

Е. А. Алексеенко

Культы у кетов

В настоящей статье рассматриваются культовые действия кетов по отношению к природной среде (культ природы), к объектам производственной деятельности (промысловый культ) и в сфере домашней, семейной жизни (культ семейных охранителей). Представления кетов, которыми осмыслились культовые действия, в целом рассмотрены в специальной статье,¹ однако к ним приходится возвращаться и в настоящей работе.

В основе статьи лежат материалы, собранные автором во время полевой работы, особенно в сезоны 1970—1972 гг., когда вопросы духовной культуры кетов явились предметом специального изучения.

Из опубликованных исследований были использованы монография В. И. Анучина,² а также работы К. Доннера.³ Чрезвычайно важны для выявления сведений, отражающих культы кетов, обширные публикации фольклора и лексики. Первое место здесь безусловно принадлежит известному исследователю кетского языка А. П. Дульзону.⁴ Наиболее важным для рассматриваемой темы оказался последний подготовленный А. П. Дульзоном сборник, составленный из текстов, записанных у кетов им самим и его многочисленными учениками.⁵ Специально следует указать на две публикации Е. А. Крейновича.⁶

Особый интерес представляют и теоретические разработки кетской мифологии, осуществленные Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым.⁷

Надо отметить определенную неоднородность имеющегося материала как в количественном отношении, так и по существу. За этим стоит, видимо, не только поздняя его фиксация, но и степень сохранения пережитков того или иного культа.

¹ Алексеенко Е. А. Представления кетов о мире. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

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

³ Donner K. 1) Ethnological Notes about The Yenisey-Ostjak (in the Turukhansk Region). — MSFOu, vol. 66, 1933; 2) Ketica. Materialien aus ketischen oder Jenissei-ostjakischen, hrsg. von A. J. Joki. — MSFOu, vol. 10, 1955.

⁴ См. Топоров В. Н. Библиография по кетскому языку. — Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969, с. 243—284.

⁵ Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера, I. Томск, 1972.

⁶ Крейнович Е. А. 1) Медвежий праздник у кетов. — Кетский сборник. М., 1969, с. 6—13; 2) Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов. — Там же, с. 236—243.

⁷ Иванов В. В., Топоров В. Н. 1) К описанию некоторых семиотических систем. — Учен. зап. Тарт. гос. ун-та, вып. 181 («Труды по знаковым системам»), II, 1966, с. 116—143; 2) Комментарий к описанию кетской мифологии. — Кетский сборник, М., 1969, с. 146—167; Топоров В. Н. О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов. — Там же, с. 126—148.

Выявленный материал был систематизирован по объектам почитания, что и позволило рассмотреть его по трем перечисленным выше основным направлениям.

Изолированность, сохранение охотничье-рыболовческого промыслового хозяйства и соответствующих ему архаичных культурно-бытовых элементов и в силу этого непосредственная зависимость от стихии природы обусловили сохранение у кетов наиболее ранних форм культов. Необходимо также отметить, что одни культы длительное время (до конца XIX—начала XX в.) сохранялись в достаточно самостоятельном виде (промысловый, культ водоемов, отдельных мест, семейных охранителей и т. д.), другие стали составной частью (почти без изменения или в новом оформлении) шаманского культа (культ неба); в некоторых особенностях религиозных культов сказывается влияние христианства.

КУЛЬТ ПРИРОДЫ

Под культом природы здесь понимается почитание кетами всей оживотворяемой ими окружающей природы. Объектами почитания были земля, небо и небесные светила, вода, растительный мир, отдельные места.⁸

Почитание земли (*банг*) восходит к общему культу матерей природы. Женское, материнское начало отражено уже в самом мифологическом названии земли — *бангам* (*бангамам*), — включающем элемент (иногда удвоенный) *ам* — «мать».⁹ Отношение к земле как прародительнице особенно ярко проявилось в представлении о том, что, подобно плоду, связанному с матерью пуповиной, все рожденное землей (а признаком этого считали наличие пупка) связано с ней незримой нитью. Местом прикрепления к земле считали ее пупок, который в некоторых информациях выступает как живое женское существо (иногда это олицетворение самой земли). Есть основания предполагать у кетов древние представления, соответственно которым земля считалась первопричиной жизни и смерти человека.

Можно думать, что почитание Матери-Земли как прародительницы было главным звеном в общей системе дошаманских культов матерей природы. Характерно, что этот культ имел своих особых служителей в лице так называемых *бангос* (*банг* — «земля»; *о* — глагольная основа; *с* — морфема, придающая значение деятеля),¹⁰ — категория, наиболее близким соответствием которой будет русское «знахарь», «провидец».¹¹ Помощниками *бангос* считались крот, летучая мышь, мифические *бангоденг* — «земляные люди», а главным покровителем — Бангдэхып (Сын Земли). Показательно (в плане представлений о земле-прародительнице), что одной из функций *бангос* было предсказание, кто из давно живших предков должен возродиться в ожидаемом новорожденном.

Почитание земли стало составной частью шаманского культа. Именно Мать-Земля (или Пупок Земли) считалась покровителем шаманов особой категории (*кандэл'ок*), своеобразные обувь и рукавицы которых

⁸ Естественной частью общего культа природы является почитание огня, однако из-за своей определенной служебной роли семейно-родового охранителя материал этот рассматривается далее.

⁹ Удвоение характерно и для имен других мифологических образов женского начала: Томамбам (*бам* — «старуха»), Улемам (Мать-Вода).

¹⁰ Поротова Т. И. О формах множественного числа кетских сложных существительных. — В кн.: Языки и топонимия Сибири, т. III. Томск, 1970, с. 28.

¹¹ Противопоставление шаманов и *бангос*, их борьба и особенности методов действия свидетельствуют о том, что институт *бангос* у кетов связан с дошаманскими культами.

были изготовлены из медвежьей шкуры. Известны жертвоприношения земле шаманом при лечении больного, когда «недейственной» оказывалась помощь *ес'деу* — «небесных людей». Шаман переворачивал вверх дном котел со шкурками пушных животных, принесенных родственниками больного, со словами: «Матери-Земле котел опрокидываю вместо человека» или «Земле белками выкуп дал». В качестве искупительных жертв земле при лечении известны жертвоприношения черной собакой (черным оленем). Земле же предназначались подарки в виде черных матерчатых лент, подвешенных к деревьям. Такие приношения можно было осуществлять индивидуально, без специального на то указания шамана.¹² Главной целью этого была предполагаемая помощь Матери-Земли в излечении болезней. От Земли ждали помощи в охотничьем промысле; этой цели служили умиловительные действия (кормление с наговорами) перед началом «большой ходьбы» — основного этапа охотничьего сезона. Участниками обряда были все взрослые члены семьи (или группы объединившихся на промысел семей), а распорядителем — старший среди них или шаман (см. подробнее в разделе «Промысловый культ»). Интересно, что землю называли иногда *Кайгус'нам* — Мать кайгусей (*кайгусь* — хозяйка и мать промысловых животных), а различных зверей — «земляными зверями».

Другие — единичные пока — факты позволяют также говорить о первенствующей роли культа Матери-Земли среди других культов и, вероятно, о наиболее древнем происхождении представлений о ней. Так, например, землю называли Матерью дней и ночей, с ней связывали и «особый» огонь (*дибангдингал' бин'ангна бок* — «от самой земли огонь»), который можно было зажигать только в случае болезни людей.¹³

Данные о почитании кетами неба (*ес'*) как такового практически отсутствуют. Материал, отражающий господствовавшие в конце XIX — начале XX вв. религиозные представления кетов, позволяет говорить о конечном выражении этого культа — почитании персонажа кетского пантеона Еся как верховного начала.¹⁴ Соответственно в основе некоторых культовых действий по отношению к Есю можно предполагать действия, некогда направленные непосредственно на объект, им олицетворяемый, — небо. В числе таковых можно, например, назвать посвящение небу домашнего оленя (непременно белой масти) в случае болезни кого-либо из членов семьи или просто для дальнейшего благополучия. Такого оленя называли *кокс'сел'* (*кокс'* — общее название подарка, жертвы; *сел'* — «олень»), его не использовали как тягловую силу, в аргише он шел впереди, налегке (упряжь и нарта у такого оленя были специальные). Оленя не забивали, а если он погибал, шкуру для домашних нужд не использовали.¹⁵

Персонификации неба в образе Еся предшествовали представления о нем как о живом существе высшего начала: ему приписывалась способность мыслить.¹⁶ В шаманском культе представления о небе получили

¹² Черный цвет у кетов всегда ассоциировался с землей и нижним миром, в то время как белый символизировал небо, верхний мир и все, с ними связанное.

¹³ Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера, с. 159, 167.

¹⁴ Слово *ес'* является характерным компонентом сложных слов, означающих различные небесные явления, названия существ небесного мира (*ес' конижовхон* — «стемнело»; *ес'денг* — «небесные люди» и др.), вместе с тем оно получило самостоятельное значение «бог», «божество» (*бангас'т дес' ис'анг* — «богом порога стал»).

¹⁵ В шаманском культе кетов известен обряд бескровного жертвоприношения белого (небу) и черного (земле) оленя при лечении больного. Оленя иногда заменяла собака (соответствующей масти).

¹⁶ Согласно представлениям кетов, только человек, медведь, злая Хоседам и небо обладали способностью мыслить — имели *семь ан'* («мысль», «ум»). Ср. *еста*

свое дальнейшее развитие как представления о верхнем мире и Есе — главном покровителе шаманов. Окончательное оформление образа Еся как верховного божества произошло, видимо, под влиянием христианства (что, однако, не исключает древних корней кетского монотеизма), не затронувшего глубоко народное мировоззрение.¹⁷ Этим, возможно, объясняется определенная расплывчатость представлений о Есе¹⁸ и специфика культовых действий по отношению к нему.¹⁹ С одной стороны, кеты считали, что в конечном счете все на земле зависит от воли Еся,²⁰ вместе с тем каждая из конкретных сторон бытия человека выступала в совсем иной причинно-следственной зависимости и имела иное культовое оформление. Кеты считали, что промысловых животных на землю посылал Есь, заранее предназначая их для людей — в пищу и для прочих нужд. Еся и его «небесных людей» просили «спускаться на землю» промысловых животных.

Одновременно существовал достаточно многообразный и устойчивый комплекс представлений и культовых действий, направленных на достижение той же цели, но без участия Еся. Он включал взаимодействия человека с самими объектами промысла, с используемыми орудиями труда, с хозяевами промысловых объектов и отдельных мест на промысловых угодьях и т. д. Равным образом, при существовавшем общем представлении о предопределенности жизни людей согласно воле Еся, конкретная судьба человека, его жизнь или смерть ставились в зависимость от совсем других конкретных причин, условий, мифологических персонажей.

Култ неба у кетов, вероятно, правильнее понимать как почитание не собственно неба, а всех природных явлений, связанных с небом. В первую очередь это относится к солнцу.

Солнце (*ū*),²¹ персонифицированное в женском образе, занимает одно из ведущих мест в кетской мифологии. Восток и юг — стороны восхода и полуденного расположения солнца — выделялись как стороны положительного начала, а природные явления, с ними связанные, олицетворялись в положительных образах, занявших в кетском пантеоне место главных и наиболее могущественных персонажей. Противоположное, отрицательное начало и соответствующая персонификация природных явлений в негативных образах связаны с западом и севером — сторонами заката солнца и его наименьшего пребывания на небосводе. В повседневной жизни кеты старались максимально использовать предполагаемое благотворное воздействие солнца и восточной стороны, и наоборот, обезопасить себя от отрицательного влияния запада и севера. Жилища свои кеты ставили таким образом, чтобы противоположная входу «чистая» сторона была направлена на восток. Не только при обрядовых действиях, но и в повседневной практике предпочитали движение по ходу солнца: этого направ-

Ронна а: нең («у неба семь мыслей») — слова Еся, обращенные к сыну (Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера, с. 28).

¹⁷ См. также: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Комментарий к описанию кетской мифологии, с. 170.

¹⁸ Отмечено еще В. И. Анучиным (Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков, с. 3).

¹⁹ Подробно эти представления будут рассмотрены в специальной работе, посвященной шаманскому культу кетов.

²⁰ Определенный цикл в кетском фольклоре составляют мифологического происхождения тексты о первом олене, сохатом, зайце, медведе, глухаре, посланных Есем людям с наказом стать с этого момента добычей людей (более всего такого рода записей было сделано в 1972 г. у суломайских кетов).

²¹ Весьма интересными представляются данные о том, что слово *ес'* — «небо» употреблялось и в значении «солнце» (Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Комментарий к описанию кетской мифологии, с. 149).

ления придерживались охотники, совершая свой ежедневный путь, посо- лонь обходили жилище, костер и т. д. С восточной стороны ставили священное (жертвенное) дерево Есю — *хокс'окс'*. В дупла деревьев, обра- щенных на восточную сторону, помещали кости добытых животных для их последующего возрождения. В фольклоре широко представлен мотив оживления умерших путем раскачивания их на восточную сторону, и т. д. К солнцу и востоку обращались с целью приобретения семейного благополучия, здоровья, рождения детей. Обращения эти мог совершать каждый человек, стоя на восходе солнца за жилищем (т. е. с восточной стороны).²² О. В. Тыгановой. (пожилая кетка из пос. Суломай) приходи- лось видеть, как это делали старшие в ее семье люди.²³

В шаманском культе солнцу также отводилась важная роль покро- вителя шаманов. К нему, считалось, в верхнем мире была направлена одна из семи дорог, по которой «ходили» шаманы определенных катего- рий. Широко известны солярные изображения на шаманских и других атрибутах культового характера.

Воплощением жизни, доброго начала признавалась также южная сто- рона («южное небо», «небо в верховьях», «теплое небо», «ясное небо», «сторона Томам»). В образе Томам (Хылес'), окончательно сформировав- шемся как хозяйка юга, южной «живой» стороны, исходным началом было непосредственное олицетворение этой стороны света и явлений при- роды, с ней связанных.²⁴

Кеты считали Томам матерью перелетных птиц. Прилет и отлет пер- натых воспринимались как важные вехи года. Отлет птиц знаменовал на- ступление наиболее опасного (из-за отсутствия благотворного воздей- ствия тепла и света) периода, когда активизировалось все вредоносное, от- рицательное. Опасаясь трудного зимнего периода, кеты пытались особыми действиями гарантировать себе самое главное — живыми встретить вес- ной птиц, которые в данный момент улетали на юг. Этими представле- ниями осмыслился обычай провожать пролетающие стаи. Заслышав птичий крик, люди выходили из чумов и обращались к ним со словами: «Перелетные (ныряющие) звери (*ар' ассин*) зимующими людьми пошли к Матери-Томам. *Куун* (непереводимое слово, сопровождавшееся плев- ком)!²⁵ Пусть на этой же земле (здоровыми) глазами встречу».

Наоборот, прилет птиц из «живой земли» (*етл'банг*) Томам означало весеннее обновление, оживление всего. Люди старались приобщиться к но- вой жизненной силе, и этому служили обрядовые действия, исполняв- шиеся при появлении первых лебедей. На стойбище ставили специальный чум, против обычного входа которого имелось еще одно отверстие. В «чи- стой» части чума помещали котел с водой. Считалось, что это первый ле- бедей принес от Томам «живую» воду (*етл'ул'*). Прилетающих лебедей встречали такими словами: «Матери-Томам летающие (ныряющие) звери стали спускаться²⁶ с живой водой чистым людям». Все муж-

²² Текста специального обращения к солнцу у нас нет; солнце (точнее — солнца, мн. ч.) упоминается в общем наговоре к светилам и странам света (см. с. 34).

²³ Ср. в фольклоре: Ил'гет (Сын Земли) получает жену после того, как в те- чение семи суток кланяется на восток, стоя возле священной лиственницы (Д у л з о н А. П. Сказки народов Сибирского Севера, с. 24, 99).

²⁴ Наиболее близкое соответствие кетскому Томам — «огненная», «раскаленная».

²⁵ Записано от О. В. Тыгановой. При переводе она объяснила: человек плевал, чтобы его слюна, попавшая на вожака стаи, благополучно с ним перезимовала и вернулась назад. Это должно было символизировать благополучную зимовку людей (ср. представления иганасан о слюне — частице жизни: устное сообщение Г. Н. Гра- чевой).

²⁶ «Спускаться» в тексте выражено словами *суздаж*, *аюуон*, которые употреб- ляются в значении «спускаться вниз по реке». Здесь имеется в виду путь лебедей с юга вниз по течению Енисея.

чины поочередно черпали воду из котла специально по этому случаю изготовленной берестяной черпалкой и выпивали. Обряд встречи первого лебедя обычно сопровождался шаманским камланием. Распространено было кормление первых перелетных птиц; с восточной стороны жилища им ставили чашку с жиром, хлеб и т. д. Томам заняла одно из ведущих мест в шаманском пантеоне как покровитель шаманов высшей категории.

Сведения о почитании других небесных светил и явлений немногочисленны. К месяцу, как и к солнцу, утренней и вечерней заре, а также странам света обращались с просьбами о благополучии семьи. От О. В. Тыгановой записано обращение к месяцу, по форме напоминающее текст, произносимый при отлете птиц. Обращался обычно старший в семье (при новолунии): «Новый месяц показался, прошу, чтобы в это же время (т. е. при следующем новолунии) глазами здоровыми встретить. Пусть не падают (не умирают) мои люди». У нас нет никаких данных о каких-либо умиловительных действиях по отношению к месяцу.²⁷ Равным образом не известны какие-либо действия по отношению к звездам, хотя о почитании их, как представляется, говорит распределение созвездий Большой и Малой Медведиц в качестве «своих» между родами, выделение Полярной звезды как Матери звезд, особое отношение к Венере (в ее утреннем положении) и т. д. Характерна также важная сакральная роль последней в шаманском культе.

Следует отметить, что просьбы о благополучии кеты адресовали не только к положительным или нейтральным по отношению к людям небесным светилам, природным явлениям (или к образам, их олицетворяющим), но и к персонажам отрицательного начала. Олицетворением запада был Биссымдес' (биссым — «запад»)²⁸. Его называли также Делес', что означает Кровавое небо («бог»)²⁹. Название сложилось, видимо, под влиянием красного цвета заката, мифологическое же объяснение иное: ему приписывалась способность вызывать войны, столкновения, кончающиеся пролитием крови, самоубийства. Известна также Делес'тэхун' (дочь этого персонажа), в образе которой олицетворялась вечерняя закатная заря. Хозяйкой и олицетворением севера (северо-запада), стороны смерти и всего вредоносного, была широко известная кетской мифологии Хоседам. Второе ее имя — Тыуыл'ам (Мать низовья, севера; *тыуэ* — «низовье»).

От О. В. Тыгановой записано обращение о благополучии семьи, направленное ко всем названным выше объектам. Обращение мог осуществлять старший в семье, сопровождалось оно поклонами:

«Солнцам и месяцам кладу поклоны, Утренней заре кладу поклоны,
Вечерней заре (буквально — вечернему подолу) кладу поклоны,
Нижней Матери кладу поклоны,
Томам-Матери кладу поклоны,
Пусть (хорошо) живут такие-то люди».

В женском, материнском образе олицетворялась и водная стихия — Улемам (*ул'* — «вода»). Каждая крупная река считалась матерью своих притоков: так, Енисей признавался матерью Подкаменной Тунгуски, а та в свою очередь выступала в той же роли по отношению к своим притокам.

²⁷ Фольклорный материал позволяет предполагать, что в месяце кеты некогда почитали покровителя военных действий и, чтобы добиться его расположения, приносили ему жертвы.

²⁸ Считалось, что Биссымдес' посылает на землю холод, ветер, вьюгу, поэтому к нему обращались, если требовалось похолодание, например, при ранней оттепели, когда отсутствие наста приковывало людей к одному месту и обрекало на голод.

²⁹ *Дел'* = *сул'* — «кровь».

Водная стихия, реки играли большую роль в жизни кетов — они были главным средством летних передвижений, источником получения рыбной пищи. Соответственно культовые действия кетов были направлены на то, чтобы как можно полнее и успешнее пользоваться всем, что могла дать эта стихия людям. После долгой зимы и голодного периода весенней распутицы кеты с большим нетерпением ожидали ледохода, который открывал им путь к рыболовным угодьям. Считалось, что если попросить Улемам, угостить ее едой, одарить подарками, река скорее «проснется».

Весной при первой подвижке льда все население веснующего стойбища собиралось на берегу. В полыньи и трещины бросали хлеб, табак, порох. Каждый мог самостоятельно просить реку поскорее освободиться ото льда, обращаясь к ней со словами: «Бабушка, скорее иди, опростайся. Всякие земляные реки уже распустились. Большая река (Енисей) уже распустилась. Мы изголодались. Пусть люди скорее на Большую реку (Енисей) спустятся».³⁰ Считалось, что более быстрому освобождению водоемов ото льда помогают *дос'н* — остроголовые антропоморфные изображения, устанавливаемые на священном месте (*холай*). Нетерпеливо ожидавшие открытой воды люди спрашивали у бангос о сроках ледохода. Предсказывая его приближение, те сообщали, что уже «видят» *дос'н*, которые ушли со своих *холай*, спускаются по реке и, выныривая на поворотах (коленах) реки, раскалывают лед головой, как пешней, ликвидируют заторы. При посещении своих *холай* перед началом котцового промысла рыбы люди угощали *дос'н*, дарили (подвязывали на шею) приклады новой материи.

Улемам приписывалась важная роль в рыболовном промысле. Именно к ней, считалось, обращался *ул'тжајус'* (водяной кайгусь — хозяин рыб) с просьбой послать рыбу людям. Улемам устраивался после удачного котцового лова обряд благодарения, включавший угощение и одаривание ее, умиловительные обращения.

Составной частью общего культа природы и природных явлений у кетов было почитание деревьев. Следует сказать, что материал о почитании того или иного дерева как такового практически отсутствует, можно говорить о следах или признаках существования культов отдельных деревьев, ставших частью (мировоззренческой или чисто атрибутивной) других культов.

Материал позволяет предположить, что в деревьях кеты почитали: 1) живые существа, связанные своими особыми качествами либо с положительным, либо с отрицательным началом, и в силу этого признававшиеся способными оказывать воздействие на жизнь человека; 2) символ жизненной силы и долголетия; 3) воображаемое средство связи земли и неба.

Оживотворяя растительный мир, кеты уподобляли деревья человека как внешне (вершина — голова; часть ствола, обращенная к югу, с более тонкой корой — живот; противоположная сторона — спина; сок — кровь и т. д.), так и способностью испытывать боль, плакать, говорить и понимать язык людей.³¹ Живым считалось только растущее дерево. Это ка-

³⁰ Подкаменинотунгусские кеты, где записан этот текст, выходили рыбачить на Енисей.

³¹ Считалось, что и среди людей раньше были такие, кто мог понимать («слышать») язык деревьев. Это качество признавалось большим несчастьем, так как человек, слыша плач деревьев, не мог рубить их и обрекал себя на голод и холод, т. е. фактически не мог жить (см. также текст, записанный А. П. Дульзоном у сымских кетов: Дульзон А. П. Кетские сказки и другие тексты. — Кетский сборник. М., 1969. с. 244).

чество приписывалось и предметам, изготовленным из части, вырубленной из растущего дерева.³²

Кеты верили, что человек может приобщиться к жизненной силе и долголетию дерева («чтобы век жил, рос как дерево»), подвешивая к нему (чаще всего — к кедру) собранные вычесанные и остриженные волосы, ногти.

Этими представлениями осмыслялись действия, с помощью которых люди старались обеспечить себе расположение деревьев или их нейтралитет. Очевидным признаком культа деревьев являются запреты рубить или ломать без надобности деревья, кусты, обдирать кору, делать зарубки, брать много сока и т. д. Вместе с тем в повседневной жизни нельзя было обойтись без дров, древесины и коры. Это противоречие получило разрешение в виде искупительных и умиловительных обрядовых действий.

На представлениях о связи того или иного дерева с положительным или отрицательным началом могли сказаться различные факторы: особенность породы (цвет коры, структура древесины, вечнозеленый хвойный или сменяемый лиственный покров и т. д.), долголетие и способность достигать выдающихся размеров, мифологические традиции.

С положительным началом, олицетворенном в образе неба (Ес') и существ верхнего мира, связана береза (ус'). Она считалась «небесным деревом», «деревом Еся». Согласно В. И. Анучину, кеты признавали березу излюбленным деревом добрых духов.³³ Представления о положительной роли березы по отношению к человеку, противостоящей отрицательным воздействиям, проявляются и в фольклоре (герой спасается от злых *литыс'* в дупле березового дерева и т. д.).³⁴

Особая сакральная значимость березы нашла свое проявление в существовании некогда охранительных запретов использовать молодые деревца в качестве жердей для остова чума, рубить на дрова.³⁵ Однако и без того хозяйственно-практическая роль березы в жизни кетов была чрезвычайно велика, особенно много требовалось бересты.³⁶ При рубке березы или снятии с нее коры у комля оставляли в качестве выкупа приклады новой белой материи, бисер. Эти действия сопровождалось обращениями к Есю: «Березы нам нужны, рубить будем, не сердись».³⁷

Березе приписывалась способность особого воздействия на человека (очищения его или наказания) в зависимости от его поступков. Этими представлениями осмыслялся обряд клятвы (или проклятия) с березовой жердью (*тыткцијокс'*). На этой жерди топором вырубали лицо и семь поперечных зарубок. С человека снимались все обвинения, если он в доказательство своей невиновности решался установить у всех на виду *тыткцијокс'*. Наоборот, поставить жердь при заведомом обмане считалось преступлением. Такой человек рисковал навлечь несчастье не только на себя и своих близких, но и на последующие поколения. Жердь можно

³² Для изготовления изображений домашних охранителей — алэлов, воспринимавшихся как живые существа, использовалась крень, отщепленная от несрубленного кедра. Нельзя было срубить кедр и после этого из крени его сделать обечайку шаманского бубна, считавшегося ездовым оленем шамана. Олень тогда не был бы живым.

³³ Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков, с. 18.

³⁴ В формировании этих представлений немаловажное значение мог иметь белый цвет березовой коры. Как уже упоминалось, белый цвет в представлении кетов связывался с верхним, небесным миром.

³⁵ Исключение делалось только при добывании трением особого огня («от земли»), зажигавшегося для лечения (см. с. 51).

³⁶ См.: Алексеев Е. А. Народная техника обработки дерева у кетов. — В кн.: Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976.

³⁷ Перевод О. В. Тыгановой.

было поместить у жилища обидчиков в качестве высшей меры наказания, но пользовались этим лишь в самых крайних случаях. Все, связанное с этим обрядом, вызывало большой страх, поэтому о нем запрещалось вспоминать всуе, особенно это касалось молодежи.

В. И. Анучин также сообщает об использовании березы в качестве желательного атрибута при обрядовом разрешении споров.³⁸

В противоположность березе ольха и осина считались плохими из-за своей предполагаемой связи с отрицательным началом, олицетворяемым в образах злых духов и сказочных персонажей.³⁹

Ольху (*сујуцокс'*) называли кровавым деревом. Как и березу, ее не использовали на дрова, но осмысление этого запрета было иное: дерево не жгли не потому, что боялись причинить ему зло, а потому, что ольха могла осквернить огонь.⁴⁰ Вместе с тем ольхе приписывалось свойство отпугивать злых духов (*сел'иу*), поселявшихся в покинутых людьми землянках. В старое жилище можно было войти, размахивая топором, ножом или заменяющей их ольховой веткой.⁴¹ Ольховые колья использовали при лечении болезней, которые признавались следствием вселившегося в человека злого духа (больного привязывали за руки к воткнутым в землю кольям).

Особое отношение к осине (*ыл'*) как дереву, связанному с вредоносными для человека силами, проявляется уже в существовании для нее подставного названия *богдокс* — «огненное дерево».⁴² Оно применялось, чтобы разговором не привлечь внимания злых литыс', прячущихся в осине. Огненным деревом ее называли потому, что она загоралась, когда гром бил литыс' своими каменными стрелами (молнией).⁴³

Сакральное отношение к кедру (*хал'*) проявлялось уже в том, что почти все деревянные предметы культа (*амэлы*, колотушка и обечайка бубна, атрибуты медвежьего праздника — кольцо из ветки и ящик из несбитых дощечек и т. д. — были из кедра. Следует отметить роль кедра и при погребении: из кедровых досок делали ящик-гроб; в выдолбленном пне, оставшемся от срубленного кедра, хоронили грудных детей. Особые качества кедру приписывались и за то, что только на нем якобы медведь-кайгусь оставлял свои заметки (борозды на коре, о которую зверь точил когти).

Более определенно о культе кедра, как представляется, говорит сакрализация тех экземпляров, ствол которых имел причудливую форму, например раздваивался, а затем, сходясь концами, образовывал кольцо. Такой кедр назывался *коукс*. Женщины и девочки не могли подходить к нему близко, а охотники совершали здесь обряд приобщения к приписываемой дереву особой силе, которая обеспечивала успех в промысле.

О. В. Тыганова назвала кедр «первым деревом», объяснив это тем, что первый родившийся на земле человек Бангдэхыи ставил кедр в качестве жертвенного дерева.

Можно предположить, что почитание кедра у кетов связано с общим культом земли.

³⁸ Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков, с. 20.

³⁹ Ольховая ветка — посох злой *калбэсам* (Дульзон А. П. Кетские сказки и другие тексты, с. 200).

⁴⁰ За этими представлениями, возможно, стоит реальное качество сырой древесины ольхи.

⁴¹ Измельченная гнилая ольха применялась кетами для отпугивания кровососущих насекомых (комаров, мошки), которые, считалось, появились на земле от сгоревшей злой *калбэсам*. Может быть, здесь и следует искать истоки представления об отпугивающих свойствах ольхи.

⁴² Donner K. Ketica, p. 3.

⁴³ Donner K. Ethnological Notes..., p. 83, 87.

В числе других почитаемых деревьев следует назвать лиственницу (*с'эс'*). Ее считали деревом хозяев отдельных мест (*кынс'*), которые якобы живут в устьях рек, деревом Холай (хозяин одноименных священных мест). Лиственницы, росшие в устьях рек, равно как и на священных местах, не рубили. У их комля оставляли подарки, выливали уху перед началом рыболовного промысла.

Думается, что в основе представлений о лиственнице как священном дереве Хозяев мест лежит более древнее почитание отдельных деревьев-феноменов, выделявшихся особо впечатляющими размерами, обособленностью или причудливой формой. Среди многолетних лиственниц чаще всего встречались экземпляры, превосходящие толщиной и высотой ствола другие деревья. Характерно в этом плане сообщение кета П. Н. Камеен-сее) вместо лиственницы почиталось причудливой формы ивовое дерево: с семью стволами, растущими из общего комля. Как исключение, вместо лиственницы на холай мог быть кедр, но непременно с очень толстым стволом.

Деревья вообще воспринимались кетами как средство связи живущих на земле с небесным, верхним миром.⁴⁴ Этими представлениями был обусловлен обычай ставить жертвенное дерево возле жилища с передней, чистой (противоположной входу) стороны. Как правило, использовался молодой кедр или пихта, очищенные от веток, кроме верхушки, где и подвешивали *қоқс'* — приклады материи, шкурки белок и т. д. Жертвенное дерево возле жилища воспринималось как способ привлечь внимание добрых существ верхнего мира (*ес'деу*) и самого Еся, расположить их к себе.⁴⁵ Ставить *қоқс'окс'* мог любой человек. В предвидении важных событий (перед началом промыслов), при болезнях людей и т. д. на дерево вешали жертвы. При переездах на новое стойбище дерево оставляли в лесу, относили его в сторону от людской дороги.

Почитанием у кетов пользовались отдельные труднодоступные или новые, до того не известные места, а также места, выделявшиеся какими-то особенностями из окружающей природы: выступающие береговые скалы, кряжи и камни причудливой формы, пороги и омуты на реках, отдельные острова и устья рек. Внешне культ отдельных мест выражался как почитание их хозяев — *кынс'*.⁴⁶ Как правило, каждое из таких почитаемых мест имело свою легенду.

Особым отношением был отмечен скалистый выступ на правом берегу Енисея против о-ва Кораблик. Это место было известно всем кетам. Здесь, считалось, жила главная *кынс'* — Хоседам (собственное имя проносить запрещалось) — до того, как посланный Есем мифический Альба прогнал ее на север, в низовья Енисея. Кеты верили, что в скалах находился каменный чум, в котором она пряталась со своими детьми. Рассказывают, что в этом месте можно и теперь услышать голоса играющих детей.

⁴⁴ Кетской мифологии известно дерево, соединяющее середину (пупки) земли и неба, — *баңгыул'докс'*. Характерен в этом отношении и традиционный сюжет предстояния на заднике ручных нарт, в которых перевозили культовые предметы. Центральной фигурой здесь всегда было дерево или символизирующий таковое шаманский посох (см.: Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков, с. 68—69; Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. М.—Л., 1954, с. 85—90).

⁴⁵ В шаманских представлениях с жертвенного дерева шаман начинает свой путь в верхний мир. В песнях шаманов упоминается небесное дерево (*ес'окс'*), аналогичное земному (*қоқс'окс'*).

⁴⁶ *Кынс'* — общее название для духов, существ с «нечеловеческой» сущностью (ср.: *ес'кынс'* — «небесный дух»; *егынс'* — «железный дух» и т. д.). Это же слово употреблялось и в значении «русский», а в фольклоре — «вождь», «предводитель».

Скалистый выступ на левом берегу Енисея, ниже пос. Ворогово, называли С'уокс'кај (*кај* — «кряж», «гора») по имени другого мифологического персонажа этого же цикла — Сюокса. Он мешал Альбе отыскать кынс' и был убит его стрелой, попавшей в ухо. Красноватый (из-за отложений охры) оттенок скалы объясняют кровью Сюокса.

Спасаясь от Альбы, Хоседам останавливалась на мысах возле устьев притоков Енисея, выныривала, образуя острова. Все эти места считались священными.⁴⁷ Группы кетов, жившие на притоках Енисея, выделяли отдельные скалистые места, острова и устья притоков как места разных кынс'. Они выступали как в женском, так и в мужском олицетворении — в зависимости от мифологического образа. На Подкаменной Тунгуске, например, известно в качестве такового высокое скалистое место на правом берегу, в полукилометре от впадения в Енисей (*тыуокс' кынс'*), устье р. Столбовой и т. д.

Оказываясь поблизости от этих мест, кеты спрашивали у кынс' разрешения быть здесь, просили благополучного пути.

О. В. Тыганова рассказала, что, спускаясь весной по Подкаменной Тунгуске на Енисей, их семья всегда останавливалась на ночевку поблизости (на другом берегу) устья р. Столбовой. Дедушка бросал в воду хлеб, порох со словами: «Возле подола хозяина устья Каменного Столба мы спускаемся. Старики, съедобное вам бросаю, пусть будет тихим ваш подол (пусть тихо спустимся)». Она также помнила, что, оказываясь поблизости от места Хоседам на Енисее, дед запрещал детям шуметь, баловаться; он разговаривал («оживлял») с кынс'.

Мотив превращения героя в камень характерен для кетской мифологии. Особенно полно эти представления отразились в предании об образовании одного из порогов на Подкаменной Тунгуске, известного сейчас под названием Мельниковского. Считалось, что в порог и прибрежные скалы превратились некий Ольгит, его жена и дети, переправлявшиеся через Тунгуску.⁴⁸ Превращение героя в порог и утверждение в качестве хозяина (в тексте — бога) воспринималось как одно и то же действие: «Порога богом стал». Превращаясь в порог, Ольгит предсказывал, что люди станут его почитать: «Когда светлые люди около тихой моей одежды (в тихой заводи) спускаться будут, они нас умолять будут».⁴⁹ Широко известные Осиновские пороги почитались как олени и лоси Альбы.⁵⁰ Елогуйские кеты выделяли большой плоский валун, выступавший из воды (левый берег в 40—30 км ниже пос. Келлог). Проезжая мимо, бросали хлеб, табак. Считалось, что здесь живет ул'тқајуус' (водяной кайгусь, хозяин рыб).

Курейские кеты выделяли гористое место, формой напоминающее человека с островерхой головой. Рассказывают, что в камень (гору) обратился мифический Ундед'. Место это называли *комбанг* (*комиј банг*; *банг* — «земля»; *комиј* употреблялось в значении «наделенное особыми сверхъестественными качествами»). Оказываясь здесь, кеты оставляли *қоқс'* в виде бус, бисера, пороха; бросали хлеб. Если не сделать этого, в пути может случиться беда: кто-нибудь упадет и сильно ушибется, олень сломает ногу и т. д.

Равным образом, проходя на лодках опасные места (водовороты, пороги), кеты кормили их хозяев, просили разрешения благополучно спу-

⁴⁷ На Енисее от пос. Ворогово до устья Нижней Тунгуски насчитывалось семь таких мест.

⁴⁸ Текст записан М. Н. Валл и опубликован А. П. Дульзовом (Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера, с. 47—48, 121—122).

⁴⁹ Там же, с. 122.

⁵⁰ Там же, с. 89.

ститься. Стараясь не обеспокоить хозяина, люди не разговаривали громко, не смеялись. В то же время нельзя было бояться трудного места. Аналогичные умиловительные действия по отношению к хозяевам совершали и в тех случаях, если впервые попадали на новое место или туда, где когда-то жили предки.

Все основные стихии природы (земля, вода, огонь), а также страны света олицетворялись у кетов в женских, материнских образах. Как женское начало почитались солнце (когда-то, возможно, идентифицировавшееся с небом), звезды, заря. В женском образе известны хозяева отдельных мест. Это позволяет говорить об общем культе матерей природы у кетов. Можно полагать, культ этот сформировался на основе общего культа Земли-Прародительницы.

Почитание природы и природных явлений как женского начала, видимо, имеет наиболее древние корни. Мужское начало обнаруживают образы, связанные с небом как верхним миром. Эти представления и обусловленные ими культовые действия, вероятно, развились уже в условиях шаманизма.

ПРОМЫСЛОВЫЙ КУЛЬТ

Промысловые верования кетов получили широкое распространение и отмечены устойчивым бытованием. Это связано с тем, что промысловая деятельность была для кетов основным источником существования. Вместе с тем она в силу ряда особенностей (роль случая, природная стихия, опасность) представляла собой благоприятную почву для развития этих верований, так как успех в ней более, чем в иной другой отрасли хозяйства, казался не зависящим от воли самого человека. Сохранение промысловых занятий в качестве основных, их экстенсивность способствовали устойчивому бытованию связанных с ними культов и культовых действий.

Исход промысла — его успех или неудачу — кеты ставили в непосредственную зависимость от предполагаемой воли на то самих объектов промысла (животных, птиц, рыб), их хозяев, хозяев мест на промысловых угодьях. Способностью влиять на успех дела наделялись также используемые орудия труда и транспортные средства. Немаловажное значение придавалось и самому человеку, его соответствию тем нормам, которые считались необходимым условием успеха. В основе этих норм в конечном счете лежат те же представления о взаимодействии человека с промысловыми объектами. Способность воздействия на исход промысла приписывалась также некоторым явлениям и реальным предметам, кажущаяся необыкновенность которых не получала логического объяснения, выходила за пределы устоявшихся представлений об окружающей действительности.

Соответственно действия человека по отношению к названным объектам имели целью обеспечить их расположение и помощь или во всяком случае устранить все то, что, по представлениям кетов, могло помешать их расположению и вызвать негативное отношение к поступкам людей.

Очевидным признаком культа объектов фауны является запрет их убивать. Этот запрет мог быть вызван к жизни полным уподоблением их человеку, а также представлениями о происхождении человека от некоторых видов представителей животного мира или, наоборот, животных, птиц и рыб — от человека. В «чистом» виде этот запрет более всего сохранялся по отношению к непромысловым объектам. По отношению к промысловым видам этот запрет оказался откорректирован многочисленными предписаниями и действиями, целью которых было завуалиро-

вать прямую зависимость гибели животного от человека, обеспечить их расположение к человеку в будущем.

Этой цели прежде всего служили подставные названия, иносказательная форма речи по отношению к промысловым животным. О добытом сохатом, например, говорили: «Какого-то зверя мы убили». Сохатого же называли «долгоногим зверем», «зверем с длинными мозговыми костями», соболя — «черноспинным», «косоногим зверем», белку — «мелкошагающим (мелконогим) зверем», боровую дичь — «земными крылатыми зверями» и т. д. Медведя называли не иначе как «отец», «старик»; медведицу — «старуха».

По отношению к медведю, занимавшему особое место среди других животных,⁵¹ применение подставных названий было особенно характерно. Они употреблялись вместо слов, обозначающих части туши, внутренние органы: шкура — «одежда старика», глаза — «звезды», рот — «клещи» и т. д. Запрет называть своими именами распространялся и на орудия, используемые при охоте на медведя: пальмú (нож с широким лезвием, насаженный на длинную рукоять) именовали «деревом», ружье — «бранящейся (кричащей) палкой» и т. д.⁵² Очень характерны иносказательные повествования охотников на празднике по случаю добычи медведя: не человек выследил медведя и убил его, а старик (старуха) сам пришел в гости к людям — получить от них подарки. По отношению к медведю слова «я его убил» заменялись: «старик поддался».⁵³ Можно предположить, что запрет стрелять в пролетающую птицу (гусей, уток) осмыслился подобными представлениями: птица, севшая на землю, как бы сама, по доброй воле, являлась людям.

Ту же служебную роль, что и иносказательная речь, подставные названия, выполняли и своего рода пантомимные действия: удары посохом о лыжу, прыжки (извещение о выслеженном сохатом, медведе).

Различные запреты и предписания имели своей целью не допустить обиды животных на человека: перед выходом на промысел охотники не ели белку; запрещалось бить гусей и уток, прилетевших первыми весной; нельзя было плохо говорить о животных, причинять им страдания, убивать больше, чем необходимо в данный момент. «Невинно» убитые животные могли мстить человеку не только тем, что он терял охотничью удачу, но и причиняя ему физические страдания.⁵⁴

Расположения животных можно было достигнуть путем их угощения, одаривания, задабривания умиловительными обращениями. Весной, при появлении перелетной дичи, за чумом, т. е. с «чистой» стороны, ставили угощение — хлеб, жир, табак. Наиболее полно это проявляется в комплексе обрядовых действий по случаю добычи медведя. Его (точнее, его олицетворение в виде изображения на бересте или «мордочки» — кожи с носа и губ) угощали лучшей едой, одаривали медными доспехами, осетровым клеем (считалось, что он необходим для склеивания костей при возрождении животного). При этом медведя просили посылать из леса к людям («на берег») по проторенной теперь дороге его дедов, отцов, братьев, детей за подарками и угощениями: «Бабушка, скажи, у людей клея, латуни много. Попрошайки просить будут, скажи „Сами, сами на берег сходите“. У людей [всего] много. Всевозможное все есть. Я вам дорогу сде-

⁵¹ Алексеев Е. А. Культ медведя у кетов. — Советская этнография, 1960, № 4, с. 90—104; Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов, с. 6—113.

⁵² Многочисленные эвфемизмы такого рода приведены Е. А. Крейновичем (Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов, с. 103).

⁵³ Там же, с. 104.

⁵⁴ Эти представления восходят, видимо, к периоду чисто натурального хозяйства кетов.

лала. Дорогу вам просторную на берег я проложила. Дорога на берег лежит, человеческим ногтем даже землю не возьмешь. В дороге разные валежины падают. Бабушка [их] сдувай. Твою дорогу обновляй (омолаживай). Каждый год человек всегда свежей делает [ее]. Бабушка, вокруг очага мусор выровняй.⁵⁵ Бабушка углы покрышек чума внутрь хорошо пусть загибает. Какой-либо плохой дух, бабушка, в сторону [его] сдувай... Мусор вокруг очага хорошо в лес выметай. К берегу твою дорогу не допускай запорашивать».⁵⁶

Приглашая сородичей добытого медведя, кеты не упускали возможности завлечь к себе еще раз и его самого. С этой целью в последний момент оставляли уже подаренный клей: «Бабушка груз оставляет... потом за ним на берег сходит».⁵⁷

В каждом добытом медведе кеты видели пришедшего к ним в гости умершего родственника, поэтому, если долго зверь не попадался, считали, что родственники сердятся на живых, не хотят прийти к ним. В таком случае хорошо было побывать на местах захоронения, оставить там пищу умершим.

Обрядовыми действиями кеты стремились не только обеспечить расположение объектов промысла, но и создать условия, необходимые для их воспроизводства, воспринимаемого как возрождение уже добытых животных. Древнее представление о возрождении более всего проявилось в отношении к крупным мясным (медведь, копытные) и ценным пушным (соболь, горностай, белка) животным.

От человека требовалось обязательное соблюдение правил и осуществление определенных действий, без которых возрождение животных считалось невозможным.

Сюда относится единовременное общее поедание сваренных в одном большом котле основных частей животных (медведя, лося, дикого оленя) и прежде всего головы; запрет рубить и выбрасывать главные части скелета животных (череп, позвоночник, ребра, кости ног). Их собирали, относили в лес, складывали в дупло (преимущественно кедровое) на восточную сторону; копыта собирали в связки и подвешивали на дерево. Запрет выбрасывать (давать собакам) головы распространялся и на мелких животных, птиц, рыб. Головы белок складывали в туес и оставляли в лесу у комля дерева, прикрыв пихтой, запорошив снегом; головы уток бросали в воду, а перья собирали и складывали затем в определенном месте. Рыбьи головы (после того как из них высосут мозг) обычно собирали и опускали в воду (при подледном лове — в дупло дерева).

Кости конечностей соболя вместе с коготками сохраняли, как и кожу с носа медведя, соболя, лисицы и др. Неисполнение этих правил, считалось, лишало человека успеха в промысле. Для кетского фольклора характерны своего рода притчи, в которых повествуется о нерадивых людях, голодающих по своей же вине из-за несоблюдения необходимых требований.

Обрядовые действия с целью возрождения медведей, диких оленей, лосей получили наиболее развитые формы, выразившиеся в усложненном ритуале, канонизированной последовательности фаз, многочисленности участников. Весной, после удачной охоты на копытных (если на стойбище приходилось не менее двадцати животных), осуществлялся обряд ритуального качания мужчин и женщин с целью «избавления от крови»

⁵⁵ Мусор (*тал'гун*) здесь означает все плохое, «нечистое», угрожающее благополучию людей.

⁵⁶ Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов, с. 21.

⁵⁷ Там же.

добытых и поедаемых животных, необходимой для их последующего возрождения.⁵⁸

Результат охоты, рыбной ловли, по представлениям кетов, зависел и от материальных вещей — орудий промысла, транспортных средств, — окружавших человека на промысле. Этому представлению соответствовали определенные действия людей, целью которых было обеспечить помощь этих объектов или исключить предполагаемое отрицательное влияние.

Действие благодарения можно видеть в окроплении лыж кровью первого добытого глухаря, соболя; кровью медведя смазывали древко стрелы. Ту же цель, видимо, преследовал обычай класть на лыжи человека, обнаружившего медведя, пласты жира, срезанные с боков туши, а наконечник его палмы обматывать полосой из шкуры с живота медведя. Оба действия совершались при разделке туши вблизи берлоги.⁵⁹ В более позднем оформлении тот же обряд благодарения орудий промысла проявляется в обычае бросать в отгороженную часть новой рыболовной ловушки (котца) монеты, пули и т. д.

Перед промыслом старались не уронить что-нибудь из снаряжения; нож, например, нельзя было бросить в ответ на просьбу кого-либо, а обязательно передать из рук в руки.

При неудачах старались определенным образом избавиться от предполагаемого отрицательного воздействия вещей. Так, если в поставленную ловушку не попадала добыча, то снимали ее основные части, оставляя лишь загородку, а через некоторое время заменяли их новыми.

Кеты считали, что орудия труда и промысла переставали приносить удачу, если их касалась «нечистота». Понятие «нечистоты» в представлениях кетов выступает не однозначно: это и реальный мусор, экскременты, и воображаемая «нечистота» («тяжесть») женщин, собак и, наконец, злых духов. Женщины не должны были перешагивать через оружие, лыжи мужчин, охотничье и рыболовное снаряжение, упряжь, садиться на мужскую нарту, класть на нее свою одежду и т. д. Равным образом следили, чтобы окружающих промысловиков вещей, заготовок для ловушек не касались собаки, особенно опасались попадания их мочи. Отправляясь на промысел, все снаряжение «очищали», окуривая тлеющим клочком оленьей шкуры, а нарти и лыжи протаскивали через небольшой костер из зажженной бересты, разложенной на пути аргиша. Через огонь перешагивал и человек, так как «нечистота» могла не только спугнуть добычу, оказать неблагоприятное воздействие на орудия промысла, но и повлиять на него самого, лишить его удачи. Перед промыслом особо опасались женской «нечистоты»; пожилые женщины следили за молодыми охотниками, чтобы те держались подальше от девушек. Вместе с тем угрозу видели и в реальной нечистоте: если с пищей в человека попадал сор, считали, что он не сможет добыть особо важных животных, например сохатого.

Помощи в промысле кеты ждали также от некоторых предметов, получивших характер фетишей в силу их кажущейся необыкновенности или особых обстоятельств, с ними связанных. Так, вместе с другими культовыми предметами могли хранить камень, запутавшийся в сети в тот день, когда улов намного превышал обычный. За этим камнем признавалась способность положительно влиять на результат рыбной ловли и в дальнейшем, а поэтому уже само хранение его можно рассматривать как культовое действие. С той же целью хранили кусочек, вырубленный из кедра, ствол которого недалеко от комля сначала раздваивался, а потом

⁵⁸ См. также: Алексеев Е. А. Культ медведя у кетов; Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов.

⁵⁹ Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов, с. 19.

образовывал кольцо. Такое дерево считалось предвестником промыслового счастья. Для особого воздействия охотник пролезал через кольцо, протаскивал через него оружие, лыжи, посох, одежду (если кольцо было небольшое, только оружие, посох, одежду).

Представления о зависимости промысловой деятельности от объектов промысловой фауны, от используемых орудий труда и от самого человека, а также особые действия, целью которых было обеспечить положительное влияние этих факторов, — все это составляло основу промыслового культа кетов, его наиболее ранние пласты. Далее речь пойдет о более развитых его формах — почитании хозяев объектов промысла, а также *хозяев мест на промысловых угодьях*.

Представления кетов об удаче на охоте непосредственно связаны с образом кайгуса.⁶⁰ Мифологический образ этого персонажа не однозначен; более четко намечаются две версии: 1) кайгусь — женское существо, мать белок, соболей, способное принимать как зооморфный, так и антропоморфный вид; 2) кайгусь — медведь (медведица), в распоряжении которого находятся лесные звери. Общим в них является представление о непосредственном влиянии кайгуса на исход охотничьего промысла, а также мотив брачной связи кайгуса с человеком как условие промыслового успеха. Кроме того, кайгусь всегда выступает законодателем своеобразной охотничьей этики, обрядовых действий и предписаний поведения человека по отношению к объектам его промысла.

Кайгусь — излюбленный персонаж кетского фольклора, как сказок мифологического происхождения, так и своеобразных охотничьих рассказов, в которых называются имена реальных людей.

Кеты верили, что кайгусь — мать пушных зверей — в своем мире сама имеет вид белки («двузубая») или соболя, но охотнику является в образе женщины, одетой в беличью или соболиную шкуру.⁶¹ Характерна традиционная ситуация встречи человека и кайгуса: охотник находит необычные следы (женские и одновременно звериные или переходящие одни в другие), выслеживает и убивает белку или соболя. Вскоре ему является женщина, которая ищет «своего зверя». Женщина-кайгусь становится женой охотника (если он женат, то второй наряду с реальной женщиной), и с этого момента ему постоянно сопутствует промысловая удача. Кайгусь-удача могла покинуть человека, если он сам или его близкие не выполняли поставленных ею условий (не убивать зверей больше нормы, не причинять им ненужную боль, соблюдать правила, необходимые для их последующего возрождения). Охотник мог потерять свою кайгусь из-за «нечистоты» жены, если та не совершала необходимых обрядов очищения после месячных и т. д.

⁶⁰ Выражение *кайгус'кет* (кет — «человек») употреблялось в значении «удачливый человек».

⁶¹ Мир кайгусей невидим для людей, в то же время известно, что живут они в скалистых горных местах, в каменных чумах, поэтому их называют *тоңалон кайгус'* — «скалистой горы кайгусь». Компонент *кай* составного слова *кайгус'* означает «гора», «яр»; *гус'* — встречается в значении «человек» (ср. *богдэгус'* — «человек рода Богдэдец»); в ассанском имеется соответствие *хуи'ше*, переведенное Г. Ф. Миллером как «дьявол» (Дульзон А. П. Словарные материалы XVIII в. по кетским наречиям. — Учен. зап. Томск. педагог. ин-та, т. 19, вып. II, 1961, с. 166). Синонимом слова *кайгус'* является *тоңгус'* где *тоң* — «скала». Приведенные мифологические и лексические данные позволяют рассматривать кайгуса как горного духа. Возможно, что представление о нем сформировалось в период обитания предков кетов в условиях горно-таежных районов Южной Сибири. Близким соответствием кетскому кайгусю могут быть албасть северных алтайцев, тувинцев горных районов — горные женщины, вступавшие в брак с охотниками (Потанов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгуш-Тайги и Кара-Холя. — ТТКАЭЭ, т. I, М.—Л., 1960, с. 235).

Образ кайгуса не был чисто мифологическим, он имел и свое материальное олицетворение. Вместе с другими предметами культа в кетских семьях хранились шкурки соболя, белок необычной, редко встречавшейся расцветки (не сменивших до конца летний наряд, альбиносов). Добыча такого зверька воспринималась как радостное событие, предвещавшее промысловую удачу. Шкурки эти назывались *кайгус'*. Иногда, добыв «меченого» соболя, белку, изготавливали из кедра антропоморфную фигуру и натягивали на нее снятую чулком шкуру зверька (рис. 1). Изображение кайгуса делали и при неожиданном особенно удачном промысле, когда считали, что к охотнику пришла кайгусь.

Изображения держали вместе с домашними покровителями и по отношению к ним совершали те же умиловительные действия: кормление, обновление одежды, одаривание лоскутами новой материи, бусами, бисером.⁶² Как и домашних охранителей, их передавали в семье из поколения в поколение по мужской линии, так как считалось, что после смерти своего хозяина они продолжали служить его родственникам.

Медведя-кайгуса (*кайгус'бат*, *бат* — «старик»; *кайгус'бам*, *бам* — «старуха») кеты почитали за приписываемую ему особую мудрость, благодаря которой он считался хозяином лесных зверей.⁶³ Характерно в этом плане иносказательное повествование охотника, выследившего медведя, во время праздника по случаю его добычи: старуха-кайгусь «по горелым холмам идет в лес, всевозможных зверей зовет к себе. Длинноногие, кривоногие, мелкошагающие, земные крылатые звери... по ее мысли они сами приходят».⁶⁴

Участники медвежьего праздника в определенный момент обрядового действия свистом подражали медведю, который, свистя по-бурундучьи, приманивал к себе зверьков. Этим действием кеты, как бы волей медведя-кайгуса, старались обеспечить себе большое количество промысловых животных.

Широко распространен фольклорный цикл о кайгусе верховьев реки, которым осмыслился комплекс обрядовых действий по случаю добычи медведя.⁶⁵ Суть его кратко сводится к следующему: кайгусь, сын медведя и женщины, имеющий вид медведя, решает жениться на дочери старика. Звери, которые находятся в его распоряжении, предостерегают его, отговаривают. Кайгусь все же похищает девушку, старик, как и предсказывали звери, устраивает погоню. Пытаясь откупиться от догоняющих его людей, кайгусь оставляет «цену человека» — связки шкур зве-



Рис. 1. Изображение кайгуса (по материалам автора).

⁶² Одеждой кайгуса всегда были некроенные шкурки пушных животных (белки, соболя, колонка), чем подчеркивалась его зооморфная сущность. Новую шкурку натягивали поверх старой.

⁶³ Кеты считали, что медведь, единственный из животных, как и человек, обладает семью *ан'* (*ан'* — «ум», «мысль»).

⁶⁴ Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов, с. 20.

⁶⁵ Алексеенко Е. А. Культ медведя у кетов.

рей, — что, однако, не помогает. Предвидя свою скорую гибель, кайгусь отпускает девушку и наказывает ей исполнить все необходимое для его последующего возрождения, т. е. обучает всему обряду медвежьего праздника.

Распространены были также сюжеты о девушке, оставшей в лесу от людей и взятой кайгусем-медведем в жены. Осиротевшие старики с момента исчезновения дочери перестают голодать, добывают много пушнины и дичи. Дочь является к ним через год, просит за нее не беспокоиться и заверяет, что впредь они всегда будут с добычей.

В водной стихии роль хозяина рыб приписывалась ульгусю (*ул'гус'*, *ул'тгајгус'*; *ул'* — вода). Для ульгуса характерен тот же мотив брачной связи с человеком и следующего за этим успеха в рыбном промысле. Сюжеты об ульгусе являются полной аналогией отмеченных выше преданий о заблудившейся девушке, вышедшей замуж за кайгуса-медведя. Здесь дочь стариков отправляется за водой, попадает к ульгусю и становится его женой, а тоскующие по ней родители начинают добывать много рыбы.⁶⁶ Ульгусь (или его мать), как и кайгусь, наказывает людям впредь исполнять необходимые для удачного лова действия (например, собирать и спускать в воду кости рыб).

При особо большом улове рыбы, в котором усматривалась помощь ульгуса, кеты изготавливали его изображение в виде антропоморфной фигуры из дерева. Такой ульгусь, считалось, просит у Улемам (Мать-Вода) рыбы для людей. Ульгуса кормили (первую рыбу обязательно давали ему), как и кайгуса; он передавался в семье по мужской линии. Владельцы его пользовались особым почтением. Перед началом массового, котцового лова к ним приходили с угощением и подарками для ульгуса.

Рассмотренные выше данные о кайгусе, как представляется, позволяют видеть здесь развитие более ранних промысловых представлений, где человек выступает в непосредственном взаимодействии с самими объектами промысла. Кайгусь, с одной стороны, сам объект промысла (медведь, белка, соболь), с другой стороны — это уже обобщенный образ хозяина (матери) животных, выступающего в роли посредника между ними и людьми. Характерно в этом плане сочетание зоо- и антропоморфного начала.

Можно полагать, что представление об ульгусе возникло как развитие более ранних представлений о кайгусе — хозяине зверей, — представлений, сложившихся в условиях горно-таежного расселения предков кетов. В пользу этого говорит характер названия — *ул'тгајгус'* (буквально — «водяной горный дух»), идентичность мифологических сюжетов, а также само оформление образа, в котором отсутствуют какие-либо зооморфные черты.

В связи с промысловым культом следует обратиться к известным кетам обрядам, целью которых было освобождение от предполагаемого отрицательного влияния вредоносного начала, и действиям, благодаря которым рассчитывали заручиться поддержкой положительных сил. В отличие от промысловых культовых действий, непосредственными исполнителями которых были преимущественно отдельные лица или отдельные члены семьи, эти обряды носили коллективный характер. Их участниками было, как правило, все взрослое население стойбищ. Стойбища кетов в конце XIX—начале XX в., являвшиеся основной производственной единицей, состояли из одной или нескольких семей, обычно связанных

⁶⁶ В варианте, записанном М. Н. Валл, следствие-удача распространяется и на охотничий промысел: «Старуха говорит: старик, каких-то зверей у нас много появилось. Ты раньше столько много зверей не добывал» (Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера, с. 116).

отношениями кровного родства или свойства; они могли, впрочем, включать и не родственные семьи.

Перед началом основного охотничьего периода каждая из семей или группа объединившихся для промысла семей осуществляли обряд *кауро* с целью избавления от *кангробам* — «старухи охотничьей дороги». ⁶⁷ «Старухи» считались дочерьми враждебной людям Хоседам; та якобы посылала их на дороги людей, чтобы преследовать охотников, сбивать с пути. Обряд проводился обычно на четвертый день пути от землянок, где осеновали, т. е. в том месте, откуда собственно и начиналась осваиваемая охотниками территория. ⁶⁸ В полукилометре от разбитого стойбища (по направлению назад, к землянкам) дорогу перегораживали молодыми пихтами, воткнутыми в снег наклонно к дороге и друг к другу; две из них, в середине, соединялись вершинами. Между ними, как раз в центре дороги, раскапывали снег (как бы для зимнего чума), раскладывали там костер. Старуху изображала отрубленная верхушка пихты, с которой срубали все ветки, кроме симметрично расположенных пар, означавших руки и ноги (или оставляли только руки). Вершину (голову) заостряли, вырезали глаза, рот. Старуху сажали (втыкали в снег) на почетное место (за костром против прорытого входа на расчищенный участок), приговаривая: «Бабушка, твои кости мы поддели, впереди чума поставили». ⁶⁹ Гости давали семь кусочков оленьей шкуры, привязанных к одной нити, говоря при этом: «Старуха, вернись назад, уже далеко ушла». Эти клочки шкуры символизировали семь даруемых старухе оленей. ⁷⁰ Отношение к старухе не отличалось почтением: угощали ее лишь болтушкой из заваренной муки, выплескивая из поварешки на изображение. Присутствующие при этом вели разговоры на флиртующие темы, смеялись, обмазывали лица сажей. ⁷¹ Накормив, старуху бесцеремонно заталкивали в снег под кострищем вниз головой, опрокидывали на нее котел с остатками болтушки. Ей говорили: «Донышки мешков (с мукой) мы их вытрясли, конец зимнего пути оказывается это, весна нас утащила, наш огонь погасили». Этими словами старались обмануть кангробам, внушая ей, что наступила весна, у людей кончились припасенные на зиму продукты и они возвращаются из леса на берега рек. Затоптав огонь, изображение оставляли в снегу, считая, что старуха ушла («нырнула») до будущего сезона охоты. Тем не менее на обратном пути весной место, где осталась старуха, обходили стороной. Обрядовые действия с кангробам имели определенную цель: освободиться от отрицательного воздействия олицетворенного в ней вредоносного начала. ⁷²

В начале охотничьего пути (согласно данным Е. А. Крейновича, на другой день после кормления старухи) осуществлялся также обряд

⁶⁷ Дорога здесь означает путь, который ежегодно от стана к стану проходила семья или группа семей на протяжении всего периода *кангаен* (с января до весны).

⁶⁸ Подробное описание этого обряда со слов О. В. Тыгановой опубликовал Е. А. Крейнович (Крейнович Е. А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов, с. 236—242), а в более кратком варианте — А. П. Дульзон (Дульзон А. П. Кетские сказки и другие тексты, с. 171—172).

⁶⁹ Дульзон А. П. Кетские сказки и другие тексты, с. 172.

⁷⁰ Е. А. Крейнович усматривает здесь магическое действие с целью успешной охоты на диких оленей (Крейнович Е. А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов, с. 241). Кет Е. С. Сутлин комментировал это иначе: на семи оленях старуха должна убраться от людей восвояси. Последнее, возможно, является более поздним переосмыслением.

⁷¹ Дульзон А. П. Кетские сказки и другие тексты, с. 172.

⁷² Можно думать, что об этом же идет речь в сообщении, полученном от курайских кетов, согласно которому раньше практиковался обычай кормить злых духов, опрокидывая при этом в снег котел с супом на первой стоянке охотничьей дороги.

хол'воет, хол'ивити («делать хол»; наиболее близкое соответствие слову *хол* — «помощь»), целью которого было воздаяние (помощь) добрым силам и призывание с их помощью промысловых животных на свою дорожку.⁷³ В нем принимало участие все взрослое население стойбища.⁷⁴

В этот день с утра во всех чумах женщины готовили угощение: это была уже не болтушка (*ук*), а мясной суп (из глухаря), порса, замешанная на рыбьем жире, лепешки из крупчатки. Все собирались в одном чуме. Центральным моментом обряда было кормление неба (в образе населяющих его ес'дең и самого Еся), земли и огня.⁷⁵ Осуществлял обряд старший в стойбище или шаман: «Старик Онэль из праздничных котлов поварешкой черпает, сквозь отверстие чума вверх плеснул, наговаривает: „Тоня-я! Небесные люди, пусть всем вам достанется; в кетские котлы земных мелкошагающих (т. е. белок), косошагающих (т. е. соболей), длинноногих (т. е. лосей) уже сверху тоже спускай“. Опять зачерпнул из котлов, поварешкой огню (т. е. в огонь едой плеснул). „Божья мать (буквально — бабушка-кылит), семидушная, пусть всем достанется“». ⁷⁶ Затем все угощение делилось поровну и начиналась общая трапеза (в вариантах — делилось между мужчинами-охотниками).

Обряд *хол'ивити* совершался и в начале сезона охоты на копытных (сохатого, дикого оленя), после добычи первого животного. Участниками его также было все взрослое население стойбища. Традиционным моментом, кроме угощения воображаемых обитателей неба (*ес'тиуа* — «на небо»), сопровождавшегося просьбами посылать животных на дороги людей, было коллективное поедание головы сохатого (оленя), во время которого все мужчины-охотники должны были попробовать мяса от каждой ее части.

Аналогичные коллективные обряды воздаяния совершались и перед началом массового (котцового) лова рыбы, которая шла на заготовку рыбных продуктов (порсы, юколы, рыбьего жира) на зиму. Специфика этих обрядов заключалась в том, что проводились они на особых священных местах — холай, а угощение (уха из первой рыбы) и подарки (бисер, бусы, приклады материи) предназначались одноименной хозяйке этого места — Холай. В изучаемый период у кетов были холай, принадлежавшие отдельным семьям (или группе семей, связанных кровным родством), и были общие для семей одной экзогамной принадлежности (родовой группы). Правом на посещение последних было общее родовое самоназвание, независимо от реальных родственных или территориальных

⁷³ В варианте, опубликованном А. П. Дульзоном (Дульзон А. П. Кетские сказки и другие тексты, с. 173), об этом просят ту же *каңробам*. Здесь допущена неточность, вызванная, видимо, краткостью текста. Об этом свидетельствует более полный вариант, записанный Е. А. Крейновичем от того же информанта (Крейнович Е. А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов, с. 240). Наши данные также подтверждают, что это было уже иное обрядовое действие, направленное к иным мифологическим персонажам.

⁷⁴ Подробное описание *хол'ивити* перед началом промысла опубликовано Е. А. Крейновичем как второй этап обряда *каңробам* (Крейнович Е. А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов, с. 239—240).

⁷⁵ Верховное начало, Есь, назван в тексте, опубликованном Е. А. Крейновичем, *кисежүүл'ит* (О. В. Тыганова перевела это слово как «небесный бог»), а земля (огонь?) — *кимжүүл'ит* (божья мать). Первые компоненты слов *кисеж* и *кимж* представляют собой классификационные названия для мужчин и женщин старшего поколения; *үүл'ит-кыл'ит* — «помогающий». Подобное оформление названий неба и земли отражает и мифологическую трансформацию образов, вызванную влиянием христианства.

⁷⁶ Крейнович Е. А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов, с. 239. — Слово *донкол'* — «семидушная» (буквально — «семиобразная»).

связей. Соответственно участниками обряда на семейных холай были члены одной или нескольких родственных семей, а на общих — семьи из одной родовой группы. Существенно отметить, что летние стойбища чаще, чем зимние на охоте, включали семьи, не связанные родственными отношениями. Тем не менее принцип кровного (или идеологического — по общему самоназванию) родства строго соблюдался в проведении обрядов у холай вплоть до начала XX в. Обходили посолонь вокруг священной лиственницы, олицетворявшей Холай, ее просили об удачном промысле; если почему-либо перед рыбалкой не были у Холай, то осенью, проходя мимо, оставляли ей угощение из рыбных продуктов (рыбий жир, порсу).

После удачного котцового лова и окончания заготовки продуктов впрок устраивали обряд благодарения Улемам. В нем принимали участие члены одной семьи или нескольких семей, объединявшихся на котцовый лов. Улемам угощали (бросали продукты в воду) с наговорами такого рода: «Улемам нам подарок — долю летней рыбы дала, мы делаем ей хол' (хол'ивити), пусть (чтобы) и впредь будем сыты». Осуществляли кормление главы семьи или ее старшие члены, в том числе и женщины.

Промысловый культ включает также действия по отношению к объектам, не связанным непосредственно или исключительно с промысловой деятельностью, промысловыми угодьями, но в числе прочих своих предполагаемых воздействий на человека наделявшимся способностью влиять и на эту сферу его жизни. Выше уже упоминалось об умиловительных обрядах (*хол'ивити*) по отношению к Есю и «небесным людям», земле. Немаловажная роль в промысле отводилась огню и другим домашним охранителям.

Промысловые верования кетов отражают наиболее важные стороны традиционного хозяйства: охоту на копытных и медведя, пушной промысел, роль которого чрезвычайно возросла с развитием товарных отношений, массовый котцовый лов рыбы. Наиболее развитые формы получили представления и культовые действия, связанные с охотничьим промыслом. В особенностях культовых действий проявляется как характер того или иного промысла (индивидуальный или коллективный), так и социальное лицо производственного коллектива, его осуществлявшего (семья, родовая или территориальная группа).

Имеющийся материал позволяет предположить путь развития промысловых представлений и обрядовых действий: от непосредственного взаимодействия человека с объектами промысловой фауны через почитание хозяев — посредников между ними к слиянию промысловых верований с другими культами.

КУЛЬТ СЕМЕЙНЫХ ОХРАНИТЕЛЕЙ

В настоящем разделе рассматриваются объекты культа, которым приписывалась способность быть охранителями и защитниками семьи. В качестве таковых у кетов выступают огонь (очаг), особые женские существа (*алэмы*), изображавшиеся в виде антропоморфных фигур, заместители умерших родственников (*дангольсы*). Ту же роль выполняли и хранившиеся в семьях разнообразные фетиши — как естественного происхождения, так и принявшие характер фетишей некоторые шаманские предметы, оставшиеся некогда после смерти шамана и разделенные между его прямыми родственниками и сородичами.

Материальные объекты культа семейных охранителей передавались по мужской линии из поколения в поколение. Следует также заметить, что даже в конце XIX—начале XX в. культ семейных охранителей у кетов отличается четко выраженное родовое начало, что объясняется устой-

чивостью дуально-экзогамной социальной структуры, обусловленной общей малочисленностью кетов.

Огонь — *бокам* (*бок* — «огонь»; *ам* — «мать»), как и вода, земля, олицетворялся в женском, материнском образе. Кеты верили, что огонь живет в *кострище* вместе со своими детьми (взметнувшуюся от ветра золу считали пылью, поднятой ногами бегающих детей огня). Уподобляя огонь человеку, его наделяли и внешними антропоморфными чертами: именно таким было изображение огня (собственно его лицо) на глиняной стенке вновь построенного очага-чувала (*соуол'*) в землянке.⁷⁷

В отношении кетов к огню четко проявляется представление о нем как о защитнике кровных родственников. Считалось, что огонь предостерегал от грозящей им опасности (движением сгорающих головешек), освобождал от отрицательного воздействия всяческой «нечистоты» (очищение огнем, окуривание), указывал лучший путь охотнику (направлением вылетевшей искры) и, наоборот, советовал остаться дома, если не предвидел удачи.⁷⁸ Огонь был как бы символом жизни, благополучия семьи («огня нет, корня нет, человек пропадет»), поэтому его старались не гасить.⁷⁹ Покидая стойбище, угли только слегка засыпали золой, а с собой брали тлеющий березовый нарост, помещенный в берестяной туес (зимой его присыпали золой, а летом обкладывали сырым мхом).

Хранителями семейной святыни — огня — были женщины старшего поколения. Они поддерживали огонь, следили, чтобы окружающие соблюдали необходимые предписания. Они же следили за тем, чтобы кто-нибудь из чужеродцев не вынес огонь из жилища. Особенно строго этот запрет соблюдали зимой, считавшейся наиболее опасным для людей периодом; в это время соседи по стойбищу не могли взять себе головешку из огня, а приходили со своей берестой, которую и зажигали. В женской нарте перевозили огонь от стойбища к стойбищу.

Стараясь поддержать огонь и обеспечить его расположение, кеты кормили его лучшими продуктами: рыбьим и утиным жиром, маслом, хлебом, сахаром. Угощение огня было обязательным перед промыслом, после добычи первой дичи, первой рыбы, первого сохатого, при остановке на месте жительства предков, при установке жилища на новом стойбище и, конечно, при всех обрядах благодарения (*хол'ивити*), медвежьим празднике. Соблюдали этот обычай и повседневно (например, принесут с лабаза продукты и первым делом от всего дадут огню). Е. А. Крейнович замечает, что когда суломайские кеты ели что-либо вкусное, например масло, то кусочек его бросали в огонь и говорили при этом: «*Кимæ, кыг'тур'æ*» («бабушка, масло вот»)⁸⁰. Считалось, что огонь способен мстить людям за неправильное с ним обращение: покинуть очаг, сжечь (съесть) имущество и людей. Провинившиеся должны были искупить свою вину.

Характерен рассказ-поучение, записанный от П. Н. Каменских, где в качестве искупительной жертвы огню приносится жизнь человека.

⁷⁷ Об этом же упоминает Е. А. Крейнович (Крейнович Е. А. О грамматическом выражении именных классов в глаголе кетского языка. — Кетский сборник. Лингвистика. М., 1968, с. 191).

⁷⁸ Многочисленные правила и запреты по отношению к огню связаны с представлением о нем как о живом существе, способном испытывать боль (если «неправильно» положить поленья, тронуть его чем-то острым, попасть в костер ногой), обижаться (если в него попадает сор, кладут грязные поленья и т. д.). Огонь обо всем этом мог сообщить людям, но только избранные (*бангос*) понимали язык огня.

⁷⁹ Погасший костер, разбитый очаг в фольклорных произведениях — символ уничтоженного врагами стойбища, гибели его людей.

⁸⁰ Крейнович Е. А. О грамматическом выражении именных классов... с. 192.

«Старик один с детьми жил. Огонь вечером трещит, искры летят — говорит она: „Старик, я тебя кормлю!“». Старик в огонь плюет: „Тьфу, это я тебя кормлю!“ — дразнит огонь. Огонь у старика того век тух. Он к людям каким придет, и там огонь тухнет; уйдет от них — опять огонь горит. Люди его к себе не пускают. Старик с детьми стал голодом помирать. Огонь ему сказала: „Теперь ты подумай, сына печень вынь, тогда огонь у тебя будет“. Старик сына жалко, он совсем голову потерял. Без огня нельзя, сына он убил, разрезал, печень вынул. Тут у него огонь получился. Тогда старик стал людей учить, чтобы не дразнили огонь».⁸¹

Особым считался огонь, который получали трением лучкового сверла: «Березовые дрова сушили, тут ямку делают на полене. Палочку сделают, как томар (стрела с тупым деревянным наконечником, — Е. А.), потом луком качают».⁸² Такой огонь зажигали только в случае болезни людей. Особая сакральная значимость огня, добываемого трением, явилась, видимо, отражением большей древности этого способа.

Покровителями и охранителями семьи, очага у кетов были также так называемые алэлы (*алэл, алал, алэл бам; бам* — «старуха»), изображавшиеся в виде антропоморфных фигур⁸³ (рис. 2).

Кеты считали их живыми существами женского пола, их часто называли «старухами». Женское начало отражено в самом термине *алэл*, относящемся к женскому именному классу.⁸⁴

Изготавливали алэлы из крени растущего кедра. Величина их колебалась от 15 до 30 см. Как правило, они отличались непропорционально большой головой с плоским лицом и узким туловищем.⁸⁵ Руки чаще отсутствовали или намечались небольшими выступами. Ноги вырезались всегда и, как правило, заканчивались ступней. На лице отмечался всегда очень удлиненный нос, рот, в углублениях на месте глаз закрепляли бусы. У некоторых фигурок лоб и нос вырезали в одной выступающей плоскости; лицо алэлов закрашивали охрой или краской. На лбу, щеках и подбородке (иногда только на лбу и подбородке) были прикреплены тонкие медные пластинки, в ряде случаев украшенные точечным орнаментом. У более мелких по размеру алэлов налобная и нащечные части вырезались из одного листа меди и представляли собой как бы широкую подковку. В. И. Анучин считал эти пластины остатками маски алэла, им также доставлена в музей фигурка с оловянной маской на лице.⁸⁶

Голову (кроме лицевой части) и туловище (поверх рук) всегда оклеивали мехом (использовались шкуры росوماхи, колонка, соболя, белки, медведя и др.). Край меха вокруг лица окаймляли крупные (обычно пастовые) бусы.

На грудь алэлов на ровдужном ремешке подвешивали круглую медную пластину (иногда с точечным орнаментом). Часто это оказывалась старинная монета, литая бляха. Подвеска изображала сердце алэла.⁸⁷

Фигурки обычно были обернуты лоскутами новой материи, обмотаны

⁸¹ Особый характер рассказа информант подчеркнул завершающими словами: «Это не сказка, а говор».

⁸² Рассказ суломайской кетки Т. Г. Толстых, записанный В. С. Бибиковой (Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера, с. 167).

⁸³ См. также: Алексеев Е. А. Домашние покровители у кетов. — Сб. МАЭ, XXVII, Л., 1971.

⁸⁴ Крейнвич Е. А. О грамматическом выражении именных классов..., с. 191.

⁸⁵ Анализ этого вида деревянной скульптуры кетов осуществлен С. В. Ивановым (Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири XIX—первой половины XX в. Л., 1970, с. 126—133).

⁸⁶ Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков, с. 86—87.

⁸⁷ Подвески были только из меди; исключение допускалось лишь для серебряных монет; никакие железные предметы не могли находиться при алэле.

низками бус, крупного бисера или специальным широким, расшитым бисером поясом — *алэа кут*.

Алэлы, как и огонь, считались покровителями и охранителями общего благополучия семьи, но сферой их деятельности был главным образом домашний быт, а функции их были непосредственно связаны с функциями женщин-матерей, хозяек семьи и дома.

Считалось, что алэлы облегчают женщине роды, а в дальнейшем помогают растить детей, оберегают их от болезней и злых духов, несчастных случаев. Приходилось слышать о «старухе», которая в отсутствие людей «не дала» сгореть приготовленной для продажи пушнине, находившейся в загоревшемся жилище. В другом случае возвратившиеся на

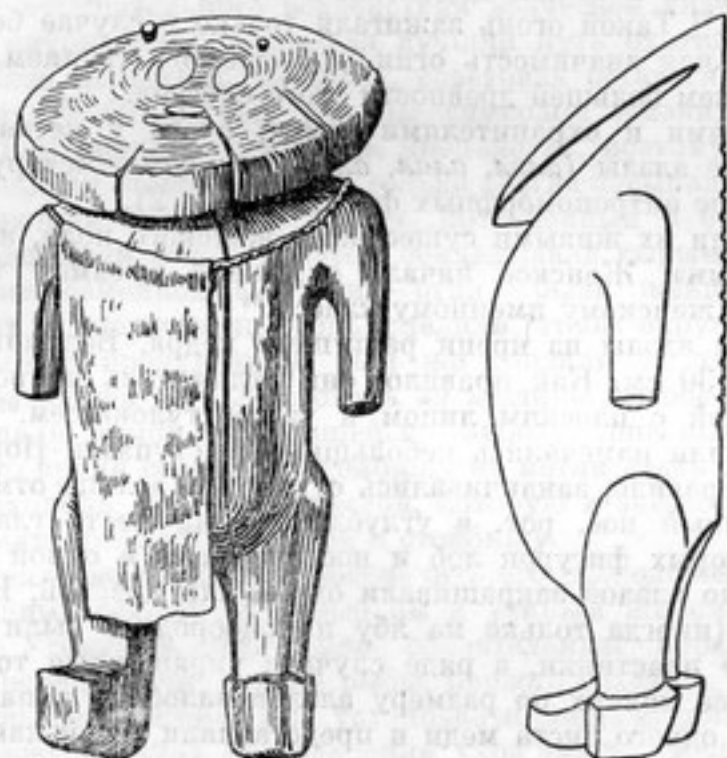


Рис. 2. Нетипичное изображение алэла (по материалам автора).

стойбище из русской деревни кеты обнаружили разоренный росомхой чум и алэла, валяющегося снаружи. Старуха «рассказала», что ее утаскивала в лес росомха, но, убив зверя, она вернулась служить своим хозяевам.

Признавалась некая постоянная связь между состоянием членов семьи и их алэлами. Если у человека заболела рука или нога, смотрели, не случилось ли чего с соответствующими частями алэлов. Чтобы прошло заболевание глаза, нужно было подправить выпавшую бусину-глаз алэла, и т. д.

Алэлы могли предсказать исход промысла: ими гадали, подбрасывая вверх, и, если фигурка падала лицом вверх, ответ считали благоприятным. Алэлам приписывалась способность доброжелательно или недоброжелательно относиться к отдельным вещам, собакам и людям. Алэлы сердились и мстили людям, если те небрежно с ними обращались, причиняли боль.⁸⁸

⁸⁸ Мы видели изображение, на лице которого остались следы от пули стрелявшего в него русского. Хозяевам алэла известно, что обидчика в скором времени постигло несчастье: он был нечаянно убит. Если алэл случайно попадал в огонь и обгорал, хозяева ожидали беды.

Каждая семья старалась обеспечить «хорошую жизнь» своим алэлам и, расположив их к себе, получить от них максимальное содействие. Их кормили лучшей едой (при переезде на новое место, перед промыслом, при болезнях членов семьи, в предвидении родов, а также в середине каждого месяца). При этом перед алэлами ставили стол с угощением, которое затем доедали хозяева. Угощая алэлов, просили их о помощи. Алэлам меняли изношенную обувь и одежду. По свидетельству Е. С. Сутлина, одежду каждому алэлу меняли приблизительно раз в 20 лет и это носило характер обрядового действия. Шаман (или бангос) извещал людей своего стойбища, что та или иная «старуха просит такую-то новую одежду». Пожилые женщины (родственники владельцев алэла), сидя в «чистой» части чума, шили одежду, шаман (или бангос) уточнял детали, поправлял, если требовалось. В день, когда одевали алэлов, все население стойбища собиралось в одном чуме, алэлам ставили угощение (его потом делили между всеми участниками). Девушки приносили алэлам подарки: шелковые ленты, цветные лоскуты, бусы, бисер, кольца.⁸⁹ Женщины, угощая алэлов, просили у «старух» детей, здоровья всем членам семьи. Если на стойбище был шаман, то в этот день происходило камлание.

Существовали определенные правила повседневного обращения с алэлами. Их держали в «чистой» части жилища в берестяном туесе или деревянной коробке, лицом на восток. Сверху туесок или коробку закрывали платком. Переносили и переодевали их только до полудня; новые лоскуты, нитки с бисером, бусами, а также пояса заматывали исключительно в направлении движения солнца, концы их закладывали, завязывать их узелком запрещалось. Кормили алэлов в лунные вечера (по другим данным — в полдень). Алэлам давали имена. Всю обрядность с ними совершали женщины. Как правило, обращение с алэлами соответствовало отмеченным предписаниям, однако известны единичные факты, когда рассердившиеся на «бездействие» алэлов хозяева бросали их в огонь, в воду. В таких случаях болезнь, смерть или какие-либо несчастия с членами семьи приписывались воле мстящих алэлов.

Наследовались алэлы по мужской линии (обычно передавались младшему сыну после смерти главы семьи). Если в семье оказывались только женщины и они выходили замуж в другой род, покровители передавались мужчинам-родственникам, вплоть до самых отдаленных. Непременным условием при этом были уже не реальные родственные связи, но общее родовое самоназвание. Характерно в этом плане определение алэлов, сделанное О. В. Тыгановой: «от давно живших (предков) умерших (уже) оставшиеся».

Чужеродцам алэлов обычно не только не отдавали, но старались, чтобы они не попадались им на глаза. Согласно В. И. Анучину, в чум, где временно жили несколько семей, подселившиеся семьи своих алэлов не вносили. Алэлы могли попасть в чужие руки только в том случае, если не оказывалось наследников-сородичей.

По данным В. А. Анучина, алэл изготовлялся собственноручно человеком, который впервые обзаводился отдельным хозяйством. Этим же автором отмечен шаманский обряд оживления алэла.⁹⁰

⁸⁹ Лоскуты материи, которыми были обвязаны алэлы, а также нити бус и бисера кеты наделяли способностью помогать при болезнях людей, прежде всего детей. Снятые с алэлов нити носили на шее, лоскутками обвязывали больное место, просто держали при себе или клали детям в колыбель.

⁹⁰ Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков, с. 85. — Относительно этих обрядов современные кеты не могли сказать ничего. Не приходилось встречать и недавно изготовленные алэлы; все виденные фигурки оказывались очень старыми.

Культ домашних охранителей-алэлов у кетов обнаруживает близкие параллели у народов, исторически связанных с южносибирским культурно-языковым ареалом. Показательно, что они касаются не только представлений и обрядового оформления, но самих изображений алэлов как скульптурного типа.⁹¹

Вместе с деревянными алэлами нередко хранились естественные камни (мелкие и достигающие 25—30 см), напоминающие формой человеческую фигуру. Их называли алэлами,⁹² считали женскими существами, охранителями семьи, по отношению к ним совершались те же обрядовые действия (кормление, обновление лоскутов, которыми те были

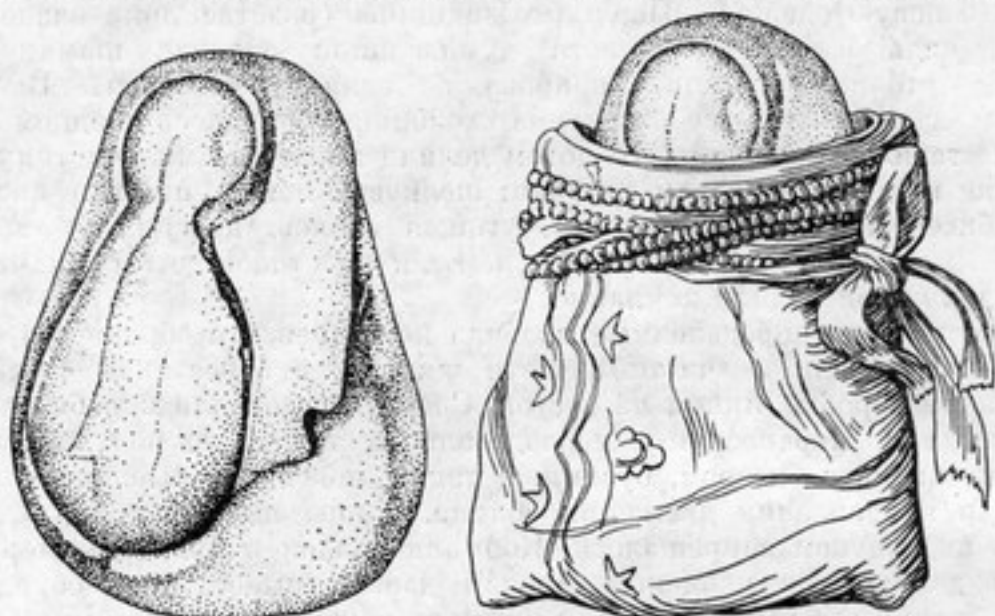


Рис. 3. Алэл из камня (по материалам автора).

обернуты, одаривание бисером и т. д.). Более подробные сведения были получены об одном из таких каменных алэлов, которого хозяин (К. М. Тыганов) называл Безглазая. К. М. Тыганов (ему было более 70 лет) нашел свой алэл еще в молодости на берегу Подкаменной Тунгуски, когда помогал отцу бичевой тащить лодку-илимку. Неожиданно он почувствовал, что ноги его окаменели и он не может сделать более ни шага. Подле себя он обнаружил камень, похожий на человека. Только подняв его, он смог двинуться далее. Дома он положил камень в туес с алэлами. Через некоторое время шаманка сказала, что та, которую он нашел, просит поднять (посадить), дать одежду и пищу. Шаманка же сообщила ее имя. С тех пор Безглазая постоянно находилась у К. М. Тыганова (рис. 3).

Непосредственное влияние на жизнь людей, их благополучие, по представлениям кетов, могли оказать умершие родственники. В некоторых кетских семьях хранили изображения родных (*дауол'с*), умерших «непра-

⁹¹ Дыренкова Н. П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков. — В кн.: Памяти В. Г. Богораза. Л., 1937; Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. — Сб. МАЭ, VI, Л., 1927; Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири..., с. 139—140, 284.

⁹² Название *алэл* распространилось и на другие предметы и феномены живой природы, которым из-за их необычности придавалась особая сакральная значимость: алэлами называли, например, хранящиеся как талисман шкурки белок редкой расцветки (Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков, с. 86), причудливой формы камни (например, напоминающий ногу медведя), деревья (например, кедр, три ствола которого росли из одного корня) и т. д.

вильной» (несвоевременной или насильственной) смертью, или людей, отличавшихся при жизни особыми качествами (были бангос или шаманами и т. д.). Изготавливали дангольса, если часто видели умершего во сне. Считалось, что, являясь родным, умерший рассказывает о своей преждевременной смерти и изъявляет желание продолжать жить. Дангольсы, как правило, изображали родственников-мужчин.⁹³ Однако нам приходилось видеть изображения умерших женщин.

Дангольсы представляли собой обычно маленькую, но спитую в полном соответствии с настоящей одеждо: рубашку, распахнутую верхнюю



Рис. 4. Рубашка дангольса (МАЭ, колл. № 2355—2а).

одежду из сукна (*котлам*), парку. Распахная одежда надевалась поверх нижней рубашки, полы ее запахивались на правую сторону (как на умершем) и завязывались. Иногда одежда надевалась на матерчатый валик или деревянную антропоморфную фигуру, но обычно это была только одежда. Непременной принадлежностью была одна или несколько пуговиц у ворота рубашки — их считали лицом дангольса (рис. 4). Сверху дангольса обматывали ниткой бус или поясом, как у алэлов. Дангольс воспринимался как живой человек. Кроме одежды (полного ее комплекта, вплоть до накосных украшений) его снабжали такими необходимыми предметами, как курительные принадлежности (трубка, кисет, кресало), оружие (лук и стрелы, нож), лыжи (рис. 5). Если умерший был шаманом, его дангольс имел *ал'дон'* (нож шамана), особый головной убор и т. д. За дангольсом сохранялось имя умершего. Дангольсы помещались вместе с алэлами, но в отдельной связке. По отношению к ним совершались те же действия. При кормлении по случаю добычи первой дичи, копытных, перед началом котцового промысла к дангольсам обра-

⁹³ Термин *дангольс* относится к мужскому именному классу (Крейнов и ч. Е. А. О грамматическом выражении именных классов..., с. 188).

щались с просьбой об удаче в промысле. От О. В. Тыгановой нами записаны два варианта обращений к дангольсам при кормлении: 1) «Зимнюю крылатую птицу (глухаря, — Е. А.) мы добыли. Ешьте, дангольсы, ешьте лучше. Пусть у нас всегда будет много съестного»; 2) «Матери воды летнюю рыбу мы добыли. Летнюю съедобную рыбу мы будем есть. Вы тоже ешьте. Пусть у нас всегда будет много съестного». Считалось, что по лицу дангольса можно определить, доволен ли он своими хозяевами. О сердящемся дангольсе говорили: «Дангольса образ (лицо) потемнел».



Рис. 5. Дангольс и его вещи (МАЭ, колл. № 2355—1).

Дангольсы, как и алэлы, передавались родственникам по мужской линии вплоть до отдаленных сородичей. При отсутствии таковых (это были исключительные случаи, обусловленные территориальной изоляцией семьи) тех и других относили в лес и оставляли в дупле кедрового дерева (обязательно с восточной стороны). Любой дангольс воспринимался помощником семьи, в которой он содержался. Его предполагаемая роль определялась уже самим фактом продолжения существования в семье, исполнением тех же производственных и общественных функций, что и при действительной жизни человека. От дангольса ждали помощи в промысле, если умерший был хорошим охотником. Кеты верили, что дангольс шел впереди охотника, обеспечивал ему промысловую удачу, а затем раньше него возвращался домой. К дангольсу-повитухе обращались при родах, дангольс-шаман, считалось, продолжает лечить, охранять от воздействия злых сил и т. д. Вдова или мать умершего, возвратившегося потом дангольсом, якобы пользовались его защитой и поддержкой, их опасались обидеть, как это могло быть по отношению к другим осиротевшим женщинам. Эта помощь дангольсов усиливалась их предполагаемой сакральной значимостью — причастностью к миру нелюдей.

Ближайшие нисходящие поколения родственников умершего, олицетворенного в виде дангольса, сохраняли память о его отличительных ка-

чествах, привычках, особых обстоятельствах жизни и смерти, однако с течением времени подробности забывались, оставалось известным только имя. Значимость дангольса все более обуславливалась уже самой давностью его существования в роде, и в конце концов в нем почитался уже не реальный родственник, а некий предок. Владельцы таких дангольсов занимали особое положение, их побаивались, старались завоевать расположение из-за приписываемой предку действенной силы.

В качестве фетишей, покровителей семьи, кеты хранили старинные или редкие (иногда подъемного характера) предметы. Чаще всего это были бронзовые зеркала, литые бляхи (приходилось видеть подвеску из меди в виде морды лося, напоминающую кулайские изделия), а также те шаманские предметы (изображения различных помощников шамана, части его атрибутов), которые после смерти шамана раздавались сородичам «для помощи» (рис. 6). Их хранили в особых кедровых ящичках-нартах (*коссул'*) (рис. 7) или в снятой чулком шкуре ггары. В отличие от алэлов и дангольсов почитаемые шаманские вещи хранили «в воздухе» (на специальных маленьких лабазах или подвешенными на жертвенном дереве семьи, переехавшие в дома держали их на чердаках, с восточной стороны крыши).⁹⁴ Все действия с ними (то же кормление и обертывание новыми лоскутами) совершали мужчины; при зимних перекочевках их перевозили не в женской (как алэлов и дангольсов), а в мужской нарте. Среди передаваемых по наследству (также по мужской линии) подобных культовых предметов, считавшихся семейными охранителями, можно было встретить и временно хранящиеся (иногда, впрочем, десятки лет) вещи, взятые у сородичей «для помощи». Потеря семейных фетишей могла неблагоприятно отразиться не только на членах данной семьи, но и других родственниках.

Таким образом, в культе домашних покровителей, сохранявшемся до начала XX в. в семейной форме, четко прослеживается родовое начало. Представления, связанные с этими культами, как бы укрепляли и освящали солидарность сородичей, их связь и взаимозависимость.

Женское олицетворение алэлов-охранителей, исполнение женщинами всей обрядности, связанной с ними, позволяет предполагать очень древние корни этого культа и ставить его в один ряд с культом огня и матерей природы. О древности культа семейно-родовых покровителей свидетельствует и его явная независимость от более позднего шаманизма.

⁹⁴ Этот обычай связан с представлениями о надземном, небесном месте действия помощников шамана.



Рис. 6. Изображение помощника шамана, сберегаемое как семейный охранитель (МАЭ, колл. № 2355—6).

Кормление алэлов, дангольсов и другие церемонии проводились независимо от шаманских камланий, а исполнителями их были рядовые члены семьи.

Особенно важно отметить культ заместителей умерших — дангольсов, вероятно более поздний, чем культ алэлов. Возможно, в нем следует усматривать идеологические истоки культа предков, не получившего в силу социально-экономической специфики кетского общества достаточного развития.

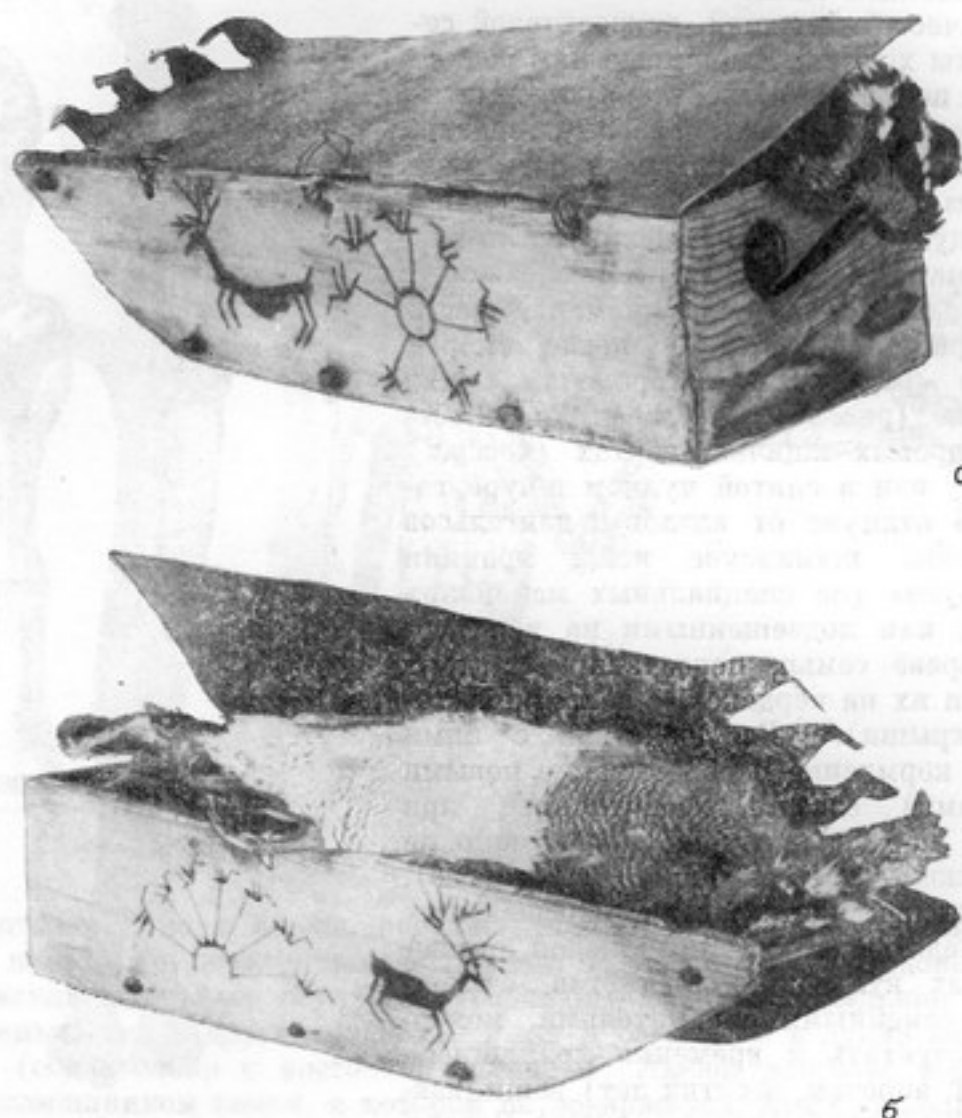


Рис. 7. Коссул' (МАЭ, колл. № 6661—46).

а — вид сзади; б — вид сбоку.

Отмечая отсутствие генетической связи культа семейно-родовых охранителей с шаманизмом, следует сказать, что некоторые его элементы выступают в тесном переплетении с шаманскими представлениями и действиями. Об этом свидетельствует отмеченный В. И. Анучиным обычай оживления алэла шаманом. При лечении больного именно шаман требовал сменить одежду алэлов, повязать на больное место низку бус или лоскут, в который была завернута фигурка. Во время трудных родов приглашенный шаман призывал алэлов помочь, и т. д. Вместе с тем появившийся с шаманизмом культ фетишей, бывших шаманских предметов, получил оформление по типу дошаманского культа семейных охранителей.

Особо следует остановиться на характеристике родовых (или семейных) священных мест у кетов и обрядовых действий, с ними связанных. *Холай* (*холай*, *холой*, *холий*) — название самого места и одновременно имя мифического женского существа.⁹⁵ Семантическое значение этого названия пока недостаточно ясно. В почитании холай у кетов в наибольшей степени заметен культовый синкретизм, характерный для мировоззрения народа конца XIX—начала XX в.

Мифологический образ самой Холай также достаточно сложен: это и хозяйка данного места и ближайшего водоема, и символическая мать шамана. Она покровительствует «своим» людям (т. е. тем, кому принадлежит священное место), и в то же время в ней четко выражено отрицательное начало, она опасна для людей, может причинить им зло вплоть до гибели.

Мимо холай нельзя было проходить, не спросив на то разрешения хозяйки, запрещалось пускать туда детей, трогать что-либо находящееся на священном месте, рубить там деревья. Кеты рассказывают о многочисленных несчастных случаях, якобы постигших людей, нарушивших эти правила. В двух из них местом действия назван Елогуй (информация получена от подкаменнотунгусских кетов). Люди решили основать (вырыли свои землянки) недалеко от священного места. Одна из женщин пошла рубить сухостой. Срубленное ею дерево макушкой задело «уголок чума Холай», испугало ее. Рассерженная Холай «взяла женщину к себе». Люди просили милости у Холай, «отдали ей все хорошее», но та не простила, и женщина умерла. В другом случае к Холай попадает (погибает) мальчик из-за недосмотра родителей. Умирая, он успел сказать, что его тянет к себе Холай. Родители пытались спасти ребенка, позвали шамана, но Холай объявила, что ребенка она взяла за то, что люди не спросили у нее разрешения разбивать стойбище около нее, не «обновили ее», прежде чем остановиться поблизости.⁹⁶

Наиболее опасными считались покинутые холай, по отношению к которым давно не совершали обязательного ежегодного обряда обновления. Человек, оказавшийся поблизости от такого места, рисковал тяжело заболеть и даже умереть.⁹⁷

Со страхом кеты рассказывали о русских, срубивших священную лиственницу (символ самой Холай) на р. Пакулиха (замечали, что при этом «старуха очень кричала»); это место с тех пор стали считать «плохим», его старались обойти подальше.

Характерно, что сами места некоторых холай кеты связывали с отрицательными персонажами: место гибели злого женского существа (Сургутиха, Алинское), место сожжения шамана-каннибала (Сым), место гибели врага (Курейка) и т. д.

Устье реки (или поблизости от такового) было наиболее распространенным местом кетских холай. Они могли быть также на острове, около озера, но всегда — на высокой, заметной части берега. Для кетских холай типично наличие выдающегося по толщине и высоте ствола дерева. Чаще всего это была лиственница, изредка — кедр. Уже упоминалось, что на холай кетов Каменских (остров Комса) росло причудливое ивовое дерево,

⁹⁵ Ср. *hollij* — «лесной дух» (Waldgeist) у К. Доннера (Donner K. Ketica, p. 49).

⁹⁶ «Обновлять Холай» — приносить на священное место новые подарки (приклады материи, бусы, бисер и т. д.). Ежегодное посещение священных мест и проводившиеся там обрядовые действия также назывались «обновление Холай».

⁹⁷ Тяжелую болезнь Е. С. Сутлина алинские кеты, например, объясняли воздействием одной из покинутых холай, поблизости от которой проходила его охотничья дорога.

семь стволов которого поднимались из общего корня.⁹⁸ Кеты считали, что эти особые деревья начинали свою жизнь во времена «первых людей».

У комля дерева обычно стояла воткнутая в землю антропоморфная фигура, вырезанная из кедра (или фигура, вырубленная из пня, оставшегося корнями в земле),⁹⁹ — сама Холай; иногда это было лишь изображение лица, вырубленное в коре лиственницы.¹⁰⁰ Согласно другим информациям, присутствие Холай могло не иметь никакого материального обозначения, а только подразумевалось.

Недалеко от дерева находились *дос'н* (ед. ч. *дос'*) — сыновья Холай. *Дос'н* представляли собой длинные кедровые (изредка — еловые) жерди и бревна (размер их колебался от 0.5 до 5 м), оканчивающиеся вверху острой, грубо высеченной головой. Лицо изображения, как правило, образовывали два боковых среза, глаза, нос и рот были отмечены зарубками. Реже встречались экземпляры с лицом, выполненным техникой «врезанного рельефа».¹⁰¹ Большинство фигур были целиком или частично (спереди) очищены от коры, но встречались и покрытые ею. Почти для всех их было характерно наличие семи пар симметрично расположенных косых зарубок-ребер (*улан*). Нижний конец жердин часто был слегка заострен. Обычно изображения *дос'н* были однотипны (рис. 8).¹⁰²

Дос'н не имели одежды (ср. в фольклоре — голые *дос'н* мерзнут),¹⁰³ лишь на шее у них были завязаны ленты из белой или цветной ткани, которые обновляли при посещении холай. *Дос'н* обычно стояли тесной группой, прислоненные к горизонтальной опорной слеге, закрепленной на стояках или прибитой к стволам растущих деревьев. Количество *дос'н* на кетских холай варьировало от семи до нескольких десятков, что свидетельствовало о характере (семейном или общеродовом) священного места и его посещаемости, так как при ежегодном посещении холай число *дос'н* увеличивалось.¹⁰⁴

Рядом с *дос'н* стояли деревянные фигуры медведя и волка. Их считали сторожами места, волка называли «собакой Холай». Особую группу составляли очень высокие (6 м и более) шесты с посаженными на них деревянными изображениями птиц. Обычно это были пальники (местное название тетерева),¹⁰⁵ отмечены также изображения ворона, сокола.¹⁰⁶ К молодым деревцам, растущим возле изображений, были при-

⁹⁸ Эти факты позволяют говорить о почитании отдельного места, отмеченного деревом-феоменом, а не собственно лиственницы. Преимущественное распространение последних на кетских холай может объясняться тем, что именно эта порода деревьев достигала в условиях Туруханской тайги максимальных размеров.

⁹⁹ Более конкретные данные, позволяющие представить характер изображения Холай, отсутствуют.

¹⁰⁰ Алексеев Е. А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1967, с. 178, рис. 24.

¹⁰¹ Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири..., Л., с. 135, рис. 123.

¹⁰² С. В. Ивановым опубликована хранящаяся в МАЭ антропоморфная фигура с кетского холай, у которой выделены не только голова, но и грудь, живот, ноги и руки (в виде очень коротких выступов). Такое изображение не типично для *дос'н*. Возможно, здесь имеет место изображение самой Холай. В пользу этого предположения говорит и обозначение этой скульптуры как родового духа (Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири..., с. 135, рис. 122).

¹⁰³ Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера, с. 104—105.

¹⁰⁴ См. также об этом устное сообщение Н. К. Каргера (1939 г.), приведенное С. В. Ивановым (Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири..., с. 132).

¹⁰⁵ Пальник занимал особое положение в культе кетов. Его считали «птицей солнца» (объяснили нам это представление тем, что пение пальника весной предвещает восход светила). В одной семье елогуйских кетов хранится шаманская котлушка необычного вида, раздвоенный передний конец которой символизирует хвост пальника. В этой семье помнят, что раньше их родственники не убивали и не ели тетеревов.

¹⁰⁶ Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири..., с. 132.

вязаны приклады белой ткани, а на земле (прежде всего у комля дерева-феномена или около изображения самой Холай) можно было обнаружить принесенные ей жертвы — бусы, бисер, деньги и т. д. Таков был внешний вид кетских священных мест холай (рис. 9). Одно из них, замечательное большим количеством изображений, было сфотографировано в начале XX в. П. Е. Островских, а в конце 1930-х годов Н. К. Кар-

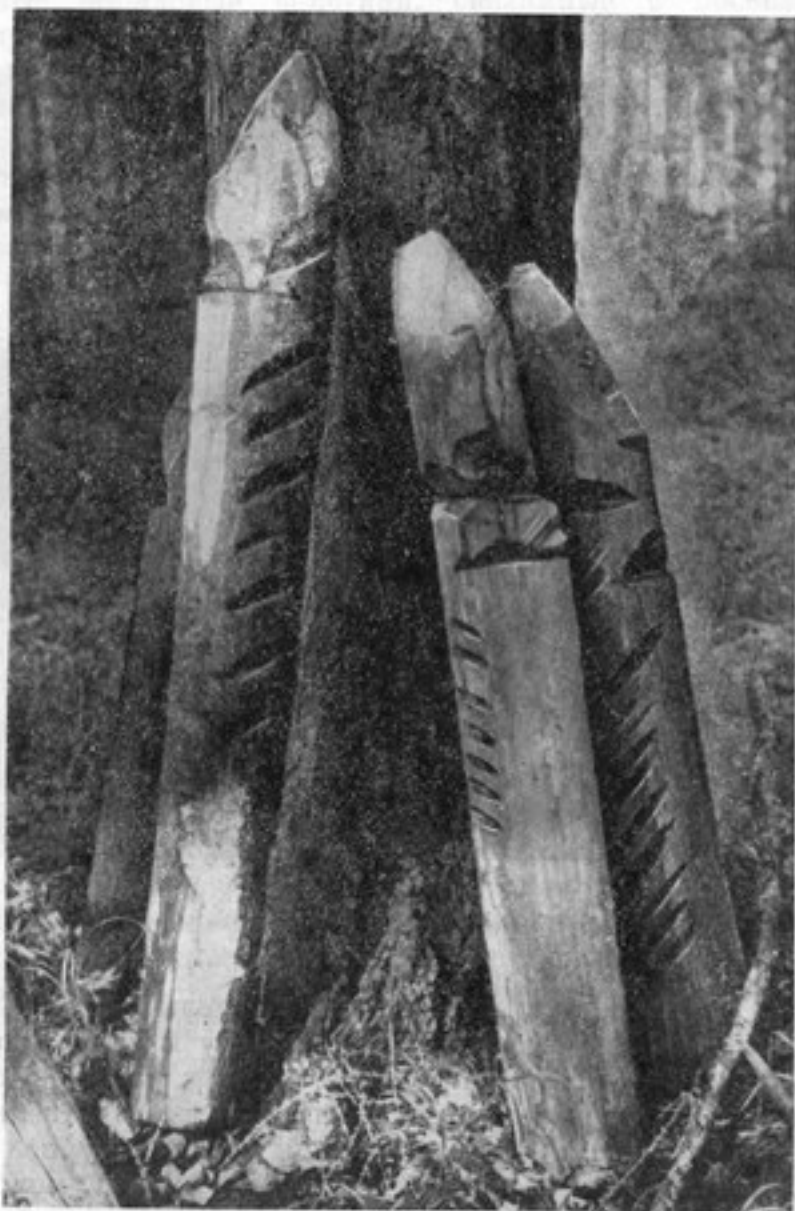


Рис. 8. Дос'и на священном месте (МАЭ, колл. № И-1268—220).

гером (МАЭ, колл. № И-1268). Находилось оно на левом берегу Сургутихи, недалеко от устья, в 0,5 км от одноименного современного поселка.¹⁰⁷ С. В. Ивановым опубликован общий вид этого холай сургутихинских кетов.¹⁰⁸

Холай посещали ежегодно в определенное время (в двадцатых чис-

¹⁰⁷ В 1959 г. автором вместе с другими участниками Туруханского отряда Северной экспедиции Института этнографии место это было осмотрено. При этом были обнаружены свалившиеся изображения дос'и.

¹⁰⁸ Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири..., с. 136, рис. 124, 125.

лах июня),¹⁰⁹ перед тем как разойтись отдельными семьями и семейными группами по маленьким речкам, где в одних и тех же местах из года в год они ставили котцы для массового лова рыбы. Этому предшествовал длительный период зимнего промысла и весновки, также разъединивший сородичей на немногочисленные производственно-территориальные коллективы (стойбища). Посещение холай, таким образом, получало особый смысл общего действия сородичей, идеологического выражения их солидарности.

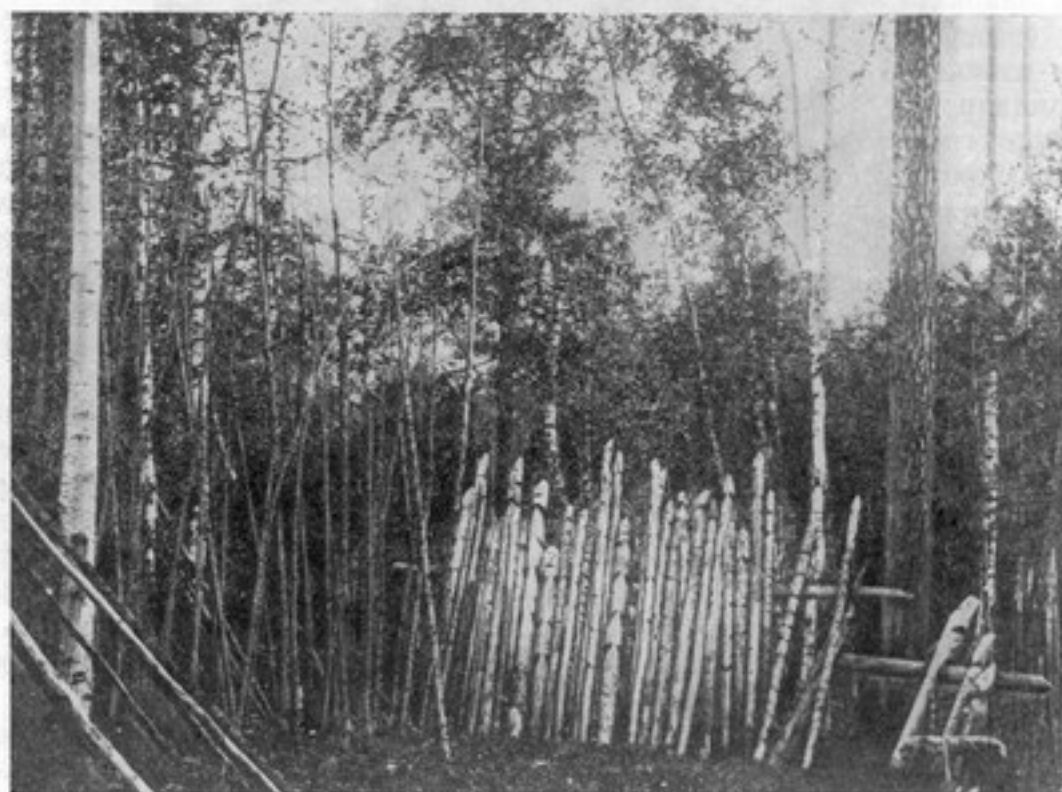


Рис. 9. Священное место холай (МАЭ, колл. № И-885—31).

Пребывание на священном месте занимало целый день. Собравшиеся останавливались большим стойбищем неподалеку и в назначенный день отправлялись на холай. Старики тащили котел с ухой, который потом опрокидывали (угощали Холай и ее дос'и) у комля лиственницы. Женщины несли свои подарки (қоқс'): приклады новой материи (или обновляли старые, привязанные на шеях дос'и и растущих молодых деревцах), низки бисера и бус. Молодежь стреляла из луков в ствол лиственницы (наконечники потом не вынимали). После одаривания и угощения Холай и ее сыновей присутствующие мужчины обходили лиственницу (или другое почитаемое на этом месте дерево) посолонь семь раз. Церемония умиловительных действий по отношению к Холай заканчивалась обычно камланием шамана.¹¹⁰ Шаман просил «обновленную» Хо-

¹⁰⁹ Возможно, сроки обряда определялись днем летнего солнцестояния. О том, что это явление природы получило свое культовое выражение, писал В. И. Анучин (Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков, с. 21—22), однако отмеченные им обрядовые действия при этом иные (кстати, эти данные В. И. Анучина не находят пока подтверждения).

¹¹⁰ Холай заняла одно из ведущих мест в шаманском культе, ей отводилась роль символической матери — охранительницы шамана. В своих песнях при лечении больного шаман называл те холай, где он якобы останавливался на пути к Хо-

лай и ее дос'н защищать своих людей от злых духов, послать им здоровье, благополучие и успех в предстоящем рыболовном промысле.¹¹¹ Покидая Холай, ей оставляли маленькие рожны и тлеющие угольки от разведенного ранее костра, чтобы она могла жарить себе рыбу.

Подарки и угощение оставляли и в том случае, если в другое время года оказывались поблизости от священного места.

Ежегодные обрядовые действия, связанные с посещением холай, по-видимому, можно признать наиболее ярким проявлением прежнего общеродового культа, который когда-то собирал всех сородичей. Такую форму он мог иметь, например, еще в XVII в., когда предки современных кетов жили тремя сравнительно немногочисленными компактными кровнородственными группами, известными под названиями инбаков (их потомки составили семьи, известные в конце XIX—начале XX в. под общим родовым этнонимом Кэн'тэен), земшаков и богденцев (будущие кеты рода Богдэргет). Появление семейных холай было обусловлено дроблением кетских групп, разрастанием патронимий и переселением отдельных семей на значительное расстояние. Для конца XIX—начала XX в. наиболее характерны были холай, принадлежавшие группам родственных семей, или отдельные семейные холай. Последние посещались в основном данной семьей или семьями этой патронимии, но они не были запретны и для других семей, относящихся к тому же экзогамному подразделению (родовой группе): например, холай елогуйских кетов Бердниковых могли посещать не только их однофамильцы, представители этой патронимии, но и семьи Тыгановых, поскольку они, как и Бердниковы, относились к той же родовой группе — Кэн'тэен.

Родовое начало четко проявлялось в представлении об особой опасности холай для чужеродцев, особенно женщин, не состоявших в отношениях свойства с хозяевами данного священного места. Им категорически запрещалось даже появляться поблизости чужих холай.¹¹² Нарушивших запрет, считалось, Холай брала в жены своим сыновьям — дос'н (в реальной жизни, согласно представлениям кетов, этому соответствовала смерть женщины). Эти представления особенно ярко иллюстрируют родовой характер кетских священных мест, хозяйка которых (сама Холай) и ее сыновья (дос'н) были той же родовой принадлежности, что и люди — владельцы места. Холай и дос'н выступали как родовые охранители и защитники. Интересен следующий факт: у кангатовского кета В. И. Симанькова до сих пор хранится дос'н, доставшийся ему еще от деда, считавшего его своим охранителем от злых духов. Известно еще несколько случаев, когда родовые дос'н признавались личными защитниками людей и сохранялись в семье или ставились в тайге в «плохих» местах. О. В. Тыганова назвала последних *кауродос'н*, т. е. «дос'н охотничьей дороги». Их обязанностью было не допускать злых духов на охотничьи дороги людей.

При всем чисто кетском, если так можно выразиться, оформлении родового культа холай в нем усматриваются некоторые противоречия и детали, которые позволяют предполагать влияние каких-то иных, не

седам. Любопытно, что свое воображаемое путешествие шаман совершал по мифической реке верхнего мира, а называл при этом известные места холай в устьях реальных притоков Енисея от Подкаменной Тунгуски до Нижней Тунгуски.

¹¹¹ Отсутствие шамана при обряде «обновления» Холай было редким явлением; в таком случае довольствовались личными обращениями при осуществлении умиловительных действий.

¹¹² Вместе с тем женщины Кэн'тэен, вышедшие замуж за мужчин Богдэргет, могли посещать холай последних, а запретным для них становилось отцовское священное место. Эта корректура, видимо, была вызвана к жизни реальными условиями раздробленности и разобщенности отдельных кетских групп.

кетских и, вероятно, более ранних культовых форм. Бросается в глаза, например, противоречие в мифологическом осмыслении образа Холай: родовой покровитель и охранитель и вместе с тем злое, опасное для людей начало. Выше уже приводились факты, которые позволяют связывать культ Холай у кетов с широким кругом представлений о реках (вспомним роль дос'и при ледоходе, рыбную пищу для Холай и ее сыновей, умиловительные действия с целью удачи в рыболовном промысле). Вместе с тем можно предположить, что особая идеологическая значимость обрядовых действий у холай как общеродового, единственного в году сакрального праздника должна предполагать и более широкую их служебную направленность, нежели только обеспечение успешного рыболовного промысла, тем более что этой же цели служил самостоятельный комплекс иных действий (см. «Промысловый культ»). Обращают на себя внимание сведения о том, что первые холай были уже тогда, когда на земле жили «первые люди». Наконец, следует отметить и специфичность, упрощенность культовой скульптуры (изображения дос'и) на священных местах, резко отличавшейся от других ее форм (например, от изображений домашних покровителей алэлов). Исследователь искусства сибирских народов С. В. Иванов выделяет эти безрукие и безногие столбообразные фигуры с остроконечной головой и лицом, образованным двумя срезами, в особый северосибирский тип и полагает возможным для кетов связывать его с более ранним (самодийским или еще более древним — аборигенным) населением.¹¹³ Можно предположить, что в качестве почитаемых священных мест кеты использовали культовые места своих предшественников, скорее всего досамодийских аборигенов, приречных рыболовов таежной зоны. Сопутствовавшее этому мировоззренческое воздействие могло отразиться на отмеченной выше специфике представлений, связанных с холай.¹¹⁴

Итак, следует сказать, что в культах кетов отразились наиболее значимые стороны бытия народа. Культовые действия предполагали помощь в решении вполне конкретных задач, обусловленных потребностями хозяйственной и семейной жизни людей, их местом в природной среде.

При всем разнообразии и многочисленности объектов почитания следует отметить общее: 1) единство конечной цели (благорасположение, помощь или нейтралитет почитаемых объектов; освобождение от предполагаемого отрицательного воздействия); 2) единую модель действия: воздаяние или воздаяние как искупление (кормлением, одариванием, умиловительными обращениями и т. д.).

Рассмотренный материал позволяет говорить о разных стадиях развития культов: от действий человека, направленных непосредственно на реальные объекты или олицетворявшие их образы, через почитание их духов-хозяев и прочих мифологических посредников между ними и человеком вплоть до достаточно абстрактного верховного начала.

Обобщение имеющихся данных позволяет сделать в целом неожиданный вывод.

¹¹³ Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири..., с. 139, 284.

¹¹⁴ Подтверждением предположения о подобных процессах в древности, возможно, могут быть явления недавнего прошлого. На озере Маковском (Игарский район), где живет несколько кетских семей, выходцев с Курейки, известно священное место на одном из маленьких островов, которое до кетов «своим» считали эвенки, а еще раньше — самодийцы. При осмотре острова с восточной стороны мы увидели лиственницу (самое большое дерево на острове), а по обе стороны от нее молодые березы с подвешенными прикладами. Повсеместно на острове встречаются заросшие дерном костяки жертвенных оленей. Не свойственный кетам обычай жертвоприношения оленей на священном месте в условиях оторванности данной группы получил распространение, стал традицией.

данный для кетов вывод о существовании у них некогда широкого общего культа матерей. Ранее уже говорилось о матерях природы; женское, материнское начало характерно и для хозяев животных (кайгусь), отдельных мест (холай, кынс'), семейных охранителей. Можно полагать, что почитание этих объектов и представления, с ними связанные, имеют наиболее древние формы.

Несмотря на ограниченность и позднюю фиксацию материала, можно в целом говорить о достаточно подвижном и свободном характере таких форм проявления культовых действий, как наговоры, умиловительные обращения и т. д., об отсутствии строгих формул и канонов. Отметим здесь также однообразие и простоту самих жертвенных форм. В определенной степени это объясняется, видимо, высоким удельным весом индивидуальной и семейной обрядности, что в свою очередь определялось социальной, служебной ролью самого культа (обслуживание индивидуума, семьи, родовой или территориальной группы).