целью вверение стада покровительству божества (монголы) или получение помощи со стороны духов-хозяев (нивхи), и только западные (с системы Енисея) группы эвенков посвящали оленя с целью охраны здоровья семьи;

б) у большинства народов посвящение приурочивалось к определенному событию: у монголов — к весеннему празднику *урус-сара*, у минусинских татар — «к родовому молению», у нганасанов — к весеннему празднику чистого чума, у западных эвенков оно бывало в различное время, так как было связано с заболеваниями людей, и только восточные эвенки приурочивали его тоже к весеннему периоду после отела;

в) различная масть посвященного оленя; это можно отметить не только для разных народностей, но и для разных групп одной народности; несмотря на это, белая масть или белые пятна при иной масти преобладали, и это понятно, потому что животное посвящалось светлomu, верхнему, доброму божеству.

¹ К. Д. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. М. — Л., 1937, стр. 297—335.

Эвенкийские представления о *сэвэк* яснее других выражали связь последнего с божеством. Существование *сэвэк* обусловило различные запреты, которые в свою очередь имели целью охрану здоровья членов семьи. Поэтому главным во въючных сумках *сэвэк* были «душехранилища».

Изображения, в которых «помещались» души людей, отмечены, кроме эвенков, у долганов, шорцев, нанайцев и якутов. У долганов (см. колл. МАЭ, № 5658) — это платок, в который заворачивалось гнездо и деревянное изображение птицы — место души владельца. Чтобы душе не было скучно, туда же вкладывалась «игрушка» — кусочек шкурки голубого песца, у нанайцев (МАЭ, колл. № 5747-314—324) — мешочек из клеенки, в котором «помещалась» душа новорожденного. Мешочек с душой отдавался шаману на хранение. Если дети болели и умирали, нанайцы делали из дерева маленькие фигурки человека и привязывали их на ремешках (МАЭ, колл. № 5530-25а, б); у якутов — *киси кута* ~ *киси кута* — деревянное изображение птицы или оленя (МАЭ, колл. № 4129-10, 11); по записям Пекарского (словарь), *киси кута* — «душу» шаман добывал из любой стороны, кроме восточной; у шорцев (МАЭ, колл. № 3645-27—29) — это маленькая берестяная колыбель с вложенной в нее фигуркой ребенка, сделанной из тряпок или глины. Изготавливалась она по случаю болезни или смерти детей.

Если у эвенков изготовление *бмйрук* — «душехранилище» и *бмй* — «куколки для души» было связано с обрядом посвящения, то у других народностей оно было частью особого, самостоятельного обряда.

На фоне обрядов народов Сибири эвенкийский обряд представлен в одной из наиболее ранних стадий. Кроме того, в нем в большей или меньшей степени сохранились следы древних охотничьих обрядов.

В заключение можно подвести краткий итог. Эвенкийские обряды, связанные с охотой и оленеводством, сохранили в себе древнейшие моменты развития как общественных форм, так и религиозных представлений.

Следы материнского рода сохранились в той роли женщины, какую она играла и в обряде, и в охоте: снятие шкуры с головы животного, первый кусок во время съедания головы медведя, пляска женщин в *икэ-нипкэ*, участие женщин в обряде, относящемся к духу охоты. К этому можно добавить существовавший в прошлом среди эвенков Подкаменной Тунгуски обычай передавать брату матери тушу убитого лося и многие другие моменты.

К древнему периоду относится и коллективность в имитации охоты (енисейские эвенки), в подготовке к обряду посвящения оленя, в потреблении мяса убитых зверей. Следы способа охоты путем набрасывания аркана в одном из вариантов обряда *сингкэлэвэйн* и в обряде «кражи» душ оленей также уходят в глубокую древность, вероятно, к периоду до изобретения лука.

Несомненно к древнейшим периодам относится также название *ши-руни* — «верхнего божества», говорящее о том, что это божество первоначально представлялось в виде порока (быка оленя или лося), и роль крови (позже краски), а в связи с этим убивание дикого оленя как для крови, так и для изготовления *кутурука* — («душехранилища оленей»). Этот момент, а также цель обряда *икэ-нипкэ* и изображение оленей, подвешенных в чуме и поставленных на столы во время обряда посвящения оленя, позволяют думать, что обряд, посвященный сохранению породы диких мясных животных, остался от древнейших эпох и явился основой обряда посвящения животного.

Указанные элементы перекликаются с археологическими материалами неолита и частично палеолита и могут быть рассматриваемы как пере-

житки, сохранившиеся от древнейших насельников северной Азии, которые несомненно приняли немалое участие в этногенезе древних тунгусов. А это подтверждается и данными языка — в тунгусских языках довольно значителен североазиатский пласт (как в лексике, так и в морфологии).

Все эти обряды зародились и длительно существовали до оформления шаманства, т. е. до начала выделения ведущих исполнителей обрядов. Развитие шаманства на уже существовавшей базе и появление шаманов только осложнило эти обряды, дало множество их вариантов и добавило новые, связанные непосредственно с шаманами части.

Обряд *икэнипкэ* (зачинан — у илимпийских эвенков), подобно значению слов *эвин* ~ *эин*, *икэи* — «игра», «песнь», «пляс», «спортивное состязание», говорит о том, что первоначально песнь с плясом была охотничьим игрищем, в котором люди изображали или самих животных (что до сих пор сохранилось в движениях эвенкийской пляски), или коллективную охоту на них.

Изучая древние обычаи и обряды народов Севера, можно убедиться в правоте марксистского взгляда на сущность религии. «Если он (святой Макс) уж хочет говорить о „сущности религии“, т. е. о материальной основе этой не сущности (Unwesen), то он должен искать ее не в сущности Человека, не в предикатах бога, а лишь в материальном мире, который существует раньше, чем любая ступень религиозного развития».¹

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. М.—Л., 1935, стр. 139, «Святой Макс».