АКАДЕМИЯ НАУК СССР

# ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ СИБИРИ И СЕВЕРА



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

МЭ
Ж-373 3

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

СБОРНИК
МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

XXXIII

Экземпляр читального зала

# ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ СИБИРИ И СЕВЕРА

(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX—НАЧАЛО XX В.)

НА ДОМ НЕ ВЫДАЕТСЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД · 1977

Библиотека Ин-та ЭТНОГРАФИИ
Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Статьи сборника посвящены результатам исследований религиозных культов народов Сибири и Севера — ненцев, енисейцев (кетов), селькупов, нанайцев, нивхов, чукчей, тувинцев — во второй половине XIX—начале XX в. Статьи написаны на основе коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Академии наук СССР с привлечением литературных источников и полевых материалов.

Издание рассчитано на этнографов, историков культуры, религиоведов, философов, а также на более широкий круг читателей.

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

*чл.-корр. АН СССР Д. А. Ольдерогге (отв. редактор),*
*С. В. Иванов, Л. П. Потапов, А. М. Решетов, Л. М. Сабурова*

Ответственный редактор выпуска

*И. С. Вдовин*

П $\frac{10602\text{-}572}{042\ (02)\text{-}77}$ 120-77

© Издательство «Наука», 1977

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

# ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого посвящен одной теме — исследованию религиозных культов народов Сибири и Севера второй половины XIX—начала XX в. В статьях настоящего сборника продолжается изучение религиозного сознания, начатое в сборнике «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера».[1]

Привлечение богатых коллекций МАЭ, литературных и архивных источников, а также полевых материалов, собранных авторами статей уже в наше время, позволило провести исследование на широкой источниковедческой основе. Полевые материалы последних лет содержат главным образом опросные данные, разъяснения о назначении разных предметов культа, характере их использования, принадлежности и т. п. Указанные сведения собирались среди наиболее осведомленной в этих вопросах пожилой части коренного населения. Его содействие оказалось весьма полезным.

Материалы и исследования настоящего сборника отражают культы природы и культы, порожденные общественными отношениями, развитием промысловой и хозяйственной деятельности, этническими связями народов Сибири и Севера. Авторы статей рассматривают культы и представления как систему, как две стороны религиозного сознания. Лишь методическая целесообразность предопределила раздельное изучение составных элементов этого целого. В процессе анализа и исследования материалов по культам авторы часто прослеживают их взаимосвязи с теми или иными религиозными представлениями, так как именно эта взаимосвязь вызывает и определяет отправление культов.

В религиозных культах народов Сибири и Севера заметно проявляются разные уровни социально-экономического и общественного развития, на которых находились эти народы в конце XIX—начале XX в., что также нашло отражение в статьях сборника. В сборнике подробно исследованы объекты религиозных культов, формы их выражения (проявления), содержание и назначение культов, социальная структура их (общенародные, родовые, общинные, семейные), культовые места, культовые памятники — «сооружения» и т. п. В системе религиозного сознания народов Сибири и Севера культы занимали ведущее положение. Они сопровождали охотника и рыболова, оленевода и скотовода в их повседневной трудовой деятельности, в быту. Они закреплялись и поддерживались традициями. Вместе с тем они служили наглядным выражением зависимости человека от могучих и часто непонятных сил природы, случайности их проявления. Занятые главным образом промыслами и слабо развитым скотоводством, люди чувствовали себя особенно зависимыми от природы и ее капризов. Отсюда обилие культов природы, их многообра-

[1] Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.). Л., 1976.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

зие, что проявлялось в виде жертвоприношений, угощений, кормлений и т. п. Характер связи и отношения к культовым объектам, ощущение зависимость от них у народов Сибири и Севера существенно отличались от таковых у носителей высокоразвитых религий, например христиан. Окруженные со всех сторон многочисленными «божествами», аборигены Сибири и Севера не чувствовали, однако, себя их рабами. Отношения с ними опирались на принципы, близкие сакральному праву римлян «даю, чтобы ты дал». Обращаясь с призывом о помощи, они знали, что ни одно «божество» не исполнит просьбы бесплатно, что за оказанную помощь оно должно получить вознаграждение в виде жертвы. «Даже там, где человек воображает себя рабом своего бога, — отмечал Г. В. Плеханов, — в культе всегда отводится более или менее широкое место магии, т. е. действиям, имеющим целью *вынудить* у богов известные услуги».[2] Такого рода отношения с «божествами» вытекали из представления, будто все сверхъестественные существа были человекоподобны не только по внешнему облику, но и по образу жизни, по потребностям. Им свойственно было все людское, в том числе желание получить хорошую пищу и т. п. Кроме того, многие культовые предметы делались самим человеком. Он мог их наказывать и даже уничтожать, если считал, что они плохо ему служат. Народы Сибири и Севера не знали ни покаяния, ни исповеди, ни благочестия. Не привилось у них признание себя рабами «божеств» и в результате упорной пропаганды христианства.

Системное исследование культов народов Сибири и Севера имеет важное историко-этнографическое значение. Детальное изучение культовых предметов, их назначения, характера отправления культов, формул, которыми оно сопровождалось, и т. п. служит одним из источников познания истории далекого прошлого данного народа, его материального производства, ранних элементов духовной культуры.

Культовые предметы и культы — подлинные памятники культуры. Они особенно важны и значимы для народов, которые до недавнего прошлого не знали письменной традиции.

Иллюстрации сборника дадут читателю наглядное представление о специфике и разнообразии объектов культа, культовых предметов, бытовавших и частично бытующих у народов изучаемых регионов. Многие иллюстрации публикуются впервые.

В сборник вошли статьи, содержащие исследования и материалы о религиозных культах ненцев, енисейцев (кетов), селькупов, нанайцев, нивхов, чукчей, тувинцев и нганасан.

Участники сборника понимают, что их усилия не исчерпали всех возможностей в разработке поставленной темы. Необходимо, однако, заметить, что изучение религиозного сознания народов Сибири и Севера с каждым днем становится все труднее. За годы Советской власти кардинально преобразовались условия труда и быта, выросла культура народов. Коренным образом изменилось мировоззрение, его философские основы. Идеология социалистического общества — марксизм-ленинизм — стала нормой и для аборигенов Сибири и Севера. Молодое поколение их уже с удивлением рассматривает в музеях культовые предметы, не зная ни их назначения, ни тех свойств, которые им приписывались. Лишь старшее поколение еще помнит кое-что из религиозной практики, бытовавшей в *20—30*-х годах нашего века.

Авторский коллектив выражает благодарность докторам исторических наук М. С. Бутиновой и Д. И. Тихонову за ценные указания и советы, высказанные ими в рецензиях на рукопись.

---

[2] Плеханов Г. В. Избр. философ. произв., т. III. М., 1957, с. 363.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*Л. В. Хомич*

# Религиозные культы у ненцев

В настоящей статье будут рассмотрены культы и обряды ненцев, связанные с почитанием сил и явлений природы, духов — хозяев промысловых угодий, домашних покровителей, а также культ умерших и похоронный обряд.

Формы культов зависели от объектов и назначения, поэтому мы обратимся к конкретному материалу.

Как говорилось в статье, посвященной представлениям ненцев о явлениях природы,[1] вся окружающая природа (небо, земля, вода, отдельные объекты природы) имела своих духов-хозяев. К этим духам-хозяевам ненцы обращались за помощью, приносили им жертвы, кормили их и т. д. Часто это делалось без участия шамана, что свидетельствует о древности этих культов.

В ненецком языке есть специальный термин *вауы*, переводимый как неприятности, болезни и другие наказания, посылаемые человеку за невыполнение им религиозных обрядов. Боязнь такого наказания была одной из причин долгого сохранения отправлений религиозных культов у ненцев.

**Культ неба.** Небо по-ненецки *нум'*. Некоторые лингвистические материалы свидетельствуют о том, что ненцы предполагали наличие какого-то духа — хозяина неба. Так, обычно говорили: *Нумда пэвсюмя* — «Небо (его) потемнело», т. е. наступил вечер; или: *Тюку яля нумда сава* — «Сегодня небо (его) хорошее», т. е. хорошая погода. Лично-притяжательный суффикс 3-го л. ед. ч. *да* указывает на наличие какого-то «владельца» (ср.: *нисяда* — «его отец»; *ӈанода* — «его лодка» и т. д.), которого мы будем именовать дух неба, дух — хозяин неба. Нам представляется, что культ относится скорее не к видимому реальному небу, а к какому-то живому существу, им олицетворяемому.

Небу (или, точнее, духу неба) ежегодно весной и осенью приносили в жертву белого оленя. Жертвоприношение осуществлялось просто на открытом возвышенном месте (изображения Нума не делали). Оленя-самца ставили головой на восток и убивали особым способом. О нем сообщает архимандрит Вениамин (1-я половина XIX в.): «...положив оленю на шею веревку, делают удавную петлю и один конец ее привязывают за правую заднюю ногу, а другой за шею удавною же петлею, и, таким образом связав оленя, давят его два человека за шею на ту и другую сторону, а третий за ногу назад; четвертый стоит подле оленя с узеньким ножом и перед самым издыханием жертвы спешит подколоть ее в самое

[1] Хомич Л. В. Представления ненцев о природе и человеке. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.). Л., 1976.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

сердце для того, чтобы перехватить дух оленя прежде, нежели он издохнет. Дух оленя, по мнению самоедов (ненцев, — *Л. Х.*), составляет существенную часть жертвоприношения».[2] Жертвоприношение Нуму, по данным Вениамина, совершалось с участием шамана, который в момент умерщвления оленя провозглашал: «Нум, мы даем тебе оленя, вот это твой, уведи!». Мясо жертвенного оленя съедали сырым, а голову надевали на кол мордой на восток. Все присутствующие тоже обращались на восток и несколько раз наклоняли головы, так как считали, что Нум в это время сходит с неба для принятия жертвы.[3]

Нуму посвящались и живые олени. «Каждому из божеств, — сообщает Л. В. Костиков,[4] — имеющему в жизни хасово то или другое значение, посвящается олень определенной масти. Посвящению этому предшествует жертвоприношение, во время которого оленевод теплой кровью жертвенного животного ставит на левом боку посвященного оленя соответствующую богову тамгу...».[5] Тамга, которую ставили на боку оленя, посвященного Нуму, имела вид трех полуокружностей с отходящими вниз тремя полосками (рис. 1). По сведениям, полученным Л. В. Костиковым, концентрические полуокружности означают радугу *нув' пан*, которая считалась украшением одежды Нума, а горизонтальная черта и линии, идущие вниз, — соответственно его спинной мозг и завязки, которыми Нум удерживал оленя около своего мозга. Последнее объяснение сомнительно, но другим мы не располагаем.

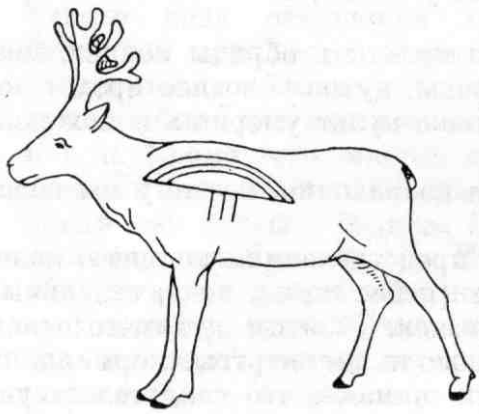


Рис. 1. Тамга, которую ставили на боку оленя, посвященного Нуму.

Посвящаемые духам олени выбирались из числа не бывших в упряжке и обычно отличались своей окраской, величиной рогов и т. д. После посвящения их никогда не использовали для хозяйственных нужд, не ловили арканом, вообще старались не прикасаться к ним (не только женщины, но и мужчины). Нуму всегда посвящался олень белой масти.

Не известные ранее данные об особой форме почитания духа неба нам удалось собрать в Надымском районе Ямало-Ненецкого национального округа в 1966 г. Эта форма культа неба носит название *нумд' хауронта* — жертвоприношение Нуму (от *ханор*, — «бескровная жертва»). Сообщившая мне приводимые данные Н. К. Салиндер в 1960-х годах была на таком «празднике», который происходил на одной из возвышенностей вблизи поселка Ныда.

Жертвоприношение, вернее кормление духа неба, устраивалось обычно в ясный ветреный день в конце июля или начале августа. В назначенное время собирались на горе, куда приносили столики, посуду. Женщины готовили еду, а мужчины в это время рассказывали о случаях, когда небо «рассердилось» (например, человек был убит молнией), или просто какие-нибудь легенды, предания. Потом еду раскладывали

---

[2] Вениамин, архимандрит. Самоеды мезенские. — Вестник географического общества, 1855, ч. III, с. 120.

[3] Там же, с. 120—121.

[4] Костиков Л. В. Боговы олени в религиозных верованиях хасово. — Этнография, 1930, № 1—2. — Хасово (хасава) — самоназвание восточных групп ненцев.

[5] Там же, с. 115, рисунок.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

по мискам, все садились к столикам, но минут десять никто не прикасался к еде — пар от нее шел к небу: считалось, что оно угощается. Потом начинали есть все. После угощения собирали посуду и расходились.

В настоящее время вблизи поселков такие кормления неба не устраиваются, но в тундре они бывают.

Собранные в разное время и в разных районах расселения ненцев материалы о культе неба свидетельствуют о наличии разных форм этого культа: жертвоприношение путем убоя оленя (*хан'*), посвящение живых оленей и «кормление». Наличие развитого культа неба связывает ненцев с народами Южной Сибири, у которых он широко распространен.[6]

Многие явления природы ненцы соотносили с небом — снег, дождь, гром, молнию, радугу, северное сияние. Отсюда желание заручиться расположением Нума: от неба, его хозяина зависит и погода. Сохранились сведения, что после сильных метелей или дождей оленеводы приглашали шамана и он совершал камлание, сопровождавшееся благодарственной жертвой. Существовали различные запреты, относящиеся к явлениям природы: например, нельзя было свистеть во время грозы.

Интересным представляется отсутствие каких-либо форм почитания северного сияния. Оно считалось светом для покойников, которые ночью ездят по тундре.

У М. А. Кастрена имеется описание виденного им во время путешествия по р. Усе (европейский Север) «заклинания ветра». Мы приведем его полностью, так как других данных об этом обряде нет: «Я приподнял полу палатки и был поражен престранным зрелищем. Подле огня двигалось что-то такое, что смутило бы и самого смелого, чуждого всяким предрассудкам человека. Это что-то было закутано в мохнатую оленью шкуру, по которой в самом фантастическом беспорядке болтались суконные полосы всех цветов радуги. Голову, плечи и часть лица покрывало нечто вроде сплошного колпака из шкуры росомахи, украшенного блестящими медными кружками, бренчавшими на спине... Ростом это что-то было едва двух аршин. Оно тихо ходит вокруг очага, на котором разведен огонь, останавливается на минуту на каждой из четырех сторон его и кланяется на все четыре стороны света... Откланявшись таким образом каждой стороне света, странное существо это село перед огнем, скрестив ноги, издало восклицание: „У-у-у!“ и принялось тихонько постукивать по очагу. Тут я догадался, что это самоедское заклинание ветров...».[7] Дело в том, что продвижение судна, на котором ехал М. А. Кастрен, задерживалось из-за ветра, а на том же судне ехала «самоедка», которая слыла колдуньей. Одежда, описанная исследователем, могла быть обычной женской одеждой западных групп ненцев.

**Культ солнца** (*хаер'*) на ненецком материале прослеживается слабо. О приношении оленей в жертву солнцу и луне есть упоминания у Л. В. Костикова.[8] Участники Гыданской экспедиции АН СССР 1927 г. были свидетелями жертвоприношения по случаю наступления нового года (по старому стилю, 13 января). Это время, когда после полярной ночи появляется солнце. Поскольку позднее этот обряд не был зафиксирован (есть только данные, что «когда-то это отмечали»), мы приведем фрагменты из его описания. События происходили в районе устья

---

[6] Майнагашев С. Д. Жертвоприношение небу у бельтиров. — Сб. МАЭ, т. III, Пгр., 1916, с. 93—102 и др.

[7] Кастрен М. А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири. — Магазин землеведения и путешествий, 1860, т. VI, ч. II, с. 167.

[8] Костиков Л. В. Боговы олени..., с. 118—119.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

р. Надым, правого притока Оби. «Ветреным холодным утром самоеды запрягли нарты и, привязав к ним праздничные жертвы — двух телят и двух старых важенок..., медленно двинулись к священному месту. Снег был довольно глубок. На лесистом холме, откуда виднелись чумы с оставшимися в них женщинами, у подножья косматых священных лиственниц, опушенных инеем, самоеды остановились... Оленей за рога подтащили к священной лиственнице. Хозяин ..., держа в руках зеленый сундучок русского изделия, мягко ступая по снегу ногами, подошел к дереву. Выдвинул из ящичка лисью рыжую, как спелая морошка, шкуру и быстро, чтобы русские не видели, что находится в сундучке, со звоном захлопнул шкатулку. На гладкий хорей он нацепил огненную шкуру и прислонил к лиственнице. Затем, бормоча заклинания, он поднес заветную шкатулку к мордам тяжело дышавших жертвенных оленей и крикнул самоедам: „Тынзян! Аркан!“». На одном аркане ненцы сделали четыре петли, надели их на головы оленей и стали тянуть за концы. Так олени были задушены. Присутствующие тут же освежевали оленей и стали есть мясо. Хозяин приказал поймать одного самца и на белой шерсти его начертал кровью подобие буквы Ф — символ солнца. Олень был отпущен в стадо, а окружающие деревья окроплены кровью. «Вдали показались женщины, хозяин тотчас же свернул лисью шкуру и запрятал ее в священную шкатулку. Наевшись,... самоеды развесили мокрые кровавые шкуры жертвенных оленей на ветви лиственниц, а хозяин смазал полозья нарт кровью, чтобы отогнать цингу. Женщины... увезли недоеденные туши к чумам... Так закончилась встреча самоедского нового года».[9]

**Культ хозяев земли, воды, промысловых угодий.** Земля, вода, реки, озера имели своих духов-хозяев: *я' ерв*[10] — хозяин земли, *ид' ерв* — хозяин воды, водяной, *яха' ерв* — хозяин реки, *то' ерв* — хозяин озера, *пэдара ерв* — хозяин леса, и т. д. Ненцы считали, что от расположения этих духов-хозяев зависит их благополучие, успехи в оленеводстве, охоте, рыболовстве. В прошлом с духами-хозяевами даже расплачивались человеческими жертвами.

О том, как это происходило, рассказал уроженец Ямала ненец А. Сэротэтто. Обращение с просьбой или благодарностью к духам (*хануронта*) осуществлялось без участия шамана, шаман только указывал, что надо обратиться, когда и где. Перед началом промысла на берегу реки или озера собирались все, кто хотел начать рыбную ловлю в данном водоеме. Они приходили в промысловой одежде, со снастями, готовые к лову. Старший в данной группе обращался к озеру, например со словами:

Хозяин этого озера, где ты?
Ты нужен людям.
Ты очень нужен людям.
По словам шаманов и ясновидящих,
Ты — как человек,
Только спина — как у щуки.
К нам пусть подойдет!
Что мы будем обещать
За хороший улов рыбы?
Ясновидящие, шаманы сказали:
«Пусть будет человек».

После этого можно было начинать лов. Если во время промысла в воду падал человек, его не спасали, так как считали, что это обещанная жертва хозяину озера.

[9] Тоболяков В. К верховьям исчезнувшей реки. [М.], 1930, с. 114—116.
[10] Слово *ерв* в общественной жизни означает также — «предводитель», «начальник».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Разумеется, приносились жертвы и другого порядка. Так, Ю. И. Кушелевский, например, описал жертвоприношения, которые совершали ненцы во время переправ через Обь или Тазовскую губу при переходе с летних пастбищ на зимние и обратно: на берегу убивали оленя, а его рога вешали на ветви лиственницы, считавшейся у ненцев «светлым деревом» (*яля пя*).[11]

При промысле в открытом море, если поднимались волны, в воду бросали ружье.[12] Существовал также обычай при снятии шкуры с морского зверя вырезать у него глаза и бросать в лунку во льду или просто в море. Объясняли это тем, что зверь не будет знать, кто его убил, и придет снова.[13]

По сведениям, полученным в Надымском районе в 1962 и 1966 гг., ежегодно весной, перед началом лова рыбы, совершалось *ит' хануронта* — жертвоприношение воде. Собирались рыбаки и, обращаясь к хозяину воды, опускали в воду немного жира или какой-либо другой еды.

Шаманы среди изображений духов-помощников имели обычно и изображение *ид' ерв* или *ид' ерв не* — хозяина или хозяйки воды. Это изображение перед началом и во время промыслового сезона кормили, смазывая рот кровью и жиром убитого оленя.

У ненцев существовал культ земли. Вероятно, наиболее древняя форма сохранилась в виде обычая не спасать человека, провалившегося в яму. На Ямале приходилось слышать рассказы, что в прошлом ненцы и нижнеобские ханты даже забрасывали землей попавшего в яму человека, считая, что его забрала земля.

Земля обеспечивала произрастание ягеля, кустарников, трав. Среди духов — помощников шаманов встречались и изображения духа земли. Во время камлания шаман просил у него хорошего корма для оленей.

Дух — хозяин земли представлялся и в образе мужчины (*я' ерв*) и в образе женщины (*я' ерв не*). Возможно, здесь мы имеем дело не с какими-то более ранними или более поздними представлениями, а с представлением о том, что духи — хозяева природы, как и люди, живут семьями и женщина является женой мужчины. Об этом говорит наличие в пантеоне духов-хозяев ненцев таких, как *я' ерв ню* или *ид' ерв ню*, что значит «сын хозяина земли», «сын хозяина воды». Семьи встречаются, как мы увидим дальше, и среди антропоморфных культовых предметов.

Я' ерв и я' ерв не — добрые духи. Однако земля, по старым представлениям ненцев, населена большим числом злых духов, и среди них олицетворение злого начала — дух подземного царства, дух болезни и смерти *Ңа*. Желая оградить себя от несчастий, ненцы старались умилостивить Ңа. Для этого приносили в жертву оленя или собаку. Жертвенное животное тоже давили, но — в отличие от жертвоприношения духу неба — оленя ставили головой не на восток, а на запад, и обряд совершали на закате солнца. Жертвоприношение Ңа совершалось во время камлания шамана в чуме больного, но производилось снаружи, против места, где находилась голова больного. Мясо жертвенного животного съедалось присутствующими сырым, а голову с рогами надевали на шест и ставили на ближайшее священное место, обратив морду оленя на запад.[14]

Под землей жили также различные злые духи (*ңылека*, от *ңыл* — «низ»), насылавшие на людей болезни. Защитой от них служили обе-

[11] Кушелевский Ю. И. Северный полюс и земля Ялмал. СПб., 1868, с. 114.
[12] Евладов П. В. В тундрах Ямала. Свердловск, 1930, с. 32.
[13] Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 2, оп. 1, № 4, с. 139.
[14] Вениамин. Самоеды мезенские, с. 121.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

реги, амулеты, главным образом медные колокольчики, пришиваемые к детской одежде, и другие металлические предметы.

О каких-либо жертвоприношениях, связанных с нылека, слышать не приходилось.

**Культ гор и камней.** Если у соседей ненцев — саамов — культ камней изучен и описан довольно подробно, то ненецкий материал привлекал значительно меньшее внимание. Между тем, культ гор и камней у ненцев распространен достаточно широко.

Одним из наиболее почитаемых у них священных мест (*хябидя я*) было жертвенное место на о-ве Вайгач. Согласно преданию, приведенному В. Ислави́ным, сначала там ничего не было; потом появился утес, который все рос и рос и наконец образовал подобие человека. С тех пор пораженные этим чудом ненцы стали верить в его помощь при болезнях и промыслах и приносить ему в жертву оленей. Так как ненцы у Вайгача бывают только в весеннее и летнее время для промысла моржей и белых медведей, то, «чтобы иметь при себе всегда изображение чудотворного камня», они или «откалывают от этого камня кусочки, принося при этом жертву, или просто находят камень какой-либо странной формы и возят их с собой».[15] Описаний жертвенного места на Вайгаче имеется много. Последним его весьма подробно описал архимандрит Вениами́н (миссия, которую он возглавлял, в 1828 г. уничтожила это священное место). По сообщению Вениамина, на Вайгаче издавна почитались главным образом два идола: один на южном конце острова, так называемый Вэсако (Старик), а другой на северном — Хадако (Старуха). Кроме них, Вениамин обнаружил на острове 420 деревянных скульптурных изображений, а также следы жертвоприношений в виде огромных куч черепов оленей и белых медведей. По преданию, у этих Вэсако и Хадако были четыре сына, «которые разошлись в разные места по тундрам: Ню-хег, сын-идол, небольшой утес на Вайгаче; Минисей, возвышение Уральского хребта; Ямал, на западной стороне обской губы, и Козьмин перелесок в Канинской тундре».[16]

Помимо приведенных широко известных священных мест, почитались крупные валуны, встречающиеся в тундре. Фотография одного из них, обнаруженного автором статьи на п-ве Канин, приведена в книге «Ненцы».[17] Неровности поверхности камня отдаленно напоминают черты человеческого лица. Возле валуна — следы жертвоприношений (оленьи рога, лоскутки сукна и т. п.) (рис. 2). По словам местных жителей, прежде такие места были у многих семей, теперь они обычно общие: каждый, кто проезжает мимо, оставляет что-нибудь (щепотку табака, немного вина, монетку). У духа данного места просили удачи в охоте, рыболовстве, выздоровления больного.

Имеются сведения о наличии у ненцев каменных изваяний. К сожалению, эти изображения не зафиксированы в виде рисунков или фотографий, о них можно судить только на основании рассказов ненцев. Об одном из них нам рассказал в 1962 г. в Тибей-Сале на р. Таз М. Ямкин. По его словам, три-четыре года назад он вместе со своим отцом, А. Ямкиным, и другими мужчинами из рода Насяда — Ямкиными и Лырминым — посетил в районе Нямбой-то место, где стояла священная нарта. Нарта эта имела семь пар копыльев, на передних частях нащепа — по семь зарубок, а головки нарт были вырезаны в виде человеческих голов. На нарте был установлен деревянный ящик с отвер-

[15] Ислави́н В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847, с. 114.
[16] Вениами́н. Самоеды мезенские, с. 122—125. — По данным Вениамина, Вэсако представлял собой антропоморфное изображение из дерева.
[17] Хомич Л. В. Ненцы. Л., 1966, с. 201.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

стием или подобием дверцы. Приехавшие задушили оленя и кровью животного намазали рот помещенного в ящик культового изображения. Последнее представляло собой антропоморфную фигуру, высеченную из черного камня (базальта?). М. Ямкину, когда он заглянул в отверстие ящика, бросилась в глаза выразительность лица этого каменного изображения — нависшие над глазами надбровные дуги, выпуклый лоб. Насколько он смог рассмотреть, это было изображение типа бюста — руки, видимо, не были обозначены. Это святилище считается принадлежащим



Рис. 2. Жертвенное место на п-ве Канин (МАЭ, колл. № И-1832—86).

роду Ңасяда (его ответвления сейчас носят фамилии Лырмины и Ямкины). Здесь приносят жертвы весной и осенью (М. Ямкин был там осенью). Нарты с изображением время от времени перевозят с места на место, и его местонахождение хранится в тайне.

Описанное каменное изваяние, видимо, не единично. В том же 1962 г. Г. М. Ямкин рассказал, что два ненца когда-то заблудились и видели где-то в районе Ямбурга или Антипаюты (Тазовская тундра) в тундре каменную фигуру без рук. Потом, вернувшись в Тибей-Сале, ненцы пытались расспросить, что это за место, но не могли ничего выяснить. Люди, приезжавшие в Тазовское с Пэ-Яха (в районе Пай-Хоя, Северный Урал), тоже видели две фигуры из камня. Одна изображала как бы сидящего и смотрящего из-под руки человека, другая — человека с веслом.

В 1930 г. председатель Ненецкого окрисполкома И. П. Выучейский рассказал Г. Д. Вербову, что в Малой Земле, на Болванской сопке, он видел каменного идола с медными глазами, возле которого лежало много костей оленя. Хозяин чума, в котором тогда жил И. П. Выучейский, принес в жертву теленка, задушив его около изваяния.[18]

[18] Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 2, оп. 1, № 5, с. 24.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Малоземельская тундра (левобережье р. Печоры в районе устья), Северный Урал, Тазовская тундра — таков ареал распространения каменных изваяний, о которых мы, к сожалению, знаем еще очень мало.

Нередко встречаются у ненцев небольшие камни, взятые от каменных святынь о-ва Вайгач или просто подобранные в тундре, подчас не обладающие какой-либо особой формой, но почитавшиеся в качестве предметов культа. Наряду с антропоморфными и зооморфными скульптурными изображениями из дерева они выполняли различные «функции» в жизни ненцев и хранились в священных санях (*хэхэ хан*) или чумах у стенки против входа (*си'* — «чистое место»). Эти камни одевали в миниатюрные одежды, сшитые по образцу ненецкой мужской или женской одежды, или завертывали в тряпицы, перевязывая поясом (рис. 3). Они служили покровителями семьи, к ним обращались за помощью, их кормили, дарили им новые одежды в благодарность за выполнение просьб и благополучие семьи.



Рис. 3. Культовый предмет, представляющий собой священный камень в одежде из сукна и меха (МАЭ, колл. № 1139—19).

Упоминания о каменных домашних святынях содержатся в описаниях путешествий многих авторов. Так, в трудах П. С. Палласа мы читаем: «Сколько известно, то каждый из них (ненцев, — *Л. Х.*) у себя дома собственного болвана имеет; и это иногда какой-нибудь чудный камешек и другое что курьезное...».[19] В. Ислявин сообщает о двух предметах культа, увиденных им на священных санях: «...под шкурой разостлан был ковер, которым покрыты были два болванчика: один с каменной головой, обмазанной кровью, в малице серого сукна, с красными пандами и нашивками, а другой простой черный камень, с оконечностью наподобие головки, тоже вымазанной кровью, в зеленой малице с красными и желтыми оборками...».[20]

Функции этих каменных домашних «божеств» (*хэхэ*) были разнообразными. В коллекциях МАЭ хранится несколько таких священных камней: одни из них считались покровителями морского промысла (колл. № 1659—3), другие — оленеводства (колл. № 1315—3, 5707—15—22), рыбной ловли (колл. № 5707—10). Некоторые предметы культа, представляющие собой «одетые» камни, служили охранителями семьи, защитниками от болезней и т. д. (колл. № 1139—15, 19).

Среди почитаемых ненцами духов — хозяев объектов природы на

---

[19] Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства, ч. III, 1-я половина. СПб., 1778, с. 105.

[20] Ислявин В. Самоеды в домашнем и общественном быту, с. 115.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Ямале можно назвать *пэ ерв не* — «хозяйка гор, камней». (Словом *Пэ* — «камень» — ненцы называют Урал). Ненцы, кочевавшие в районе Уральского хребта, боялись лавин с гор, и шаман обращался за покровительством к хозяйке. Ее изображение, в частности, было среди предметов культа ямальского шамана Хасаво Сэротэтто. Оно представляет собой камень серовато-черного цвета (размерами примерно 4×16 см), по форме отдаленно напоминающий горбатого человека в меховой женской зимней одежде. К пояску прикреплено колечко.[21]

Таким образом, культ гор и камней у ненцев занимал значительное место в общей системе культов. Почитали и природные скалы, и утесы, и крупные валуны, встречающиеся в тундре, а также небольшие камни, которые одевали, кормили и возили с собой при перекочевках. Имеются сведения и о каменных скульптурных изображениях — наименее изученной категории культовых предметов ненцев.

Только некоторые из них (например, хозяйка Урала) выполняли функции, связанные непосредственно с горами, другие же помогали в морском зверобойном промысле, оленеводстве, охоте, содействовали благополучию семьи и т. д.

**Культ деревьев.** Священным деревом ненцев считалась лиственница (*харв* или *яля пя*, буквально — «светлое дерево»). В зоне лесотундры растущую на корню лиственницу обвешивали лоскутками цветных тканей, шкурками пушных зверей, рогами принесенных в жертву оленей. До недавнего времени такую священную лиственницу можно было видеть вблизи поселка Сюней-Сале (Юго-Восточный Ямал).

Ненец М. Ямкин рассказал мне в 1962 г., что, когда он учился в школе в г. Салехарде, вместе с ребятами ходил довольно далеко в лес за кедровыми орехами. В лесу они разожгли костер, от которого загорелись деревья. С трудом удалось потушить огонь. Тогда всех поразило, что стоявшая вблизи лиственница, растущая на семи корнях, со следами подношений на ветвях, совсем не была затронута огнем, хотя соседние деревца пострадали. Позднее он хотел найти то место, но не смог.

В более северных, тундровых районах, где лиственницы уже не встречаются, сухая лиственница, привезенная из районов зимних кочевий, является (особенно на Ямале) непременной составной частью священных мест. Возле нее, воткнутой в землю, располагают культовые изображения (*сядэй*) из дерева, а также приносимые в жертву рога оленей, лоскутки цветных сукон, монетки и т. д.

Сухие лиственницы на священных местах в тундре, на наш взгляд, свидетельствуют о более южном месте появления этого культа (лесной зоне).

У ненцев встречаются антропоморфные изображения, вырезанные на высоких пнях (до 1.5 м). Одно из таких изображений еще в 1960-х годах существовало на берегу р. Таз вблизи рыбацкого поселка Нядомарра (рис. 4). На высоком берегу примерно на высоте человеческого роста спилено дерево (в данном случае сосна — *хады*). В верхней части пня находится изображение человеческого лица. На голову фигуры надет платок, на туловище — различная хлопчатобумажная одежда: платья, кофты, пояса, платки. Культовый предмет считается помогающим в рыболовстве, оленеводстве. Название его *пухуця* — «старуха». Многочисленная одежда — подношения в благодарность за помощь.

Из дерева же изготовлялась основная масса культовых предметов.

[21] Это изображение было в 1974 г. вместе с некоторыми другими передано в МАЭ сыном Хасаво Сэротэтто — Анатолием.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

**Культ огня.** У ненцев не было зафиксировано развитого культа огня, нет данных о родовом характере огня очагов. Тем не менее можно отметить черты особого отношения к огню.

Огонь считается чистым, в него нельзя бросать мусор, плевать в него. В последнем случае человек наказывается недержанием мочи (Ямал, 1966 г.). Огонь «реагирует» на появление существ иных миров потрескиванием и шипением. В чуме «странное» поведение огня связывается с возможным появлением какого-нибудь духа или души умерших. В эпических песнях, наоборот, приход живых людей в чум жителей потустороннего мира сопровождается вспышкой и потрескиванием огня.



Рис. 4. Культовое изображение пухуця на берегу р. Таз (рис. с фото, МАЭ, колл. № И-1922—30).

Считалось плохим предзнаменованием попадание искр или угольков от костра на волосы женщины, бывало, что в таком случае ее даже оставляли в тундре.[22]

Костер в чуме играет большую роль во время камланий шаманов.

**Обряды, связанные с животным миром.** Некоторые вопросы, относящиеся к культу животных (в частности, табуирование их названий), нами были освещены в упомянутой статье «Представления ненцев о природе и человеке». Здесь же мы несколько подробнее остановимся на обрядовой стороне отношения ненцев к животному миру.

Олень являлся жертвенным животным у ненцев. Как отмечалось, формой принесения его в жертву был убой способом, отличным от того, который применялся для обычного убоя оленей на пищу, шкуры и другие бытовые нужды (их душили, а не оглушали, хотя потом и в том, и в другом случае сердце животного поражали ножом). Другой формой принесения оленя в жертву было его посвящение. При жертвоприношениях большое значение имела масть — в жертву добрым духам приносили белых животных.

Культовые изображения оленя встречались редко и связаны с деятельностью шаманов.[23]

Сохранению стада и плодовитости важенок способствовало *ты яб'* — «оленье счастье». Ты яб' представляло собой комки оленьей шерсти,

[22] Кузнецова А., Ноготысов С. «Пятеро смелых». — Наръяна Вындер, 18 ноября 1939 г.

[23] Фигурки оленей, грубо выструганные из брусочков дерева, встречались среди детских игрушек.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

которые изредка находят у убитых оленей под кожей на шее. Их бережно хранили наряду с другими предметами культа.

Есть сведения, что у некоторых групп ненцев Северного Ямала жертвенным животным была собака. У Ю. И. Кушелевского приводится легенда, которая повествует о связи собаки с темными силами.[24] Возможно, собака приносилась в жертву духам нижнего мира.[25]

Из других животных, следы почитания которых можно отметить, назовем медведя и волка. С добычей медведя были связаны некоторые ритуальные действия. Так, у тазовских ненцев тушу убитого бурого медведя домой не возили, а разделывали в лесу. Голову вешали на де-

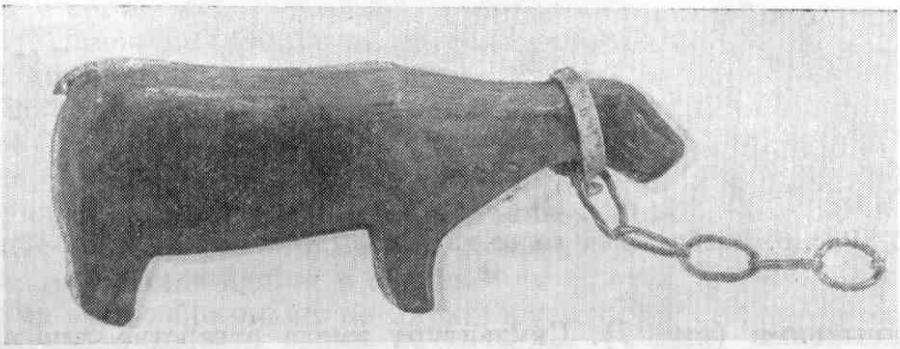


Рис. 5. Изображение медведя из дерева (МАЭ, колл. № 1655—3).

рево, а кости зарывали в землю. Мясо варили здесь же, в лесу, а потом уже в чашках и мисках уносили домой.[26] Сохранилось воспоминание об обычае брать на охоту беременную женщину. Охотник якобы прятался за ее спину и из-под мышки женщины стрелял в медведя. Ненцы считали, что на беременных женщин медведь не нападает.[27] Представляет интерес фигурка сидящей женщины, которая была подарена Б. Житкову. Этот старый культовый предмет, по словам ненцев, был очень полезен охотникам на медведя.[28] Довольно редко встречаются культовые изображения медведя (рис. 5).

Несмотря на то что волк считался враждебной силой, наносящей большой вред оленеводству, специально на него не охотились. Его добывали только во время загона песцов, когда вместе с другими зверями волк попадался в замкнутый круг. В МАЭ хранятся небольшие скульптурные изображения волка из дерева (рис. 6). Воплощенный в этом материале, волк становился покровителем человека и был призван оберегать стадо оленей от реальных волков.

Сила культовых предметов проверялась на практике. Вот как об этом рассказывает В. Ислявин: «Бывает так, что сядэя самоеды привяжут к деревянному волку, сами залягут спать и поставят сядэя с волком к стаду, для того чтобы он стерег его от нападения волков; если же в ночь на беду волк затронет оленя, то за все отвечает божок и, разумеется, получает побои...».[29]

---

[24] Кушелевский Ю. И. Северный полюс и земля Ялмал, с. 116—117.

[25] Интересно сообщение ямальского ненца А. Сэротэтто о том, что, по старым представлениям ненцев, земля плоская и расположена на спине черной собаки, которая плавает в безбрежном океане, от ее покачивания происходит смена дня и ночи (1974 г.).

[26] Сообщение Л. Г. Ямкиной, 1962 г., Тибей-Сале.

[27] М. Ямкин слышал от рыбаков-ненцев на стойбище Нядомарра.

[28] Житков Б. М. Полуостров Ямал. СПб., 1913, с. 51.

[29] Ислявин В. Самоеды в домашнем и общественном быту, с. 116—117.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Из рыб особое отношение наблюдалось к осетру, налиму и некоторым другим, чистить которых женщинам запрещалось. Миниатюрные изображения рыб часто встречались среди предметов культа ненцев.

Почитаемыми птицами у ненцев были гагара, с которой связывали появление земли из водного пространства, лебедь, утка. Изображение священной птицы надевали на верхнюю часть шеста (*сымзы*). Обычно его вырезали из дерева в виде сидящей (или плывущей?) птицы со сложен-

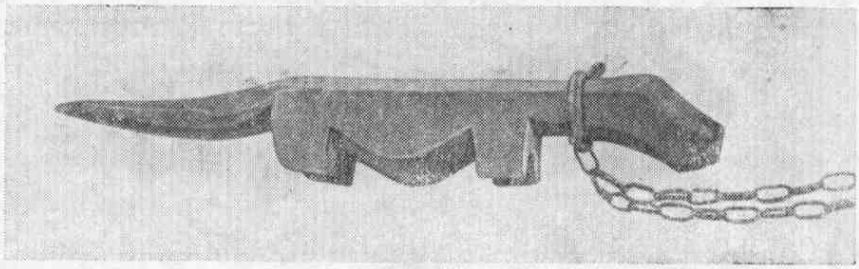


Рис. 6. Изображение волка из дерева (МАЭ, колл. № 2427—8).

ными крыльями (рис. 7). Скульптура имела отверстие для надевания на шест. По некоторым данным, птицы, сидящие на одном из выступающих над чумом шестов, являются как бы воплощением священной птицы Минлей, взмахи крыльев которой создают ветер. Чум шамана всегда имел фигуру птицы. Среди культовых предметов встречается изображение ворона (рис. 8).

Отметим, что все птицы являлись объектами промысла. Отдельные случаи запрета были связаны с шаманством.

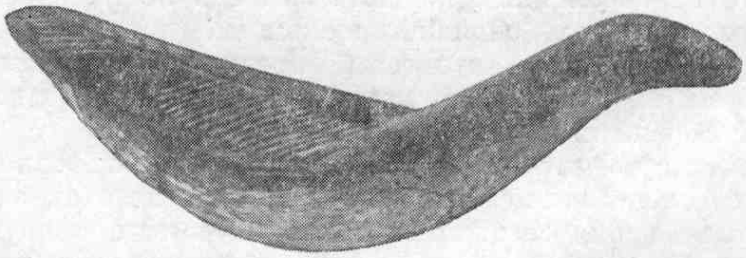


Рис. 7. Изображение гагары из дерева (МАЭ, колл. № 2407—9).

Обилие в тундре и лесотундре комаров вызвало к жизни рассказы о том, откуда они появились. По одному варианту, злая ведьма (*парӈэ*) сожгла свою старую одежду и разлетевшиеся по ветру пепел и зола превратились в комаров. Согласно другому, комары — это вши парӈэ, которая, рассердившись на людей, наслала на них насекомых.

**Священные (жертвенные) места и предметы культа, изготовлявшиеся человеком.** Священные места (*хэбидя я, хэхэ я*), центром которых бывали или камни причудливой формы, или лиственница (иногда и то, и другое), по своим общественным функциям разделялись на локальные, родовые и семейные. Наиболее крупные и известные, такие как на о-ве Вайгач или Козьмин перелесок на п-ве Канин, почитались всеми ненцами, кочевавшими или промышлявшими в районе данного святилища и даже за пределами его. Более мелкие, разбросанные в прошлом по всем тундрам, населенным ненцами, носили родовой или семейный характер.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Приведем здесь описание жертвенного места ямальских ненцев Яумал-хэ, какими его застал в начале нашего века исследователь Севера Б. М. Житков. Это «длинный ряд куч сядаев, обложенных черепами жертвенных оленей, обвязанных обрывками шкур, сукна и занесенных снегом. Яумальский шайтан, по выражению самоедов: „живет в семи чумах“. Это значит, что деревянные идолы (сядаи) сгруппированы в семь[30] отдельных куч, стоящих вытянутым рядом в нескольких шагах расстояния одна от другой. Несколько идолов стоят, кроме того, отдельно по одному и по два... В середину каждой кучи, как это обычно и на других жертвенных местах Ямала, вставлена сухая лиственница — священное дерево самоедов. Каждая куча сядаев считается местом поклонения отдельных родов самоедов».[31] Как мы видим, здесь родовой признак в отправлении культа выражен достаточно четко. Вспомним также о родовом характере почитания каменного изваяния, установленного на нарте в Тазовской тундре. Имеются и другие данные о родовой принадлежности многих священных мест и объектов культа у ненцев.[32]



Рис. 8. Изображение ворона, помогающего собрать стадо оленей после нападения волков (МАЭ, колл. № 1315—4).

Будучи единообразными по характеру и основным компонентам, священные места ненцев различались по деталям. Приведем описание встреченного В. Тоболяковым около Гыданского залива: «Недалеко от чумов, на краю крутого высокого склона расположено жертвенное место. Здесь навален белый сугроб оленьих черепов, покрывшихся лишайниками. Есть среди них и свежие, с засохшими остатками мяса. В кучу воткнуты лиственницы, а на их ветвях — мешочки с волосами жертвенных оленей. Около поломанных нарт висит старый обод шаманского бубна...».[33] Примерно в том же районе есть другое священное место: «На трех палках качаются две высохших от ветра рыбы, а на земле лежит камень, обильно политый рыбьим жиром. Это остатки жертвоприношения перед рыбными промыслами. Здесь же куча оленьих рогов с воткнутыми лиственницами, которые самоеды везли для этой цели несколько сот километров».[34] В последнем случае мы видим сочетание культа деревьев и камней; жертвы, которые им приносили, различались. Приведем описание еще одного жертвенного места, увиденного в 1930-х годах Г. Д. Вербовым в северной части п-ва Ямал: «На святом месте на берегу речки оказалась сухая лиственница с большим числом позвонков жертвенных оленей, надетых на ее ветви, jąle pa с надетым на ее конец minlej'ем, нос которого был явно намазан жиром. На одной из ветвей лиственницы висел кусок мяса, правда, очень обветрившийся и высохший. Здесь же была воткнута новая jąle pa, совсем новая, с семью заруб-

[30] Семь — сакральное число у ненцев.
[31] Житков Б. М. Полуостров Ямал, с. 49—50.
[32] Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 2, оп. 1, № 9, с. 64.
[33] Тоболяков В. К верховьям исчезнувшей реки, с. 61.
[34] Там же, с. 63.



Библиотека Ин-та ЭТНОГРАФИИ АН СССР им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

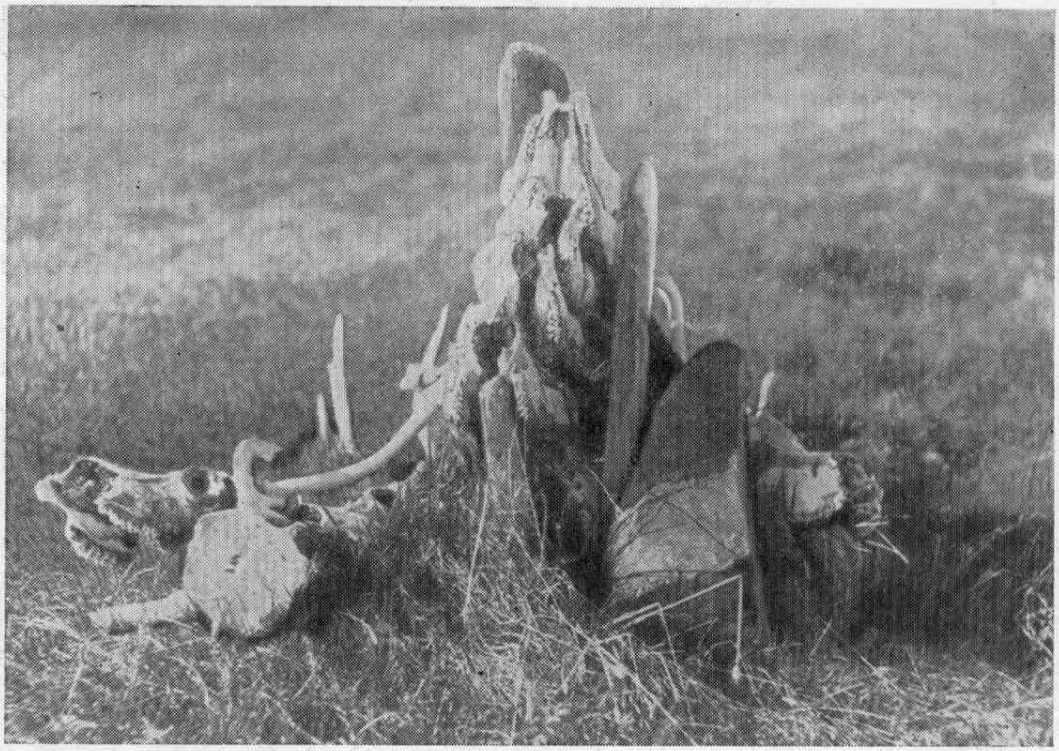


Рис. 9. Жертвенное место на берегу р. Сё-Яха на Северном Ямале (МАЭ, колл. № И-1160—89).

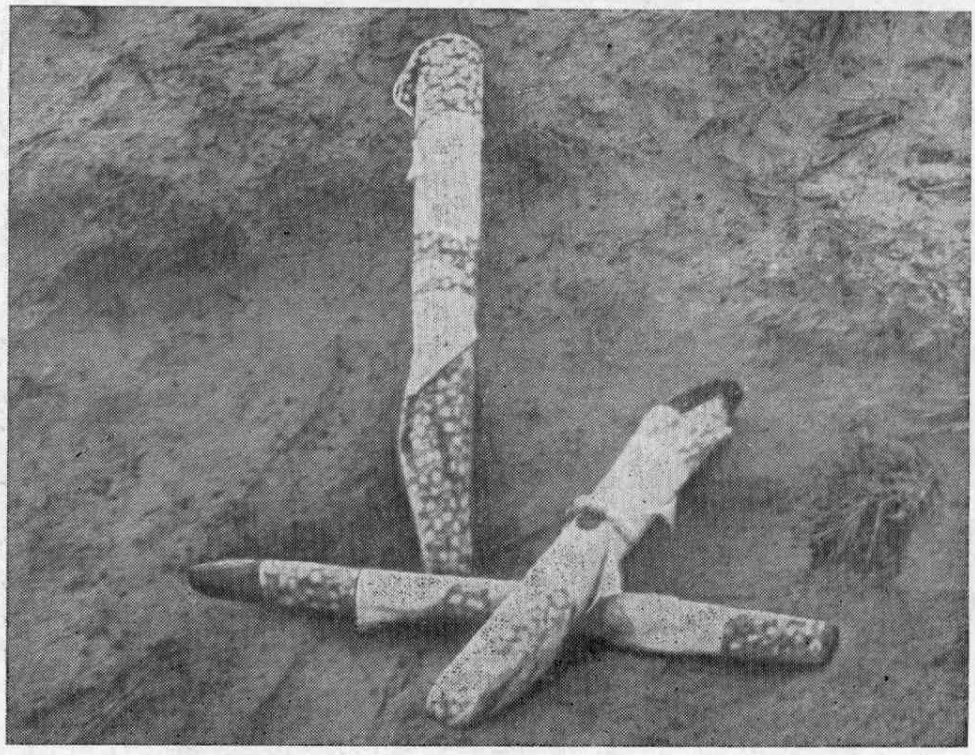


Рис. 10. Культовое место в районе пос. Яр-Сале на Южном Ямале (МАЭ, колл. № И-1943—262).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ками. Все сооружение укреплено несколькими камнями».[35] Сходное жертвенное место (рис. 9) было сфотографировано Г. Д. Вербовым на берегу р. Сё-Яха (Северный Ямал). Оно принадлежало ненцам из рода Вануйта и служило для принесения жертв (голов молодых оленей) перед началом рыбной ловли и охоты на нерпу.[36] Здесь стояли антропоморфные изображения из дерева (*сядэй*). В прошлом священные места встречались в тундре очень часто. Л. Н. Гейденрейх в своей работе назвал местоположение нескольких жертвенных мест только в районе Канинского хребта.[37] Они встречаются и сейчас. Ранее уже говорилось о посещенном нами жертвенном месте на п-ве Канин, а также о деревянном идоле на берегу р. Таз. В 1966 г. нами было обнаружено священное место в районе пос. Яр-Сале (Южный Ямал). Посреди свободного от деревьев участка лесотундры возвышается небольшая, поросшая травой сопка. У ее подножья лежало несколько антропоморфных скульптурных изображений из дерева длиной 30—40 см. На верхних концах обрубков стволов маленьких деревьев были грубо намечены черты человеческого лица. Туловища изображений были обернуты в куски белого и голубого ситца и подпоясаны. Состояние культовых предметов и их одежды указывает на сравнительно недавнее создание данного священного места. Никаких следов жертвоприношений вокруг обнаружено не было (рис. 10).

«Священными» места признавались часто по указанию шамана. Бывало, что на этом месте кто-нибудь испугался, провалился под лед, утонул, кому-то явилось видение и т. д. Тогда шаман говорил, что это место должно почитаться, что здесь нужно какой-либо предмет поместить и считать его хэхэ — хозяином данного священного места.[38] Иногда, как упоминалось, это был просто своеобразный камень посреди тундры, или лиственница «на семи стволах», или что-то другое не совсем обычное, что будило воображение и заставляло ненцев избирать данное место в качестве хэхэ я.

Устанавливаемые на жертвенных местах (как и хранящиеся в чумах) культовые антропоморфные изображения из дерева (сядэй) можно разделить на три основных типа. К первому относятся грубо обработанные в виде кольев стволы деревьев или сучки (длиной от 15 см до 1.5 м), в верхней части которых — подобие человеческого лица. Лицо образовано двумя сходящимися гранями, на них зарубками обозначены глаза, нос, рот (рис. 11). Ко второму типу следует отнести антропоморфные изображения, сделанные более тщательно и в другой манере. Они имеют круглое плоское лицо (иногда вместо глаз — сквозные отверстия или металлические заклепки) и туловище с грубо намеченными руками и ногами (рис. 12). Некоторые изображения — парные, скрепленные вместе, представляют собой обычно мужа и жену (рис. 13). Третий тип — деревянный ствол, на котором одно над другим вырезаны семь человеческих лиц. Нижний конец ствола обычно заострен.

О количестве деревянных скульптур на широко известных священных местах могло дать представление упоминавшееся нами число уничтоженных миссией идолов на о-ве Вайгач — 420. На священном месте, носящем название Козьмин перелесок (в 20 верстах от г. Мезени), миссией архимандрита Вениамина было сожжено 100 культовых изображений из дерева. Среди них были изображения всех трех типов и даже не-

---

[35] Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 2, оп. 1, № 9, с. 52.
[36] Там же, с. 110—111.
[37] Гейденрейх Л. Н. Канинские самоеды. — Советский Север, 1930, № 4, с. 26.
[38] Житков Б. М. Полуостров Ямал, с. 51; Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 2, оп. 1, № 70, с. 29—30.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

сколько вырезанных на пнях.[39] Это свидетельствует об использовании культовых предметов разного внешнего вида одними и теми же группами ненцев.

У многих исследователей возникал вопрос, чем объясняется наличие среди культовых предметов ненцев столь разных по своему внешнему облику?



Рис. 11. Культовое антропоморфное изображение — 1-й тип (МАЭ, колл. № 6665—2).

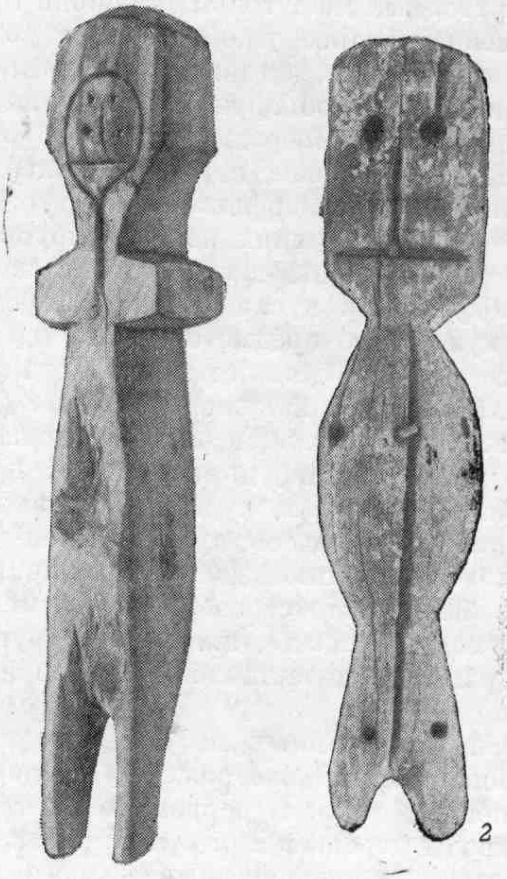


Рис. 12. Культовые антропоморфные изображения — 2-й тип (МАЭ, колл. № 27—34 и 6665—1).



Рис. 13. Духи-покровители муж и жена (МАЭ, колл. № 2407—1).

Через 10 лет после уничтожения вайгачского святилища миссией Вениамина это место посетил А. Шренк. В некотором отдалении от бывшего священного места он обнаружил новое, со следами недавних жертвоприношений. Рассматривая стоящих здесь сядэев, А. Шренк обратил внимание на их особенности: «На верхних концах кольев вырезаны самым грубым образом черты лица человеческого, причем, как кажется, образцом служили черты не самоедского лица, а какая-то другая норма; голова суживается у них к макушке, тогда как голова самоеда имеет вид шара; лоб и нос вырезаны одной дугой, представляющей вид свода, который выдается острым углом; от этого получается высокая лобная кость и орлиный нос, между тем как выдающиеся скулы монгольского племени совершенно исчезают...».[40] Действительно, к реальному монголоидному облику ненцев в какой-то мере приближается лишь второй тип де-

[39] Вениамин. Самоеды мезенские, с. 125—126.

[40] Шренк А. Путешествие по северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к северным Уральским горам в 1837 г., т. I. СПб., 1855, с. 314—315.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ревянной религиозной скульптуры. Если считать, что люди создавали богов себе подобными, то откуда же «остроголовость» значительной части ненецких антропоморфных предметов культа?

Ответить на этот вопрос сложно. Большинство ненцев при попытке выяснить, почему та или иная скульптура имеет данную форму, сообщали, что такими видят своих духов шаманы. По указаниям шаманов и изготовлялись культовые предметы. Естественно, что это объяснение не может нас удовлетворить. Во-первых, вероятно, религиозная скульптура изготовлялась и до появления шаманства; во-вторых, она изготовлялась и в более позднее время часто без участия шаманов. Кроме того, приведенное объяснение не раскрывает, почему шаманы видели своих духов именно в тех формах, которые широко представлены у ненцев на всей территории их расселения.

Исследователь искусства народов Сибири С. В. Иванов, сопоставляя религиозную скульптуру у различных народов Сибири, счел возможным соотнести скульптурные изображения ненцев первого типа с северным аборигенным пластом, в частности потому, что аналогичные скульптурные изображения встречаются у народов крайнего северо-востока Азии. Второй тип антропоморфных культовых предметов ненцев встречается среди таковых у хантов, манси, селькупов, кетов.[41] Следует отметить, что ненецкая скульптура первого типа чаще встречается на общественных святилищах под открытым небом, тогда как второго — среди домашних покровителей. Для священных мест характерна и скульптура третьего типа, состоящая из вырезанных друг над другом лиц.

Вопрос о генезисе деревянной религиозной скульптуры у ненцев требует специального исследования. Предварительно, видимо, можно согласиться с С. В. Ивановым, который считает, что остроголовые ксоанические фигуры могли сформироваться у досамодийского населения циркумполярной зоны. Об этом, по нашему мнению, могут косвенно свидетельствовать, в частности, данные де Ламартиньера: он приводит изображение жителей Новой Земли, остроконечные шапочки которых полностью соответствуют форме головы почитаемых ими идолов.[42] Новоземельцы де Ламартиньера — остатки какого-то досамодийского населения.

Круглоголовые скульптурные изображения связаны с более южными районами.

**Семейные охранители и покровители.** Как говорилось, помимо устанавливаемых на местах деревянных (изредка каменных) скульптур, существовала большая категория домашних или семейных духов-покровителей, представляющих собой деревянные изображения или камни небольших размеров. Ненецкое название для этих духов и их изображений (или вместилищ) — *мяд' хэхэ* (*мяд'* от *мя'* — «чум»; *хэхэ* — общее название культовых предметов и духов, воплощенных в них). Хранились они обычно в каком-либо сундуке или ящичке, который во время переездов устанавливали на особые священные нарты (*хэхэ хан*), а во время остановок вносили в чум и помещали в священной части чума напротив входа — между стенкой чума и шестом сымзы. Домашние покровители в отличие от находившихся на урочищах всегда бывали одеты в миниатюрные малицы или паницы (часто по несколько — одна на другой) или завернуты в лоскутки тканей.

---

[41] Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири XIX—первой половины XX в. Л., 1970, с. 97, 284.

[42] Ламартиньер П. М. де. Путешествие в Северные страны (1653 г.). — Зап. Московского археологического ин-та, т. XV, М., 1912, с. 77, 92.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Значительная часть домашних покровителей считалась покровителями всей семьи. Они способствовали успехам в оленеводстве, рыболовстве, охоте, благополучию семьи, оберегали от болезней, различных несчастий. Иногда кого-то из семейных покровителей выставляли к оленьему стаду или на промысловом угодье, ожидая от него помощи и обещая взамен жертву в виде крови убитого оленя или новой одежды,

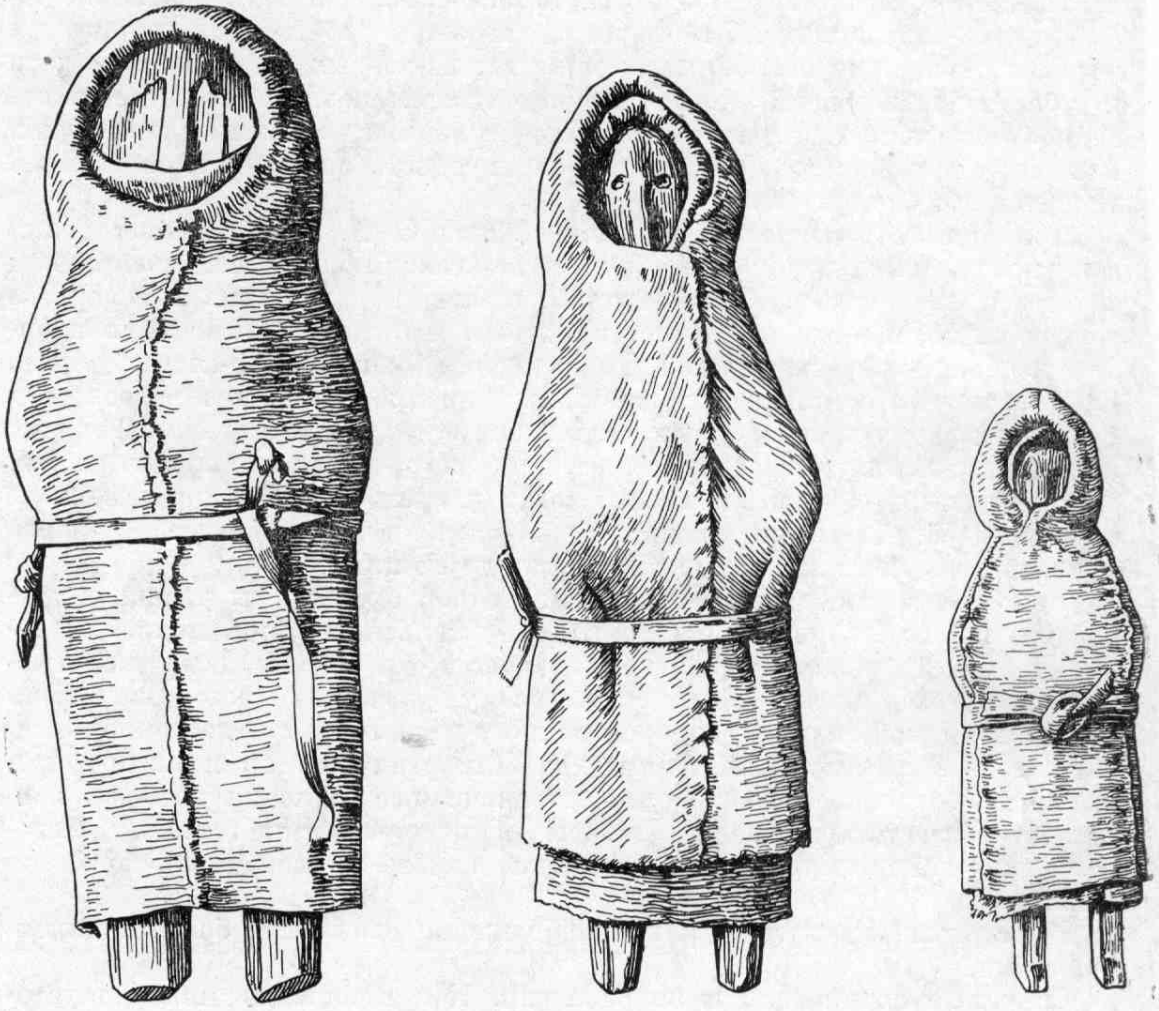


Рис. 14. Семья домашних духов-покровителей (МАЭ, колл. № 1315—6, 7, 8).

украшений. Таким образом, резкой грани между домашними покровителями и культовыми предметами, находившимися на урочищах, не было, поэтому более удачным термином следует считать «семейные покровители», несмотря на их название, связанное с чумом.

Покровители семей часто сами представляли собой целые семьи (колл. № 1659—7, 8; 1315—6, 7, 8).[43] Обычно это муж и жена, иногда и сын (рис. 14). Половозрастные отличия подчеркнуты выпуклостями тела, чаще же — характером одежды, женской или мужской. Их ненецкие названия — *хасава сядэй* (или *хэхэ*), *пухуця хэхэ*, *ню хэхэ*, т. е. мужчина-идол, старуха, сын. Интересно, что лица некоторых изображений (колл. № 1659—7, 8) закрыты железными масками с прорезями для глаз, — деталь, не характерная для культовых предметов ненцев. Семейные покровители передавались по наследству из поколения в поколение; изготовлялись и новые в связи с какими-либо обстоятельствами

[43] Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири..., с. 80—82.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

(в конце XIX—начале XX в. обычно по указанию шаманов); пантеон семейных покровителей пополнялся также за счет взятых с о-ва Вайгач или иного священного места камней, почитавшихся наряду с деревянными скульптурными изображениями. Обычно семейные покровители передавались по мужской линии. Исключение составляла одна категория предметов культа, которая передавалась исключительно по женской линии. Это — особые покровительницы женщин, деторождения.

Главная покровительница женщин *мяд' пухуця*, что значит «чу́мовая старуха» или «старуха чу́ма». Иногда мяд' пухуця выступает под названием *я' небя*, что дословно значит «мать земли», или *я' мюня* — «нутро земли». Представляется, что название *мяд' пухуця* больше относится к предмету культа, а другие приведенные названия — к духу, в нем воплощенному.[44] Характерно, что мяд' пухуця обычно не имела, как другие хэхэ, деревянного или каменного туловища и головы. Вместо них в одежду вкладывался кусочек сукна или к шубе пришивались шапка и пимы (рис. 15). Иногда вместо лица в шапку вставлялась медная бляшка. Основной функцией мяд' пухуця было облегчение родов, поэтому роженица во время родов держала ее обеими руками на животе, прося облегчения. После благополучных родов мяд' пухуця получала новую одежду, которую надевали поверх старой, или ей дарили колечко, ленточку, и т. п. К мяд' пухуця обращались также в случае болезни кого-либо из членов семьи.



Рис. 15. Мяд'пухуця (МАЭ, колл. № 979—48).

Как удалось установить во время экспедиции 1962 г. в Надымском районе, у каждой женщины могло быть несколько предметов культа, они передавались от матери к дочери. Наиболее почитаемым являлось изображение умершей шаманки из данного рода или фратрии (в данном случае имеется в виду род матери). Им пользовалась целая группа женщин, по мере надобности (при родах) изображение переносили из чума в чум. Другие мяд' пухуця изготовлялись каждой женщиной после рождения первой дочери и были как бы изображением последней. Вместе с «портретом» матери и своим женщина передавала дочери и ее изобра-

[44] О значении *я' небя* см.: Хомич Л. В. Представления ненцев о природе и человеке.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

жение.[45] Таким образом, женщина, не принимавшая участия в отправлениях культов, связанных с хозяйственной деятельностью, имела своих покровительниц среди духов, имела и свои предметы культа. Они хранились отдельно от других. В отличие от других предметов культа, мяд' пухуця приносились только бескровные жертвы, оленей в их честь никогда не убивали.

**Культ умерших и похоронный обряд.** Похоронный обряд у ненцев описан многими путешественниками и исследователями конца XVIII—начала XX в.[46] Среди специальных работ следует отметить две статьи Г. Н. Грачевой, посвященные конструкции погребальных сооружений и терминологии, связанной с погребальным обрядом у ненцев.[47] Большой интерес представляют черновые записи Г. Д. Вербова, относящиеся к этой теме.[48] Сведения о похоронном обряде собирались и автором настоящей работы во время экспедиций к ненцам.

В настоящей статье мы не имеем возможности дать полное описание похоронного обряда, а отметим лишь основные, наиболее характерные моменты, сохранявшиеся, видимо, на протяжении длительного времени.

Похороны происходили обычно на следующий день после смерти; за это время изготовляли гроб. Покойного не обмывали, а оставляли в одежде, находившейся на нем в момент смерти, или надевали на него ту, которую он носил последнее время. Затем обертывали — мужчину в кусок внутренней покрышки чума (*мюйко*), а женщину в покрывало от женской нарты (*пи'*), обвязывали веревками (в первом случае — от покрышки). Покойного выносили не через дверное отверстие чума, а приподняв крышку чума около места, где лежит умерший. Тело выносили головой вперед,[49] хотя некоторые авторы указывают на вынос ногами вперед,[50] что, возможно, является результатом влияния христианства. Сани, на которых везли умершего на кладбище, употреблялись разные для мужчин и для женщин. В первом случае это мужские легковые сани или сани *вандако*, во втором — обычно женские сани *не хан*. Вещи, предназначенные умершему, и доски для гроба везли на отдельных санях. Контингент лиц, принимавших участие в похоронах, видимо, не регламентировался строго, так как в источниках имеются противоречия. Так, например, П. И. Третьяков пишет: «Женщины и молодые люди не участвуют в похоронах».[51] Об этом же сообщает К. Рычков.[52] И. Лепехин же, напротив, отмечает деятельную роль женщин при совершении обряда: когда покойника вынесут из чума, то «переходят через него женщины и ребята, чтобы тем его опоганить, дабы поганому уже встать было не можно». И далее: «...отвезут на кладбище в провожании всех Сямоедов и Сямоедок, сколько их тут получится. По прибытии туда разрезывают йнки

---

[45] Подробно об этом см.: Хомич Л. В. О некоторых предметах культа надымских ненцев. — Сб. МАЭ, XXVII, Л., 1971.

[46] См.: Лепехин И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства, ч. IV. СПб., 1805; Шренк А. Путешествие по северо-востоку..., и др.

[47] Грачева Г. Н. 1) Погребальные сооружения ненцев устья Оби. — Сб. МАЭ, XXVII, Л., 1971; 2) Народные названия, связанные с погребениями и погребальными сооружениями. — В кн.: Этническая история народов Азии. М., 1972.

[48] Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 2, оп. 1, № 70.

[49] Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям..., с. 100; Шренк А. Путешествие по северо-востоку..., с. 467; Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII в. Л., 1947, с. 67.

[50] Третьяков П. И. Туруханский край. — Зап. РГО, 1869, т. 2, с. 398.

[51] Там же.

[52] Рычков К. Береговой род юраков. — Зап. Сиб. отд. ИРГО, Омск, 1916, т. XXXVIII, с. 117, 257.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

(женщины, — *Л. Х.*) ремни, коими умерший опутан, делая при том на всякой части одеяния по малой прорехе...».[53] По материалам, полученным в наши дни, женщины могут принимать участие в похоронном обряде, могут даже взять ребенка, но в похоронной процессии должно быть четное число детей.

В прошлом кладбища (*хальмер'*, *хальмер' ӈэсь'*), видимо, носили родовой характер.[54] Родовая территория, как правило, находилась в районе летних кочевий. Нет точных сведений, хоронили ли женщину на кладбище ее рода или рода ее мужа. Вероятно, иногда это зависело от близости захоронений того или иного рода.

Кладбища обычно располагались на возвышенных местах по берегам рек. Размеры кладбищ бывали различны — от нескольких десятков до двух-трех захоронений.

Для ненцев характерны наземные захоронения, хотя, возможно, летом при отсутствии древесины хоронили и в земле.[55] Конструкция погребального сооружения однотипна для всех групп ненцев.[56] На п-ве Канин, в Большеземельской тундре наземные погребения встречались еще в 1930-е годы, а в пределах Ямало-Ненецкого национального округа они распространены почти повсеместно и в настоящее время.

Гроб *тин, пэмб'*[57] делали в виде четырехугольного ящика, несколько приподнятого над землей и скрепленного системой вертикальных и горизонтальных планок. Вертикальные планки (их бывает две-три пары) значительно возвышаются над гробом (рис. 16). К паре планок, находящихся в головах покойного, прикрепляют горизонтальную рейку, на которую вешают колокольчик. Иногда гробами служили распиленные пополам лодки.[58]

В прошлом в гроб или могилу покойного обычно клали на левый бок. Существовали, видимо, варианты трупоположения,[59] как и размещения гроба (могилы) относительно стран света.

С умершим в гроб клали все вещи, которыми он пользовался при жизни и которыми, согласно представлениям ненцев, должен был пользоваться в загробном мире. Так, в мужскую могилу клали топор, нож, долото и другие орудия производства и охоты, а также миску с ложкой, табакерку, трубку и т. п. В женскую могилу клали скребок для выделки шкур, швейные принадлежности, чашку, ложку и другие предметы хозяйственного обихода, запасную одежду и т. п. Все вещи непременно подвергались порче — протыкались, прорезались и т. д. Последний обычай существовал у многих народов, и объяснения ему давались самые

---

[53] Лепехин И. Дневные записки..., с. 117, 257.

[54] Шренк А. Путешествие по северо-востоку..., с. 467; Житков Б. М. Полуостров Ямал, с. 34, 230; Ислави н В. Самоеды в домашнем и общественном быту, с. 135; Вербов Г. Д. Пережитки родового строя у ненцев. — Советская этнография, 1938, № 2, с. 64.

[55] Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям..., с. 100; Лепехин И. Дневные записки..., с. 224; Ислави н В. Самоеды в домашнем и общественном быту, с. 115.

[56] По устному сообщению В. И. Васильева в 1972 г., у лесных ненцев встречались погребальные сооружения иного типа.

[57] Слово *тин* означает также «амбар». Термин *пэмб'* можно соотнести с глаголами *пэнзь* — «положить», *пэмбась* — «класть».

[58] Житков Б. М. Полуостров Ямал, с. 23; Грачева Г. Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби, с. 255. — На Ямале нам следующим образом объясняли, почему гроб бывает приподнят над землей с помощью планок: если будет поставлен прямо на земле, то «душу» заберет Ӈа или другие вредоносные духи земли.

[59] В материалах И. Лепехина и К. Рычкова есть упоминания, что умершего клали лицом вниз.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

различные. Современное объяснение у ненцев: чтобы этими вещами не могли пользоваться живые.

После того как покойник уложен в наземный гроб (или могилу) и все вещи уложены тоже, его закрывали досками, а сверху покрывали куском бересты или ткани (иногда бересту клали на доски). Затем возле захоронения убивали оленя (или оленей), на котором был привезен умерший (в конце XVIII—XIX в. оленей убивали кольями). Череп оленя с рогами вешали на вертикальную планку гроба, а мясо съедали присутствующие (часть сырым, часть сваренным на костре здесь же, у гроба).

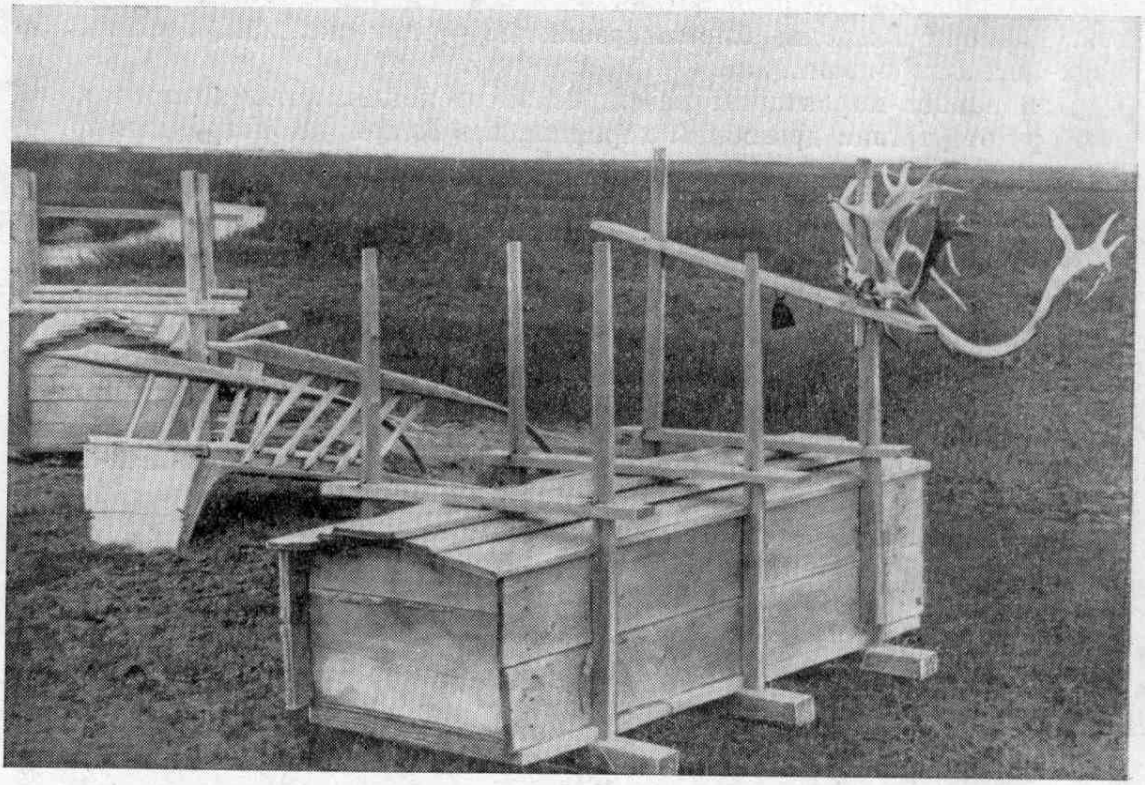


Рис. 16. Ненецкое погребение (МАЭ, колл. № И-1943—208).

В прошлом убитых оленей оставляли около гроба вместе с упряжью и санями — предполагалось, что они будут служить хозяину в загробном мире. Сани всегда перевертывали вверх полозьями, считая, что в загробном мире «все наоборот». Около гроба в землю втыкали хорей (шест для управления оленями).

По окончании обряда кто-либо из родственников умершего или шаман, ведавший погребальным обрядом (участие шамана не было обязательным), говорил, обращаясь к покойному: «Ты отправился в свою землю, иди своей дорогой и не приходи к нам».[60] Возвращались к чуму другой дорогой, затем очищались путем окуривания (обычно оленьим жиром). Часто чум переносили на другое место.

Маленьких детей хоронили, подвешивая в люльке к деревьям или воткнутым в землю палкам.

Некоторые из описанных элементов похоронного обряда распространены не только у всех сибирских народов, но и у других народов мира (сопровождение тела умершего инвентарем, его порча, убой животных

[60] См., например: Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям..., с. 101.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

у могилы, очищение провожающих покойного и т. п.) и связаны с представлением о продолжении жизни какой-то части умершего после смерти его тела. В то же время погребальные сооружения ненцев отличаются от таковых даже других самодийских народностей.

Известным своеобразием отличался и культ умерших, зафиксированный у ненцев.

Обычно различают культ умерших (или мертвых) и культ предков.[61] Некоторые авторы вообще отрицают наличие института культа предков у народов Сибири. Учитывая отсутствие среди ученых единства в определении самого понятия «культ предков», мы будем пользоваться более бесспорным термином «культ умерших», хотя, на наш взгляд, для культа предков не обязательны ни его родовой характер (возможен и семейный), ни гипертрофированная роль уз родства и старших возрастных групп, как это подчеркивается рядом исследователей.

Для ненцев было характерно изготовление после смерти главы семьи его изображения (или вместилища его «души»), носящего особое название *ңытарма*. Отрывочные сведения о ңытарма имеются в литературе. По материалам В. Ислявина, относящимся к середине XIX в., «итарма делаются в память прадедушки или прабабушки и суть божки, присутствующие при рождении младенцев».[62] К. Д. Носилов рассказал о «портрете» мужа, который вдова кормила и за которым всячески ухаживала.[63] По материалам Г. Д. Вербова, ңытарма — это предок мужчины или женщины, умерших давно, в преклонном возрасте. Изготовляли его из куска дерева, одевали и держали в чуме, кормили. Богатые оленеводы иногда убивали в жертву ңытарма оленя. Делали ңытарма через 7—10 лет после смерти данного человека и хранили очень долго, часто в третьем и четвертом поколении.[64]

По материалам, полученным нами на Ямале в 1953 г., ңытарма — изображение «души» человека, которое делается после его смерти и в котором якобы человек продолжает жить среди живых. Место ңытарма в чуме — на *ва'ав* («постели»), а не в *си'* (священном месте против входа). Кормили ңытарма первые месяцы после смерти человека, а потом обычно переставали это делать. Кормление ңытарма происходило следующим образом: наливали в чашечку суп или чай, и он стоял некоторое время перед изображением умершего. Когда пища остывала, считалось, что ңытарма поел, из чашки отливали немного в костер или под печку и давали остальное доедать или допивать детям.

Жительница Ныды Н. К. Салиндер (до замужества Ядне) рассказала в 1966 г. следующее: она жила в детстве одно время с бабушкой, которая хранила и почитала изображение прадеда мужа. Изображение представляло собой миниатюрный совик, поэтому его называли *сокэтя* (совик по-ненецки — *савак* или *сок*). Общее же название таких предметов культа — ңытарма. В обязанности Н. К. Салиндер входило три раза в день сажать сокэтя к столу. Ему наливали в чашку еду. Она стояла некоторое время, потом девочка ее съедала и сажала сокэтя на место — на постель.

Как видим, сведения о ңытарма недостаточно полны, есть некоторые противоречия (изготовляют сразу или через несколько лет после смерти, вскоре перестают кормить или кормят через несколько поколений). Однако, как представляется, этот культ у ненцев близок к культу предков. Не приходилось слышать, чтобы изготовляли ңытарма молодых, а тем более детей. Близкая к ненецкой форма культа умерших была у хантов.

---

[61] Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
[62] Ислявин В. Самоеды в домашнем и общественном быту, с. 116.
[63] Носилов К. Д. На Новой Земле. СПб., 1903, с. 18.
[64] Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 2, оп. 1, № 70, с. 39.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Существовала еще одна форма почитания умерших — *хальмерха' хаӈуронта (или хаӈогома')*, примерно соответствующая поминкам. Они устраивались обычно весной до появления листьев (как только набухнут почки) и осенью. Если кладбище близко от чума, то хальмерха' хаӈуронта проводили в чуме, а если далеко, то ехали к могиле. На кладбище убивали оленя (у которого еще не появились молодые рога), варили на костре еду, разливали в чашки и не прикасались несколько минут — пар шел умершим. В поминках участвовали родственники, находившиеся поблизости от кладбища в это время года.[65]

У ненцев считалось недопустимым перезахоранивать умерших, даже что-то изменять или как-то подправлять гроб или место захоронения. Случайно разрушенную детскую могилу родители не стали подправлять, так как считалось, что кто-то из семьи умрет. Ненку, поставившую ограду вокруг могилы, осуждали по той же причине.[66]

При посещении погребения (через год после смерти или во время хальмерха' хаӈуронта) можно было прикасаться только к колокольчику на перекладине в головах покойного. У канинских ненцев сохранились следы почитания черепа (или скелета) умерших. В 1958 г. на п-ве Канин приходилось слышать о ненце, который возил с собой на особых нартах череп и кости давно умершего отца.

Как следует из изложенного, система культов у ненцев была достаточно разработанной. Характерным является отсутствие четкой дифференциации объектов культа по функциям. (С просьбой о благополучии в оленеводстве и с соответствующим жертвоприношением могли обратиться к небу, хозяину урочища или к семейному духу-охранителю). Можно отметить деление предметов культа на женские и мужские.

Культы по характеру контингента участвующих в их отправлении можно разделить на общественные и семейные. Общественные носили родовой характер (почитание какого-либо объекта культа членами одного рода или родственных родов, — как правило, мужчинами) и общинный (кормление неба, например, в котором принимали участие жители определенного стойбища или поселка). К общественным формам культа следует отнести сезонные, связанные с оленеводством или промыслами, жертвоприношения на известных всем ненцам священных местах.

К семейным культам относились как жертвоприношения на урочищах — местах постоянного промысла членов данной семьи, так и кормления семейных духов-охранителей разных категорий.

Формы культа были различные: 1) кровавые жертвоприношения, сопровождаемые убоем оленя (*хан'*);[67] 2) бескровные жертвы — одаривание духов, точнее их материальных воплощений, новой одеждой, украшениями, монетами и т. п. (*хаӈор'*); 3) посвящение объектам культа живых оленей. Некоторые из этих форм культа сопровождались определенными формулами обращения, которые изучены еще недостаточно.

---

[65] Данные автора, 1971 г., п-в Ямал, пос. Селемал.
[66] Данные автора, 1966 г., пос. Ныда.
[67] Слово *хан* в ряде тюркских языков означает «кровь».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*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 осмыслялись 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] Doner K. 1) Ethonological Notes about The Yenissey-Ostjak (in the Turukhansk Region). — MSFOu, vol. 66, 1933; 2) Ketica. Materialien aus ketischen oder Jenissei-ostjakishen, 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

были изготовлены из медвежьей шкуры. Известны жертвоприношения земле шаманом при лечении больного, когда «недейственной» оказывалась помощь *ес'деŋ* — «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 умилостивительные 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 Қајγус'нам — Мать кайгусей (*қайгусь* — 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 Ея 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 *қоқс'сел'* (*қоқс'* — 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 Ея 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' конијовћон* — «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. *ест*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 Есе[18] 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 «спускать 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.

Культ 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 ($\bar{u}$),[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 : ненг* («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. 150.

[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).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ления придерживались охотники, совершая свой ежедневный путь, посолонь обходили жилище, костер и т. д. С восточной стороны ставили священное (жертвенное) дерево Есю — *ҳоҳс'окс'*. В дупла деревьев, обращенных 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) приходилось видеть, как это делали старшие в ее семье люди.[23]

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

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

Кеты считали Томам матерью перелетных птиц. Прилет и отлет пернатых воспринимались как важные вехи года. Отлет птиц знаменовал наступление наиболеее опасного (из-за отсутствия благотворного воздействия тепла и света) периода, когда активизировалось все вредоносное, отрицательное. Опасаясь трудного зимнего периода, кеты пытались особыми действиями гарантировать себе самое главное — живыми встретить весной птиц, которые в данный момент улетали на юг. Этими представлениями осмыслялся 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 плевком)![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 новой жизненной силе, и этому служили обрядовые действия, исполнявшиеся при появлении первых лебедей. На стойбище ставили специальный чум, против обычного входа которого имелось еще одно отверстие. В «чистой» части чума помещали котел с водой. Считалось, что это первый лебедь принес от Томам «живую» воду (*етл'ул'*). Прилетающих лебедей встречали такими словами: «Матери-Томам летающие (ныряющие) звери стали спускаться[26] 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 течение семи суток кланяется на восток, стоя возле священной лиственницы (Дульзон 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 нганасан о слюне — частице жизни: устное сообщение Г. Н. Грачевой).

[26] «Спускаться» в тексте выражено словами *сугдаҳ, аңоүон,* которые употребляются в значении «спускаться вниз по реке». Здесь имеется в виду путь лебедей с юга вниз по течению Енисея.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 умилостивительных 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 — Тыγыл'ам (Мать низовья, севера; *тыγэ* — «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».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 это 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'тқајγус'* (водяной кайгусь — хозяин рыб) с просьбой послать рыбу людям. Улемам устраивался после удачного котцового лова обряд благодарения, включавший угощение и одаривание ее, умилостивительные 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 человеку 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] Подкаменнотунгусские 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. 211).



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 умилостивительных 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 прикладь новой белой материи, бисер. Эти действия сопровождались 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 (*тыткӈijокс'*). 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 тыткӈijокс'. 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.: Алексеенко Е. А. Народная техника обработки дерева у кетов. — В кн.: Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976.

[37] Перевод О. В. Тыгановой.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 (*суjиӈокс'*) 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'иγ*), 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 (*хаj*) проявлялось уже в том, что почти все деревянные предметы культа (*алэлы*, 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 Бангдэхып 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 *кэлбэсам* (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 кэлбэсам. 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 (хозяйка 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 впечатлявшими 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. Каменских из Суломая, что на их священном месте холай (о-в Комса на Енисее) 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'деӈ*) 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 қетам. Здесь, считалось, жила главная кынс' — Хоседам (собственное имя произносить 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, — *баӈгыγл'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 (*кокс'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».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Скалистый выступ на левом берегу Енисея, ниже пос. Ворогово, называли С'уокс'қај (*ҳај* — «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 (*тыγокс' 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'тқајγус' (водяной кайгусь, хозяин рыб).

Курейские кеты выделяли гористое место, формой напоминающее человека с островерхой головой. Рассказывают, что в камень (гору) обратился мифический Ундел'. 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. Дульзоном (Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера, с. 47—48, 121—122).

[49] Там же, с. 122.

[50] Там же, с. 89.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ститься. Стараясь не обеспокоить хозяина, люди не разговаривали громко, не смеялись. В то же время нельзя было бояться трудного места. Аналогичные умилостивительные 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 долее всего сохранялся по отношению к непромысловым объектам. По отношению к промысловым видам этот запрет оказался откорректирован многочисленными предписаниями и действиями, целью которых было завуалиро-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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: пальму́ (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) осмыслялся 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 умилостивительными 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] Алексеенко 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 придти 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 разрубать 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 пальмы 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 нарты 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: Алексеенко Е. А. Культ медведя у кетов; Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов.

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 *ӷajүүс'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 *тоӈолон ӷajүүс'* — «скалистой горы кайгусь». Компонент *ӷaj* составного слова *ӷajүүс'* означает «гора», «яр»; *үүс'* — встречается в значении «человек» (ср. *богдэүүс'* — «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 *ӷajүүс'* является *тоӈүүс'* где *тоӈ* — «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 албасты северных алтайцев, тувинцев горных районов — горные женщины, вступавшие в брак с охотниками (Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. — ТТКАЭЭ, т. I, М.—Л., 1960, с. 235).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Образ кайгуся 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 *ҳajγγус'*. Иногда, добыв «меченого» соболя, белку, изготовляли из кедра антропоморфную фигуру и натягивали на нее снятую чулком шкуру зверька (рис. 1). Изображение кайгуся делали и при неожиданном особенно удачном промысле, когда считали, что к охотнику пришла кайгусь.



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

Изображения держали вместе с домашними покровителями и по отношению к ним совершали те же умилостивительные 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-кайгуся (*ҳajγγус'бат*, *бат* — «старик»; *ҳajγγус'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-кайгуся, старались обеспечить себе большое количество промысловых животных.

Широко распространен фольклорный цикл о кайгусе верховьев реки, которым осмыслялся 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-

---

[62] Одеждой кайгуся 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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, отставшей 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'үус'*, *ул'тқајүус'*; *ул'* — вода). Для ульгуся 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 кайгуся-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 ульгуся, кеты изготовляли его изображение в виде антропоморфной фигуры из дерева. Такой ульгусь, считалось, просит у Улемам (Мать-Вода) рыбы для людей. Ульгуся кормили (первую рыбу обязательно давали ему), как и кайгуся; 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 ульгуся.

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'ткајүус'* (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).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 *каŋро* с целью избавления от *каŋробам* — «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] Гостье 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 фривольные 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 *каŋтœн* (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 курейских кетов, согласно которому раньше практиковался обычай кормить злых духов, опрокидывая при этом в снег котел с супом на первой стоянке охотничьей дороги.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*хол'вœт, хол'ивитн* («делать хол»; наиболее близкое соответствие слову *хол'* — «помощь»), целью которого было воздаяние (помощь) добрым силам и призывание с их помощью промысловых животных на свою дорогу.[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'ивитн 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'тиңа* — «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'ивитн* 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, Ёсь, назван в тексте, опубликованном Е. А. Крейновичем, *ңивæγыл'ит* (О. В. Тыганова перевела это слово как «небесный бог»), а земля (огонь?) — *ңимæγыл'ит* (божья мать»). Первые компоненты слов *ңивæ* и *ңимæ* представляют собой классификационные названия для мужчин и женщин старшего поколения; *γылит-кылит* — «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»).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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'ивитн), 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 умилостивительных обрядах (*хол'ивитн*) 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 (*алэлы*), 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 отличает четко выраженное родовое начало, что объясняется устой-



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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'ивитн), медвежьем 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, кыт'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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

«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“. Старику 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 фигур[83] (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]

Изготовляли 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 росомахи, 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 гово́р».

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

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

[84] Крейнович 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.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

низками бус, крупного бисера или специальным широким, расшитым бисером поясом — *алэл 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

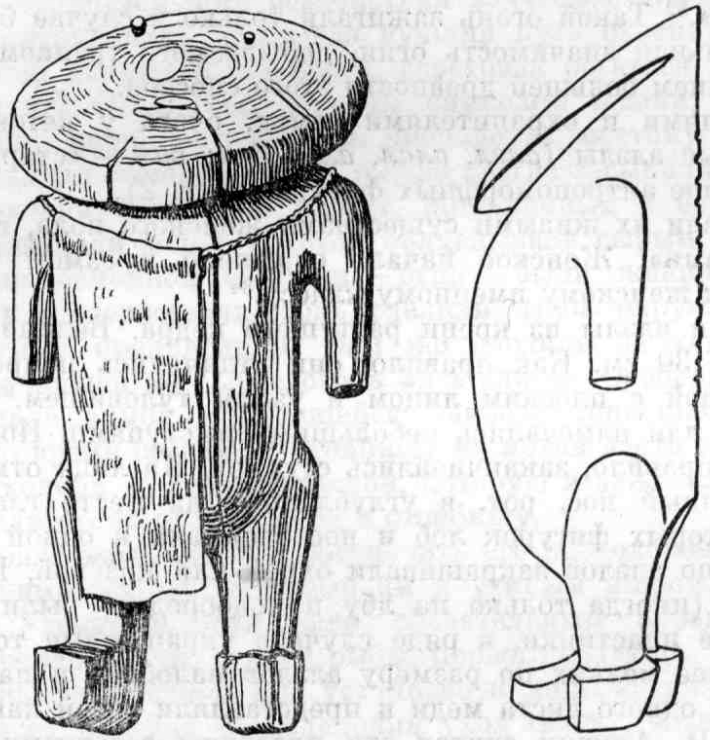


Рис. 2. Нетипичное изображение алэла (по материалам автора).

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

Признавалась некая постоянная связь между состоянием членов семьи и их алэлами. Если у человека заболевала 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 несчастья 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 обычо 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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

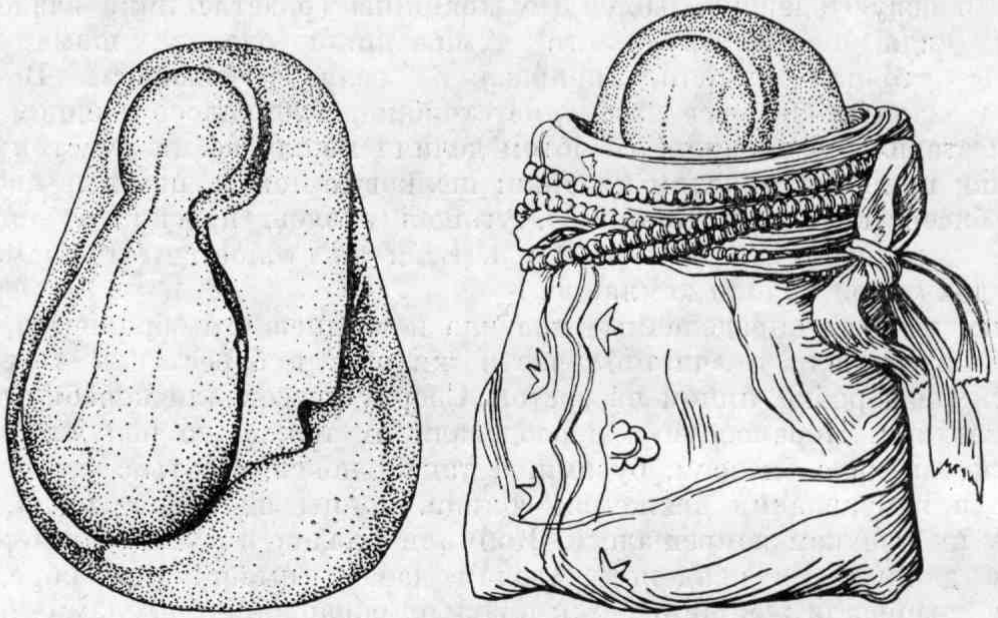


Рис. 3. Алэл из камня (по материалам автора).

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 (*даŋол'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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

вильной» (несвоевременной или насильственной) смертью, или людей, отличавшихся при жизни особыми качествами (были бангос или шаманами и т. д.). Изготовляли 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 сшитую в полном соответствии с настоящей одежду: рубашку, распашную верхнюю



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

одежду из сукна (*котлам*), парку. Распашная 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 *даӈол'с* относится к мужскому именному классу (Крейнович Е. А. О грамматическом выражении именных классов..., с. 188).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

чествах, привычках, особых обстоятельствах жизни и смерти, однако с течением времени подробности забывались, оставалось известным только имя. Значимость дангольса все более обусловливалась 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 гагары. 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.

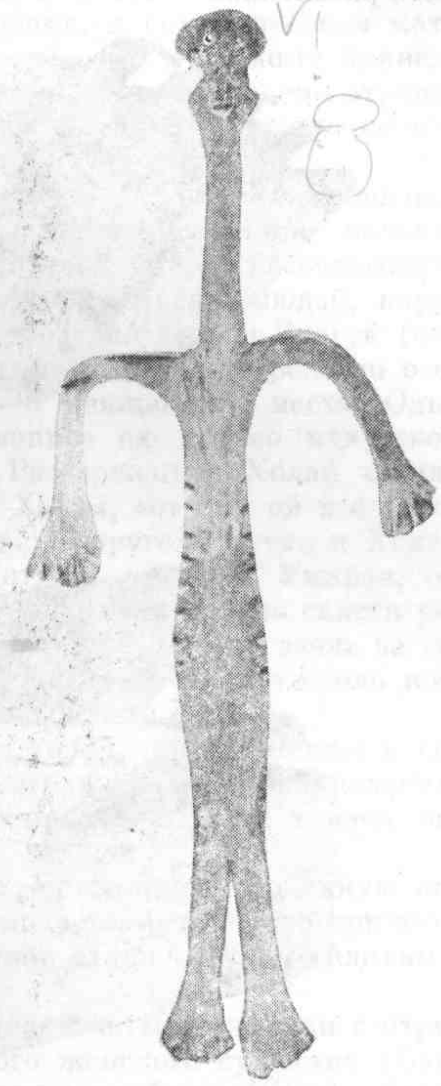


Рис. 6. Изображение помощника шамана, сберегаемое как семейный охранитель (МАЭ, колл. № 2355—6).

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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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.

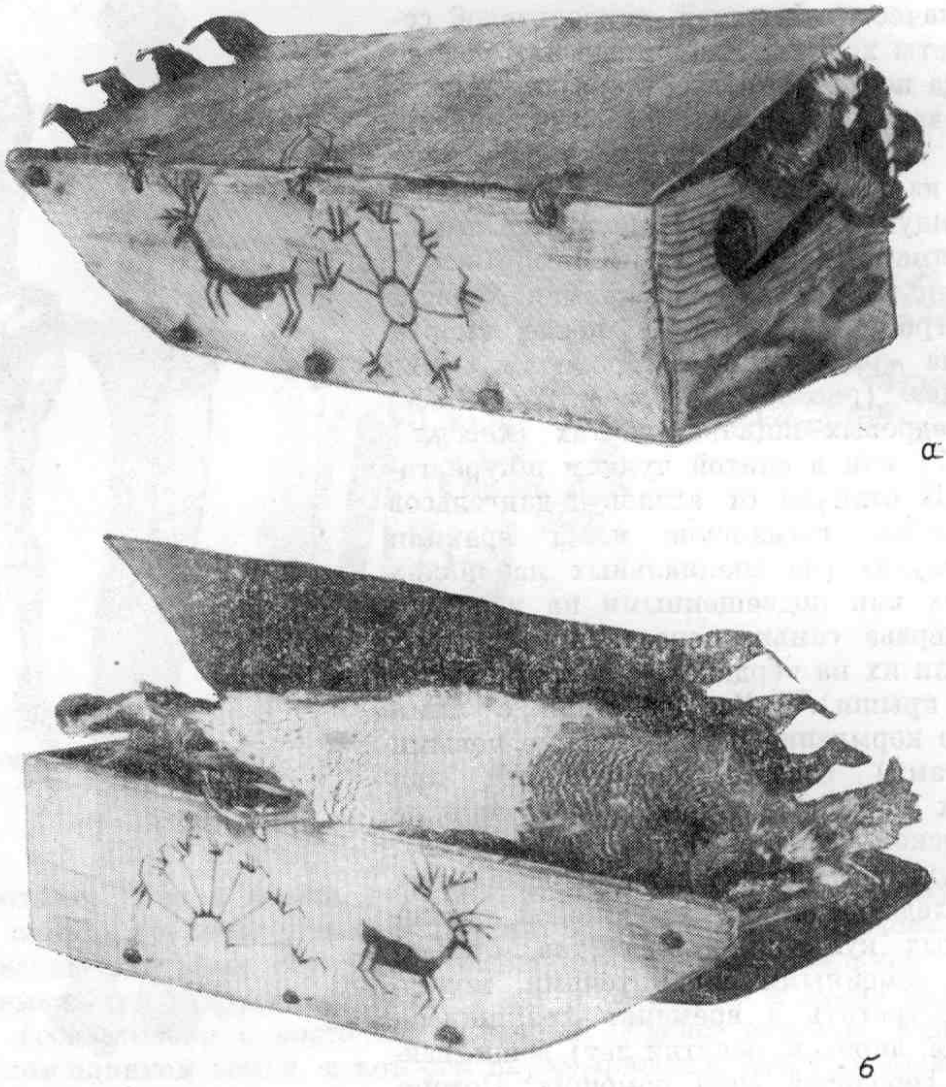



Рис. 7. Коссул' (МАЭ, колл. № 6661—46).
*а* — вид сзади; *б* — вид сбоку.

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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Особо следует остановиться на характеристике родовых (или семейных) священных мест у кетов и обрядовых действий, с ними связанных. *Холай* (*холај, холыј, холиј*) — 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 осеновать (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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 насаженными 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-феноменом, 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] Алексеенко 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 колотушка 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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-

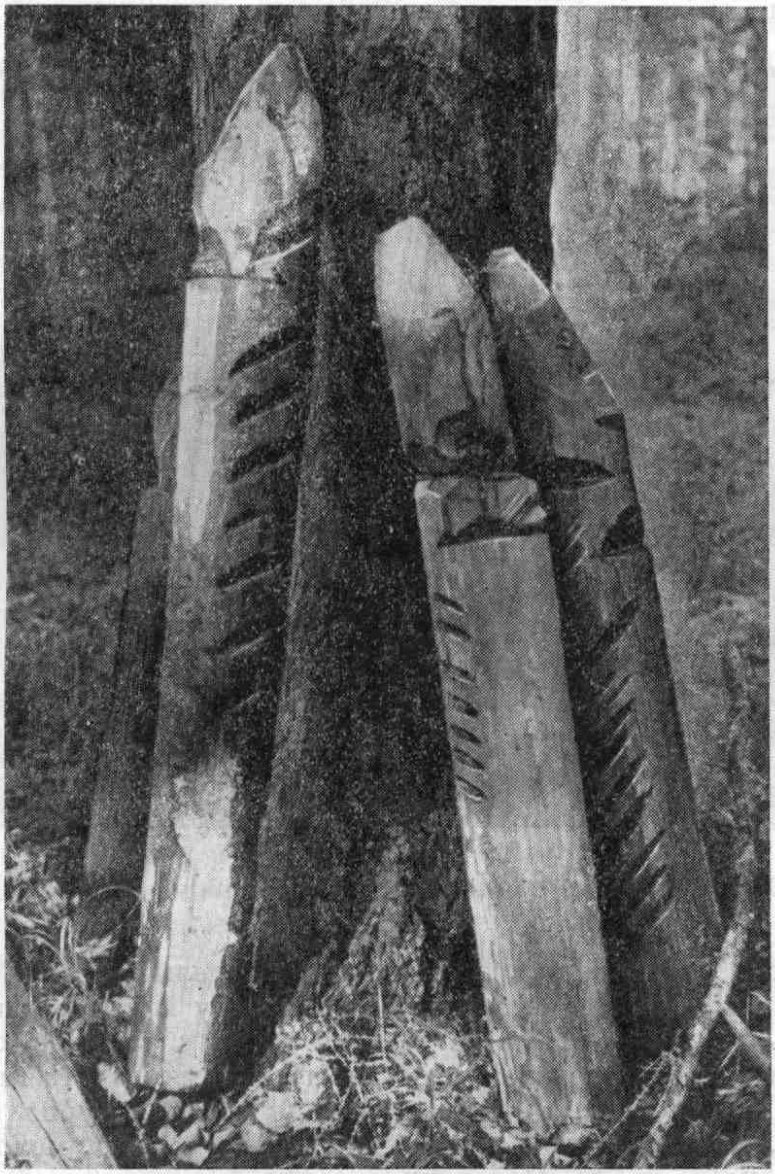


Рис. 8. Дос'н на священном месте (МАЭ, колл. № И-1268—220).

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'н.

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 разъединявший сородичей на немногочисленные производственно-территориальные коллективы (стойбища). Посещение холай, таким образом, получало особый смысл общего действия сородичей, идеологического выражения их солидарности.

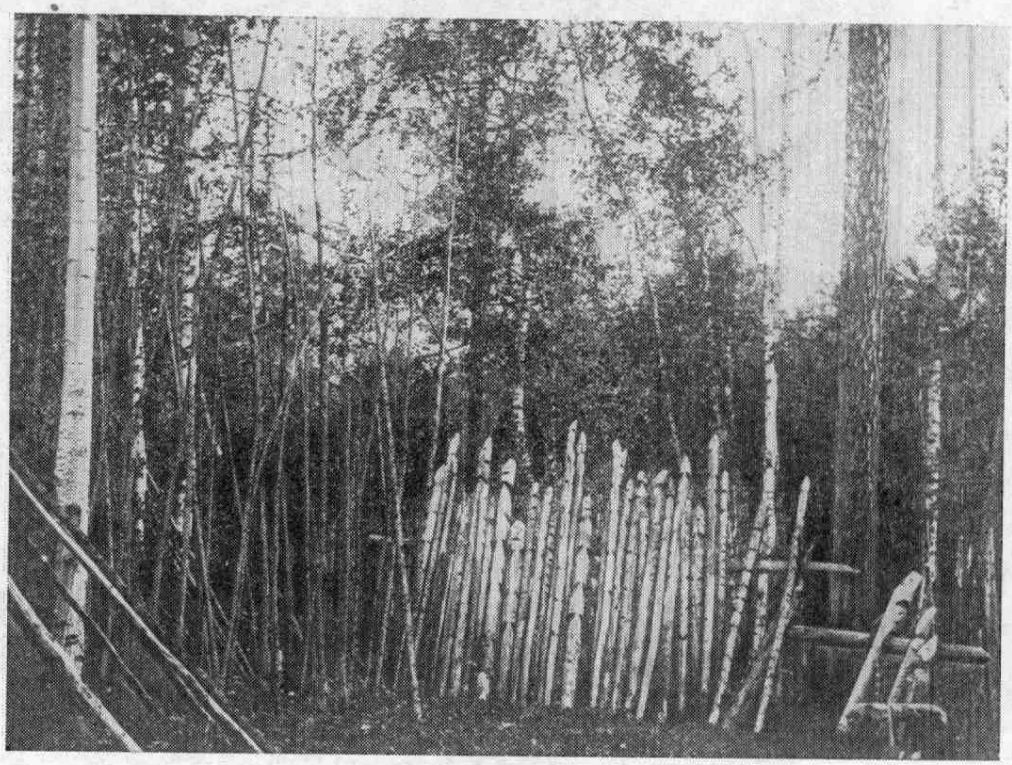


Рис. 9. Священное место холай (МАЭ, колл. № И-885—31).

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'н) у комля лиственницы. Женщины несли свои подарки (қоқс'): приклады новой материи (или обновляли старые, привязанные на шеях дос'н 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 умилостивительных 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-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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 Қэн'тæн), земшаков и богденцев (будущие кеты рода Богдэjгет). 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 — Қэн'тæн.

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 *қаŋродос'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 умилостивительных действий.

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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'н при ледоходе, рыбную пищу для Холай и ее сыновей, умилостивительные 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'н) 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, умилостивительными 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 неожи-

---

[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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

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, умилостивительные 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).



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*Е. Д. Прокофьева*

# Некоторые религиозные культы тазовских селькупов

По представлениям селькупов, их жизнь во многом зависела от соблюдения ими множества обрядов и запретов, касавшихся почти всех сторон деятельности. Многие из этих обрядов и запретов родились в далекой древности, еще до появления шаманов, из культов природы, огня и др. Позднее шаманы включили их в свой арсенал. Собственно шаманские обряды и запреты в основном были связаны с лечением болезней и предсказаниями будущего. Обряды, связанные с рождением и смертью человека, сватовством и свадьбой, почитанием огня, охотничьими запретами, поведением женщины в семье, и многие другие проходили без участия шаманов.

Некоторые обряды можно объяснить существующими преданиями (*тентыль*). Одно из них — «Об огненной бабушке», — записанное нами в 1928 г. в Янове-стане, мы даем в приложении к этой статье.

Одни обряды, запреты сохранились до 1920-х годов, а другие наблюдались и позднее — в 1960-е годы. Все они связаны с древними представлениями селькупов о мире, об окружающей их природе и являются действиями, предохраняющими человека от злых сил, обеспечивающими ему благополучную жизнь. Обряд и запрет — две стороны этих действий: один с положительным, другой с отрицательным содержанием.

Так, обряд кормления огня предполагал сохранение доброго отношения с духом огня. Обряд этот существует кое-где и поныне. Садясь за очередную трапезу, присутствующие обязательно бросали в огонь очага (костра) кусочек пищи, плескали в огонь чай и даже вино.

Запреты, связанные с культом огня, многочисленны и направлены на то, чтобы не осквернить, не обидеть огонь. Нельзя бросать в огонь сор, нельзя шевелить огонь железными предметами, нельзя обходить огонь против солнца, нельзя смотреть на северное сияние («небесный огонь»), нельзя вешать над огнем «нечистые» предметы, например женскую обувь, и т. п. Нарушение этих запретов может повлечь за собой несчастье, болезни. Запреты распространяются и на дрова — «пищу огня». Нельзя бросать дрова в местах, где люди могут через них перешагивать и этим их осквернить.[1]

Считалось, что огонь способен сообщать людям волю духов. Если пламя было ровное, спокойное — хороший признак, дух огня доволен. Если дрова в костре горели неровно, костер дымил, трещал и стрелял искрами, это значило, что духи чем-то недовольны и хотят наказать хо-

[1] Когда огонь добывали трением, при помощи ручного сверла (*пуры*), то для растопки брали специально высушенный мелкий мусор (*щектора*), остававшийся на берегах после падения весенних вод. Он считался «чистым», принесен рекой был с верховьев, из далеких стран предков, из верхнего мира.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

зяев дома (чума). Предание об огненной бабушке хорошо иллюстрирует все перечисленные запреты и обряд.

Интересными представляются данные о священных местах у селькупов. Эти особо почитаемые места назывались либо *лозыль тэтты* — «духов земля», либо *ӷэтысымыль тэтты* — «мудреная, необычная земля».[2] Те местности на селькупской территории, в названии которых имеется определение *лозыль* (*лозыль то* — «духа (черта) озеро», *лозыль лака* — «духа холм» и т. д.), являются, по представлениям селькупов, обиталищем какого-либо духа. Термин *ӷэтысымыль* определяет другие местности, не являющиеся местом жительства духа, а примечательные какими-либо событиями. О таких местах сложены обычно легенды, с ними связаны поверья. Например, в Тазовской тундре имеется озеро Лэль кылыль то (Грудной кости озеро). О нем рассказывают: жили на берегу этого озера два шамана. Один из них ежедневно шаманил. Однажды из озера вынырнула ветка (лодка) с сидящим в ней человеком. Шаман вышел из чума, увидел эту ветку и тут же упал мертвый. Его товарищ, другой шаман, сделал из стоявшего на берегу озера кедра (*nåрӷä*) изображение умершего.

Озера с низкими, наплывающими берегами, зыбунами, где деревья растут, склоняясь к воде, как бы закрывая ее, называются *лозыль то*. На них охотники никогда не ночуют. Проезжая мимо, селькупы приносят жертву — бросают щепотку табаку или кусочек оленьей шкуры.

Почитают эти озера и тазовские юраки (ненцы), которые, проезжая мимо них, даже били оленя в жертву. Считалось, что в этих озерах живет мамонт (*кощяр*). По сообщениям селькупов, этим словом они называют щук. Говорят, что они очень велики, что головы их покрыты зеленым мхом. Рассказы эти, возможно, и не фантастичны, так как в этих запретных озерах никогда не ловили рыбу и вполне вероятно, что жившие в них щуки благополучно достигали преклонного возраста. Их размеры позволили селькупам предполагать, что это не обычные, хорошо им известные щуки, а таинственные звери. В советский период, когда ослабли традиционные запреты, рыбаки начали ставить на этих озерах жерлицы. И часто находили их пустыми, со следами съеденной щуками-старожилами добычи. Причины святости некоторых мест еще сохранились в памяти стариков. В Тазовской тундре имеется место, называемое *поль мэкты*. Почитание его возникло в связи с эпидемией оспы, унесшей много жизней. Умершие, по рассказам стариков, лежали кучами «высотой с хорей». На этом месте все они были похоронены. Ныне кладбище заросло лесом, откуда и его название — «лесное кладбище».

Священными признавались те места в верховьях Таза, где еще в 1920-х годах встречались *номты сырысӓ по* — «к небу-богу лестницы» (*сырысӓ по* — «для влезания дерево»). Они представляли собой врытые в землю столбы с зарубками. Считалось, что это лестницы, по которым шаманы восходили на небо. В давнее время их устанавливали по приказу шаманов, а новые лестницы давно уже не ставили. Часто на священных местах селькупы вырубали на стволах деревьев изображения духов этих мест — *поль nåрӷä* — «деревянный шайтан».

Такое место есть в 6 км от Церковенского, называется Nåрӷын укы — «Идолов мыс». Берег р. Таза здесь — высокий яр, на реке против него — перекат. Другое название этого места Лозыль мачи — «Лес духов». О нем говорят: «Это такая шайтанская земля. Мимо идешь, что-либо положить нужно, а то худо будет». И каждый, проезжая, обязательно бросал здесь жертву — щепотку табаку, кусок оленьей шкуры,

[2] От слова *ӷэты* — «мудрость», «чудо», «необычность».



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

тряпочку и т. п. В 30 км от поселка Красноселькупска, вверх по Тазу, на берегу стоит большая ель. Около нее прежде ставили поль пӑрӄӓ — деревянных идолов. В 1962 г. стоял там один, вырезанный из кедра. Согласно поверью, близ этого места будто бы селькуп утопил в люльке ребенка. Теперь, проезжая мимо этой ели, селькупы бросают в реку деньги, пули и другие металлические предметы, чтобы с ними не случилась беда. Прежде, проезжая, стреляли в ель из луков.

Такое место с идолом имелось и около устья р. Парусовой.

Самым почитаемым не только селькупами, но и лесными ненцами и хантами в Тазовской тундре считается большое Лозыль то (Чертово озеро). На этом озере есть остров, на нем также озерко, которое и является главным святилищем. Проникнуть туда очень трудно, селькупы, живущие по берегам большого озера, охраняют свою святыню. Женщинам вообще вход на него воспрещен.

Полина Айваседа (из лесных ненцев) с сестрой однажды пробралась на остров, как бы за дровами. Она так описывает виденное: «На острове множество *кӑссыль по* («жертвенных деревьев»). На них навешаны не только ленты материи, но и шкуры зверей. На шестах висят шкуры оленей, снятые целиком с головой и копытами. В кучах много железных цепочек, денег и всякой всячины».

У устья р. Ширты (верхний приток Таза) имеется холм (Лозыль лака). Селькупы говорили, что на него можно восходить только в определенное время. Лозыль лака — это обычно возвышенное место, поросшее лесом, с которым у селькупов связаны какие-либо неприятные происшествия. Места эти слывут нечистыми. Таким местом считается станок Кедровник. Не только селькупы, но и русские старожилы утверждали, что ночевать там нельзя даже в охотничьей избушке: духи стучат в дверь, зовут людей по именам. Плохо тому, чье имя они называют.

Обиталищем водяного считалась всякая развилка реки (место, где вливается приток). Проезжая ее, обязательно бросали в воду кусочек пищи, табак или деньги.

Кроме того, существовали местности, называемые *кӑссыль тэтты* — «жертвенная земля». По-видимому, это были места для родовых жертвоприношений. Сооружали их в глухой, малодоступной тайге, желая сохранить от глаз посторонних.

Нарымские (тымские) селькупы ставили амбарчики на высоких столбах (*лозыль сэссан*),[3] в которых хранили деревянные (иногда металлические) изображения предков рода, изображения умерших членов рода, духов-шаманов, имевшихся в роду, и многочисленные жертвы — шкурки ценных зверей, ткани, платки головные, деньги, украшения. Здесь же собирались члены рода в определенное время.

В Тазовской тундре подобным местом и было, вероятно, святилище на Лозыль то.

Во время поездок в Нарым летом в 1932 и 1933 гг. нам удалось посетить некоторые из таких амбаров. Все они пришли в ветхость. Новых амбаров уже давно не делали. Проводниками нам были селькупы, которые после долгих уговоров согласились показать святилища. Однако даже мужчины к самим амбарам не подходили, оставаясь на почтительном расстоянии, с опасением ожидая, какая судьба постигнет исследователя, который к тому же женщина. В этих амбарах мы обнаружили любопытные находки.[4]

---

[3] Слово *сэссан* — «амбар», по-видимому, близко нганасанскому sasu, sasь — «кладовка». — См. словарь А. А. Попова: Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 44—46.

[4] Прокофьева Е. Д. К вопросу о социальной организации селькупов. — ТИЭ, 1952, т. XVIII, с. 88—107.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Кастрен упоминает об амбарчиках для *лоз'ов* (духов) нарымских селькупов (по его терминологии, томских самоедов). Он сообщает, что женатый человек не мог даже обходить такой амбарчик. Если ему нужно было принести жертву, он делал это при посредстве своего холостого родича. Кастрен также пишет, что селькупы прежде имели не только личных «богов» (лоз'ов), но и общих, почитавшихся всем племенем и отдельными родами. Такой лоз имелся в юрте Карбиных на р. Кети. Божество было из латуни, имело вид и размер человека в сидячем положении. «Это замечательное изображение было (как говорят) наследием от древней, искусной чуди и пользовалось большим почетом и за красоту, и за старину. Его хранили в кладовой, наполненной соболями, лисицами и другими богатствами большой ценности». За несколько лет до приезда Кастрена тунгусы, переселившиеся на р. Кеть с р. Пит, враждовавшие с селькупами, сожгли этот амбар со всем имевшимся там богатством в отместку за какую-то обиду. Во время пожара идол от огня изуродовался, расплавился, потерял форму «и считается теперь умершим».[5]

В чуме священным почиталось место против входа, так называемое *сыткы*. Старые женщины и лишь некоторые мужчины могли проходить через сыткы и даже сидеть вблизи него. Более того, задняя часть чума, соответствовавшая сыткы, тоже была священной и обходить вокруг чума снаружи, т. е. проходить мимо сыткы, запрещалось.

Итак, мы видим, что входить в непосредственное соприкосновение со священными местами селькупы избегали. Предание о смерти шамана на Лэль кылыль то, возможно, говорит об опасности жить и действовать вблизи от места пребывания духов. Такие места связаны с иным миром. Это особенно ярко выражено в одном из фольклорных текстов, где рассказывается, что от задней (священной) стенки чума идет дорожка к отверстию в земле, входу в иной мир. То же подразумевается в предании о безголовом человеке, где говорится, что бедный селькуп привел тени-души оленей к задней стенке чума и там они стали настоящими, живыми оленями. Именно у задней стенки чума ставя жертвенное дерево (*кӓссыль по*), как бы защищающее смертных от близости иного мира.

Такое дерево имело антропоморфное изображение духа, вырезанное на самом дереве, или изображение птицы, прикрепленное к его вершине. Шаманы говорили: «Если такое кӓссыль по обойдешь кругом, худо будет, заболеешь! Два года проживешь, потом умрешь. Я шибко боюсь, не пойду кругом него... Другой человек не знает, пойдет — заболеет». Это уже не просто кассыль по, а лозыль кассыль по.[6]

Такие лозыль кассыль по обязательно ставились около жилища шаманов. У Максима Безруких на верхнем конце кассыль по было прикреплено изображение гагары.

Из изложенного ясно, что все постоянные места обитания духов опасны для смертных. За проникновение туда простого селькупа ждет смерть, тяжелая болезнь. И не только потому, что он чем-либо оскорбил духов, а потому, что он неосторожно проник в запретную для живых людей зону, перешагнул через известную ему границу. Верили, что духи действительно живут в реальном мире и места их обитания обладают теми же свойствами, что и в ином мире.

Важное место в жизни селькупов занимал похоронный обряд. Многое в этом обряде живет и поныне, несмотря на то, что объяснить то или иное действие селькупы уже не могут. Смерть старого человека не вы-

---

[5] Кастрен М. А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири. — Магазин землеведения и путешествий. М., 1860, т. VI, с. 297.

[6] То, что тазовские селькупы называют *кӓссыль ~ кӓссыль по*, баишенские называют *мураль ~ мыраль мы*.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

зывала удивления — она была в порядке вещей. А смерть молодого всегда была непонятна. По представлениям селькупов, такая смерть была результатом коварства злых лоз'ов или даже любви умерших родственников, которые, уйдя в мир мертвых, скучают и уводят к себе душу молодого человека. Поэтому-то он заболевал и умирал, если, несмотря на принятые шаманом меры, душу не удавалось вернуть.

Умершего на два-три дня оставляли в жилище, не трогая, на том месте, где он умер. Если умирал старик, старуха или ребенок до 14 лет (т. е. те, кто при жизни имел право подходить к сытки, не участвовал в половой жизни), то их тело переносили в священную часть жилища сытки, расположенную за очагом, против входа. Если умерший был чужой, то по истечении трех дней его тело выносили на улицу и укладывали на нарту, где он лежал до приезда родственников. Пока умерший лежал в жилище, ему ставили пищу в то же время, когда сами ели, причем сначала кормили умершего. После трапезы его еду выливали, бросали в огонь. Время от времени в огонь бросали табак, если покойный курил, водку, если пил. Предполагали, что душа умершего после смерти сразу поднимется наверх и потом в течение трех дней будет бродить около своего жилища, посещать все места, где протекала его жизнь.

На второй или третий день тело умершего посторонние люди (не близкие родные) обмывали, надевали на него новую нижнюю и верхнюю одежду, чулки, пимы, лицо закрывали белым платком (*ӷампи*). Все, что надевали, «не' ложко разрывали». Если были бедными, то надевали старую одежду по возможности лучшую. После этого умершего клали в гроб. Голову помещали на подушке, набитой оленьей шерстью.[7] Под тело его подстилали кусок какой-либо ткани.

Прежде гроб (*поль кор*) выдалбливали из кедровой колоды, ныне его делают из кедровых досок. Такое предпочтение кедру станет понятным, если учесть, что кедр, по старинным представлениям селькупов, был символом мира мертвых.

При изготовлении гроба следили, чтобы все щепы и стружки были тщательно собраны. Часть стружек клали в гроб и в подушку (вместе с оленьей шерстью), щепки везли на кладбище и там сжигали на поминальном костре, на котором варили оленье мясо.

Гроб делали узкий, чтобы едва поместить тело умершего. Справа в стенке гроба делали сверлом (*пур*) отверстие.[8] Отдельно сколачивали крышку гроба.

По словам одних информантов, умершего клали в гроб на третий день на улице и сразу везли хоронить. По словам других, умершего кладут в гроб, как только его изготовят.

Часто гробом служила ветка (долбленая лодка *анды*), которую распиливали пополам. И кедровая колода, и ветка в данном случае осознавались как лодка, в которой умерший отплывал к устью мифической родовой реки, где находился город мертвых (*латтарыль ӷэтты*).

Под гроб подстилали оленью шкуру; пока гроб стоял в жилище, родные подходили к нему и спрашивали у умершего: «Далеко ли ты пошел? Легко ли тебе? Хорошо ли ты о нас думаешь?». При этом спрашивавший приподнимал гроб за тот конец, где были ноги умершего. Если гроб приподнимался легко, это значило, что умерший не унес обиды на спра-

---

[7] Из перьев утки подушку умершему никогда не делали, так как утка считалась покровительницей женщин.

[8] На случай, если шаману понадобится общаться с умершим, чтобы душа умершего могла выходить или чтобы души живых родных могли посещать умершего.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

шивающего. Если же умершему плохо, если он в обиде на оставшихся в живых, то, по словам селькупов, гроб становился тяжелым и поднимался с трудом.

В то время, когда умерший находился дома, родные или те, кого они попросят, готовили могилу. Отец и мать умершего никогда не принимали участия в изготовлении гроба и могилы. Зимой землю для могилы отогревали костром. Яму для взрослых (*қыл*) [9] рыли глубиной в рост человека без головы, для детей — в половину роста взрослого человека (рис. 1). По четырем углам в яму ставили столбы (*салты*) высотой до уровня земли. На эти столбы поперек могилы клали расколотые вдоль бревна. На дно могилы клали две «подставки» из небольших (по ши-

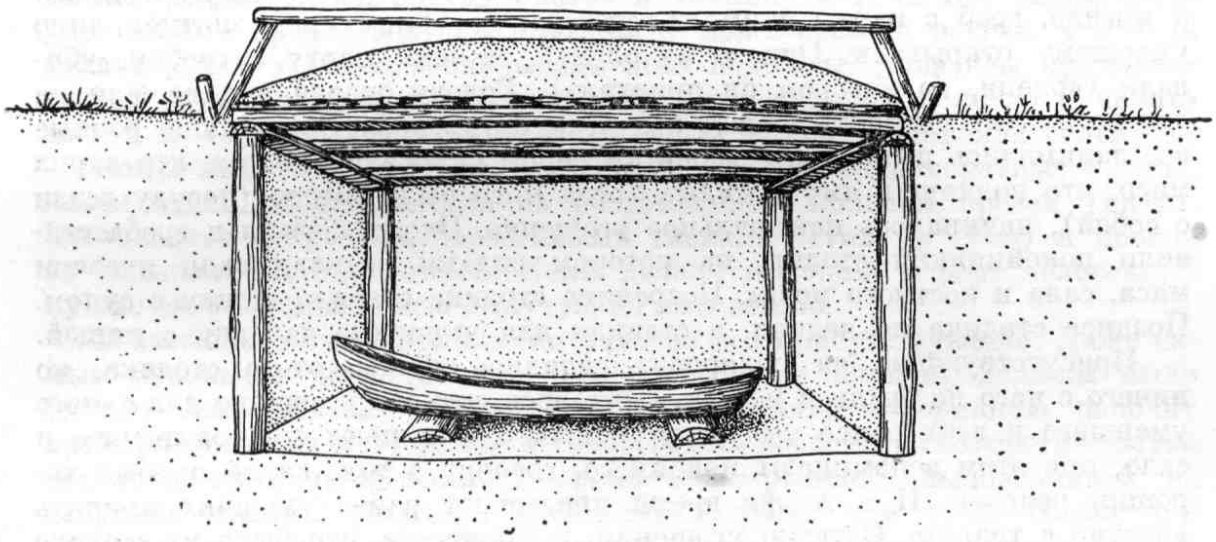


**Рис. 1. Устройство могильной камеры и покрытия (реконструкция).**

рине могилы) плах. Тем, кто делал гроб и могилу, отдавали остатки не съеденного на похоронах мяса и оставшуюся одежду умершего.

На похороны собираются родные, все, кто может (те, кто не очень далеко живет). На третий день умершего хоронят. Гроб выносят из чума открытым, головой вперед. Если гроб стоял в сытки, то его выносили через дверь, как и из избы, из землянки, всегда головой вперед. Некоторые информанты говорили, что прежде из землянки выносили гроб через окно. Они утверждали, что выносили умершего ногами вперед. На улице гроб устанавливали на нарту. Если умерший — мужчина, то гроб ставили на его легковую нарту (*қорқумыль қаглы*), если — женщина, то на женскую нарту (*ималь қаглы*). К нарте гроб привязывали веревками или арканом. В нее впрягали двух личных оленей покойного. Тут же забивали оленя для угощения родных на кладбище.[10] Оленя брали тоже из личных оленей умершего, обязательно быка, важенку на похоронах никогда не забивали. У убитого оленя отрезали голову, снимали шкуру, разделывали тушу и, завернув мясо в шкуру, везли к могиле. Голову убитого оленя клали на гроб.

---

[9] По словам А. А. Сайготина, *қыл* называлась не только яма могилы, но и вся могила с холмом.

[10] Есть сведения, что, не отделяя от головы, вынимали дыхательное горло, легкие и сердце. По сообщениям других информантов, одного оленя били только на могиле, дома не били. И варили лишь половину его туши. Некоторые говорили, что били двух оленей: одного дома, второго на могиле.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Хоронят обязательно на «своем» кладбище (*латтарыль мекӈты*),[11] как бы оно далеко ни было, даже если путь туда занимает несколько дней. На ночевках гроб на нарте ставят в «спокойное место», где бы его не потревожили люди, животные.

Если человек умирает в лесу, во время промысла, его сразу везут на кладбище, не ожидая конца промысла. «Свое» кладбище (свое место) имели все «фамилии» селькупов. Например, «место» Сайготиных находится в 40 км от поселка Красноселькупска, выше по р. Таз.[12]

Аргиш на кладбище вел тот, кто копал яму, он «знал дорогу». К его нарте привязывали оленей, везущих нарту с гробом, ее вел отец или старший родственник. За ними ехали все родные и несли или везли вещи умершего. Если кладбище близко, родные шли пешком. Приехав к могиле, гроб с нарты снимали, ставили на самом краю могилы, лицо умершему открывали. Одного из оленей, везших нарту с гробом, убивали («оленя, на котором он приехал»). Голову отделяли и вешали на дерево или на воткнутый шест в 5—7 м от могилы. Пришедшие родные все занимались делом: кто разжигал рядом с могилой костер, кто варил мясо, кто подчищал яму могилы. Когда мясо было готово (посуду везли с собой), начиналось поминальное угощение. Около могилы и гроба ставили покойницкий столик, на котором рядами раскладывали кусочки мяса, сала и костного мозга. Посредине столика ставили чашку с супом. Позднее столика не делали, а ставили для умершего тарелку с пищей.

Присутствующие на похоронах садились вблизи этого столика, но ничего с него не брали и не ели. Считалось, что это угощение для самого умершего и всех ранее умерших родных. Гости пьют суп, едят мясо и сало, при этом вспоминают покойного, говорят о том, какой он был хороший человек. И в то же время призывают ранее умерших принять участие в трапезе. Остатки угощения, а также все, что было на столике умершего, бросают в костер. У бедных безоленных селькупов на похоронах убивали одного оленя, когда умерший был еще в жилище. Часть мяса съедали тогда же, другую часть и отрезанную голову везли на кладбище. Там эту часть варили. Кусочки мяса бросали в огонь. Кроме того, каждый присутствовавший выливал в огонь чашку чая, бросал кусочек сахара, пряник и т. п.

Угощение окончено. Начинается прощание с умершим. Родные подходят, не целуют, а прикладываются щекой к его лицу. Плачут, приговаривают: «Что же поделать? Ты заболел и умер. Ты жил, много работал, теперь отдыхай!». Потом все присутствующие, взявшись за руки, обходят гроб и могилу по солнцу.

В гроб кладут личные вещи умершего, его *утык*[13] — нож, кисет, ку-

---

[11] Сейчас это выражение понимается как «кладбище», т. е. несколько могил, точнее могильных холмиков. Действительно же слово *мекты* значит «холм». *Латтарыль* — «покойницкий холм». В фольклоре кладбище называли *латтарыль эты* — «покойницкое стойбище».

[12] Родовые кладбища и у нарымской группы селькупов располагались в нижнем течении реки, протекавшей по родовой территории. До вскрытия реки умерших подвешивали на деревья и лишь весной, по чистой воде, спускали вниз по течению к кладбищу (Пелих Г. И. Кольцевая связь селькупов Нарыма. — ТИЭ, 1962, т. IV, с. 181). А. П. Дульзон отмечает то же расположение кладбищ в начале нашего века у чулымских татар. Кладбища около населенных пунктов (деревень) появились у них только лет 40—50 назад (Дульзон А. П. Чулымские татары и их язык. — Учен. зап. Томского педагогического ин-та, 1952, т. IX, с. 93).

[13] В селькупском языке имеется три термина для понятия «имущество»: 1) *утык* (от *уты* — «рука») — личное имущество человека, буквально «ручное имущество»; 2) *тӓӈты* — имущество в более широком значении: одежда, оленьи нарты, лук и стрелы, постель и т. п.; 3) *теттаӈай* — «богатство», «лишнее имущество»: это в основном запас одежды, оленей и пр.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

рительную трубку, огниво,[14] чашку, ложку, если хоронили мужчину. Если же хоронили женщину, то ей в гроб клали швейный мешок, иголки, наперсток, гребень для расчесывания волос и травы (для стелек), ножницы, чашку, курительную трубку, нож. Еду в гроб не клали. Кто-либо из старших мужчин (или шаман) выкуривал три трубки табаку и пепел вытряхивал в гроб вместо табака.

После этого гроб заколачивали (прежде гроб с крышкой связывали ремнями) и на вожже и потяге от упряжки одного из оленей, привезших покойного, спускали в яму и ставили на подставки из плах. Вожжу, потяг и веревки (или аркан), которыми гроб был привязан к нарте, резали на куски и бросали в яму.

Затем в яму вокруг гроба складывали всякое имущество умершего — часть одежды, обувь, посуду (котел и чайник) и т. п. Все вещи, которые клали в гроб и могилу, портили: у ножа срезали острие, у иголок ломали ушки, у обуви распарывали швы подошвы, у одежды продырявливали полы. Ломали зубцы у гребня, делали дырки в котле и чайнике и т. п. «Нельзя умершему класть целые вещи», — заявляли селькупы.

Когда вещи в могилу были сложены, сверху, на поперечные бревна, клали вдоль могилы настил из разрубленных пополам бревен (плах). Настил этот покрывали берестяными тисками[15] (на $^1/_2$ чума) и поверх их засыпали могилу землей. Холм делали высокий, в рост человека;[16] нужно было насыпать всю вынутую из ямы землю.

В засыпке могилы принимали участие все присутствующие. Даже самые маленькие дети (*кэтсат*, т. е. из группы внуков) должны были бросить хоть немного земли. В холм вставляли деревянную палочку примерно над тем местом, где в гробу было просверлено отверстие. Затем земляной холм покрывали деревянной покрышкой, выдолбленной из кедровой колоды, размером несколько больше, чем гроб. Позже покрышку делали из плотно пригнанных под косым углом кедровых досок. Покрышка защищала могилу от воды. Чтобы гроб был прочно накрыт, при засыпке по углам могильной ямы ставили палочки, заметки.

По словам других информантов, могильный холм закрывали деревянной покрышкой (*иннäль поль кор*) не сразу на похоронах. Делали покрышку и покрывали ею могилу лишь ближней весной (если похороны были зимой) или осенью (если похороны были летом), т. е. в ту пору, когда «листьев и травы еще не было (весной)» или «когда листья уже все опали (осенью)». При этом не обязательно присутствовали все родственники.

Под покрышку клали остатки имущества, которое по каким-либо причинам не попало в могилу.

Нарту, на которой привезли умершего, ломали и бросали туда, где на дереве или шесте была повешена голова оленя. После всего этого вновь обходили трижды по солнцу вокруг могилы, говоря: «Ты нас не трогай, пусть мы живем». Если среди родных был шаман, он присутствовал на похоронах, но не камлал.

В старину на похоронах обязательно бывал шаман, он говорил «что-то, чтобы умерший не вернулся». Иногда специально приглашали шамана, но он только наблюдал. Говорили: «Нельзя камлать! Все печалятся — и он будет петь и плясать! Нельзя».

Старшие селькупы и шаман предупреждали молодых, чтобы не споткнулись при обходе могилы, не упали. Рассказывали о многих несчаст-

[14] По словам других информантов, в гроб огниво не клали, так как у умерших «там» свой огонь есть.
[15] Тиски — готовые берестяные покрышки, которыми летом покрывали чум.
[16] По другим сведениям, холм делали невысокий.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ных случаях, происходивших с человеком, который падал у могилы. Один селькуп, будучи на похоронах, уже хотел идти домой, но споткнулся и упал. И в тот же день с ним случилась беда — ружье выстрелило ему в щеку.

После обхода могилы сразу отправлялись домой, унося все оставшееся с собой (мясо, посуду). Ехали тем же путем. Отойдя или отъехав на некоторое расстояние от могилы, сажной головней рисовали по своему следу (дороге) поперечные полосы (рис. 2), чтобы выходящая из умершего душа не вернулась к живым (или перегораживали дорогу прутиками, воткнутыми в снег, в землю).

Иногда на пути от могилы ставили вымазанную сажей оленью лопатку. На следующее утро шаман ходил смотреть, есть ли на лопатке отметины. Если таковые имелись внизу лопатки, значит душа (*ильсат*) маленького человека (ребенка) ушла к покойнику. Если отметки были расположены высоко, значит душа взрослого человека ушла вслед за умершим.

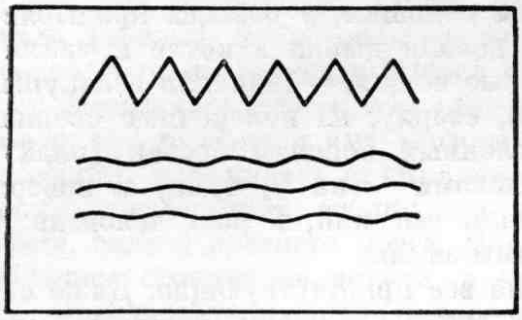


Рис. 2. Полосы, рисуемые на дороге при возвращении с кладбища.

Оглядываться назад на могилу нельзя, взрослые строго следят за детьми, чтобы выполняли этот запрет, иначе умерший может «позвать».

Вернувшись домой, снова угощали всем лучшим, что имели. На следующий день родственники не работали. Гости разъезжались, родные раздавали оставшееся имущество умершего. Второго оленя и половину упряжи, оставшейся от похоронной нарты, давали сыну или младшему брату умершего. Одежду отдавали родным или друзьям.

Не все селькупы после похорон переносили чум на другое место, меняли лишь в чуме и землянке подстилку (хвою, траву), в домах мыли пол.

На могилу через несколько дней ставили «памятник» (*олыль по*) или крест (*пирня*) (рис. 3). На них вешали кусочки материи — жертвы (*кáссы*). Прежде на могилы ставили жертвенные деревья (*кáссыль по*). Позже христианский крест заменил их.

После похорон кладбище не посещали. Другие информанты говорили, что изредка весной и осенью родные посещали могилу, подправляли ее, ставили перед ней еду, которую потом бросали в огонь. Сами ели около могилы у костра. Во время еды плескали в огонь водку, чай (их обязательно брали с собой).

Когда проезжали мимо могилы, то бросали на нее табак, если похоронен мужчина, или что-либо другое, если женщина, ребенок.

Детей до одного года или мертворожденных хоронили на деревьях, заворачивая в бересту и подвешивая на ветки.

Кое у кого из селькупов сохранилось воспоминание о том, что прежде они хоронили своих покойников на кедрах. Этим объясняется, что кедр считался деревом умерших, деревом — символом мира мертвых. Поэтому на кладбищах не рубят кедры. Это объяснение согласуется и с материалами фольклора селькупов, где кедровая роща, кедр всегда являются признаком мира мертвых, смерти, деревом, причастным к злому Кызы. Именно к кедру привязывали оленя, пожертвованного Кызы, на кедр вешали жертву в виде полосок ткани черного или темного цвета.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Смерть близкого человека, по старым представлениям селькупов, долго еще висела угрозой для оставшихся в живых. Заболеет ли кто, случится ли с кем несчастье, первое объяснение этому — покойный зовет его к себе. Лишь шаман мог точно определить причину несчастья. Если даже умирал человек в соседнем чуме (или в одном из чумов этого стойбища), то в других чумах клали у входа топор и две палки крестом, чтобы душа умершего не вошла ночью в чум. Насколько живучи эти предрассудки, видно из рассказа одной селькупки. Когда она в 1950-х годах училась в школе, умерла одна из учениц. Все другие ночью в комнате интерната у двери положили топор и накрест две палочки.

Представление об умершем ясно передает рассказ информанта: «Я была маленькой, когда умер мой дядя. Его похоронили, на могилу поставили покрышку. Чум наш стоял близко, я бегала к могиле и играла около нее. Мне говорили взрослые: „Не играй тут. Не мешай ему!“ (т. е. умершему дяде)».

На деятельности шамана особенно отражалась смерть близкого его родича. Считалось, что во время похорон духи — помощники шамана уходят вместе с умершим родственником по дороге в загробный мир. Они провожали его, помогали ему в пути, и на это время шаман становился «смертным человеком» (*қулыль қуп*). Камлать он не мог. Если пытался, то сам он или его духи-помощники и душа умершего могли погибнуть. Срок запрета бывал разный, в зависимости от времени прихода умершего в город мертвых. Обычно этот срок продолжался не больше одного месяца.

Представления о смерти человека, отраженные в погребальном обряде, содержат в себе представления о загробной жизни. После смерти люди живут в загробном мире в жилищах (умершему кладут нюки и тиски для чума), едят, пьют, одеваются (умершему кладут в гроб посуду, одежду, трубку и пепел от табака). Все кладут в сломанном виде, т. е. таким же, каким и лежит умерший, — «сломанным», «испорченным». Внешне это человек, но он не живой, не действует. Кладут и имущество, но и оно не может «действовать». Кладут пепел от табака, т. е. видимость, а не «живой» табак.

Мир умерших, по преданию, находится под землей. «Средняя земля», где живут люди, является по отношению к «нижней земле, загробному миру» небом, — так же, как настоящее небо является «землей» для существ, населяющих «верхний мир». Вход в нижний мир находится, по этому преданию, в лесу.

Но и в загробном мире человек «умирает». И тогда он, вернее его душа, превращается в водяного жука, живет жизнью этого насекомого; когда оно умирает, человек умирает совсем. От человека ничего не остается. Связь его с какой-либо жизнью прерывается, т. е. если предположить, что в загробном мире живут «души» людей, то, следовательно, и они умирают, они смертны. Это они после смерти превращаются в жуков и потом исчезают совсем. Однако души умерших детей находят себе пристанище в бубне шамана-родственника. Возможно, что судьба детских душ иная, чем душ взрослых людей.

Представления селькупов о болезни и смерти, о судьбе души человека после смерти, как мы видели, были сложны. Обращает на себя внимание похоронный обряд и особенно сама могила. Сложность этого сооружения сохранилась до наших дней. Некоторые особенности погребальных сооружений селькупов при сопоставлении с археологическими памятниками Южной Сибири и Центральной Азии (Алтай, Тува, Минусинская котловина) позволяют отметить ряд существенных сходных черт.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

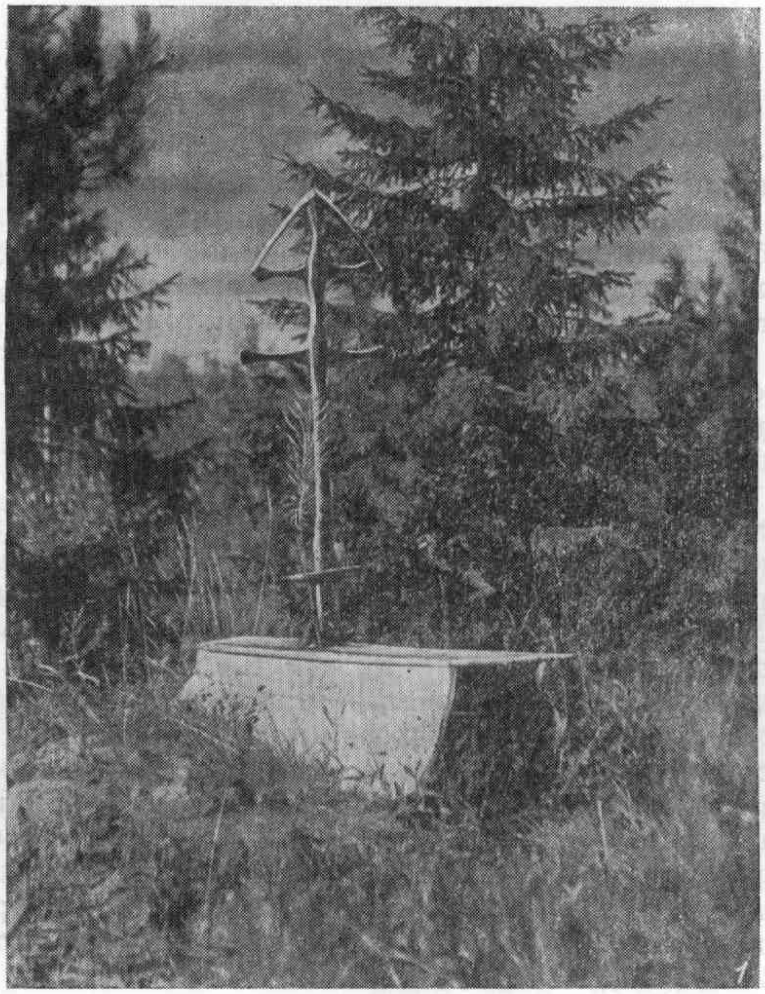




Рис. 3. Надмогильные сооружения (МАЭ, колл. № И-1926—51, 59, 57).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

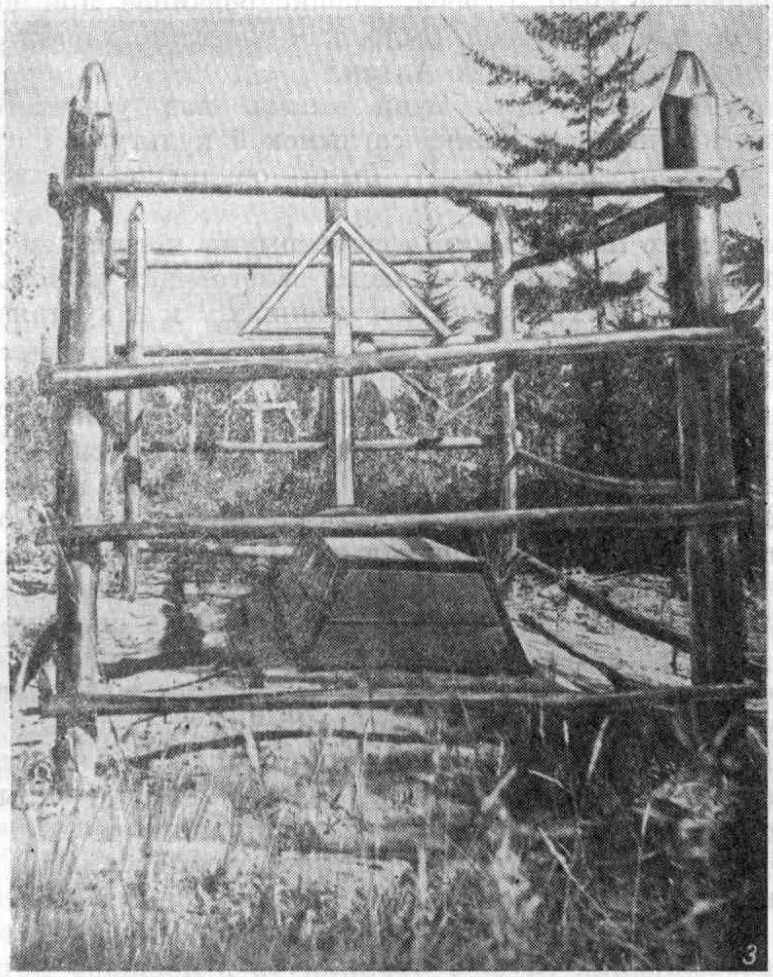


Рис. 3 (*продолжение*).

По нашей просьбе археолог А. Д. Грач сообщил, что, по его мнению, наиболее значительные совпадения элементов погребальных сооружений селькупов наблюдаются при сопоставлении с элементами погребальных сооружений скифского времени и гунно-сарматской эпохи.

1. Наиболее существенной деталью селькупских погребений являются четыре столба по углам могильной ямы, служащие опорой перекрытия могилы. В Минусинской котловине подобные конструкции характерны для курганов третьей (переходной) стадии тагарского времени.[17] На Алтае вертикальные столбы были зафиксированы при раскопках курганов с камерами-срубами пазырыкского этапа (V—III вв. до н. э.),[18] а также шибинского этапа[19] (из-за величины усыпальниц число столбов достигало шести).

---

[17] Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951, с. 277.

[18] Руденко С. И. Культура населения горного Алтая в скифское время. М.—Л., 1953, рис. 9—12, 24—26, 28; Грязнов М. П. Первый пазырыкский курган. Л., 1950, рис. 2—4; Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.—Л., 1960, рис. 12, 57, 58.

[19] Гаврилова А. А. Раскопки второго Катандинского могильника. — Советская археология, вып. XXVII, 1957, рис. 4—6.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

2. Выдалбливание колоды-гроба, зафиксированное при исследовании погребального обряда селькупов, было, как известно, характерно для погребального обряда пазырыкского Алтая.[20]

3. У селькупов отмечен обычай класть под умершего стружки. При раскопках в Туве могильника саглынской культуры Саглы-Бажи II в подполах (под погребенными) были обнаружены лиственничные стружки.

4. В селькупских погребениях в перекрытии могилы находится слой бересты. Береста в перекрытиях, часто залегающая купольным слоем, была встречена в позднетагарских погребениях[21] и в курганах пазырыкского времени на Алтае.[22]

5. В селькупских погребениях оставлено пространство между гробом и дном могильной ямы после установки гроба на «катки». Аналогичная деталь зафиксирована при раскопках коллективной усыпальницы гуннского времени в Кара-Холе (Северо-Западная Тува, курган КХ-58-II, погребение 2), где концы гроба были помещены на специально оставленные уступы, а под ним первоначально имелось пустое пространство.[23]

Сопоставление этнографических материалов по погребальному ритуалу селькупов с материалами раскопок курганов скифского и гунно-сарматского времени в Южной Сибири и Центральной Азии позволяет сделать вывод об очень древних контактах предков селькупов с кочевническими племенами Саяно-Алтая и Минусинской котловины.

Социалистические преобразования в экономике и быту селькупов оттеснили в далекое прошлое старинные обряды, лишили силы многие запреты. Однако память о них сохранилась у стариков.

Мы благодарим Анну Егоровну Нерину, Александра Сильвестровича Андреева, Афанасия Григорьевича и Алексея Александровича Сайгориных, Кима Калина, Марфу Тамелькину, Павла Кунина и многих других, позволивших глубже проникнуть в прошлое миропонимание их народа.

## ОГНЯ ХОЗЯЙКА

Давным-давно это было. Жили люди на стойбище. В четырех чумах жили. Однажды все мужчины пошли в лес на промысел. В чумах только женщины да дети остались. Так жили они одни в течение трех дней. На третий день, вечером, одна женщина вышла из чума, дров нарубила, еду варить собиралась. Вернулась с дровами в чум, подбросила дров в очаг, сама с ребенком села к огню, стала сына грудью кормить. Огонь весело горит, трещит, мать и сына греет. Вдруг искорка взвилась из костра и упала на грудь ребенку, обожгла его. Ребенок заплакал. Мать вскочила, ругает огонь: «Что это ты делаешь? Я тебя кормлю дровами, а ты моего ребенка сжег! Не будет тебе дров. Изрублю тебя топором, залью, затушу!». Ребенка в люльку кинула, топор взяла, огонь рубить стала. Котел с водой взяла, в огонь влила. «Ну вот, ожги еще моего сына! Впервые до конца потух ты, ни одного глазка-искорки от тебя нет!». Огонь вовсе потух. Темно, холодно стало в чуме. Ребенок сильнее заплакал от холода. Опомнилась мать, скорее опять огонь разжигать стала. Старается, раздувает, никак разжечь не может, ведь ни искорки не осталось. А сын все кричит. Мать подумала — сбегаю я в соседний чум, возьму огня, разожгу. Побежала в соседний чум. Только дверь в тот чум отворила — огонь в костре потух. Вошла в чум — огня уже совсем в очаге нет. Женщины стали ста-

[20] Руденко С. И. Культура населения горного Алтая в скифское время, рис. 9—12, 16, 24—26, табл. III, *1*, X, *1*, XV, *2*; 2) Культура населения Центрального Алтая в скифское время, рис. 12, 15—16, 19, 21, 54, 56—59, табл. VIII, *2*, XXVI—XXXI.

[21] Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири, с. 277.

[22] Руденко С. И. 1) Культура населения горного Алтая в скифское время, рис. 13; 2) Культура населения Центрального Алтая в скифское время, рис. 15, 57.

[23] Грач А. Д. Археологические раскопки в Кара-Холе и Монгун-Тайге (полевой сезон 1958 г.). — ТТКАЭЭ, т. 1, М.—Л., 1959, с. 91 и сл., рис. 24.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

раться разжечь огонь — безрезультатно, ни искры не осталось. Мать на улицу выбежала, в другой чум побежала. Едва дверь приотворила — и тут огонь в очаге погас. Она и в чум не зашла. Дверь закрыла. В другой чум побежала — так же: едва дверь чуть-чуть открыла — костер потух. Обратно в свой чум побежала. В стороне видит еще чум, а там — видно — огонь горит. Это чум ее бабушки. Туда побежала, в чум вошла. Только за дверь шагнула — огонь в костре стал фыркать, задымил и потух. Бабушка стала ее ругать: «Что у тебя случилось? Едва вошла ты — и огонь погас. В своем очаге уже не обидела ли ты огонь, лягушка ты этакая!». Плачет женщина. Во всем стойбище нет огня. Никто разжечь костра не может. Темно, холодно. «Пойдем к тебе, ну-ка я посмотрю, что ты наделала», — сказала бабушка. Плача, женщина повела бабушку к себе. Пришли, а в темном холодном чуме сын ее плачет, заливается. Бабушка серное дерево взяла, стала огонь разводить. Старалась, старалась — ничего не выходит. Встала на колени, вниз очага смотрит, темно, не разглядеть. И вот едва заметная сидит тут старуха, кожа ее как огонь горит. И говорит старуха бабушке: «Что это ты стараешься? Невестка твоя меня сильно обидела». Бабушка спросила: «Как она тебя обидела, я ведь не знаю, что тут случилось». «Глаза мои водой залила, лицо железом рубила. Зачем это она, глупая, делала, не знаю».

Бабушка еще сильнее рассердилась: «Я прежде говорила, что эта лягушка что-нибудь да сделает! Огня-пламени хозяйка, не сердись, дай огонь!». Молчит хозяйка огня. Долго просила бабушка. Наконец хозяйка огня-пламени сказала: «Огонь я тогда вам дам, когда эта женщина мне своего сына отдаст. Из сердца его я огонь вам дам. Будете помнить, что из сердца вашего сына у вас огонь, беречь будете». Мать еще сильнее заплакала. Бабушка ее говорит: «Все семь родов людей из-за тебя без огня остались. Как жить будут? Сына своего отдай!». Мать сына отдала. Хозяйка огня-пламени сказала: «От этого времени вовек всякий селькуп знать будет, что огонь железом шевелить нельзя. Только при большой нужде может огонь железом трогать, и при этом слово позволения прежде пусть скажет. Все семь родов людей слушайте и помните это мое слово!». И хозяйка огня дрова пальцем тронула, взвился огонь, а она в огня вихре с сыном той женщины скрылась. Бабушка женщине сказала: «Отсюда сказка-предание пойдет о том, что кровью сердца своего сына огонь зажгла ты».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*С. В. Иванов*

# О детских «амулетах» нанайцев

В этнографической литературе по нанайцам и другим народам нижнего Амура и о. Сахалин можно встретить описания предметов, применявшихся этими народами в XIX и начале XX в. при лечении и предупреждении детских болезней, а также с целью развить в детях те или иные способности и черты характера.[1] Подобные предметы, практика изготовления которых несомненно возникла в значительно более отдаленное время, имеются как в коллекциях советских музеев, в частности в Музее антропологии и этнографии АН СССР и Государственном музее этнографии народов СССР, так и в некоторых зарубежных музеях. Предметы этого рода в литературе и в музейных описях называются обычно амулетами[2] и тем самым попадают в число магических, но более пристальное изучение связанных с ними представлений позволяет высказать мысль об ином значении и иной природе этих предметов.

Изготовлялись они из бересты, дерева, кожи и других материалов. К связкам детских амулетов нанайцы иногда присоединяли антропоморфные фигурки духов (*севон*), к помощи которых прибегали родители при серьезных заболеваниях детей.

Пользование детскими лечебными предметами (за ними мы пока оставляем название амулетов) и практика их изготовления порождались теми экономическими и социальными условиями, в которых находились нанайцы в XIX — начале XX в.

Застойный характер хозяйственной деятельности нанайцев, отсталая техника, низкий уровень культуры, отсутствие медицинской помощи населению, обращавшемуся за советами к шаманам, — все это способствовало сохранению ряда ошибочных представлений о природе и человеке, о враждебных или благожелательных существах, якобы окружавших человека, и т. п. Нанайцы — рыболовы и охотники — сохраняли элементы весьма древнего мироощущения, согласно которому жизнью, сознанием, волей наделялось все окружающее человека: небо и небесные светила, ветер, гром и молния, вода, земля, деревья, а также предметы, созданные самим человеком, — его жилище, орудия труда, утварь и т. п. Ориентироваться в этой сложной, созданной воображением человека обстановке было нелегко, тем более что ко всему этому примешивались и представления анимистического характера. В этих случаях предметы получали

---

[1] Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933; Woldt A. Die Kultusgegenstände des Golden und Gilyaken. — In: Internat. Arch. für Ethnographie, Bd. I, Leiden, 1888; Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. — Наука и школа, Чита, 1923, № 1; Diószegi V. Le principe therapeutique des Golds. Budapest, 1947.

[2] Орлова Е. П. Амулеты гиляков. — В кн.: Археология и этнография Дальнего Востока. Новосибирск, 1964.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

как бы двойную жизнь: они воспринимались как живые сами по себе и как наделенные душой или духом — их хозяином. Все эти многочисленные, якобы сознательные и обладавшие вполне материальной природой существа могли, по представлениям нанайцев, вступать с человеком в те или иные отношения как по его желанию, так и по своей воле.

Современному исследователю нелегко поставить себя на место нанайца описываемого времени, проникнуться его мировоззрением, понять представления, унаследованные от предшествующих поколений. Не всегда легко в этих случаях разобраться и в поступках людей, в характере их умозаключений, выяснить, чего и почему они боятся, добраться до смысла предпринимаемых ими мер безопасности или приемов «лечения».

Иногда правильной ориентировке в этом древнем лабиринте мешают ссылки на магию, фетишизм или тотемизм, далеко не всегда способствующие раскрытию подлинной природы изучаемых явлений. Как мы увидим ниже, детские амулеты по своим особенностям не могут быть отнесены ни к одному из этих видов религиозных представлений и связанных с ними действий.

Различные существа, реальные или вымышленные, крупные и мелкие, опасные и неопасные, видимые и невидимые, полезные или вредные, населяли, по мнению нанайцев, небо и землю. Они окружали человека днем и ночью, среди природы и в его жилище и были не безразличны к нему, как и он к ним. Нападая друг на друга или на человека, они могли оказаться особенно опасными для детей, и родители должны были изыскивать средства для борьбы с ними. На помощь в этом случае приходил древний «опыт», с помощью которого, наряду с положительными знаниями и наблюдениями, передавались от поколения к поколению и ложные представления о природе, человеке и различных других существах. При этом далеко не все из этих представлений носили религиозный характер; многие были просто ошибочными, наивными, фантастическими. Но люди были убеждены в их истинности в такой же мере, как и в отношении данных непосредственного опыта.

Взгляды нанайцев на причины беспокойства, плача и болезни детей, как и на способы лечения болезней, недостаточно выяснены.

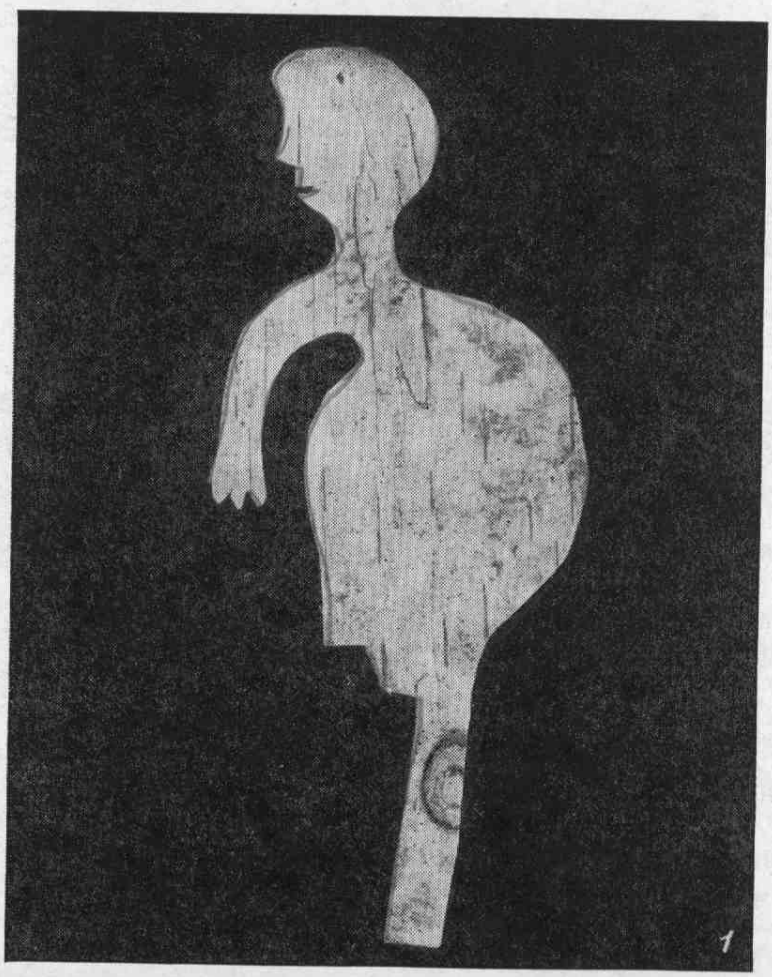
Один и тот же болезненный симптом мог быть вызван, по их мнению, различными причинами. Изготовленному в связи с этим изображению они придавали то форму животного, то человека, делали один или несколько предметов и т. д. Все это не давало возможности наметить какую-либо классификацию амулетов по их содержанию или форме.

В собраниях музеев имеется относительно небольшое количество детских амулетов. Одни из них предназначались, как уже говорилось, для лечения детей или для предохранения их от заболевания, другие способствовали прекращению плача и крика ребенка, его беспокойного состояния, третьи возвращали ему покинувшую его «душу». Важную роль в глазах родителей играли предметы, якобы развивавшие в ребенке те или иные способности, качества, ум и т. п. Таким образом, функции амулетов были довольно разнообразными.

Рассмотрим сначала предметы, устранявшие плач и крик ребенка. Его плач очень беспокоил родителей, предполагавших, что он чего-то боится. Если ребенка не удавалось успокоить, нанайцы обращались за помощью к некоторым антропоморфным или зооморфным существам. Нередко призывали в этих случаях некую старую горбатую женщину (*мукчури* или *мамари*), деревянную или берестяную фигурку которой подвешивали к колыбели (рис. 1, *1*, *2*). Одни видели в ней небожитель-



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН



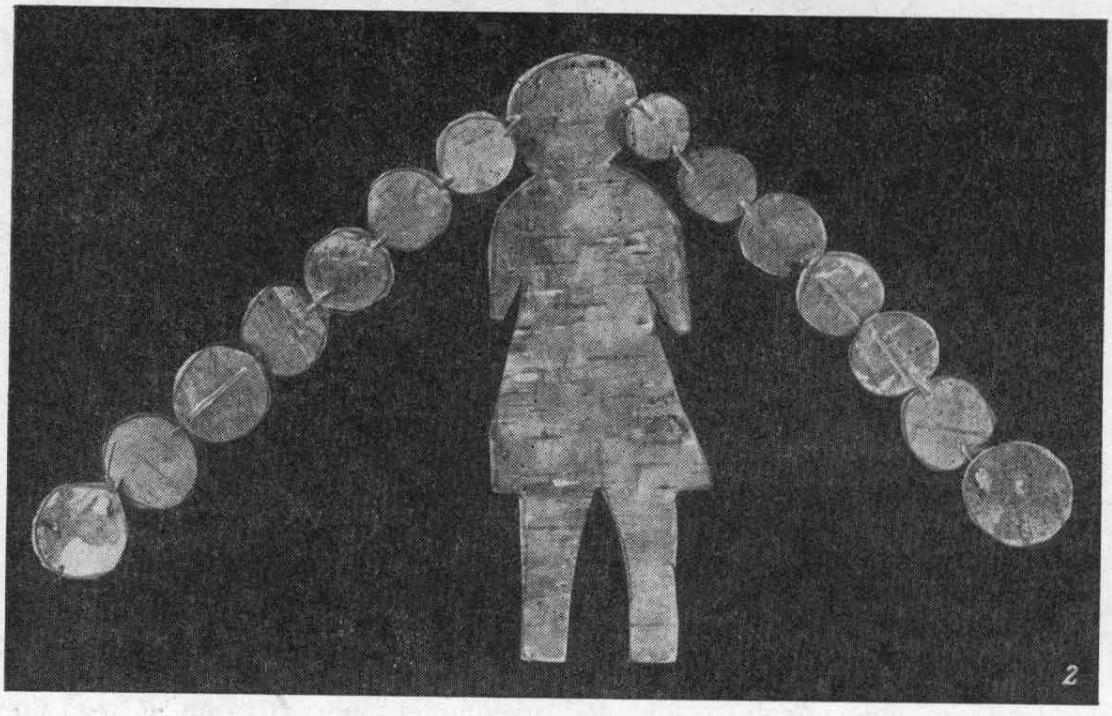


Рис. 1. Изображения старушек мукчури или мамари.

*1* — береста, высота 13.5 см (МАЭ, колл. № 4424—368а); *2* — береста, высота 14.5 см (МАЭ, колл. № 5530—9).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ницу, другие — сородича бабушки ребенка.[3] К голове этой фигурки прикрепляли берестяные кружочки. Они изображали старинные нанайские металлические серьги с нанизанными на них нефритовыми кружками. Считалось, что бабушка мамари успокаивала ребенка. Иногда к ее фигурке привязывали изображение деревянного человечка (*миа*), также небожителя, лишенного рук и ног. Половина лица его была окрашена в красный цвет. Предполагалось, что этот миа тоже успокаивал ребенка (МАЭ, опись колл. № 1765—66).

В других случаях, если ребенок не переставал плакать, особенно по вечерам, вырезывали из бересты изображение щуки. Родители думали, что ребенок плачет потому, что пугается пестроты тела этой рыбы и того шума, который она производит, заглатывая в воде мелкую рыбку (МАЭ, опись колл. № 5530—8). Но мог ли ребенок видеть и слышать то, что

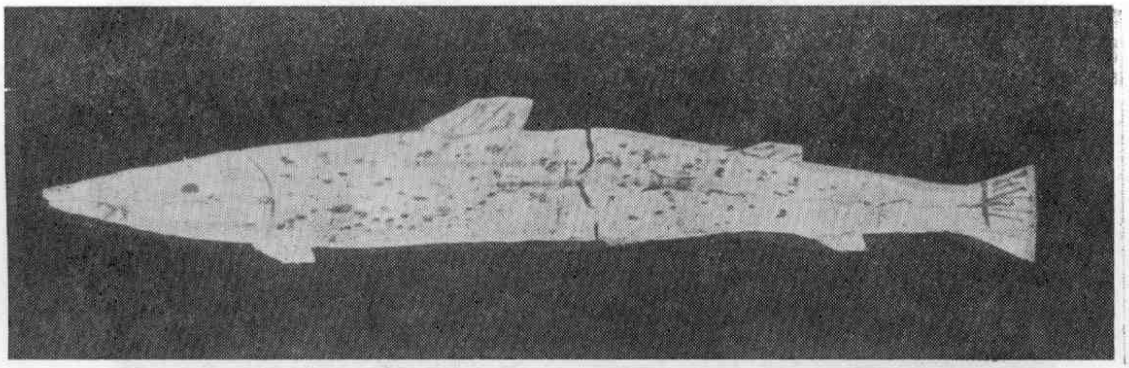


Рис. 2. Изображение щуки.
Береста, длина 15 см (МАЭ, колл. № 5530—8).

происходило на реке? Это, по-видимому позднее, толкование не объясняет и самой необходимости изготовления фигурки щуки. Судя по всему, она делалась для охраны ребенка от каких-то мелких зловредных существ, которых при их приближении должна была проглотить щука (рис. 2). Ту же роль играли, вероятно, фигурка совы (*оксара*), вырезанная из древесного гриба (рис. 3), деревянные лапы медведя (МАЭ, опись колл. № 5530—5) и вырезанные из бумаги пальцы собаки.

От ночного плача детей помогали деревянная безрукая антропоморфная фигурка хозяина рыб — *калгама* (ГМЭ, опись колл. № 1998—56) и такая же фигурка подземного существа — *пакари*. Их помещали в колыбель рядом с младенцем и смазывали пищей.[4] Возможно, что в пакари видели злое существо, которое хотели задобрить. О таком его значении свидетельствуют данные одной из коллекционных описей ГМЭ, из которых следует, что фигурку пакари не кормили, а избивали и даже жгли на огне (ГМЭ, опись колл. № 4795—387). По некоторым данным, самагиры для каждого ребенка изготовляли антропоморфную фигурку *зиа*, которую клали ему под подушку. Мать ребенка кормила эту фигурку своим молоком (ГМЭ, опись колл. № 4796—38/в).

Большой интерес представляли изображения солнца и паука, которым придавалось важное значение. В качестве детских амулетов они встречались довольно часто. Еще в конце XIX в. П. П. Шимкевич писал, что для нанайцев плач ребенка означал временный уход его души-птички (*омиа*) из тела. Для ее возвращения родители прибегали к различным

[3] Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, с. 517.
[4] Там же.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

средствам, среди которых практиковалось и обращение к солнцу. В связи с этим они вырезывали из рыбьей кожи или бересты изображение этого светила или фигурку паука (*атая*) и вешали их над колыбелью в тех случаях, когда ребенок проявлял беспокойство днем.[5] Представление о солнце, якобы успокоившем ребенка, отмечено у нанайцев и позже, в первые десятилетия XX в. К этому же времени относится и ряд изображений солнца. Родители по-прежнему вырезывали их из рыбьей кожи, бересты, иногда из картона или сшивали из разноцветных тряпочек. В последнем случае солнцу придавали форму шарика. Подобные

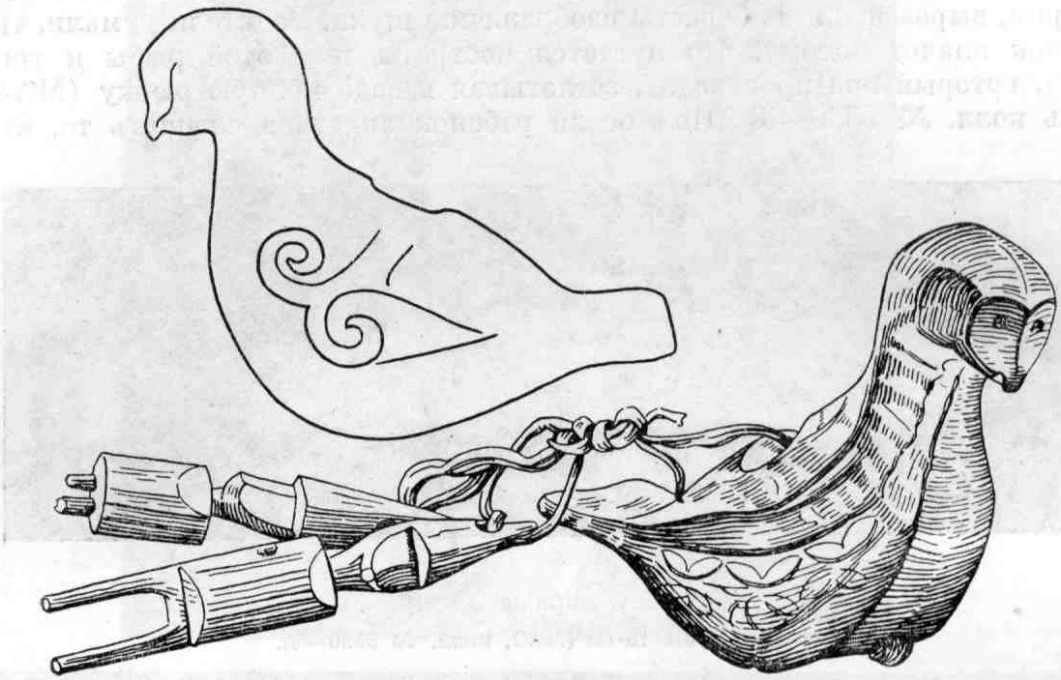


Рис. 3. Изображение совы.
Древесный гриб, высота 9 см (ГМЭ, колл. № 4795—406а).

предметы подвешивали к колыбели.[6] Иногда к солнечному кружку или шарику с четырех сторон пришивали красные ленточки, изображавшие лучи, а в центре кружка прорезывали круглое или квадратное отверстие (рис. 4).

Распространение в прежнее время детских амулетов в виде солярного знака объясняется особым отношением нанайцев к солнцу. Оно считалось женщиной, подательницей жизни. К ней обращались с просьбой послать жизнь (душу) еще не родившемуся младенцу. Предполагалось, что такие души подчинялись солнцу. В связи с этим становится понятным появление фигуры солнца над колыбелью. Нанайцы были убеждены, что женщина-солнце могла вернуть душу ребенку и тем самым прекратить испытываемое им беспокойство. В дальнейшем фигурка солнца должна была охранять ребенка от всякого злого начала, обеспечивать ему спокойный сон, а также, видимо, препятствовать душе вновь покинуть тело младенца.

---

[5] Иногда родители поручали отыскивание ушедшей души шаманам, которые, найдя душу, вселяли ее в тело ребенка или запирали в специальный мешочек *фатача* (Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов. — Этнографическое обозрение, 1897, кн. XXXIV, № 3, с. 6).

[6] Сферические изображения солнца в качестве колыбельных подвесок автору приходилось видеть и у соседних с нанайцами ульчей в конце 20-х годов. Как и нанайцы, ульчи называли такие предметы словом *сиу*, т. е. солнцем.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Как уже было отмечено, солнце иногда заменяли фигуркой паука (*атая*, *адака*, *атхо-мама*), в которой также видели женское существо — старуху (МАЭ, опись колл. № 1765—95). Паука вырезывали из рыбьей кожи или из двух ее кусков и сшивали их в виде объемной фигуры, набивая ее травой (рис. 5).[7]

В 30-х годах значение изображения паука при колыбели, по-видимому, понималось иначе. В одной из описей МАЭ отмечается, что оно

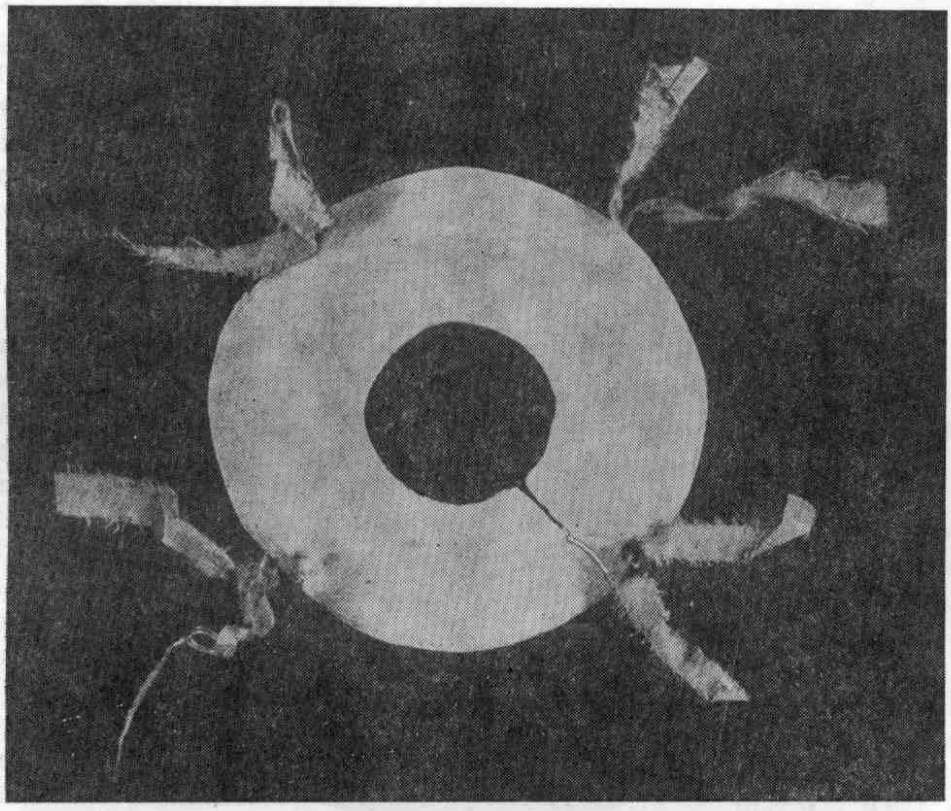


Рис. 4. Изображение солнца.

Картон и цветные ленточки, длина 13 см (МАЭ, колл. № 1765—114).

делалось в том случае, если ребенок плакал днем, пугаясь паука, ползущего по его лицу (МАЭ, опись колл. № 5530—7). Причины замены изображения солнца фигуркой паука не вполне ясны. Возможно, что здесь сыграла роль паутина, радиальное строение которой напоминало солнце с отходящими от него лучами. Впечатление усиливали ее блеск и светлый цвет.

Солярные кружки нередко включались в состав комплексных амулетов (связок).

Для детей, проявлявших беспокойство по ночам, вырезывались из бересты диски, изображавшие луну (МАЭ, опись колл. № 5530—10).

Из других предметов, изготовлявшихся для детей, отметим фигурку кукушки из рыбьей кожи, набитую травой. Ее делали, когда дети пили много воды (Владивостокский краеведческий музей, инв. № 726).

Если ребенок отказывался брать грудь, то в колыбель клали небольшую фигурку свиньи.[8] Соображения, которыми руководствовались при этом нанайцы, остаются, как и в примере с кукушкой, не выясненными.

[7] В описи ГМЭ (колл. № 1998—116) фигурка паука ошибочно названа пресмыкающимся, но этому противоречит ее название *атая*, приводимое в тексте.

[8] Diószegi V. Le principe therapeutique des Golds, p. 9.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Значительная по количеству фигур группа зоо- и отчасти антропоморфных изображений включала предметы, отгонявшие от ребенка злое начало или лечившие его от болезни. Напомним, что, по представлениям нанайцев, причиной болезни было вселение в человека враждебного существа или духа. Процесс лечения сводился к тому, чтобы испугать это существо и выгнать его из больного. Предполагалось, что его может поглотить и более сильное существо. Об этом говорит состав амулетов. Среди представленных ими животных имеются, например, как крупные

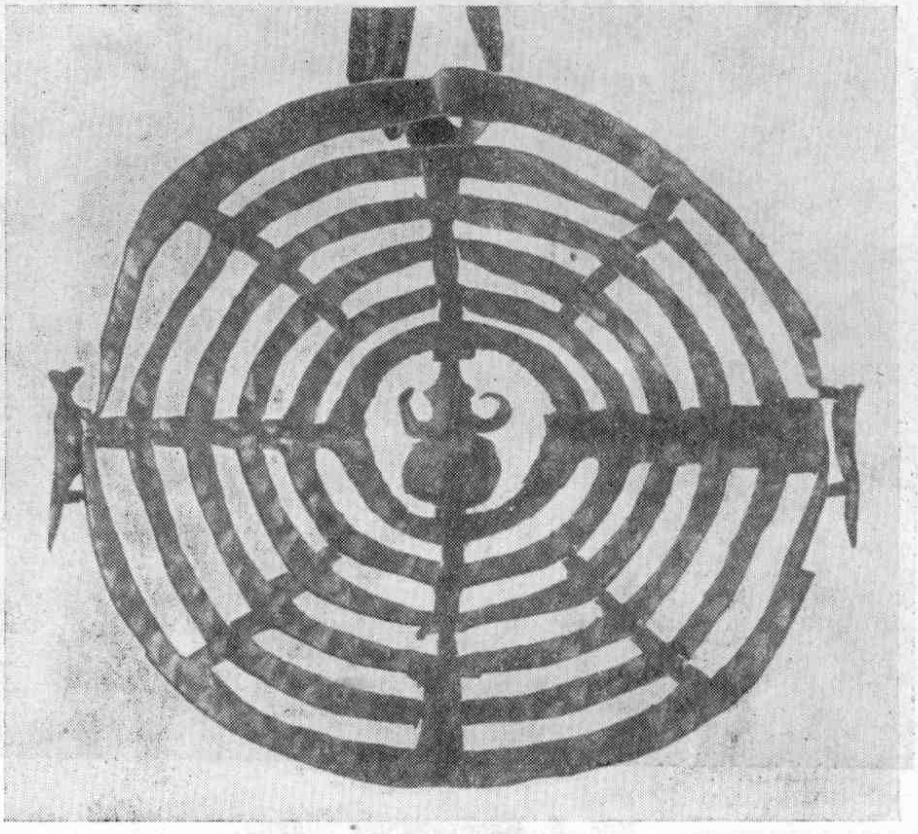


Рис. 5. Изображение паука.
Рыбья кожа, высота 5 см (МАЭ, колл. № 3348—34а, в).

и сильные (тигр, медведь, кабан, рысь), так и мелкие (мышь). Все они призваны были кусать, царапать, употреблять в пищу менее сильных. То же относится к амулетам в виде птиц — орла, чайки, дятла, филина и совы, внушающих страх своими клювами и когтями. Из рыб чаще всего изображались щуки и ерши, не менее опасные для мелких духов, чем животные и птицы.

Принимая во внимание тот факт, что в группу «лечебных» наряду с изображениями включались и подлинные рыбы и птицы, например высушенный ерш,[9] и даже живые филины и совы, которых держали в жилище и кормили, можно с достаточной уверенностью утверждать, что в более отдаленное время количество живых, высушенных или препарированных животных, считавшихся защитниками детей, было значительно бóльшим. От крупных животных брали их части: от медведя — клыки, от собаки — лапы, от лисы — челюсть и т. д. Эти естественные амулеты за-

[9] Высушенных ершей подвешивали к колыбелям и ульчи. Эти рыбы, обладающие колючими плавниками, считались очень опасными для злых духов.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

меняли собой по принципу «часть вместо целого» самих животных, и им приписывали те же способности и функции, какими обладали эти животные.

По словам П. П. Шимкевича, живые совы и филины охраняли детей, а высушенный ерш над дверью жилища, где был ребенок, своим видом должен был отпугивать приближающегося злого духа.[10] Когти рыси охраняли ребенка от злых духов *бусеу*.[11] Медвежий клык и челюсть лисы отгоняли духов от колыбели. Медвежий клык надевали на ребенка (МАЭ, опись колл. № 5530—1 и 1765—64) или подвешивали к колыбели.

Напрашивается вопрос: чем можно объяснить, что изображения хищных животных и птиц, которые в глазах нанайцев считались такими же живыми, как и настоящие звери и птицы (или части их тела), не представляли опасности для самих младенцев? Могли же эти существа сами оказаться в роли нападающих и тем самым причинить вред детям? На этот вопрос ответить нелегко. По-видимому, в этом случае многое зависело от воображаемых взаимоотношений между животными и людьми. Хорошо известно, что нанайцы как изображения, так и части тела животных смазывали пищей, т. е. кормили, а те в свою очередь должны были за это оказывать людям ряд услуг и, вероятно, поэтому не трогали младенцев. Не исключено, что при этом родители обращались к животным с той или иной просьбой, может быть заключали с ними своего рода соглашения (считалось, что животные понимают человеческую речь). Случаи разговора нанайцев с амулетами отмечались неоднократно.

Приведем другие примеры. Нередко дети страдали расстройством желудка. В этом случае нанайцы изготовляли из дерева небольшое изображение *хафуль*, похожее на тигра[12] (ГМЭ, колл. № 1998—38, 39, 42, 43), иногда с человеческой фигуркой на спине или с крыльями на боках. Против боли в груди вырезывали маленькую фигурку самого тигра (*холенку*), расписанную полосками черного цвета.[13] При боли в животе пользовались изображением мыши (*сингара*), которое привязывали над больным местом, предварительно окурив амулет дымом багульника. При появлении опухолей вырезывали фигурку медведя — *дуэнто* (МАЭ, колл. № 3348—70).

Прекращению рвоты, расстройства желудка способствовали и некоторые антропоморфные изображения, например *энгэла* (*энголэ*). У этой фигуры вдоль тела высверливали сквозное отверстие, в которое вкладывали пищу. Некоторые матери кормили энгэла своим молоком (ГМЭ, колл. № 4795—393, 385). По другим данным, энгэла не лечил, а вызывал расстройство желудка у детей (МАЭ, опись колл. № 3348—51).

По поводу другого антропоморфного изображения — *утыки́* или *итылику* — со вздутым животом, также изготовлявшегося при детском поносе и худобе и по виду похожего на энгэла, Л. Я. Штернберг пишет, что в верхнее отверстие этой фигуры помещали юколу, а нижнее, с целью прекращения поноса, чем-нибудь затыкали[14] (МАЭ, колл. № 1765—44).

Наряду с одиночными и парными «лечебными» изображениями в домах нанайцев встречались и комплекты их (связки), в состав которых входили различные деревянные зоо- и антропоморфные фигуры, высушенные головы рыб, медвежьи лапы, орлиные головы, берестяные старушки-мамари, лодочки, предназначенные для духов, солярные кружки,

[10] Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов, с. 136, 137.
[11] Лопатин И. А. Гольды — амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922, с. 220.
[12] Woldt A. Die Kultusgegenstände des Golden und Gilyaken, S. 100.
[13] Там же.
[14] Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, с. 517.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

изображения небесных карликов, хозяина и хозяйки огня, одноногие человечки, фигурки муравьев и пауков. Парные изображения в этих комплектах обычно олицетворяли собою мужской и женский персонажи.[15]

Не исключено, что такое количество разного рода детских предметов накапливалось постепенно и, видимо, передавалось от одного поколения к другому, так как в связках имеются и новые, и очень старые предметы, покрытые высохшей пищей и сильно загрязненные.

Как уже говорилось, нанайцы заботились не только о том, чтобы их дети были спокойными и здоровыми. Они хотели видеть их умными, сильными, выносливыми, ловкими и закаленными. Особенно будут необходимы эти качества мальчикам, когда они станут охотниками и им придется выслеживать зверя в суровых зимних условиях, в глухой тайге, вдали от дома.

В связи с этим также изготовлялись разного рода предметы или использовались части животных. Нанайцы полагали, что отдельные черты характера, свойства и особенности представителей животного мира могли перейти к их детям и что для этого достаточно было присоединить к колыбели подлинные части тела тех или иных животных или их изображения. Приведем несколько примеров.

Чтобы мальчик стал смелым, отец вешал ему на шею крепкий клык медведя.[16] Чтобы в будущем человек хорошо владел рукою, ему в молодости надевали на кисть правой руки горловой хрящ медведя, а для зоркости давали проглотить зрачок этого животного.[17] Чтобы мальчик не боялся ни мороза, ни простуды, его следовало омыть наваром птички *ойфо* (водяной воробей), так как она не мерзнет в холодную зиму и не промокает.[18]

Передавать детям свои особенности могли, по мнению нанайцев, не только животные, но и неживые предметы, например нефрит. Если через отверстие в нефритовом кольце давать грудь мальчику, то это сделает его крепким, сильным и ловким, а девочка будет умной.[19]

Этнографами отмечены лишь некоторые из подобных действий и представлений, но они, по-видимому, были распространены прежде значительно шире и относились ко многим другим предметам. Опыт многих поколений, наблюдения над животными и неживыми (с нашей точки зрения) предметами и их свойствами приводили к отбору и использованию всего того, что казалось полезным.

Рассмотрим теперь правильность применения к рассмотренным предметам названия «амулеты».

В имеющейся литературе этот вопрос, насколько известно, не ставился, хотя отдельные исследователи, например В. Диосеги, не вполне уверены в правильности отнесения к числу амулетов нанайских «лечебных» предметов.

Амулетом, как известно, принято называть предмет, носимый суеверными людьми на теле, прикрепляемый к одежде, над входом в жилище и т. п. как некое магическое (колдовское) средство, предохраняющее от «сглаза», болезни, ран и т. д. Амулеты не причисляются к предметам, наделенным жизненными функциями. Люди, прибегавшие к их помощи, с ними не разговаривали, не обращались к ним с теми или иными просьбами и не кормили их. В амулетах видели предметы, обладающие некоей

---

[15] Там же, с. 517.

[16] Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов, с. 10.

[17] Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов, с. 9.

[18] Лопатин И. А. Гольды — амурские, уссурийские и сунгарийские, с. 320.

[19] Там же, с. 322.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

силой, отталкивающей всякое вредное начало, — силой, проявляющейся независимо от воли обладателя амулета.

Описанные выше нанайские предметы, предназначавшиеся для детей, по ряду признаков не могут быть отнесены к амулетам.

Подобно другим народам Амура и Сахалина, нанайцы видели в детских предметах живые существа, обладающие качествами, способностями, волей, как и отдельные части тела животных (го́ловы, челюсти, клювы, зубы, ноги, когти), — «живые заменители» животных. С этими предметами нередко разговаривали. Для приобретения младенцем хорошей памяти брали косточку от черепа кабана и, привешивая ее к одежде ребенка, говорили: «Приди, дай моему ребенку память». Это обращение было адресовано кабану. К медвежьему клыку нанаец обращался со следующими словами: «Ты сильный, ты ничего не боишься — приди, помоги мне! Моего ребенка, приди, сделай смелым».[20]

Если у нанайца умерло несколько детей, то, спасая новорожденного, он брал клык медведя или кабана, коготь рыси или медведя и обращался к ним со следующими словами: «Моего ребенка караулить (защищать) тебя зову», — и привешивал клык или коготь к колыбели. Отмечены случаи, когда мать при беспокойстве ребенка обращалась к подвескам колыбели с просьбой сторожить и защищать младенца.[21]

Все это говорит, в частности, о том, что обычный, широко распространенный взгляд на клыки сильных животных как на некие амулеты к нанайским предметам этого рода неприменим, поскольку нанайцы видели в них либо самостоятельные живые существа, либо предметы, заменявшие самих животных. По мнению нанайцев, клыки, как и другие предметы, слышали и понимали обращенную к ним человеческую речь и могли реагировать на нее. Поскольку эти предметы считались живыми, их смазывали кашей или жиром, а некоторые нанайки, как мы видели, кормили их своим молоком. По данным конца 80-х годов XIX в., после изготовления нового амулета нанайцы убивали девственного борова и его кровью опрыскивали этот предмет.[22]

Подобное отношение к так называемым амулетам отмечено и у нивхов. Они не считали их изображениями духов, не молились им, но всячески старались задобрить и предлагали им вкусную пищу. Некоторым амулетам присваивали даже личные имена. В то же время, в случае невыполнения такими предметами обращенной к ним просьбы, их могли побить и даже выбросить.[23] Итак, факты говорят о том, что относить детские амулеты к числу магических предметов было бы неправильным. Нельзя большинство их связывать и с анимизмом, поскольку они не наделялись ни душой, ни духом.

Истоки описанных представлений и действий уходят, по нашему мнению, в древнее анимистическое мироощущение, элементы которого удерживались в сознании нанайцев еще в начале XX в. Это мироощущение, в значительной степени вытесненное позднейшими анимистическими представлениями, остается пока недостаточно выявленным и изученным, хотя на него уже обращено внимание не только этнографов, близко соприкасавшихся с нанайцами и хорошо знакомых с их взглядами на природу и человека (В. К. Арсеньев, И. А. Лопатин, А. Н. Липский), но также и некоторых философов (А. Д. Сухов, К. В. Кулебякин).

---

[20] Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов, с. 10.

[21] Там же.

[22] Каталог Археологического музея Томского университета. Томск, 1888, с. 110, примеч.

[23] Орлова Е. П. Амулеты гиляков, с. 230, 231.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*Ч. М. Таксами*

# Система культов у нивхов

В основе первобытной идеологии нивхов лежит анимистическое воззрение на мир.[1] Широкое распространение получил культ природы. Явление это было вполне естественным и закономерным. Ведь в жизни нивхов решающую роль играли промыслы рыбы и морского зверя, а также охота на зверей и сбор съедобных трав и ягод. Богатства моря, рек и тайги являлись источником их существования, поэтому они обожествляли природу, особенно воду и землю, и создали им своеобразный культ. У нивхов встречается культ животных, деревьев, огня, предков, инау (стружек).

Мы предполагаем, что нивхи как этническая общность сформировались в районах нижнего Амура и Сахалина. Здесь возникла у них культура рыболовов и охотников на морского зверя в определенной экологической среде. Хозяйство нивхов в конце XIX—начале XX в. было комплексным и носило в основном промысловый характер. Виды промысла определялись окружающей географической средой. Наряду с рыболовством, морским зверобойным промыслом и охотой нивхи занимались собирательством и собаководством. Комплексное хозяйство, сложившееся на базе определенных естественных условий, было довольно усовершенствованным, что свидетельствовало о многовековой специализации и накоплении огромного опыта.

Промысловое хозяйство нашло отражение в культуре нивхов, в частности в духовной. У них сложились определенные представления о природе и система религиозных обрядов, связанных с культом тех или иных объектов природы. В данной статье мы остановимся лишь на характеристике основных видов культа, широко отраженных в религиозных представлениях нивхов.

В первобытной идеологии нивхов наиболее распространен культ природы: воды, тайги (леса) и земли. По мнению нивхов, и в море, и в тайге (земле) существовала жизнь, построенная так же, как у людей. От взаимоотношений с природой зависело материальное благополучие людей. Отсюда возникли многие институты культа с его многочисленными обрядами и обычаями.

**Культ воды** распространен у нивхов повсеместно. И это вполне естественно. Ведь нивхи расселены непосредственно на берегах рек и морей, богатство которых является основой экономического развития этого народа. По представлению нивхов, водное пространство — это целая живая

[1] Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края, т. II. СПб., 1899; Штернберг Л. Я. Первобытная религия. Л., 1936; Крейнович Е. А. Нивхгу. М., 1973; Иванов С. В. Орнаментика и обряды, связанные с амурской лодкой. — Советская этнография, 1935, № 3—4; Таксами Ч. М. К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов. — Сб. МАЭ, XXVII, Л., 1971, с. 201—211 и др.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

система, организованная так же, как и человеческий мир. Они сравнивали море с большим домом, в котором жил седовласый старик или старуха, иногда оба вместе. Нивхи называли их *тол нивх* — «житель воды». Именно они присылали нивхам косяки рыб и стаи морских зверей, чтобы те жили в достатке и благополучии. В свою очередь нивхи посылали «жителям воды» гостинцы. Таким образом, жители земли и «жители воды» как бы находились в постоянной связи, проявлявшейся по-разному. Так, ежедневно, закуривая трубку перед поездкой на лодке, они бросали в воду щепотку табаку. Данный обряд соблюдали и на промыслах, и во время любой поездки по реке, перед закидыванием или установкой сети или снасти. Бросая табак, нивхи произносили слова, выражающие ту или иную просьбу. Например, при промыслах говорили: *Тола, ньыуах намагур чо ыынгуя* — «Вода, сделай (позволь), чтобы мы хорошо ловили (поймали) рыбу».

В воду бросали не только табак, но и все виды провизии, имевшейся у них в лодке. Любопытно, что нивхи на новых местах жительства обязательно приносили жертву. Двигаясь по воде, они устраивали несколько кормлений. Об этом Л. Я. Штернберг в своем дневнике записал: «Доехав до моря, переводчик взял запас еды и ушел в направлении к солнцу, присев на корточки в позе, почти непривычной по-нашему, стал копать руками ямку в снегу, вложил туда пай из своего мешочка, прошептал несколько слов, которыми он умилостивил бога моря ниспослать нам счастливого пути, затем вернулся к нам и раздал всем присутствующим оставшуюся еду от жертвоприношения».[2]

Мы склонны думать, что в кормлении воды нивхи соблюдали родовые принципы. Возможно, что во время движения по воде они каждый раз устраивали кормление там, где начиналась территория того или иного рода. И в этом нетрудно убедиться. Нам много раз приходилось путешествовать по Амуру и вдоль морского побережья вместе со стариками. Во время таких плаваний мы наблюдали, как, не доезжая до нужного селения, нивхи причаливали к берегу и устраивали кормление хозяина родовой земли. Одновременно они кормили и хозяина воды. А затем продолжали свой путь.

Так, например, нивхи сел. Кальма, когда отправлялись в сел. Тахта, обязательно, не доезжая 25 км, приставали к берегу. Здесь у ключа устраивали кормление хозяев земли и воды и только после этого ехали в гости. Нивхи могли миновать селение, но место кормления — никогда. Правда, если очень торопились или не позволяла погода, то путники устраивали кормление посреди Амура или в море напротив священного места.

Обряд кормления хозяев воды нивхи называли *тол ардь* — «воду кормить». Иногда этот обряд называли *тол фыньд*, что в буквальном переводе означает «в воду бросать». Сахалинские нивхи этот обряд называли *чух чухынд* — «счастье искать». Когда нивхов спрашивали, зачем они выполняли обряд кормления, то везде получали ответ: *Кыз ыындь* — «Счастье искать».

Во время совершения этого обряда рыбаки как бы на расстоянии мысленно беседовали с хозяином воды, поведывая ему о своих делах и нуждах и о том, что желали бы получить. Повсеместно подобный обряд совершали старшие, находящиеся в лодке, на промысле. Но все нивхи проявляли уважительное отношение к воде — месту, где обитали «люди воды», хозяин воды. Они никогда не оскверняли воду, не проявляли пренебрежительного отношения к воде и т. д. К ней относились как к реаль-

[2] Архив ЛО АН СССР, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 3.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ному, обитаемому людьми миру. Это обстоятельство очень важно, если учесть, что вся жизнь нивхов была связана с водой. «Ни один из амурских инородцев, — пишет Л. И. Шренк, — не проводит так много времени в воде, как гиляки, которые исключительно питаются рыбной ловлей и, движимые промышленным духом, предпринимают длинные путешествия по речным и морским пространствам».[3]

Дважды в год (весной и глубокой осенью) нивхи устраивали большие родовые кормления воды, ставшие у них крупными праздниками. До совершения обряда кормления нельзя было ловить рыбу и спускать лодку в воду, так как хозяин воды мог не послать рыбы и тогда нивхи умерли бы с голоду.

Особенно большое значение придавали обряду кормления воды весной. В это время нивхи как бы возобновляли постоянные контакты по водному пути. Посылая гостинцы во время кормления, они поддерживали с хозяином воды добрые отношения. Тот, в свою очередь, посылал в виде подарков косяки лососевых рыб. Все эти обстоятельства заставили нивхов выработать культ воды, глубоко отразившийся в их сознании. Культ воды и связанные с ним обряды повсеместно строго соблюдались.

Весной, перед окончательным освобождением воды ото льда, старейший в роде, проживающий в селении, назначал день кормления воды. В этот день поздно вечером мужчины брали приготовленные женщинами ритуальные кушанья и сушеный хвост кеты и шли к реке. Самый старший член рода, приносящий жертву, стоял лицом к проруби. Л. И. Шренк писал, что около проруби ставили шесты со стружками.[4] У Л. Я. Штернберга есть любопытное замечание об этом: «Делают 30 чхнай (изображений), 15 мужских и 15 женских, ставят их у самого обрыва льда в море и туда несут корыта (с едой, — *Ч. Т.*)». В первую очередь со словами Қа! Қа! Қа! опускали в прорубь хвост сушеной кеты для *тол ӷан* («собаке воды», вернее, собаке хозяина воды). Мы видели на Сахалине, как весной в прорубь бросали прутья тальника *ӌыкс*, концы которых заострены по-разному: одни — острые, другие — тупые. Первые означали *ар чӌай* — изображение самца, вторые *аньх чӌай* — самки.[5] Следом за хвостом кеты в прорубь бросали пучок таких тальниковых веток основанием вперед. Если они тонули, то это значило, что хозяин воды принял их послание и будет удача. Если же не удалось утопить их сразу, то обряд повторяли снова. Но чаще всего нивхам удавалось сразу их утопить. После этого из каждого блюда бросали понемногу еды, предназначенной самому хозяину воды, затем шли домой. Оставшуюся еду несли назад и ставили корыто перед деревянным изображением предка. Старейший член рода или семьи кормил этого идола и углы дома, намазывая их кушаньем из каждого блюда. Небольшое количество еды бросали в лес — хозяину тайги и в огонь — хозяину огня. После этого угощали приготовленной едой сородичей и односельчан: женщины разносили во все жилища понемногу пищи.

Для обряда кормления воды члены каждого рода имели специальные деревянные корытообразной формы чашки (*тол ӌир*). На них нанесены изображения птиц, рыб и морского зверя (рис. 1). По нашему мнению, на нивхских ритуальных блюдах изображены ценные породы рыб, имеющие большое промысловое значение, — лососевые, осетровые и т. д., а также различные виды тюленей.

Некоторые блюда сделаны в форме птиц, видимо гагар. Эта птица у нивхов, как и у многих народов Сибири и Дальнего Востока, олицетво-

[3] Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края, т. II, с. 188.
[4] Там же, с. 188—189; Архив ЛО АН СССР, ф. 282, оп. 1, № 85, л. 8.
[5] Принадлежность их к миру людей, животных или рыб не выяснена.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ряет обеспеченность и счастье, оберегает от несчастных случаев, помогает благополучно плавать на лодках.

Надо заметить, что кормление воды нивхи производили только с этих блюд, которые хранились в амбаре старейшего в роде или большой патриархальной семьи (рис. 2). При обряде кормления члены рода собирались в большом родовом доме, где жил старейший. В этом же жилище готовили еду, из него выносили корытца с ритуальной едой, сюда возвра-

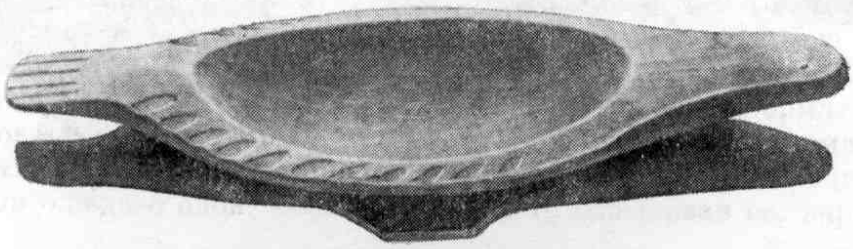


Рис. 1. Деревянное двойное блюдо (МАЭ, колл. № 5536—143).

щались с берега. Весь акт кормления воды производили почти молча. Каждый нивх чувствовал серьезность этого обряда и шел к берегу, чтобы встретиться с хозяином воды и поговорить о важных промысловых делах. Во время процесса кормления можно было услышать лишь короткие фразы старейшего в роде, выражавшего то или иное пожелание или дававшего указание своему сородичу. Кормление воды было делом всего рода, и в нем принимали участие все сородичи, жившие в одном селении. О родовом характере этого обряда говорит и то, что члены каждого рода имели общие ритуальные блюда, колотушки, хранившиеся в родовом амбаре (рис. 3).

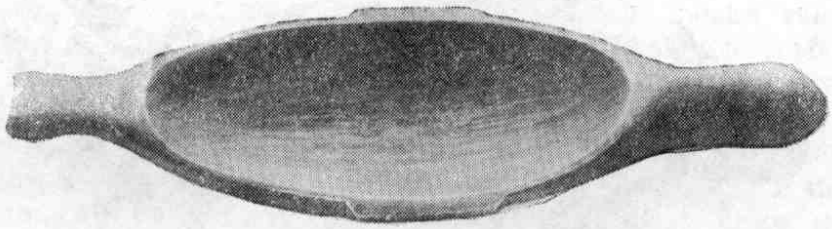


Рис. 2. Маленькое деревянное блюдо (МАЭ, колл. № 5536—144).

На следующее после этого обряда утро нивхи спускали на воду большую многовесельную лодку. Перед спуском ее окуривали дымом багульника, а после спуска старики садились в лодку, закуривали трубку и важно, с серьезными лицами беседовали, бросая табак в воду. Затем гребцы усаживались на свои места и под руководством старейшего выезжали в море или на Амур. С этого момента обряд кормления воды превращался в праздник освобождения рек и моря ото льда. На этом празднике проводились различные игры, состязания и т. д. Особенно впечатляющим зрелищем были гонки на многовесельных лодках. В мае 1856 г. Л. И. Шренк на Амуре между селениями Ваир и Маго видел лодку, в которой помещались тринадцать гребцов и рулевой. Люди гребли изо всех сил, мерно взмахивая веслами. Рулевой сопровождал каждый удар весел мощным движением руля.[6]

[6] Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края, т. II, с. 205.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Кормления воды устраивали и глубокой осенью, после замерзания рек и вод морского побережья. Обычно это делалось после поднятия лодок. Перед их подъемом старики, сидя на лодке, рассказывали о своих благополучных путешествиях и успешных промыслах. Закуривая трубку, они обязательно угощали табаком и хозяина воды. Затем выталкивали лодку

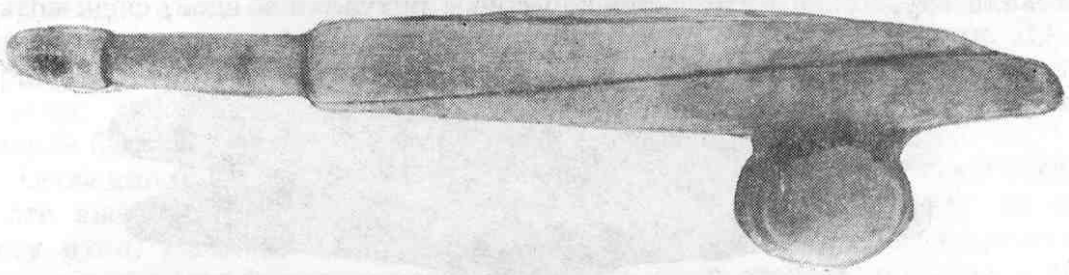


Рис. 3. Дубинка (колотушка) для глушения крупной рыбы (МАЭ, колл. № 1764—33).

на берег и поднимали ее на специальный лабаз. О важности этого обряда свидетельствует и то, что у нивхов определенный период (конец октября и начало ноября) называется *му хити лоӈ* — «месяц подъема лодок». Вместе с лодками на зиму убирали весь летний промысловый инвентарь и складывали в амбаре, на лабазах и т. д. Подъемом лодки как бы завершали летний хозяйственный цикл. Затем начинался зимний период и

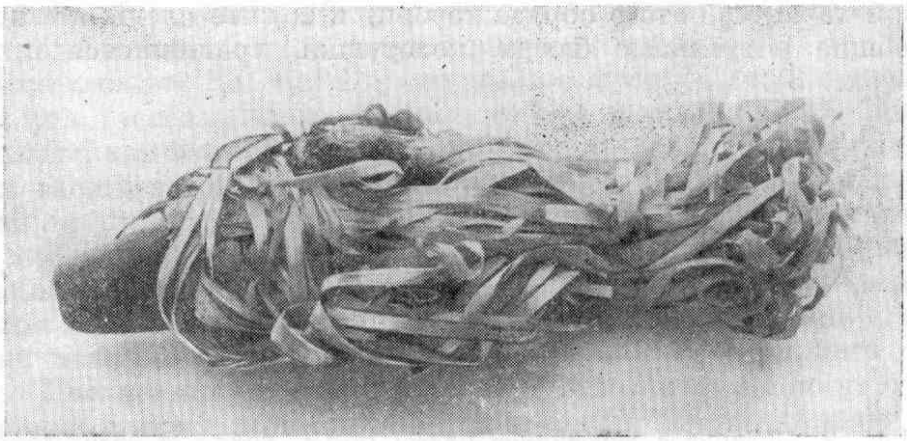


Рис. 4. Изображение хозяина воды (морской касатки) (МАЭ, колл. № 4975—12).

вместе с ним новый цикл промыслового хозяйства, также встречаемый обрядом кормления хозяина, но уже — хозяина тайги (леса).

Кормление хозяина воды («людей воды») нивхи устраивали около своего дома, где делали ежегодно прорубь в одном и том же месте (рис. 4). Это место называли *кыз ыӈуф* — «место для поиска счастья». У нивхов нет постоянной формулы заклинания. Каждый излагает мысли по-своему, но все просили хорошего улова рыбы и благополучного плавания. Всегда слова заклинания произносили старики, выступавшие как старейшие в роде, в семье. Надо сказать, что, по ранним представлениям нивхов, хозяева воды («жители воды») — это не какие-либо мифические лица, а такие же реальные объекты, как сами нивхи (рис. 5). Поэтому они во время кормления как бы реально общались с обитателями воды и делали это с большим вниманием.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Специального культового сооружения для проведения обряда кормления воды у нивхов не было.

Согласно ранним представлениям нивхов, в местах их расселения в тайге (в сопках) жили *пал нивух* — «жители тайги (леса)». Их рассматривали как хозяев земли (*миф ыз*). Считалось, что от добрых отношений между нивхами и «жителями тайги (леса)» зависело благополучие их жизни, особенно здоровье. К хозяевам земли и тайги нивхи обращались при многих обстоятельствах.

Обряд кормления хозяина тайги устраивали в начале зимнего охотничьего сезона. Перед тем как проложить первую охотничью тропу на лыжах, члены каждого рода или семьи выполняли этот обряд. Старейший в роде, проживающий в данном селении, назначал день кормления. Женщины готовили традиционную ритуальную пищу. В день кормления старейший отводил в лес черную лохматую собаку, а его сородичи несли ритуальные блюда с едой. Собаку убивали и, освежевав ее, варили мясо.

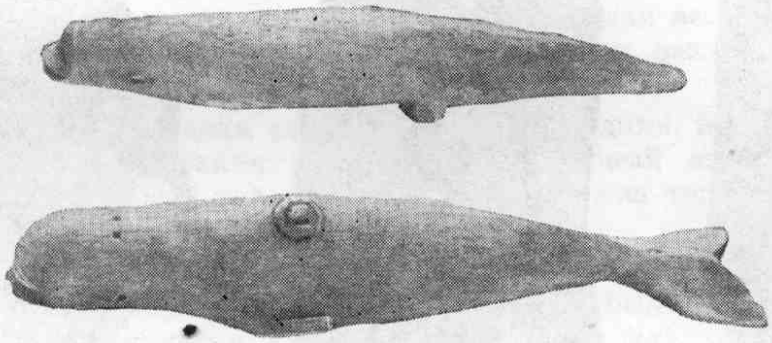


Рис. 5. Изображения белухи (МАЭ, колл. № 5536—121 и 5536—120).

Старейший изготовлял стружки инау из рябины и ставил их с восточной стороны. Затем брал понемногу ритуальной еды и бросал также в сторону восхода солнца, обращаясь вслух к хозяину леса с просьбой о хорошей охоте, добром здоровье и ограждении сородичей от всяких болезней и несчастий.

То же самое делали все, кто находился с ним вместе. Затем присутствующие сами ели маленькими порциями ритуальную еду и шли домой, унося кушанья. Уже дома угощались по-настоящему сами и угощали своих сородичей. Весь обряд совершался в первую половину дня. Только после кормления хозяина тайги нивхи могли идти на охоту. Здесь мы фактически описали и обряд жертвоприношения собаки.

В некоторых районах, видимо, встречались обряды, которые представляли собой своеобразные варианты обряда кормления хозяина тайги.

В сел. Луполово на западном побережье Сахалина в 1957 г. от нивха Латуна мы записали рассказ об обряде жертвоприношения хозяину тайги. Этот обряд он назвал *палдох кыз ӌыӌд* — «в лес (тайгу) счастье искать». Он рассказывает, что после того, как река покрывалась льдом, нивхи устраивали кормление воды. На другой день дополнительно приготавливали национальную студнеобразную еду (*мось*), строганину из мороженой рыбы, нарезали лучшую юколу (*ӌалы ма*), варили кашу и т. д. Вечером все сородичи шли к родовому священному дереву (*чыу тиӌр*) и везли на нартах всю ритуальную еду. Сюда же несли прямую лиственницу с красиво переплетающимися ветвями вершины и прислоняли к родовому дереву. Затем отрезали от юколы кусочки от брюшка и спинки и бросали их к основанию дерева. Люди могли бросить подобные куски и от нескольких юкол. В XIX—начале XX в. это считалось при-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

знаком зажиточности семьи. На то же место бросали сушеные стебли травы (*аҳс*), сушеные корни сараны (*ҳарҳ*), мось, кашу и др. Из каждого блюда бросали понемногу. Обязательно бросали листовой табак. Всю оставшуюся еду нагружали на нарту, везли домой и угощали ею

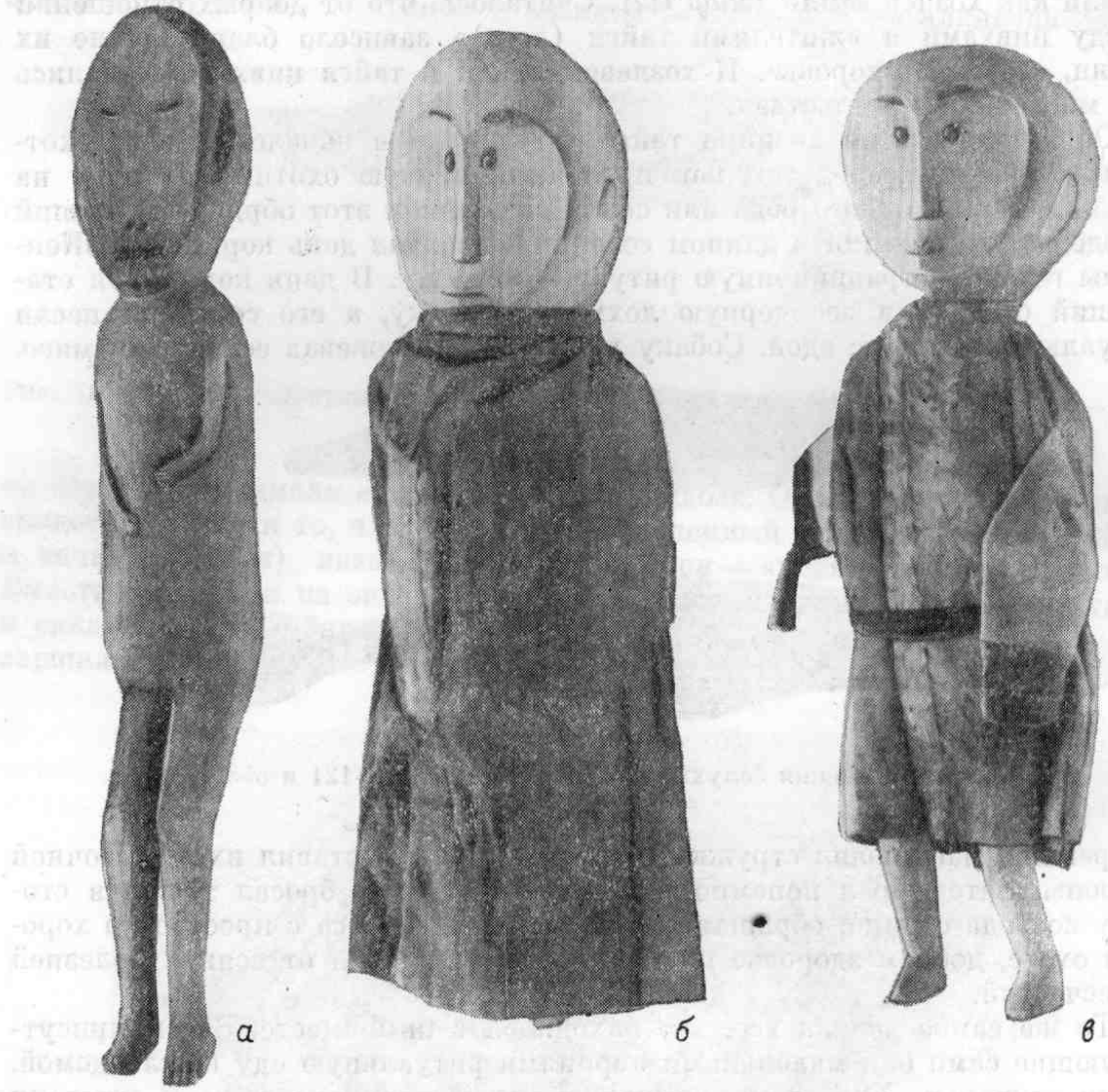



Рис. 6. Изображения хозяина тайги (*а* — МАЭ, колл. № 202—1, *б* — колл. № 202—2, *в* — колл. № 202—3).

сородичей. В обряде кормления (жертвоприношения) могла принимать участие только мужская часть рода. Выполнял все обряды старейший (*пилаҳ* — «большак»). Женщины, как нечистые, сидели дома и готовили еду. Они не принимали участия в церемониях жертвоприношения.

Осенний обряд кормления хозяина тайги (рис. 6), по нашему мнению, посвящается и началу нового зимнего сезона, который длился до вскрытия рек, моря ото льда. Некоторые нивхи Амура во время этого обряда часть жертв приносили и хозяину неба, чтобы в новом сезоне он позволил «им быть здоровыми и спокойно, хорошо жить». Любопытно, что во время такого обряда молодые нивхские женщины просили себе плодовитости. Это видно из рассказа нивха Ячко, записанного нами в 1957 г. в сел. Кальма на Амуре. По его сообщению, в ноябре, после замерзания Амура, старейший в селении объявлял: «Завтра утром надо устроить кормление». С этого момента все сородичи были заняты приготовлением ритуальной пищи. Утром до восхода солнца мужчины шли к родовому

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

дереву (*че зиӷр*) и прислоняли к нему три прямые жерди из лиственницы с ветками на вершине (*чыу-дигр*). Сначала вокруг родового дерева усаживались самые старшие из рода Т'апӷ'ал — основателя селения: старик Ршоин, его сородичи Пухта, Каурин, Пыгскин, Олчин, Риюркун. Около них сидели или стояли мужчины более молодого возраста. Старики начинали обряд с употребления водки, при этом сначала ею смазывали жерди и только потом выпивали сами. В это время молодые мужья молились, чтобы у них были дети. Они становились на колени и, кланяясь, касались лбом основания жердей. После небольшой трапезы старики резали петуха и свинью. Их кровью мазали жерди. Часть мяса съедали здесь. Затем всю еду и напитки уносили в родовой дом, где жил *пилы нивх* («большой человек») — старик Ршоин. Уже из этого дома женщины разносили еду по домам сородичей и односельчан. Мужчины же ходили по домам и угощали водкой.

День для проведения обряда в сел. Кальма у рода Т'апӷ'ал много лет назначал старик Ршоин. Обычно он выбирал хороший солнечный день, чтобы у всех было хорошее настроение и условия для веселья. Люди веселились, ходили друг к другу в гости, устраивали различные состязания, в том числе гонки на собачьих упряжках.

На вопрос, почему нивхи устраивали этот праздник, информант Ячко ответил: «После замерзания рек начинается новый зимний сезон и как бы наступает новый год. Небо же кормим из-за того, что там есть люди, которые следят за нашей жизнью».

Как мы сообщали, нивхи соблюдали культ хозяина земли во время совершения обряда кормления воды и тайги. Но были специальные обряды, связанные с культом «людей земли» (*миф ыз*). Согласно традиционным религиозным воззрениям нивхов, во всех местах расселения людей, а также на близлежащих мысах и утесах в земле (под землей) живут «люди земли», от которых зависит здоровье и благополучие человека. Вот поэтому нивхи никогда не забывали об их присутствии и всегда как бы общались с ними, устраивая кормление по тем или иным поводам. Здесь мы приведем лишь несколько из них.

На Амурском лимане есть мыс Лазарева, где, по представлениям нивхов, жило много «людей земли». Все наши информанты говорили, что люди видели на крутом утесе мыса весной дорогу из крови. Это хозяева горы убивали нерп и поднимались к себе. Люди видели, как в горах убивали зверей. Ни один нивх не проезжал и не проходил через мыс, не угощая хозяев мыса. Сюда приходили и специально для их кормления. Так, при плохой охоте охотники, приходя на мыс, говорили: *Ни кырт черх прыдьра ньроя* — «Я, голодая, к тебе пришел. Помоги мне». Люди бросали еду в воду с мыса, на том месте, где занимались промыслом рыбы.

Одна старая женщина, проживавшая в сел. Красовка, рассказала нам в 1957 г., что она долгое время себя плохо чувствовала, у нее болели ноги и она едва передвигалась. Старые люди посоветовали ей «поискать счастье» (*кыз ӷыӈыдо*). Старушка в магазине купила махорку, сходила к подножию горы и положила там горсть табаку. После этого сразу стала чувствовать себя бодрей.

Когда пришли русские на мыс Лазарева и стали разрабатывать землю и заниматься строительством, там еженощно слышали песни «жителей утеса» и их шамана, вынужденных затем оттуда переехать в Нигир-ту (Нигирское озеро). Весь процесс переезда слышали через землю люди-охотники, ночевавшие на мысу. Нивхи верили: если сейчас поехать в Нигир, то можно слышать голоса подземных жителей.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Нивхи очень редко меняли местожительство, но когда это случалось, то на новом месте прежде всего старались угодить земле. Переселенцы приготавливали ритуальную еду и в лесу устраивали обряд кормления, сопровождая его жертвоприношением. В лесу убивали рыжую собаку, дома же угощали всех сородичей и односельчан. Во время такой трапезы исключалась жареная еда.

Обряд кормления земли устраивали и по случаю отъезда или приезда близких. В этом я убедился на собственном опыте. Осенью 1948 г. я уезжал учиться в Хабаровск. Мать аккуратно завернула несколько листьев табаку, положила мне в чемодан и очень просила, чтобы я им угостил хозяина земли на новом месте. Она сказала, что сделать это необходимо, чтобы и там я был здоровым. То же самое она попросила меня сделать, когда я уезжал учиться в Ленинград.

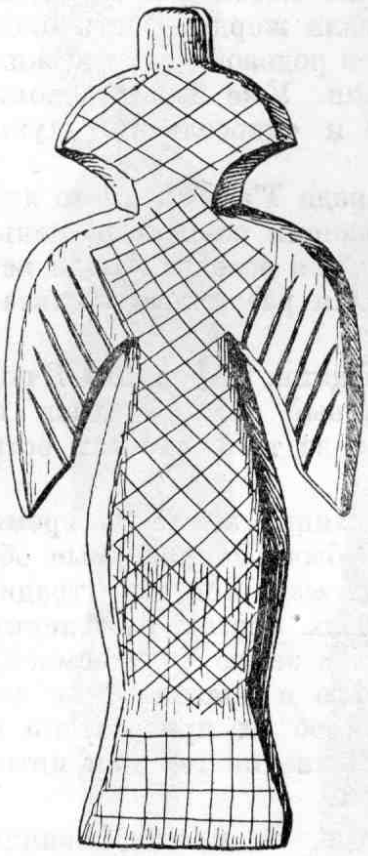


Рис. 7. Изображение хозяина солнца (МАЭ, колл. № 202—4).

Накануне моего отъезда — сначала в Хабаровск, а затем, через три года, в Ленинград — мать устроила кормление хозяина земли. Днем она приготовила национальные блюда — мось, муви, юколу и др. Вечером от каждого блюда понемногу положила в маленькую чашку и унесла в амбар. С наступлением темноты взяла чашку и повела меня в лес, который начинался сразу за огородами. Здесь она сказала сначала: *Ты мива кинӈыгур ньоӈлагу ныӷуя* — «Эта земля позволь хорошо ходить (по земле) моим детям». Сказав эти слова, мать насыпала табак на землю и положила немного еды. Затем с такой же просьбой обратилась к земле, куда я ехал учиться. Когда я приезжал домой после длительного пребывания в Ленинграде, мать каждый раз выполняла кормление земли. Конечно, эти обряды сохранились как отголосок прошлого.

**Культ неба** также играл определенную роль в жизни нивхов (рис. 7 и 8). По их представлению, в небе жили люди, называемые *тлы ыз* — «хозяин неба», внимательно следящие за жизнью людей на земле. Обряд жертвоприношения небу (*тлырох чыунид*) нивхи устраивали раз в год. Обычно его проводили в декабре или начале января. Рано утром мужчины шли в лес искать тонкую прямую чистую лиственницу (*че-зиӈр*), посредством которой кормили хозяев неба. Ее прислоняли к родовому дереву. Затем сюда же несли ритуальную еду и помещали ее около дерева, на лабазе для посуды. Здесь же резали свинью и петуха, а их кровью мазали родовое дерево. Указательный палец обмакивали в кровь и стряхивали ее вверх. При этом говорили: *Кура, индыйа! Ньоӈзуя, кинӈыгур хумгуйа! Колафтилыӈыгуя!* — «Кура, посмотри! Пожалей, хорошо позволь жить! Сделай, чтобы не болели!».

Л. Я. Штернберг в сел. Тебах на Амуре видел, как нивхи вместо свиньи и петуха задушили красную собаку (*наӈрӷан*), привязав к лиственнице. Сердце ее вынули и бросили вверх. Потом стали пить водку и угощать ею друг друга. Кроме того, в сел. Кальма, где и мы собирали материал по этому вопросу, он видел в 1910 г., как нивхи положили в новую берестяную посуду (*ӈаӷгар*) еду и поставили на землю около лист-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

венницы. Здесь же поставили лыжи, лыжные палки. Затем, не сказав ни слова, тихонько ушли домой. Дома разожгли очаг, сварили мясо и часть его, предназначенную для жертвоприношения, положили между хвойными ветками и, поместив в две деревянные развилки, бросили в огонь. Деревянные же развилки оставили себе и положили под подушку. Считалось, что это защищает от злых духов. На утро, крадучись, пошли взять обратно лыжи, палку и другие вещи, оставленные для того, чтобы *тлы нивух* — «небесный человек» спустился по лиственнице и попользовался ими.[7]

По религиозным представлениям нивхов, ствол лиственницы, поставленный у родового дерева, являлся частью дороги для небесного человека, а дальше дорогой служила нитка (*ус*), тянувшаяся до места их обитания. По этому пути спускались на землю и поднимались обратно жители вселенной, именуемой нивхами *тлы*.

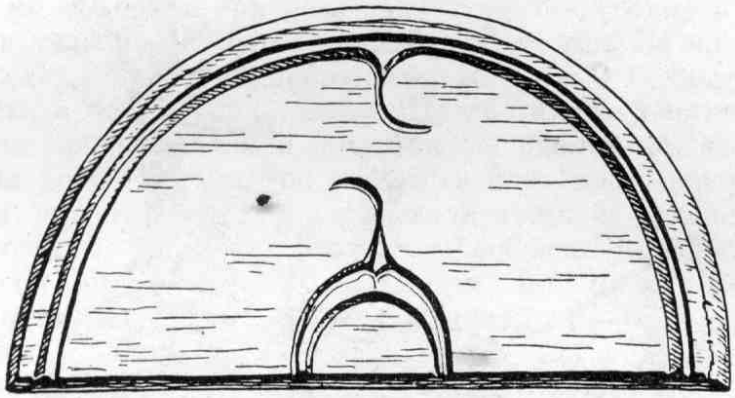


Рис. 8. Изображение хозяина луны (МАЭ, колл. № 202—6).

Десятилетиями около родового дерева накапливались ритуальные предметы. Жертвенное место нивхи называли *тлы уйӈлаф* и в обычные дни к нему даже близко не подходили.

**Культ дерева.** Многочисленные предания говорят о том, что нивхи произошли от лиственницы. Возможно, видя в этом дереве прародительницу, они проявляли к нему особое отношение, считали его родовым. Согласно религиозным представлениям, деревья одушевлены, за исключением совсем маленьких. По этой причине, когда срубали тополь для лодки (*муськыр*), на пне ставили палочку со стружками инау под названием *чэрнкунд* — «душу поставил». Если не ставить инау, это было равносильно убийству дерева.

В каждом нивхском селении имелось родовое дерево основателей селения (рис. 9). Это подтверждает наше мнение, что в прошлом нивхские населенные пункты были однородовыми. Нам посчастливилось видеть несколько родовых деревьев у нивхов Амура, Сахалина и Охотского побережья. Все они были старыми и огромного размера. Некоторые родовые деревья представляли собой ствол сухой лиственницы с засохшими ветками. К этим деревьям относились с особым почтением, даже с некоторым страхом. Посреди сел. Кальма на Амуре долгие годы стояла огромная высохшая лиственница. Старики говорили нам в 1956 г., что 60 лет назад дерево уже стояло в таком виде. Принадлежало же оно роду Т'ап'қал, считавшемуся основателем сел. Кальма. Представители этого рода устраивали около своего родового дерева медвежий праздник, здесь

[7] Архив ЛО АН СССР, ф. 282, оп. 1, № 8, тетр. 6, л. 6—12.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

же варили мясо в больших котлах. Очаг разводили ольхой, которую привозили из лесу. Весь мусор, накапливаемый в период праздника, приносили к этому месту. Сюда же несли все ритуальные предметы. Нередко кальминцам сородичи присылали мясо с вдетым в него деревянным вертелом. Эти вертелы также относили к родовому дереву.

Родовое дерево кальминцы берегли и не разрешали посторонним не только ломать его, но и захламлять территорию вокруг.

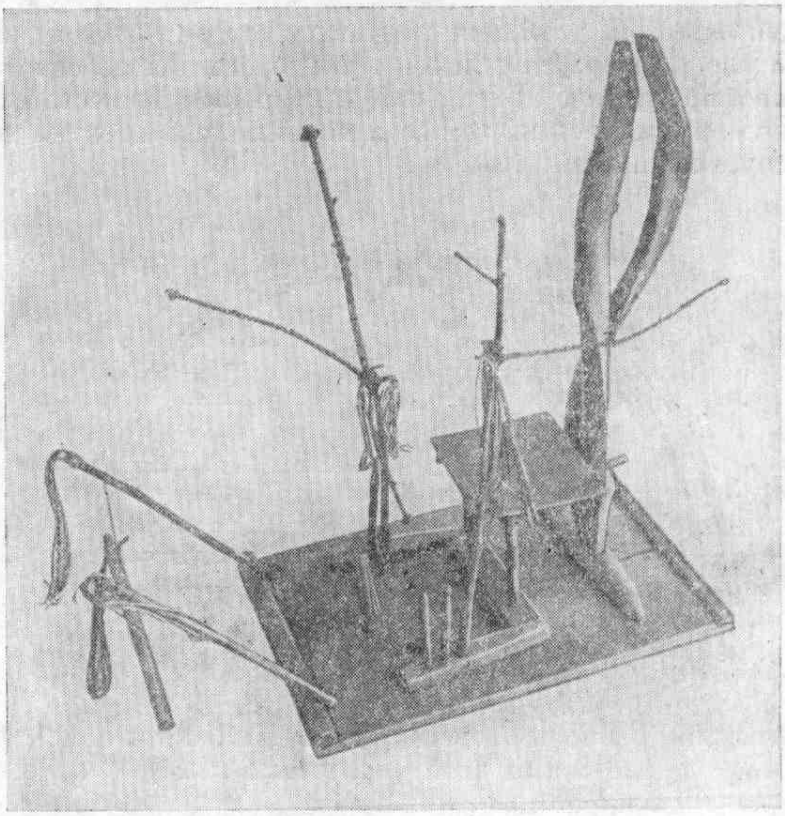


Рис. 9. Модель священного дерева с помостом впереди для медвежьей головы (МАЭ, колл. № 1764—131).

В 1957 г. родовое дерево во время сильного ветра свалилось и легло поперек дороги и огорода. Нивхи, особенно женщины, вынуждены были обходить это место. Жители селения распилили дерево и отодвинули на место, где оно росло. В таком виде бревна пролежали долго. В зимний период часть их сожгли русские. Нивхи обижались и ругали их за это. Вскоре умер один из русских, а дочь другого обожглась кипятком. Это дало основание нивхам говорить, что они получили наказание от «жителя неба» за свою дерзость. Недаром нивхи говорили, что *тлы ыз* — самый большой бог.

Родовое дерево привлекало внимание исследователей, посетивших нивхов еще в дореволюционное время. Сообщение о нем мы встречаем и у Л. Я. Штернберга: «На другой день после рождения Луны отправляются (нивхи, — *Ч. Т.*) на лодке (если погода тихая) или пешком в тайгу, и на определенном месте стоит *че зиӈр* — родовой знак, вокруг усаживаются все; старик берет еду с каждого блюда понемножку и дает *чух чуӈынд* и ставит инау (одну каждый год)».[8]

[8] Там же, № 4, л. 1086.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

В системе жертвоприношений элементы более позднего происхождения встречаются при жертвоприношениях небу, где в качестве жертвенных объектов фигурируют свинья и петух и разрешается использовать водку, тогда как в жертвоприношениях лесу, а особенно воде, водка, хлеб и лепешка исключаются. Можно сказать, что в культе неба больше всего замечаются элементы заимствования от тунгусо-маньчжурских народов. Это наблюдается только у амурских нивхов.

Например, в сел. Тыр жили нанайцы (гольды), вступившие в брак с нивхками и адаптированные нивхскими родами. Они соблюдали религиозные обряды и способы жертвоприношения, которые затем могли заимствовать от них нивхи. Так, и в сел. Тыр, и у негидальцев сел. Усть-Амгунь Л. Я. Штернберг в 1910 г. видел в жилищах на перекладинах по две фигуры *ыдзихы* — «хозяев», являющиеся изображениями «человека вселенной». Нанайцы и негидальцы соответствующих селений приносили в жертву жителю вселенной свинью. Сначала свинью с завязанными ногами обносили три раза вокруг столба (*тури*) и били палкой, чтобы ее крик услышал *эндури* — верхнее божество. Во время этого процесса самый старый человек произносил слова: «О боже, узнай, прими, тебе подымаем, о бог, отвори дверь». После такого шествия свинью резали, брызгали кровью вверх и кормили ею идолов, смазывая их. Мясо свиньи варили дома. По мнению нанайцев и негидальцев указанных селений, свинья, которую они чаще называли чушкой, уходила к *эндури* — помощнику ыдзихы, дающему охотникам соболя. Любопытно некоторое совпадение названий в обрядах нивхов и нанайцев. Нивхи называли жертвоприношения словом *чывуныдж*, а нанайцы — словом *чыыуви*.[9]

Культ дерева проявлялся и в том, что из лиственницы вырезали фигурки человека и птиц — кукушки и гагары. Эти деревянные зооморфные и антропоморфные фигурки, по представлениям нивхов, способны вместить в себя души изображаемых людей, животных и птиц. Не из каждого дерева можно было вырезать подобные фигурки. Старики иногда подолгу ходили по ближайшей тайге в поисках нужного дерева, прямого, без «ран» и кривых сучков. Только они, умудренные жизненным опытом, могли находить дерево, из которого можно было вырезать предметы ритуального назначения.

Вывороченный корень дерева нивхи ставили как надмогильный памятник убитому чужеродцами. Его устанавливали стволом вниз именно для того, чтобы он напоминал о кровной мести и чтобы душа убитого сородича, превращенная в птицу *тахч*, не уходила в подземный мир, а улетала вверх и витала в небе, угрожая своему убийце. По представлениям нивхов, в потустороннем мире все было наоборот. А потому дерево, поставленное вверх корнями, для обитателей потустороннего мира растет, как на земле, вверх кроной. Это позволяет душе убитого быть связанной с землей и появляться всегда в нужное время для участия в кровной мести. Мы считаем, что это соответствует первобытным воззрениям нивхов на строение подземного мира и на судьбу души умерших.

**Культ огня**. По представлениям нивхов, в очаге сидит «человек», оказывающий помощь нивхам. Он помогает на охоте, варит пищу, согревает людей и т. д. Чтобы поддерживать силу «человека огня», нивхи устраивали ему кормление при многих обстоятельствах. Например, в день прибытия на место охотник вечером разжигал очаг перед шалашом, устанавливал таган, кипятил чай, варил юколу и другую еду, принесенную с собой. Пищу раскладывал на небольшие порции. Одну порцию

[9] Там же, л. 805—806.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

бросал под корень дерева — хозяину леса, вторую в огонь — хозяину огня. Совершая кормление, охотник просил у хозяина леса, чтобы тот позволил ему промышлять зверей, у огня — бодрости и возможности добыть большое количество зверей. Только после кормления хозяев охотник приступал к еде сам, затем ложился спать. Утром вставал рано, до восхода солнца, разжигал огонь, кипятил чай и завтракал. Перед едой снова кормил хозяина огня, бросая в огонь немного еды.

После завтрака уходил устанавливать ловушки, самострелы и петли. Все дни пребывания в лесу, в охотничьем урочище, охотник перед едой кормил огонь, соблюдал обычаи и обряды, направленные на то, чтобы не осквернить местность; особенно это строго соблюдалось в день приезда. Накануне отъезда домой вечером охотник повторял всю процедуру, совершенную в день приезда, — кормил хозяев местности и огня. Затем долго сидел у очага. При этом считалось, что охотник вечером прощается с хозяином огня, пьет с ним чай и курит табак. И только потом он ложился спать. Утром он собирал все вещи, перед самым уходом садился пить чай, еще раз угощая хозяина огня, и уходил домой. Но перед уходом охотник не гасил огонь, как и во все дни пребывания в лесу.

Хозяина огня нивхи считали посредником между человеком и природой, способным оказывать помощь человеку во время охоты. Если хозяин огня не убил для охотника ничего, пока тот спит, то и охотник ничего не добудет. Поэтому, когда охотник приносил жертву огню перед охотой, он считал, что подкрепил силы хозяина огня и этим обеспечил успешную охоту.

Нивхи, соблюдая культ огня, устраивали кормление очага в жилом помещении перед уходом на промысел и после возвращения с него. То же самое делали в период ритуальных праздников, например во время кормления воды и медвежьих праздников. В последнем случае огонь разжигали только родовым огнивом. При этом во время обряда кормления воды еду варили лишь в очаге *толэрк туур* («огонь, находящийся на стороне воды»), а во время медвежьего праздника — в очаге *палэрк туур* («огонь, находящийся на стороне тайги»). Считая, что в очаге находится «человек огня», запрещали дотрагиваться до него ножом, острыми предметами, нельзя было плюнуть в него, передавать через него вещи охотника и т. д. Но если случайно нарушали подобный запрет, то виновные должны были загладить свой грех, бросая в огонь табак, еду, кусочки ткани и т. д. Конечно, здесь наблюдаются многочисленные нормы, регламентирующие действия человека с целью предохранения огня от возможных оскорблений или причинения вреда, так как это может принести несчастье всему родовому коллективу.

**Культ животных.** Районы расселения нивхов обладают довольно богатой фауной, и поэтому нивхи имеют относительно правильное понятие о животных. Согласно ранним представлениям нивхов, животные способны мыслить так же, как и человек, и среди них выделяются некоторые виды, наделенные особыми качествами. Вот по отношению к ним у нивхов возник культ, выражавшийся практически многочисленными ритуальными обрядами.

Прежде всего обратимся к морским животным, в частности к морским касаткам (*тол ыз* — «хозяин воды»), которым создали своеобразный культ. Когда на пути рыбаков появлялись касатки, то нивхи говорили им: *Экт п'рыдь* — «Просить пришли».

По мнению старых нивхов, если не угостить касаток, то они от обиды могут перевернуть лодку, а в благодарность за угощение убивают китов, подбрасывают к лодке большие куски китового жира и выбрасывают на берег запасы мяса из своих лодок, которыми являлись какие-то особенно

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

крупные морские касатки. Они даже подгоняли стаи нерп к нивхским лодкам. Когда появлялись касатки, то старейший говорил: «У нас мало запасов, но хоть немного с вами поделимся (вас накормим). Взяв, — ешьте. Позвольте нам благополучно ездить, путешествовать». После такой речи старейший бросал еду в воду.

Считаем уместным привести содержание записанного на Сахалине предания, связанного с морской касаткой.

«Жил старик с женой и дочкой. Только трое жили в селении. Старик промышлял морских зверей (*тол уа*). Промышлял, убивал иногда по одному. Так жили.

Однажды старик с женой ушли собирать ягоды. Собрав ягоды, вернулись домой, но дома не нашли дочь. Не дождавшись, пошли искать. Много ходили, но не нашли. Четыре дня искали и не нашли. Мать, наклонившись, плакала. Отец, выйдя на улицу, стал искать свою дочь на берегу моря. Хозяева воды (морские касатки) с моря загнали на песчаный берег большого кита и разрубили его на большие куски саблями. Отец, прячась, приближался к ним. Внезапно встав, закричал. Так к берегу побежал. Все касатки, в воду прыгнув, стали морскими хозяевами и поплыли в противоположную сторону. Подойдя к берегу, старик увидел кита. Около него одну саблю (или меч) увидел. Взяв ее, принес домой и положил в ящик-сундук. Вслед за этим увидели дома свою дочь. „Ты откуда пришла?“ — спросил отец. Дочка заскучала, сильно заскучала. Не кушая, голодная была. Ее мать, обращаясь к дочери, сказала: „Кушай“. Но дочь, отказавшись, сказала: „Мать, я не буду кушать, вся еда вонючая. Я, видимо, не выживу“.

Поспав ночь, утром проснулись. Снова не нашли дочь. Ежедневно ждали ее. Прошла зима, а весной, увидев в море плавающую льдину, отец спустил лодку и поехал к ней добывать тюленей. Он отъехал недалеко, когда к лодке подплыли касатки. Одна из них вынырнула совсем рядом с лодкой, а на касатке верхом сидела дочь. „Отец, не бойся меня,— сказала она, — ты взял саблю хозяина, и за это они забрали меня. Когда придешь домой, скажи матери, что я нахожусь здесь, и не скучайте обо мне. Не спускай лодку в море, чтобы промышлять тюленей и белух. Звери сами будут вылезать на песчаный берег. Только берите мясо и ешьте!“.

Вернувшись домой, обращаясь к жене, отец сказал: „Нашу дочь взяли хозяева моря и растят ее. Они взяли нашу дочь вместо сабли, которую я принес“. Так сказал он жене, а про себя подумал: „Еще раз выехать бы на лодке, может еще раз придет дочь и я ее увижу“. Спустив лодку, он выехал в море. Множество морских касаток со всех сторон приплыли к лодке. Посреди них была его дочь в образе касатки. Приплыла, выныривая, и остановилась как бы стоя. Увидев отца, обрадовалась.

„Отец! Посмотри на моего ребенка. Я дочь имею. Теперь даже если придешь, то вряд ли найдешь меня. Ты увидел мою дочь, увидел меня, и я теперь, уйдя домой, буду жить довольная. Ты же возвращайся домой, и живите с матерью хорошо. Если же вы будете нуждаться в пище, то на берегу сможете собрать мясо“. Отец вернулся домой и сказал жене: „Наша дочь обрадовалась мне. Она имеет ребенка. Морские люди, взяв ее, содержат. Мы будем собирать на берегу тюленей, которых будут убивать и присылать нам морские хозяева. Их мясом будем питаться“».

Культ касатки широко распространен у нивхов, особенно у жителей морского побережья. Среди них распространены различные предания о морских касатках. Вариант, записанный нами у нивхов Южного Сахалина, является, по мнению этих нивхов, айнским, и поэтому в нем фигурирует сабля *ва*. Может быть, в будущем нам удастся записать все ва-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

рианты предания о морских касатках и выявить в них более древние элементы.

Нам много раз приходилось выезжать в море с нивхами Сахалина и видеть вдали стаи морских касаток. Среди них выделяют *куӈи ыз* («айнский хозяин») и *нивх ыз* («нивхский хозяин»). Отличают их следующим образом: айнская — большая по размеру, у нее длинный плавник; нивхская — черного цвета, спинной плавник меньше, чем у айнской.



Рис. 10. Помост с костями дельфинов (МАЭ, колл. № 1761—121).

По представлению стариков, морские касатки спинной плавник очищают саблей. Во время кормления касаток, естественно, нивхи заклинания больше адресовали своим хозяевам.

У нивхов побережья Амурского лимана до наших дней сохранился культ белух, морских львов, китов и тюленей. Они совершали ряд ритуальных процедур при разделке туш морских животных. По мнению Л. И. Шренка,[10] нивхи из-за суеверия «немедленно выкалывают глаза убитому зверю, причем глазную влагу собирают в горсть и выбрасывают в воду. Затем ему отрезают оконечности морды и тоже бросают в воду».

[10] Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края, т. II, с. 233.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Старинный обряд выбрасывания глазной влаги наблюдался еще в 1930-х годах.[11] Мы слышали об этом даже в 1950-х годах. Таким образом, древний обряд, отмеченный Л. И. Шренком, наблюдался более ста лет.

После поедания нерпы кости готовили к выбрасыванию: череп проламывали камнем, а в носовые отверстия втыкали короткие палочки со стружками на конце, смазанными ягодным соком. Вместе с черепом связывали кости позвоночника и бросали все в море.

Нивхи сел. Набиль на восточном побережье Сахалина почитали следующие кости нерпы (*лаур ҷаньф*): «череп нерпы», *иты ҷыньф* — «кости челюсти», *ҷаки ҷаньф* — «кости хвоста». Короткие палочки со стружками втыкали в носовое отверстие черепа. В отверстие глаза клали вареную сарану и другую ритуальную еду. Затем череп и все кости обвязывали веревочкой из камыша (*конкон поти*) и бросали в море, чтобы зверь обратно вернулся целым.

Не менее сложный обряд существовал и в связи с поеданием мяса белухи. У нивхов были специальные места для складывания костей морских животных, а также кладбище их черепов (рис. 10). Складывали кости белух и морских львов. Для этого делали настил (*халур*) прямо на берегу реки или моря, где освежевывали зверей. Черепа натыкали на шест. Именно с кладбища черепов нивхи устраивали кормление воды. Во время обряда черепа смазывали ритуальной едой, на шесты вешали табак, корни сараны, юколу и т. д. Бросая еду в воду, каждый говорил: «Белух пришли, рыбу пришли».

У нас пока мало материалов, характеризующих культ морских зверей. Но даже немногие сведения, приведенные выше, позволяют сказать, что он во многом схож с обрядом поедания медведя. Особенно много аналогий с захоронением костей. У нивхов бытовало представление о том, что съеденные белухи, морские львы и другие звери при наличии всех костей уходили в море и, обрастая мясом, возвращались обратно. Потому-то все их кости и собирали в одно место. Таким образом, представление об умирающем и воскресающем животном распространялось и на морских зверей.

Здесь мы приведем миф, в котором морские звери перевоплощались в людей. Текст этот был записан В. Н. Савельевой[12] в 1947 г. от нивха Левкуна в сел. Ныйво на восточном побережье Сахалина.

«Два брата, женщина-сестра есть (имеются). Их отец живой, их мать (тоже) живая. Зять есть (имеется). Они хорошо живут. У старшего жена есть (имеется). У младшего жены нет. Старший брат со своим зятем по реке к сопке спустились соболя искать.

Потом, еще не начав искать, балаган (шалаш) сделали. Балаган сделав, кончили. Зять дрова рубил. Его тесть по воду пошел. Зять, дрова нарубив, до темноты своего тестя не дождался. Потом зять за своим тестем когда спустился, его тесть, в воду погруженный, мертвый находился.

Так когда спустился, посмотрел, своего тестя по середине туловища ухватил, в свой дом занеся, к месту донес. Потом ночью, копье взяв, около своего порога находился. По реке вниз по течению смотрел. Так находясь, по реке, вверх по течению, два больших огня наравне.

По реке поднимались. Потом, совсем приблизясь, сюда к двери (подошли). Большой сивуч в дверь зашел, сейчас своим копьем этого сивуча колол. Тогда мертвым сивуч упал. Потом ожил. Тогда, бересту зажегши, посмотрел — кровь там к реке спустилась.

[11] Крейнович Е. А. Морской промысел гиляков в дер. Куль. — Советская этнография, 1934, № 5, с. 95.

[12] В. Н. Савельева любезно предоставила записи мифа в наше распоряжение.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Потом назавтра к своей деревне когда приближался, в это время его тесть младший навстречу идет. К себе подпустив, когда остановился, спросил:

— Товарищ, ты зачем пришел?

Тогда его тесть сказал:

— Я страшную новость имею. В эту ночь твоя старуха сразу, кровью истекая, умерла. Я-то испугался, пришел.

— Моя-то бабушка пусть умерла! Мой товарищ вчера вечером, к воде когда спустился, умер. В воду погрузившись, умер. Ну, вверх поднимемся! К товарищу поднимемся, взяв, принеся, спустимся! Потом поднялись. Поднявшись, там стали (переночевали). Назавтра спустились,

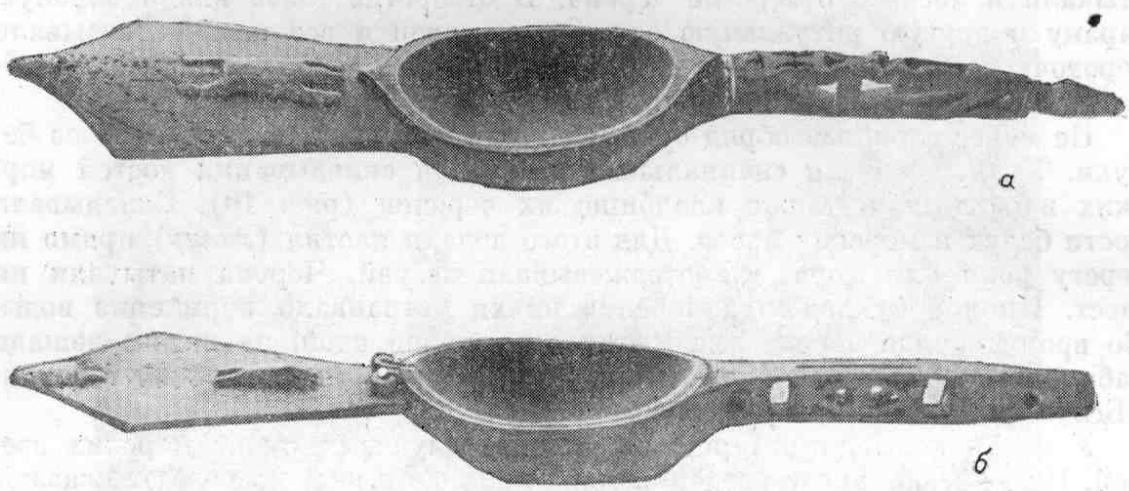



Рис. 11. Деревянные ковши, используемые на медвежьем празднике (*а* — МАЭ, колл. № 5536—163, *б* — колл. № 5536—164).

к себе, в свою деревню, когда поднялись, двоих, мать с сыном, вместе сожгли.

Их мать — сильный шаман — к своему ребенку поднявшись, его убив, съесть хотела. В кашалота превратившись, поднявшись к нему, зло сделала (причинила)».

В литературе имеется описание медвежьего праздника, связанного с убоем выращенного в домашних условиях медведя.[13] Праздник проводился всеми нивхами и имел сложный церемониал (рис. 11).

В литературе мы встречаем ряд толкований причины происхождения медвежьего праздника нивхов. По мнению Л. И. Шренка, этот самобытный праздник «вытекает из идеи медвежьего культа, или, по крайней мере, связан с нею», но устраивали его с чисто утилитарной целью — поесть медвежьего мяса. Л. Я. Штернберг склонен считать, что медвежий праздник устраивался нивхами в память умершего сородича, являясь как бы тризной по покойнику; поводом для устройства такого праздника мог служить также акт слияния или примирения враждующих родов. По нашему мнению, нивхский медвежий праздник носил сезонный характер и был приурочен к новому году. Его проводили, как правило, в период полнолуния, в январе—феврале. Он возник, возможно, как обряд кормления хозяина земли, леса и гор и имел целью обеспечить удачные промыслы в лесу, хороший урожай съедобных трав, ягод и орехов,

[13] Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края, т. II, с. 64—103; Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, с. 297—299; Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов. — В кн.: Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969; Таксами Ч. М. Нивхи. Л., 1967, с. 217—221.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

а также благополучие людей в течение года. Медведь, убитый нивхами и торжественно съеденный, выступал как бы посредником между людьми и «коллективом хозяина тайги»; воскреснув после праздника, он уносил в тайгу к своему хозяину все предметы, принесенные ему в жертву: собак, рыбу, табак, ремни и пр. Таким путем люди сохраняли добрые отношения с хозяином тайги и сопок, со всем его «коллективом». Последний, в свою очередь, должен был посылать людям множество зверей и позволять их добыть для своих нужд. Все эти обстоятельства в течение длительного времени способствовали формированию сложного культа медведя у нивхов. Это явление специально не исследовалось в историко-этнографической литературе. В данной статье мы попытаемся дать характеристику лишь общих черт культа медведя.

Старейший житель сел. Лангери на западном побережье Сахалина нивх П. П. Кехан в 1957 г. рассказал нам о любопытнейшем обряде, связанном с охотой на медведя.

Перед уходом на охоту все охотники собирались у старейшего *пила нивх*, который всегда руководил охотой в данном роде. Он говорил сородичам: *Аӈаӈску намыгут хундида* — «Снаряжение надо положить хорошо». После этого пожелания охотники клали свое промысловое оружие (копье, ружье, лук и др.) рядом со столбами, к которым привязывали выращиваемого медведя. Это место, застланное кругляками, называлось у нивхов *тулкс* — «яма, берлога». В этот день разжигали очаг, расположенный на стороне леса, и на нем варили еду, которую уносили с собой. Дома ели пищу, приготовленную только на этом очаге. Перед выходом мужчин на охоту все женщины усаживались на наре, расположенной на стороне воды. Убив медведя, охотники клали его головой к деревне. Когда убивали большого самца, то охотники говорили: *Пила хемар куд* — «Большого (старшего) старика убили. Старик явился к нам в виде медведя». При этом нивхи предполагали, что когда медведь в своей шкуре спускается к людям, то другие его сородичи завидуют ему и говорят: *Урла ыу мыныдьра* — «Ты услышишь хорошие голоса».

Старейший из охотников садился на спину убитого медведя и издавал звук у-у-у-у! Если убивали самца, то кричал три раза, если самку — четыре. Затем он же всовывал в левое ухо зверя табак. С этой же стороны у головы охотники раскладывали провизию. Затем закуривали трубку так, чтобы ветер сносил дым к голове медведя. Приступая к освежеванию медведя, нивхи поворачивали зверя брюхом вверх. После этого старейший делал продольный разрез, оставляя на шкуре медведицы четыре полоски, изображавшие «пуговицы», которые разрывали руками. Это означало, что охотник расстегивает пуговицы. При освежевании медведя охотники выполняли действия, под которыми, возможно, скрыт древний ритуал раздевания.

Тушу медведя доставляли в селение головой вперед. Приблизительно за полкилометра до селения старик садился поверх медвежьей шкуры и повторял свой крик три или четыре раза, чтобы его услышали сородичи. Женщины при приближении шествия ударяли в барабанное бревно. Медвежье мясо складывали в ритуальный амбар (*лезӈ*).

Подобный же обряд совершали нивхи при убое медведя в летнее время. Интерес представляют наблюдения Л. Я. Штернберга, сделанные в сел. Коль на Охотском побережье. «Еще издали, — читаем в его записях,[14] — охотники дали знать криками о событии. Когда лодка приблизилась, то на ее носу увидели медвежью голову, лежавшую среди хвойных деревцев. Женщины заиграли на барабанном бревне: одна — двумя

[14] Архив ЛО АН СССР, ф. 282, оп. 2, № 4, л. 1078—1079.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

палками, другая — одной, а третья барабанила сбоку, чередуя удары по бревну с ударами по верхней перекладине. Старший в роде (*хал хеймар*) с двумя молодыми мужчинами перенесли шкуру медведя с головой к навесу. Старик разложил кожу с головой, затем уложил ее на помосте. Голова свешивалась с перекладины, и кожа лежала в наклонном положении, крестец лежал на хвойной подстилке. Остальное мясо оставалось в тайге. Под рот подставили чумашку для крови. Принесли в чумашке рис, юколу, траву *ахаӈз*. Голову медведя повязали ремнем. На выступы навеса положены носилки, топор; с другой стороны — копья, ружье, которым убили медведя, и все другие принадлежности, включая ремень. На навесе находилась чумашка с костями прежде убитого медведя, голова, penis и выгось заднепроходного канала, когти, ремни с мясом, крючок для вытаскивания мяса с ручкой, на которой вырезан медведь, посуда. Навес затянули сеткой, защищающей от ворон. Сбоку к навесу были приперты палки с сушеной кожей другого медведя. Вблизи находился котел для варки медвежьего мяса, дрова, оставшиеся от предыдущего медвежьего праздника, корыто и пр. Вместе с ружьем были завязаны в хвое кишки, брюшное сало и кусочки жареного мяса. Это мясо старик разложил на дощечки и передал в распоряжение двух стариков, которые стали разрезать его на маленькие кусочки и раздавать присутствующим. Потом пришла старуха, ей тоже дали кусок, она его разделила между женщинами. Навес закрыли сеткой и поставили к настилу хвойное деревце. Женщины поиграли на бревне и разошлись».

Сложный церемониал соблюдали нивхи при убое медведя, выкормленного в клетке. Об этом писали Л. И. Шренк, Л. Я. Штернберг, Е. А. Крейнович и автор данной статьи. Здесь мы лишь коснемся наиболее характерных черт этого ритуального церемониала. Праздник, связанный с убоем выращенного медведя, нивхи повсеместно называли *чхыф леранд* — «медвежья игра». В этом мы убедились, посещая нивхов всех районов. Е. А. Крейнович пишет, что нивхи для обозначения медвежьего праздника употребляли слова *тьхыф-паӈваӈнт* или *чхыф-лисьлизьнт*, что буквально означает «медведя наладить».[15] Действительно, нивхи иногда так говорят. Но этим выражением они не обозначают медвежий праздник, а объясняют причину его устройства, так как, по поверьям, медведь, поправившись, снова уйдет в лес.

Праздник медведя, выращенного в клетке, как правило, устраивали в зимнее время, обычно в январе или феврале. На праздник съезжалось много людей, среди которых почетными гостями были члены рода зятьев. Согласно нашим материалам, весь медвежий праздник делился на несколько этапов: первый назывался *нау вахндь* — «делать стружки»; второй — *ӈа ханку* — «убиения медведя»; третий — *чоӈр асин аинд* — «водворение головы медведя на помост»; четвертый — *ӈархку ырку* — «кормление медвежьим мясом гостей»; пятый — *ӄ'ан к'у ыр* — «убиение собак»; шестой — *нафр мытнынку* — в этот день разъезжались гости. Важно заметить, что в самом празднике нивхи выделяли три трапезы, посвященные медведю: *чхыф аринд* — «медведя кормить», *чоӈр оссинд* — «голову кормить», «голову устанавливать» и *коньи аринд*. Любопытно, что в третьей участвовали только члены рода, устраивавшего медвежий праздник. Л. Я. Штернберг видел, как к месту трапезы шли хозяин медведя Фимк с сородичем, а за ними двигались вдаль гуськом семь человек из рода зятьев (*ӈархи*) с луками и стрелами. Каждый из них стрелял по очереди.[16]

---

[15] Крейнович Е. А. Нивхгу, с. 169.
[16] Архив ЛО АН СССР, ф. 282, оп. 1, № 4, л. 207—208.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Перед убоем медведя водили на прогулку и держали в доме на привязи на месте собачьего настила. Затем медведя водили вокруг родового дома три-четыре раза, в зависимости от пола животного. На это время из дома удалялись все люди и собаки. Весь этот процесс сопровождался весельем и ритмичными ударами о барабанное бревно.

Место убоя медведя представляло комплекс спортивных площадок и ритуальных сооружений (рис. 12). Дорога туда (*лезинг)* украшалась ветками со стружками. Убивали медведя стрелами из лука. Освежевывали медведей, выращенных в клетках, так же, как и медведей, убитых на охоте.



Рис. 12. Группа нивхов на месте медвежьего праздника (МАЭ, колл. № 2446—35).

Медвежий праздник с начала до конца сопровождался играми, состязаниями и танцами. В этот период все селение оживало, люди принимали участие в праздничных мероприятиях, все находились в приподнятом настроении. И поэтому были даже незаметны некоторые ритуальные запреты, соблюдавшиеся определенными лицами, главным образом женщинами.

Во время состязаний, особенно гонок собачьих упряжек, и хороводов женщины изо всей силы стучали по барабанному бревну. Под барабанный бой они пели шуточные песни.

Во время поедания медвежьего мяса старики наблюдали, чтобы все обглоданные кости были возвращены и сложены в одно место. Любопытно, что гости обглоданные кости должны были возвращать хозяевам, обязательно привязав к ним какой-либо дарственный предмет. Это называлось *ӷотр ыньвтодь* — «связывать медвежьи кости». Те, кому доставалась большая кость, возвращали ее с привязанными к ней лучшими ездовыми собаками; иногда привязывали даже по три собаки к медвежьему столбу. Кости возвращали также вместе с копьями, ножами, собачьими ошейниками, хорошими ремнями и другими предметами быта. Женщины, как правило, возвращали кости с чашкой еды. Возможно, что

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

этот обряд связан с воззрением нивхов на медведей как на своих сородичей, живущих в лесу. Все дары, присоединенные гостями к возвращаемым костям, как бы посылались лесным сородичам. Это наше предположение подтверждается и следующим обстоятельством. Накануне окончания праздника старики сидели около медвежьего черепа, охраняли его в течение ночи и ели ритуальные угощения. Беседуя между собой, они одновременно вели беседу и с медведем, который скоро покинет мир человеческий и уйдет к своим лесным сородичам. В этой беседе старики вспоминали своих предков и желали медведю благополучно добраться до сородичей. Более того, когда вносили в полуземлянку через дымовое *отверстие медвежью* шкуру, старались бережно подхватить шкуру с головой и, слегка ударяя по ней палкой, приговаривали: «Помни, тебя кормил старик такой-то, старуха такая-то».[17]

На восточном побережье Сахалина в сел. Набиль зимой 1968—1969 г. мы видели у нивха Куги в амбаре шесть медвежьих черепов, завернутых в длинные стружки рябины, наструганные так, что оставлен был небольшой ствол дерева с вырезанным на нем стилизованным изображением головы медведя. В носовые отверстия черепов были воткнуты папиросы, а челюсть смазана соком ягоды, и на ней были видны следы пищи. Хозяин кормил черепа, обмазывая их пищей и вставляя папиросы в носовые отверстия весной и осенью во время кормления воды. Старик Куги объяснил нам, что все эти медведи были убиты недавно. Черепа он отнесет в родовой амбар (*лезу, уа нё*) с наступлением весны, перед этим их накормив.

Процесс водворения черепа медведя в специальный родовой ритуальный амбар, а костей — в сруб обычно нивхи сопровождали ритмичными ударами по барабанному бревну. Рядом с амбаром, куда складывали кости медведей, ставили столько елок, сколько было убито медведей. Поэтому мы можем легко определить их число. Считалось, что с момента водворения черепа в ритуальный амбар медведь уходит к своим сородичам, к лесным людям. Здесь хотелось бы провести аналогию с похоронами людей. Умершие также только после больших поминок уходили в мир мертвых к своим сородичам. Видимо, во всем этом у нивхов проявляется в местной форме общесибирский культ умирающего и воскресающего зверя. Думаю, что в этом плане может представить интерес текст, записанный нами еще в 1957 г. у нивхов сел. Красовка, Амурского лимана.

«На Сахалине жили вместе три брата, старший из них был женат. Каждый из братьев имел собачью упряжку. В летнее время они добывали лососевую рыбу и заготавливали юколу, а зимой охотились. В один год с наступлением зимы старший брат сказал: „Поедемте на охоту“. Младшие согласились и стали готовить нарту, охотничье снаряжение, лук и стрелы. Через три дня они переехали Амурский лиман и Амур. Запас продовольствия они взяли на шесть дней. Старший брат захватил охотничью лайку. Дома осталась жена старшего брата с ребенком.

Прибыли на место охоты поздно вечером, когда стало темно. Поэтому не успели построить шалаш и легли спать под открытым небом. Утром сделали шалаш. Затем, по совету старшего, каждый из охотников пошел искать зверя в своем охотничьем участке. Братья охотились несколько дней, и у них кончилась провизия. Старший сказал братьям: „Вы оставайтесь в лесу, а я съезжу домой за пищей“.

Жена ожидала возвращения домой мужа и его братьев. Однажды ночью выли собаки, но она побоялась выйти на улицу. Утром с восходом солнца вышла на улицу и увидела, что многих собак съел медведь и от

[17] Штернберг Л. Я. Гиляки. СПб., 1905, с. 60.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

них остались одни цепочки. Вошла в дом и закрепила дверь ремнем за передний столб. Ночью опять завыли собаки. Утром опять увидела, что часть собак съел медведь. Принесла домой юколу и поела. Ночью снова пришел медведь и съел всех щенков. Утром женщина увидела много медвежьих следов. На четвертую ночь медведь стал преследовать последнего щенка и, не поймав его, стал ломиться в дверь. Сорвав дверь, медведь вошел в дом. Женщина, увидев огромного медведя, спряталась с ребенком в углу. В это время ребенок заплакал, и медведь устремился к ним. Женщина бросила ребенка на другую нару, а когда медведь двинулся к ребенку, убежала в амбар. Съев ребенка, медведь пытался подняться в свайный амбар и даже снял часть фронтонных досок.

В это время со стороны Амура ехал домой муж женщины. Приблизившись к дому, он увидел, что дверь дома вырвана и на снегу много медвежьих следов. Удивившись, он крикнул: „Ты жива?“. — „Я жива“, — ответила жена. Ночью медведь снова пришел, боролся с охотником, свалил его и съел. Не дождавшись старшего брата, пришел домой средний. Увидел медвежий след, лыжные палки и лыжи брата. Ночью снова пришел медведь. Женщина опять ушла в амбар, а брат мужа вступил в борьбу с медведем. Споткнулся охотник и упал. Медведь навалился на него и съел.

Не дождавшись братьев, вернулся домой и младший охотник. Придя домой, он удивился случившемуся и подумал: „Кто нас так обижает?“. Затем повесил лыжи и пошел в амбар. Спросил: „Кто-нибудь есть из живых?“. — „Я жива“, — ответила женщина. — „Я очень голоден“, — сказал охотник. — „Давай возьмем юколу и пойдем домой“. Женщина сказала: „Скоро придет медведь“. В это время они услышали лай собак. Женщина снова ушла в амбар. Охотник снял шубу, взял копье и приготовился к борьбе. Медведь галопом ринулся на охотника, а тот прыгнул через медведя. Так они боролись, и наконец человек заколол медведя. Женщина, спустившись с амбара, сказала: „Ты, оказывается, тоже можешь умереть. Ты съел собак, ребенка и людей и после этого умер. У нас, у людей, есть также сильные охотники, которые делают вас умершими“. Так сказав, она топором ударила медведя между глаз. Охотник сказал: „Грех, зачем топором рубанула медведя?“. Они погрузили медведя в нарту и увезли в густой лес к ельнику. Здесь похоронили медведя, предварительно завязав его рану на голове. Затем собрали вещи, продовольствие и уехали к охотничьему табору. Здесь вскипятили чай, поели и легли спать. Утром охотник сказал женщине: „Ухожу собрать все самострелы и вернусь к полудню. К этому времени свари соболье мясо, вскипяти чай“. Вернулся же к закату и не нашел женщину. Удивился также и тому, что не горел огонь. не варилась пища. Подумал, что женщина находится где-то рядом, и стал ее искать. Но почему-то через несколько шагов исчезли ее следы. Посмотрел на хребет сопки и увидел, как два человека ведут женщину под руки. Быстро надел лыжи и пошел вдогонку. Когда пришел к тому месту, где видел людей, то не нашел никого, даже не было их следов. Сел отдохнуть около небольшого бугорка. Затем из любопытства поднял длинный, как доска, камень. Под ним оказались второй и третий камни. Когда приподнял их, то оказалось, что он попал к лесным людям (*палангу тывтах тывудь*). Когда спустился, то увидел убитого им медведя, лежавшего на задней наре и стонавшего. На наре, расположенной на стороне воды, — *толэркп'ускнахун* — лежал старик. Другой старик лежал на наре, расположенной на стороне тайги (леса), — *палэркп'ускнахун*. Охотник, войдя к ним и стоя у порога, увидел своих братьев и жену, лежавших около старика на наре, расположенной на стороне воды. В это время привстал старик, лежавший на наре на стороне

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

леса, и зажег огонь в очаге, находящемся на этой же стороне. Старик, лежавший на стороне воды, спросил: „Зачем ты пришел?“. Охотник ответил: „Я пришел искать своих братьев и жену“. Старик со стороны леса взял корыто с едой, дал охотнику есть и сказал: „Ты совершил преступление. Ты что, собираешься увести жену и братьев? Темно. Как ты поедешь? Переночуй! Когда привезешь домой сородичей, то пошли нам черную лохматую, рыжую лохматую и белую лохматую собак. Мы в свою очередь также будем посылать тебе богатство“. Утром охотник запряг три нарты и привез братьев и жену к охотничьему шалашу, где они забрали свои вещи и откуда уехали домой. С тех пор они стали добывать много зверей и хорошо жить. Их амбар всегда был полон пушниной и мясом добытых зверей».

С культом медведя связано и изготовление ритуального инвентаря. Мы уже говорили, что кости и черепа медведя складывали в специальный амбар. Эти строения считались родовыми и священными. На медвежьем празднике при убое каждого медведя нивхи изготовляли специальные деревянные ковши *нихыр* для головы медведя и одну ложку-черпалку, причем на них вырезали изображения медведей. В ковшах подавали медвежье мясо. Важно заметить, что «медвежьи ковши» применяли только на празднике, связанном с убоем медведя и кормлением жителей тайги (сопок).

В период медвежьего праздника старики изготовляли многочисленные стружки инау, которые также были предназначены медведю. Их использовали не только для украшения медвежьей головы и мяса, но и для закрывания мяса и т. п. Ветки со стружками ставили вдоль дорожки, идущей к площадке для убоя медведя. Да и вокруг площадки также ставились многочисленные шесты со стружками. Нам пока не известно символическое назначение стружек. Но мы можем утверждать, что стружки имеют различную форму. Возможно, что некоторые из них, изготовленные из различных деревьев, символизировали древнюю одежду. К стружкам, как к ритуальным предметам, относились с вниманием. Все изделия из них также складывали вместе с другими ритуальными предметами в медвежьем амбаре.

**Культ птиц.** У нивхов сложился и культ птиц, в том числе кукушки и гагары. Мы остановимся лишь на культе гагары (*пый уа* — «летающая птица»), по которому нами собран материал.

По представлению нивхов, гагара хорошо плавает, легко летает и лучше других птиц ориентируется в полете. Эта птица всегда выступает большим другом нивхов на промысле. В самые трудные моменты, предупреждая об опасности, она спасает охотников от несчастий. Она не раз спасала охотников во время весенних промыслов на тюленя. Об этом повествует следующий рассказ.[18]

Однажды нивхи на ночь расположились на льду в Амурском лимане. Ночью гагара стала тревожно кричать: «У-у-у! У-у-у! У-у-у!». Охотники проснулись и увидели, что льдина, на которой они находились, откололась от береговой полосы и стала отходить. Они быстро собрали вещи и успели перейти на безопасное место. Гагара сразу же перестала кричать.

Нивхи создали своеобразный культ гагары. На носовой части лодки они устанавливали ее деревянное скульптурное изображение. Фигура птицы делалась из одного куска суковатого дерева. Некоторые изображения отличаются большим реализмом, другие стилизованы. Их ставили на выступающей доске дна лодки. Лодка, по анимистическим представле-

[18] Записано в 1957 г. от Григория Хора в сел. Красовка на Амурском лимане.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ниям нивхов, живое существо. Благодаря изображению гагары она приобретает все лучшие качества птицы: хорошо плавает, легко преодолевает волны, далеко видит и хорошо ориентируется в морском пространстве, даже в ненастную погоду. Символическое значение птиц правильно отметил С. В. Иванов: «Фигуры птиц имели положительное значение, с одной стороны, для тех людей, кто помещался в лодке, с другой — для самого промысла и вообще для поездки по воде».[19]

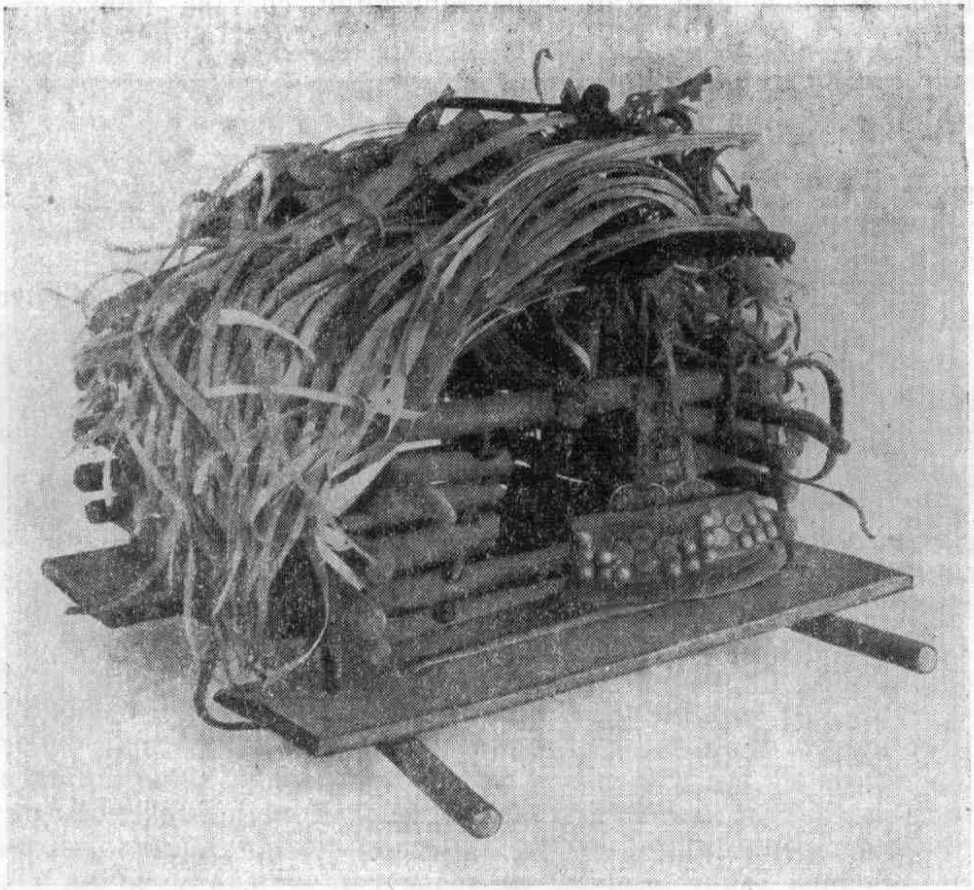


Рис. 13. Модель культового домика с близнецами (МАЭ, колл. № 4536—39).

**Культ предков** в системе религиозных представлений занимал особое место. Ранее мы писали,[20] что, вырубая идола, старейший обитатель родового дома отождествлял его с одним из своих предков, который обладал большой силой, умел сражаться со злыми духами и ладить с добрыми, умел познавать природу и бороться со стихией, был мудрым, славился хорошей охотой и удачным рыбным промыслом. Идол, обладающий такими качествами, всегда мог противостоять злым духам и побеждать их, всегда мог оказать помощь своим потомкам и сородичам. Одним словом, идол, по мнению нивхов, обладал реальной силой. Поэтому недаром они считали, что если у них хороший атак — «дед», то домашние всегда будут жить в благополучии и здоровье. *Тыв ызмур нивх ытӈудь* — «Став хозяином дома, оберегает людей», — говорили нивхи про этих идолов-отцов.

---

[19] Иванов С. В. Орнаментика и обряды, связанные с амурской лодкой. Советская этнография, 1935, № 3—4, с. 68, 73.

[20] Таксами Ч. М. К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов, с. 204.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Характеристику каждого нивхского рода (его численность, возрастной и половой состав) нельзя свести только к характеристике кровнородственных отношений и брачных связей, как это принято обычно в этнографической литературе, так как люди, входящие в род, являются главной производительной силой. Нивхский род состоял из ряда патриархальных семей. Обычно это были братья и их дети со своими сыновьями и незамужними дочерьми. Замужние женщины являлись выходцами из другого рода, но, войдя в род мужа, они становились фактически его равноправными членами. Для характеристики состава нивхского рода

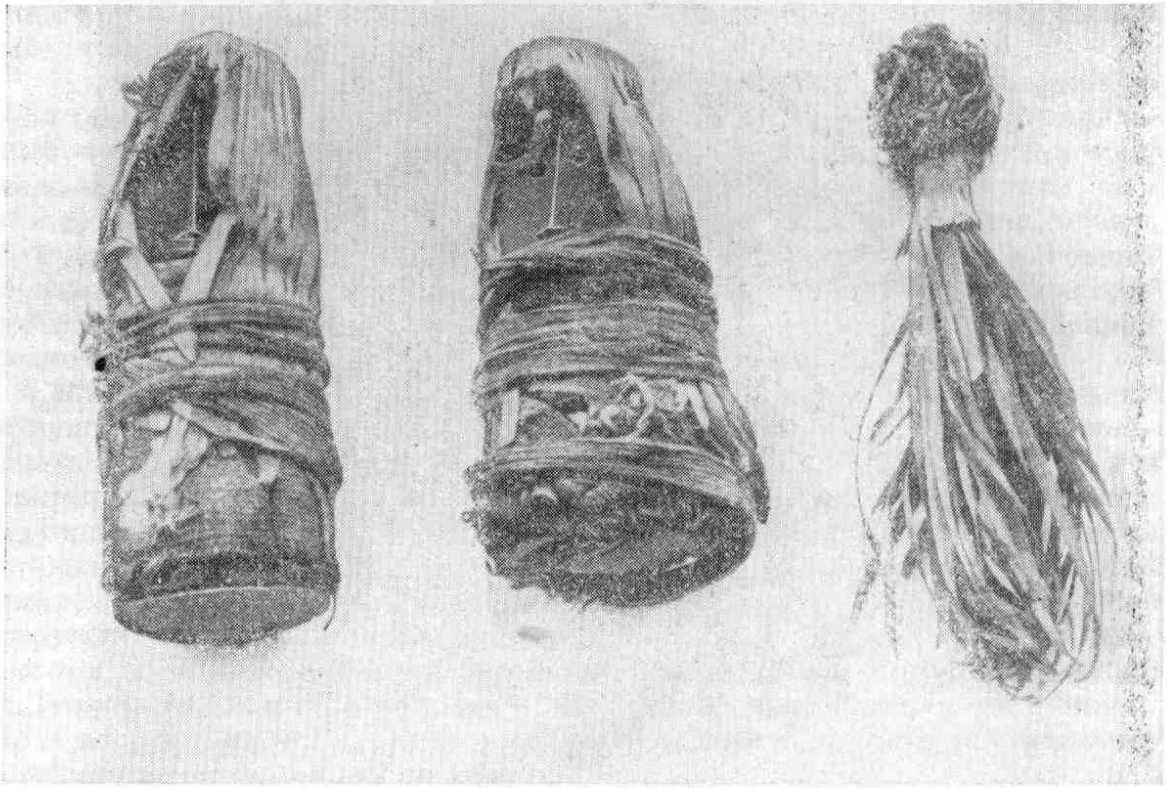


Рис. 14. Изображения близнецов (МАЭ, колл. № 4563—40, 41) и души близнецов (МАЭ, колл. № 4563—42).

*большое значение имеет то обстоятельство, что род этот был строго экзо*гамен и счет родства в нем велся по мужской линии, а брак у нивхов был патрилокален. Все женщины, вышедшие замуж, переходили в род мужа и по обычаю патрилокального брака оставались там. Замужняя женщина жила, работала и создавала материальные блага в роде мужа, выступая как равноправный его член. Даже хоронили женщину на родовом кладбище мужа. Поэтому в состав нивхского рода входили: мои деды и бабки (т. е. их жены), отец мой и его братья, моя мать и жены братьев отца, я, мои братья, наши жены и незамужние сестры (включая всех детей братьев отца), мои дети и дети моих братьев (включая детей моих двоюродных братьев). Каждый из названных членов рода заботился о каждом другом сородиче в отдельности и роде в целом. Но основная миссия лежала на старейших членах рода — дедах (*атак*), которых называли уважительно *пилаӈ* — «большак». Вот они-то и выступали как авторитетные люди среди членов своего рода, связанных хозяйственной деятельностью и повседневным бытом. Они выступали моральными руководителями в нивхской обыденной жизни и хранителями родовых традиций. Но на них ле-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

жала еще особая ответственность — обязанность сохранения людского состава своего рода.

Вот эти-то старики и после смерти, по традиционному мнению нивхов, продолжали выполнять свою функцию, но уже в качестве покровителей членов рода. Это обстоятельство явилось основой возникновения культа предков. Изображения предков вырубали в виде деревянных антропоморфных фигур, как правило, из комлевой части лиственницы, ели и березы. Представляли они собой фигуру человека по пояс или во весь рост. Лицо, прическа обозначены схематично. Нивхи изображали хранителя дома в образе не только мужчины, но и женщины. Это, возможно, свидетельствует о высокой роли женщины, бывшей наравне с мужчинами покровительницей членов рода, в состав которого она вошла.

Изображения предков ставили у задних нар полуземлянок в специальных жертвенных местах. В больших же каркасных жилищах их помещали у задних нар для почетных гостей. В рубленых домах, появившихся у нивхов во второй половине XIX в., идолов ставили около задней стены между окнами, которые по-нивхски называются *кинз хуты* — «отверстие чертей».

Идолов кормили при их установлении, при хороших промыслах и удачной охоте, во время медвежьих праздников, праздников кормления воды и т. д. Специально устраивали угощение предкам во время болезни обитателей дома, особенно детей. Одним словом, нивхи во время всех родовых и домашних торжеств производили кормление родовых покровителей: приготовленную ритуальную или праздничную пищу нивхи ставили в посуде перед идолами, едой смазывали их рты. Это делалось для поддержания силы предков, которые, как и живые люди, должны питаться. По поверьям, предки после хорошей еды наберутся сил и будут излечивать больных и изгонять злых духов.

К изображениям предков нивхи всех возрастов проявляли заботливое и внимательное отношение. Всегда следили за состоянием их одежды, сделанной из лоскутков материи и шкурок, а также из стружек. Никто никогда не выражал недовольства в их адрес. Эти идолы всегда находились в родовом доме и по наследству переходили на попечение наиболее авторитетных старых членов рода. По их усмотрению отдельных идолов уносили в лес и оставляли под деревом. Видимо, такое решение старейший принимал тогда, когда, по его мнению, дух родового покровителя, стоящий долго в жилище, становился уже настолько старым, что был не способен противостоять козням злых духов. И в то же время сам старейший находился в таком возрасте, когда ему «не страшны никакие злые духи и он сам может выступать в образе покровителя дома»[21] и выполнять все его функции.

Культ предков виден и в другом социальном явлении, связанном с сохранением людского состава и преемственности поколений, — в антропонимии. Так, на Амуре и Сахалине нивхи иногда давали новорожденному имя какого-нибудь предка, обычно умершего (рис. 13 и 14). Если новорожденный был очень похож на кого-нибудь из умерших предков, то старики говорили: *И ӷар ичир п'рыдь* — «Став его кровью, пришел». Нам думается, этот акт вызван тем, что члены рода всегда нуждались в человеке, который, обладая качествами мудрого и деловитого предка, мог бы внести определенный вклад в деятельность данного рода. И такая необходимость заставляла стариков давать имя предка новорожденному члену своего рода, возлагая на него большие надежды.

---

[21] Там же, с. 203.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

В настоящее время на Сахалине больше, чем на Амуре, имен, которые с точки зрения сегодняшнего дня являются немотивированными, т. е. они сейчас не этимологизируются. Благодаря обычаю давать имена давно умерших родственников сохранились очень древние имена. В материалах переписи Штейгмана, проведенной в 1908 г. на Сахалине, мы находим имена, которые и сейчас встречаются на острове. Но большинство их не поддается этимологизации.

Итак, в статье мы исследовали основные виды культов, в которых отразились связь нивхов с природой и социальные явления. Мы можем сказать, что культ природы и животных довольно ярко характеризует значение тех или иных промыслов в хозяйственной деятельности, социальной жизни нивхского общества. Одновременно он выявляет наиболее характерные черты их родового строя. То же самое можно сказать и о культе предков. Но то, что предки выступали в роли покровителей членов рода, подтверждает мысль, что в нивхском обществе проблема сохранения людского состава рода являлась одной из важнейших.

В соответствии с анимизмом, лежащим в основе религиозных верований, нивхи наивно полагали, что у воды, земли, неба, леса, животных и человека имеется свой дух, свой хозяин. Почти в каждом родовом доме хранились их скульптурные изображения. Нами подобраны и классифицированы многочисленные экспонаты музейных коллекций этих скульптур.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*И. С. Вдовин*

# Религиозные культы чукчей

Приступая к изучению религиозных культов чукчей, естественно, следует обратиться прежде всего к монографии В. Г. Богораз-Тана «Чукчи».[1] Во второй части, как и в других частях его труда о чукчах, читатель не найдет строго научного, теоретически последовательного анализа. Нет в этой работе и определенной методологии, необходимой в таких случаях организованности материала. Автор просто следовал программе, которой он руководствовался, и главным образом фактам; он писал о том, что видел и что слышал. В предисловии к изданию на русском языке первой части монографии «Чукчи», вышедшей в 1934 г., В. Г. Богораз по поводу научной направленности своей работы писал так: «Переходя к пересмотру всего материала моей монографии с новой точки зрения, я должен прежде всего отметить эмпирический характер всей моей работы. Я старался следовать за фактами и с некоторым трудом решался на обобщения. Ибо я должен сказать вообще, что во время полевой работы, а также и после того я относился с недоверием ко всем существовавшим в то время теориям развития первобытного общества».[2] Эта преувеличенная осторожность и обусловила особый характер его работы, представляющей огромное собрание фактов, однако не очень последовательно систематизированных, и поэтому сведения о религиозных культах чукчей рассеяны по всей работе. Сказанное ни в какой мере не умаляет ценности, которую представляют эти материалы для исследования состояния религиозного сознания чукчей в конце XIX—начале XX в. и в том числе их культов.

Религиозные культы находятся в определенной соотнесенности, связи с религиозными представлениями. Религиозные культы есть совокупность действий, связанных с верой в существование сверхъестественных сил, благосклонность которых достигается путем их умилостивления. В религии чукчей еще не прослеживалась борьба за монотеизм. У них господствовали политеистические представления и соответствующие им культы. В религиозной практике чукчей и коряков культовые объекты были довольно разнообразны и многочисленны. Чукчи и коряки поклонялись олицетворяемым явлениям природы, особым предметам, изготовленным человеком или найденным готовыми. Все они казались владельцу обладающими особой силой, сознанием, волей, благорасположением к человеку и другими свойствами разумного существа.

В числе культовых объектов чукчей были воображаемые, якобы здравствующие, но невидимые существа. Это и покровительствующие живым предки, и мешающие спокойно жить людям, преследующие их *кэльэт* — в основном всегда недоброжелательные к людям существа. Главными фор-

[1] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II. Религия. Л., 1939.
[2] Там же, с. XV.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

мами выражения культов были жертвоприношения, кормления, сопровождавшиеся словесными обращениями, просьбами. «Как известно, — отмечал К. Маркс, — во всех религиях покаяние, жертва, а по возможности и самопожертвование составляют самую суть богослужения, культа».[3]

Всем «священным» предметам, действиям, обращениям приписывалась способность изменять в нужном для человека направлении ход и развитие событий, вызывать желаемые и предупреждать, приостанавливать нежелательные явления.

Комплекс культов чукчей и коряков состоял из объекта поклонения, формы проявления культа, его содержания или назначения. Как уже отмечалось,[4] религиозные представления чукчей распадаются на две линии развития. Одна заключает в себе представления о природе и ее явлениях, другая отражает социальные отношения, основное, главное их содержание. Культы природы, ее олицетворение — исторически явление более раннее.

«... Всякая религия *является не чем иным*, — писал К. Маркс, — как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных. В начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения... Но вскоре, наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы, — силы, которые противостоят человеку в качестве столь же чуждых и первоначально столь же необъяснимых для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил».[5]

В религиозных культах чукчей находим отражение и культов природы, и культов общественных сил. Обе эти линии развития религиозных представлений и культов чукчей получили довольно отчетливое выражение. У чукчей — оленеводов и приморских охотников были некоторые отличия в религиозных культах, обусловленные особенностями производственной деятельности. Если в религиозном сознании оленеводов все основные культы определялись желанием поддерживать и успешно развивать оленеводство и связанный с ним быт, то для приморских охотников было характерно поклонение морю — их главному источнику существования. Вместе с тем у тех и других существовали общие представления и общие культы. Это в первую очередь культ Ңаргынэн (Природы, Вселенной), Рассвета, Полярной звезды или Зенита неба (обители «Творца»), созвездия Пэгиттин и некоторых других, а также ряд промысловых культов. Очевидно, данные культы и соответствующие им представления сформировались у предков современных чукчей до возникновения у них первого общественного разделения труда (т. е. до сложения специализации): с одной стороны, выделения пастушеского оленеводства, с другой — морского зверобойного промысла при оседлом образе жизни.

---

[3] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 6, с. 372.

[4] Вдовин И. С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей (вторая половина XIX—начало XX в.). — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.). Л., 1976.

[5] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 328—329.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Общим для всех чукчей, коряков и сибирских эскимосов было также то, что они не выработали никаких наглядных изображений культовых объектов природы. Некоторое исключение составляли лишь Полярная звезда, солнце и, по-видимому, созвездие Пэгиттин. Их изображения встречаются иногда как символ, как напоминание. Так, на временной ритуальной росписи внутренней части потолочных балок землянки (*ӷлегран*), сделанных из челюстных костей кита, были такие рисунки. Они скопированы художником Л. Ворониным, участником экспедиции И. Биллингса.[6]

На основной балке слева изображены в виде человеческих фигур, по-видимому, две звезды из созвездия Пэгиттин. От их голов в разные стороны расходятся лучи. Обозначены туловище, ноги. На второй балке справа нарисовано солнце с обозначением глаз и рта, многочисленных лучей. Изображение Полярной звезды, сделанное из дерева, было прикреплено к обечайке бубна чукотского шамана (рис. 1).[7]

Изображение солнца встречается на кожаных мячах и некоторых других предметах. У оседлых и кочевых чукчей каждая семья имела домашних (семейных) охранителей *тыйӈыквыт*. Это связки разных предметов, преимущественно остатки, части животных, птиц. Обязательными в таких связках были изображения предков (деревянные, кожаные), доски-огнива и традиционные в данной семье предметы: клюв ворона, коготь медведя, шкура песца, лисицы, череп волка, песца, белого или бурого медведя.[8] По представлениям чукчей, все эти предметы обладали присущими человеку, данному виду животных, птиц жизненными свойствами. Но это не были божества, а только охранители семьи, жилища от кэльэт, стада от нападения волков и т. п. Находясь в жилище человека, они защищали его обитателей средствами своей грубой силы (медведи, волки), ловкостью и хитростью (песцы, лисицы), мудростью (во́рон), жизненным опытом (фигурки предков). При всех обращениях и жертвоприношениях Рассвету, Ӆаргынэн, Полярной звезде, созвездию Пэгиттин домашние святыни всегда выносились из жилища к месту отправления таинства. Таким образом они, как и их обладатели, принимали участие в этих ритуалах, т. е. они рассматривались как члены данной семьи, патриархальной общины. Им не поклонялись, не приносили жертв, их только угощали, кормили. Поэтому необходимо отметить, что из общей связки семейных охранителей чукчи выделяли особо «предков» и огнивные доски. Отношение к ним было несколько иное, что определялось функциями этих охранителей, которые далеко выходили за рамки простой охраны семьи от кэльэт.

Чукчи и коряки находились в определенных отношениях с культовыми объектами природы, стихиями, разными видами «бытия» (сострадательное бытие, бытие, дающее удачу, и т. п.), с семейными и личными охранителями. Степень зависимости человека от разных объектов культа не была одинаковой, не было одинаковым и отношение к ним. Одни из них почитались как могущественные существа, например Тэнантомгын («Творец»), Ӆаргынэн (Вселенная, Природа). Все они были созданы без участия людей, существовали независимо от них «со времен творения». Эти существа якобы давали людям средства к жизни, посылали промысловых животных, покровительствовали успешному раз-

[6] Самойлов В. А. Семен Дежнев и его время. М., 1945, вклейка между с. 96—97; Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. М.—Л., 1954, с. 421.

[7] Лавров И. П. Рисунки Онно (к мифологии чукчей). — Советская этнография, 1947, № 2, с. 123.

[8] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 48—50.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

витию оленеводства. От них зависело благополучие людей. Такие представления были общими для всех чукчей и коряков. Поэтому их считали общеплеменными, народными «божествами». Другие — охранители и покровители — выполняли более узкие функции. Они могли быть личными, семейными, патриархально-общинными и самое большее — охранителями и покровителями селения. Жертвы им не приносились, они получали лишь часть добычи, пищи. И еще одно важное обстоятельство. В отличие от культовых объектов природы, бытия (*вагыргыт*), семейных и личных охранителей люди либо изготовляли сами, либо, найдя особого

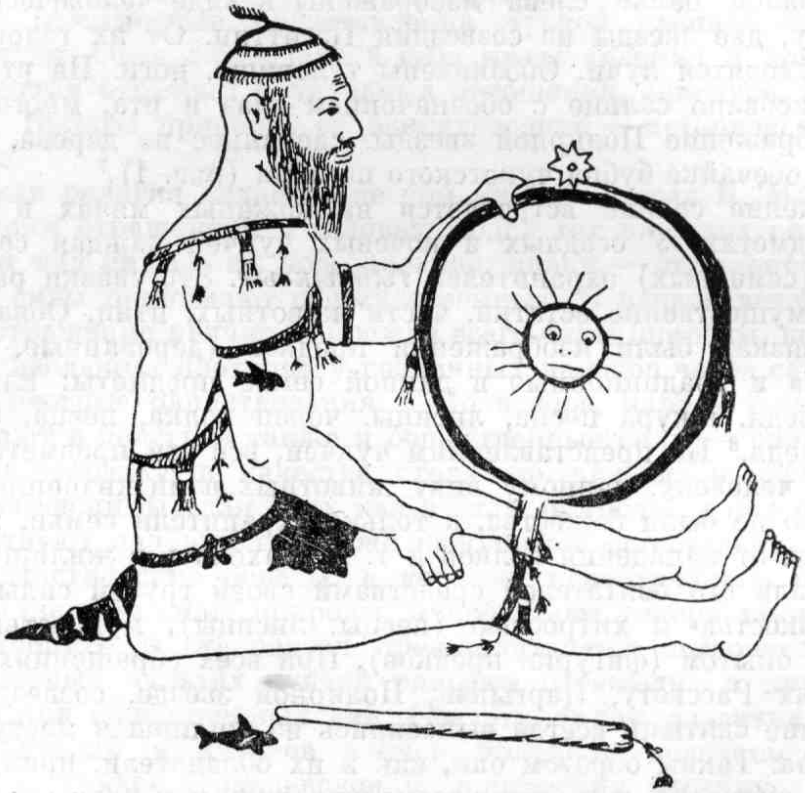


Рис. 1. Изображение чукотского шамана с бубном.

вида камень, кусок дерева, решали, что данный предмет может быть фетишем. Иллюзорное воображение наделяло черепа, шкуры животных, клювы птиц силами и свойствами, присущими этим видам животных, птиц. Камни, куски дерева, остатки одежды, ремни отождествлялись с людьми, предками. Все эти предметы-фетиши из связок семейных охранителей должны были защищать их владельцев, служить им, выполнять их просьбы и поручения. Поскольку человек сам создавал такие фетиши, обращение с ними было довольно свободное. Тех из них, которые, по мнению хозяина, не выполняли его просьб, не служили ему, просто выбрасывали как ненужную вещь и заменяли новыми, также созданными руками того же человека.

Со всеми культовыми объектами у чукчей, а равно и коряков, существовали определенные формы связей и расчетов. Они были просты, взяты из жизненной практики людей. И олицетворяемые объекты природы и предки никаких услуг, никакой помощи безвозмездно не оказывали людям. За все нужно было платить кровавыми или бескровными жертвоприношениями либо угощать пищей. Поскольку (в конечном счете) все сверхъестественные существа были человекоподобны, им свойственно было все людское. Их желания всегда соответствовали желаниям людей: получить хорошего жирного оленя, хороший предмет

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Эти отношения между чукчами и их «божествами» весьма напоминают своего рода договор с божествами, детально разработанный в сакральном праве римлян: do ut des — «даю, чтобы ты дал». Такой же принцип последовательно соблюдался чукчами во всех случаях их обращения к культовым объектам, хотя уровень расплаты не был одинаковым. Только «божествам» природы приносились кровавые жертвы, тогда как все остальные, в том числе и предки-покровители, довольствовались угощениями. Такие связи отражали сложившуюся практику отношений между людьми в жизни. Всякое получение какого-либо предмета должно быть оплачено.

И в мифах, и в религиозной практике чукчей первостепенное значение имел культ Ңаргынэн (Природы, Окружающей среды, Наружного пространства) и проявлявшихся в ней стихий, которые создавали непреодолимые обычными жизненными трудовыми способами трудности в добывании средств к существованию. Ңаргынэн были подведомственны все явления природы: туман, дождь и снег, ветер, пурга и т. п. В то же время к Ңаргынэн обращались за помощью и в других, как правило критических, случаях жизни. Просить ее защиты, помощи мог каждый человек непосредственно. Ңаргынэн отзывчива на просьбы людей, но требовательна к исполнению их обещаний. Поэтому никакой обман человека не оставался безнаказанным. Так, Ңаргынэн помогла отыскать убийцу,[9] дала заговор для приручения дикого оленя,[10] простила и не гневалась на старика за отказ от ранее принятого и выраженного вслух решения принять добровольную смерть.[11] Но Ңаргынэн унесла к «верхним людям» чукчу за то, что его отец, утопая, обещал за спасение дать ей (Ңаргынэн) «пестрого кита» и не дал.[12] Всякие просьбы к ней обязательно должны сопровождаться определенными обещаниями. Если просьба не будет исполнена, значит Ңаргынэн не была удовлетворена обещанным. Так объясняли себе чукчи неудачу в каком-либо деле, когда они призывали на помощь Ңаргынэн и желаемое не исполнялось. Пять братьев со своими случайными подругами из-за неосторожности одного из них, выпустившего из мяча ветер, были подняты на воздух вместе с жилищем. Обратились к Ңаргынэн, пообещали дикого оленя — ветер усилился; пообещали моржа — ветер подул еще сильнее; пообещали лахтака, затем передовую собаку, наконец упряжку собак, но ветер дул еще сильнее. И только когда пообещали байдару, ветер стих.[13] Этот пример из фольклора как бы оправдывает возможность невыполнения Ңаргынэн просьбы человека. Нужно угадать, что ее удовлетворит, и только тогда можно рассчитывать на помощь.

Не менее важным считался культ Тңагыргын — Рассвета и других сторон света, или «направлений», как их называл В. Г. Богораз. Культ сторон света был наиболее широко развит в религиозной практике чукчей. Любое наружное жертвоприношение непременно сопровождалось угощением (кормлением) Востока (Рассвета), Юга (Полдня), Запада (Предвечерних сумерек) и Севера (Тьмы). При этом предполагалось, что первые три — Рассвет, Полдень и Предвечерние сумерки — стороны добрых, благожелательных к человеку существ, тогда как Тьма — сторона мрака и холода, обиталище злых существ (кэльэт). Все эти существа повсюду и повседневно сопровождают человека. Поэтому умило-

[9] Богораз В. Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900, с. 20.
[10] Там же, с. 143.
[11] Там же, с. 56.
[12] Там же, с. 272.
[13] Там же, с. 275.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

стивление их совершенно необходимо, и всех в равной мере, чтобы не вызвать с их стороны обиды, а затем и гнева. Такое отношение к существам стран света опять-таки вытекало из жизненных традиций чукчей. По нормам чукотской этики, нельзя было дать одному человеку, например, часть добычи и не дать совершенно другому. Уместно заметить, что положение В. Г. Богораза, будто среди прочих благожелательных к человеку существ наиболее заметными являются «благосклонные духи», которые живут по всем направлениям и олицетворяют собою эти «направления»,[14] подтверждается лишь частично. Дело в том, что в северной стороне нет добродетельных к человеку существ. Эта сторона, как уже отмечалось, — обиталище кэльэт. Однако при всех жертвоприношениях не забывалось и это «направление», чтобы не обидеть и не вызвать возмущения кэльэт и не навлечь таким образом на себя их излишнее внимание и месть.

Идея культа стран света всегда остается одной и той же — предупредительно-благодарственной, умилостивительной. Такой характер этой идеи определялся представлением, будто в указанных сторонах обитали существа, от которых зависело появление утренней зари, дневного света и тепла, а также их исчезновение на ночь. И все же предпочтение среди этих существ отдавалось Рассвету. С него начинались все приношения и угощения «направлений». «После обычного жертвоприношения Рассвету, — отмечал В. Г. Богораз, — чукча брызгает несколько капель жертвенной крови по четырем главным „направлениям“».[15]

В представлениях чукчей о существах «направлений», их месте обитания, функциях не было единообразия взглядов. Так, сторона Тьмы (Высқывыс), по мнению некоторых чукчей, совпадала с Надиром (*нотасқывагыргын* — «земляное существо», «бытие»), и поэтому угощения Севера, Тьмы толковались как приношения земле.[16] Рассвет вместе с Зенитом и Полднем часто отождествлялись с «Творцом», и поэтому жертвоприношения предназначались вообще всем благодетельным существам — «Творцу», Вселенной (Природе), Рассвету, разным вагыргыт.[17] Прианадырские оленеводы рассматривали все «направления» как равноправные, заслуживающие одинакового внимания при жертвоприношениях. При этом считалось, что приношения, адресуемые Рассвету, Полдню, Сумеркам, носят благодарственный характер, таково их назначение всегда, а Тьме (Северу) они давались в целях задабривания, предупреждения злых дел. Видимо, потому, что Рассвет часто отождествлялся с «Творцом» (что обнаруживается в приводимых ниже примерах), ему предназначались не просто благодарственные регулярные жертвоприношения, но и специальные, связанные с исполнением им определенных просьб людей. Например, приготовив средство для уничтожения волка (свернутая в клубок обоюдоострая узкая полоска китового уса, залитая жиром и замороженная), чукча бросает в сторону Рассвета кусочки прямой кишки тюленя, как бы подсказывая, куда должен быть направлен проглоченный волком сверток китового уса, где он должен распрямиться и убить свою жертву.

Человек женился на женщине белых медведей. Ее и детей увели в свою страну братья женщины, белые медведи. Муж отправился на их поиски. Попал к Рассвету, тот помог, но за оказанную услугу потребовал плату.[18]

---

[14] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 21.
[15] Там же, с. 22.
[16] Там же.
[17] Там же, с. 29, 41.
[18] Bogoras W. Chukchee Mythology. Leiden—New York, 1910, p. 115—116.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

В связи с установкой постоянного зимнего жилища оленеводов производился забой оленей, сопровождавшийся жертвоприношениями. Обычно двух оленей приносили в жертву Рассвету[19] для его благорасположения к стаду в зимний период. По случаю успешного завершения охоты на диких оленей закалывали двух домашних: «одного в жертву диким оленьим быкам», другого — Тңагыргыну (Рассвету).[20] Особенно убедительно выглядит покровительство Рассвета охотничьему промыслу на чукотском рисунке, изображающем устройство Вселенной (рис. 2).[21]

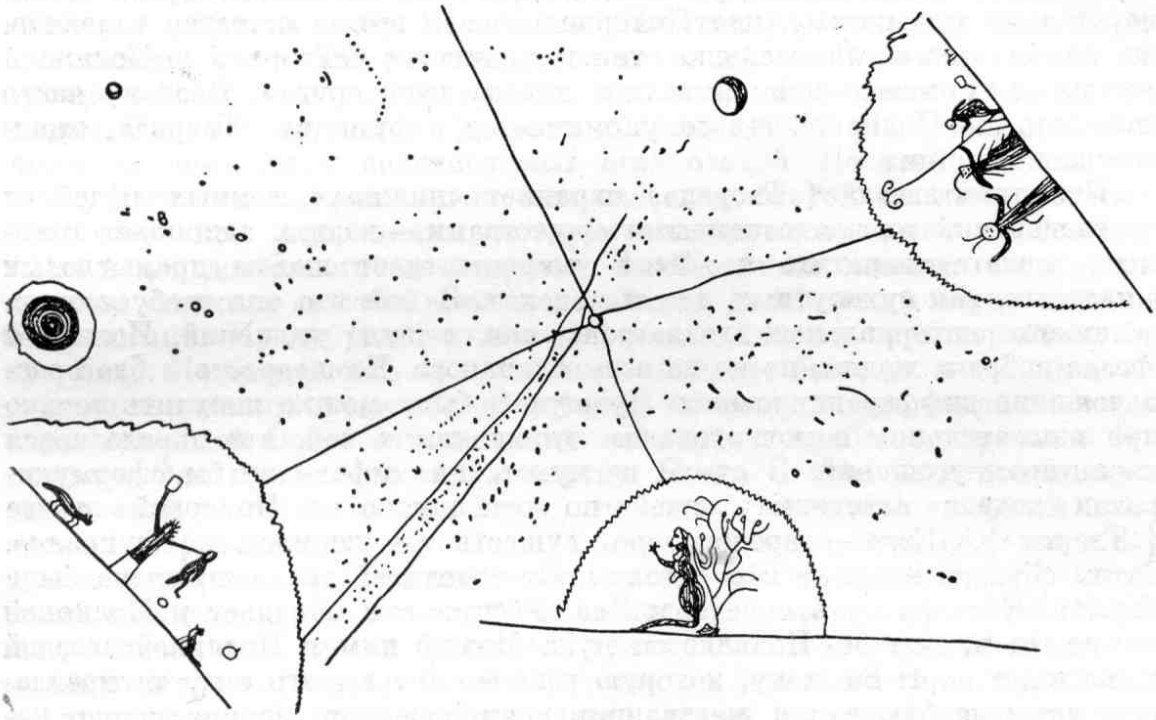


Рис. 2. Изображение Полярной звезды и Рассвета по чукотским рисункам.

В центре изображена Полярная звезда, ее пересекают две взаимно перпендикулярные линии. На конце одной из них, внизу слева, находится Рассвет у подножия большой горы; изображен он в виде человека с сиянием вокруг головы. В левой руке он держит жертвенное корытце, а в правой — лисицу, предназначенную человеку взамен жертвы. Слева подходит другая лисица, а справа сидит собака, принесенная в жертву Рассвету. При состязании со своими соперниками Рассвет выпускает двух белых медведей, ведь он является как бы распорядителем промысловых животных.

Добродетельные свойства Рассвета использовали не только для того, чтобы он помогал находить добычу, но рассчитывали с его помощью исцелиться от болезни. Поэтому он фигурирует в заговорах,[22] направленных на излечение болезней.

Звезды и комбинации звезд, которые можно было бы назвать чукотскими созвездиями, также принадлежат к существам, покровительствующим людям в их благих делах. Особого внимания заслуживает Полярная звезда, имеющая несколько вариантов описательных названий: Илюкэңэр — «Неподвижная звезда», Ылңэпэңэр — «Гвоздь-звезда» или

[19] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 77.
[20] Там же, с. 80.
[21] Там же, с. 26, рис. 19.
[22] Там же, с. 137.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Унпэӈэр — «Воткнутый кол звезда». Положение Полярной звезды совпадает с положением Зенита (Гынонканон). Здесь и находится воображаемое жилище Полярной звезды — яранга. Полярная звезда видна во всех трех сферах (мирах) и светится сквозь отверстие в небе. Через него можно проникнуть в верхний мир. Она является местом пребывания Тэнантомгын («Творца»).[23] Чукчи сознают, что Тэнантомгын и Полярная звезда — как бы одно и то же. Они мыслят всегда их вместе, нераздельно. Полярная звезда является постоянным местом обитания «Творца». Она — знак, яркий сигнал, указывающий на его местонахождение. А находится он там потому, что Полярная звезда всегда остается в зените, на одном месте. Осмысление такого единства «Творца» и Полярной звезды дает повод подменять их иногда друг другом. Поэтому часто кажется, что Полярная звезда упоминается в функции «Творца», отождествляется с ним.

Полярная звезда («Творец») охраняет «нижних», земных людей от преследований их злокозненными существами — кэльэт, защищает гонимых, может возвратить к жизни умерших, дает людям промысловых животных, как сухопутных, так и морских. За все это она требует определенного материального вознаграждения в виде угощений. Полярная звезда добра к людям, но не ко всем одинаково. Ее щедрость и благорасположение дифференцированы. Лучшую добычу можно получить только при внимательном и почтительном отношении к ней, что определяется характером угощений. В одном из чукотских мифов как бы сформулирован кодекс поведения людей по отношению к Полярной звезде («Творцу»). Кэле — «вредоносное существо» — женился на чукчанке. Затем обратно отвез ее к родителям. От родителей она вынуждена была бежать. Кэле начал преследовать ее. Убегая, она попадает к Полярной звезде, та прячет ее. Появляется муж. Между ним и Полярной звездой происходит торг. За жену, которую кэле просит выдать ему, он предлагает вкусные блюда для жертвоприношений, секрет делания порчи, каменное жилище, возможность управлять и распоряжаться зверями. Отклонив все эти предложения, Полярная звезда говорит: «Я сама и есть „жизненное бытие“ зверей. Их я даю нижнему народу». Тогда кэле предложил заговор для скрадывания людей. Отвергая и это предложение, она сказала кэле: «Я нижних (т. е. земных) людей охраняю, от кэле спасаю, возвращаю им жизнь», и поэтому «скрадывать, охотиться на них мне не нужно».[24] И далее: Полярная звезда (она же Тэнантомгын — «Творец») показала преследуемой женщине вместилища с разными животными, которые водятся на суше и в море. «Вот нерпы и лахтаки, — говорит Полярная звезда, — их я даю тем, кто плохо угощает (кормит) меня. Белух же даю только тем, у кого блюдо с жертвенной пищей обнюхали собаки. Моржей даю тем людям, которые приносят жертвы предкам (тааронъянвэты)». Показывая вместилища с разными животными, Полярная звезда открыла такое, в котором находились сиводушки: «Их я даю тем, у кого чистая жертвенная посуда». Еще одно открыла: «Там чернобурые лисицы. Их я даю тем, кто сделает новые жертвенные корыта». Белок Полярная звезда давала всем, зайцев — голодающим, диких оленей — всем беднякам, волков — тем, кто делает обшивку капюшона,[25] — рукодельницам.

В связи с такими широкими, жизненно важными благодетельными функциями Полярная звезда («Творец») рассматривалась чукчами как

---

[23] Богораз В. Г. Материалы..., с. 5.
[24] Bogoras W. Chukchee Mythology, p. 91—93.
[25] Там же, с. 95—96.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

вагыргын — жизнедающее, жизнеподдерживающее бытие (существо), всегда благосклонное к людям, опекающее и защищающее их. К нему мог непосредственно обратиться каждый чукча.

К числу общих для всех чукчей объектов культа принадлежало и особое созвездие Пэгиттин (звезды Алтаир и Тараред из созвездия Орла).[26] Культ этого созвездия опирался на представление, будто появление на небосводе названных звезд во время зимнего солнцестояния приводит свет, солнце, а за ними тепло, постепенное оживление в природе, облегчение в промыслах. В этот период дикие олени меняли направление движения с юга на север. Поклонение Пэгиттину отмечалось жертвоприношениями только один раз в году, а затем о нем как бы забывали до следующего зимнего солнцестояния, до появления на небосклоне этого созвездия. Видимо, это один из древних культов чукчей. Пэгиттин представлялся им владельцем неисчислимых стад оленей. По всей вероятности, культ Пэгиттин первоначально был связан с охотой на диких оленей, с их сезонными миграциями, которые оказывались далеко не безобидными и для домашнего оленеводства. Это Пэгиттин насылал свои стада, которые увлекали за собой домашних оленей, делая таким образом людей безоленными. Предупредительное отношение к нему предотвращало такую беду. Необходимость культа Пэгиттин давно была установлена воображением далеких предков. О Пэгиттине напоминали две неяркие звезды около созвездия Орла — это важенка с теленком, приближающиеся к Пэгиттину. Они принесены ему в жертву. Почти полное исчезновение диких оленей на Чукотке (в XIX в.) привело к сужению значения этого культа. Вероятно, поэтому В. Г. Богораз отметил, что ему мало что удалось выяснить о представлениях чукчей об этом созвездии.[27] Интересны наблюдения Г. У. Свердрупа. «Звездам поклоняются только оленные, — писал он, — но не береговые чукчи. Оленные чукчи ежегодно совершают жертвоприношение звезде Алтаир, в созвездии Орла, колымские же чукчи чтут еще одну или две другие звезды, но все же оленные чукчи в один голос утверждают, что звезды — не их боги, а боги оленей».[28] Это замечание подтверждает связь культа Пэгиттин в первую очередь с охотой на оленей (в прошлом) и позднее с оленеводством. В отличие от Г. У. Свердрупа, В. Г. Богораз писал, что большинство приморских чукчей в середине зимы приносит жертвы созвездию Пэгиттин.[29] По нашим наблюдениям, делали это только те патриархально-семейные общины, отдельные семьи оседлых чукчей, которые еще не потеряли связи с оленеводством.

Солнце и луна в религиозном сознании чукчей не были объектами всеобщего определенного культа, по крайней мере в конце XIX в. Сведения о культовом отношении к этим светилам довольно разноречивы. Неопределенны они и у В. Г. Богораза. Объясняется это, видимо, тем, что у разных территориальных групп чукчей в XIX—начале XX в. представления о сверхъестественных свойствах солнца и луны не были связаны с идеями прямой зависимости жизни и благополучия людей от этих светил. Вместе с тем бытовало представление о том, что солнце — благожелательное существо, луна, наоборот, — светило мрака, страны кэле.[30]

---

[26] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 24.
[27] Там же.
[28] Свердруп Г. У. Плавание на судне «Мод» в водах морей Лаптевых и Восточно-Сибирского. Л., 1930, с. 322.
[29] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 84, 99.
[30] Богораз В. Г. Материалы..., с. XIII; Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 22—23.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

И в то же время луна — ночное светило, которое всегда ожидали и приветствовали люди, особенно оленеводы (пастухи).

Отсутствие культа солнца объясняется, возможно, тем, что Рассвет (Утренняя заря) считался у чукчей отдельным, независимым от солнца существом. Рассвет приводил солнце. В этом случае причинно-следственная зависимость и последовательность связи рассвета с солнцем объяснялись непосредственным восприятием: сначала рассвет, а затем солнце. Поэтому и культ был не солнца, а рассвета. Г. Майдель получил на этот счет довольно определенные разъяснения чукчей. «Они все чтут, — писал он, — доброго духа, который, по их верованиям, живет на солнце. Чукчи решительно уверяли, что они молятся не самому солнцу, а поклоняются живущему на нем доброму духу, потому что от солнца исходит все хорошее — свет и тепло».[31] Наблюдая за жертвоприношениями чукчей, Майдель заметил, что они всегда обращаются лицом к востоку и все приношения «направлениям» начинают со стороны Рассвета.

Довольно точно подметил отношение чукчей к солнцу Ф. Августинович: «Чукчи поклоняются солнцу, но никогда не молятся и не исполняют никаких религиозных обрядов».[32] И другие авторы работ о чукчах второй половины XIX—начала XX в. не дают более определенных сведений о культовом отношении к солнцу, нет их и в работах В. Г. Богораза. Ни у кочевых, ни у оседлых чукчей я также не встретил никаких признаков прямого, непосредственного культа солнца. Вместе с тем следует признать, что солнцу все же придавалось чукчами какое-то культовое значение. Его изображение встречается на шаманских бубнах[33] и других предметах: на спинном открылке деревянной части чукотского панциря, обтянутого моржовой кожей,[34] на праздничных рисунках, которыми покрывали перекладины внутренней части полуподземных жилищ чукчей.[35]

На рисунке, выполненном Л. Ворониным, на средней балке из челюсти кита, в правой стороне, нарисовано солнце — так же, как на шаманских бубнах: с обозначением глаз, носа и рта. Возможно, круглые кожаные нашивки на женских кибитках кочевых чукчей,[36] а также и на мячах[37] изображали солнце. Это сходство увеличивается благодаря обрамлению кругов узкими меховыми полосами (обычно с длинным волосом), напоминающими расходящиеся лучи. Однако утверждать, что это изображения солнца, нет достаточных оснований, так как на них нет обозначений признаков лица человека. Внутри эти круги орнаментированы и на них нашиты ремешки с кисточками (на кругах женских кибиток). Кроме того, изображение на бубне, панцире и балке жилища называется *тиркытир* — «солнце», тогда как изображения кругов на кибитке, на мячах, на одежде, татуировка в виде кругов носят названия, не имеющие отношения к солнцу. То же следует сказать относительно кожаных круглых нашив-

---

[31] Майдель Г. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868—1870 гг. СПб., 1894, ч. I, с. 518.

[32] Августинович Ф. Три года в Северо-Восточной Сибири за Полярным кругом. — Древняя и новая Россия (ежемесячный исторический журнал), XVIII, 12, СПб., 1880, с. 727.

[33] Лавров И. П. Рисунки Онно, с. 123.

[34] Bogoras W. The Chukchee. Material culture. Leiden—New York, 1904, p. 163; Антропова В. В. Вопросы военной организации и военного дела у народов крайнего северо-востока Сибири. — Сибирский этнографический сборник, II. М.—Л., 1957, с. 211, 213, 214.

[35] Самойлов В. А. Семен Дежнев и его время, с. 97 (вклейка); Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству, с. 421.

[36] Bogoras W. The Chukchee, p. 92, tabl. XXI.

[37] Там же, с. 271; Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству, с. 447.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ных или подвесных амулетов (рис. 3),[38] также отороченных вокруг узкой полоской пышного, с длинным ворсом меха, и они никогда не называются солнцем. Таким образом, собственно культа солнца у чукчей не было. Иным, более определенным, было отношение к луне, — впрочем, также не лишенное некоторых противоречий. С одной стороны, луна считалась ночным светилом (*ныкикин тиркытир* — «ночное солнце», *ӈирэӄэв тиркытир* — «второе солнце»), появления которого ожидали оленеводы, особенно пастухи. Свет луны помогал им переносить тяготы одиночества в длинные осенние и зимние ночи, помогал уберечь стадо от нападения хищников. И, вероятно, поэтому каждое новолуние (осенне-зимнего периода) оленеводы встречали жертвоприношениями (кормлением), как бы

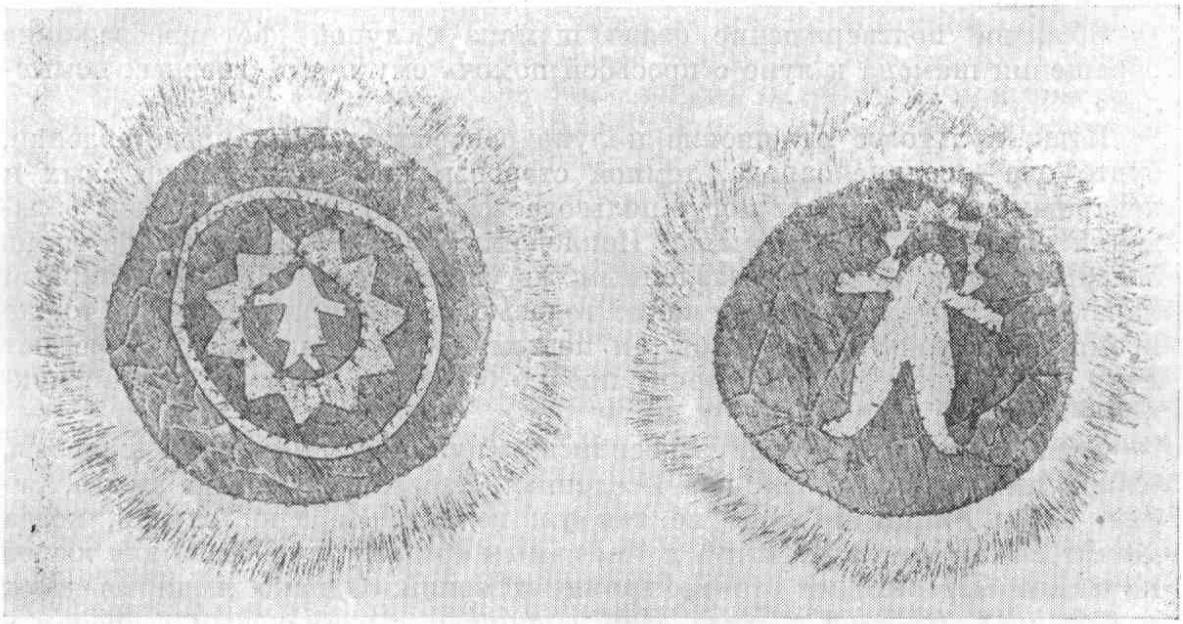


Рис. 3. Амулеты — кожаные кружки с изображением «защитника».

приветствуя появление луны. При этом приношения делались только тогда, когда увидят луну, даже через несколько дней после новолуния (при пасмурной погоде). Этим подчеркивается предупредительно-благодарственный характер кормления луны — только за то, что она светит. С другой стороны, она считалась существом неблагожелательным к людям. На чукотском рисунке, опубликованном В. Г. Богоразом, луна изображена в виде человека, державшего в руках аркан, а около нее два пойманных ею человека.[39] Обычно люди не обращались к ней с просьбами о помощи, не искали у нее поддержки. Правда, известны случаи обращения чукчей с жертвоприношениями к луне — в надежде, что этим можно предотвратить покушение на их благополучие со стороны кэльэт. Исполнялись такие жертвоприношения вечером и по возможности втайне от соседей. Делали это и оленные,[40] и приморские чукчи.[41] Однако среди чукчей бытовали также другие представления и отношение к луне. В этом случае мы снова сталкиваемся с неопределенностью, противоречивостью и многогранностью представлений чукчей. В одном из устных повествований рассказывается, что сын шамана Тайпата оказался на луне, и не

[38] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 143, рис. 92.
[39] Там же, с. 26 и 28.
[40] Там же, с. 78.
[41] Там же, с. 88.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

просто, а превратился в существо, которому нужно приносить жертвы (тааронвагырго). И такого рода приношения следует делать, бросая в сторону луны ремни, туши убитых диких животных, а также кровь.[42] Так как луна — человек, обладающий арканом, «ему в жертву приносят куски ремня».[43]

Если к луне предупредительно, осторожно относились рядовые охотники и оленеводы, то шаманы находились с ней в «прямых связях» и получали от нее поддержку, особенно в своих коварных замыслах. Они обращались к ней, чтобы с ее помощью направить бедствие на кого-нибудь из своих противников. Поэтому обращение к луне происходило во время камлания, обязательно в ясную лунную ночь и на открытом воздухе. Такого рода камлание мне довелось наблюдать в Чукотском районе еще в 1933 г.

Образное подтверждение связи шамана с луной дает изображение обращения шамана к луне с просьбой помочь ему в его «гневных помыслах».[44]

Итак, культовое отношение к луне основывается на представлении, будто она — солнце запада, темной стороны, кэле, прибежище злых и коварных сил, которыми могут пользоваться люди, знающие тайны обладания злыми чарами, шаманы. Поклонение луне поддерживается лишь боязнью перед ее злонаправленным могуществом, носит нерегулярный характер и не входит ни в какие годовые циклы праздников. В то же время люди рады ей, ее свету, и поэтому они защищают и оберегают луну. Это странное противоречие прочно бытовало в мировоззрении чукчей.

Луна и отчасти солнце относились к культовым объектам природы, однако не столь мощным, как Вселенная, Рассвет, Полярная звезда, Зенит. Силы солнца и луны не так уж велики. Нередки случаи, когда кэльэт пытаются их похитить и тем самым создать неудобства для людей на земле. Происходит это во время затмений. Однако люди не дают кэльэт похитить свои светила. Они защищают с одинаковым усердием и солнце и луну, причем всегда успешно. В таких случаях все жители селения, стойбища, от мала до велика, вооружались кто бубном, кто тазами, сковородками, всем тем, из чего можно было извлекать резкие и сильные звуки. Чем они были громче и многообразнее, тем лучше. Чем настойчивее и энергичнее было такое шумовое наступление на «похитителей» луны и солнца, тем вернее и скорее приходила победа. Кэльэт вообще боятся шума, боятся звуков бубна, а от такого коллективного грома они бежали и отказывались от затеянного против людей дела. Не потому ли не очень определенно культовое отношение к этим светилам?

Хозяйственно-производственная деятельность, жизнь и быт чукчей в их повседневной практике были теснейшим образом связаны с природой, зависели от нее. Эта зависимость проявлялась в оленеводстве, в сухопутном и морском промыслах, даже в собирании растений, употреблявшихся в пищу. Такая зависимость была настолько постоянной, что люди ощущали ее во все сезоны года. Чтобы добыть зверя на суше и тем более на море (при имевшихся у них орудиях и средствах охоты), необходимо было определенное сочетание благоприятных условий. Например, при сухопутной охоте — встречный ветер, сухая погода. При охоте на море — лишь слабое волнение, хорошая видимость, благоприятный ветер, спокойное поведение моржей, китов и т. п. В неменьшей зависимости от

---

[42] Bogoras W. Chukchee Mythology, p. 41.
[43] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 23.
[44] Там же, с. 130.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

стихий природы находились и оленеводы. Им нужен был спокойный выпас оленей, благополучное проведение перекочевок с зимних пастбищ на летние и обратно, нужно было получить максимальный приплод, уберечь оленей от нападения волков, пагубной гололедицы, избежать знойного лета — спутника копытных заболеваний оленей, и т. п. А сколько нужно было проявить исключительной выносливости, беспредельного терпения, энергии, чтобы не растерять оленей во время жестоких и продолжительных зимних метелей и пург. Чтобы избежать бедственных последствий от такого рода явлений, только человеческих усилий, как полагали чукчи, было недостаточно. Они считали, что постоянно находятся под воздействием стихий, с которыми нужно вести бесконечную борьбу, то упрашивать их, умилостивливать, то наказывать или стращать.

Благополучие стада, успех в морском или сухопутном промысле, удачный сбор съедобных растений — результат не столько усилий самого человека, его опыта, знаний, сколько содействия, благорасположения внешних невидимых сил. Необходимо было заручиться покровительством тех существ, от которых зависело послать или не послать промысловых животных, предотвратить бурю, шторм на море или дать им разразиться. Прямая и постоянная зависимость от природы при добывании средств к существованию породила представления о хозяевах мест, хозяевах животных, могущественных владетелях морской фауны, хозяевах промысловых угодий в реках, озерах. Такие представления бытовали параллельно с представлениями, о которых сообщалось выше («Творец», Рассвет, Вселенная, Полярная звезда и др.). Однако какой-либо определенной, устойчивой связи, зависимости хозяев промысловых животных, рыб, морских млекопитающих от существ высшего порядка, находящихся на небе («Творца», Зенита, Полярной звезды), от Ңаргынэн (Вселенной, Природы) нет. В религиозном сознании чукчей, видимо, еще не сложились и не определились тенденции к монотеизму. Их религиозные представления и культы отражали политеизм одной из ранних форм, характерной чертой которого было многообразие, самостоятельность, обособленность и независимость «божеств» («существ») друг от друга. У чукчей и коряков бытовали две параллельные линии представлений о «божествах». С одной стороны, это высшие существа, создававшие промысловых животных, птиц, флору, и с другой — хозяева отдельных видов животных, сухопутных, морских, которые как бы занимались только распределением этих благ между людьми. Все это были так называемые *таароӈъёвагыргыт*, т. е. «существа», «бытия», требующие от людей жертвоприношений взамен благодеяний, проявления благорасположения этих существ к людям.

Выражение культов природы, промысловых культов обнаруживается прежде всего у охотников, так как они ощущали зависимость от природы особенно остро. Поэтому они искали средства и способы воздействовать на природу, склонить ее на свою сторону, в какой-то мере подчинить,— во всяком случае те ее явления, которые обеспечивали человеку жизнь, благополучие. Отсюда у оседлых чукчей сформировалось одно отношение к морским промысловым животным, а у чукчей оленеводов — другое.

В общем промысловые культы были более развиты у оседлых чукчей, чем у оленеводов. Об этом убедительно свидетельствует многочисленный пантеон морских зверобоев. Не объясняется ли это тем, что зависимость человека от природы больше там, где он живет только за счет успехов охоты, и значительно меньше, где человек сам уже может управлять источником своего существования, например стадом домашних оленей? В этой связи представляются справедливыми и вполне приложимыми



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

к нашему случаю выводы Б. Малиновского, изучавшего магические приемы жителей Тробриандовых островов. «Магия,— писал он,— пускается в ход в тех отраслях хозяйства, где значительную роль играет случай, удача, где велик простор как для надежды, так и для неуверенности, как для радости, так и для страха. Там же, где условия хозяйственной деятельности устойчивы и надежны, где применяются испытанные рациональные методы труда, где техника подвести не может, там нет места для магии».[45]

Для приморских зверобоев постоянным объектом культа было море. Для оленеводов культ моря проявлялся лишь в тех случаях, когда им приходилось проводить лето на берегу моря и заниматься морским промыслом. Море давало морским зверобоям все необходимые средства к жизни, было единственным источником их существования. В его глубинах жила Седовласая старушка (*Лыплявтынпыԓавқай*) — владычица моря, обладательница всех живых существ, которые водятся в нем. При обращениях к ней ее называли Ынпыңэвқэй — Старушка. Гребни волн разбушевавшегося моря во время сильного ветра — это волосы старухи, шторм — выражение недовольства поведением людей. Вообще она отождествлялась с самим морем. Поэтому она присутствовала везде, где есть воды моря. И в этом случае мы сталкиваемся с весьма неопределенным, алогичным и противоречивым представлением, распространенным не только среди оседлых чукчей, но и среди оленеводов, особенно побережья Берингова моря южнее устья Анадыря. Это обстоятельство, однако, не умаляет первостепенного значения культа моря среди вообще всех оседлых чукчей, живших на берегу. Оленеводы, которые в течение всего года кочевали вдали от моря и непосредственно не соприкасались с ним, относились с пониманием к его культу оседлых чукчей. Пользуясь продуктами морского зверобойного промысла, поступавшими к ним в порядке обмена, они сознавали, что это дары морской владычицы, которыми она наделяла их приморских соплеменников. В. Г. Богораз отметил, что «могущественная морская старуха, представление о которой столь свойственно эскимосам», была также известна и чукчам, они якобы называли ее еще Моржовая мать. По своему внешнему облику она была похожа на моржа, во рту у нее было два клыка. Она владела всеми морскими зверями и жила на дне моря.[46] По всей видимости, эти идеи о старухе — хозяйке моря пришли к чукчам из пантеона эскимосов вместе с культурой морского зверобойного промысла и сопровождавшими ее религиозными представлениями. Соответствующее подтверждение этому будет дано несколько ниже.

В то же время у оседлых чукчей бытовал культ Кэрэткуна, которого они считали также владетелем всех морских зверей, особенно моржей. Ему посвящался специальный осенний «праздник» с соответствующими приношениями и обрядами.[47] На этот случай изготовлялось деревянное изображение Кэрэткуна в виде человеческой фигурки,[48] сжигавшейся после всех обрядов на костре или жировой лампе. У приколымских чукчей, видимо, тот же Кэрэткун выступал под названием Морской хозяин, но уже без личного имени, хотя он также имел образ человека, говорил и делал все, как чукчи.[49] Таким образом, в культе моря у чукчей прослеживается два начала представлений о его природе: одно — женское (Седо-

[45] Цитирую по ст.: Токарев С. А. Сущность и происхождение магии. — ТИЭ, нов. серия, 1959, т. 51, с. 56.
[46] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 30.
[47] Там же, с. 31, 84.
[48] Там же, с. 93, рис. 80.
[49] Богораз В. Г. Материалы..., с. 413.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

власая старушка), другое — мужское (Кэрэткун, Морской хозяин). В разных районах расселения чукчей предпочтение отдавалось культу одного из них. Так, Седовласая старушка почиталась у чукчей южнее Анадыря, тогда как культ Кэрэткуна был известен преимущественно на берегах Берингова пролива и на побережье Ледовитого океана. Расплывчатость представлений чукчей особенно сказалась на культах «божеств», от которых якобы зависел успех охоты на морских млекопитающих. Помимо культа Седовласой старушки (моря), Морского хозяина существовал культ Мэйӈыръэв — Большого кита, считавшегося как бы самым главным среди всех морских млекопитающих. К нему обращались с просьбами о ниспослании удачи на морских промыслах вообще. В качестве жертвы он требовал свежее мясо морских зверей или лучшую собаку, которая забивалась на берегу моря, а ее кровью брызгали в сторону моря. Собаку клали головой к морю. При этом говорили: «Дарю тебе хорошую ездовую собаку, а ты взамен дай мне удачу на промысле морских зверей». Помимо Мэйӈыръэв, были «матери» промысловых видов морских млекопитающих: *ытлярыркы* — «моржовая мать», *ытляунъэл* — «лахтажья мать», *ытлямэмыл* — «тюленья мать». Перед началом промыслового сезона каждый охотник приносил в жертву свежее мясо или что-нибудь из обычных продуктов питания, иногда собаку. При этом обращение адресовалось определенной «матери», чтобы добыть соответствующий вид морских млекопитающих.

Идеи культа моря сложились в эскимосской среде. Однако у них он проявлялся главным образом в виде почитания Большой женщины. Лишь очень немногие семьи эскимосов района сел. Чаплина и о-ва Лаврентия почитали Кэрэткуна (Качака по-эскимосски).[50] В свою очередь некоторые эскимосские элементы культа моря встречаются лишь у чукчей, которые жили в долине Анадыря и южнее его, а также у их тамошних соседей: кэрэков и коряков. Седовласую старушку здесь почитали не только оседлые, но и чукчи-оленеводы, проводившие лето на берегу моря и занимавшиеся морским зверобойным промыслом и рыболовством. Подкочевав к берегу моря, они забивали белого оленя Седовласой старушке, хозяйке моря, с тем чтобы она оделила их морскими животными и рыбой. Это называлось *аӈқақаанмат* — «убивать оленя морю».

В представлениях чукчей до недавнего времени можно было заметить отголоски глубокой древности, проявлявшиеся в культовом отношении к оружию. И это естественно, так как охота для них в не очень далеком прошлом служила главным источником существования. Убойная сила оружия приписывалась проявлению волевых свойств, якобы заложенных в нем, а не умению, силе и ловкости охотника. Поэтому оружие должно было получить свою долю от промысла и соответствующее внимание со стороны его владельца. У чукчей существовал так называемый *пойгымӈэгыргын* — «благодарственное служение, посвященное копью». Устраивался пойгымӈэгыргын после удачной охоты на крупного зверя (медведя, дикого оленя, моржа) или после победы над врагом. При этом пелись песни-импровизации, восхвалявшие силу копья, воспевавшие ловкость его владельца. Это торжество сопровождалось пляской-пантомимой с копьем около яранги. Если был добыт зверь, даже заяц или куропатка, при помощи огнестрельного оружия или лука со стрелой, полагалось кровью добычи смазать выходное отверстие дула ружья или наконечник стрелы, чтобы они не теряли своих убойных свойств. Чукча К. говорил мне: когда ему было 7 лет, он убил куропатку из

[50] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 95.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

мелкокалиберного ружья, мать побудила его смазать дуло кровью куропатки. В 17 лет он убил первого медведя, и старший брат заставил смазать кровью медведя дуло ружья. Все это делалось, чтобы ружье и впредь приносило удачу. В соответствии с представлением о том, что всякое место на земле, каждый промысловый участок на ней, в лесу, на реке, на озере, отдельная гора имеют своего владетеля, хозяина, требовалось подчеркнуто внимательное отношение к ним, чтобы не вызвать их гнева, не претерпеть лишений или каких-либо других, более суровых наказаний. Чукча всегда находился как бы в положении зависимого от окружающей природы и поэтому должен был быть всегда готовым искать расположения к себе. Так, в каждом селении оседлых чукчей был хозяин данного места. Он находился в непосредственных связях с главой семьи, предки которого основали это селение (*авыннутэльын* — «главный, исконный житель приморского поселка»). Все остальные патриархально-семейные общины, поселившиеся здесь позднее, признавали над собой покровительство данной семьи «благодаря ее близости к „духам" данного места».[51] Чукотский эрым Амраургын по прибытии с Анюя на Анадырь неожиданно заболел. Однако «в ночь, когда больному было особенно плохо, — писал Г. Майдель, — волки утащили у Амраургына несколько оленей и в том числе одного из его знаменитых бегунов. Опечаленный пастух пришел заявить об этом Амраургыну, когда опасность (болезни, — *И. В.*) уже прошла: он ждал упреков. Но Амраургын принял известие очень благосклонно, а мне сказал, что этим он уплатил дань духу этих мест и теперь может быть спокоен: последний требовал жертвы, которая ему полагалась, он же охотно откупился своими бегунами за свою жизнь и здоровье».[52] Даже место, на которое должны были положить покойника, также имело своего хозяина, которого требовалось отблагодарить.[53] Имелись хозяева озер *гытгыэтын*,[54] иногда называемые *гытгыкамак*.[55] Перед тем как начать ловить рыбу в озере, нужно было принести хоть незначительные подаяния его хозяину. Хозяева рек заслуживали особого внимания и со стороны бедных оленеводов, которые запасали рыбу впрок на зиму. Остановившись весной на берегу реки, они кололи оленя, угощая ее хозяина кровью и мясом. Кости после освобождения их от мяса также бросали в реку. О культовом отношении чукчей к отдельным промысловым участкам, к горам, к ручьям, потокам образно рассказывается в соответствующих текстах, записанных в свое время В. Г. Богоразом.[56]

С завершением отела яранги стойбища устанавливались на лето. Перед ярангой главы стойбища разводился небольшой костер, в него бросали маленькие кусочки разных продуктов — с просьбой, чтобы хозяин места был благосклонным к стаду и жителям стойбища, чтобы и олени и люди пребывали на этом месте в благополучии.

Существовало у чукчей и представление о хозяевах отдельных видов сухопутных животных: диких оленей (Писвусъын), лисиц,[57] волков.[58] Однако определенное культовое отношение было лишь к хозяевам таких промысловых животных, добыча которых обеспечивала людей ощутимыми

---

[51] Там же, с. 79, 85.
[52] Майдель Г. Путешествие по северо-восточной части Якутской области..., т. I, с. 196—197.
[53] Богораз В. Г. Материалы..., с. 84.
[54] Там же, с. 125.
[55] Норденшельд А. Е. Плавание на «Веге», т. II. Л., 1936, с. 224.
[56] Богораз В. Г. Материалы..., с. 383.
[57] Там же, с. 414.
[58] Там же.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

запасами пищи, жира, шкурами, т. е. тем, что было крайне необходимо в их повседневной жизни. Чем крупнее было животное, тем с большими почестями встречали его добычу (кит, медведь, морж, дикий олень, росомаха, волк). И наоборот, добыча птиц, мелких животных (заяц, евражка, горностай) не отмечалась никак. В этом проявлялся известный прагматизм культов.

Культы хозяев мест, промысловых животных носили патриархально-общинный и семейный характер. Следы наглядных свидетельств таких культов еще не так давно можно было наблюдать на Чукотке. Подробнее об этом будет сказано ниже, где пойдет речь о формах и видах жертвоприношений.

Относительно культа огня, домашнего очага у В. Г. Богораза имеется всего лишь несколько строк и ряд попутных замечаний.[59] При этом не всегда ясно, о чем идет речь: не то о почитании собственно огня, не то об использовании его в качестве посредника.[60] При более детальном изучении культа огня у чукчей выяснились некоторые его особенности и тесная связь с другими культами. С ним сопричастны почти все культовые отправления. Кому бы ни предназначались жертвоприношения, кормления,— огонь очага, специально разведенный костер при этом используются непременно. Домашний очаг считался у чукчей самым благодетельным существом. Он давал тепло, свет, защищал людей от всех злокозненных существ, и поэтому отношение к нему было предупредительно-внимательным. Огонь очага охранял *авынральын* — «главный в жилище», который находился в связке охранителей и изображал предка, старика. Не идет ли эта традиция из глубины веков, когда поддержание огня возлагалось на наиболее надежного, опытного члена коллектива, который, однако, не мог уже участвовать в охоте? Возможно, это один из реликтов своеобразного возрастного разделения труда, сложившегося в арктических условиях жизни.

Огонь очага, жирника (у оседлых жителей Чукотского полуострова) выполнял две культовые функции. С одной стороны, он сам был объектом культа, с другой — выступал в роли посредника между человеком и «высшими» существами («Творцом», Природой, предками), с которыми у людей не было непосредственных связей. Вероятно, в силу ослабления значения огня в культовой системе чукчей иногда невозможно решить, к какой из указанных функций относится то или иное отправление с участием огня костра. В мифах чукчей домашний очаг, костер не называется особым существом. Однако в сознании пожилых чукчей еще теплится представление, будто в огне есть скрытое существо в виде старика, способного оказывать людям некоторые услуги. В то же время он сам находился под особым покровительством, которое осуществлялось хранителем очага, имевшимся в связке домашних охранителей. Огонь очага требовал к себе внимания, его полагалось кормить, делать ему приношения продуктами (мясо, жир и др.) — *энанкаавык* («удовлетворить огонь»). Культовое отношение к огню проявлялось в результате многих причин. В нем видели прежде всего только благодетельные начала, крайне нужные людям. Огонь костра служил наилучшей защитой одинокого путника от кэльэт. Он же очищал людей, домашних оленей от всевозможных злых существ, болезней, которые могли присоединиться к ним или просто витать поблизости, когда олени и люди находились в отдалении от домашнего очага, теряли надолго с ним непосредственную связь (например, стадо во время летовки или кто-нибудь из членов семьи в да-

[59] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 79, 99.
[60] Там же, с. 103.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

леком путешествии). Возвращение стада с летних пастбищ встречалось огнем очага, в сторону приближавшихся оленей бросали горящие головни, прогоняли стадо между двух костров. Культ огня у чукчей, очевидно, несет в себе следы весьма древнего происхождения. Осенью при подготовке к встрече стада на куске дерна выносили огонь от очага яранги. На нем обжигали концы сделанных из прутьев ивы стрел. И, когда олени приближались, хозяин и его сыновья стреляли из луков по направлению к стаду. Вероятно, это одна из древнейших традиций упрочнения боевой части стрелы путем обжига и устрашения невидимых злых существ «сильным» оружием. В 1933 г. в Чаунской тундре я оказался на стойбище, хозяин которого ездил за товарами для развозного торга на Чаунскую факторию и возвратился оттуда при мне. По этому поводу перед его ярангой был разложен костер, убита собака и вынуты из нее тонкие кишки. Их растянули в виде большого кольца, помещенного перед костром. Всех присутствующих на стойбище, и в первую очередь прибывших, заставляли пройти через это кольцо и перешагнуть через костер. Кровью собаки был помазан с внешней стороны шатер яранги. Огонь костра и кишки собаки «очистили» присутствующих от «привезенных» издалека вредоносных существ.

Всякий новый член семьи должен был быть приобщен к очагу данного жилища, что сопровождалось помазанием кровью жертвенного оленя и приношением очагу нескольких капель крови и кусочков пищи. Так обычно оформлялось бракосочетание и таким образом закреплялось присоединение к семейному очагу пришедшей в этот дом женщины.[61] Особо ревностно охранялся огонь очага, на котором согревалась первая вода для обмывания новорожденного. Очаг этот считался священным, и, пока ребенок не подрастет, им не позволяют пользоваться чужому человеку.[62] Так же строго охранялся домашний огонь, если в семье был больной.[63] К огню очага не разрешалось прикасаться посторонним, брать огонь и выносить его или ставить на него чужую посуду, не принадлежащую данной семье.[64] В. Г. Богораз писал: «...на многих стойбищах в районе реки Анюя, особенно в более отдаленных местностях района, мне не позволяли зажигать даже спичку во внутреннем пологе, боясь осквернить этим свое домашнее божество. Ни одному чужому человеку не разрешалось поправить огонь или даже подвинуть головешку или котелок с варящейся в нем пищей».[65] Интересно, что огонь очага, жировой лампы оберегался от взгляда добытого зверя. Когда вносили добычу в ярангу или в полог, голову зверя прикрывали чем-нибудь, так как «не хорошо, если мертвый зверь смотрит на домашний огонь».[66] Однако уже в начале XX в. далеко не все чукчи соблюдали такое строгое отношение к домашнему огню. Н. Ф. Калинников писал по этому поводу: «Тут я наткнулся на такое разнообразие в понятиях, что вынести какое-нибудь целое представление для меня оказалось невозможным. В то время как в одних ярангах огонь строго охраняют от пришельца, в других позволяют пользоваться совершенно свободно и смеются, когда указываешь, что в таком-то месте отказали в огне».[67]

Вторая, более распространенная функция огня домашнего очага — роль посредника между человеком и высшими существами, а также пред-

---

[61] Богораз В. Г. Материалы..., с. 16.
[62] Калинников Н. Ф. Наш крайний Северо-Восток. СПб., 1912, с. 85.
[63] Там же, с. 105.
[64] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 54—55.
[65] Там же.
[66] Калинников Н. Ф. Наш крайний Северо-Восток, с. 107.
[67] Там же, с. 105.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ками, которым приносятся жертвы. Это — «Творец», Вселенная (Природа), предки, т. е. «божества» и существа, обитающие в верхнем пространстве (на небе). К ним обращались и через посредство очага (костра), так как они не ели, а вдыхали запахи пищи и тем удовлетворялись. Некто Тыңагыргын так объяснял Е. Кавелину жертвоприношение огню: «Чаще всего бросают кусочек носа оленьего. Это для того, чтобы живущий там, на небе, „старик“ («Творец», — *И. В.*) мог почувствовать дым от оленя, который для него убивается. „Старик“ тоже кушать хочет. Анкалины (приморские чукчи, — *И. В.*) не имеют оленей и поэтому кормят „старика“ моржовым мясом».[68] Посреднический характер огня особенно отчетливо проявлялся после удачного промысла. По случаю добычи дикого оленя, зашедшего в стадо домашних оленей, приносили жертву и возле его туши «зажигали священный огонь, в который бросали жертвоприношения». А в тех случаях, когда добывали бурого медведя, лося, росомаху или волка, закалывали оленя и совершали жертвоприношение огню.[69] И это жертвоприношение было, конечно, не огню, а через огонь выражалась благодарность тому, от кого зависел успех промысла, кто послал зверя. Еще не так давно старый пастух-колхозник говорил: «Когда мы ищем отколовшуюся часть стада, — а поиски длятся иногда несколько дней, и пастухам все это время приходится находиться в тундре, — то каждый день кормим костер, даем из имеющихся у нас продуктов всего понемногу (мяса, сахару, чаю, табаку), чтобы не разразилась пурга или не пошел бы дождь». Сам по себе огонь костра не в состоянии предотвратить непогоду, это стихия Природы, Вселенной. Ей и адресовались дары пастуха-колхозника Челго через огонь.

Вообще по «праздникам» костер очага получал угощение обязательно, наравне с домашними охранителями. Когда требовалось испросить хорошую погоду, делалось это через огонь костра, который выполнял роль посредника между тем, кто просил, и тем, кому адресовалась просьба: Ңаргынэнагты — Природе, Вселенной. Через костер угощали всевозможными продуктами предков. С домашним очагом тесно связан культ предков.

Культ предков у оседлых и кочевых чукчей носил явно выраженный патриархальный характер. В этом культе отражена социальная роль в производственной, общественной и семейной жизни мужской половины чукотского общества. По-видимому, на Севере рано сложилось такое разделение труда, при котором добывание средств к существованию всецело вошло в обязанности охотника. С появлением оленеводства, а тем более в связи с превращением его в пастушеское хозяйство на основе частной собственности на оленей, господствующее положение мужчин в семье, общине еще более усилилось. В то же время суровые климатические условия, сложность кочевого образа жизни требовали от женщины огромных усилий для поддержания в нужном состоянии жилища, тепла в нем, постоянных трудов по изготовлению из шкур оленей одежды и обуви, по уходу за детьми и стариками. Таким образом, сами условия жизни, добывание средств к существованию в арктических широтах способствовали формированию таких общественных начал, при которых мужчины заняли главенствующее положение в семье и коллективе. В общественном сознании чукчей это положение прочно закрепилось и оформилось. В мифах чукчей все персонажи пантеона созидателей и покровителей жизни людей, а также и их антиподы — непременно мужского пола. Лишь

---

[68] Кавелин Е. В стране анкалин и чауча. — Советский Север, 1931, № 7—8, с. 98.

[69] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 81.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

в заимствованных от эскимосов представлениях о морских владетелях фигурируют матери разных видов морских животных, морская владычица — старуха. Отсюда естественно особое отношение к предкам мужского пола, их почитание и почти полное забвение предков женщин. Следует все же заметить, что в религиозном сознании чукчей бытовали и культовые объекты женского пола наравне с мужскими. Так, жители Уэлена считали основателями своего селения неких старика и старуху, которых и почитали с равным уважением. То же можно сказать относительно культа луны. По представлениям одних чукчей, на луне находится женщина, по представлениям других — мужчина.

Двойственность представлений и соответствующее им отражение в культах, вероятно, результат социального столкновения, выразившегося в борьбе за главенствующее положение между женщинами и отвоевывающими у них это положение мужчинами. В этом несомненно проявляется отмеченное Ф. Энгельсом положение, что «религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой».[70] Следы такого рода консерватизма отражены и в мифологии и в религиозных представлениях чукчей.

О культе предков у чукчей имеются лишь краткие указания, встречающиеся в работах В. Г. Богораза[71] и других авторов, не занимавшихся, однако, специально изучением их верований.[72] А между тем культ предков у чукчей представлял собой определенно выраженную форму их религиозного сознания. В их языке существует специальный термин *йинэнйирык* — «поминать предка, направлять свои думы предку (вниз); двигаться против ветра». У них существовало три уровня культа предков: семейный, патриархально-семейной общины и селения, в котором жило несколько патриархально-семейных общин, или околотка, в котором кочевало несколько родственных патриархально-семейных общин оленеводов. Между семейным и патриархально-семейнообщинным культами предков не существовало никаких видимых связей и зависимости. Эти культы отражали социальную структуру чукотского общества конца XIX—начала XX в.

Чукчи почитали отцов, дедов, а иногда и прадедов. Этот круг не ограничивался только прямыми предками, они чтили также хороших и добрых людей, соседей и родственников, прославленных и удачливых охотников, сильных и смелых людей, принимавших участие в состязаниях, опытных оленеводов, искусных мастеров, хорошо умевших делать нарты, охотничьи орудия и снасти, строить байдары, знаменитых шаманов, танцоров и певцов. Они гордились такими людьми, считая их героями своей истории. Делая приношения (жертвы) им, они просили, чтобы все хорошие их качества перешли к тем, кто сейчас живет.

По представлениям чукчей и коряков, предки всех рангов помогали людям своим знанием жизни, опытом. Своими советами они незримо направляли охотников во время промыслов, содействовали их успеху во всех важных жизненных делах, поддерживали в них мужество, упорство и настойчивость в борьбе за существование, стойкость в борьбе с врагами.

---

[70] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 315.

[71] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 4, 45, 48, 50, 60, 68, 180—181, 192, 194.

[72] Аргентов А. Описание Николаевского Чаунского прихода. — Зап. Сиб. отд. РГО, СПб., 1857, кн. III, с. 94; Дьячков Г. Анадырский край. Рукопись жителя села Маркова. Владивосток, 1893, с. 59, 64; Норденшельд А. Е. Плавание на «Веге», т. II, с. 173, 320; Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи. СПб., 1896, с. 111, 116; Свердруп Г. У. Плавание на судне «Мод»..., с. 317, 322, 323; Галкин Н. В. В земле полуночного солнца. М.—Л., 1929, с. 63—64, и др.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Они служили примером, образцом, которому должно было подражать здравствующее поколение. В то же время предки охраняли своих потомков от постоянно подстерегавших их вредоносных существ — кэльэт, так как могли видеть эти существа. Живые люди не могли видеть ни кэльэт, ни своих предков. Предки как бы руководили социальными аспектами жизни отдельной семьи, патриархальной общины и, наконец, жителями данного селения. Культ предков, хотя и был общим для религиозного сознания всех чукчей и коряков, в то же время отражал общественные устои, бытовавшие у этих народностей в конце XIX в. Каждая семья, патриархальная община, поселок почитали своих определенных предков. Общечукотского и общекорякского культа предка или предков не было. Очевидно, поэтому неродственники, посторонние, присутствующие при ритуальных отправлениях семьи, патриархальной общины, не принимали участия в жертвоприношениях. Обычно они совершенно безучастно относились ко всем процедурам такого свойства. Могли в это время заниматься каким-нибудь посторонним делом, говорить о предметах, не имеющих отношения к происходящему, шутить, смеяться и т. п. Такое поведение не вызывало осуждения со стороны тех, кто находился в «молитвенном» настроении. И это понятно, поскольку предок, к которому обращалась данная семья, патриархальная община, не был предком присутствующего гостя, неродственника. Посторонние принимали активное участие лишь в развлекательной части, которой обычно сопровождался такой ритуал (разного рода состязания), в общей трапезе, неизменно завершавшей такую встречу. Таким образом, связь людей с предками носила иной характер, чем связь с природой и ее явлениями. Последние были совершенно независимы от людей, обслуживали как бы их всех. Отсюда устойчивость и всеобщее распространение этих культов. В то же время культ определенных предков, особенно в семье, носил явно преходящий характер. Чукчи сами делали изображения своих предков. Они изготовлялись из дерева, причем весьма отдаленно напоминали фигуру человека. Иногда предки выступали в роли личных охранителей. В таких случаях их символы вырезались из кожи и также в форме условного изображения человека. Назывались они *кипур*. Их привязывали на нитку, которая затем надевалась на шею. Обычно и в том и в другом случае это мог быть дед или отец. Однако только умирал кто-нибудь из старших и почитаемых при жизни родственников, его символическое изображение добавлялось к связке семейных охранителей, а старые могли быть сожжены. Личные охранители также заменялись довольно свободно, особенно если они, по представлениям владельцев, плохо их охраняли. «Вырезанные из кожи, — писал Олсуфьев, — небольшие изображения человека или оленя, которые чукчи носят на шее... они без всякого сожаления отдавали мне... после чего сейчас же делали себе новые».[73]

«Распаленная вожделением фантазия, — писал К. Маркс, — создает у фетишиста иллюзию, будто „бесчувственная вещь“ может изменить свои естественные свойства для того только, чтобы удовлетворить его прихоть. Грубое вожделение фетишиста *разбивает* поэтому свой фетиш, когда тот перестает быть его верноподданнейшим слугой».[74]

Более устойчивым было поклонение предку патриархально-семейной общины. У оседлых чукчей их изображения устанавливались в расположении жилищ данной патриархальной общины. Обычно это была вертикально поставленная нижняя челюсть кита или камень. У разных территориальных групп чукчей они назывались по-разному. В Чукотском

[73] Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи, с. 116.
[74] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 98.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

районе такой предок назывался *каляквын* — «защитник от кэле». Он первым получал долю (угощение) от всего добытого, до того как начнут есть члены данной общины. Делалось это таким образом, как полагалось в семье: первый и лучший кусок давался старшему.

На азиатском берегу Берингова пролива, на побережье моря южнее Анадыря, они назывались *камак*. Слово это, видимо, эскимосского происхождения. По фонетическому облику и происхождению оно весьма близко эскимосскому слову *қāмақуқ* — «потухать», «гаснуть», «умирать». У чукчей оно полисемантично. Это и «злой дух», и «моровое поветрие», и в то же время «подземный мир». От этой основы образован ряд производных слов: *камагрытын* — «бивень мамонта», *оттыкамак* — «деревянный камак», т. е. деревянное символическое изображение умершего предка, помещенное в связку домашних охранителей, *аркамак* — деревянное огниво, собственно доска с обугленными углублениями. В то же время это слово означает и «смерть». У амгуэмских чукчей и чукчей Прианадырья определенные места на берегу реки, моря, где приносились жертвы в летнее время, назывались также камак.

Более определенно выражается отношение чукчей-оленеводов к особо почитаемым предкам патриархально-семейных общин. На месте их захоронения (оставления), обычно на возвышении, укладывались в кучу рога приносимых в жертву оленей. Это было как бы увеличением стада покойника. Оно ежегодно пополнялось рогами жертвенных оленей. Такие «памятники» на Чукотке находили повсюду, где кочевали оленеводы. Назывались они *тынмай* — «куча рогов, сложенная на могиле». Часто кучи рогов, особенно когда они достигают больших размеров, писал В. Г. Богораз, «утрачивают характер приношения одному человеку и служат чем-то вроде памятника всем умершим членам семьи».[75] Здесь несомненно идет речь о большой патриархальной семье и ее предках: дедах, прадедах и, очевидно, более дальних родственниках по восходящей линии. То же наблюдалось и у приморских чукчей, которые продолжали поддерживать традиции прошлого и на места захоронений также старались относить рога оленей. Поскольку умерших жителей поселка относили на одно место, рога там складывались в несколько куч, количество которых, видимо, соответствовало количеству патриархально-семейных общин, проживавших в поселке. «Каждая семья, — отмечал В. Г. Богораз, — продолжает приносить рога для своих покойников, но складывает их в общую кучу».[76]

Культовые отправления в адрес предков совершались обязательно в дни итоговых производственно-хозяйственных праздников. *Килвэй* — праздник по случаю окончания отела оленей, одним из ритуалов его было приношение предкам. При этом выкапывались две маленькие ямки, в одну из них клали частички традиционных продуктов, в другую — привозные, туда же наливали несколько капель водки. Эти угощения предназначались вообще всем предкам. То же происходило осенью во время *вылгықаанмат* — «тонкошерстного убоя оленей для одежды». Так же как и весной, во время праздника килвэй, жители стойбища шли на север от яранги и там в маленькие ямки клали кусочки очень мелко нарезанных продуктов: *ыттоотльэты* — «предкам», или *гыргочальэты* — «верхним (людям)», или *панальэты* — «умершим прежде». После этого из дерева вырезалась антропоморфная фигурка, которая и должна была изображать *авынральын* — «главного в жилище», «домохозяина». По внесении в ярангу фигурку смазывали (угощали) костным мозгом и приобщали

[75] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 193.
[76] Там же.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

к связке домашних охранителей. Забота о предках выражалась также и в том, что после забоя оленей производилось особое служение *мүэгыргын* (частью его был обряд с «участием» передней ноги первого забитого теленка). Делалось это для того, чтобы жизненная сила («душа») теленка поднялась в стадо «верхнего народа», т. е. предков.

У чукчей было принято, если умирал старший в семье (дед, отец), к связке домашних охранителей привязывать какой-нибудь предмет, принадлежавший покойному, например пояс,[77] который наравне со всеми охранителями «кормили». Но чаще изготовлялась антропоморфная фигурка — символическое изображение этого предка. Кроме того, некоторые из чукчей в верхнем углу полога подвешивали небольшую деревянную фигурку, одетую в меховые одежды, представлявшие собой воплощение почитаемого предка. К ней обращались, когда выбирали направление для дальних перекочевок, при этом фигурка предка привязывалась к особому гадательному прибору (*пынчотконау* — «орудие спрашивания»), которым и руководил — или, вернее, через который давал свои советы — предок (*авынралъын*). Чукчи были предупредительны к покойникам. Если чукча случайно натыкался где-нибудь на *панаалываны* — «место, где был положен покойник», он считал своим долгом угостить его тем, что у него было с собой, хотя бы щепоткой табаку. Делалось это для того, чтобы покойник не обиделся и не испортил погоды. Мне известен такой случай. Два пастуха шли из стада в поселок. Полил дождь, старший из них свернул на ближайший холм, где находилось захоронение, угостил табаком и мясом место, где был положен в свое время его родственник, и таким образом «приостановил дождь». О культе предков и культовом отношении к покойникам-родственникам писал и В. Г. Богораз. Он отметил, что «чукчи, которых постигло какое-либо несчастье, прибегают к помощи умерших родственников. Например, оленеводческая семья, у которой отбилась большая часть стада, обращается к наиболее чтимому из своих предков... Они просят его найти оленей и вернуть их обратно». Свои наблюдения в этом вопросе Богораз завершил высказыванием чукчей: «Мертвые всегда с нами. Они наблюдают за нами и могут дать нам помощь и защиту».[78]

Изучив состав и происхождение отдельных предметов, входящих в связку семейных охранителей, В. Г. Богораз пришел к выводу, что «охранители вообще представляются предками семьи».[79] В этом довольно категорическом заключении есть доля преувеличения. Чукчи, например, не относят к предкам семьи ни волка, ни песца, ни чайку, ни медведя, черепа которых обычно находились в связках охранителей. Вообще родословные чукчей очень коротки. В лучшем случае они могут назвать прадеда. Нет упоминаний и в мифах о таких предках, хотя звери и птицы наделяются присущими человеку свойствами. Предками еще более устойчивого порядка считались основатели данного селения. Их изображением (символом) часто служила челюсть кита, установленная вертикально и находящаяся на окраине селения (рис. 4), как видел автор этих строк в сел. Мечигмен и Аккани. То же было, видимо, и в сел. Чечин.[80] Но были и другие обозначения, например в Уэлене два рядом стоящих камня. Они назывались «Старик и Старуха». Еще в конце XVIII в. на карте района сел. Уэлен, составленной сержантом Гилевым, есть помета:

---

[77] В. Г. Богораз также относил этот обычай к проявлению культа предков у чукчей (Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 60).
[78] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 181.
[79] Там же, с. 60.
[80] Там же, с. 103.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

«Жительство Уэлень. Камень на высокости поставленной, коему чукчи оленные и сидячие (чукчи и эскимосы, — *И. В.*) приносят жертву».[81] В. В. Леонтьев в статье, посвященной истории Уэлена, отметил, что жертвенным местом жителей селения были камни *Ынпыначгын* — «Старик» и *Ынпыӈэв* — «Старуха». Лет 15 назад, продолжает В. В. Леонтьев, когда эти камни еще стояли, «старые охотники, возвращаясь с моря с добычей и проходя мимо скалы Ёпын — „Наблюдение“, где наверху лежал камень Ынпыначгын, соскабливали с морды нерпы или лахтака намерзшую кровь и кидали ее щепоткой в стороны предков. Чуть выше камней Ынпыначгын и Ынпыӈэв есть жертвенное место Рытватлявыттэ — „Поставленные головы“, где лежали черепа моржей и белых медведей».[82] Из цитированных материалов следует, что культ общего предка сел. Уэлен документально регистрируется почти около двухсот лет, что несомненно свидетельствует о давности и устойчивости этого культа. В сел. Мечигмен в 1932 г. на юго-восточной окраине стояла челюсть кита, на

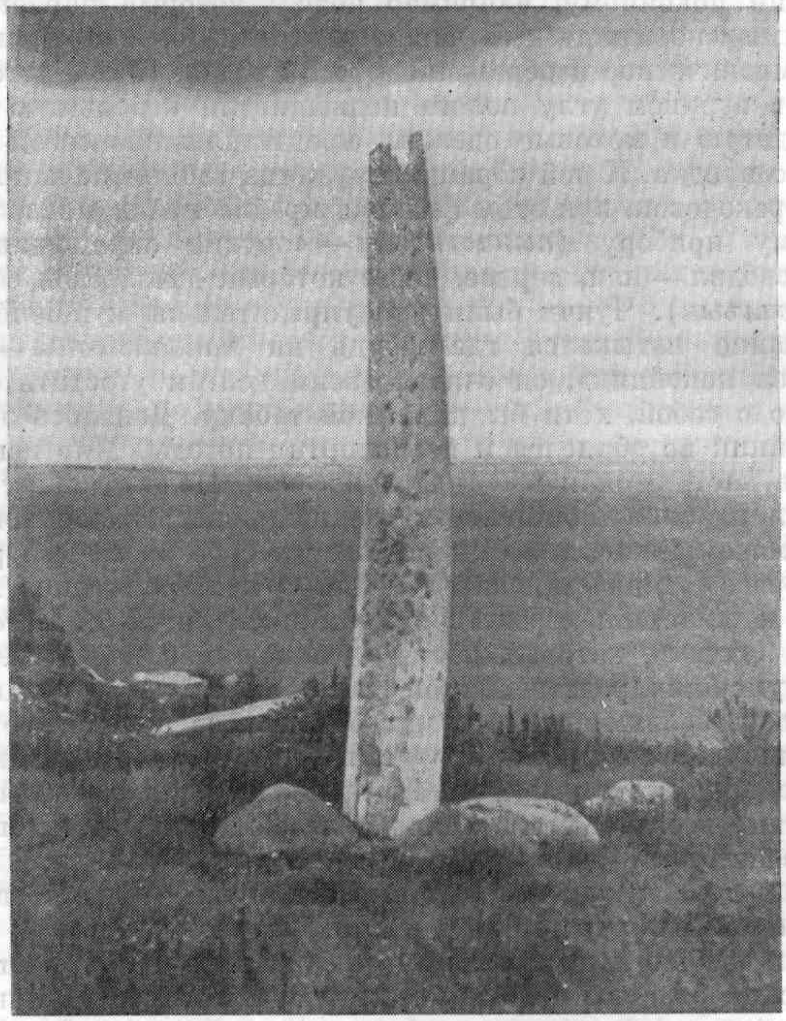


Рис. 4. Столб — покровитель селения (фото автора).

[81] Атлас географических открытий XVII—XVIII веков. М., 1964, карта № 171; Белов М. И. История открытия и освоения Северного морского пути, т. I. М., 1956, с. 433.

[82] Леонтьев В. В. Этническая история поселка Уэлен. — Краеведческие записки, Магадан, 1972, вып. IX, с. 89—91.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

которой были навешаны на жильных нитках стеклянные и фарфоровые бусы, а у подножия лежали парами челюстные кости кита. Это тоже был предок данного селения.

Нечто аналогичное, но уже другой внешней формы увидел Г. У. Свердруп в сел. Дежнев (Кэӈыскун). «В Кэнгесконе, — отмечал он, — лежит огромный спинной хребет кита, которому чукчи приносят жертвы. Возвращаясь с удачной ловли, они охотно бросают под хребет несколько кусков мяса, иногда даже тюленью голову».[83]

В. Г. Богораз еще в 90-х годах XIX в. слышал от местных жителей, что на о-ве Айон в память о некоей Қээқи (он слышал, что это была шаманка) сооружен «памятник» из рогов оленя, что стоит он давно и что частично уже вошел в землю.[84] Интересно, что этот «памятник» сохранился до наших дней. В. С. Тархов в 1955 г. на о-ве Айон увидел «древний памятник, который сложен из рогов оленей. Местное население называет его Каакен». Заинтересовавшись его происхождением, он обратился за разъяснениями к чукчам. Они ему рассказали, что «здесь был похоронен какой-то богатый человек». Место это до сих пор посещается оленеводами, к памятнику добавляют рога и иногда привозят зеленые ветки из лесной зоны.[85] Несомненно, оба автора говорят об одном и том же месте, что подтверждается его названием. Таким образом, и среди оленеводов память о семейно-общинных предках сохранялась так же долго. И этот памятник, вероятно, значительно старше первого упоминания о нем в литературе (конец XIX в.).

Культ предков кое-где среди старшего поколения чукчей сохраняется и в настоящее время. Так, в 1970 г. чукчанка К. после длительного отсутствия приехала к себе на родину, в район р. Омолон. Встретившая ее тетушка привела К. на место захоронения ее матери и сказала: «Теперь ты должна угостить свою мать». К. выполнила это как полагается, а обращение к ее матери произнесла тетушка. Она сказала: «Вот приехала твоя дочь из дальней страны, она тебя не забыла, сделай так, чтобы она была всегда здорова и благополучна».

Описанные примеры дают основания утверждать, что отношения между предками и потомками строились на взаимной поддержке (живые угощали покойников, а те в свою очередь оказывали им помощь, покровительство), как и отношения между «существами (божествами) природы» и людьми, о чем говорилось выше.

Культовые предметы (фетиши), рисунки, изображающие людей и животных, и, если можно так назвать, культовые сооружения чукчей распадаются на три основных вида, категории, соответственно существовавшей у них градации культов: личные, семейные и общинные. Личные и семейные носили одно общее название — *тайӈыквыт* — «охранители», «защитники» от невидимых таинственных сил, могущих причинить зло, смерть, неудачу, «помощники и покровители» человека, способствующие успешному претворению в жизнь личных начинаний в промыслах, хозяйственных делах, «товарищи». Слово это сложное, состоящее из основы *тайӈ-*, соединительной гласной *ы* и суффикса *-кв(ын)*. От основы *тайӈ-* образуется существительное *тайӈыгыргын* — нечто запретное в обычаях, правилах общежития, нарушение которых приносит несчастье, неблагополучие, «грех». Отсюда прилагательное *нытайыӈқэн* — «запретный», «греховный». При помощи суффикса *-кв(ын)* образуются существительные со значением «защита», «предохранение». Некоторый полисеман-

[83] Свердруп Г. У. Плавание на судне «Мод»..., с. 320.
[84] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 192.
[85] Тархов В. С. Древний памятник. — Зап. Чукотского краеведческого музея, Магадан, 1958, вып. 1, с. 61.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

тизм в названии *тайуыквыт* отражает две функции объединяемых этим названием предметов. С одной стороны, — это «охранители и защитники», с другой — «помощники». Отношение к ним человека не было одинаковым. Часть личных фетишей была объектом поклонения, культа, другая не требовала к себе такого отношения, действовала на пользу человеку одним своим присутствием. Фетиши личного пользования чукчей были наиболее распространенными и довольно разнообразными по форме.[86] Практически не было ни одного чукчи, который бы не пользовался личными фетишами разных назначений. С первых дней появления на свет ребенка уже «ограждали» различные предметы, якобы воплотившие в себе силы, способные защитить его, сохранить ему жизнь.

Об использовании личных «охранителей», «защитников» писали все авторы, которым приходилось близко соприкасаться с чукчами, наблюдать их в семейной обстановке. Помимо общих сведений, они дают перечень таких предметов и указывают их назначение. Так, А. Аргентов писал: «У чукоч имеются болванчики и куколки в память прежде отшедших и в честь невидимых существ... Честь, воздаваемая этим идолам, состоит в том, что некоторых из них, пристегнув к платью, или же иногда надев на шею, всюду носят на себе».[87] А. Е. Норденшельд полагал, что в качестве личных фетишей у чукчей могли быть не только изготовленные самими, но и найденные «необычные по форме, чем-то привлекавшие их внимание предметы». «Их амулеты, — отмечал он, — представляли собой деревянные вилочки, длиною 4—5 сантиметров, какие чукчи часто носят на шее. Мой хозяин сказал, что такой амулет, надетый на шею, верное средство против болезней».[88] Несколько ниже он дополнил свое сообщение, указав, что чукчи носят еще и бусы, маленькие головки из кости или изображения на кости, кусочки металла, монеты и т. п. «У одного ребенка на шее висела старинная китайская монета с четырехугольным отверстием».[89] А. В. Олсуфьев уже отметил, что чукчи используют в качестве «симпатического средства от болезней» вырезанные из кожи небольшие изображения человека или оленя, которые они носят на шее.[90] Значительно более полный перечень «личных защитников» дается В. Г. Богоразом. Он указывает, что они носят разные названия, которые, очевидно, отражают их функции. Так, он называет: «сторож», «защитник», «пособник», «помощник» или «помогающий товарищ». Далее он отмечает, что у каждого человека есть один или несколько «защитников». Их носят на шее или привязывают к поясу (рис. 5), однако обычно носят «на ожерелье в маленьком кожаном мешочке».[91] Г. У. Свердруп несколько расширяет и дополняет сведения предшествующих авторов. «Для предохранения себя от несчастья и болезни, — писал он, — дети и женщины носят на запястьях и предплечьях ремни; дети, кроме того, часто носят вокруг шеи фигурки из дерева».[92] Мне приходилось встречать личных охранителей в виде камней, которые чукчи носили в кожаном мешочке. Некоторые из них будто бы были найдены в горле оленя. Но чаще всего встречались кусочки дерева, отдаленно напоминающие фигуру человека. Почти у всех пастухов в качестве личных охранителей встречались короткие низки, состоящие из трех бус, как правило, красного, белого и красного цвета. Эти низки привязывались сзади на пояс. Служили они

---

[86] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 49—54.
[87] Аргентов А. Описание Николаевского Чаунского прихода, с. 94.
[88] Норденшельд А. Е. Плавание на «Веге», т. II, с. 173.
[89] Там же, с. 320.
[90] Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи, с. 116.
[91] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 49.
[92] Свердруп Г. У. Плавание на судне «Мод»... с. 320.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

охранителями оленеводов во время дальних путешествий и при выпасе оленей. Кроме того, мне известен случай, когда один из пастухов на верхнем конце посоха, с которым обычно он ходил в стадо, носил маленькое металлическое тесло. Когда я поинтересовался, что это такое и зачем, он ответил, что это *кэльунэӈ* — «орудие защиты от кэле». С этим орудием он очень уверенно чувствовал себя в стаде, оставаясь один в тундре. Довольно часто встречался так называемый *и'нничгын* — гайтан из жильных ниток, к которому привязывался круглый кусок кожи лахтака (диаметром 4—6 см). Интересно то, что такой же и'нничгын надевали на шею

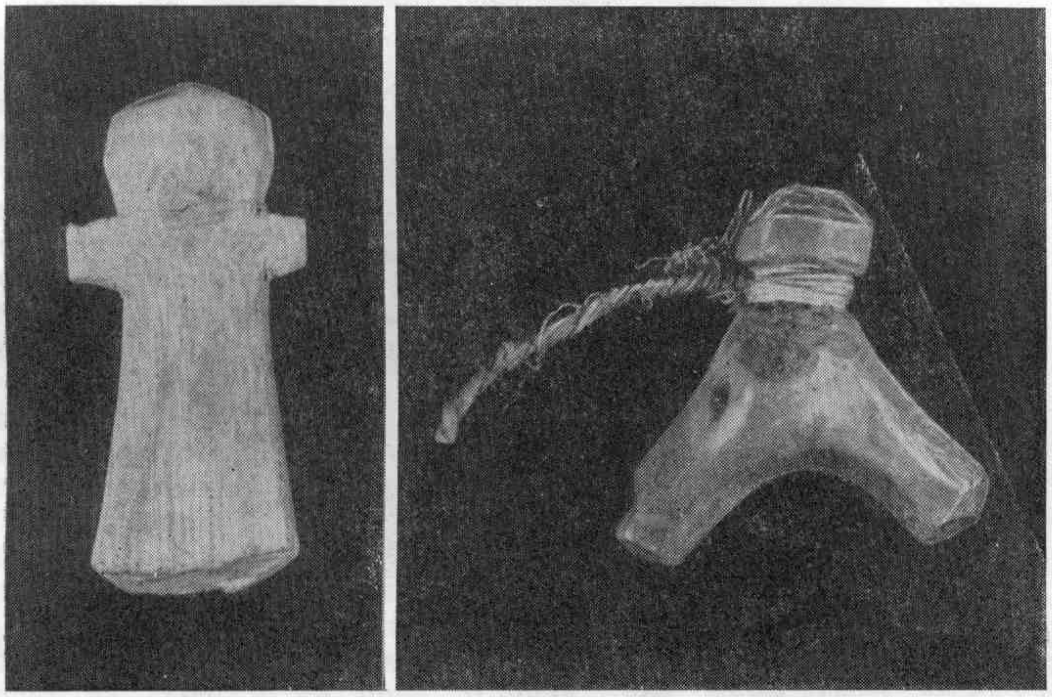


Рис. 5. Охранители (поясные): оккамак и оттъоравэтлян (МАЭ, колл. № 422—71 и 422—72).

приметному теленку. Он должен был предохранять стадо от вредоносных существ (болезней) в течение всего лета. На следующий год весной делался новый и'нничгын и надевался уже на родившегося в этом году теленка. Так повторялось каждый год. Кроме того, у чукчи К. я видел дощечку в виде усеченной пирамиды (высотой около 6 см), которая висела около задней стены полога. Он считал ее своим личным охранителем и при всяком подходящем случае кормил ее сам. Называл он ее *гымнин тумгытум* — «мой товарищ».

Весьма часто можно было встретить и молодых и старых чукчей, у которых на голове был надет узкий ремень с пришитыми к нему пуговицами либо бусами. Это так называемый *чеутыъэчев* — «повязка вокруг головы». На прилагаемой фотографии (рис. 6) видны пуговицы, симметрично расположенные по обе стороны темени. Это дополнительные глаза, долженствующие видеть и главным образом отпугивать злонамеренные существа, если они попробуют приблизиться к владельцу повязки. В качестве охранителя также нередко можно было увидеть шкурку горностая, прикрепленную к спинке кухлянки мальчика (рис. 7). Она же должна была вселить во владельца мужество, быстроту и проворство горностая.

Обрядовая женская одежда (*кэмлилюн*) отделывалась особыми кисточками (*пинэкэт*), которые делались путем последовательного нанизы-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН



Рис. 6. Мальчик с «глазастой» повязкой на голове (МАЭ, колл. № И-1852—329).

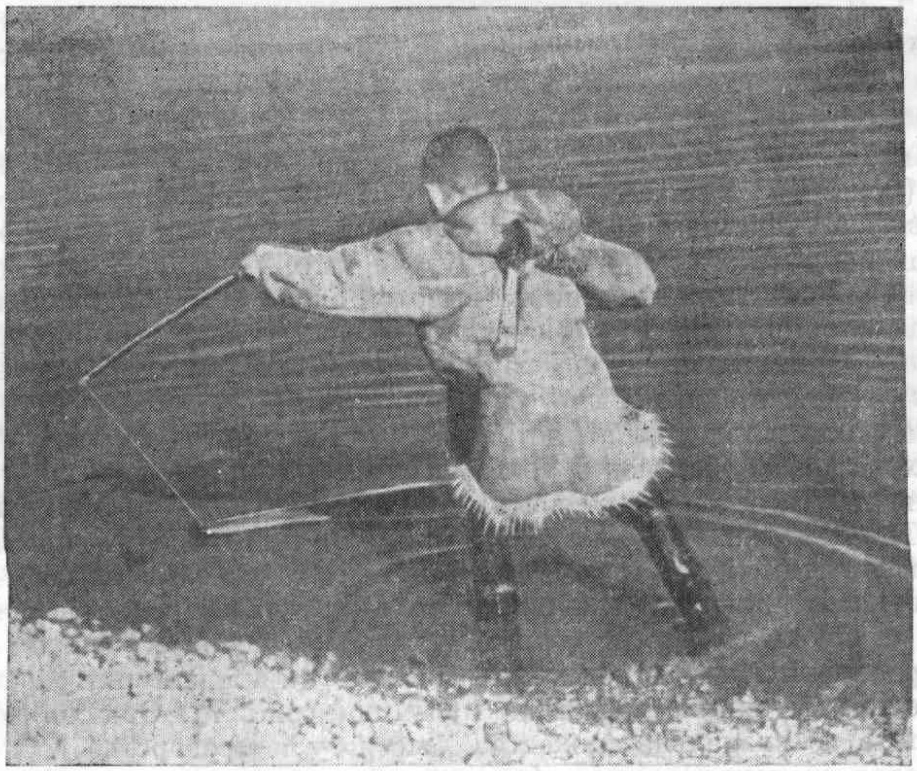


Рис. 7. Шкурка горностая на одежде мальчика (МАЭ, колл. № И-1852—327).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

вания кусочков шкурки от хвоста евражки и кожи оленей. Они охраняли владелицу одежды от кэльэт. К личным охранителям чукчи относили татуировку лица, особенно у мужчин (рис. 8). Изображались фигурки людей, кружки по обеим сторонам рта и т. п. И даже замена имени новым относилась к одному из радикальных способов защитительного свойства. С изменением имени человек менялся настолько, что его не узнавали кэльэт.

Охранитель в виде человекообразной фигурки (предка) непременно подвешивался внутри кибитки (*кааран*), предназначенной для перевозки детей во время перекочевок.

Таким образом, личные фетиши чукчей по форме и действиям значительно индивидуализированы и поэтому нет строгого, канонизированного разграничения их функций. Даже один и тот же фетиш может выступать то в роли защитника, то в роли помощника, то в роли товарища. Отсюда пестрота вожделений и надежд, которыми наделяло воображение чукчей свои фетиши.

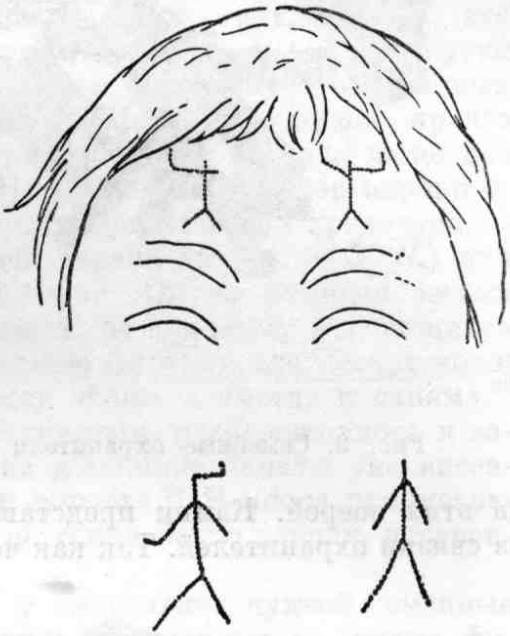


Рис. 8. Татуированные изображения «защитников» (Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 50, рис. 41).

Еще более разнообразными были культовые предметы, принадлежащие семье. В каждой яранге обязательной была связка семейных охранителей — *тайыкыт* (рис. 9). В ней находились предметы, призванные прежде всего охранять членов семьи, их жилище, стадо оленей — источник благополучия семьи, поддерживать удачные промыслы на суше и на море. Наряду с общепринятыми фетишами (огнивная доска, изображения предков, части одежды предков) были культовые предметы, избранные в качестве таковых по особым, личным соображениям их владельцев. Отсюда известное разнообразие наборов таких предметов, наблюдавшееся в семьях чукчей оленеводов и приморских охотников. Норденшельд в сел. Пилгын на побережье Ледовитого океана видел вместе с «„пучком амулетов“ (деревянных вилочек длиной 4—5 см) волчий череп, висевший на ремне, волчью шкуру с хрящом морды и плоский камень».[93] В. Г. Богораз к числу особых предметов относил изображения деревянной женщины — *уттыӈэв*, называемой также *ӈэвэрмэчьын* — «госпожа». Такая женская фигурка считалась госпожой дома и покровительницей стада. Было также изображение деревянного мужчины — *оттыляул*. Он считался мужем деревянной женщины. Среди предметов в связках охранителей В. Г. Богораз видел «маленькие деревянные изображения челноков», части погребальной одежды, снятые с покойников перед исполнением обряда погребения: мужские пояса, а от женской одежды — узкие полоски меха от обшивки ворота. Они служили олицетворением конкретных предков. Тут также могли быть кусочки кожи, срезанные с головы жертвенного оленя, кончики носов пушных и морских зверей, камни необычной формы, например со сквозным отверстием. «Головы воронов в соединении с человекоподобными изображениями представляют

[93] Норденшельд А. Е. Плавание на «Веге», с. 173.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

„помощников“ в делах потустороннего мира, — писал В. Г. Богораз, — а „голова волка-помощника“ имеет силу здесь, на земле; головы лисы, зайца и полярного медведя и носы пушных зверей помогают при охоте

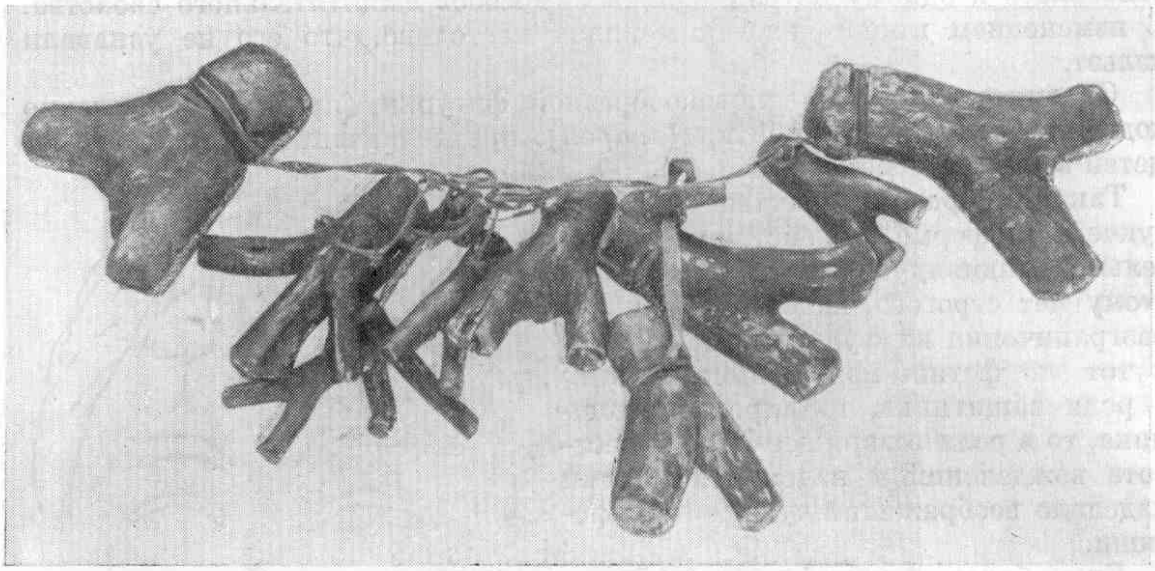


Рис. 9. Семейные охранители тайңыквыт (МАЭ, колл. № 422—58).

на этих зверей. Камни представляют землю, по которой ходят „люди“ из связки охранителей. Так как черепа животных и камни употребляются

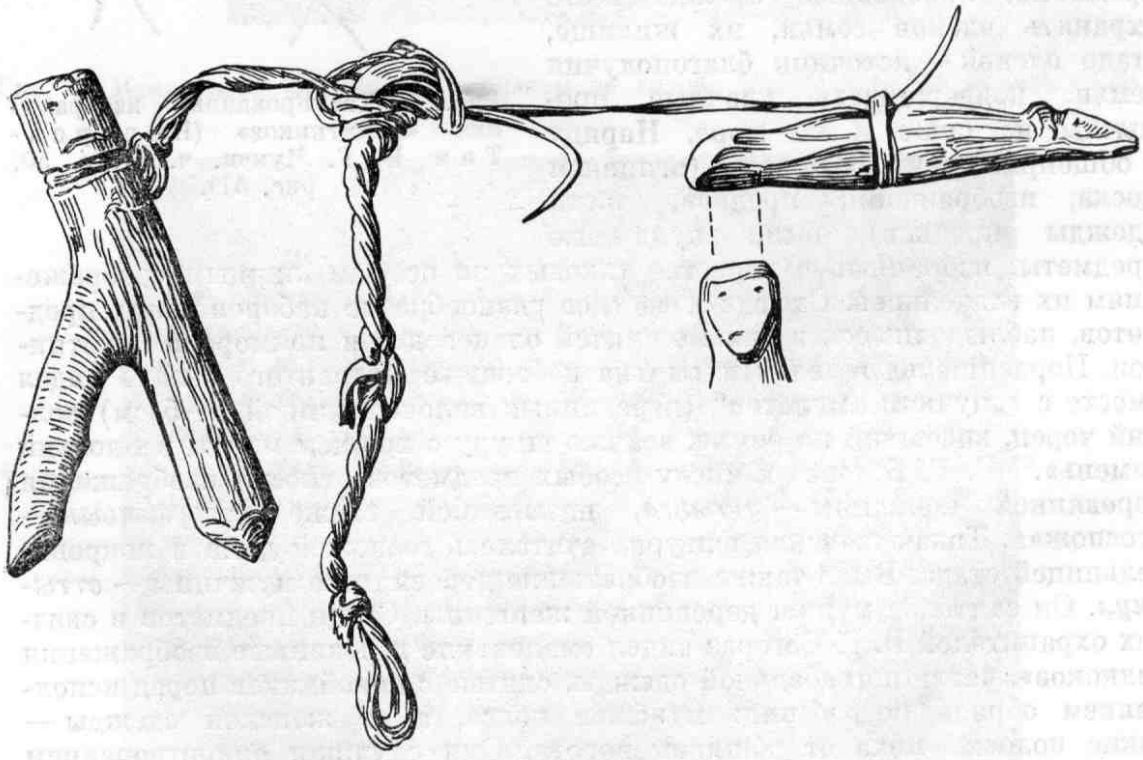


Рис. 10. Охранители (человек и волк) из группы тайңыквыт (МАЭ, колл. № 422—75а, в).

при гадании, то предполагается, что и „люди из связки охранителей“ употребляют их для этой же цели. Деревянное изображение собаки представляет собаку, принадлежащую „главному хозяину“ из связки охрани-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

телей. Он пользуется ею на охоте»[94] (рис. 10). Получается, что сами по себе предметы в связке охранителей ведут незримую для людей деятельность, однако во всем подобную той, которая известна в жизни людей. За разнообразием предметов, включаемых в связки домашних охранителей, кроются различия в представлениях об их назначении. Даже одинаковые предметы-фетиши в разных семьях могут иметь разные функции. Так, некоторые наблюдения В. Г. Богораза не подтверждаются нашими материалами, например назначение черепов медведей и волков в связках охранителей, голов воронов и др.

Н. Ф. Калинников на Чукотском полуострове видел связки высохших почерневших предметов, среди которых находились «клюв птицы, зуб медведя, высохшая голова медведя, ухо лисицы, коготь нерпы, лоскутки кожи и прочие самые неожиданные предметы».[95] К числу особо ценных фетишей чукчи относили медвежьи головы. «Почти в каждой яранге можно найти их, реже высохшими вместе с кожей и гораздо чаще без нее, но всегда в неразобранном виде».[96] Несколько иной набор охранителей видел у чукчей Г. У. Свердруп. «В юртах хранится ряд предметов, — отметил он, — имеющих значение фетишей: черепа кита (? — *И. В.*) или медведя, китовый ус, древесная ветка и т.п.».[97] Он же отметил весьма своеобразное назначение некоторых фетишей, по-видимому относящихся к семейным предкам. «Небольшую деревянную фигурку или лоскут кожи часто можно видеть прикрепленным к носу лодки, а иногда к саням».[98] Н. Галкину в 1924 г. чукча из сел. Пынеупилгын, расположенного к западу от Колючинской губы, указал как на домашние пенаты «на висевшие под потолком полога черепа песца и ворона».[99] В числе предметов-фетишей Поляков в 1933 г. видел «копытца телят, ветки тополя, лиственницы, талины и некоторые травы».[100]

По сообщению моего корреспондента, у амгуэмских чукчей семейные тайңыквыт — это человекообразные камешки, вырезанные из дерева фигурки людей, высушенные головы птиц (чаще во́рона или чайки), разные предметы несколько необычного вида, найденные на месте, где была удача во время охоты, рыбной ловли и т. п.

Н. М. Коравье около устья р. Хатырки, на месте селения, покинутого чукчами в 1950 г., нашел связку семейных охранителей. Названия и назначения отдельных предметов определил местный житель чукча Пилили. Среди них оказались деревянные антропоморфные фигурки *оккамакат* (рис. 11), мешочек с мелкими камешками, обнаруженными в горле оленя, камень, при помощи которого гадали, подвешивая его на ремне (*пынлёнаң*), несколько штук деревянных стрел, предназначавшихся для принесения на жертвенное место, клок волос, маленькое деревянное огниво (*уттымилгымил*), модель байдарки, бисер, палочка, изображающая ногу теленка, фигурка собаки, вырезанная из дерева.

В многообразии предметов-фетишей все же можно увидеть однородные предметы, устойчиво повторяющиеся во всех наборах семейных охранителей. Это прежде всего *авынральын* — «домохозяин», «хранитель огня». Ежегодно после осеннего забоя оленей (*вылгықаанмат*) к связке семейных охранителей добавлялась новая фигурка авынральын. Таким

---

[94] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 59—60. — Наглядную картину разнообразия видов семейных охранителей чукчей см. там же, с. 58—60; 66—68.
[95] Калинников Н. Ф. Наш крайний Северо-Восток, с. 104.
[96] Там же, с. 105.
[97] Свердруп Г. У. Плавание на судне «Мод»..., с. 320.
[98] Там же.
[99] Галкин Н. В земле полуночного солнца, с. 99.
[100] Поляков. Чукотские праздники. — Советский Север, 1933, № 3, с. 102.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

образом в некоторых семьях оленеводов их набиралось до пятидесяти и более в одной связке. Кормили их женщины. Тут же были предметы умерших предков или деревянные фигурки, долженствовавшие изображать предков. Весьма часто можно было встретить череп медведя или волка. Они были преимущественно в тех семьях, которые славились своими охотниками. Иногда черепа медведей хранили отдельно от общей связки охранителей, обычно за пологом, носом в сторону входа в ярангу. Считалось, что так голова медведя охраняет обитателей жилища от непрошенного вторжения кэльэт (Анадырский район). По мнению чукчей амгуэмской тундры, череп медведя отпугивает живых медведей, не допускает, чтобы они напали на стадо оленей и на жителей стойбища. Череп медведя мазали пищей в дни праздников. В Чукотском районе и на побережье Ледовитого океана вплоть до м. Шелагского чаще встречались, по понятным обстоятельствам, черепа белых медведей, которые нередко использовались как главный атрибут, способный отвечать на вопросы хозяина при гадании о предстоящем сезоне охоты.



Рис. 11. Оккамак из связки тайңыквыт (МАЭ, колл. № 422—74).

«Мой отец, — говорил мне чукча Кэвэв из Анадырского района, — в течение года держал голову добытого им медведя за пологом. Затем отнес ее в тундру, принес в жертву ей суп из крови оленя и оставил ее там. В тот же год он убил волка, голова которого заняла место головы медведя за пологом. Через год и эту голову он унес и оставил в тундре, принеся при этом в жертву ей кусочки оленьего мяса и суп из крови оленя». Указанным порядком совершалась заменяемость охранителей такого рода, (после добычи) убыль данного вида а в природе восстанавливалась зверей.

Если черепа медведей и волков получали в результате охоты, то черепа птиц попадали в связки семейных охранителей только в том случае, если птица была найдена мертвой или если она попала случайно в какую-нибудь ловушку, например в капкан. Чаще всего попадались вороны. Ворон бессмертен. Когда умирает человек, его *увирит* — «жизненная сила», «жизненность» — превращается в ворона и улетает. Голова ворона, попавшего в капкан, присоединялась к *тайңыквыт* — семейным охранителям, обязательно рядом с деревянным символическим изображением, например деда. Так происходило как бы совмещение увирит деда с материальным его изображением. После такого случая обязательно имя деда давалось первому родившемуся ребенку. При этом происходило как бы раздвоение увирит — «жизненной силы», «жизненности», находившейся в во́роне. Одна часть ее воплощалась во внука, вторая оставалась в во́роне. Вот почему, как объясняли мне чукчи на Анадыре, нельзя убивать ворона. Таким образом, чтили его потому, что видели в нем предка, следовательно, верили в потенциальную возможность возвращения его и воплощения в потомке. Чукча Оллы говорил: *Ынңа вэлвыт анмыка,*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*ыңқэнат мургинэт пэнээлыт* — «Нельзя убивать воронов, так как это наши покойники».

В каждой семье обязательно был деревянный снаряд для добывания огня путем трения (рис. 12). Это так называемый *уттымилгымил* — «деревянный огонь», который одновременно входил в семейные охранители, был предметом культа. Уттымилгымил обеспечивал людей светом, теплом, горячей пищей, защитой и поэтому относился к предметам-фетишам. Образцы форм огнивных досок были опубликованы.[101] Следует, однако, заметить, что все виденные мною огнивные доски по внешним очертаниям напоминали человека, во всяком случае такие доски имели вырезанную голову с обозначением глаз, носа и рта. Как правило, в жилище чукчи было не менее двух уттымилгымил: один — для повседневного пользования, другой — для добывания огня в праздничные дни[102] и для других ритуальных целей, так называемый *эуэңкин милгымил*, т. е. относящийся к религиозным отправлениям. А вообще в каждой семье полагалось иметь столько таких снарядов, сколько было в ней членов мужского пола. Каждый мальчик считался будущим основателем семьи, хозяином стада, яранги и, следовательно, обладателем своего отдельного очага и прибора для добывания огня. «Каждый из приборов, — писал В. Г. Богораз, — связан с определенной частью стада, отмеченной особым тавром. Эти знаки тавра вместе со священными досками для добывания огня передаются из поколения в поколение. Каждый мальчик в возрасте четырех-пяти лет получает из семейного имущества доску для добывания огня и оленье тавро».[103] По нашим данным, каждому новорожденному мальчику делался новый снаряд для добывания огня, а не передавался один из старых. Он даже назывался по имени того, для кого он делался, например Уттымилгымил Рэлкут — «деревянный огонь Рэлкут».



Рис. 12. Деревянное огниво (МАЭ, колл. № 422—68а).

Одним из главных назначений огнивных досок была охрана стада. Поэтому во время отела их вынимали из мешков и ставили в наружном помещении шатра, чтобы они помогали рожающим важенкам. Если отбивалась часть стада, владелец его вынимал огнивную доску и просил ее найти потерявшихся оленей. Огнивные доски служили также защитни-

---

[101] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 56—57.
[102] Там же, 56.
[103] Там же.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ками жилища и всего имущества, принадлежащего его обитателям (которое хранилось обычно на грузовых нартах). Поэтому на видном месте к нартам привязывались огнивные доски.[104] «По изготовлении новой священной доски, — отмечал В. Г. Богораз, — над ней исполнялся короткий обряд, ясно показывающий, что эта доска предназначена быть сверхъестественным пастухом». Хозяин смазывал ее кровью оленя, тогда как в обычное время такие доски смазывались преимущественно костным мозгом. Помещая ее рядом с другими старыми огнивными досками, хозяин говорил: «Го! Это твои товарищи. Смотри, чтоб я всегда легко находил всякую добычу»; «Так как ты теперь один из моих помощников, то иди и подгони поближе стадо».[105] В этих простых формулах приобщения к деятельности огнивных досок можно проследить древние функции (помогай находить добычу) и более поздние, связанные уже с оленеводством (помогай выпасать, будь пастухом, охраняй оленей). Связки домашних охранителей переходили к тому члену семьи, который наследовал ярангу и, таким образом, семейный очаг. К нему переходили обязанности заботиться о предках, о кормлении всех предметов-фетишей, входивших в состав связки. Это положение подчеркивает тесную связь семейных охранителей прежде всего с предками (*авынральыт* — «домохозяевами»), поэтому их никогда не хоронили с их прежними владельцами.

В религиозно-культовой традиции чукчей особое место отводилось вспомогательным предметам, которые использовались во время семейно-культовых отправлений. Это специальная жертвенная посуда (корытца, «тарелочки»), бубны, колотушки для бубна, копья и некоторые другие предметы.

У чукчей использовались два вида специальной жертвенной посуды. Один — деревянные корытца небольших размеров (длиной 15—20 см, шириной 12—15 см и высотой 3—5 см). Довольно грубо обработанные, без каких-либо украшений, такие корытца применялись лишь при некоторых жертвоприношениях (рис. 13).[106] Другой вид — тарелкообразные, сделанные из небольших кусков кожи моржа округло-продолговатой формы. Чтобы придать им углубленную форму, края кусков кожи поджаривались на костре так, что они съеживались и приподнимались. Получался сосуд, напоминающий мелкую тарелочку (Чукотский район). В каждой семье имелось столько деревянных корытцев, сколько в ней было членов мужского пола (Чаунский и Анадырский районы). В этом отношении наши сведения несколько расходятся с данными, опубликованными В. Г. Богоразом. Он писал, что сосуд, предназначенный для жертвоприношений, имел четыре отделения, используемых для приношений четырем основным «направлениям», получающим жертвы, т. е. Рассвету, Полдню, Зениту и Надиру. Другие сосуды того же рода имеют только два отделения: одно для Рассвета, другое для Вечера.[107] Нам не известно ни одного случая жертвоприношений только двум направлениям. Во всех случаях жертвоприношений, адресуемых природе, они всегда совершались вкруговую посолонь. Чукчи считают, что такого выделения только двух направлений не могло быть, так как в этом крылась опасность обойти вниманием не менее важные два других: Полдень и Зенит. Вместе с тем нам известен случай, когда применялись при жертвоприношении на празднике Килвэй три деревянных корытца. Каж-

[104] Там же, с. 57.
[105] Там же, с. 57—58.
[106] Там же, с. 74, рис. 67, *а*, *б*.
[107] Там же, с. 74.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

дое из них заполнялось особым видом пищи, смешение которой, видимо, по каким-то соображениям не допускалось. В одном корытце находились квашеные листья ивы, в другом — костный жир, в третьем — отварное мясо. Интересно, что специальная посуда использовалась не во всех случаях жертвоприношений. Так, например, после осеннего забоя молодых оленей (*вылгыӈаанмат*) приношение предкам совершалось домохозяйкой

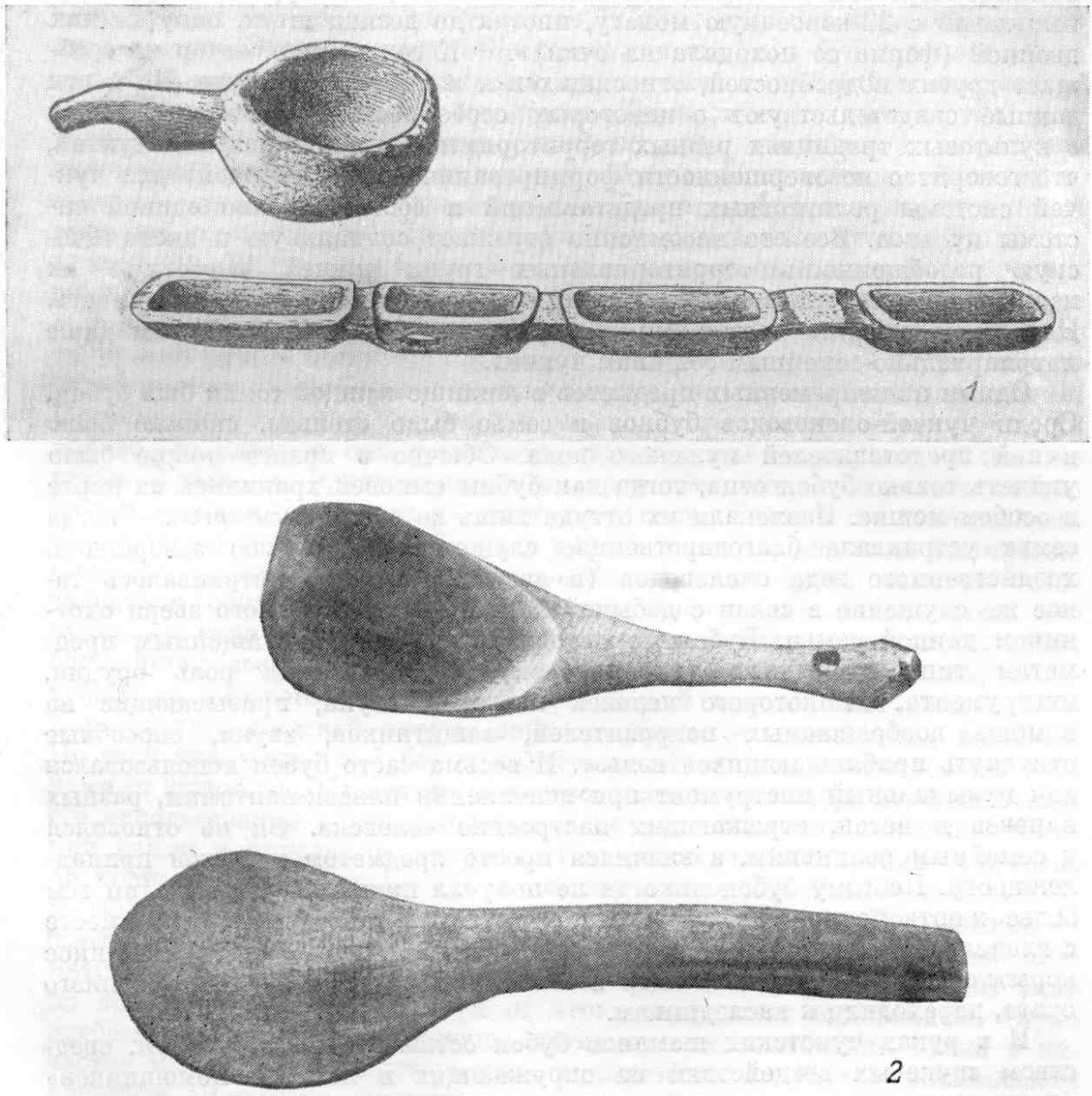


Рис. 13. Жертвенная посуда (МАЭ, колл. № 422—85/1,2).
*1* — корытца; *2* — ложки.

из обычной посуды: деревянного блюда или таза. И это логично, так как предки считались членами данной семьи и получали пищу с общего стола, из общей посуды, которой пользовались в этой яранге.

Жертвенные корытца назывались *инэнынтытку ӈамаӈагтэ* — «маленькие блюда для разбрасывания (приношений)» или *энанэнтыткоолгыт* — «содержащие предназначенное для разбрасывания (приношений)». И деревянные и кожаные сосуды одинаково применялись в данных целях.

Интересные сведения о посуде специально культового назначения и вообще о праздничной посуде имеются в статье В. Г. Кузнецовой.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

У амгуэмских чукчей она видела «деревянные чаши и посуду из кожи». Но эта посуда у них отличалась от посуды подобного назначения, имевшейся у чукчей других районов. Так, она пишет: «Большие глубокие деревянные чаши имели овальную форму, чаши меньшего объема — круглую. Посуда из лахтачьей и нерпичьей кожи состояла из небольших цилиндрических сосудов и маленьких плоских, сшитых из двух половин тарелочек... Кроме имевшейся праздничной посуды, в день праздника хозяйки вырезали из нерпичьей кожи миниатюрные круглые тарелочки величиной с 20-копеечную монету, иногда до десяти штук, одну из них двойной (форма ее походила на очки)».[108] К сожалению, автор не сообщает других подробностей, относящихся к жертвенной посуде. Но и эти данные свидетельствуют о некоторых особенностях, проявлявшихся и в культовых традициях разных территориальных подразделений чукчей, что говорит о незавершенности формирования общей (единой) для чукчей системы религиозных представлений и соответственно единой системы культов. Все это несомненно отражает социальную и экономическую разобщенность территориальных групп чукчей, известную их изолированность друг от друга, самостоятельность и независимость. Некоторые отличия в культовых отправлениях были свойственны даже патриархально-семейным общинам чукчей.

Одним из непременных предметов в жилище каждой семьи был бубен. Среди чукчей-оленеводов бубнов в семье было столько, сколько было в ней представителей мужского пола. Обычно в яранге можно было увидеть только бубен отца, тогда как бубны сыновей хранились на нарте в особом мешке. Извлекали их оттуда лишь во время *муэгыргын* — когда семья устраивала благодарственное служение по случаю завершения хозяйственного года оленеводов (в августе) и когда устраивалось такое же служение в связи с добычей какого-нибудь крупного зверя охотником данной семьи. Бубен не относился чукчами к священным предметам типа тайӈыквыт (охранителей). Он выполнял роль орудия, инструмента, из которого человек извлекал звуки, призывающие на помощь воображаемых покровителей, защитников, звуки, способные отпугнуть приближающихся кэльэт. И весьма часто бубен использовался как музыкальный инструмент при исполнении плясок-пантомим, разных напевов и песен, отражающих настроение человека. Он не относился к семейным реликвиям, а значился просто предметом мужской принадлежности. Поэтому бубен никогда не получал никаких угощений, ни тем более жертвоприношений. Известно, что бубен и лук хоронили вместе с владельцем этих предметов, в то время как огнивная доска, жертвенное корытце оставались в жилище, числились принадлежностью домашнего очага, переходили к наследникам.

И в руках чукотских шаманов бубен оставался инструментом, средством звуковых воздействий на окружающих и на его «помощников» (животных, птиц) и средством передвижения (байдарой) шамана.

От побережья Ледовитого океана до р. Анадырь у чукчей были бубны эскимосского типа. Их устройство подробно описано.[109] У чукчей, живших южнее р. Анадырь, было два бубна: один — эскимосского типа (он описан В. Г. Богоразом), другой — корякского. Этот бубен отличался большими размерами, был круглой формы, имел широкую обечайку с металлическими погремушками, прикрепленными на внутренней ее стороне. Вместо рукоятки (у бубна эскимосского типа) имелись перекрещи-

[108] Кузнецова В. Г. Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских оленных чукчей. — Сибирский этнографический сборник, II. М.—Л., 1957, с. 303.

[109] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 61—62; Историко-этнографический атлас Сибири. М.—Л., 1961, табл. 16, с. 466, табл. I, с. 476; с. 442.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

вающиеся на середине с внутренней стороны ремешки, за которые бубен и поддерживался во время игры на нем.[110] Бубен корякского типа использовался чукчами при шаманских камланиях, а эскимосский был *мӈикин*, т. е. праздничный, употреблявшийся при исполнении плясок-пантомим, личных песен, напевов. Чукчи, жившие к северу от р. Анадырь, пользовались одним бубном во всех случаях, но имели две разного вида и назначения колотушки.[111] Одна из них, *яяркыпленаӈ'* (буквально — «инструмент или орудие для удара по бубну»), сделана из узкой полоски китового уса. Этот вид употребляется чукчами, когда бубен используется как музыкальный инструмент, для выражения настроений и аккомпанемента при исполнении напевов, песен. Держали ее в правой руке, сначала ударяли сжатой в кулак рукой по краю обечайки, в результате колотушка сгибалась и била по коже бубна. Получался двойной звук, сначала глухой, а затем более резкий. При этом бубен держали в левой руке под углом 30—45°. Другая колотушка называлась *эпчиит*. Это палка длиной 60—70 см, диаметром 2—4 см. Ею пользовались рядовые чукчи лишь во время *мӈин*, т. е. во время благодарственных служений, после осеннего забоя оленей. При этом бубен держали почти горизонтально на уровне рук, а колотушку держали за середину в правой руке и ударяли противоположными сторонами обечайки по концам колотушки. Происходило это путем ритмичного повертывания рукоятки бубна то вправо, то влево и одновременного покачивания колотушки в том же ритме. Удары ее, приходившиеся на края обечайки, и создавали вибрацию покрышки бубна нужной частоты и силы. Такими же колотушками пользовались и шаманы.[112] Итак, у чукчей бытовало два вида колотушек, имевших особые названия, два способа игры на бубне, заметно отличающиеся один от другого. Возникает вопрос, чем объясняется, что чукчи — в отличие от всех сибирских народов и даже в отличие от своих ближайших соседей коряков — имели бубен эскимосского типа, колотушку из китового уса, материала, который можно было добыть либо в результате морской охоты, либо получить от приморских жителей. По всей видимости, и бубен и колотушка этого типа заимствованы чукчами от эскимосов. От них же заимствована и сама манера игры на бубне, его использование в развлекательных целях, в качестве аккомпанемента при пении и плясках-пантомимах. Интересно, что сибирские эскимосы, по крайней мере в начале XX в., имели только деревянные колотушки. И пользовались бубном так: «Айваны, — писал Н. Ф. Калинников, — бьют в бубен тонкими деревянными палочками, несколько длиннее диаметра бубна. Взяв палочку за середину или за конец, они наносят удар по всему бубну сразу, и звук от этого получается однородный, глухо дребезжащий».[113] И в настоящее время при использовании бубна в качестве музыкального инструмента, в частности в чукотско-эскимосском ансамбле «Эргырон», пользуются деревянной колотушкой. Однако эскимосское влияние прослеживается не только в этом.

Даже название плясок-пантомим — эскимосского происхождения. Так, по-эскимосски *путуг'ак'ук* — «танцевать без песен, делая движения руками, всем телом»; по-чукотски *путурэн* — «пляска-пантомима», *путурэк* — «исполнять пляску-пантомиму». Есть также не менее серьезные основания полагать, что ряд элементов, характерных для шаманства чукчей, заимствован ими от эскимосов. Чукчи, исполняя напевы, поль-

[110] Вдовин И. С. Ваегские чукчи. — Сибирский этнографический сборник, IV. М., 1962, с. 160.
[111] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 62.
[112] Лавров И. П. Рисунки Онно, с. 123.
[113] Калинников Н. Ф. Наш крайний Северо-Восток, с. 107.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

зуются теми же комбинациями звуков, что и эскимосы: я-ӈа-а-ӈа, яӈа-я, я-ӈа-ай, ӈэ-йя и т. д. Сочетания ӈа, аӈ; ӈэ, эӈ встречаются во всех напевах и чукчей и эскимосов. Не от этих ли сочетаний звуков возникло у чукчей слово *эӈэӈ-* (*ылъын*) (у коряков — *аӈаӈылъын*) — «шаман, произносящий звуки *эӈ-эӈ*», «эӈ-эӈ-кающий»; *эӈэӈыткук* — «бить в бубен и петь», «петь под аккомпанемент бубна». Несомненно, это слово звукоподражательного происхождения. А у коряков-алюторцев и карагинцев, которые также испытали в своей этнической истории заметное влияние эскимосов, «напевать мелодию без слов» называется *аӈаӈ-так* (дословно — «следовать аӈ-аӈ», «повторять аӈ-аӈ»). Здесь тот же звукоподражательный характер слова *аӈаӈ* и производных от него. Впрочем, возможно и другое происхождение этого слова в чукотском и корякском языках. Это прямое заимствование из самого эскимосского языка с необходимой фонетической переработкой в соответствии с нормами данных языков. В языке эскимосов Гренландии шаман называется *аӈакок*. Фонетическое сближение с чукотским *эӈэӈ-* (*ылъын*) вполне допустимо.

По всей видимости, и происхождение названия бубна также звукоподражательного порядка: *ярар* — «бубен». Это подражание основному дребезжащему звучанию бубна, которое и выражено указанными сходными звуками языка. Корень этого слова общий для чукотского и всех диалектов корякского языка. Знаменательно, что в мифах чукчей нет никаких намеков, которые указывали бы на существование у них бубнов в период их континентального обитания, когда они были охотниками на диких оленей. Бубен и шаманы появляются в мифах лишь в связи с упоминаниями о приморском образе жизни, т. е. после того как чукчи пришли в непосредственное соприкосновение с эскимосами и их культурой. В сказке, которая называется «О бубне», рассказывается, как молодой чукча приобрел в приморском селении сначала бубен, а затем и напевы, которым обучила его местная женщина. «Запела один напев: „Этим посещай всю вселенную!“. Запела другой: „Этим разговаривай со всеми звериными духами!“. Запела третий напев: „Этим разговаривай со всеми надземными духами!“. Запела четвертый напев: „Этим разговаривай со всеми подземными духами!“. Запела пятый напев: „Этим побеждай всех враждебных шаманов!“. Шестой напев давал ему „птичью легкость, быстроту лебедя, полет чайки“. Когда он прилетел с бубном домой, отец сказал: „Ну, созовем народ — пусть послушает бубен». Вытащил бубен. Застучал по бубну. При первом ударе обмирают, при следующем оживают. Не слыхано до сей поры на земле. С тех пор стали на земле шаманы с бубнами».[114] Показательно также то, что в других сказках бубен упоминается лишь в связи с шаманами.[115] Очевидно, на первых порах бубен был атрибутом только шаманов. И лишь постепенно, много позднее он распространился широко и стал непременной принадлежностью каждой семьи. Заимствование чукчами бубна и всего, что связано с ним, у эскимосов, жителей морского побережья, подтверждается еще и тем, что чукотские шаманы бубен иносказательно называли *ы'твыт* — «байдара»,[116] т. е. опять-таки фигурирует предмет чисто приморской культуры.

Вероятно, более древней была деревянная колотушка бубна, с ее особым способом применения. Видимо, по установившейся издавна традиции она использовалась лишь в случаях благодарственных служений по поводу удачных промыслов. До нас дошло ее применение главным образом после первого осеннего забоя оленей (*вылгыӄаанмат*). Происходило это

[114] Богораз В. Г. Материалы..., с. 200—201.
[115] Там же, с. 205, 207, 212, 217, 232, 415 и др.
[116] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 123.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

в августе, когда стадо после летнего выпаса возвращалось к месту летовки стойбища. Прежде в это время заканчивался осенний промысел диких оленей во время их перехода с севера на юг. И в том и в другом случае люди, удовлетворенные итогами промысла, хозяйственной деятельности за лето, выражали радость по случаю достигнутых успехов и одновременно благодарность предкам — всем, кто, по их представлениям, принес им благополучие.

К предметам, используемым только при отправлении зимнего жертвоприношения, относится особое копье. Само оно не являлось объектом культа, приношений. Обычно хранилось в яранге в зачехленном состоянии. Лишь во время зимнего забоя оленей и жертвоприношения созвездию Пэгиттин (созвездие Орла) его извлекали и хозяин колол им предназначенного в жертву оленя. После этого копье передавал сыну, тот вытирал его, надевал чехол и снова уносил в ярангу. Ни для каких других целей это копье уже не употреблялось. Интересно проследить при этом порядок действий и поведение действующих лиц. Глава семьи (хозяин стада) сам ловил арканом избранного для жертвы оленя. Тут же передавал свободный конец аркана сыну, а сам, вооружившись копьем, обходил оленя несколько раз вокруг, постепенно приближаясь к нему, и затем быстрым и резким движением копья наносил удар под левую лопатку. Все это напоминало имитацию охоты. Из описаний XVIII в. известно, что зимою чукчи собирались большими партиями, окружали диких оленей, ловили их арканами и кололи копьями. Не воссоздавалась ли во время зимнего забоя оленей картина охоты и последующего жертвоприношения? Обычно чукчи при забое оленей пользовались ножом, а копье применялось только в ритуальных целях.

Мало имеется материалов об общинных культах и культовых сооружениях чукчей. Наиболее многочисленные коллективы, состоящие из нескольких патриархально-семейных общин, были лишь среди оседлых. У оленеводов сплоченным хозяйственно и духовно коллективом была только патриархально-семейная община. Иногда в летнее время оказывались близкими соседями две или три патриархально-семейные общины. Их объединяло родство, добрые соседские отношения, элементы взаимопомощи. Они могли приносить жертвы реке или морю, собственно тем участкам, около которых они останавливались. Как увидим, они обычно использовали для этих целей жертвенные места оседлых чукчей, если располагались по соседству. Общинные культовые объекты более определенны у морских охотников. Норденшельд, следуя на «Веге» с запада, восточнее м. Шелагского видел в одном месте множество черепов моржей, которые были расположены кольцом. В том же 1876 г. на м. Северном (ныне м. Шмидта), где тогда было 16 яранг чукчей, он обратил внимание на большое скопление черепов разных животных, находившихся на склонах возвышенностей, а также на «огромные груды костей, состоявшие частью из множества (в одном месте до 50) заросших лишайниками медвежьих черепов, расположенных вокруг мордами внутрь, частью из смешанных черепов оленей, белых медведей и моржей, расставленных менее правильным кругом, в середине которого были сложены в кучу оленьи рога... кучи височных костей тюленей. По всей вероятности, эти груды костей являлись местами жертвоприношений, перешедшими по наследству...».[117] Он не ошибся в своем предположении. Это действительно было старинное жертвенное место на м. Шмидта, которым, видимо, пользовались не только оседлые обитатели, но и приходившие на лето оленеводы. Такого же типа жертвенные места были

[117] Норденшельд А. Е. Плавание на «Веге», т. II, с. 89, 98, 99.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

обнаружены Н. Н. Диковым на Ванкареме.[118] В сел. Уэлен, как отметил В. В. Леонтьев, «есть жертвенное место Рытватлявыттэ — „поставленные головы", где лежали черепа моржей и белых медведей, повернутые в сторону моржового лежбища у местечка Кэныпъэн».[119] Это же место было обследовано Н. Н. Диковым, который писал: «Несколько в стороне от могильного бугра, на задернованной поверхности выложено кольцо из хорошо сохранившихся медвежьих черепов».[120] Хорошая сохранность черепов — свидетельство не очень давнего их помещения на этом месте. В указанной статье В. В. Леонтьев отмечает, что «подобные жертвенные места с моржовыми головами имелись в Инчовыне, около старого поселка Утъэн, Энурмино, на мысе Дженретлен». В сел. Аккани на горе, с которой вели наблюдение охотники за морем, находилась также куча черепов белых медведей, представлявшая собою ритуальное место акканийцев. В том же селении находилась вкопанная челюсть кита — предок основателей этого селения, защитник и покровитель всех его жителей. То же было в сел. Мечигмен и др. Около всех прибрежных селений, расположенных южнее Анадыря, находились камаки — жертвенные места, обозначенные кругами из выложенных крупных камней (*вывкамлел*). Внутри таких кругов находились черепа морских млекопитающих, деревянные стрелы, остатки других орудий охоты (устное сообщение Н. М. Коравге). Оленеводы, выходившие на лето к берегу моря, считали своим долгом непременно принести в жертву оленя этому месту (*камаку*). Правда, жертва адресовалась *ауқақаанмат* («убить оленя в жертву морю»), чтобы получить от него взамен рыбу и морских животных. То же делали амгуэмские чукчи-оленеводы. На берегах рек, где они обычно проводили лето, у них были также камаки — жертвенные места, которые обозначались скоплением рогов оленей, принесенных в жертву.

В память о своих предках оленеводы создавали *тынмай* — «кучу рогов», которая ежегодно дополнялась потомками, пока они помнили о благодеяниях предка. Рога оленей символизировали угощение, а главное — пополнение стада предка. Однако не только рога оленей служили приношением предку. Уже упоминавшийся тынмай на о-ве Айон, по подсчетам зоотехников, содержал рога «более чем 1000 оленей».[121] Кроме того, тут же были черепа «крупных хищников» и другие предметы. Это культовое место издавна посещалось всеми оленеводами, проводившими лето со своими стадами на острове. Они считали себя либо прямыми потомками, либо родственниками чукчи Кэккэн, который некогда тут был похоронен. По установившейся традиции, это место почитается чукчами и в настоящее время. В этом случае мы, видимо, имеем пример зарождения культа предка более широкого назначения, чем предок патриархально-семейной общины. В 1967 г. старики-оленеводы из поселков Кэпэрвээм и Островное, узнав, что В. В. Леонтьев едет к о-ву Айон, просили его бросить кусочки оленьего мяса и сала их предкам. «По рассказу старика Лёлёйңына, на о-ве Айон похоронен их предок Кэккэн и вся Ылвыңэйская группа чукчей происходит от него. Эта группа чукчей сейчас проживает в Чаунском районе и частично в Билибинском в поселках Илирңэй, Кэпэрвээм и Островное».[122] Это уже весьма значительное количество людей, признающих своим патроном одного предка.

Самым главным, важным и существенным в культах, их проявлении и выражении являются служение, жертва. В религиозной традиции чук-

[118] Диков Н. Н. Древние костры Камчатки и Чукотки. Магадан, 1969, с. 131.
[119] Леонтьев В. В. Этническая история поселка Уэлен, с. 90.
[120] Диков Н. Н. Древние костры Камчатки и Чукотки, с. 126.
[121] Тархов В. С. Древний памятник, с. 61.
[122] Леонтьев В. В. Этническая история поселка Уэлен, с. 93.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

чей жертвы выполняли основную роль в их отношениях и связях со всеми видами сверхъестественных существ. Просьбы, обращения сами по себе не имели никакого магического значения, если они не сопровождались материальными подношениями. Их произнесение лишь определяло то, что хотел получить человек, обращаясь к тому или иному сверхъестественному существу. Вообще всякая просьба, обращение чукчей начиналось словами: «На, возьми..., я даю тебе..., чтобы ты дал или сделал то-то...». Отсюда и значение жертвоприношений, многообразие их назначений и частое, почти повседневное применение. Вид жертвоприношения определялся тем, кому и по какому поводу предназначалась жертва, кормление (угощение).

По социальному значению жертвоприношения чукчей носили общинный, семейный и индивидуальный характер. Наиболее часто встречающимися были жертвоприношения семейные, что вполне согласовывалось с известной экономической и общественной самостоятельностью чукотской семьи во второй половине XIX и начале XX в. Кроме того, жертвоприношения чукчей были регулярными, совпадающими с определенными хозяйственно-промысловыми циклами и нерегулярными, случайными. Первые по давно установившейся традиции осуществлялись несколько раз в год. Учитывая, видимо, главным образом церемониальную сторону и развлекательно-спортивную часть, которыми непременно сопровождались все регулярные жертвоприношения чукчей, В. Г. Богораз называл их праздниками.[123] Это название прочно закрепилось в литературе о чукчах.[124] Однако оно не отражает содержания, существа этих народных традиций и поэтому неприложимо для определения понятия (названия) данных явлений. Главная их идея состояла не в увеселениях, а в том, чтобы отблагодарить «божества», покровителей, хозяев за полученную удачу в промыслах, в ведении оленеводства, за благополучие людей, чтобы снискать покровительство и успех в охоте, заручиться благорасположением на будущее. Правда, такие жертвоприношения сопровождались спортивными состязаниями, увеселениями, что являлось выражением радости по поводу исполненного долга, в связи с появлением уверенности, что жертвоприношение обеспечит благополучие людей в предстоящем сезоне. У чукчей оленеводов основные жертвоприношения начинались в августе (*вылгыӄаанмат*) перед началом перехода на зимние пастбища, когда забивались молодые олени, шкуры которых предназначались для зимней одежды; затем в январе — жертвоприношение созвездию Пэгиттин; в марте — после отделения важенок от остальной части стада; в мае—июне — после отела важенок (килвэй), перед переходом на летние пастбища оленей и на летовку части семьи, не принимающей участия в выпасе оленей.

У оседлых чукчей были свои поводы для регулярных жертвоприношений, при этом некоторые из них совпадали и по времени и по назначению с теми, какие были у оленеводов. Эти общие для всех чукчей культовые отправления были, очевидно, наиболее древними и сложились еще до выделения из общей массы охотников на дикого оленя той части, которая перешла к морскому зверобойному промыслу и оседлому образу жизни, позаимствовав от эскимосов многое из их материальной и духовной культуры.

Годовой цикл регулярных жертвоприношений у оседлых чукчей начинался в октябре, когда заканчивался летне-осенний сезон охоты: это

---

[123] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 71.

[124] Поляков. Чукотские праздники; Кузнецова В. Г. Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских оленных чукчей.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

благодарственное жертвоприношение Кэрэткуну — хозяину морских зверей; ранней весной исполнялось жертвоприношение патриархально-семейными общинами (байдарными общинами) в связи со спуском на воду байдар и началом сезона охоты на моржей. По окончании этого промысла, в середине лета, осуществлялись жертвоприношения «головам моржей». В ноябре приносились жертвы морю для получения удачи в предстоящем зимнем сезоне охоты на тюленей. В. Г. Богораз отметил, что названные жертвоприношения («праздники») «проводятся почти одинаково у приморских чукоч и азиатских эскимосов».[125]

Жертвоприношения по аналогичным поводам, которые бытовали среди оленеводов, были и у оседлых чукчей. Они также отмечали жертвоприношениями переход из зимних жилищ в летние, что соответствовало уходу пастухов со стадами на летние пастбища у оленеводов и переходу их семей в летние жилища, в которых они жили до осени. Оседлые чукчи отмечали появление созвездия Пэгиттин жертвоприношениями, как оленеводы, а весной устраивали приношения по случаю окончания отела важенок (килвэй), хотя сами уже не были связаны с оленеводством и даже не имели своих оленей. В этом сказывалось сознание связи оседлых чукчей в не очень далеком прошлом с охотниками на дикого оленя,[126] а некоторых семей — с оленеводством. Все эти жертвоприношения отмечены и описаны В. Г. Богоразом.[127]

Нерегулярные жертвы чаще всего приносились отдельными семьями, отдельными лицами перед выездом в дальнюю дорогу, в случае болезни кого-нибудь из членов семьи, долго не прекращающейся непогоды, в случае переезда на новое место жительства, в случае смерти кого-нибудь из близких, неожиданного бедствия (падеж оленей, наводнение, унос на льдине в море охотника), а также в результате удачной охоты, благополучно закончившегося длительного и трудного путешествия и т. п.

Для более правильной оценки сущности природы и значения жертвоприношений у чукчей целесообразно расклассифицировать их по ряду признаков, которые определяются религиозными представлениями и соответствующими их культами, бытовавшими прежде и отчасти бытующими еще теперь. По социальной функции жертвоприношения были общинными, семейными и индивидуальными или личными: по периодичности — регулярными и нерегулярными. У чукчей бытовало несколько видов жертвоприношений: 1) оленей и собак (кровавые жертвоприношения); 2) голов добытых сухопутных и морских животных; 3) предметов, преимущественно частей оружия (наконечники стрел, копий, ножи, патроны, гильзы), ремней, нарт, байдар и т. п.; 4) бус и бисера. Значительно большее место в жертвоприношениях занимали обычные продукты питания животного и растительного происхождения, табак и продукты неместного производства. Жертвоприношения также делились по назначению: благодарственные, умилостивительные, искупительные, обусловленные и жертвоприношения за избавление от болезни, спасение от неминуемой гибели. Классификация жертвоприношений может быть проведена и по приемам их отправления, как это принято у чукчей. Способы связей человека с культовыми объектами были разными, все зависело от того, кому предназначалась жертва, поэтому терминология, обозначавшая эти отношения, была тоже разной. В чукотском языке существует несколько наименований жертвоприношений. Общее — *тааронык* — «приносить жертву (вообще)», «преклоняться», «заискивать перед предком», «милостиво просить», «благода-

[125] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 84.
[126] Вдовин И. С. Очерки истории и этнографии чукчей. М.—Л., 1965, с. 9—15.
[127] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 85—94.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

рить за успех в промысле», «лебезить», «угодничать», «прислуживать богатому оленеводу», «подхалимничать». Отдельные, специального назначения: 1) *энанэнтыткогыргын* (от *ринтык* — «бросать», «кидать») — разбрасывать пищу всем невидимым существам, находящимся на всех главных направлениях, а также и на землю; 2) *энатрэтлятгыргын* (от *ритрилык* — «класть», «отпускать») — давать пищу предкам, тэнантомгэты («Творцу»), чтобы послал удачу на промысле, или Ңаргынэнагты (Природе, Наружному пространству), чтобы сохранилась хорошая погода, чтобы не изменилось направление ветра (что важно было для морских охотников, особенно зимой); 3) *энанкааквыргын* («кормить», «угощать костер») — через костер угощать предков, «Творца» и т. п.; 4) *энаңқымлёквыргын* — кормить тайңыквыт — семейных и личных охранителей, которые получали только мозг из ног оленя или жир; 5) *инэтлет* — приносить жертву за спасение, платить шаману за благоприятный исход лечения; 6) *энатватгыргын* (от *-тват* — «предварительно сказать», «обещать») — обусловленное жертвоприношение, исполняемое лишь в случае благополучного для человека исхода какого-нибудь предприятия, дела, события и т. п.

Общинные жертвоприношения обычно носили регулярный характер. Так, у оленеводов они были связаны с началом и окончанием определенных хозяйственно-производственных циклов, у приморских охотников — промысловых сезонов. Все они довольно подробно описаны в уже неоднократно упоминавшихся работах В. Г. Богораз-Тана и В. Г. Кузнецовой. Нам остается дополнить сведения указанных авторов некоторыми подробностями и нашей интерпретацией.

Ряд жертвоприношений семейных и общинных был общим для оленеводов и приморских охотников. Таково жертвоприношение созвездию Пэгиттин. Его совершали, когда отмечалось зимнее солнцестояние, и после отела оленьих самок (килвэй). Жертвоприношение унаследовано приморскими чукчами от того времени, когда они еще не были морскими зверобоями, занимались сухопутной охотой, преимущественно на диких оленей. Еще в XVIII в. в жизни оседлых чукчей охота на диких оленей имела весьма важное значение.[128] Поэтому они не успели оторваться от традиций прошлого, не утратили связи с соответствующими представлениями и культами. В свою очередь, бедные оленеводы не могли существовать за счет имеющихся у них оленей, вынуждены были почти систематически заниматься морским зверобойным промыслом. Вероятно, поэтому в их верованиях оказались представления, известные оседлым чукчам, а также жертвоприношения, связанные с культами моря и морских «существ».

Жертвоприношения патриархальных общин оленеводов и байдарных общин приморских охотников содержат наиболее древние представления, уходящие своими корнями в глубокое прошлое, когда жизнь чукчей всецело зависела от охоты на диких оленей. Именно такие жертвоприношения сохраняют довольно сложный и строгий порядок их отправления, сопровождаются театрализованными действиями (пантомимами), изображающими отдельные моменты промысловых процессов, работы в стаде домашних оленей, вероятно имевшие магическое назначение. Может быть, поэтому они называются по-чукотски *лыгэтаароңгыргыт* — «исконные», «настоящие», «действительные», «известные» жертвоприношения. Чукчи выделяют их как самые важные, главные. К ним относятся *выльгыңқаанмат* — «убой тонкошерстных оленей», жертвоприношения созвездию Пэгиттин и после отела важенок (килвэй). Все они связаны с ре-

[128] Вдовин И. С. Очерки истории и этнографии чукчей, с. 12—15.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

шающими в жизни охотников сезонами промысла, которые обеспечивали запасами продовольствия, необходимыми материалами (шкурами) для одежды, обуви и жилища.

Перед началом забоя тонкошерстных оленей заготовляют (обязательно рвут руками) некоторое количество веток ивы, приносят чистую воду. Хозяин ловит телочку пестрой масти, ловит производителя, и закалывают их одновременно. На морды льют воду, чтобы олени не знали недостатка в воде, кладут под головы ивовые ветки, чтобы у них всегда был корм. Шкура телки идет на *кэркэр* (комбинезон) жене. Она разделывает телку, тогда как производителя разделывают другие женщины. Мясо телки варят, вынимают из котла, остужают и кладут на мездровую сторону ее шкуры. Туда же кладут три ноги, а четвертую, переднюю ногу, привязывают к одной из жердей остова яранги. Закрываются входное и дымовое отверстия. Мужчина берет в руки бубен, деревянную колотушку и под аккомпанемент бубна поет свою песню. Ему подпевают женщины. Это *мӈэгыргын* — «молитвенное» песнопение, предназначенное сопроводить отделившуюся от тела оленя жизненную силу (то, что придает организму жизненность, содержит его «душу») в стадо верхнего народа, «предков» — *гырголрамкыӈалвылъэты*. Одного мужчину сменяет другой, причем каждый поет свою песню. Перед тем как закрыть наглухо вход и дымовое отверстие, хозяин с сыном идут с мелко нарезанным мясом и листоквашей из ивы вокруг яранги посолонь, разбрасывают мясо и листоквашу во все стороны и кричат при этом: «Огой, огой!». Это для отпугивания кэльэт.

После того как откроют вход и дымовое отверстие, кормят мозгом из ног оленя домашних охранителей, деревянное огниво и костер. Нога теленка остается некоторое время привязанной, чтобы олени «не ушли, не потерялись». Кровью, обязательно первыми «живыми» каплями, делают помазание детей хозяина, для того чтобы скрыть, замаскировать их от злых существ (кэльэт), чтобы они были счастливы, имели во всем удачу. Вечером, когда ночные пастухи уйдут в стадо, взрослые и дети лягут спать, у костра с бубном в руках остается девушка. Она не спит всю ночь, тихо ударяя по бубну, поет свою песню, усыпляет отправившуюся наверх жизненную силу телки.

У приморских охотников вылгыӄаанмат соответствует жертвоприношение по случаю окончания весенне-летнего сезона промысла морских зверей. Кроме жертвоприношения направлениям, перед головами моржей исполнялись семейные напевы под бубен. Мужчины также обходили вокруг яранги с возгласами: «Його, його!». Назначение их было отпугнуть кэльэт. Интересно, что обрядовое пение и пляски, расположение в яранге мужчин и женщин были такими же, как у оленеводов. Мужчина с бубном стоял спиной ко входу, перед ним на шкурах — головы, а напротив — пляшущие женщины лицом ко входу. Затем хозяин яранги и сын его выходили наружу, чтобы сделать жертвоприношение направлениям. По возвращении приносивших жертву «к длинному ремню подвязывают самую большую моржовую голову, и все мужчины (члены байдарной общины, — *И. В.*) берутся за ремень, представляя, что они тащат пойманного моржа».[129] В конце всех церемоний участвующие в них, в том числе дети, стряхивали с себя болезни и несчастья в костер или на огонь жировой лампы, — опять так же, как у кочевых чукчей. Итак, жертвоприношение у оленеводов закреплялось магическими действиями с ногой оленя, у приморских — с головами моржей. Однако и в том и в другом случае

[129] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 99.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

люди руководствовались одной и той же идеей — заполучить, удержать добычу.

Килвэй — жертвоприношение по случаю окончания отела оленьих самок — следует отнести также к наиболее древней традиции. Это приношение жертв сопровождалось рядом магических действий (пантомим), направленных на восстановление стада оленей, на их благополучие в предстоящем сезоне и на то, чтобы они были подвластны человеку. В этой связи уместно воспроизвести некоторые детали, сопутствовавшие этому жертвоприношению. К весне рога оленей падают, последними теряют их важенки. Скапливается значительное количество рогов. Их собирали и в назначенный день складывали в кучу на ивовые ветки, так как ива — основной летний корм оленей. Складывали рога на северной стороне недалеко от яранги. Вообще все действия, связанные с представлениями о потустороннем мире, — в том числе кровавые жертвоприношения, приношения предкам, — производились на северной стороне за ярангой (вход ее всегда был обращен на юго-восток). На рога также набрасывали ивовые ветки. Чем больше было собрано рогов в кучу, тем больше рассчитывали получить оленей на будущий год. Обкладывая рога ветками ивы, как бы снабжали оленей кормом. Поверх ивовых веток клали шкурки павших телят. Сложив рога, их обводили кругом арканом, чтобы олени в будущем не разбегались, были послушны человеку. Затем выносили огонь из домашнего очага (на куске дерна) и клали его перед кучей рогов (между ярангой и рогами), шли в ярангу (обязательно посолонь) за жертвенными корытцами. Их было три. В одном находилась листокваша из ивы (заготовки прошлого года), в другом — костный жир, в третьем — отварное мясо. Женщины делали смесь из этих продуктов и клали ее в костер, «чтобы в будущем было все благополучно с домашним очагом». Такую же смесь давали хозяину яранги в его жертвенном корытце. Обходя ярангу кругом, начиная с востока, он разбрасывал эти продукты всем направлениям. Затем жители стойбища становятся полукругом за кучей рогов, как бы окружая их. Женщины начинают бросать листоквашу из ивы на рога и шкурки телят, «чтобы корма для оленей были в достатке, чтобы олени не знали нужды в кормах», «чтобы на будущий год телята во время рождения не гибли». Мой информант Кэвэв заметил при этом, что у чукчей зеленый цвет — цвет жизни. Потом на рога и на шкурки бросали костный топленый жир (из второго корытца), чтобы олени были жирными (*ныгынқэв валъыт*). Всем присутствующим женщины давали по кусочку мяса (из третьего корытца), смазанного жиром. Это угощение как бы символизировало результат летних трудовых усилий по выпасу оленей, когда все будут сыты, будут питаться вкусным жирным мясом. Забрав освободившуюся посуду, женщины возвращались в ярангу, опять по ходу солнца. Там брали мясо и жир и снова шли на северную сторону яранги, выбирали сухое чистое место, нарезали мелкими кусочками мясо и жир, и каждый присутствующий при этом брал щепотку смеси и клал от себя в общую ямку, которую потом прикрывали травой. Это угощение вообще всем предкам, всем, кто умер. Затем крошили продукты (галеты, сахар, чай и т. п.), также брали по щепотке и клали в другую ямку. И это также предназначалось всем предкам. Во время данного приношения у предков не просят ничего, их просто угощают, кормят. Возвращались в ярангу опять посолонь. Перед уходом снимали аркан, а рога из кучи разбрасывали, как бы выпуская на пастбище оленей. В яранге все угощались свежим мясом, а затем начиналось веселье, оно заключалось в состязаниях (гонки на оленях, пеший бег, борьба). По мнению современных чукчей, веселье после жертвоприношений было выражением надежды на непременное благополучие в будущем,



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

радости по случаю правильно исполненного обряда. С некоторыми изменениями и сокращениями килвэй отмечается оленеводами Чукотки и в настоящее время.

Оседлые чукчи тоже приносили по случаю килвэй жертвы, только вместо рогов складывали в кучу сучья, палочки, разводили костер и клали в соответствующем порядке жир и мясо.

Интересно, что кочевые и оседлые чукчи во время регулярных жертвоприношений, одновременно с приношениями главному объекту поклонения, непременно угощали предков данной семьи, семейных охранителей, деревянное огниво. Выполняли это женщины. При этом соблюдался определенный порядок, очередность получения жертвы (угощения) культовыми объектами. У прианадырских чукчей, когда жертва состояла из продуктов, бытовал такой порядок: сначала угощали семейных охранителей (тайӈыквыт), из них в первую очередь символические изображения предков, потом — деревянное огниво, и только после этого через огонь костра направлялась пища (мясо и жир) Природе (Наружному пространству), «Творцу» и предкам вообще. Затем, выйдя на улицу, посолонь, начиная с Рассвета, угощали все направления, включая и Север. Вообще при всех жертвоприношениях, по какому бы поводу они ни устраивались в семье, семейные охранители и деревянное огниво обязательно присутствовали и обязательно получали свою долю. Лишь после этого семья могла приступить к еде. Таким образом, семейные охранители, которые состояли главным образом из предков, получали угощение в первую очередь, как самые близкие, непосредственные покровители очага, жилища и его обитателей.

Жертвоприношения чукчей были экономными и даже скупыми. Они не отличались щедростью в этом отношении, что обусловливалось их представлениями. Они почти никогда не оставляли тушу и шкуру убитого в жертву оленя. Объект жертвоприношения получал лишь несколько капель крови, «душу» жертвы, тогда как мясо съедалось людьми. Только в том случае, когда приносилась в жертву собака, труп ее оставлялся на месте, хотя кровь ее также разбрызгивалась по всем направлениям и применялась для оградительных помазаний внешних стен шатра. Мясо, жир, предназначавшиеся для жертвоприношений, очень мелко крошились. Чем мельче, тем лучше. Дозы, приносимые в жертву, составляли всего несколько граммов, обычно маленькую щепотку. При этом чукчи исходили из представления, что «там» все это превратится в большое количество, вполне достаточное, чтобы насытить всех предков, удовлетворить вполне те существа, которым адресуются жертвы. Считалось даже недопустимым бросать в жертву крупные куски мяса и жира, так как «там» они превратятся в очень маленькие и поэтому будут приняты как знак неуважения, насмешка, за что непременно последует наказание. Логика таких суждений вытекала из представления, будто попадающие в потусторонний мир предметы приобретают качественные и количественные значения, противоположные тем, какие у них были на земле. Например, ломаные вещи превращаются в целые и исправные, белый цвет погребальной одежды — в темный и т. п.

Регулярные жертвоприношения оседлых чукчей наиболее отчетливо совершались в рамках патриархально-семейной общины, одновременно являвшейся производственно-охотничьим коллективом, который объединялся вокруг байдары — основного средства охоты (байдарная община). Все отправления такого порядка начинались и проводились в жилище главы общины. У него собирались и хранились предназначавшиеся для жертвоприношений головы моржей, в его личной яме хранилось мясо кита, добытого при его участии и под его руководством. Он был распоря-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

дителем этого мяса, но он же обязан был организовать и провести благодарственное жертвоприношение морю, предкам, кормить в течение нескольких дней всех членов общины, вообще всех гостей, устроить развлечения, состязания, выставить соответствующие призы и т. п. Все жертвоприношения от имени общины делал глава ее.[130] Вместе с тем каждый член общины в назначенный день приходил со своим жертвенным корытцем, наполненным пищей, все они вместе с главой общины шли к морю, и каждый из них приносил жертву от своего имени — и в то же время все вместе. Кстати, в таких жертвоприношениях, последующих трапезах и развлечениях принимали участие только мужчины — члены байдарной общины. Женщины приглашались лишь для того, чтобы готовить пищу для мужчин. В сел. Лорино, где мне удалось наблюдать в 1932 г. (частично) такое жертвоприношение в общине, возглавляемой чукчей Тмувъе, угощения, развлечения, организованные им, закончились поднесением ему подарков членами общины, а также присутствующими посторонними гостями. Подарки состояли из разных предметов, тут были шкуры тюленя, ремни, отрез ситца, табак, кисет, чай и даже деньги. Это гости и родственники по обычаю благодарили старшего и хозяина за угощения и «расплачивались» за развлечения, призы. По-видимому, и в жертвоприношениях морю, предкам, и в расплате с главой общины заложена одна и та же идея: никто и ничего не делает и не дает без отблагодарения, без возмещения. Жертвоприношениями выражалась благодарность морю, покровителям предкам за успешные промыслы в летне-осенний сезон, а Тмувъе был непосредственным «покровителем» их материального благополучия, организатором охоты, он лучший охотник на китов, он снабдил их мясом, обеспечил запасом на зиму, в случае нужды он выручит их из своих запасов. К нему благосклонно относятся «божества» моря, они посылают ему китов, он за это приносит им жертвы — расплачивается, он выступает в роли посредника между морскими «божествами» и членами своей общины. И в этой связи он возвышался над сородичами, что упрочивало его и так высокий авторитет еще больше. Подобный обряд жертвоприношений общины морю и предкам наблюдал Свердруп в сел. Энмылын у мыса Беринга, где «около 20 чел., вероятно по одному представителю от каждой юрты, двинулись гуськом к стрелке мыса, неся каждый под мышкой небольшую деревянную миску с нарезанной на мелкие куски пищей... На косе они бросили пищу в море и пошли опять гуськом обратно. Во второй раз они дошли только до низкого холмика в небольшом расстоянии от юрт и выбросили там содержимое своих мисок».[131]

Патриархально-семейные, или байдарные, общины совершали жертвоприношения по поводу спуска на воду байдар, чем знаменовалось начало сезона охоты на море по открытой воде. Были и другие жертвоприношения, в которых участвовала вся община.

К нерегулярным жертвоприношениям чаще всего прибегали семьи, отдельные лица и весьма редко община.

Индивидуальные и семейные жертвоприношения обусловливались личными просьбами и надеждами, выражали благодарность. Они могли предназначаться «Творцу», Зениту, Полярной звезде, предкам, вообще всем культовым объектам. Например, в сел. Уэлен первый кусок мяса и жира от только что добытого зверя давался охотником Калъаквын охранителю патриархально-семейной общины. В том же селении каждый

[130] О некоторых подробностях, касающихся этого жертвоприношения, см.: Самарин Я. Ф. На Чукотке. — На рубеже, Хабаровск, 1935, № 8, с. 92—94.
[131] Свердруп Г. У. Плавание на судне «Мод»..., с. 320.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

охотник, возвращаясь с удачного промысла, прежде всего бросал щепотку крови из раны добычи покровителям селения (предкам) — камням «дедушка и бабушка».[132] После того как туша добытого тюленя оттает и хозяйка разделает ее, от сердца отрезается маленький кусочек, «он крошится вместе с жиром в ложку и кто-либо из семьи, обыкновенно мальчик, бежит приносить жертву». На берегу океана в ямку, сделанную в снегу, мальчик высыпал содержимое ложки.[133]

Путешествуя по Чукотке, Калинников и его проводник чукча Анчим заблудились. Правильно ориентироваться мешал туман. Анчим «молча развязал свою нарту, где шли наши скудные запасы, и начал отбирать всего понемножку: чаю, сахару, табаку, рису, сухарей, мяса». Он присел на корточки и заговорил полушепотом: «Земля, вот едет чужой человек. Он дает тебе чаю, табаку, сахару, мяса и мучной пищи; приведи его благополучно в его страну; не посылай больше тумана, снега, ветра; за себя же я тебе дам дары по возвращении домой». Тот же автор сообщил, что перед дальней дорогой в миску «крошится мелкими кусками мясо всех имеющихся сортов и жир»; едущий идет вперед, останавливается перед упряжкой, садится на корточки лицом в сторону направления движения, «шепчет заклинания и потом разбрасывает жертву перед собою, по сторонам и назад».[134] Поводов для личных и семейных жертвоприношений было много, они возникали почти ежедневно. Пастух Челго (на Анадыре), для которого желательна была хорошая ясная погода, увидя собирающиеся облака и почувствовав порывы ветра, бросил в огонь кусочки от имевшихся у него продуктов и сказал: *Ынкъам авнаёръока нитгъэн* — «Пусть не будет ветра». Эта жертва через костер и просьба предназначались Природе, Окружающему пространству, от которого зависело состояние погоды. Через домашний очаг, костер семья обращалась с приношениями к Тэнантомгын — «Творцу» и тогда, когда забивали оленя для еды, что, как известно, делалось нерегулярно. К таким же нерегулярным жертвоприношениям следует отнести обращение охотника к морю, к Ытльарыркы (Матери моржей), когда он не имел удачи в промысле. В таких случаях приносилось непременно свежее мясо морского животного. Если его не было, приносили в жертву хорошую ездовую собаку. Ее кололи ножом, кровь бросали в сторону моря, труп оставляли повернутым мордой к морю. При этом говорили: «Даю тебе хорошую ездовую собаку, а ты взамен дай мне удачу на промысле морских зверей». Интересно, что оленеводы, выходившие на лето к Анадырскому лиману и рассчитывавшие получить дары моря, приносили в жертву белого оленя. При этом в море бросали куски мелко нарезанного мяса и оставляли на берегу рога, которые отделяли от головы вместе с теменной костью и первым шейным позвонком. При жертвоприношении реке (*ваамӄаанмат*), чтобы была удача в рыбной ловле, — что практиковалось у чукчей, выходивших на лето на Анадырь и его притоки, а также на побережье южнее Анадыря, — забивали оленя любой масти, в реку бросали кусочки мяса; рога с теменной костью, без позвонка, оставляли на берегу реки, а кости оленя бросали в реку.

Кровавые жертвы чукчей адресовались преимущественно Тэнантомгын — «Творцу», или, что то же самое, Зениту, Полярной звезде и Ӈаргынэн — Природе, Наружному пространству, морю. Это могли быть олени или собаки. В виде исключения кровавые жертвоприношения предназначались злокозненным существам — кэльэт, что делалось в крайних случаях, например при надвигающихся эпидемических заболеваниях

[132] Леонтьев В. В. Этническая история поселка Уэлен, с. 90.
[133] Калинников Н. Ф. Наш крайний Северо-Восток, с. 107.
[134] Там же, с. 106.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

(оспе, кори и т. п.), продолжительной болезни кого-нибудь из членов семьи. В такой ситуации, по-видимому, собака и ее кровь являлись средством, отпугивающим кэльэт. Так, кровью собаки смазывали вокруг покрышку яранги, чтобы в нее не проникли кэльэт. И в то же время у оседлых чукчей жертвоприношение собаки служило хорошим средством склонить к щедрости море, Ытляръэв — Мать китов. В 1961 г. я оказался свидетелем несколько необычного жертвоприношения. В одном из селений Чукотского района охотники рано утром ушли на вельботах в море. Днем послышались звуки отдаленной стрельбы. В бинокль было видно, как два вельбота охотников преследовали кита, но не могли его убить. Наблюдавший с берега за ними чукча Р. вдруг встал, зашел в дом, взял мелкокалиберную винтовку и начал стрелять в свою молодую собаку. Напуганная первым неудачным выстрелом, она бросилась убегать от него, он стал ее преследовать. Когда я поинтересовался, зачем он это делает, мой собеседник, пожилой чукча, ответил: «Помогает добыть скорее кита». Собаку Р. убил и повернул мордой к морю. Скоро справились и охотники на кита. Совпадение этих обстоятельств как бы подтвердило реальную помощь в добыче кита, оказанную взамен жертвы. Море уступило кита охотникам.

Во время пурги сильным порывом ветра сорвало покрытие яранги. Хозяин тотчас принес в жертву собаку, чтобы удовлетворить рассердившегося на него кэле.[135] Чукчи Беринговского района приносили в жертву собак при переселении из зимних жилищ в летние и обратно.

Особое место занимали приношения голов морских животных (моржей, белых медведей, тюленей) у береговых чукчей и рогов оленей — у кочевых. Головы морских животных приносились на предмет угощения предков — охотников, почитаемых и уважаемых людей. Как в быту лучшему гостю — голова зверя, так и для угощения предков — самая ценная часть добычи: голова. Так, Г. У. Свердруп отметил, что «у береговых чукчей... на могилах можно иногда видеть тюленьи головы и нередко черепа белых медведей. Если чукче посчастливится убить медведя, он часто относит череп на место погребения отца, хотя бы отец умер 10—15 лет тому назад».[136]

Из предметов на жертвенные места (памятники) предкам (у оленеводов — кучи рогов *тынмай*; у оседлых — черепа морских животных) приносили части орудий, оружия, патроны, стрелы и др., т. е. такие предметы, которые нужны человеку при жизни и, следовательно, на том свете. Предполагалось, что предкам необходимо подновлять нужные в жизненном обиходе вещи, особенно оружие. Около сел. Хатырка на холме (Майолыткыныk), где находился местный камак — жертвенное место, лежали черепа моржей и деревянные наконечники копий (сообщение Н. М. Коравье). В качестве жертвенных предметов женщины использовали бусы и бисер. Жильные нитки с отдельными бусинами, низки бисера висели на китовых челюстях — охранителях селения *кальаквын* — в селениях береговых чукчей, в частности в сел. Мечигмен. В. Г. Богораз писал по этому поводу, что бусина являлась личным охранителем человека от болезней. По нашим наблюдениям, это основная и, пожалуй, единственная функция бусин у чукчей. Жертвоприношение из бусин, прикрепленных к коже или нитке, подносится «духам в виде очистительной жертвы, охраняющей от болезни. В сел. Чечин я видел, — замечает далее В. Г. Богораз, — много таких жертв на воткнутом в землю большом китовом ребре, представляющем местное божество».[137]

[135] Кавелин Е. В стране анкалин и чауча, с. 100.
[136] Свердруп Г. У. Плавание на судне «Мод»..., с. 317.
[137] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 53.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Жертвы благодарственного назначения давались направлениям по приходе стада с летовки,[138] по случаю добычи дикого оленя в стаде домашних оленей жертвы приносились колобками пререма (толченого мяса, смешанного с жиром).[139] Чукотское предание (объяснение) гласит, что в скале около Уэлена жил некогда огромных размеров горностай. Он поедал морских животных и диких оленей, наконец стал нападать на жителей селения. Жившая в Уэлене старушка вызвала собаку-великана, которая схватила горностая и снова ушла в скалу. Якобы с тех пор и начали жители Уэлена приносить к подножию скалы в дар этой собаке мясо морских животных.[140] За то, что волк помог найти убежавшее стадо, пастух принес ему в благодарственную жертву неплодовую важенку.[141] Уже говорилось о регулярных жертвоприношениях по случаю появления месяца, они носят откровенно благодарственный характер. Того же порядка жертвоприношения созвездию Пэгиттин, все виды мӈэгыргын — благодарственных приношений по случаю добычи крупного зверя.

Не менее разнообразными были жертвоприношения умилостивительного назначения. В основном они носили случайный характер. Таково приношение месту, особенно часто повторявшееся во время перекочевок на летние пастбища (*тагрытыляма* — «во время спуска с гор»). Каждый вечер, как только устанавливалась яранга, женщины разводили перед входом костер и бросали в него жертву из продуктов в знак поощрения огня к охране людей, оленей и жилища на этом месте.[142] Чукча, отправляющийся на охоту или на рыбную ловлю, приносил в жертву данной местности часть из своих запасов провизии. На суше он раскидывал по сторонам свое приношение, на реке или на озере бросал в воду.[143] Вообще всякое переселение, хотя бы и временное, обязательно сопровождалось умилостивительными жертвоприношениями новому месту (хозяину), особенно промысловым угодьям. Так, оленеводы, выйдя на лето к берегу моря или реки, приносили в жертву оленей в расчете на получение хорошего улова рыбы, богатого промысла морских млекопитающих. Такого рода приношения отмечены в трудах многих авторов, непосредственно наблюдавших жизнь чукчей.[144]

В. Г. Богораз относил к «жертвоприношениям для получения удачи» «предоставление питья и подстилки» убитому зверю.[145] По нашим наблюдениям, всякому добытому крупному зверю, забитому домашнему оленю давали пить, поливая рот водой, а также клали под голову ивовые ветки — любимый корм оленей. Это — питье и питание в дорогу на «тот свет». Видимо, с отношения к добытому оленю — главному источнику существования людей в прошлом — эта традиция была перенесена и на такую случайную добычу, как медведь, волк, и даже на морских животных. Относить данный обычай к жертвоприношениям, вероятно, нет оснований, так же как нет оснований считать жертвоприношениями продукты и предметы, которые кладут вместе с покойником. Назначение снабжения продуктами и в том и в другом случае — одно и то же. Оно

---

[138] Там же, с. 75—76.
[139] Богораз В. Г. Материалы..., с. 143—144.
[140] Там же, с. 281.
[141] Там же, с. 379; см. также с. 239, 285.
[142] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 79.
[143] Там же, 79, 84, 85, 98.
[144] Аргентов А. Описание Николаевского Чаунского прихода, с. 93; Норденшельд А. Е. Плавание на «Веге», с. 224; Калинников Н. Ф. Наш крайний Северо-Восток, с. 106; Свердруп Г. У. Плавание на судне «Мод»..., с. 302, 321; Кавелин Е. В стране анкалин и чауча, с. 100, и др.
[145] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 79.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

определялось общими представлениями чукчей, идеей продолжения жизни после физической смерти на земле.

Цель искупительных жертвоприношений — получение прощения за неправильные деяния по отношению к какому-нибудь «божеству», например «Творцу», Природе; они вызывались также раскаянием за необдуманно (в гневе) сказанные слова, направленные в ущерб своему хозяйству, собственной жизни. Так, один чукча во время приступа болей, появившихся в результате болезни, вслух заявил о том, что он хочет принять добровольную смерть. Однако, почувствовав облегчение, он отказался от объявленного решения. По мнению чукчей, его голос был услышан «божеством жизни» (*ягтачвагырга*), Внешним пространством, Природой (Ңаргынэната). Поэтому нужна была искупительная жертва. Ею могло быть что-нибудь самое дорогое, например упряжка оленей. При этом отказавшийся от исполнения ранее объявленного желания говорил: «Вот мое тело! Я безумно говорил!». Принесением жертвы он как бы выкупал «напрасно сказанные слова».[146] Или другой пример. Пастух Айңанват, измученный неповиновением оленей, которые весной разбегались в разные стороны в поисках зеленого корма, «заговорил безумно», сказал: «Волки, сюда! Бросьтесь! Съешьте!». Вспоминая об этом, он говорил: «Потом дорого выкупил сказанное, убил несколько оленей и в том числе любимого прягового быка». Кстати, он пояснил при этом, что к «волку» и к «злому духу» (кэле) совершенно одинаково относятся оленеводы.[147]

Особый разряд составляли обусловленные жертвоприношения. Они исполнялись лишь в том случае, когда благополучно заканчивалось заявленное человеком желание, дело, промысел и т. п. Такого рода жертвоприношения были довольно обычными. Они с особой очевидностью свидетельствуют о договорном характере отношений чукчей со своими «божествами» — покровителями. Не слепое почитание их, не просто надежда на благодеяние, не трепетное вымаливание его, а получение за обещанное вознаграждение. Вот принцип, на котором строились отношения человека с «высшими» существами — «Творцом», Окружающей природой, но не с предками. В том случае, если желаемого (просимого) человек не получал, он не давал ничего соответствующему «божеству», с которым вступал в «договорные» отношения. В подобных ситуациях чукча чувствовал себя независимым, находился в равноправных отношениях с существами, обладающими таинственной возможностью удовлетворять человеческие желания, нужды, потребности. Поскольку эти существа были человекоподобны, им свойственно было все человеческое, в том числе желание иметь хороших оленей, есть вкусное, жирное мясо. В конце XIX в. произошел такой случай. Чукча оленевод был убит в стаде своим соседом по стойбищу. Тело его, расчлененное на части, было закопано в разных местах. Жена и дети, не дождавшись его возвращения из стада, заподозрили неладное. Тогда они надели собаке серьги на уши и обещали ее принести в жертву Ңаргынэн, если он поможет отыскать покойника. Собака, конечно, отыскала части покойника. Обещание было выполнено. Аналогичные примеры приводились уже выше.

У чукчей принято было помечать обещанных животных особыми знаками: крашеной тюленьей шерстью или просто кусочками красной материи. Их привязывали к ушам собаки, оленя. Это было обозначением животного, обещанного соответствующему существу. Ни для каких других целей таких животных употреблять уже было нельзя.[148] Они у чукчей на-

[146] Богораз В. Г. Материалы..., с. 56.
[147] Там же.
[148] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 83.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

зывались *тывьёт* — «обетные», а сам обычай — *энатватгыргын* — «обещание», «обет».

Довольно распространенным было жертвоприношение за избавление от неминуемой гибели или серьезной опасности для здоровья, жизни. Оно предназначалось тем существам, которые, по мнению чукчей, спасли их. Обычно эти «божества» сами назначали гонорар за спасение. Так, Полярная звезда, избавившая женщину от преследований кэле, говорит ей, показывая на землю: «Там живет твой отец, богатый оленевод. Белую нетель я хочу, она мое давнее желание. У меня нет таких. И быка производителя пестрого, а другого — одна нога белая». По возвращении к отцу женщина передала ему желание Полярной звезды. Все было исполнено, как она просила.[149] Такое жертвоприношение называется по-чукотски *инэтльэт*.

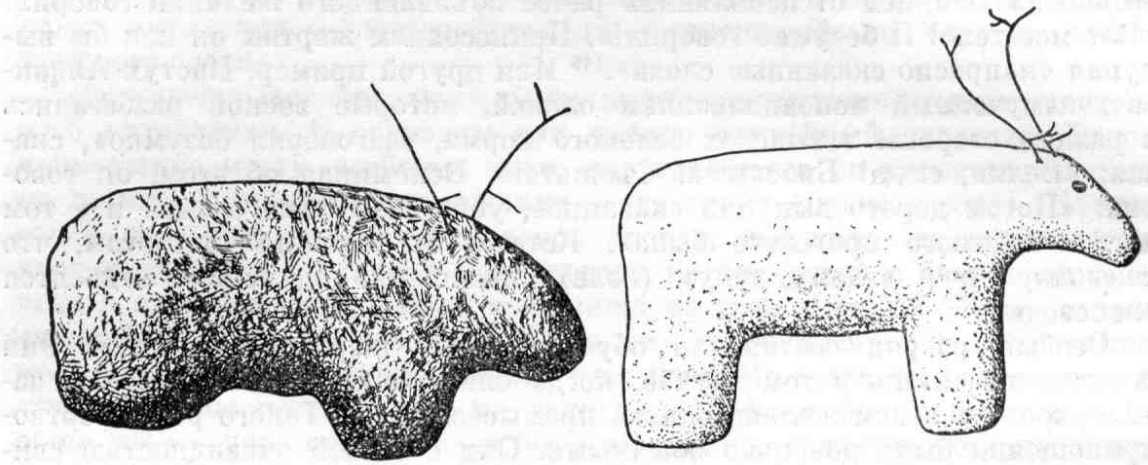


Рис. 14. Заменители жертвенных животных из листьев и снега.

По-видимому, в результате того, что не всегда отдельные чукчи могли принести требуемую кровавую жертву, появились ее заменители, которыми, по мнению чукчей, вполне удовлетворялись их «божества», особенно «Творец». В мифах он сам делал оленей из дерева, снега, прутьев, земли, а на другой день они оживали и превращались в настоящих. Веря в это, чукчи лепили фигурки оленей из жира, толченого мяса, из ивовых толченых листьев или из других растений и корней, употребляемых ими в пищу, и даже из снега (рис. 14).[150] Наиболее распространенным видом «заменителей» при жертвоприношениях служили особого рода колбасы, изготовлявшиеся чукчами: *рорат* — третий желудок оленя, начиненный мясом и жиром, и *нанувъе* — начиненная мясом прямая кишка. Колбаса представлялась как заменитель живого оленя, и поэтому при жертвоприношении по ней наносился удар ножом, символизировавший закалывание оленя.

Чукчи не выработали никаких определенных по форме и содержанию, общепринятых формул (молитв) при обращениях во время жертвоприношений. Такого рода обращения всегда были индивидуальны. Они выражали определенную просьбу, носили лаконичный, предельно конкретный и ясный по содержанию характер. Образцы таких обращений приводились выше. Вместе с тем, у них довольно широко были распространены

---

[149] Bogoras W. Chukchee Mythology, p. 96—97.

[150] Богораз В. Г. Материалы..., с. 164; Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 72, рис. 64.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

разного назначения заклинания, т. е. словесные выражения, предназначенные для того, чтобы отвратить от человека несчастья, обеспечить успех в промыслах или других делах. В них заключена вера в магическую силу слова. Чукотское слово *эвъян* — «заклинание», «заговор», «наговор» происходит от основы *ив/эв* — «говорить», а суффикс *-янв* придает этой основе значение обладания. Таким образом, получается, что *эвъян* значит «тот, кто является обладателем слова», «знает (особое) слово». У чукчей зарегистрировано несколько видов «заклинаний»: для приручения диких оленей, при охоте на диких оленей, при охоте на моржей, для укрощения непогоды, против прихода кэле, для защиты стада от копытной болезни, от нападения волков на стадо, лечебные заклинания и др.[151] Все они записаны от разных лиц и несомненно представляют индивидуальное творчество. Некоторые из них имеют личное назначение (например, против прихода кэле), другие — общественное, для успеха патриархальной общины (при охоте на морского зверя, для укрощения непогоды и др.). Заклинания чукчей содержат не только требования, просьбы, но часто обращения к высшим существам, в ведении которых находится просимое. Так, заклинания для укрощения непогоды обращены к Зениту. Многие из них содержат последовательное описание воображаемых действий разных существ, животных, якобы невидимо защищающих человека, оберегающих или помогающих ему. Так, в заклинании против прихода кэле говорится: «Когда приходит вечер, я призываю с обеих сторон входа в мой полог по одному большому медведю... Затем здесь есть маленькая старуха с железным бичом... Она всю ночь размахивает этим бичом перед входом в полог. Это отпугивает кэльэт. Кроме того, две большие полярные совы сторожат шатер...».[152] Некоторые из заклинаний, в исполнении которых принимают участие высшие существа («Творец» и др.), сопровождаются жертвоприношениями или обещанием принести жертву.[153] Некоторые из них сопровождаются действиями, пантомимами, предназначенными показать желаемый исход заклинания. При лечении больного произносящий заклинания «поднимает с земли... щепку и заявляет, что это — Человек из Верхней Страны».[154] Или заклинатель «протягивает руки и как бы принимает сверху одежду», затем «делает вид, что надевает одежду на больного».[155] Предполагалось, что в каждой чукотской семье, а в патриархальной общине тем более, кто-нибудь из старших ее членов знал по крайней мере несколько заклинаний, особенно хозяйственного и промыслового назначения, и исполнял их в нужное время. И имущественное неравенство, существовавшее среди чукчей, они объясняли тем, обладает или не обладает данная семья могущественными заклинаниями. Успех в оленеводстве приписывался действию сильных заклинаний, которыми владел хозяин стада. Про бедняков говорили, что они не имеют заклинаний, приносящих счастье. Успех в морском промысле объяснялся также заклинаниями.[156] Это наивное толкование причин богатства и бедности среди чукчей подтверждает параллельную социально-экономическому развитию поступь религиозных верований и представлений. Оно также свидетельствует о преобладании в сознании чукчей (в конце XIX в.) мифических, а не рационалистических объяснений общественных явлений их собственной жизни.

---

[151] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 165—174; Bogoras W. Chykchee Mythology, p. 124—136.
[152] Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. II, с. 167.
[153] Там же, с. 166.
[154] Там же, с. 168.
[155] Там же, с. 169
[156] Там же, с. 146.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Зависимость от промыслов породила целую систему «воздействия» на природу, с тем чтобы получить добычу: тут и жертвоприношения умилостивительного и благодарственного назначения, разовые и регулярные (мңэгыргыт), и, наконец, промыслово-магические пантомимы. Магические действия, как известно, представляют составную часть всякого культа.[157] Последние были созданы воображением охотников, полагавших, что, изображая действия, которыми всегда сопровождались удачные промыслы, они сумеют побудить Природу к щедрости и она наделит их необходимым. Выше уже отмечалось, как члены байдарной общины «тянут головы моржей», имитируя итог удачной охоты. Жизнь чукчей Беринговского района во многом зависела от успешного рыболовства. Поэтому появление лососей у берега моря отмечалось особо. Первую пойманную рыбу варили в общем котле, делили между всеми жителями селения. Затем плели из сухой травы веревку, на нее нанизывали головы рыб и с «усилиями» волокли их от берега моря к вешалам, говоря при этом: «Вот много рыбы принесли». Когда начинался рунный ход рыбы, эти головы снимали с вешал, варили и давали всем жителям по кусочку. При этом кости складывали в специально для этого случая сплетенное из травы блюдо, несли его куда-нибудь в сторону, где и закапывали кости в землю.[158]

Религиозные культы чукчей, помимо описанных выше, включали также промыслово-магические пантомимы. О них мы можем лишь упомянуть, так как не располагаем достаточными материалами для того, чтобы установить место и назначение пантомим в системе культовой обрядности чукчей. Одно остается очевидным, что пляски-пантомимы были непременной частью отправления жертвоприношений, связанных с сезонными хозяйственно-производственными и промысловыми итогами. Эта сторона культов у чукчей остается неизученной, как впрочем и некоторые другие, например личные песни (напевы), их содержание и значение.

На основании изложенных материалов можно сказать, что у чукчей еще не сформировалась единая, общая для всех религиозно-культовая обрядность. В их культовой системе прослеживаются две линии развития. Одна, присущая всем чукчам (от Берингова пролива на востоке до р. Колымы на западе и от побережья Ледовитого океана до южных границ расселения чукчей), содержит представления и культы, сложившиеся, по-видимому, тогда, когда предки современных чукчей были континентальными охотниками на дикого оленя. От этого периода в религиозном сознании чукчей — оленеводов и морских зверобоев — сохранились общие им культы: «Творца» (Полярной звезды, Зенита), Природы, созвездия Пэгиттин, килвэй, мңэгыргын (благодарственное служение по случаю добычи крупного зверя), культ предков. Другая линия развития религиозных представлений и культов начала складываться в результате обособления, перехода части чукчей к оседлому образу жизни и морскому зверобойному промыслу. Эти чукчи заимствовали ряд представлений и культов у эскимосов (культ моря, матери кита, матери моржа и др.) и в то же время, видимо, перенесли на морской зверобойный промысел некоторые идеи и культовые обряды из тех, что они имели, будучи охотниками на дикого оленя (вместо вылгыңаанмат — жертвоприношения по случаю возвращения стада с летовья — жертвоприношения в связи с окончанием летне-осеннего сезона охоты на мор-

---

[157] Плеханов Г. В. Избранные философские произведения, т. III. М., 1957, с. 342.

[158] Эти данные сообщил нам Н. М. Коравье.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ских зверей). Таким образом, культовая система чукчей в значительной степени определялась особенностями производственной и промысловой деятельности, отражала тесную связь с ними, определялась ими. Поэтому у разных территориальных групп чукчей мы встречаемся с различными по значимости промысловыми культами. Так, чукчи сел. Лорино, Мечигмен, специализировавшиеся главным образом на промысле китов, почитали их, устраивали осенние жертвоприношения морю, «праздник кита». Жители же сел. Аккани, Янранай, м. Шмидта промышляли преимущественно моржей, они почитали море и мать моржей. Оленеводы отправляли культы, связанные с оленеводством и особенностями местных промыслов. Чукчи побережья моря южнее устья Анадыря, для которых главным было рыболовство, отправляли культы, определявшиеся этим видом промысла.

Натуральный характер всего комплекса производства и промыслов чукчей, разобщенность их территориальных групп, неразвитость экономических и общественных связей, — все это получило соответствующее преломление в религиозном сознании чукчей и в их культах.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*В. П. Дьяконова*

# Религиозные культы тувинцев

Рассматриваемая тема применительно к тувинцам нуждается в некоторых пояснениях. Прежде всего следует иметь в виду, что официальной религией у тувинцев в предреволюционный период являлся ламаизм, проникший сюда из Монголии в XVII в. Становление и распространение ламаизма происходило здесь в шаманистской среде, вследствие чего внедрение его в широкие слои населения было затруднено. Во-первых, этому весьма сильно препятствовали шаманы, бывшие до этого, можно сказать, монополистами в отправлении религиозных культов; во-вторых, догмы и каноны ламаизма были труднодоступны для религиозного сознания рядовых тувинцев, еще сохранивших приверженность к ранним формам религиозных представлений (олицетворение природы и ее сил), которые не были полностью преодолены даже шаманизмом. Немаловажным обстоятельством в религиозной идеологической жизни тувинцев было и постепенное смешение, синкретизм различных религиозных верований и представлений, обилие различных культов.

Обращаясь к характеристике религиозных культов тувинцев, следует упомянуть прежде всего почитание неба, моление которому носило сумонный характер и называлось *дээр дыгыыр, оран дагыыр*. С почитанием неба целесообразно связать и некоторые астральные культы, например почитание Большой Медведицы, Полярной звезды и др.

Далее следует указать на группу культов, связанных с почитанием окружающей природы, которые выступали у древних тюрков под общим названием *йер-су*. Культ йер-су, единого божества земли—воды, сохранявшийся у алтайцев, у тувинцев выступал чаще расчлененно на конкретные частные культы, отражавшие различные виды молений: горам, тайге, рекам, озерам, источникам и т. п. Моления горам с жертвоприношением горным духам именовались *даг дагыыр, оран танды*; моления духам гор на гольцах — *тайга дагыыр*; кратковременные путевые моления на перевалах — *арт дагыыр* (при перекочевках с зимних пастбищ на летние и обратно с целью испрашивания благополучия для скота). К этой же группе относится и древний популярный культ *оваа* или *обо*, характерной внешней особенностью которого было устройство каменных сооружений или шалашей из хвороста. Сюда же входит и почитание воды, в частности моления на аржанах (источниках) и даже на магистральных оросительных каналах (рис. 1).

Вся эта группа культов земли—воды отражает общую идею почитания природы в олицетворенных образах «хозяев» (*ээзи*) или, как их принято называть в литературе, «духов», обычно персонифицированных. К этой группе культов у тувинцев я отношу и почитание деревьев (*хам ыяш дагыыр*), птиц, зверей, домашних животных, возникшее на общей основе почитания природы (рис. 2).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Значительную роль в религиозных представлениях тувинцев играло почитание огня. Большое место в тувинских верованиях занимал культ

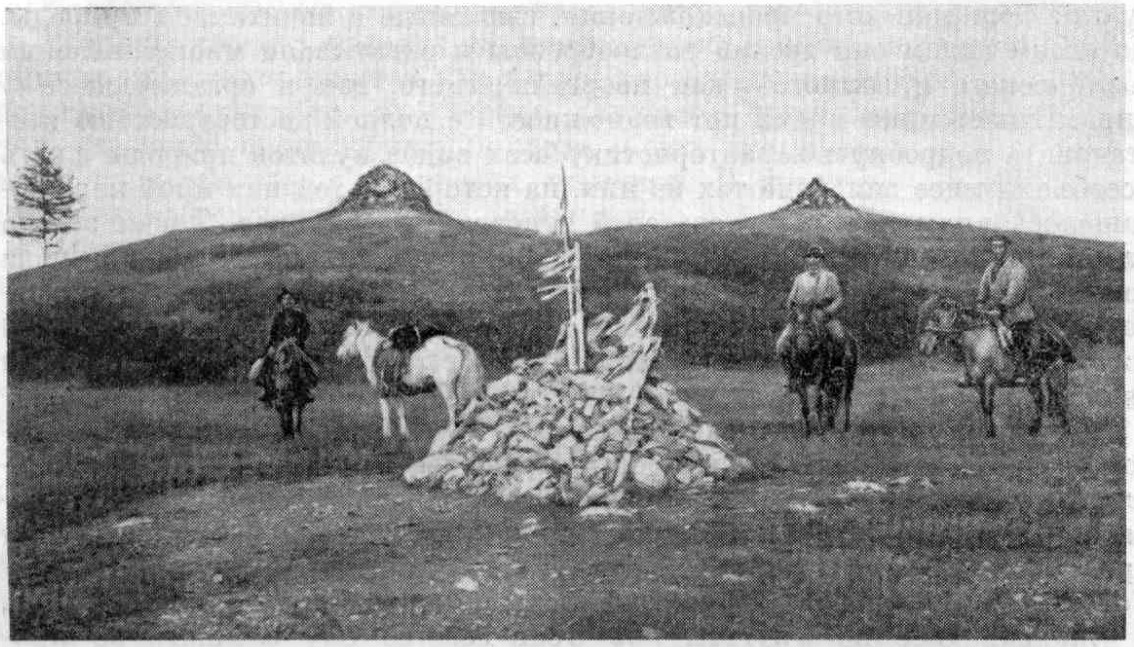


Рис. 1. Культовое сооружение на перевале (МАЭ, колл. № 1494—120).

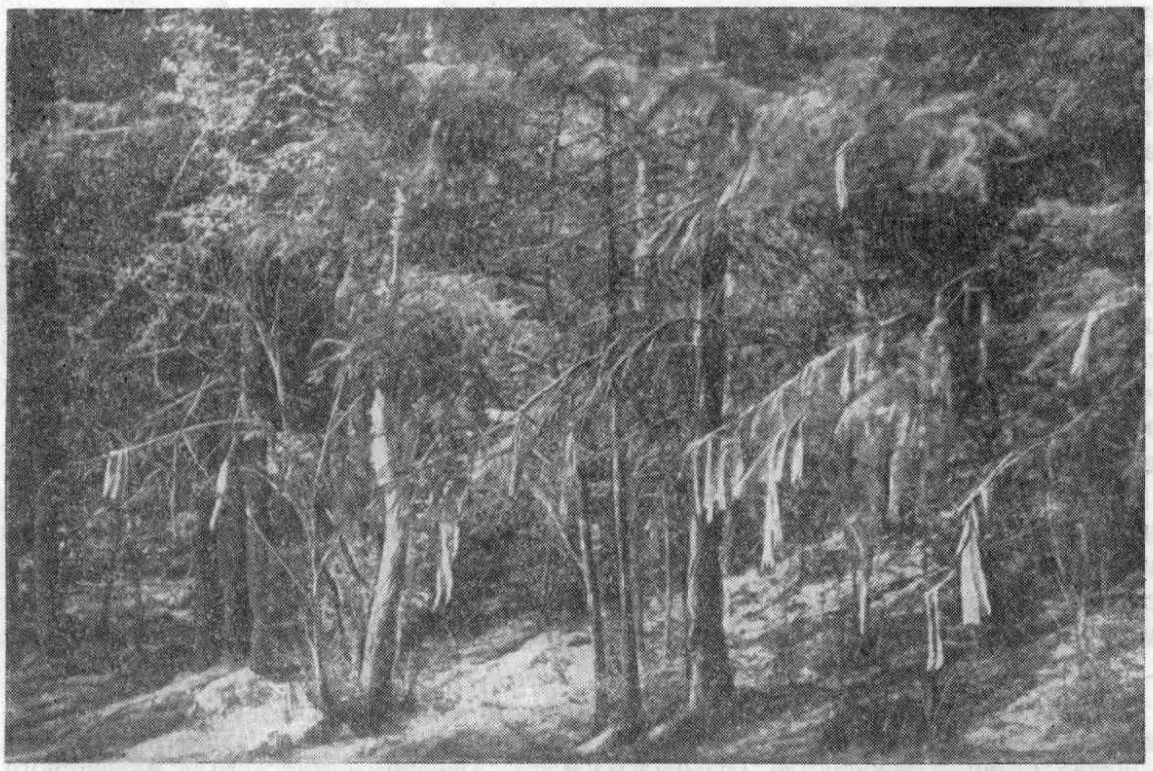


Рис. 2. Почитаемые деревья с подношениями в виде лент (МАЭ, колл. № И-2021—98).

*ээренэей* — культ различных пенатов, семейных и родовых, и вообще культ демонов (бук, албасты и др.). Были и производственные культы, например моление *дюк дагыыр*, устраиваемое хошуном и отдельными семьями, с испрашиванием хорошей шерсти для овец и хорошей погоды

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

для сезона изготовления войлока, который делали под открытым небом.

К наиболее древним и наиболее широко бытовавшим следует отнести культы дошаманского происхождения, связанные с почитанием природы. По своим видам они весьма разнообразны и охватывали многие явления космического и земного — как неорганического, так и органического — мира. В настоящее время нет возможности с полной достоверностью восстановить подробную характеристику всех видов культов природы и дать всеобъемлющее описание тех из них, на которые в той или иной мере обращалось внимание исследователей этнографии тувинцев. Такая задача на уровне имеющихся этнографических источников может быть решена весьма неполно. Все же накопленные сведения в этнографической литературе, а также полевые материалы автора позволяют в какой-то степени осветить этот вопрос, не являвшийся до настоящего времени предметом специального исследования.

Религиозно-мифологические воззрения тувинцев на вселенную в целом и на окружающую их природу выражены в представлении об *оран-телегее*.[1] Оно, видимо, не было в свое время широко распространено в сознании рядовых кочевников, хотя по существу сводилось к весьма общему представлению о хозяевах мест. Так, Г. Н. Потанин отмечал, что об Оран-Телегее он услышал только от сальджаков, проживавших по реке Бурень, а уже западнее по Улугхему об Оран-Телегее ему слышать не пришлось.[2]

Иногда понятие *оран-телегей* выступает как равнозначное *оран-ээзи*. Как само понятие о вселенной, так и представление о ней в образе персонифицированного хозяина, судя по отрывочным этнографическим данным, являлось объектом культовых действий и рядовых тувинцев, и шаманов, и даже лам. Так, в прежние времена каждая тувинская женщина после первой дойки и первого сваренного чая делала *чажиг* — разбрызгивание по четырем сторонам света молока или чая (рис. 3). Это было как бы угощением или кормлением хозяев окружающего мира, которое должно было обеспечить благополучие данной семьи и принадлежащего ей скота. Отголоском культа вселенной можно считать наблюдения, сделанные Ф. Я. Коном у тувинцев р. Холесхолык, притока Енисея. У юрт проживавших там тувинцев в землю были воткнуты березки, в отдельных случаях украшенные матерчатыми лентами (*чалама*). Березки символизировали сохранение юрты, скота и зверей тайги от гибели. Перед этими же березками совершались молитвы оран-телегею и оран-танды о благополучии Енисея, скота и зверей.[3]

Некоторые сведения о почитании оран-телегея сообщает и Г. Н. Потанин: при молениях оран-телегею тувинцы посвящают ему коней вороной масти, делают подношения деревьям в виде лент, кланяются на четыре стороны (посолонь) и при этом произносят: «Оран-телегей ёрше».[4] Такое моление совершалось для испрашивания богатой добычи на охоте. При

---

[1] Оран — верхний мир, небо. В современном языке — в значении страна, государство (Тувинско-русский словарь. М., 1968, с. 325). Ороон у теленгитов также означал страну, государство (Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884, с. 222). Теленгей (у алтайских теленгитов) — земля главного и высшего из ста миров (Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий. . ., с. 346). В тувинском языке слово *делегей* означает мир (Тувинско-русский словарь, с. 140).

[2] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883, вып. IV, с. 695. — Сальджаки — родоплеменная группа тувинцев.

[3] Кон Ф. Я. За пятьдесят лет. Л., 1936, с. 173. — Танды — верхний мир, небо (Тувинско-русский словарь, с. 406).

[4] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV, с. 77.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

этом, по словам Г. Н. Потанина, у охотника-тувинца оран-телегей ассоциировался с богом, которому он молится, и другого или других богов он не знает.[5]

Об обожествленной персонифицированности вселенной говорит и то, что тувинцы раньше никогда не рассказывали сказок, если они плохо помнили их содержание, так как плохое рассказывание сказок «не любит оран-телегей, который их всегда слушает, когда их сказывают».[6] Столь же четко персонификация этого образа прослеживается и в камланиях тувинских шаманов. В путешествиях по небесному миру они якобы могли встречаться с повелителем вселенной и при таких встречах обязательно почтительно его приветствовали и здоровались с ним.[7]

Хотя этнографических материалов по культу оран-телегея весьма недостаточно, все же можно констатировать, что у тувинцев не только имелась религиозная концепция окружающего мира, но она выражалась в культовой практике. Как сами религиозные представления, так и их культовое содержание не позволяют видеть в данном случае синтеза, куда были бы включены и представления о небе или астральных явлениях в целом. Такая неразделенность представлений о вселенной и небе, как известно, отмечена в представлениях древних тюрков,[8] по материалам же тувинцев, как можно видеть, культ вселенной выступает в качестве самостоятельного явления, включающего народную, семейную и шаманскую религиозную практику.

По современным полевым этнографическим материалам моление небу у тувинцев реконструировать не удается. Память нынешних стариков не сохранила о нем каких-либо сведений. Однако такое моление было, о чем имеются определенные данные в литературе, где оно выступает под названием *тэр тагыр* и *оран тагыр*. Так, Е. К. Яковлев сообщает о ряде различных молений и жертвоприношений тувинцев. Среди них он упоминает общественное моление небу, соответствующее, по его мнению, молению небу у «минусинских инородцев», ныне именуемых хакасами.[9] Свидетельством существования в прошлом моления небу у тувинцев может служить моление небу у бельтиров, подробно описанное в литературе[10] (происхождение бельтиров как выходцев из

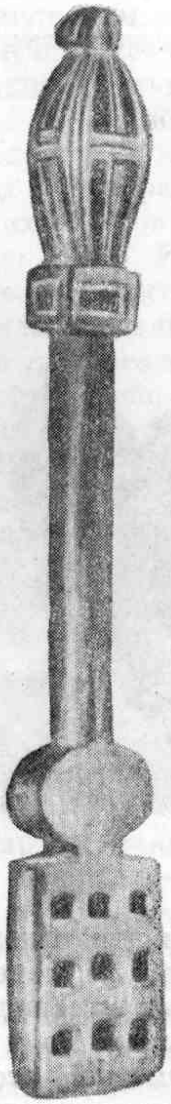


Рис. 3. Культовая ложка для чажиг (МАЭ, колл. № 6734—31).

[5] Там же, с. 697.

[6] Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли. — Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-V, оп. 1, № 526, с. 306.

[7] Там же, с. 307.

[8] Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, с. 290.

[9] Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. Минусинск, 1900, с. 109—110; Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край, т. III, вып. 1. Л., 1926, с. 136.

[10] Майнагашев С. Д. Жертвоприношение небу у бельтиров. — Сб. МАЭ, т. III. Пгр., 1916.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

среды тувинцев считается признанным).[11] Надо заметить, что моление небу у современных тюркоязычных народов почти нигде не сохранилось (рис. 4).

Известным феноменом в религиозно-культовой практике у тюркоязычных народов Саяно-Алтая является жертвоприношение небу у хакасов, о котором сообщают Н. Ф. Катанов и С. Д. Майнагашев, назвавшие его *тігір таих*.[12] Культ неба такого характера не описан и не зафиксирован



Рис. 4. Моление небу (МАЭ, колл. № 2403—95).

ни для какой другой этнографической группы или народа Саяно-Алтая. Тем не менее большинство советских исследователей полагает возможным утверждать, что этот культ имел место не только у народов Саяно-Алтая, но и у киргизов, казахов и некоторых других.[13] Однако следует отметить, что такой вывод основывается на известных китайских исторических хрониках, которые зафиксировали наличие культа неба у хуннов (последние столетия до н. э.) и у ряда древних тюрко-монгольских народов, сыгравших важную роль в истории Центральной и Средней Азии в первые века нашей эры.[14]

Предположение о наличии рассматриваемого культа у народов Саяно-Алтая и Средней Азии базируется также на том, что небо и бог (или божество) в религиозной практике этих народов, обозначаемые термином

---

[11] Потапов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957, с. 237—238.

[12] Майнагашев С. Д. Жертвоприношение небу у бельтиров, с. 94.

[13] Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969, с. 189—190; Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи, с. 290—293.

[14] Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М.—Л., 1950, с. 49, 144 и др.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*тенгри*, относятся к их высшим религиозным объектам. Небо в значении бога или как обожествляемое небо было характерно и для древнетюркской религиозной системы. В специальной статье И. В. Стеблевой, посвященной реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы, при разборе термина *тенгри* из надписей в честь Кюльтегина и Тоньюкука выделено шесть атрибутов неба-божества: 1) указание на верх; 2) созидательная функция; 3) покровительствующая; 4) функция распределителя человеческих судеб; 5) карающая; 6) связь с мужским началом.[15] Выделение этих атрибутов у высшего божества — неба — позволили И. В. Стеблевой прийти к выводу о том, что оно в древнетюркских текстах характеризуется как невидимое и не участвующее в повседневных обыденных событиях жизни человека.[16] Имело ли небо те же функции у хуннов, усуней и других древних народов, для которых был характерен культ неба, нам не известно. Но относительно древних тюрков и монголов такие сведения имеются. Французский исследователь Ж. П. Ру, обстоятельно изучивший вопрос о почитании неба на огромном фактическом материале, главным образом по письменным источникам, выделил четыре основных признака в представлении древних тюрков и монголов об этом божестве: небо — возвышенное, оно находится наверху; небо — голубое и одновременно небесное, т. е. божественное (оба значения совпадают); небо — вечное; небо — могущественное.[17] Но Ж. П. Ру предполагает, что почитание тенгри было культом повелителя, что оно было характерно для высших аристократических кругов кочевников, верховные правители которых считали свою власть ниспосланной небом, а в среде простого народа этот культ, возможно, не был распространен, хотя автор допускает также, что сведения о нем из народной среды не могли попасть в письменные царские источники.[18]

Однако не совсем ясно, почему в столь короткий срок, т. е. с конца XIX в., когда сведения о молении небу у тувинцев попали в этнографическую литературу, даже память о нем не сохранилась в среде современного старшего поколения тувинцев. Видимо, утрата этого культа может быть объяснена тем обстоятельством, что на религиозное мировоззрение тувинцев за это время большое влияние оказывали другие религиозные системы, принесшие в их культовую практику ряд иных религиозных объектов, непосредственно связанных с небом в значении божества. Так, небо в повседневных обращениях тувинцев выступает уже в форме *кудай өрше* — «помогай бог», где кудай является олицетворением неба-божества.[19] Иногда небо — это просто бурхан или курбусту-хан (или Ловун-Курбусту-хан).[20] В то же время народная память при всей сложной трансформации и заметном синкретизме данного явления очень фрагментарно сохранила и те древние представления, связанные с культом неба (*тенгри* или *тэр*), которые вошли в культовую практику тувинских шаманов. Определенной реминисценцией этого может служить и факт, отмеченный нами для южных тувинцев: в памяти лиц старшего поколения сохранились легенды и рассказы об особой категории шаманов, име-

---

[15] Стеблева И. В. К реконструкции религиозно-мифологической системы. — Тюркологический сборник. М., 1972, с. 213—214.

[16] Там же, с. 214.

[17] Roux J. R. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaiques. — Revue de L'Histoir des Religions (далее — RHR), t. CXLIX, 1956, p. 49—82 et 197—230; т. CL, p. 27—54.

[18] Roux J. P. La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siecles. — RHR, 1932, t. CLXI, p. 7 et 21.

[19] Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли, с. 392.

[20] Там же, с. 393.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

новавшихся небесными (*тенгри боо*).[21] Можно допустить, что отмирание этого культа для большинства саяно-алтайских народов произошло уже во времена средневековья и именно в это время почитание неба и представления, связанные с ним, вошли в шаманизм. В среде же рядовых кочевников культ отмер и только в виде определенного феномена сохранился у хакасов.

Можно полагать, вероятно, что в связи с общим представлением о небе как о некоей космической цельности, а не только как о божестве, у тувинцев бытовали кое-какие отдельные культы астрального порядка.

Заметная роль среди таких культов отведена молениям, связанным с почитанием некоторых небесных светил, в частности звезд и созвездий. Наиболее важное место среди них занимает созвездие Большой Медведицы (долаан-бурхан и чеди-хан), в меньшей степени это относится к Полярной звезде. Наши сведения по названным культам ограничиваются только нашими полевыми материалами, ибо в этнографической литературе сведения по данному вопросу почти отсутствуют.

У карахольских тувинцев *долаан-дагыыр* (*дагыыр* — «освящать», «молиться») устраивали один раз в год, в зимний месяц.[22] Этот дагыыр проводили семьей по рекомендации шамана или ламы, особенно в тех случаях, если в семье кто-нибудь часто болел. Раньше моление созвездию проводилось шаманом, но можно было провести и без него. Моление происходило в ночное время. Для этого в юрте около очага ставили высокую палку, имевшую на конце перекладину. Палку эту выводили наружу юрты через дымовое отверстие. Устанавливали такое сооружение со стороны восхода солнца по отношению к долаан-бурхану. У основания палки делали *сад* (курильница), т. е. на плоский камень насыпали горячие угли и клали веточки можжевельника (*артыш*). На поперечную планку прикрепляли семь (по числу звезд в созвездии) благовонных свечей. Мужчина, глава семьи, держал палку с курительными свечами, а хозяйка выходила из юрты и специальной ритуальной ложкой для разбрызгивания кропила (*чажиг*) аракой или чаем по четырем сторонам света. Специальных канонизированных текстов обращения к долаан-бурхану не имелось. Просто своими словами просили это созвездие о благорасположении к молящейся ему семье. В этом же молении упоминалось и Полярная звезда (алдын кадыс), ибо, как полагали тувинцы, Полярная звезда «ходит» вокруг Большой Медведицы. Долаан-дагыыр устраивали не в каждой семье. Но в тех семьях, которые обращались к Большой Медведице, его совершали через один или два года.

Жительница Кара-Холя Хертек Увельдеш, подтвердив, что долаан-дагыыр устраивали раньше не во всех семьях, в то же время сообщила несколько иные сведения о проведении этого дагыыра. Так, она рассказала, что моление Большой Медведице бывало в основном только в состоятельных семьях, где имелось много скота и зерна, а также в тех случаях, если семья не совершала молений огню (*от дагыыр*).

Проводили, по ее сообщению, моление при появлении на небе звезд. В юрте зажигали одну свечу, сделанную из топленого масла, и ставили ее на дно деревянного ведерка (*хуун*), в которое доили молоко. Ведро с зажженной свечой устанавливали на верх юрты или вешали на бревне изгороди загона для скота (*кажаа*). К этому времени в юрту вводили барана, которого посвящали в *ыдык*, к его шее прикрепляли ленточки (*чалама*). Во время посвящения барана и выноса свечи из юрты хозяин

---

[21] Дьяконова В. П. Об одной категории социальной иерархии шаманов. — Учен. зап. Тув. НИИЯЛИ, вып. XVI, Кызыл, 1972, с. 223—227.

[22] Записано в 1973 г. от Хертек Куруш, чайлаг Чушкут, Бай-Тайгинский район.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

или хозяйка читали специальный ламаистский текст по священной книге (или просто специально заученный) с обращением к звездам, особенно к Большой Медведице, и испрашивали удачи для семьи, увеличения поголовья скота, хорошего урожая (рис. 5, см. вклейку).

Различие в сообщениях наших информантов, по-видимому, объясняется тем, что эти сообщения относятся к разным религиозным системам. Если Хертек Куруш в недалеком прошлом была шаманкой и получила свой дар по наследству от деда, то Хертек Увельдеш и в настоящее время придерживается ламаистских воззрений и для себя молится бурханам. Объясняет различие этого моления Хертек Увельдеш и тем, что такой обряд совершался в семьях, где не признавалось моление огню.

У южных тувинцев материалы по данному молению мы получили в 1972 г. от Аракча Михаила из рода Крыгыс (64 лет, уроженец Балыктыгхема, ныне житель пос. Нарын, Эрзинский район). Моление созвездию Большой Медведицы у южных тувинцев проводилось 22 числа каждого месяца. Делалось это раньше почти всеми семьями, и редкие из них его не устраивали. В этот день вечером в юрте зажигали «лампадки», т. е. семь специальных бронзовых чашечек, куда наливали топленое масло, и ставили их над входом юрты изнутри. Как только зажигали фитиль из овечьей шерсти, опущенный в масло, кто-нибудь из членов семьи читал специальную молитву, которую знали наизусть. Молитва состояла из семи монгольских слов. Каждое из них относилось к конкретной звезде данного созвездия. Текст ее, который можно перевести только описательно, таков: 1) *аргом-бади* — все небесные творения прекрасны, осветите землю; 2) *буску* — при помощи этого света чтобы все люди на земле хорошо трудились; 3) *диви* — чтобы все работали при этом созвездии; 4) *алгы-канди* — пусть там все остается; 5) *нувти*, 6) *шавта*, 7) *хом* — все плохое пусть исчезнет.

Во время чтения молитвы со специальной ложки угощали звезды. В этой молитве звезда, к которой относились слова *аргом-бади*, выступала в качестве первой, ей преподносилось «дарение», угощение при обращении человека к созвездию. Буску считалась как бы представительницей всего созвездия. Диви — это звезда каждого человека. Такая молитва и остальной ритуал, по мнению южных тувинцев, якобы уносили любую беду из семьи и способствовали исполнению всех желаний. По замечанию нашего информанта, это же моление раньше устраивали и профессиональные воры. Хотя подобное моление в семьях делалось и без участия лам, его ламаистский характер совершенно ясен.

Наряду с различиями в культе Большой Медведицы у западных и южных тувинцев имелись и сходные элементы. Особенно это заметно в том, что моления носили семейный характер и совершались силами самой семьи. Число ритуальных атрибутов (свечи, чашечки) соответствовало количеству звезд в данном созвездии. На основании этого можно полагать, что каждой звезде созвездия, как и всему созвездию, приписывалась определенная способность влиять на судьбу людей.

Помимо Большой Медведицы, можно назвать и некоторые другие созвездия и отдельные звезды, бывшие объектом почитания и поклонения рядовых тувинцев. Так, тувинские охотники перед охотой и во время ее обязательно устраивали угощение созвездию Орион (Уш-мыйгак — у западных тувинцев, Курбун сога — у южных). В народе созвездие Уш-мыйгак (что значит «три маралухи») связано с легендой об охотнике, который гнался на коне с собакой за маралухой, держа в руке лук со стрелой, и попал на небо. В этом созвездии угощали ту звезду, которая символизировала стрелу охотника.

У южных тувинцев почиталось какое-то созвездие, состоящее из

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

пяти звезд (Тавын тенгир или Хуун тавынот). Оно, по объяснению тувинцев, расположено вблизи созвездия Малой Медведицы. Каждая звезда его называется *тенгир* и почитается и осмысляется как покровительствующая звезда. Так, одна из них называлась отцом каждого человека, другая — матерью, третья — бакши (раньше каждый тувинец-ламаист имел духовного наставника ламу — бакши), четвертая — бурханом (выступавшим в значении бога) и только пятая связывалась с *четкыром* (*четкыр* — злое существо, наблюдавшее за человеком в его повседневной жизни, и в случае какого-либо проступка он делал человеку что-нибудь плохое). Этому созвездию раньше молились ежедневно и сопровождали молитву угощением коровьим молоком.

У южных же тувинцев особым отношением со стороны женщин пользовалось созвездие Плеяды (Мечи), и хотя ему никаких специальных молений и угощений не устраивали, однако полагали, что оно оказывает покровительство женщинам.

Кроме культовых действий по отношению к тем или иным созвездиям, имели место и некоторые действия, совершавшиеся тувинцами, например при громе. Так, первый гром отмечали специальным обрядом: из юрт выносили молоко и лили его на решетку юрты. По сообщению Г. Н. Потанина, тувинские шаманы при первом громе устраивали камлание на белом войлоке, разостланном вне юрты, и клали на него заколотого барана и двадцать семь (или три девятки) видов белой пищи (пища, приготовленная из молока), обмывали молоком юрту, произнося при этом: «Едзень-Сульдэ».[23] По замечанию Г. Н. Потанина, этот обряд у шаманов в районе озера Тери-нор назывался *тер-тагыр*.

Здесь нельзя не вспомнить сообщение одного китайского летописного источника, в котором относительно некоторых племен, входивших в состав древних исторических предков тувинцев, в частности уйгуров, сказано: «Любят громовые удары. При каждом громовом ударе производят крик и стреляют в небо; потом оставляют это место и расходятся. В следующем году, осенью, как лошади пожиреют, опять собираются на месте громового удара; зарывают барана и зажигают светоч с ножом; шаманки читают молитвы».[24] Примечательно и то, что некоторые группы современных тувинцев также при ударе грома выбегают наружу с криками, в то время как их соседи монголы, напротив, разбегались и прятались. Считалось, что гром на небе и молнию производит особое существо *улу*, похожее на дракона.

Из всего изложенного следует, что почитание неба и некоторые виды астральных культов, связанные с почитанием неба, еще недавно бытовали у тувинцев, соблюдались как рядовыми охотниками и скотоводами (в самостоятельных простых формах), так и шаманами (в более сложных культовых специальных церемониях). Они не были чужды и ламаизму, имевшему тенденцию в Туве к адаптированию некоторых древних народных религиозных воззрений и отдельных шаманских представлений и обрядов.

Большая часть различных культов у тувинцев была связана с почитанием земных объектов, относящихся к местной окружающей природе с ее горами и долинами, лесами и водами, зверями и птицами и т. п. У тувинцев не прослеживается обожествления земли и воды в едином образе йер-су, как это было у древних тюрков, и следы которого сохранились у других тюркоязычных народов, например у алтайцев или кир-

[23] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV, с. 140.
[24] Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, с. 215—216.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

гизов.[25] Культы. отражающие почитание земли и воды у тувинцев, выступали в расчлененном, конкретном виде. Среди них прежде всего следует назвать те, которые были зафиксированы еще в работах исследователей XIX в. Е. К. Яковлев отметил моления *таг тагыр* и *оран танды* как горное родовое и улусное жертвоприношения, а также *тайга тагыр* на гольцах, чаще всего на конусообразных сопках. К сожалению, описаний этих видов молений автор не опубликовал. Сведения о них удалось получить, но только по рассказам, основанным главным образом на воспоминаниях, во время экспедиционных работ. Л. П. Потапов, обративший внимание на родоплеменной характер культа священных гор *ыдык-таг*, подчеркивает, что почитание таких гор было устойчивым и распространенным в среде рядовых тувинцев, особенно женщин, постоянно обращавшихся к ним с простыми ежедневными просьбами и угощавших их молоком или чаем и кусочком пищи. Женщины делали это после каждого доения скота, брызгая молоком в сторону почитаемых гор с целью обеспечить хорошие удои, благополучие в семье. Надо сказать, что не в столь уж отдаленном прошлом во многих семьях южных тувинцев, относящих себя к группе Кыргыс, перед каждой едой бросали кусочки пищи или брызгали чаем в сторону своих гор. Охотники же тувинцы во время промысла зверя ежедневно обращались к горам или хозяевам гор, расположенных в районе охоты, испрашивая хорошей добычи. Такие индивидуальные моления, без обращения к шаману, были весьма обычны.

Описаны и горные моления, устраиваемые на высоких горах, отнюдь не родовых,[26] с участием шаманов и даже лам.

Как следует из материалов, собранных в Монгун-Тайгинском районе, наряду с представлением об отдельных хозяевах конкретной местности было и более общее — о хозяине всех гор и лесов, отраженное в обобщенном образе *оран тагды ээзи* или *оран танды ээзи* — «божественный», «небесный» хозяин высоких гор и вершин. Такая персонификация окружающей природы восходит к воззрениям древних тюрков, у которых хозяева местности выступали как священные покровители всех тюрков, даже при наличии представления о божестве Йер-су. Эти представления были свойственны не только народу, но и высшей кочевой знати, оставившей памятники знаменитого древнетюркского рунического письма. Касаясь верований тувинцев в предоктябрьский период, Л. П. Потапов обнаружил при изучении современной тувинской топонимики название Отукен (Одуген), которым тувинцы именуют один из лесистых хребтов в Северо-Восточной Туве. Исходя из того, что это название неоднократно встречается в древнетюркских надписях как имя божественного покровителя древних тюрков, связанное одновременно с именем определенной горно-лесистой местности, исследователь выявил культ хребта Одугена в конкретной форме. Память о нем еще жива у старшего поколения северо-восточных тувинцев. В настоящей статье нет надобности приводить реконструкцию данного культа, которая была сделана Л. П. Потаповым при рассмотрении древнетюркского термина *Ötükän*.[27] Заметим только, что автор весьма убедительно показал трансформацию этого

---

[25] Потапов Л. П. Культ гор на Алтае. — Советская этнография, 1946, № 2; Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи, с. 291—293.

[26] Потапов Л. П. 1) Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. — ТТКАЭЭ, т. I, М.—Л., 1960, с. 213—214; 2) Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, с. 60—62, 66, 70, 357—359 и др.

[27] Потапов Л. П. Новые данные о древнетюркском Ötükän. — Советское востоковедение, 1951, № 1, с. 106—117.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

культа и религиозных представлений, с ним связанных. Так, если для древнетюркского периода, а позднее — для периода уйгурских и монгольских исторических источников Отукен выступает в значении общеплеменного и общенародного божества земли, божества, к которому обращались хунны «при осенней жертве духу земли в восьмую луну», когда они собирались на место моления,[28] то у современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая реально существующий в верховьях Бий-Хема хребет Одуген или Ӱтуген относится к категории священных почитаемых гор, где в недалеком прошлом совершались моления. Любопытным в этой характеристике является и то, что хозяин Утугена шаманом Шончуром был назван не тюркским термином *ээзи,* а монгольским *сабдык*, и то, что и для названий хозяев рек и озер этим же шаманом был сообщен монгольский термин *лус сабдык*.

Кстати, нами у южных тувинцев Эрзина были собраны материалы, в которых под термином *лус* выступают представления, связанные с хозяином всей земли, а под термином *сабдык* — с хозяином конкретного места или местности, именуемым у не омонголенных по языку тувинцев общетюркским словом *ээзи*. Поэтому я думаю, что приведенное название северо-восточных тувинцев для хозяина Ӱтугена является довольно поздним и может быть объяснено тем, что сведения получались от шамана из окрестностей Тере-Холя, где омонголенность по языку тувинцев весьма значительна. Сложность выявления и расчленения наслоений в некоторых культах тувинцев на этом же материале доказал Л. П. Потапов еще одним фактом. При рассмотрении культа Ӱтугена отмечается, что у некоторых родов тувинцев Тоджинского района хозяина Ӱтугена называют Хам-Нами. Как замечает Л. П. Потапов, первая частица этого термина означает название шамана (хам или кам), а во второй нельзя не узнать имени самодийского верховного божества Нум. Вероятно, здесь произошло примерно то же, что и у монголов. В среду этого народа древние тюрки принесли термин «ötükän» со значением «божества земли», а самоедоязычные племена, вошедшие в этнический состав современных тувинцев, сохранили память о своем божестве Нуме, слив представление о нем с образом «хозяина» священного горного хребта Ötükän.

С почитанием гор у тувинцев был тесно связан и культ некоторых домашних животных в двух его основных формах: либо в виде жертвоприношения животного хозяину гор или отдельной горы, либо в форме посвящения данного животного этому духу-хозяину с оставлением животного в стаде. Домашние животные, посвященные божествам, известны у саяно-алтайских народов под названием: у тувинцев — *ыдык*, у алтайцев — *ыйык*, у хакасов — *ызых*.[29] Не ставя задачи повторять описание культа ыдыков у тувинцев, я позволю себе обратить внимание на его наиболее характерные черты и подчеркнуть его широкое использование не только шаманами, но и ламами. Следует иметь в виду, что жертвоприношение домашних животных хозяевам гор или другим божествам в том виде, как это наблюдается у алтайцев, у тувинцев прослеживается слабо. Вероятно, это объясняется тем, что официальная религия тувинцев — ламаизм — запрещала кровавые жертвоприношения. И все же следы их еще не исчезли из памяти современных тувинцев. Элементы такого обряда были зафиксированы в предреволюционный период в за-

[28] Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, с. 310.

[29] Характеристика культа ыдыков и посвящения их дается главным образом по работам Л. П. Потапова.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

мене состарившегося животного-ыдыка новым, молодым. Старого умерщвляли во время специального горного моления, связанного с почитанием хозяина местности. Мясо старого животного съедали, а шкуру вывешивали на шесте около оваа (рис. 6). Таким образом, можно констатировать, что жертвоприношение домашнего животного с умерщвлением его тувинцами практиковалось и в условиях ламаизма и даже в его рамках. И связан был этот обычай уже в сложной и опосредован-

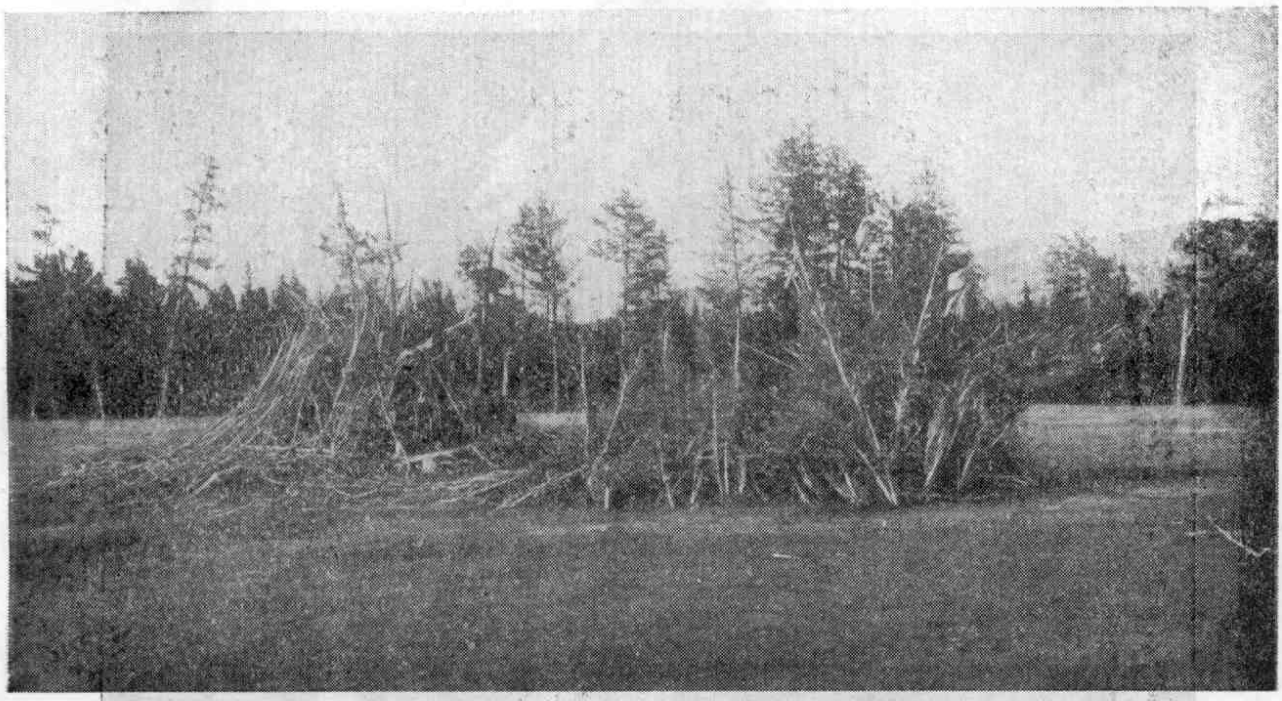


Рис. 6. Культовое сооружение оваа из хвороста (МАЭ, колл. № 1494—123).

ной форме с почитанием природы в образе духов или божеств-хозяев (*ээзи*).

Что касается обычая посвящения домашних животных, оставляемых в стаде, характерного для многих тюркоязычных народов, не знавших ламаизма и тесно связанных с шаманизмом, то о нем надо сказать вкратце следующее. Целью посвящения было испросить благополучие скоту, получение хорошего приплода. Посвящали животное хозяину гор и лесов вообще (*орантанды ээзи*), от целого селения, от сумона или от отдельных хозяев. В зависимости от этого моление носило либо общественный характер, либо индивидуальный, но и на такое моление съезжались не только родственники хозяина, посвящавшего животное, но и посторонние. Посвящаемым животным у тувинцев был обычно бык с особыми выдающимися приметами (например, белой масти с красной головой, с красными ушами). Предпочтительней был бык белой масти. Гору для молений, связанную с посвящением ыдыка, выбирали старики, но, как правило, с участием шаманов и даже лам. Животному привязывали к ошейнику из волосяной веревки цветные ленты и отпускали его в общественное или индивидуальное стадо. В отношении ыдыков существовал ряд запретов, которые тщательно соблюдались (на нем нельзя было ездить никому, кроме хозяина, женщина не должна была к нему притрагиваться и т. д.). Запреты эти подчеркивали принадлежность данного животного божеству — хозяину гор и лесов.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Бык не был единственным домашним животным, которое тувинцы посвящали в ыдыки. Таким являлся еще и конь. В литературе упоминается о том, что по крайней мере сто лет назад тувинцы посвящали коней небесному верховному божеству, называемому обобщенно Кудаем или Кайракан-Кудаем, т. е. именем, вероятно заменившим более раннее слово *тэнгри*, звучащее по-тувински *дэр*. Посвящали коней и Джетыгану, под именем которого у западных тувинцев, как и у алтайцев, известно было созвездие Большой Медведицы.[30]



Рис. 7. Захоронение ыдыка на лиственнице (МАЭ, колл. № И-2021—23).

По более поздним этнографическим материалам, собранным Л. П. Потаповым, тувинцы коня посвящали в ыдыки при болезни главы семьи. Целью обряда и совершаемых при этом ритуальных действий была передача болезни хозяина его коню, отпускаемому затем в стадо и уносящему с собой болезнь человека. В данном обычае привлекает внимание одна существенная деталь, проливающая свет на некоторые характерные черты культа коня у тувинцев, присущие ему в отдаленном прошлом. Речь идет о том, что после замены новым конем состарившегося (той же масти) шкуру его вместе с черепом и нижними суставами ног вывешивали на жерди, продетой сквозь ветви дерева, растущего близ аала, т. е. так же, как это делали шаманисты алтайцы после жертвоприношения коня тому или иному божеству. Данная деталь свидетельствует о шаманистском характере жертвоприношения коня у тувинцев, затем исчезнувшем под воздействием ламаизма (рис. 7). Следует заметить, что посвящение коня в ыдыки для избавления от болезни может служить доказательством существования у тувинцев в прошлом шаманистских представлений и культов, типичных до недавнего времени для

[30] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV, с. 80.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН



Рис. 5. Раскрашенное изображение божества из пантеона ламаистов (МАЭ, колл. № 1340—359а, в, с).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН



Рис. 15. Семейный охранитель.

*1* — изображение юрты; *2* — изображение мужа и жены, помещавшихся в юрте (МАЭ, колл. № 335—26).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

хакасов, у которых посвящение коней духам болезней было весьма развито.

У тувинцев повсеместно было распространено особое отношение к перевалам, через которые люди издавна проходили во многих случаях жизни (перекочевки, прогон скота, к месту охоты, в тайгу и т. д.). По сообщению Е. К. Яковлева, моление на перевалах называлось *арт дагыыр* (*арт* — «перевал»).[31] К сожалению, автор не дает описания такого моления, а просто отмечает его существование. В дореволюционной и советской этнографической литературе имеются сведения о почитании перевалов некоторыми тюркскими и монгольскими народами. В честь хозяев мест именно на перевалах сооружались из камней и веток *оваа* (*обо*), и каждый путник непременно останавливался возле них и чествовал хозяина перевала, бросая в общую кучу камень или ветку. Как сообщили нам,[32] южные тувинцы почитали всякие перевалы, по которым в течение многих лет проходили тропы и дороги. На них оваа сооружались из веток постепенно, потому что каждый проходящий благодарил хозяина за благополучную дорогу. Такие оваа возникали или на самой вершине перевала или около нее. Обследованное в 1957—1958 гг. оваа на перевале Улан Даба (Улангомский аймак МНР) представляло собой огромную каменную кучу, сложенную из обломков горных пород, в центре которой были воткнуты шесты. На камни и к шестам было положено большое количество различных вещей, в том числе отпечатанные на бумаге молитвенные ламаистские тексты, связки ушей от заколотых баранов, черепа лошадей, чайники и т. д. (рис. 8).

В связи с почитанием божеств земли в виде хозяев гор и лесов следует отметить моления перевалам и тесно связанный с молениями перевалам культ оваа (фонетические варианты: *обо*, *обоо*, *обон*). У перевала угощали хозяина местности (которого южные тувинцы называли монгольским термином *сабдык*), бросая в оваа щепотки табаку или брызгая аракой или вином. Кроме слова *сабдык*, южные тувинцы Эрзинского района употребляют как его синоним слово *эцин*, причем подчеркивают, что последний термин является как бы новым словом. Не исключено, конечно, что это вернулось тюркское слово *ээзи* (*эцин*), получившее новое произношение. Отправляясь в дорогу и зная, что придется проезжать через перевал, тувинец заранее варил чай и до того, как кто-нибудь или он сам попробовал этот чай, наливал его в бутылку, чтобы, поднявшись на перевал, угостить этим «первым» чаем сабдыка. Любопытно, что у южных тувинцев вследствие их большей приверженности по религиозным воззрениям к ламаизму считалось возможным угощать сабдыка еще и молочной или растительной пищей, так как в ней нет крови. Мясная пища, бывшая лучшим угощением духов и божеств у шаманистов, здесь считалась запретной.

Культ оваа, распространенный далеко за пределами Саяно-Алтайской горной области, был известен у монголов и бурят также под названием *обо*. О нем есть сведения для Тибета и Средней Азии.[33] Поскольку этот культ у тувинцев еще не изучен, я позволю себе остановиться на нем более подробно и по возможности учесть данные, опубликованные в работах по этнографии народов Алтая и хакасов.

[31] Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения..., с. 110.

[32] Каваа Чооду — житель пос. Нарын, Эрзинский район.

[33] См., например: Кагаров Е. Г. Монгольские «обо» и их этнографические параллели. — Сб. МАЭ, VI, Л., 1927; Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии. — Этнографический сборник, вып. V, Улан-Удэ, 1965; Цыбиков Г. Ц. Буддист паломник у святынь Тибета. Пгр., 1918, с. 15; Абрамзон С. М. Киргизы и их этнографические и историко-культурные связи, с. 302—305.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Обоо, а по-тувински оваа, представляют собой каменные кучи различного размера, набросанные в виде пирамидки путниками с жертвенной целью. Находятся они чаще всего у проезжих троп и дорог на горных перевалах, на их вершинах или вблизи от них. Касаясь обоо у алтайцев, известный знаток алтайской этнографии А. В. Анохин пишет, что каждый шаманист «при переезде через гору (погочы [34]) считает дол-



Рис. 8. Деталь культового сооружения оваа на перевале Улан-Даба МНР (МАЭ, колл. № И-1736—615).

гом в честь духа этой горы (ту эезі) положить камень или ветвь; от этого постепенно составляются большие кучи камней и ветвей с примесью ленточек и конских волос, которые называются обого».[35] А. В. Анохин отмечает, что обоо посещают некоторые духи антропоморфного облика, что близ обоо, по представлениям алтайцев, можно было встретить некоторых духов в образе путника. Алтайцы охотники при переезде через гору бросали в обоо, кроме камней, еще пулю, испрашивая у хо-

[34] Слово *погочы* у алтайцев означает перевал в том месте, где переезжают гору. — Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 213. Ср.: Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, вып. 1. СПб., 1888, с. 1158.
[35] Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев. Л., 1924, с. 147.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

зяев гор удачную охоту.[36] При перекочевках алтайцы, переезжая гору, не только бросали камни, но подвешивали на ветки ленточки (*јлама*), пучки конских волос и кропили обоо аракой или чаем, угощая хозяина горы. Однако специальных молений около обоо, да еще с участием шамана, у алтайцев не зафиксировано, несмотря на сообщение Г. Н. Потанина, что «у алтайцев существует обычай приносить жертвы у обоо, т. е. куч, сложенных из камней и называемых такылган. К кому они относятся, к самому ли обо, или к духу урочища, я себе не уяснил».[37]

Итак, алтайцы представляли себе набрасывание камней и всевозможные виды подношений как жертву хозяину местности за благополучную дорогу, охоту и т. д., но не устраивали специальных молений.

У хакасов, у которых культ хозяев местности, и в частности культ хозяев гор, был особенно развит, свидетельством чему служат их горные моления (*таг тајы*), обо также сооружались, но назывались *оба*. В коллекциях Музея антропологии и этнографии хранится фотография оба, находящегося на перевале между реками Есь и Тесь.[38] К сожалению, описание хакасских оба и молений, с ними связанных, в литературе отсутствует, поэтому материалы, собранные у тувинцев, приобретают особое значение. Они проливают свет на сущность и происхождение рассматриваемых культовых сооружений, отражающих различные представления как шаманистов, так и ламаистов, у которых этот культ также был широко распространен.[39] Конкретный материал позволяет проследить и эволюцию культа в условиях религиозного синкретизма, возникшего в Туве под влиянием монгольского ламаизма.

Тувинские оваа по характеру материала, из которого они сооружались, четко делятся на два вида. Первый — в виде груды камней, второй — из веток, сложенных в форме шалаша. Правда, тот и другой материал чаще всего сочетались друг с другом. По этому поводу Ф. Я. Кон сообщал, что где «нет деревьев, там оваа состоит из груды камней с воткнутым в них шестом, на который навешивается всякого рода тряпье. На берегах рек, возле переправы, оваа делаются из сухих веток, сложенных в виде шалаша, где складываются камни, тряпки, конский волос».[40] По сообщению тюрколога Н. Ф. Катанова, «хворостяные» оваа в Туве устраивались только на равнинных местах, каменные же возводились на хребтах или горных перевалах, через которые проходили дороги.[41]

По нашим материалам, как и по материалам Ф. Я. Кона, оба вида оваа у тувинцев сооружались в местах, где обитал, по их представлениям, хозяин данной местности. При этом Ф. Я. Кон утверждает, что оваа у тувинцев имелись всюду, «где ранее производились шаманские камлания хозяину места».[42]

Можно полагать, что подобные сооружения являются весьма древними. Об этом свидетельствует раннее упоминание слова *оваа* в форме

---

[36] Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков. — В кн.: Культура и письменность Востока. Баку, 1929, с. 135.

[37] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. вып. IV, с. 91. — Такылга или такылган — жертва. (Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий, с. 328).

[38] МАЭ, колл. № 2287—79.

[39] Дьяконова В. П. 1) Культ оваа у тувинцев. — В кн.: Краткое содержание докладов годичной научной сессии ИЭ АН СССР. Л., 1971; 2) Культовые сооружения тувинцев. — В кн.: Полевые исследования Института этнографии, 1974 г. М., 1975, с. 157—166.

[40] Кон Ф. Я. За пятьдесят лет, с. 27.

[41] Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли, с. 307.

[42] Кон Ф. Я. Предварительный отчет по экспедиции. — Изв. ВСОРГО, т. XXXIV, № 1, с. 46.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*ona* в его культовом значении — «жертвенная груда камней». Оно содержится в древнетюркской рунической надписи, вырезанной на деревянной палочке, найденной в 1932 г. в Киргизии, в долине р. Таласа, во время закладки шурфа на южном склоне Александровского хребта.[43] Как известно, Киргизия входит в область распространения культа обо, и в киргизском языке сохранилось это слово, обозначающее холм из камней или груду камней. К. К. Юдахин дает следующее пояснение к этому слову: «Обычно на вершине перевала во время перекочевок мужчины слезали с коней и бросали в кучу пять-шесть камней, со временем из них образовался холм — жертва духу горы».[44]

Перевод текста этой деревянной палочки, предложенный С. Е. Маловым, содержит сообщение о том, что человек, от имени которого составлена надпись, «перевалил через вершину горы»,[45] после чего упоминается жертвенная насыпь из камней. Надпись относится к среднеазиатской группе древнетюркских рунических памятников западного тюркского каганата и датируется примерно VII в.[46]

Слово *оба* в значении «куча камней», «курган» и т. д. содержится в известном словаре средневекового (начало XIV в.) кыпчакского (или половецкого, или камасинского) языка, на что указал Д. Клосон.[47] В. В. Бартольд обнаружил точное историческое свидетельство о сооружении обо, относящееся к 1425 г. На основании рассказа мусульманского автора Мирхонда следует, что в этом году знаменитый узбекский хан Улугбек во время похода против среднеазиатских монголов в Буралгу «воздвиг сооружение, которое турки называют обо, высокое и крепкое, чтобы оно служило знаком».[48]

Таким образом, по отрывочным данным письменных источников устанавливаются связь и преемственность культа обо у тюркоязычных племен и народов Центральной и Средней Азии с раннего средневековья вплоть до XX в.

Приведенные свидетельства письменных источников и особенно поздний этнографический материал позволяют утверждать, что рассматриваемые культовые сооружения существовали до появления у монголов и тувинцев ламаизма и связаны с шаманизмом. Это хорошо показано в отношении бурят.[49] Однако можно думать, что происхождение этого культа восходит к еще более раннему периоду и связано с древними дошаманскими представлениями, относящимися к почитанию природы, в том числе к почитанию гор, скал, рек и т. д. Л. Я. Штернберг и Е. Г. Кагаров показали универсальность культа камней вообще и распространенность обычая бросать камни в общую кучу по разному поводу. Но нельзя согласиться с Е. Г. Кагаровым, который, посвятив статью монгольским обо, привлек в качестве параллелей к ней материал различной исторической давности почти из всех частей света. Автор указывает на обычай бросать камни в кучу независимо от того, с какой целью и где это делается. Смешивать же специфический культ с почитанием

---

[43] Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.—Л., 1959, с. 63—68.

[44] Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 559.

[45] Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности..., с. 68.

[46] Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источники по истории Средней Азии. М., 1964, с. 52—53.

[47] Clauson G. An Etimological Dictionary of Pre-Thirteenth-Centuru Turkish. Oxford, 1972, p. 5.

[48] К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов. — Зап. Восточного отделения Русского археологического общества, т. XXV, 1921, с. 76.

[49] См.: Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал..., с. 105—108.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

камней вообще так же недопустимо, как, например, невозможно отождествление почитания тотемных животных с зоолатрией или культа умерших с культом предков. Тувинские оваа ни в какой мере не могут быть сопоставлены с культом камней. У тувинцев, как и у ряда других народов Южной Сибири и Монголии, культ оваа отражал конкретную своеобразную форму почитания природы, олицетворенной в образе хозяина местности. Конечно, у этих народов в рамках данного культа и обычаев, с ним связанных, также были некоторые отличия.

Дошаманский характер культа природы может быть вполне доказан на материале саяно-алтайских народов. Известно, например, что у алтайцев, по представлению которых вся природа населена духами, данная категория духов носит общее название йер-су (духи земли и воды). Эти духи природы, как сообщает А. В. Анохин, «строго индивидуализируются и приурочиваются к тому или иному месту — горе, реке, озеру, скале и т. д., являясь, таким образом, духами местными».[50] То же самое наблюдается и у тувинцев, где эти духи конкретной местности выступают как хозяева (ээзи). Характерно, что у ряда саяно-алтайских народов до последнего времени сохранились следы культа природы без участия шамана. Таковы моления горам у хакасов, где шаман мог находиться только в числе зрителей, моления охотников тувинцев, алтайцев, шорцев хозяевам местности при охоте, жертвоприношения мясом убитых зверей, чаем, толканом и др. Таковы, наконец, и приношения хозяину местности рядовыми тувинцами, алтайцами камней, лент, волос, веток, пуль на оваа.

Имеются веские причины полагать, что почитание конкретной природы саяно-алтайскими народами, отраженное в культе оваа, в прошлом носило родовой характер. Основанием для этого служит этнографический материал о родовом характере почитаемых гор у алтайцев, хакасов, тувинцев, выявленный Л. П. Потаповым.[51] Как известно, определенные горно-таежные территории у этих народов находились в монопольной собственности отдельных родов, поэтому естественно допустить, что устройство оваа на территории того или иного рода было родовым культовым сооружением. В принадлежности тех или иных видов оваа к определенным родовым группам мы могли убедиться во время сбора материалов в Туве. Таковы оваа, принадлежащие группам Чооду, Кыргыс, Иркит, Ооржак и т. д. Таким образом, можно констатировать, что память о родовой принадлежности оваа у данных народов не исчезла до наших дней. Яркий родовой характер этот культ имел у бурят.[52]

Тем не менее ряд материалов этнографов и путешественников (середина XIX — вторая половина XX в.) свидетельствует о том, что сооружения и моления на оваа у тувинцев уже были монополизированы не только шаманами, но и ламами.

В рассматриваемое время оваа представляло собой стационарную культовую постройку, которую Ф. Я. Кон назвал условно алтарем (рис. 9 ).[53] Он писал: «Из расспросов оказалось, что „ова“ — это алтарь „хозяина места“, духа, владеющего данной местностью, которому делаются приношения из камней, конских волос и тряпок».[54]

То же самое свидетельствует в отношении тувинцев-тоджинцев и С. И. Вайнштейн, выявивший, что в «почитаемых местах по указанию шамана устанавливались ова — шалаши из жердей и веток, в которых

---

[50] Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев, с. 15.
[51] Потапов Л. П. 1) Культ гор на Алтае; 2) Очерки народного быта тувинцев.
[52] Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал..., с. 108.
[53] Кон Ф. Я. За пятьдесят лет, с. 27.
[54] Там же.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

помещали жертвенные приношения хозяину гор».[55] Подобные сооружения-постройки мы имели возможность наблюдать в западной и южной Туве в 70-х годах во время полевой работы. Таким образом, веточные оваа представляли собой культовые сооружения, уже отличавшиеся от более ранних каменных сооружений, для которых характерно насыщение

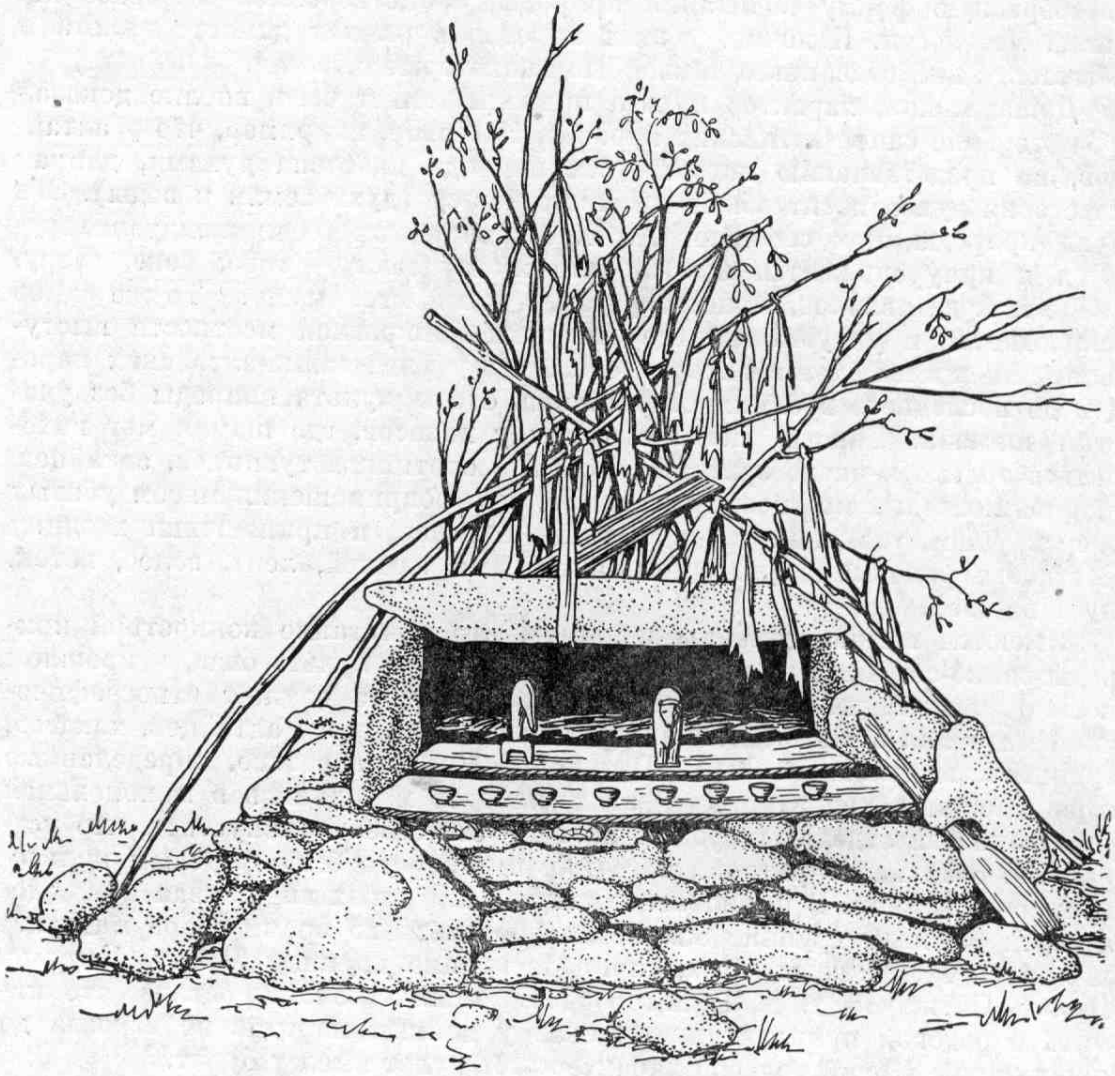


Рис. 9. Оваа с внутренним устройством для подношений (рисунок с фото ГМЭ, колл. № 1134—122).

их различными культовыми и жертвенными предметами: изображениями диких и домашних животных, вырезанными из дерева (у тоджинцев — из бересты), жертвенной посудой и пищей, атрибутами шаманского культа в виде эрээней (изображения шаманских духов) и т. д. (рис. 10).

Наиболее распространенными видами проводившихся молений были известное у тувинцев под названием *оваа дагыыр*, испрашивающее благополучия для скота и удачу на охоте, и моление, связанное с посвящением отдельных видов домашних животных хозяину данной местности (*оваа ыдык*). Первое из них, судя по названию, посвящалось именно оваа, как священному сооружению (алтарю) хозяина горы или другой местности. Второе же происходило у оваа, но суть его заключалась

[55] Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. Л., 1966, с. 175.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

в посвящении быка или лошади хозяину гор или горному духу вообще [56] (рис. 11).

Характерной особенностью этих молений, как и самих сооружений оваа, был их уже не родовой, а территориальный и административный характер. Эти моления были общими либо для целого хошуна, либо сумона, независимо от родового состава этих административных единиц. Оба эти моления проводились шаманами в их ритуальной одежде и с бубном. Главным в них было обращение шамана к духу-хозяину данной местности и угощение его жертвенными продуктами с целью испрашивания увеличения стад, хорошего охотничьего промысла и благополучия людей. С этой же целью у оваа хозяину местности посвящали специальное животное, обычно быка, которое затем отпускали в стадо. Таким образом, мы видим, что как сами сооружения, так и содержание молений у них отражают древнюю идею о духе-хозяине местности, но уже монополизированную шаманами. Тем не менее, как следует из сообщения, относящегося к тувинцам-тоджинцам, коллективные моления оваа дагыр не всегда проводились шаманами, хотя они и находились среди рядовых участников его.[57] Данный факт, подмеченный у таежной группы тувинцев, несомненно является промежуточным звеном к оформлению культа оваа у шаманистов и указывает на его дошаманские истоки.

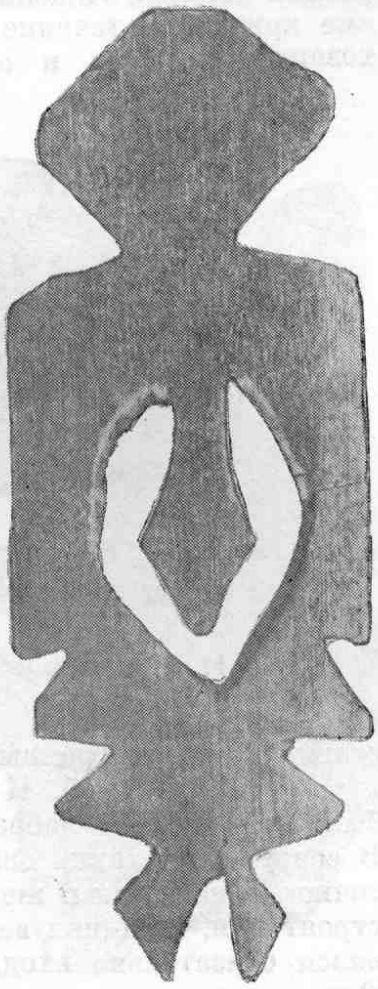


Рис. 10. Антропоморфное изображение из оваа на урочище Ак-Хем (МАЭ, колл. № 6734—32).

У тувинцев-ламаистов фиксируются те же два вида моления оваа, как и у шаманистов, но имеют они свои особые черты. Первый вид такого моления (*оваа дагин*) устраивался ежегодно в середине июня. Посвящалось оно, по объяснению лам, очищению от грехов за истекший год, испрашиванию здоровья и богатства людям, благополучия в разведении скота и хорошей добычи на охоте. Несмотря на то что моление носило сумонный характер, на него допускались жители и других сумонов. Эти моления устраивались, как правило, вблизи ламаистских монастырей — хуре. Если в окрестности хуре уже имелось старинное оваа, то моление совершали около него. Если же такового не оказывалось, то ламы сооружали сами свое оваа. Для этого они выбирали не позже, чем через год после постройки хуре, подходящее место, обычно какую-нибудь горку. Подобрав такое место, ламы гадали невдалеке от него по фишке (*шо*), имеется ли невдалеке хозяин местности. Если гадание давало положительный результат, то вырывали яму, в нее помещали домашнее животное (либо кастрированного барана, либо кастрированную лошадь, либо быка красной масти). Выбор животного определялся ламой по фишке. Яма рылась такой глубины, чтобы была видна только спина животного. Если в яму ставили барана или быка, то туда полагалось положить седло, нож, некоторые мелкие вещи

[56] Конкретные описания этих молений см.: Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя, с. 213—217.

[57] Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы, с. 174.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

(трубку, серьги, браслеты, шелковые платки-хадаки), а также ламскую посуду. В яму можно было положить халат, куски шелка, плитки чая, кожу (*булгар*), т. е. все то, что считалось ценным. Если же в яму ставили лошадь, то ее опускали оседланной, с уздечкой и плетью. Вообще же в яму следовало заложить девять *эртне*.[58] В понятие эртне входили ценные вещи — золото, серебро, бусы и т. д. Затем яму забрасывали землей, пока животное не скрывалось из вида. Животное в этой яме кричало в течение всего дня, и считалось, что его крик услышит хозяин местности и обратит внимание на оваа. После этого здесь

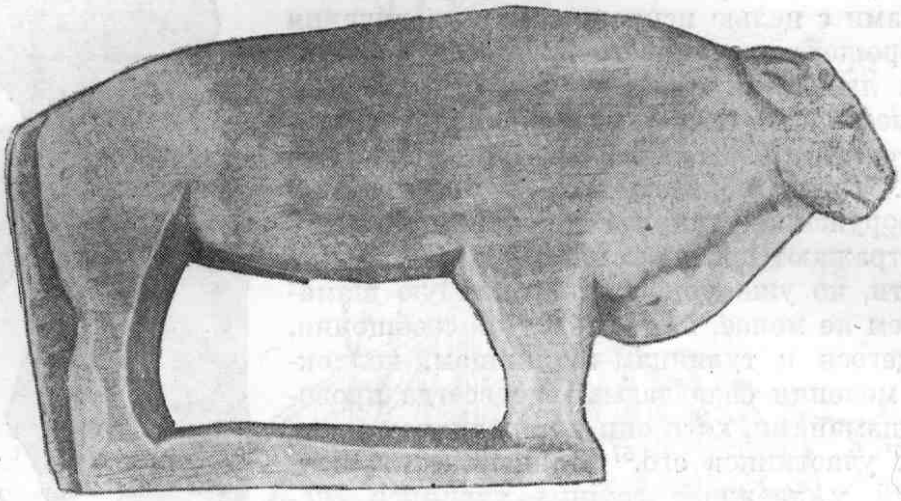


Рис. 11. Изображение яка, взятое из оваа (МАЭ, колл. № 1340—381).

ставился восьмигранный деревянный столб, сделанный настоятелем хуре — камбу ламой. К этому столбу — в зависимости от того, каким было оваа, — либо набрасывали камни, либо ставили жердочки и ветви. В сооружении таких оваа участвовали жители данного сумона. При веточном оваа ветви и жерди к основному столбу складывали, как обычно строят чум, соединяя верхние концы. В таком сооружении предусматривался обязательно вход, ориентированный на юг у южных тувинцев. Около входа клали камень *индыр*. Его брали с той же горы, где устраивали оваа. На этот камень клали можжевельник, ячмень, молочные продукты, которые затем сжигались. Когда устанавливали камень перед входом оваа, то все желающие клали перед ним кусок мяса от сваренного целиком барана. После сожжения можжевельника и пищи на камне лама начинал моление. В него входило чтение священных текстов — *танын сан*. После окончания танын сана присутствующим раздавалось по куску мяса и сыра. Эти куски держали на ладонях вытянутых рук, кричали: «Хуре! Хуре!».[59] При возгласах руки с пищей направляли по

[58] *Erdini, erdäni* (санскритское *ratana*) в значении «драгоценность», «сокровище» зафиксировано в словаре Махмуда Кашгарского (1072 г.), в сочинении Юсуфа Баласагунского (1069—1070 гг.), известном под названием «Наука как становиться счастливым», составленном уйгурским письмом. Эти же термины в том же значении имеются в памятнике эпического содержания об Огуз-кагане (XIII в.), написанном уйгурским письмом. Единственный список (XV в.) этой легенды хранится в Париже (см. также: Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, вып. 1, с. 795; Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 176). Л. П. Потапов (со ссылкой на А. Н. Самойловича) сообщает, что это санскритское слово, проникшее к тюркам и монголам через буддизм (Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайцев, с. 129).

[59] Восклицание при называниях божеств у монголов-халха и ойратов (см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, примечание С. Е. Малова к с. 101).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ходу движения солнца. Это означало, что присутствующие просят у хозяина горы счастья, много скота, добычи для охотников, малого снега зимой, избавления от болезней и других несчастий (рис. 12). Затем продукты съедали, садились на лошадей и по солнцу объезжали оваа. После этого устраивали празднество со скачками, богатым угощением, но уже в другом месте. Такие оваа на южной стороне горы Чалгы-хана и на восточной стороне горы Өге-Морена нам указывали местные жители Эрзинского района. Иногда у этих оваа во время эпидемий ламы сжигали фигуры человека, сделанные из теста или сена. Их сжигали только ламы, без участия народа, причем ламы высокого чина (камбы, ловун и др.). Оваа служили также местом религиозных церемониальных праздников, в частности известной церемонии Майдар.

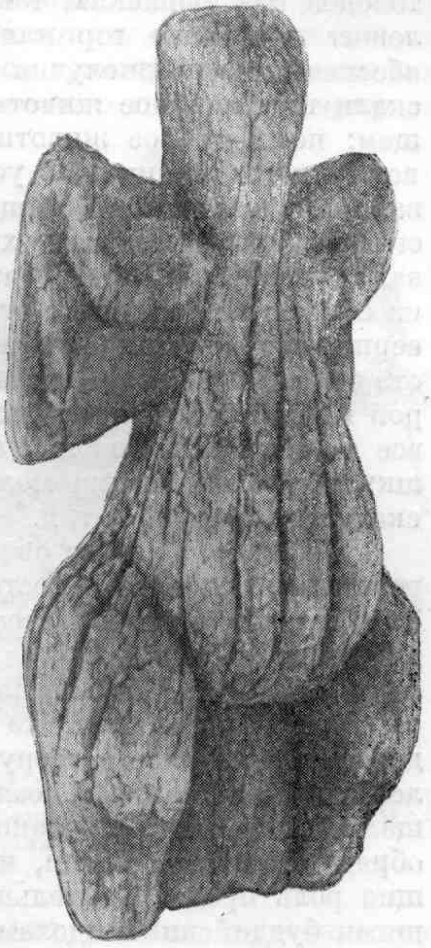


Рис. 12. Изображение крылатого человека из оваа (МАЭ, колл. № 1340—378).

Выявленный и изложенный нами материал дает основание для следующего вывода. Устройство и освящение ламаистского оваа несет в себе весьма архаичные черты, противоречащие каноническим установлениям ламаизма. Я имею в виду принесение в жертву хозяину местности домашнего животного, которое, как известно, ламаизм запрещал. Совершенно очевидно, что здесь наблюдаются пережитки древнего обычая, характерного для шаманистов. Однако данное жертвоприношение весьма отличается от общепринятого у шаманистов приношения в жертву домашних животных со снятием и вывешиванием шкуры. Ламаизм приспособил к своим целям этот древний обычай, модифицировав его в том смысле, что животное умерщвлялось и подносилось в жертву без запрещенного пролития крови. Здесь следует подтвердить, что при утверждении своего господства в религиозной идеологии рядовых тувинцев ламаизм должен был использовать ритуальные доламаистские обычаи не только в целях укрепления своего влияния, но и потому, что шаманистские воззрения среди простого народа были столь сильны, что преодолеть их новыми догмами, обрядами на этой стадии было невозможно.

Использование ламами различных религиозных древних обычаев, в том числе и культа оваа, подтверждается молениями у оваа, связанными с посвящением хозяевам местности домашних животных, известных под названием ыдык оваа.

По материалам нашей экспедиции, собранным в Западной Туве, выяснилось, что моления оваа ыдык проводили как шаманы, так и ламы. Более того, зафиксированы случаи, когда это моление вели шаманы и ламы одновременно у одного и того же оваа. У западных тувинцев оваа ыдык посвящался горному духу или хозяину. Выбор места для устройства оваа у этой группы решался совместно с шаманами и ламами, как и у южных тувинцев. На том месте горы, где впервые сооружалось оваа, вкапывали столб, наверху которого устанавливали деревянное изображение быка, обращенное головой на восток. К столбу приставляли жерди,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

палки, хворост в виде шалаша с входом на восток. Во время камлания шаман или лама, а иногда и оба вместе находились внутри оваа. В последнем случае каждый по-своему и при помощи своих ритуальных действий просил у хозяина горы благополучия жителям аила, устраивавшим это моление. Моление оваа ыдык получило название оттого, что посвящение животного (ыдык) устраивалось непосредственно у оваа. Посвящение ыдыков представляет собой обычай, типичный для кочевников-скотоводов как тюркских, так и монгольских народов. В основе его также лежит почитание гор или хозяев местности. Целью посвящения было обеспечение благополучия и размножения стада, в которое обычно отпускали посвященное животное. Обряд посвящения заключался в следующем: посвящаемое животное подводили к оваа и трижды обводили его вокруг курильницы саң, установленной перед входом в оваа. Затем вливали в рот воды из священного источника (аржан), мыли этой водой его спину — от головы к хвосту. Голову и ноги мазали маслом и окуривали можжевельником. Затем привязывали цветные ленты к ошейнику из волосяной веревки и отпускали животное в стадо. Такие моления совершались у оваа ежегодно. Когда посвященное животное становилось старым, его заменяли молодым, старое забивали на мясо, череп со шкурой вешали на жердь, приставленную к дереву около оваа. Мясо съедали все жители аила сообща, а кости зарывали в землю близ выставленной шкуры. По окончании моления у оваа обычно устраивался праздник со скачками, борьбой и т. д.

Сказанное о культе оваа у тувинцев отражает процесс, в котором хорошо прослеживается постепенная замена древнего культа ламаистским. Это было подмечено в свое время Ф. Я. Коном, который пришел к следующему выводу: «Ближе ознакомившись с бытом сойотов (тувинцев), ламы прибегли к своеобразному методу: сохраняя форму, они наполнили ее своим содержанием. На вершинах гор, на берегах рек, у переправ, по дорогам, где ранее в сооруженных оваа производились „шаманские камлания“ (заклинания) „хозяину места“ и приносились жертвы, ламы помещали буддийских „бурханов“ и делали им жертвоприношения по своему обряду. Прежние ирени, идольчики, изготовляемые шаманами и играющие роль предохранительных амулетов, стали заменяться соответствующими буддийскими идолами»[60] (рис. 13).

Факт использования ламами древнего народного культа оваа у тувинцев не представляет собой явления специфического. Е. Лот-Фалк удостоверила такую же картину у монголов, у которых культ обо предшествовал буддизму-ламаизму, был адаптирован последним и модифицировал его.[61] Доказана эта эволюция культа обо и у бурят, где до недавнего времени культ хотя и находился под эгидой шаманов, тем не менее подвергался канонической ламаизации, что вело к его ламаистской стандартизации, к стиранию древних представлений о хозяевах местности, связанных с обо.[62]

Анализ самих сооружений позволяет думать, что они символизировали жилища хозяина местности, созданные по типу жилищ, распространенных в свое время у местного населения. Особенно это проявляется в оваа, сооруженных из веток в виде шалаша-чума. Как известно, этот тип жилища был характерен для жителей горно-лесной зоны, так называемых лесных народов, по монгольскому «Сокровенному сказанию» и летописям Рашид-ад-дина. Тувинцы же на протяжении всей своей исто-

[60] Кон Ф. Я. За пятьдесят лет, с. 37—38.

[61] Lot-Falck E. A propos d' Ätüdän Déesse mongol de la terre. — Revue de l'historire des religions, Paris, 1956, t. CXLIX, vol. 2, p. 174.

[62] Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал..., с. 106.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

рии жили на границе горно-лесной и горно-степной зон, что и отразилось на обоих видах сооружений оваа. Учитывая засвидетельствованный в источниках факт более древнего шаманизма у лесных народов, можно отнести формы существования этого культа, дошедшие до современности, к периоду раннего средневековья.

После обзора тувинских традиционных культов, характеризующих их верования, связанные с почитанием Земли, уместно перейти к рассмотрению молений, посвященных воде, отражающих почитание рек, озер, источников и т. п. Это сделать тем более необходимо, что культы божеств земли и воды у древних исторических предков тувинцев были тесно связаны между собой и выражали идею обобщенного почитания природы. Следы почитания особого божества древних тюрков Йер-су — «Земля и вода» — сохранились у саяно-алтайских народов, народов Средней Азии и др.



Рис. 13. Деревянная скульптура охранителя животных, сделанная ламой (МАЭ, колл. № 1340—360а, б).

Почитание рек у тувинцев в прошлом наиболее ярко выразилось в отношении к их истокам, к верховьям (*суг бажи*) и особенно к различного рода родникам и ключам, бьющим из-под земли. По материалам, собранным нами в районе оз. Кара-Холь, у местного тувинского населения в недалеком прошлом не наблюдалось специальных культовых молений и праздников, посвященных истокам рек, носивших общественный характер, как моления оваа. Истоки рек (*суг бажи*), источники (*аржан*), роднички, вытекавшие из-под земли, почитались обычно многими тувинцами в индивидуальном порядке. Им подносили цветные ленточки, привязываемые к деревьям или кустарникам, растущим возле них. При этом иногда почитание источника объединялось или сочеталось с почитанием отдельных деревьев, растущих вблизи родников или истоков речек. Это особенно относится к деревьям, внешний вид которых отличается от обычных формой стволов или ветвей. В качестве такого примера можно указать на многоствольные деревья, стволы которых растут из общего комля от самой земли. Другим примером могут служить деревья, ветви которых образуют особо причудливое, густое сплетение и ненормальное разрастание в виде своеобразного «колтуна» шарообразной или иной формы. Последние обычно носят название *хам ыяш* или *хам няш* — «дерево шамана». Если такое дерево росло невдалеке от родника, то шаманы объединяли в одно моления воде и дереву. Известная в свое время шаманка Чайзан кадай кök баштык хам, жившая в районе Тэли (Бай-Тайгинский район), проводила в один день камлание для ряда семей, посвященное скале (*хая*), шаманскому дереву (*хам ыяш*) и истоку (*суг бажи*). Моление начиналось с того, что шаманка с участниками его ехала к скале, которой делали подношения и угощение, здесь же она камлала. Затем ехали к дереву, которое росло невдалеке от истока реки. Около него проводили моление хозяину дерева и хозяину источника. Характер этого дагыыра в общих чертах был однообразным, несмотря на

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

различие почитаемых объектов. Такая унификация дагыыров в данном случае, видимо, объясняется и биографией этой шаманки. Как сообщила мне Хертек Увельдеш, когда Чайзан была еще маленькой, у нее случались обмороки и иногда она убегала к скале и ложилась на камни, будто они были ровными и гладкими. На них лежала она долго, почти бездыханно. С 16 лет она начала шаманить. Свой дар она получила от скалы, поэтому почитание скалы имело для нее определенное значение. Оказывается, не все шаманы могли проводить дагыры у истоков рек, так как не все шаманы, как и не все простые люди, почитали непременно любые истоки рек или роднички. Рассказывают, что в свое время шаман Тоскар-хамоглу, например, почитал исток р. Хемчика, видимо потому, что хозяин истока Хемчика входил в число духов-покровителей этого шамана. Но известный по окрестностям Кара-Холя шаман Сарыг-Хам не почитал данный исток и не устраивал ему молений, так как имел других духов-покровителей. У южных тувинцев истоки больших рек не являлись объектом религиозных культов. Однако маленькие речки, особенно те, которые брали свое начало от родников, почитались. Таким речкам устраивали моления, называемые *булук тагин* (*булук* — «черный»). Шаманы тагин булук делали очень редко, а ламы — никогда. Тагин булук устраивал либо богатый человек, если он начинал беднеть или болел, либо это моление совершалось, когда начинала высыхать или пропадать вода в источнике. Перед его проведением резали барана и варили его мясо. У истока собиралась семья, устраивавшая моление, шаман втыкал рядом с истоком ветку кустарника. Перед ней раскладывали пищу, на ветки вешали ленты, и начиналось камлание. После камлания шамана обедневший, а иногда просто заболевший человек обращался с молитвой к хозяину земли, чтобы он вернул погибший скот или взял болезнь. В последнем случае во время моления шаман к корове черной масти привязывал ленту любого цвета и посвящал ее божеству. Исчезновение воды в источнике иногда объясняли тем, что в нем кто-нибудь вымыл руки или положил в него что-нибудь грязное.

Холодные и горячие источники (аржан) издавна использовались тувинцами в качестве лечебных. По представлениям стариков, они считаются даром бурхана. Аржаны могут избавить человека не только от болезней, но и от многих неприятностей. Перед поездкой к аржану старались узнать у лам о характере болезни. Приехав к источнику, сначала обращались к хозяину аржана (или самому аржану), сообщали ему о своей болезни и просили от нее избавить. После молитвы делали саң, на котором жгли можжевельник. У источника вешали на ветки кустарника ленточки и варили чай; первым чаем угощали хозяина аржана. Из пищи ему подносили сыр, сметану, масло. Хозяин аржана носил общее со всеми хозяевами природы название — *эдин*. Во время питья воды из источника или купанья нужно было все время думать о своей просьбе. Воду обычно пили сначала 7, а следующий раз — 14 дней. Затем снова делали саң, вешали ленточки, варили чай и оставляли пищу. Этим выражали благодарность за лечение. Если питье аржана занимало 14 дней, то «ванны» принимали в течение 21 дня. При лечении ваннами и саң угощение делали спустя 21 день. Аржаны, по представлениям стариков, находились обычно в очень чистых местах. Человек не смел сделать что-нибудь плохое аржану. От него ничего не брали с собой, все считалось священным. Пользоваться аржаном начинали в средний месяц лета; в это время «природа достигает своего расцвета, и вода к этому времени уже поспела». Вода вообще считалась «поспевшей», когда на речных камешках появлялся песок и они становились скользкими. Купаться в реках начинали именно с этого момента.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Если человеку приходилось купаться в аржане, то для этого шили из белой ткани штаны и рубашку. Белый цвет у тувинцев считался чистым, им как бы выражали свое уважение к аржану. Детям до 7—10 лет «ванны» не разрешалось принимать, так как полагали, что для них состав воды очень сильный и может повредить организму ребенка.

В Бай-Тайгинском районе удалось получить сведения о молении самому оз. Кара-Холь. Его раньше проводил шаман, а за неимением такового обходились и без него. Моление озеру носило общественный характер и включало почитание дерева. Летом в указанный шаманом день к озеру стекалось большое количество людей. Если хам ыяш рос у озера, то сначала подходили к нему. При этом для одной группы родственников священным деревом могло быть то, что росло у озера, для другой — где-нибудь в стороне. Группы, участвовавшие в молении озеру, сначала подходили к своим священным деревьям, делали им подношение из ленточек белого и синего цвета, под деревом раскладывали саң, клали туда пищу и можжевельник, обходили дерево посолонь, а затем уже приближались к озеру. Подойдя к озеру, входили в воду и делали омовение, произнося слова молитвы. Такое моление в общем-то сводилось к почитанию хозяина данной местности, в частности озера, и просьбам, чтобы он распространил на молящихся и их родственников свое благорасположение (рис. 14).

К группе культов, почитающих землю и воду, следует отнести также верования и моления, связанные со священными деревьями, о чем было упомянуто при характеристике молений воде. Такими, как правило, были деревья, отличающиеся необычными внешними признаками. Их часто раньше называли шаманскими деревьями, но никогда не считали ламскими.

У южных тувинцев к категории священных, почитаемых деревьев относились лиственница, кедр и реже ель, сосна.[63] В зависимости от места произрастания священные деревья соответственно назывались не просто шаманскими, а с подразделением их на категории. Если дерево росло на вершине высокой (не обязательно священной) горы, оно называлось *тенгри бöö мод* — «небесное шаманское дерево». Если же такое дерево росло на невысокой горе, то его называли просто *бöö мод* — «шаманское дерево». У таких деревьев имелся свой хозяин — *эцин*. Полагали, что эти деревья помогают шаманам при камланиях. Их эцины якобы ходили вместе с другими помощниками (духами) с самим шаманом по его дорогам. После смерти шамана его дети очень почитали дерево шамана, подвешивали на него ленточки и т. п. Как у тенгри бöо мод. так и у бöö мод шаманы раз в год устраивали специальное камлание, цель которого сводилась к тому, чтобы угостить и отблагодарить хозяина дерева за помощь и заботу о шамане и его детях. Это камлание шаман совершал обычно в первый месяц лета, в любой избранный им самим для этого день. К этому дню в юрте шамана готовили различную молочную пищу. В намеченный день шли к дереву и от всех видов пищи клали под него понемногу. Здесь же варили чай и первым чаем кропили дерево. После поднесения пищи и чая шаман камлал. С восточной стороны этого дерева клали камень, на котором воскуривали артыш.

У той же группы тувинцев мы получили несколько иные и более подробные сведения о культе священных деревьев, хотя те и другие сообщения имеют много общего. В данном сообщении к категориям священных были отнесены те же породы деревьев, что и упомянутые выше,

[63] С. И. Вайнштейн для тоджинцев отмечает как почитаемые деревья кедр и ель (Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы, с. 174).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

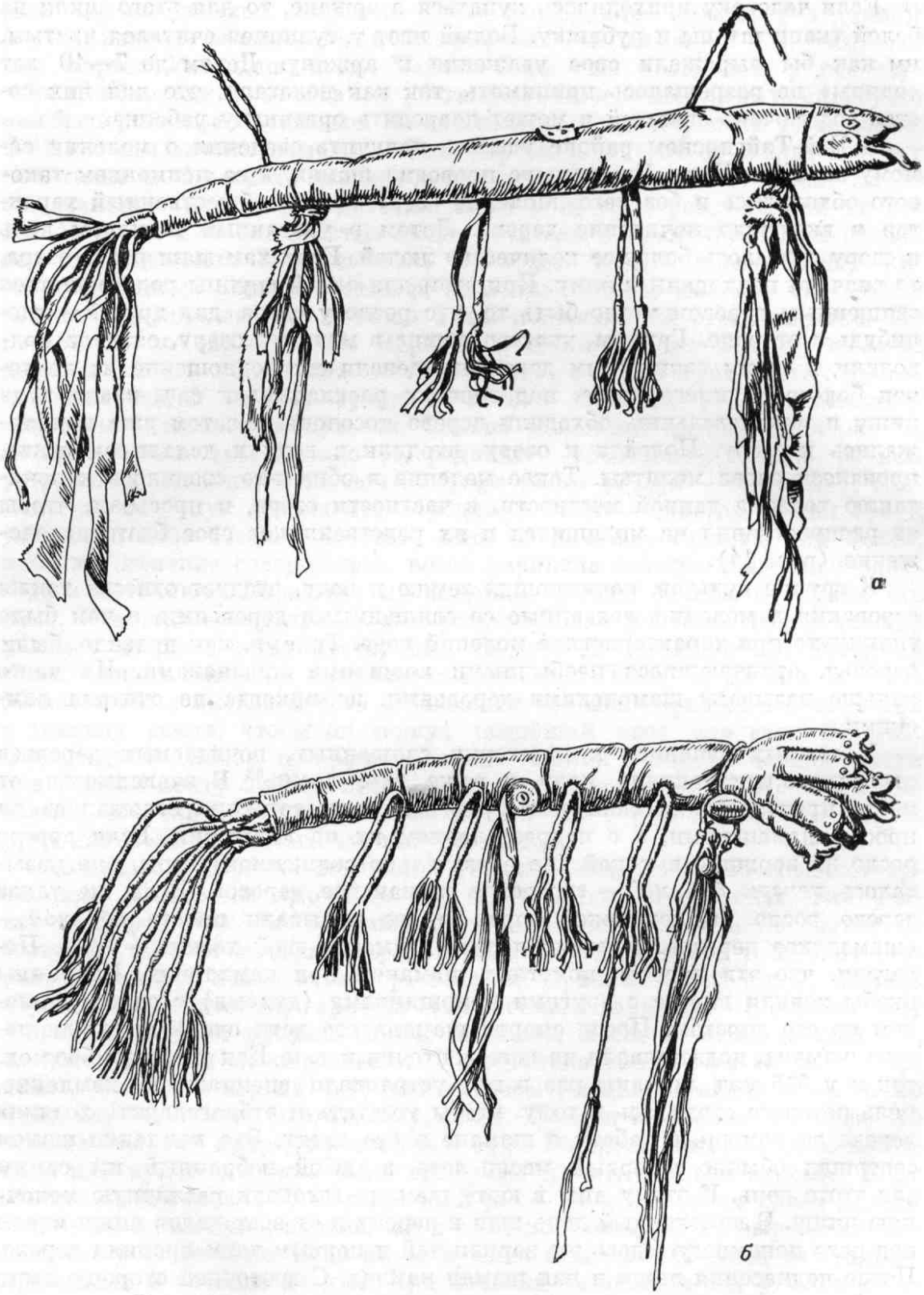



Рис. 14. Изображения шаманского духа — хозяина озера.
*а*—одноголовый (МАЭ, колл. № 1340—12); *б*—многоголовый (МАЭ, колл. № 1340—18).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

за исключением сосны. Из них почитаемыми считались и такие, которые имели шаровидное утолщение на стволе, густую сросшуюся крону, очень зеленые ветки, без сухих суков. Более того, почитаемыми считались только те деревья, которые (с соответствующими признаками) росли одиноко возле горы, истока реки, на вершине горы, в тайге. Назывались они все одинаково: бöö *мод* — «шаманское дерево». Однако полагали, что не каждое такое дерево имеет своего собственного хозяина. Поэтому шаманы сами избирали для себя то или иное дерево. У избранного дерева шаман должен был либо провести специальное камлание, либо лечь спать. Во время камлания шаман узнавал, есть ли у этого дерева хозяин, а если он спал под деревом, то во сне якобы встречался и знакомился с его хозяином. Камлание у избираемого дерева шаман проводил без костюма и бубна, но обязательно играл при этом на комысе. Во время камлания шаман отыскивал хозяина своего дерева и заводил с ним разговор. У южных тувинцев даже были шаманы, которые свой шаманский дар получали от хозяина дерева, и про них говорили: «Человек стал шаманом при помощи дерева». Такой шаман не считался сильным, ибо ему помогал камлать только хозяин этого дерева.

Хозяин шаманского дерева представлялся в образе дикого зверя, птицы или змеи. В каждом отдельном случае лишь сам шаман знал облик хозяина своего дерева, которому он был обязан получением шаманского дара. Надо заметить, что сильные шаманы также имели свое бöö мод, но хозяин дерева у них был только одним из духов-помощников.

Из этого более подробного сообщения следует, что все категории шаманов у своих священных деревьев устраивали один раз в год моление-праздник. Подготовка к нему и характер проведения представляются более детально. Как нам сообщили, для тагина резали и варили барана, курили араку и готовили различные виды молочной пищи. Приготовление пищи было делом семьи шамана. Когда собирались к священному дереву, то перед ним втыкали ветку таволги (*тавилгин*). К ней подвешивали белые ленточки (*чалама*). От привезенной пищи шаман клал у дерева (на тарелке) всего понемногу. От барана брали обязательно спинную часть туши (*ужаа*). Затем шаман начинал камлание и разбрасывал жертвенную пищу кусочками во все четыре стороны, начиная с востока (по ходу солнца). Небо «угощалось» аракой. После этого маленькой долей оставшейся жертвенной пищи шаман наделял всех собравшихся. Присутствовать на таком торжественном молении можно было каждому, независимо от родовой принадлежности. После раздачи пищи начиналась мирская часть праздника, собравшиеся вместе с шаманом пили араку, ели мясо, веселились.

Если шаманское дерево погибало, то это означало, что его покинул хозяин. Если же это случалось при жизни шамана, то считали, что он потерял шаманский дар. Гибель дерева обычно объяснялась тем, что ему самим шаманом или каким-либо другим человеком был причинен вред и вследствие этого хозяин дерева терял с ним всякую связь, а виновник гибели дерева сходил с ума.

Хотя эцин обитает в данном дереве, но он мог временно оставить его, «уехать» куда-нибудь, а потом снова вернуться. Ведь хозяин такого дерева помогал шаману лечить больных и участвовал в различных камланиях шамана, путешествуя с ним по разным его дорогам. У южных тувинцев в качестве священных покровителей могли иметь свои деревья и не шаманы, но только достаточно обеспеченные люди. Такое дерево они находили сами. Оно должно было по внешним признакам, породе, месту произрастания быть таким же, как у шаманов. Найдя такое дерево, глава семьи обращался к шаману, который проводил у дерева камлание и уз-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

навал, будет ли оно помогать этой семье. Если ответ был положительным, то такое дерево становилось семейным священным деревом, но называлось оно так же, как и шаманское. Раз в год семья и родственники этой семьи устраивали, с приглашением шамана, тагин, аналогичный по ритуалу тагину шаманов. Верили, что это дерево будет предохранять семью от бедствий, болезней, падежа скота, ударов молнии, ураганного ветра, даже от возможности утонуть. С помощью камлания у семейного боо мод можно было исправить плохие отношения в семье, например отца с сыном и др. Священные деревья в семье переходили по наследству.

Трогать священные, почитаемые деревья не разрешалось, это якобы могло вызвать неудовольствие его хозяина; не разрешалось с него обламывать ветки. Верили, что человек, тронувший или сломавший с него ветку, должен обязательно заболеть. У южных тувинцев индивидуально почитаемые деревья, но без проведения молений, имели многие люди. Такое дерево называлось *тагтиг мод*. Это была лиственница. Обычно избиралось одиноко растущее дерево, на стволе которого даже не всегда имелся нарост, что было обязательным для шаманских деревьев. К этому дереву для отведения различных бед и напастей подвешивали ленточки и волосы из хвоста лошади, поэтому дерево у простых людей, как сообщил Подарчи Людуп, называлось еще и *яндыр* или *яндырь* (от *яндар* — подношение в виде лент и конского волоса). Такое подношение долго сохранялось на дереве, что считалось хорошим свойством жертвы. При помощи ленточек шаман или лама могли отвести от человека зло или бедствие. Но, с другой стороны, ленточками можно было причинить и вред человеку. Чалама осмыслялась как помощник шамана или ламы. По внешнему виду чалама шаманов и лам не различались. Дереву молились и люди, попавшие в какую-либо беду. Когда такое случалось, человек ехал к священной горе, выбирал там красивое дерево, украшал его ленточками и молился ему. Иногда дерево выбирал лама, обычно летом, весной; осенью и зимой этого не делали. Считалось, что в зимнее время спит вся природа и ее хозяева.

Итак, почитание священных деревьев у южных тувинцев было распространено как у шаманистов, так и у ламаистов. Только сами ламы, в отличие от шаманов, не имели своих священных деревьев. Но это не значит, что ламы не имели никакого отношения к данному культу. Ранее уже упоминалось о том, что они иногда сами выбирали тому или иному человеку священное дерево. Другим доказательством некоторой причастности лам к почитаемым священным деревьям могут служить любопытные факты, которые сообщил мой постоянный и весьма осведомленный в старине собеседник Каваа Чооду из пос. Нарын. Он рассказал, что у нарынских ламаистов-тувинцев раньше имелись ламы, которые назывались *бурхан бöö* — «бурханские шаманы» или «шаманы ламаистских божеств бурханов». Эти ламы занимались своеобразным «камланием», т. е. молением с помощью музыкального культового инструмента *тамыр* и священной книги *судур*. Таких лам обучали в специальной школе при хуре. Свои моления бурхан бöö проводил только ночью на месте погребения людей и у шаманского дерева. Цель его «камланий» сводилась к борьбе с *хи-юмом* (злой дух, равный по значимости *аза* у западных тувинцев). У шаманского дерева такой лама молился для того, чтобы войти в контакт с хозяином дерева и попросить у него силы и помощи в борьбе с хи-юмами. Использовали шаманское дерево ламы для борьбы с шаманом. Если шаман, которому принадлежало это дерево, приносил людям много бед, наводил на них болезни, то бурхан бöö мог изгнать из этого дерева хозяина, тогда шаман терял свою силу, а дерево становилось обычным.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

У западных тувинцев также был культовый праздник, посвященный почитаемым деревьям, — *хам ыяш дагыыр*. По сообщению Хертек Увельдеш (пос. Таспы-Аксы Бай-Тайгинского района), он проводился шаманом в начале летнего месяца. На такое моление всегда съезжалось много народа без регламентации по родовому или территориальному признакам. По сообщению собеседницы, далеко не все шаманы имели свое дерево. В районе оз. Кара-Холь священным считалось дерево, росшее в тайге, в местечке Узун-ой бажи. Дерево шамана называлось *хам тыт* (*тыт* — «лиственница»). Им была лиственница, а священных деревьев других пород здесь не было. Естественно, что у этой лиственницы имелся хозяин (ээзи), но простые люди, в отличие от шаманов, его никогда не видели.

К молению у священного дерева готовились все семьи, которые хотели принять участие в нем. Резали баранов и варили мясо, приготовляли молочные продукты (сыр, сливки и т. д.) и гнали араку. С готовыми продуктами приезжали к священному дереву и на белый войлочный ковер (*шертек*) клали всего понемногу из привезенных продуктов. Эту жертвенную пищу называли *тээкизе дээр*. К самому дереву подвешивали ленточки, а от сваренной туши барана на ветку священного дерева подвешивали нижнюю челюсть с языком и горлом, сердце и легкие. Когда собравшиеся на моление люди рассаживались вокруг дерева, шаман начинал свое камлание. Он был одет в ритуальный костюм и шаманил с бубном. Камлание шамана было посвящено хозяину этого дерева с целью испрашивания у него благополучия людям и скоту. На этом молении мог присутствовать и лама, но только как рядовой участник. Правда, говорят, что во время моления лама делал *чажиг* (кропление) аракой из специальной культовой ложки, о которой мы говорили ранее.

После камлания шамана у дерева начиналась мирская часть праздника. Присутствовавшие получали от шамана немного жертвенной пищи, уложенной на шертеке, которую съедали, а затем начиналось угощение привезенной сюда пищей, питье араки. Нередко на этом молении устраивались народные игры, в частности борьба (*хуреш*).

В Кара-Холе же отмечалось, что священное дерево раньше выбиралось старейшим уважаемым человеком, а не только шаманом; моление могло совершаться не только шаманом, но и ламой, который был одет в культовый костюм. Моление его сопровождалось чтением священной книги — судур, подношением специальной пищи — тээкизе дээр. Кстати, заметим, что при оваа дагыыре пища имела такое же название. В этой связи интересен факт, сообщенный Хертек Увельдеш относительно священного дерева, растущего и поныне в Чаланыге у пос. Кöпсек, где в свое время стоял небольшой дуган (молитвенный храм), в котором проживало несколько лам. Последним шаманом, проводившим у этого дерева моление хам ыяш дагыыр, был Тоскар-хам-оглу. Он считался сильным шаманом и свой дар получил от матери, тоже известной и сильной шаманки. На моление к этому дереву в свое время собирались тувинцы, не только живущие поблизости, но и приезжавшие сюда издалека.

Кроме лиственницы, в отдельных случаях почитались и береза и кедр. Если, например, кедр вместе с лиственницей росли рядом как бы от одного корня и были перевиты друг с другом, то их называли *дэль ыяш*. Однако около них не устраивали молений, а просто живущие вблизи и проезжавшие мимо тувинцы делали кропление.

Почтительное отношение к священным деревьям было характерно для всех тувинцев. От дерева ничего нельзя было отломать или взять. Проезжая мимо, всегда делали ему какое-нибудь подношение. Хертек Увельдеш рассказывала об одном происшествии. Ее муж, Тадарчи Хертек (ныне покойный), будучи еще молодым, отправился в тайгу. По дороге



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ему встретилось шаманское дерево, около которого недавно произошло моление. На ветке этого дерева висели челюсть барана (с языком), сердце и легкие. Тадарчи был голоден, да и мяса ему хотелось поесть. Он снял с дерева сердце и легкие, съел их и поехал в горы работать. Целый день он работал, а к вечеру себя очень плохо почувствовал: как выразилась Увельдеш, у него «кровь в жилах набухла и стучала». Он еле вернулся домой. Его брат посоветовал ему обратиться к шаманке Чайзан-кадай, но больной не пошел. Тогда к шаманке пошел его брат и все ей рассказал. Шаманка достала кадак ээрень (дух — помощник шамана), совершила камлание, и больной выздоровел. По рассказу Иргит Бодучин (пос. Таспы-Аксы), ее двоюродная сестра умерла от того, что упала и расшибла себе лицо. Однако, по мнению родственников, смерть девочки произошла потому, что отец ее срубил на дрова сухое дерево, которое когда-то было хам ыяш.

Из сказанного следует, что культ священных деревьев у тувинцев был монополизирован шаманами; это отражается и в названии священных деревьев — «шаманские». Некоторые отличия в данном культе связаны с социальной иерархией.

К семейным культам у тувинцев относится широко распространенное почитание огня, моление которому называлось *от дагыыр* (у южных тувинцев — *кол тагин*). По материалам, собранным нами как у западных, так и южных тувинцев, это моление в юртах проводилось с участием лам или шаманов. При этом у карахольских, сохранявших большую приверженность шаманизму, оно проходило нередко и при участии лам. Проводили моление в разное время. Так, ишкинская группа (притоки р. Хемчика — Верхний и Нижний Ишкины) от дагыыр устраивала в ноябре и обязательно с участием шамана, карахольская — весной.[64] Структура от дагыыра у всех групп тувинцев в целом была примерно одна и та же.

У ишкинцев к молению готовились всегда очень тщательно. К этому дню в юрте очищали от старой золы очаг, приносили дрова с другого места. На очищенном очаге разводили огонь. К нему подводили козла красной масти с белой полоской на голове. Из муки делали изображение козла, которое устанавливали на дощечке с моделью изгороди (*кажаа*), сделанной из щепочек. Шаман камлал в честь чистого, нового огня. Во время камлания хозяин юрты подавал шаману *ок ыдык*[65] — священную стрелу, которая раньше имелась в каждой юрте. Шаман все плохое, старое (за время, прошедшее со дня последнего моления) как бы вмещал в эту стрелу. После этого в огонь бросали изображение козла и изгороди. Затем хозяин юрты давал своему младшему сыну *кургултай* или *андырышкан* (национальное мясное блюдо в виде колбасы),[66] мальчик же должен был обойти очаг вокруг, с востока, и четырежды (у каждой стороны света) откусить от колбасы по кусочку и тут же его съесть. Затем шаман отправлял свой бубен, начиная с восточной части, сидящим по четырем сторонам очага людям. Каждый из них брал его в руки и откатывал по полу к следующему, предварительно ударив по нему несколько раз. После этого считалось, что огонь получил ыдык (козел красной масти), в юрте все очищено. Посвященного огню рыжего козла отводили

---

[64] Информант О. Хертек, 57 лет, пос. Ишкин, Дзун-Хемчикский район. В Кара-Холе записано от Хертек Увельдеш (пос. Таспы-Аксы) и на чайлаге Орталажек от Хертека Хеймер-оола, брата шаманки Серен Долунмаа.

[65] Культ огня для района Монгун-Тайги весьма подробно описан Потаповым, им же сообщаются данные о священной стреле ок ыдык, являвшейся семейным ээреном (пенатом) (см.: Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев, с. 217—219).

[66] Там же, с. 183.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

после совершения всех положенных действий в стадо, и он считался священным — ыдык. После его физического старения это животное заменяли более молодым.

В Кара-Холе, где дагыыр проводили с участием лам или шаманов, в день моления резали барана, готовили молочную и мучную пищу; изображение козла, вылепленное из теста, помещали на модель изгороди. К моменту сожжения фигурки в юрту, где в очаге горел огонь, вводили козла красной масти и головой ориентировали к очагу, около которого стояла модель изгороди с изображением козла; к шее животного были привязаны ленточки. Во время сожжения фигурки козла все присутствующие в юрте кричали: «Хуре, хуре». Хозяин же юрты во время церемонии сидел на почетном месте (*төр*), перед ним стояло деревянное ведро для молока (*хуун*), в котором лежала целиком сырая задняя нога от туши барана. Во время сожжения фигурки козла, если в юрте был лама, он читал священный судур и специальную молитву, посвященную огню.

У карахольцев, так же как у ишкинцев, модель козла осмыслялась как жертва ээзи — хозяину огня, а козел рыжей масти с ленточками становился его ыдыком.

Несколько отличны сведения об от дагыыре, полученные нами также в Кара-Холе, но от другого рассказчика. В ведро в некоторых юртах складывали лучшие куски сваренного мяса (*ужаа, төш* и др.), а поверх клали андырышкан. Изображение козла, вылепленное из теста, ставили на прямоугольную дощечку и огораживали. Здесь же в изгороди ставили модель чума. Там, где дагыыр проводил лама, сооружение и фигурку делал лама и читал при этом специальный текст. Далее лама отдавал сооружение и изображение козла хозяину юрты. Тот держал его в руках, а жена поливала фигурку тоненькой струйкой топленого масла. Хозяин тут же начинал откусывать маленькими кусочками колбасу, до этого лежавшую в ведре поверх сваренного мяса, и под чтение судура передвигался вокруг очага. У южных тувинцев это моление называлось *кол тагин*. Раз в год, а иногда и через год, в каждой юрте устраивалось моление огню. Этот обряд совершали осенью, обычно после того, как скот перегоняли на зимнее пастбище и впереди предстояла долгая зима.

Глава юрты шел в хуре и вызывал к себе одного из лам, который являлся главным действующим лицом моления. Моление огню начиналось в тот час, когда скот шел в поле с обеда, и кончалось к вечеру, когда скот возвращался домой. Лама, придя в юрту, брал семь черных бурханов и еще одного по имени Намзара. Если в семье не было таких бурханов, то он привозил их с собой. Хозяин на чистом месте на северной стороне юрты устанавливал очаг из трех камней (обязательно речных, белого цвета). Лама в эти камни ставил изображение козла, сделанное им тут же. Эту фигурку он огораживал изгородью из палочек. Кажаа осмыслялась как страны света, а фигурка — как священная гора ламаистов Сумбур-Ула. Перед северной стороной кажаа лама ставил изображение восьми бурханов, затем брал две палочки, одна из которых была сделана из тополя (*балгын*), другая — из дерева *ямшин* (породу дерева не удалось установить), соединял их священным платком ламаистов (*хадак*) и начинал читать молитвы. После этого лама выстругивал из тополя древко стрелы, один конец которого имел вырез, на другой насаживался железный наконечник. К древку на одном конце прикрепляли четыре пера от грифа (*тас*).[67] На середину древка надевалось бронзовое кольцо, сим-

[67] Птица тас (гриф) — священная птица ламаистов, почитание ее широко распространено в Тибете, Монголии и на юге Тувы. У ламаистов считалось, что после



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

волизировавшее собой зеркало. К кольцу прикрепляли пять ленточек разного цвета, на каждой из них имелось изображение пяти видов скота (лошадь, корова, баран и т. д.). Рисунки их делал сам лама тушью. Пока лама делал эту стрелу (*сум*),[68] хозяин резал барана. От барана отделяли четыре ребра, курдюк, заднюю левую ногу и прикрепляли эти куски к древку, к той части, где на него было надето кольцо. Потом брали деревянное ведро для доения молока и клали в него стрелу с кусками прикрепленного к ней мяса. Остальное мясо тут же варили и складывали около бурханов. К мясу прибавляли небольшое количество молочной пищи и араку. Ведро со стрелой устанавливали у бурханов с восточной стороны. Во время этого моления муж и жена из той юрты, где происходил дагыыр, надевали лучшие, праздничные одежды. Когда все эти приготовления были закончены, вводили в юрту рыжего козла и ставили мордой к северной стенке кажаа, у костра. Голову и тело козла обмывали аржаном (воду, взятую из источника, также называли аржаном). После обмывания животного лама читал молитву, затем сжигал модель изгороди и фигурку, причем поджигал с южной стороны. Когда кажаа горела, лама двумя палочками, к которым был прикреплен хадак, махал на огонь, как бы раздувая его. Так он делал три раза, после чего палочку с хадаком бросал в огонь. Затем лама брал от мяса, сложенного у бурханов, грудину (*төш*), — к ней тоже был прикреплен хадак, — и передавал ее хозяину. Хозяин в это время сидел в южной стороне (у двери юрты) и читал молитву, обращенную к хозяину огня. Взяв от ламы төш, он подносил его огню. Это осмыслялось как дар бурханов (в момент передачи ламой) хозяину юрты, а последний в свою очередь, считая хозяина огня главным в семье, отдавал эту лучшую часть мяса огню. Козлу на шею вешали ленточки желтого цвета (*сетир*). Это делал хозяин юрты, хотя ленточки готовил лама. После этого хозяин юрты заставлял животное символически молиться огню, для чего голова козла наклонялась в сторону костра три раза, а также подгибалась его передняя нога. Затем козла выгоняли из юрты, и с этой поры он считался ездовым конем хозяина огня. Все присутствующие произносили молитвенные восклицания: «Хуре, хуре». Лама брал мясо, сложенное у бурханов, и раздавал его хозяевам, родственникам и просто присутствующим по кусочку. Одновременно он давал и по несколько зерен ячменя. Ведро с мясом и священной стрелой лама также отдавал хозяину юрты. Хозяйка дома подавала своему мужу специальный мешочек (*шын*), в который он укладывал священную стрелу и небольшие кусочки мяса. Эту стрелу затем клали на главную *аптра* (в юртах имелись ящики для хранения различных вещей, главным назывался тот, где хранили семейные пенаты, культовые предметы; это была как бы семейная молельня). Мясо из мешочка ела только та семья, где проходило моление. Мясо считалось как бы подарком семье от бурханов для ее благополучия и счастья. После этого начиналась мирская часть праздника: присутствующие пили араку, ели мясо. Следующий тагин эта семья устраивала на том же месте, где разводили костер для первого моления. По мнению нашего информанта, моление устраивалось для счастья и богатства хозяев дома.

---

смерти людей именно эта птица забирает их души, что она также приносит людям богатство. Хотя наш рассказчик сказал, что оперение для стрелы было от птицы тас, но это маловероятно. Информация об этом культе получена в пос. Нарын от Людупа Подарчи, 62 года.

[68] *Сум* в переводе с монгольского означает «пуля», «стрела». В данном случае этот предмет вполне аналогичен тому, который у западных тувинцев называется *ок ыдык*. Сум у южных тувинцев играл большую роль в практике шаманов, относившихся к категории тенгри бöö. По представлениям тувинцев, сум как бы способствовала призыванию душ всех видов скота.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Там же в Нарыне нам сообщили, что такие моления устраивали не во всех юртах. Правда, в каждой семье с огнем был связан ряд поверий, нарушать которые никто не смел. Полагали, что в огне существует живой *калын бурхан*. Вот его-то и нельзя было чем-либо задеть или обидеть, поэтому у очага никогда не бросали наколотые дрова, ибо шумом можно было испугать это существо. Женщина никогда не могла переступить железные щипцы, которыми клали дрова в огонь, так как это очень сердило хозяина огня. Когда в юрте варили мясо, то первый кусок (маленький) бросали в огонь, чтобы хозяин тоже поел. От подарков гостей хозяин что-нибудь выделял и огню. Гость от своей чашки чая несколько капель брызгал в огонь, а после этого уже пил сам. В каждой семье через три или семь дней в огонь обязательно бросали кусочек сала. О голоде хозяина огня обычно свидетельствовал свист в очаге.

В ряде юрт почитание огня проводилось в последний месяц зимы или первый месяц весны, когда начинался окот овец, Если у овцы происходил выкидыш, то этого ягненка завертывали во внутреннее сало и бросали в огонь, считая, что он и предназначался для приношения. Если же окот проходил без выкидыша, то жертву огню не приносили. При перекочевках на новом месте, где ставили юрту, в очаге устраивали саң. Для этого клали на место очага плоский камень и на нем зажигали можжевельник. Иногда можжевельник, с добавлением углей и серы, клали в ковшик (*шаныk*) и окуривали им место очага, юрту, кошары. После этого в юрте устанавливали очаг для приготовления пищи. Разборку и установку очага всегда делала женщина. Если в семье у детей или взрослых заболевали глаза (ячмень), то полагали, что в огонь попало что-нибудь грязное. В таком случае окуривали очаг. Если после окуривания не проходила болезнь, то звали в дом ламу или шамана (делалось это крайне редко). Шаман проводил специальное камлание, посвященное очищению очага от загрязнения. Лама в таких случаях читал судур.

Из сказанного следует, что у тувинцев в далеком прошлом существовал древний культ огня, освоенный шаманами и ламами. У всех групп тувинцев (как западных, так и южных) этот семейный культ был в большей степени ламаизирован, чем это прослеживается в его шаманистской форме. На алтайском материале, отмеченном Н. П. Дыренковой, также зафиксировано наличие культа огня не только у шаманистов, но и у бурханистов.[69]

В тувинском варианте культа огня, несмотря на отдельные локальные детали, в основном отмечается, что почитание огня в культовом оформлении тесно связано с принесением ему в жертву козла (модель из муки) и посвящением того же вида животного красной масти, как бы символизировавшего ездового коня хозяина очага. Как тувинским материалом, так и алтайским подтверждается, что хранителем и как бы наследником семейного огня являлся мужчина,[70] а это свидетельствует о давности сложения у этих народов патрилокальной семьи. У тувинцев сам огонь осмыслялся как нечто живое, обладавшее способностью обижаться, быть недовольным, оказывать благотворное воздействие на членов семьи или приносить им болезни. Поэтому его нужно было регулярно кормить, поить аракой, чаем, угощать, иногда делать подарки и т. д. Хотя проведение этого семейного праздника, как правило, не обходилось без участия шаманов или лам, последним отведена в этом культе роль менее заметная, чем роль, отведенная самой семье, так как огонь, очаг ежедневно был предметом их постоянного внимания и забот. И, конечно, большая роль в этом

[69] Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут. — Сб. МАЭ, VI, Л., 1927, с. 72.

[70] Там же, с. 67; Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев, с. 219.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

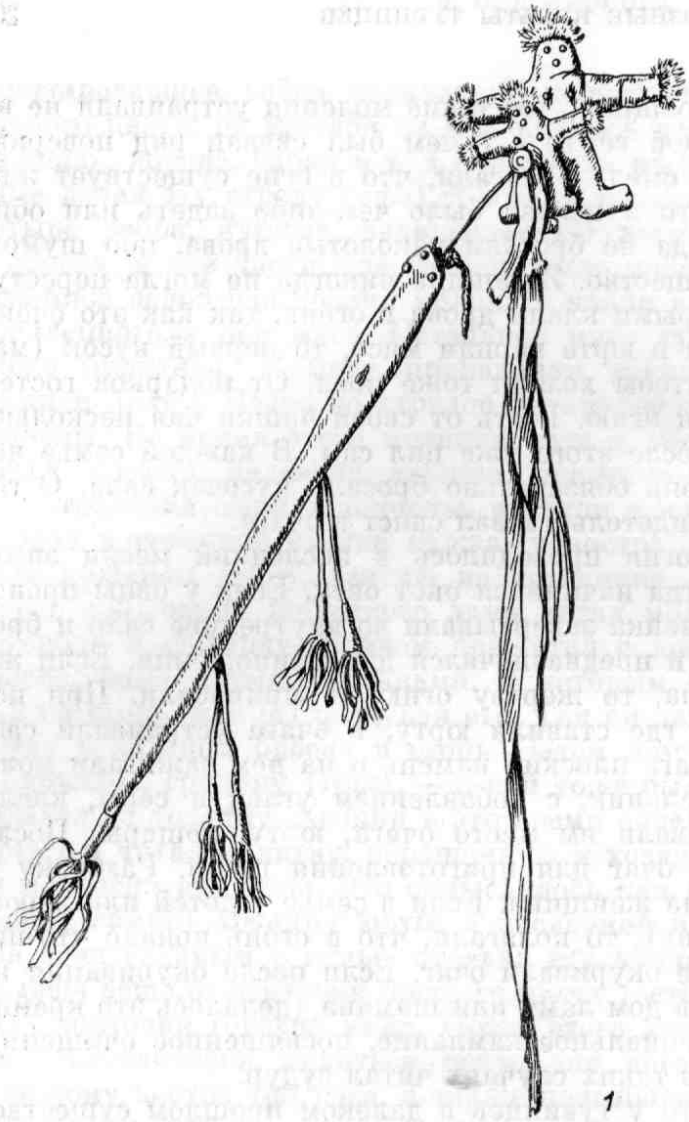
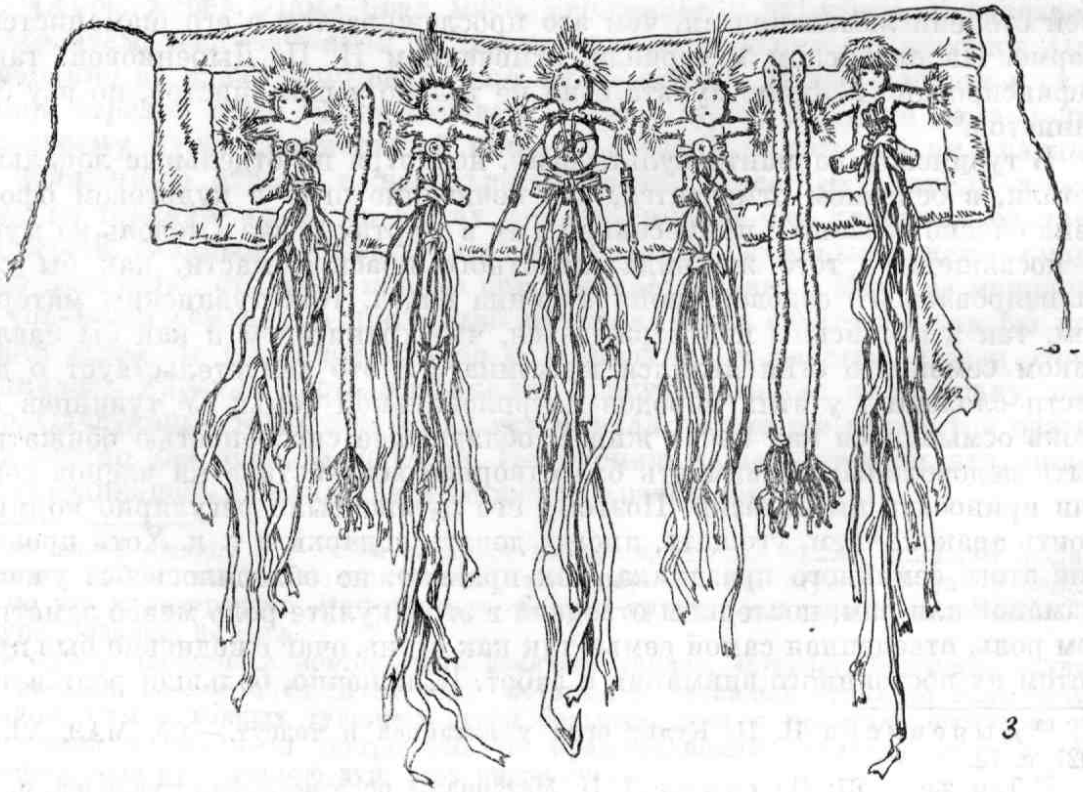
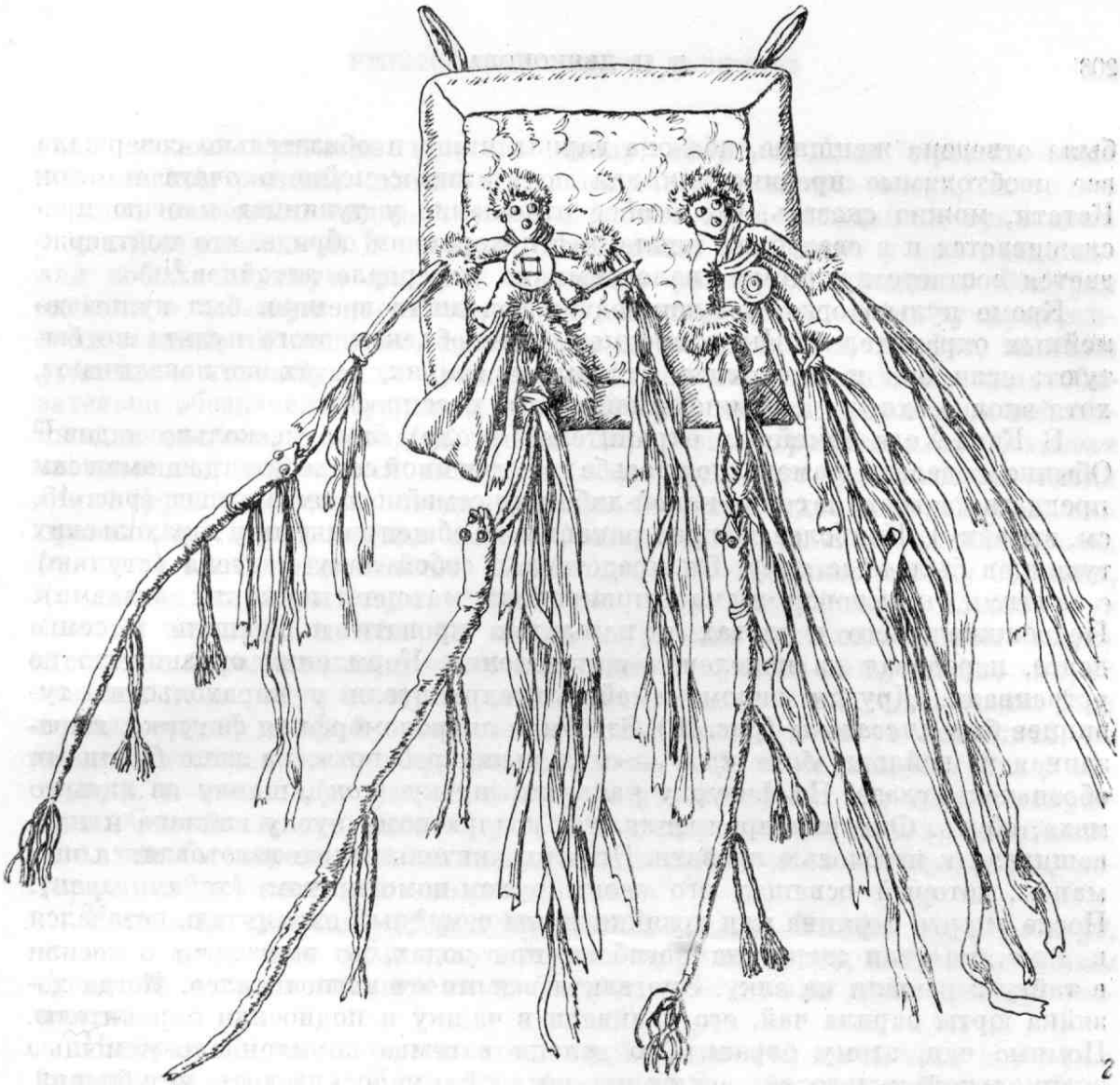


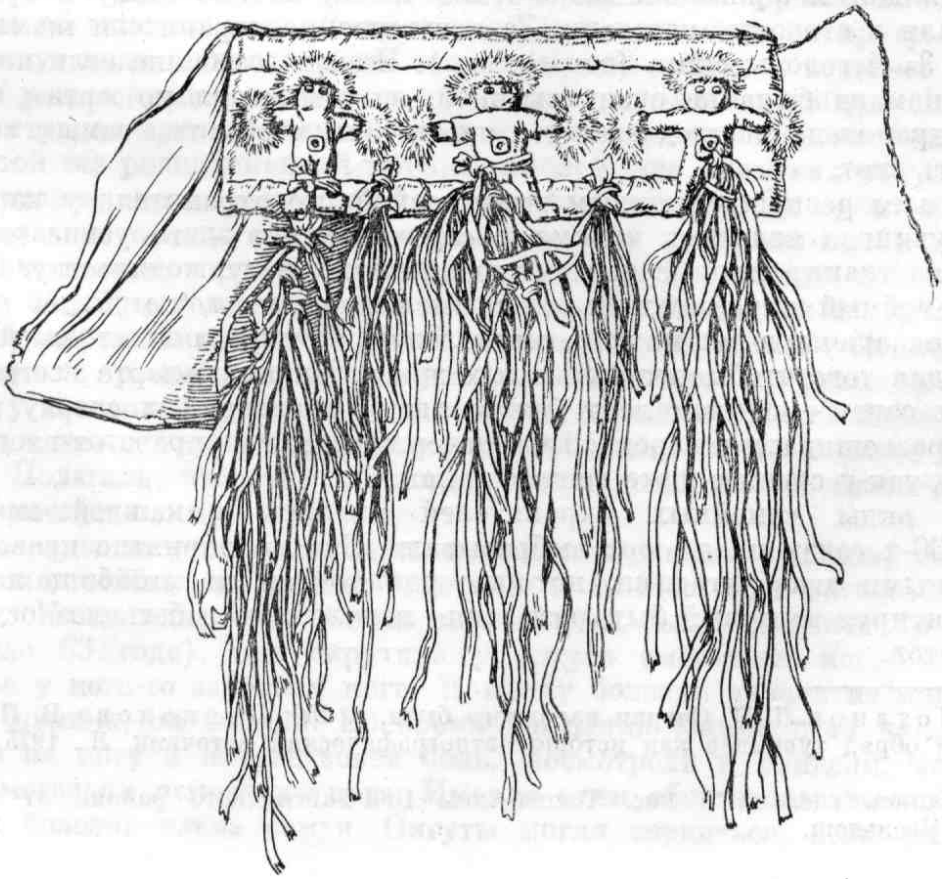
Рис. 16. Эмегельчи — культовые предметы для охраны здоровья детей.

*1* — две антропоморфные фигурки и изображение змеи (МАЭ, колл. № 1340—11); *2* — две антропоморфные фигурки в одежде, изображения змей и другие предметы (МАЭ, колл. № 1340—8); *3* — пять антропоморфных фигурок в одежде и изображения змей, прикрепленных к войлоку (МАЭ, колл. № 1340—11); *4* — три фигурки антропоморфные, прикрепленные к войлоку (МАЭ, колл. № 1340—10а).



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН





Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

была отведена женщине, ибо она варила пищу и обязательно совершала все необходимые предписания для почитания семейного очага и огня. Кстати, можно сказать, что особое отношение у тувинцев к огню прослеживается и в свадебном цикле, и в похоронном обряде, что подтверждается соответствующими аналогиями на материале алтайцев.[71]

Кроме культа огня, у тувинцев до недавнего времени был культ семейных охранителей. Ныне предметы или объекты этого культа не бытуют; если они и имеются в отдельных семьях, то их не показывают, хотя вполне охотно дают информацию при расспросах.

В Кара-Холе семейных охранителей (*холу*) было несколько видов.[72] Обычно их делали шаманы по просьбе той или иной семьи, иногда шаман сам предлагал завести в семье какой-либо вид семейного охранителя (рис. 15, см. вклейку). Наиболее распространенным и общепринятым у карахольских тувинцев был *адыг холу*. Он представлял собой лапу медведя (ступню) с когтями, к которой шаман прикреплял матерчатые ленты (чалама). Подвешивали его в юртах к изголовью кровати и хранили в семье долго, передавая из поколения в поколение. Кормления охранителю не устраивали. Другим видом семейного охранителя у карахольских тувинцев был *эмегельчи* (рис. 16). Это была антропоморфная фигурка, вырезанная из войлока, *биче урук* — «маленький ребенок», на лице бусинами обозначены глаза. На фигурку надевали шубку (*тон*), шапку из лисьего меха, обувь. Фигурку прикрепляли к квадратному куску войлока и подвешивали к изголовью кровати. Этот охранитель также изготовлялся шаманом, который освящал его своим духом-помощником (*хадак ээрен*). После смерти хозяина или хозяйки юрты семейный охранитель оставался в доме, но если женщина погибала при родах, то эмегельчи относили в тайгу и вешали на елку. Эмегельчи в юрте очень почитался. Когда хозяйка юрты варила чай, его наливали в чашку и подносили охранителю. Помимо чая, этому охранителю делали в семье кормление с помощью специальной культовой ложки, на которой имелось девять углублений. Этой ложкой зачерпывали молоко или клали на нее пищу и брызгали и бросали в сторону эмегельчи. За изготовление охранителя шаману отдавали 3—4 головы скота (овцы, козы). Иногда, особенно если популярность шамана была не очень высокой, он сам ходил по юртам, где не было охранителя, и предлагал его изготовить, чтобы тем самым себе заработать скот.

Третьим распространенным видом семейного охранителя у карахольских тувинцев являлись *чалама и саран*. Чалама — это узкие длинные ленты из ткани, которые шаман подбирал по цвету, количеству. Сам по себе семейный охранитель чалама имел вид ленты, по длине которой были подвешены в ряд ниспадающие ленты. Прикрепляли его над дверью юрты, для того чтобы отгонять злых духов. Чалама в юрте всегда сочетался с саран — пучком лент белого цвета, скрепленных сверху в узел. Саран развешивали в передней части юрты, слева и справа от входа. Как чалама, так и саран в юрте вешал шаман.

Все виды семейных охранителей имелись в каждой юрте, но в 20—30-х годах их из юрт выбрасывали. Это мероприятие проводилось различными агитбригадами, которые разъезжали по стойбищам тувинцев, агитируя за новый быт, разъясняя ненужность и бесполезность этих предметов.

---

[71] Потапов Л. П. Очерки народного быта, с. 250; Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, с. 59—64 и др.

[72] Запись сделана в пос. Таспы-Аксы Бай-Тайгинского района от тувинки Хертек Увельдеш.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

У южных тувинцев (группы Чооду, Кыргыс, Саян, проживающие в Эрзинском районе) семейные охранители назывались *онгут*, их также имелось несколько видов. Общим охранителем с западными тувинцами у них был эмегельчи. В отличие от западных этот онгут у них представлял собой латунную фигурку женщины размером в ладонь. Фигурку одевали в женскую верхнюю одежду, подпоясывали, к поясу прикрепляли маленький мешочек, туда клали немного табака, конфет, печенья (раньше — что-нибудь из традиционной молочной пищи). На лице обязательно обозначали бусинами глаза. В юрте онгута хранили за войлочным покрытием, в западной части. Для этого охранителя существовал специальный войлочный мешочек, в который его укладывали, когда семья перекочевывала. Заводили онгута по рекомендации шамана, и, как правило, его имела каждая семья. Считалось, что он помогал женщинам, приносил в их семью счастье, благополучие. Относились к нему бережно, ежедневно кормили чаем и молоком. При наступлении нового года (*шагаа*) клали его на главное аптра, окуривали можжевельником (*арци*) и ставили перед ним на тарелке молочную и мучную пищу. После смерти хозяйки дома онгут из юрты никуда не уносили и не уничтожали. При выходе замуж дочерей в их семьях также заводили онгут эмегельчи, но он не считался новым, а представлялся как тот же самый, что был у матери, т. е. этот онгут наследовался. Онгут эмегельчи мог иметь и мужчина. Считалось, что сила онгута, его действия были наследственными, т. е. как бы переходили от первого (предка) и всех последующих, которые имелись в каждой конкретной семье.

У южных тувинцев (у родоплеменной группы Чооду) имелся онгут, который назывался *тодж онгут*. Вероятно, данный вид онгута к южным тувинцам попал в свое время из Тоджи, и ему было дано такое наименование.

Изображали этого охранителя в виде 12-головой змеи, тело его называлось *сум* — «пуля». Длина его примерно $^3/_4$ человеческой руки. Тело делали из скрученной шерсти, а затем обшивали черным материалом, на теле обозначали ноги. Головки змей располагались по кругу. В юрте этот онгут подвешивался через металлическое кольцо к решетке. Делали его по рекомендации шамана в том случае, когда кто-нибудь из членов семьи страдал хроническими болезнями или случался падеж скота.

У той же родоплеменной группы имелся еще один вид онгута, который являлся охранителем детей, — *налгызан сахуул*. Он представлял собой железное кольцо с подвешенными к нему четырьмя-пятью жгутами (*манчак*; кстати, мягкие длинные подвески на шаманских костюмах тувинцев алтайцы тоже называют манчак). Жгуты делали из непряденой овечьей шерсти и обшивали белой и темно-синей тканью. Делали онгут в семье по рекомендации шамана, подвешивали за решетку (*хана*) юрты, у изголовья кровати. Этот вид онгута также был наследственным, имелся в каждой семье. Заводили его даже тогда, когда в семье не было детей. Полагали, что этот онгут капризных детей делает мягкими, нежными, послушными.

Все виды онгутов наделялись качествами живых существ; считалось что они способны сердиться, видеть и т. п. Нам был рассказан такой случай. Когда одна жительница пос. Нарын была девочкой (в 1973 г. ей было 63 года), она скрутила у онгута эмегельчи ногу, и вскоре в семье у кого-то заболели ноги. Причину болезни узнать не могли, вызвали шамана, он камлал. Во время камлания шаман стал как-то припадать на ногу и почувствовал боль. Посмотрели и увидели, что у онгута эмегельчи испорчена нога. Именно этим обстоятельством объяснил шаман болезнь члена семьи. Онгуты могли сердиться, если им подно-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

сили не те вещи, которые им нравились. Так, в этой же семье перед онгутом была положена шкурка суслика, и в доме заболел ребенок. Как только шкурку убрали, ребенок сразу же поправился.

У южных тувинцев домашним или семейным охранителям раз в год устраивали празднество. Оно падало на третий день первого летнего месяца, проводил его шаман. В юрту он приходил без костюма и бубна, камлал только с помощью ветки можжевельника, которую зажигал в специальном металлическом ковше (*хамыш*). Хозяин юрты в этот день срубал невысокую лиственницу и приносил ее в жилье. Дерево устанавливали у печки со стороны почетной части юрты. На деревце шаман вешал ленты (по-тюркски — *чалама*, у южных тувинцев — *цалым*), ставил перед лиственницей разнообразную пищу (молочную, мясную, мучную), доставал онгут и привязывал к нему *хадак камбу* (*хадак* — «платок»). Хадак камбу — самый почитаемый платок. После камлания шамана лиственницу носили вокруг очага, выносили из юрты в восточном направлении и там оставляли.

Южные тувинцы семейным охранителям обязательно посвящали животных или, как они говорят, каждому онгуту делали *сетир*. Обряд выполнял шаман. Сетир онгута считался его верховым животным (лошадью); полагали, что онгуты на посвященных им животных совершали поездки.

Посвящение животного семейным охранителям шаман проводил без костюма и бубна, только при помощи можжевельника и ковша. После специального камлания в ночное время онгуту объявлялось, кто его ездовое животное.

Посвящаемыми животными были бараны, и каждый вид семейного охранителя получал барана определенного цвета, возраста, с определенными приметами (например, белый баран с черными ушами или белый баран с черной отметиной на голове). Считалось, что онгут получал свою лошадь.

Когда посвященное животное старело, его заменяли новым. Замену проводил также шаман со сложными ритуальными действиями над вновь посвящаемым животным.

У южных тувинцев посвящение животных устраивалось не только по поводу семейных охранителей. Так, в родоплеменной группе Чооду (запись сделана в пос. Нарын) ламы делали в семье два вида сетиров. Один из них назывался *атана сетир* (*атана* — «божественный»). Этот сетир в свое время был очень распространен, иметь его считалось необходимым для всех верующих. Атана сетир осмыслялся в целом как посвящение избранного животного высшему божеству, какому конкретно — не знали, не называли. Для посвящения выбирали молодого кастрированного белого барана с желтыми ушами и головой. Обряд посвящения проводил лама, и заключался он в том, что избранное животное подводили к дверям юрты и мазали ему морду топленым маслом. При этом помазание начинали от кончика носа, затем переходили ко лбу, рогам, ушам. Это действие расценивалось как очистительное для данного животного. Затем голову барана обмывали аржаном, который предварительно готовили в южной части юрты. Обмывание посвящаемого животного проводили после того, как его обводили три раза вокруг юрты. Затем около левой лопатки за шерсть прикрепляли ленточки белого и желтого цвета и платок, животное направляли головой в сторону востока и отпускали в стадо. Ленточки с лопатки не снимали, если же они терялись, то их не восстанавливали, и это не являлось каким-либо предзнаменованием. Каждый месяц (по лунному календарю) в полнолуние, т. е. 15 числа, а также через год для этого животного в семье де-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

лали саң. Окуривание атана сетира проводила хозяйка или хозяин дома.

Вторым видом сетира, которые делали ламы в семье, был *калын сетир* (*калын* — «огонь»). Огню обычно посвящали кастрированного рыжего козла. Цикл действий был тот же, что и при посвящении атана. Только после обмывания аржаном, смазывания маслом и окуривания посвящаемое животное подводили к двери юрты, головой обращали в сторону очага, подгибали ему передние ноги и голову три раза наклоняли по направлению очага. Это символизировало молитву животного огню. По заявлению наших информантов, этот калын сетир назывался еще *улан сохус* — «красный сохус». Сохус раньше, по представлениям южных тувинцев, имел всякий человек и даже бурханы. Улан сохус сдерживал действия зловредных существ (*мангирин*), которые считались пожирателями скота; обитали они под ногой бога Чочжи (божество ламаистского пантеона).

Стоит заметить, что если атана сетир — по своему содержанию совершенно самостоятельное явление, то калын сетир является составной частью культа огня. Не совсем ясна информация о связи калын сетира с улан сохусом. Здесь, видимо, имеет место своеобразная трансформация и слияние двух культов, которые уже утратили свое первоначальное значение.

При различных обрядах, связанных с почитанием природы или с выполнением каких-либо семейных молений, как указывалось, тувинцы широко применяли окуривание дымом некоторых сжигаемых растений, главным образом можжевельника. Этот обряд, известный под названием *саң салыр* (т. е. устройство саңа воскурения), в разных районах Тувы и при различных молениях выступает либо как один из элементов ритуального действия, совершаемого шаманом или ламой, либо в качестве самостоятельного обряда, выражающего почитание и подношение тому или иному божеству или духу, совершаемого не только шаманом или ламой, но и простым человеком (скотоводом или охотником).

Рассмотрение саңа как обряда и как обрядового действия я начну на материалах, собранных мною у южных тувинцев. Здесь ламы устраивали *саң салыр* как специфическое моление, чтобы люди не болели, чтобы зимой мало выпало снега и скот мог легко перенести зимовку, чтобы в тайге было много зверя и т. п. При устройстве саңа ламы руководствовались соответствующей канонической литературой. В частности, у лам имелся специальный судур под названием «Ловиц саң чот сук соо», где сообщалось, как совершать окуривание и молиться. Моление и окуривание, по мнению Людупа Подарчи, было приятным и желанным для хозяев природы, которые за это посылали людям разные блага. Саң выступает, таким образом, как одна из форм почитания природы. Это подтверждается тем, что саң салыр устраивали обычно у тех мест, которые почитались и где имелся хозяин. Так, у южных тувинцев саң устраивали из специально сложенных камней у оваа. Устраивали его у почитаемого дерева, у истока канала или реки, проходящих мимо посевов (в таких случаях для саң ставили один камень). Саң делали только летом, т. е. тогда, когда «бегает» рыба в реке, кукует в лесу кукушка, когда все животные сыты и когда хозяева гор, рек, деревьев и т. д. «падают» на землю (осенью они уходят на небо). Для воскурений на камень или камни обычно клали можжевельник, травы (по некоторым записям у западных тувинцев их было девять вместе с можжевельником), немного ячменной муки, топленого масла. Эту смесь клали на горячие угли. Мясо и араку на саң класть не дозволялось. Саң салыр обычно

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

делал каждый хозяин юрты, но для этого могло объединиться и несколько семей.

Отдельная семья или группа это моление устраивала у того или иного почитаемого места. Предполагалось, что во время проведения саңа к этому месту приходили не только хозяин горы, дерева и т. д., но и бурханы природы в образе мужчины и женщины (*моючин*). Они якобы являлись одетыми в блестящие белые или желтые халаты, с длинными, белыми, распущенными по плечам волосами, с украшениями на пальцах ног. Но приходили бурханы уже после того, как к этому месту являлись ээзи. Приглашал их также лама. Если саң делали у священной горы, то, приглашая сюда ее хозяина, лама говорил, что здесь все очень чисто и аккуратно, и просил ээзи поесть ту пищу, которая здесь имелась. При приглашении хозяина конкретной почитаемой горы лама обязательно упоминал и священную гору буддистов Сумер-Улу, считая, что почитаемая гора, близ которой устраивали саң — «родственница» Сумер-Улы. Если саң ставили у истока реки, то при приглашении хозяина реки лама также сообщал ему, что в данном месте все чисто, аккуратно и нет ничего грязного. При приглашении хозяина дерева лама хвалил траву и деревья священной Сумер-Улы, говоря, что там находятся его братья и сестры, и просил ээзи придти и отведать здесь чистой пищи. Считалось, что у саңа имеется четыре стороны, сориентированные в соответствии со странами света. И приход как бурханов, так и хозяев гор, деревьев и т. д. мыслился с востока и юга. Лама при приглашении божеств клал на саң молочную пищу, а некоторое количество ее бросал в сторону востока и юга. После кормления «пришедших» бурханов и ээзи бурханы якобы раздавали счастье, которое они сюда принесли с собой. Пришедший с востока давал молящимся солнце, дождь, урожай, пришедший с юга приносил счастье, хорошую охоту, уничтожал все виды бедствий, давал семь видов семян, семь различных умений в работах, которые люди выполняют. После бурханов «говорили» ээзи — о том, чтобы не было чертей, злых духов, болезней, ссор и т. д. Потом словами ламы пришедшие на саң ээзи прощались и обещали все плохое взять с собой. На этом саң салыр оканчивался. После семейного саңа данная семья уже не проводила молений или угощений, подношений у гор, рек и других мест.

У западных тувинцев рассматриваемый обряд совершали не только шаманы, ламы, но и простые люди. Это зафиксировано Г. Н. Потаниным, который писал: «Урянхайцы на охоте устраивают сан, то есть курение можжевельником на ургёне: ургён — треножник, на который кладется дощечка, а на дощечку угли; на угли кладут можжевельник (по-урянхайски артыш). Подобные курения на ургёне устраиваются и в том случае, когда молятся о приплоде скота. Они предназначаются в честь Оран-телегея»[73]. У западных тувинцев обряд воскурения практиковался обязательно при горном молении и назывался в этом случае *танды саң* (*танды* — «высокая гора», «высокогорная тайга»). Танды саң совершалось только шаманом, причем и для отдельной семьи. Время проведения моления зависело от того, когда семья устраивалась на чайлаге (летняя стоянка, кочевка) или у зимника (при осенне-зимней кочевке). Характер ритуальной стороны его был довольно прост. У юрты или невдалеке от нее на высоком месте устанавливали шест с перекладиной наверху, сделанной из двух палок, сбитых под углом друг к другу. У основания шеста ставили камень или бронзовые небольшого размера чашечки. Таких чашечек обычно было девять штук, каждая из них имела свое наз-

[73] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV, с. 92.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

вание — по имени отдельной танды. Считалось, что есть местные танды (например, Кызыл-Тайга, Бай-Тайга, Чопкан и др.). Таким образом, танды саң символизировал собой девять танды. У шеста к саңу клали артыш и еще восемь трав, считавшихся запахами всех высоких гор. Из девяти нам назвали следующие: *артыш*, *кангы*, *эйвээнги*, *кодалкаагы*, *кадын*, *сооскен*, *шаанк*, *чайган* (девятую траву наш собеседник забыл). К травам клали и различную пищу — ту, что имелась в юрте. Все сооружение, травы, пищу устанавливали против входа в жилище, т. е. с ориентировкой на юг. Во время кормления и воскурения танды делали и *узун солган*, т. е. кормление с помощью специальной культовой ложки (на плоской черпательной части которой имелось девять углублений), брызгали в сторону юга аракой (или молоком, иногда чаем). Обряд воскурения, кормления и разбрызгивания проводил шаман, члены семьи здесь присутствовали и лишь помогали ему. Танды саң, по представлениям западных тувинцев, устраивался, чтобы получить от хозяев земли различные блага, чтобы «отвести» беду, при болезни человека (если шаман узнавал, что она является результатом действий, например, *ээзи суг бажи* — «хозяйки истока речки»).[74]

Менее сложные воскурения с очистительными свойствами сами тувинцы и служители культов устраивали в различных случаях только с помощью можжевельника. Перед камланием шаманы окуривали можжевельником свой костюм и другие предметы культа. После родов всегда окуривали роженицу. Воскурение делали семейным пенатам в юрте, на месте, где лежал умерший: с правой стороны на камень с горячими углями клали можжевельник. Он всегда имелся в юрте, его обычно собирали мужчины на горах и приносили домой, его могли отдать и тем, кто благотворно влияет на здоровье человека. Окуривали им и тех людей, у которых были припадки, наблюдались различного рода психические отклонения и т. д. В целом как артыш, так и остальные восемь трав относились к категории растений, как бы принадлежащих орану, танды, и использование их простыми людьми якобы устанавливало связь между человеком и хозяевами орана, танды, отдельными священными горами и т. д. Эта связь помогала человеку ощущать заботу и благорасположение воображаемых хозяев различных объектов почитаемой природы, которые могли защитить от воображаемых злых существ.

Изложенный в статье материал по религиозным культам тувинцев только в очень суммарном виде характеризует наши знания о них. Дать полную картину по данному вопросу в рамках одной статьи просто невозможно, тем более что исследование его должно базироваться на дальнейших поисках материалов.

Все же представленный материал позволяет сделать некоторые обобщения и выводы (в отдельных случаях это имело место в тексте). Исходя из того, что рассмотрение религиозных культов тувинцев основывалось, как правило, на литературных данных, а также на наших полевых материалах, собранных путем опроса лиц старшего поколения, можно констатировать, что в конце XIX и начале XX в. главными функционирующими религиозными культами у различных групп тувинцев (исключая тувинцев-тоджинцев) были те, которые связаны с почитанием природы в образе духов — хозяев мест. Эти ранние анимистические представления весьма устойчиво сохраняли свое значение и в более поздних религиозных представлениях — шаманизме, а затем и в ламаизме. По народным представлениям, в основе своей иррациональным,

---

[74] Сведения о танды саң получены в 1974 г. от бывшего шамана Ондар Алдын-Хереля, 79 лет, р. Мончурек, Дзун-Хемчикский район.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

фиксируется отсутствие понимания стройной системы соподчиненности и иерархии в общем пантеоне духов — хозяев природы. На наш взгляд, это объясняется прежде всего главенствующей ролью шаманов, которые за длительную историю своей деятельности в качестве религиозных идеологов монополизировали как систему религиозных культов, так и культовую практику.

Но как бы ни были расплывчаты народные представления, связанные с выполнением различных культов, их содержанием,— краеугольным камнем здесь остается мировоззрение, которое было свойственно тувинцам, в основе же его лежали религиозные представления о природе и человеке.[75] Так, в некоторых культах тувинцев совершенно четко отражены представления о вселенной и те, что связаны с космогонией, землей вообще и ее элементами (горами, реками и т. п.). В своем развитии религиозное мировоззрение на природу и человека в тувинской среде прошло долгий путь, зачастую сохраняя древние черты не только этнического ядра самих тувинцев, но подчас включая в себя иноэтнические и культурные особенности других религиозных представлений. Система религиозных культов по своей исторической сути не является для них однозначным историко-культурным пластом, срезом, типичным только для этого народа. Во всяком случае даже на таком позднем материале, который представлен в данной статье, можно видеть неодинаковую ступень сохранности тех или иных видов культов у разных территориальных групп тувинцев: иногда само оформление и понимание одного и того же культа противоречиво и страдает отсутствием строгих установлений и предписаний религиозной мировоззренческой и культовой сущности.

Социальная сущность религиозных культов тувинцев к концу XIX—началу XX в. несомненно была уже той, что была характерна для социально-общественных отношений Тувы в целом. А в целом же она базировалась на наличии у тувинцев патриархально-родового быта, который тесно переплетался с развитыми патриархально-феодальными отношениями.[76] Эти социально-экономические особенности несомненно способствовали тому, что среди тувинцев в это время функционировали такие разновидности культов, как семейные (семейные охранители, культ огня), родовые (моления горам) и те, что уже утратили связь с различными социальными подразделениями, превратились в территориально-административные (например, культ оваа и др.).[77]

И как бы ни были ощутимы противоречия системы религиозных культов, наш материал, как и материалы других исследователей по данному вопросу, наглядно свидетельствует о том, что их бытование всячески поддерживалось служителями культа, каковыми в это время являлись шаманы и ламы. Невзирая на различие этих религиозных систем, канонические установления, причастность лам и шаманов к культовой практике была столь велика, что зачастую они являлись попеременно исполнителями одного и того же культа,— естественно, с привлечением своей религиозной специфики. Более того, ламы в ряде случаев настолько переоформили более древние культы, что в XIX в. у одной территориальной группы, например, культ огня в семье проводился с привнесением шаманистских предписаний, а у другой — ламаистских (западные и южные

---

[75] Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 268—291.

[76] Дулов В. И. Социально-экономическая история Тувы. М., 1956, с. 557.

[77] Сердобов Н. А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971, с. 171.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

тувинцы). Вообще следует заметить, что ламаизм в Туве не смог ни вытеснить шаманистских представлений в народной среде, ни искоренить самих шаманов, с которыми они вели многовековую борьбу за приоритет своей религии. Ламаизм сделал очень много уступок ранним религиозным верованиям в Туве, не боясь иногда даже включать в свою каноническую культовую практику более понятные народу шаманистские представления, связанные, например, с образами злых сил.[78]

В культовой практике рядовых тувинцев, каковы бы ни были объекты почитания (будь то вселенная, земля — вода и др.), чаще всего выступавшие в образе духов — хозяев мест или персонифицированных божеств, лежала одна идея — зависимость человека, его благополучия от природы. Поскольку природа выступала в одухотворенных образах, наделенных свойствами живых существ, поскольку жизнь каждой семьи регламентировалась обязательными предписаниями, без выполнения которых не мыслились как благоприятные условия для жизни человека, так и плохие, являвшиеся якобы результатом каких-то отступлений человека от определенного свыше.

Некоторые культовые действия в повседневной жизни рядовых тувинцев были настолько просты, что подчас вошли как бы в привычку. Труднее, пожалуй, решить вопрос о фиксированных датах проведения тех или иных молений, культовых празднеств — дагыыров, имея в виду не только время года, но и количество их для отдельно взятых родов, семей и. т. д. Похоже, что некоторые из них, со сложным ритуалом, связаны с представлениями о пробуждающейся живой природе. За исключением, пожалуй, праздника *шагаа* — нового года, все празднества культового порядка у тувинцев происходили летом. К сожалению, мы не располагаем какими-либо данными о количестве дагыыров, в которых обязана была участвовать каждая семья на разных социальных уровнях (в рамках самой семьи, рода, территориальной единицы), а такой материал, думается, представил бы определенный интерес.

Заметно, что оформление и исполнение тех или иных религиозных культов тувинцев не наполнено арсеналом культовых предметов, как это имеет место у других народов Сибири. По существу, все предметы, которые включены в культовые действия, являются бытовыми (деревянные ведерки для доения скота, тарелки и др.). Исключение — специальная культовая ложка (кстати, заметим, что такие ложки не известны другим саяно-алтайским народам). Условно культовым предметом можно назвать камень (или камни) для саңа. По существу, это и весь арсенал специальных предметов (здесь мы, конечно, не учитываем те, которые были взяты от лам, например девять бронзовых чашечек и др.).

Кормление, подношение и посвящение в честь тех или иных духов-хозяев, персонифицированных божеств, отождествленных с природой и ставших объектами культа у тувинцев, характеризуется значительным многообразием. Отметим сразу, что специальных видов культовой пищи у тувинцев не имелось. Все, что ел, пил, курил сам человек, было угодно и почитаемым персонам,— конечно, с определенной дифференциацией. Среди животных, которые могли быть жертвенными и посвященными, были бык, конь, баран, козел. Естественно, что как жертвенные, так и посвящаемые виды животных были почти строго канонизированы по ряду признаков, каковыми в первую очередь являлись масть, пол, возраст. Можно также полагать, что они были и как бы персонально предназначены той или иной категории образов религиозного пантеона. Посвящаемые животные, несомненно по своему происхождению табуированные,

[78] Дьяконова В. П. Цам у тувинцев. — Сб. МАЭ, XXVII, Л., 1971, с. 128.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

никогда не умерщвлялись и не убивались; после их смерти некоторые их виды (лошадь) специально захоранивали на лиственницах. Такое захоронение, относящееся к 30-м годам, в Туве нами впервые зафиксировано в долине р. Мончурек. По-видимому, в далекой древности некоторые виды животных при посвящении сжигали. Скорее всего, такое сожжение производилось в жилище типа *аланчик* (или рядом с ним), где сооружался загон для скота (*кажаа*). Такому предположению соответствует действие, имевшее место в культе огня (от дагыр), где реалия заменена символической вылепленной из теста фигуркой козла, сжигаемого в очаге юрты вместе с моделью изгороди и жилища.

Если посвящаемые животные относятся к таким видам жертв, как бескровные и посвящаемые путем сожжения, то жертвенные животные относятся к числу кровавых. Исключение составляет тот вид жертвоприношения, который отмечен нами в оваа дагыыр, у южных тувинцев. Имеется и еще одна деталь в характеристике жертвенных и посвящаемых животных, которая вытекает из особенностей культовой практики тувинцев. Посвящаемое животное всегда оставалось в целом, не разделанном виде, когда его сжигали или захоранивали. Жертвенные же животные никогда не подносились в виде туши, чаще всего это была голова, снятая вместе со шкурой, к ней еще добавлялись горловина и осердие. Мясо жертвенного животного обычно съедали участники дагыыра, моления, что скорее всего следует рассматривать не как сопричастность простых людей с объектом и субъектом (воображаемым) культа, а как разумное, рациональное отношение к бытию. Заметим также, что жертвенным животным никогда не мог быть козел.

В настоящее время у нас нет каких-либо сведений об отправлении религиозных культов у тувинцев. Даже память о многих из них уже исчезла. В то же время у отдельных лиц старшего поколения сохранился ряд привычных действий, связанных с почитанием некоторых объектов, как например «священных» деревьев, гор, источников и т. д. Но такое положение — несомненно только вопрос времени, а настоящее и будущее для большинства тувинцев стоит вне отживших привычек и представлений.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

*Г. Н. Грачева*

# Традиционные культы нганасан

Культы как одна из сторон человеческой деятельности в значительной мере соответствуют мировоззрению, господствующему в обществе, особенно на ранних этапах исторического развития. Материалы по мировоззрению нганасан достаточно хорошо представлены в работах русских и советских исследователей.[1] Б. О. Долгих и Ю. Б. Симченко выявлен определенный его пласт, выступающий под именем матерей природы.[2] По этим материалам известны Земли мать, Подземного льда мать, Воды мать, Огня мать, Солнца мать, Луны мать и Света мать, или Дня мать. Имелись также Оленей мать, Грома мать и т. д. Пантеон «божеств» хорошо представлен в работе Б. О. Долгих, к которой мы и отсылаем читателя.[3]

В истоках культов нганасан лежат представления о матерях природы, воображаемых существах нгуо — «богах» (по Б. О. Долгих) или «небожителях» (по Ю. Б. Симченко),[4] и койка. Употребляя в дальнейшем названия Земля-мать, Солнце-мать и т. д., мы пользуемся буквальным переводом с нганасанского языка, что, на наш взгляд, более соответствует рассматриваемому пласту мировоззрения.

---

[1] Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. II, отд. VI. СПб., 1878, с. 671 и сл.; Кривошапкин М. Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865, с. 148 и др.; Третьяков П. И. Туруханский край. — Зап. РГО по общей географии, т. II. СПб., 1869; Попов А. А. Тавгийцы. М.—Л., 1936; Долгих Б. О. Матриархальные черты в верованиях нганасан. — В кн.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968, с. 214—229; Долгих Б. О., Файнберг Л. А. Таймырские нганасаны. — ТИЭ, нов. сер., т. 56. М., 1960; Симченко Ю. Б. Религиозные пережитки нганасан и долган и пути их преодоления. Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей. Улан-Удэ, 1966; Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. — Ссылки на другие работы перечисленных авторов см. в ссылочном аппарате статьи.

[2] Долгих Б. О. Матриархальные черты...; Симченко Ю. Б. 1) Вопросы преодоления пережитков..., с. 65—66; 2) Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976, с. 239—267.

[3] Долгих Б. О. Матриархальные черты..., с. 214—228.

[4] О категории нгуо см.: Долгих Б. О. 1) Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев. — КСИЭ, 1960, вып. 33, с. 73; 2) Матриархальные черты..., с. 228. — Иную трактовку нганасанского нгуо можно найти в следующих работах: Попов А. А. Тавгийцы, с. 48; Прокофьева Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев. — Сб. МАЭ, т. 14. М.—Л., 1953, с. 199 и сл. — Попытка рассмотреть развитие взглядов на матерей природы, их функции и связи между собой и человеком, а также рассмотреть категорию нгуо и место культов в материальной и духовной жизни общества сделана в нашей работе «Культы нганасан как отражение традиционной системы мировоззрения». — Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-I, оп. I, № 833, 76 л.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Очень ярко отношение к Земле-матери, Солнцу-матери, Луне-матери, Воде-матери проявляется в весеннем празднике-обряде Аны'о-дялы,[5] проводившемся в прежнее время, по-видимому, в апреле—мае. На празднике в первую очередь кормили Землю-мать. Для этого старики, собравшись на берегу озера, душили арканом домашнего оленя, «отдавали» Земле-матери его глаза со словами: «Вот, Земля-мать», и сливали на землю его кровь говоря: «Земля-мать, твоя доля (пай)!» Мясо съедалось присутствующими, а кожу, голову и внутренности подвешивали к верхушке дерева со словами: «Солнце-мать, твоя доля (пай)!» Кроме оленя Земле-матери отдавали и часть своих металлических украшений, положив их на землю.[6] Более ранними видами приношений были собаки и, видимо, металлические украшения.

У Земли-матери могло быть множество «представителей», также пользовавшихся почитанием. Всякий видимый человеку, осязаемый предмет, наделяемый способностью к самостоятельным действиям, называли койка.

Большой койка являлась и сама Земля-мать. У нее весной можно было взять как бы «представителя» в виде цветов и травы с кусочками земли (или без). Поводом для появления такой «травяной» земля-койка, например, были предстоящие роды. Срывали, в частности, желтоватые цветочки куропачьей травы, собирали их в небольшой пучок и зашивали в красное сукно или шкурку дикого оленя. Затем к образовавшемуся мешочку прикрепляли множество подвесок. Иногда из шкуры дикого оленя шили для него женскую одежду. На том месте, где взяли траву или цветы, убивали собаку и оставляли. Травяную земля-койка возили в нарте и подкармливали. Делала это обычно женщина. Она обязана была кормить койка три раза в году: 1) когда солнце уйдет за горизонт и ляжет первый снег, 2) когда солнце выйдет первый раз на землю посветить, 3) когда земля освободится от снега. Кроме того, «травяную» койка кормили всегда, когда к ней обращались. Для этого бросали кусочки жира в огонь очага и проносили койка над дымом. Когда начинались роды, с койка, лежащей в санке, разговаривал муж роженицы: «Давай, береги бабу, пусть хорошо рожает». Считалось, что во время родов койка Земли-матери и хозяйка ее (сама Земля-мать) радуются появлению нового человека. Через пять лет траву в мешочке полагалось сменить. На том месте, где срывали новую траву, душили молодого домашнего олененка и оставляли его желудок, сердце и шкуру с головой и копытами. Голову обращали на западную сторону, так как полагали, что «голова-то Земли-матери там». Олениха как бы идет («кричит») в ту сторону, чтобы передать Земле-матери просьбы убивших ее; обычно они были таковы: «Пусть много детей рождается, пусть они растут здоровыми, пусть меньше людей умирает. Дай оленей, чтобы живы были».

Иногда в случае болезни человека для Земли-матери удушали собаку или оленя, предварительно покормив их, чтобы они могли, не голодая, дойти до Земли-матери, и привязав к шее ремень, за который Земля-мать возьмет их.

В связи с почитанием земли стоит и почитание камней, поскольку они также являются как бы представителями земли. Нганасаны имели камень-койка различного вида, от очень больших каменных выступов, скал или громадных выветренных валунов, оказавшихся на ровной тундре в результате отступления ледника, до маленьких, сглаженных водой ка-

---

[5] Симченко Ю. Б. Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан. — ТИЭ, нов. сер., т. 84. М., 1963.

[6] Архаичная форма обращения к матерям природы и относительность понятия «жертва» при коллективных жертвоприношениях хорошо проанализированы в работе Б. О. Долгих «Принесение в жертву оленей...», с. 79—81.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

мешков. Построенные для проведения коллективного весеннего обряда каменные ворота также считались койка, их покрывали шкурами (одевали) и мазали (кормили) кровью оленя, убитого по этому случаю.[7] После проведения обряда ворота оставляли и для следующего случая изготовляли другие. Почитались, например, две вертикально стоящие сглаженные ветрами скалы, расположенные в тундре. По рассказам, в одной из них видели мужчину, в другой — женщину с ребенком на руках. Когда аргиш нарт подъезжал к этому месту, женские нарты двигались к изображению женщины, мужские — мужчины. Подъехав к камню, женщины оставляли часть пищи, красные тряпочки, табак. То же делали мужчины возле своего камня, оставляя патроны, порох, спиртное лили к подножию камня. Иногда убивали домашнего оленя и его голову с рогами клали на этом месте с просьбами и благодарностями. Бусинки и металлические подвески прикрепляли к камню кусочком оленьего жира. Аргиш обводили по солнцу вокруг соответствующего камня и только потом отправлялись дальше.

Камни являлись объектом поклонения всех авамских нганасан, кочевавших в этих местах. Если вадеевские случайно попадали к ним при перекочевках или поездках в гости, они также делали свои приношения.

Мест, где приносили «пай» Земле, было на Таймыре довольно много. А. А. Попов отмечает, что в прошлом каждая семья имела свою «сопку», на которой осенью душили белого оленя или белую собаку. От оленя вешали на дерево шкуру, а собаку вешали целиком.[8] В этом случае культ земли тесно переплетается с культом дерева, так как для Дерева-матери совершали тот же обряд. Б. О. Долгих было известно около полутора десятков мест, где приносили жертвы Земле.[9] Когда нганасаны выезжали в далекие от родных места, каждый должен был в чужом месте оставить какой-нибудь свой предмет этой местности.

Вадеевские старики нганасаны рассказывают, что когда-то раньше у каждого рода существовал свой большой камень-койка. Они были расположены в отрогах гор Бырранга. Другой род мог не знать, где расположен койка соседей. Но, если человек оказывался в горах и видел остатки приношений возле камня, он должен был так же оставить там свои приношения с мысленной или словесной просьбой не причинять ему зла, а оказывать помощь. В противном случае койка мог отомстить за невнимательное отношение к нему. Такие большие койка вадеевские нганасаны называют ныды. Второе название соответствует мн. ч. от слова ŋaᔑŋo «шаман». Еще А. Ф. Миддендорф отметил, что самоеды аси (вадеевские нганасаны) так называли скалы у Таймырского озера.[10]

Сами нганасаны дифференцируют горные каменные и тундровые каменные койка таким образом: «На тундре камень лежит — странно, как попал сюда. А в горах, там, наверное, на человека должен быть похож. Камней ведь всяких в горах много». Хлопоты и масса беспокойства, связанных вообще со всеми койка, описаны в статье А. А. Попова «Куойка — семейные и родовые духи покровители у нганасан».[11] Койка — вполне материальный, осязаемый и видимый человеком объект.[12] По выражению

---

[7] Долгих Б. О. Обрядовые сооружения у нганасан и энцев. — КСИЭ, 1951, вып. 13, с. 10—11; о почитании камней см. также: Симченко Ю. Б. Культура охотников..., с. 254—261.

[8] Попов А. А. Тавгийцы, с. 51.

[9] Долгих Б. О. Принесение в жертву..., с. 75.

[10] Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири, с. 671, 685.

[11] Opuscula Ethnologica memoriae Ludovici Biro Sacra. Budapest, 1959, p. 28 and foll.

[12] Попов А. А. Нганасаны. — В кн.: Народы Сибири. Этнографические очерки. М.—Л., 1956, с. 655.



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

нганасан, это «ребенок», которого, как только он появился, необходимо кормить, иначе его мать разгневается и отомстит тому, у кого находится ее «ребенок». Если же койка сыт, хорошо одет и т. п., мать благодарит за заботу о нем, посылая его владельцу оленей, песцов, рыбу для промысла и еды, защищая от болезней.

О существовании в прошлом родовых камень-койка в горах Быррaнга сейчас многие уже забывают. Но пока еще помнят и иногда почитают другие каменные койка, которые находятся в тундре и также принадлежат определенному роду. По рассказам, они представляют собой естественные камни, отдаленно напоминающие человека, иногда поясное изображение, иногда изображение в полный рост. В некоторых случаях естественный камень слегка обработан, чтобы подчеркнуть еще более проступающие черты лица или ру́ки. Такой койка чаще всего стоит на земле, иногда на нарте, чуть в стороне от обычных оленных кочевок. Он так и называется моучера-койка — «на земле сидящий», «землю наполняющий». Раз в три года полагалось менять его «одежду» — шкуру домашнего оленя, которой его накрывали. Сейчас обычай, даже у тех, кто продолжает почитать койка, трансформировался. Где-нибудь рядом с поселком для пищевых надобностей забивают оленя, а шкуру его при случае с попутным человеком своего рода отправляют в тундру.

У нганасан существовали олени, называемые обычно в литературе «посвященными».[13] Это была своеобразная отдача живого домашнего оленя одной из матерей природы, какому-либо нгуо или койка. Обычно говорили в связи с какими-то событиями: «Надо оленя повернуть». Фраза точно отражала то, что при этом происходило: оленя поворачивали один или три раза по кругу по движению солнца с соответствующими случаю просьбами, благодарностями или во исполнение обещанного и выстригали пониже левой лопатки тамгу того, кому «повернули». Материалы А. А. Попова свидетельствуют, что иногда посвящали оленей непосредственно Земле (по Попову — отдельному хозяину местности), когда продолжительное время удавалось благополучно прожить на одном месте. Вадеевские нганасаны сейчас не помнят, чтобы оленя «поворачивали» непосредственно Земле-матери, но олени, повернутые камню или дереву, и есть олени, отданные Земле: «Есть олени, повернутые Земле, Земли домашний олень, но их так не называют. Называют камня олень, дерева (древесины) олень. Оба эти оленя Земли домашние олени».

Все повернутые олени, кроме того, называются койка-олень, так как представляют собой живого койка, т. е. принадлежат тому, кому повернули, а олень, соответственно, сразу получает как бы непосредственную связь с тем, в чье распоряжение он поступает. Таким образом, олень Земли — это камня олень, дерева олень и одновременно койка-олень. Любой повернутый олень может быть запряжен в нарту, в том числе и специальную, где у владельца лежат его койка кандачера (от *канта* — «санка»; букв. «санку наполняющие», «в санке сидящие»). Среди кандачера койка могут быть камень-койка Земли, камень-койка Воды и др. Способы приобретения их различны. Например, об одном койка рассказывают: «Была у нас камень-койка женщина... Отец плохо охотился..., дикий к нему не шел. Шаман Мудие ... сказал...: „Пойдешь охотиться, найдешь стадо диких, сани остановишь, слева будет камень, подбери его — он будет твой помощник“. Так отец сделал. Стал оленей стрелять —

[13] Попов А. А. Тавгийцы, с. 49—52; Долгих Б. О. Принесение в жертву..., с. 77—79; ср. тот же обычай у эвенков: Василевич Г. М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков. — Сб. МАЭ, т. 17. М.—Л., 1957, с. 151—155; у ненцев: Костиков Л. В. Боговы олени в религиозных верованиях хасово. — Этнография, 1930, № 1—2.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

только разогнал... Но камень привез. Мать сделала камню одежду, потом то место на камне, где вроде бы лицо, помазала жиром, немного жира бросила в очаг, и пронесла его раза два над костром. Отец сказал: „Дай мне удачи, чтобы я не вернулся с пустыми руками". После этого отец стал с койка разговаривать. Сначала он ее слегка постукивал деревянной палочкой... После этого первый раз поехал... — пятерых оленей убил сразу. Потом много стал убивать, все с койка разговаривал...» В этом случае койка оказывалась представителем земли. Но приобретена она была с просьбами об охотничьей удаче и оказывалась охотничьей койка, несмотря на то, что постоянно была в чуме и представляла собой женщину. Ухаживала за ней и кормила ее тоже женщина.

Обратимся кратко к примерам почитания Дерева (древесины)-матери. Когда заготовляли древесину для строительства нарты для койка, рубили семь деревьев, ставили их возле живого дерева, наподобие чума или маталира (чума над умершим), затем душили домашнего оленя (пороза), снимали шкуру с головой и копытами, оставляя желудок, сердце и горло («чтобы олень мог говорить»). На одно из срубленных деревьев вешали шкуру оленя с головой, направленной в сторону солнца. Через три дня шкурой покрывали новые нарты. Мясо поедалось, а срубленные деревья мазали кровью, так как они сами представляли собой дерево-койка. Если нарты не требовали переделки, то раз в три года удушали в лесной зоне собаку или оленя и надевали на сук или оставляли на дереве, повернув голову в солнечную сторону. При этом разговаривали с Деревом-матерью, высказывая ей свои просьбы. Ежегодно осенью, подкочевав из тундры в границе леса, для нее убивали собаку или оленя и их кровью мазали деревья. Иногда собаку, задушив, подвешивали к дереву, полагая, что дают Дереву-матери хорошую еду.[14] Для нее также «поворачивали» оленя, выстригая на левой лопатке стилизованное дерево. Все деревянные койка так или иначе были связаны с Деревом-матерью и через нее с Землей-матерью.

О происхождении дерево-койка существует рассказ, относимый нганасанами к разряду дюрумо (букв. «вести», в отличие от ситтабы — «сказки»). Он повествует о том, как один из нганасан запряг в нарту вместо оленей корни дерева, которые и довезли его до стойбища. Части этих корней люди разобрали на койка.

Наши материалы подтверждают обычаи, уже описанные в литературе, в отношении Воды-матери.[15] Отметим лишь некоторые дополнительные подробности. Хорошо было отдавать Воде оленя или собаку мужского пола не только тогда, когда уходит лед, но и тогда, когда он становится, в начале зимы. Вместе с тем, считалось не обязательным отдавать оленя или собаку каждый год, но через три года это надо было делать. Как правило, приношения осуществлялись без шамана. Убивали и душили животных мужчины, при этом на боку оленя выстригалась тамга Воды-матери. Полагали, что оленя надо обязательно пометить, чтобы было ясно, чей он или от кого. Каждый раз предполагалось, что, кроме прочего, он передает просьбы людей. Собака же хорошо знала хозяина и поэтому ее, по мнению нганасан, не надо было метить, она сама «говорила» от лица хозяина или коллектива. Напрашивается предположение, что убийство собаки в этих целях практиковалось до появления обычая метить оленей. Устойчивой формулы обращения не существовало. Разговор

[14] Долгих Б. О. Принесение в жертву..., с. 76, 77. — Подтверждается и нашими полевыми материалами.

[15] Симченко Ю. Б. Праздник Аны'о-дялы..., с. 173; Долгих Б. О. 1) Принесение в жертву..., с. 76; 2) Матриархальные черты..., с. 219; Попов А. А. Тавгийцы, с. 50, 51.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

с Водой шел так же, как разговор с где-то существующим человеком. Оленя или собаку можно было оставить прямо на берегу. В таком случае удушали щенка с веревочкой на шее, разрезали его брюхо и берег мазали кровью. Если имелась койка Воды, то ее «кормили» кровью щенка. Оставляли убитого щенка на берегу, повернув его голову на юг. В ту же сторону протягивали веревочку. После хорошего улова иногда несколько рыбин выбрасывали в воду со словами: «Вода-мать, твой пай!».

Вадеевские нганасаны полагали, что Западный нгуо, приносящий пургу (Коду-нгуо), тесно связан с Водой-матерью. На его олене ставилась та же тамга, что и на олене Воды.

Койка Воды-матери приобреталась различными путями. Например, нганасаны при потрошении пойманной рыбы в ее внутренностях иногда обнаруживали довольно большие камни. Значит, эта рыба была отмечена особо Водой и попалась именно этому человеку не случайно. Камень становился койка. По материалам А. А. Попова, рыболовные койка делались в виде рыб из железа или дерева. Железные хранились в чехлах из целиком снятой рыбьей кожи. Два деревянных изображения рыб, привезенные им в МАЭ (колл. № 5657—484, 485), помещались в мешке из шкуры дикого оленя мехом внутрь (МАЭ, колл. № 5657—482). По нашим материалам, их называли рыба-койка и обращались к ним обычно не только в случае плохого улова, но и по другим поводам. Щука-койка, хранящаяся в одной из семей, как бы охраняла здоровье мальчика (МАЭ, колл. № И-2010—121, 122, 123).

Большую роль играл культ Огня-матери. В недавнем прошлом существовал обычай обкладывать место очага в чуме двумя древесными стволами, причем на обоих концах часто вырезали или обозначали насечками антропоморфные личины. Полагали, что эти стволы также принадлежат очагу чума, они являлись огонь-койка и их подкармливали. Очаг определенного чума почитался хранителем всех в нем живущих, поэтому его подкармливали почти постоянно. В огонь бросали кусочки жира оленя или рыбы. Если в чуме оказывались гости, из уважения к огню семьи, во время еды они также обязаны были бросить в огонь кусочек своей еды. Прежде чем выпить спиртное, отливали несколько капель в огонь так, чтобы он вспыхнул, считалось, что тогда Огонь-мать довольна. Нельзя было бросать в огонь костей оленя или рыбы. Когда стали появляться печки, в них клали еду и лили спиртное. Иногда огню приносили жертвы более основательные, одновременно обращаясь с просьбами. А. А. Поповым отмечено, что очагу в жертву был принесен в одном случае домашний олень, в другом — щенок.[16] Могли быть и другие «подарки». Например, на железную дверцу печки прикрепляли металлическую розетку в качестве дара (МАЭ, колл. № И-2003—74). Полагали, что огонь может уберечь от болезней. Ему также можно было «повернуть» живого оленя. По нашим материалам, оленя огню поворачивала женщина. Он, как правило, в семейную нарту с койка не запрягался, но его могли в крайнем случае запрячь в женскую или, прежде, в очага нарту. Койка огня чума называли сатўö, — «головешка». Они также могли быть разнообразны. Считалось, что все первоначальные койка огня — женщины. Они представляли собой: 1) любое деревянное изображение, иногда с одной стороны обгорелое, вытащенное из огня; 2) золу или угольки из очага; 3) металлическую пластинку (розетку). В последнем случае прослеживается некоторое смешение с койка солнца, так как похожие металлические кружки со штам-

[16] Попов А. А. Тавгийцы, с. 51, 52; Архив ЛО ИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34, л. 116.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

нованным орнаментом называли день-койка, солнце-койка или солнце-глаз.

Огонь, наряду с Землей и Солнцем, помогал при родах. В ожидании предстоящего события иногда делали из красного тальника (его не полагалось жечь в очаге чума) деревянное изображение женщины. В одной из нганасанских семей нам удалось сфотографировать сатўё, изготовленную перед родами дочери (МАЭ, колл. № И-2003—75—79). Помогать она могла не только той женщине, которая ее одела и кормила, но и всем женщинам семьи. Подобные деревянные койка были распространены очень широко. Женщины всегда держали их вместе со своими вещами или привязывали к шесту чума возле своего места. Считалось, что они берегут жизнь всей семьи. Такие койка были связаны с Землей-матерью через Дерево-мать и с Огнем-матерью, через нее опять же с Землей, кроме того, с миром нгуо и с миром умерших родственников. Если в чуме жили четыре семьи, каждая имела свою сатўё, несмотря на то, что пользовались одним очагом.

В последующее время существования у любой койка могла появиться своя семья с дочерьми, сыновьями и их мужьями и женами. Нам известно, что семейными койка иногда оказывалась целая группа деревянных антропоморфных изображений (МАЭ, колл. № И-2010—324—330).

Койка огня становилась, например, деревяшка, которой заболевший человек пытался выжечь свои язвы. Он вынимал из очага головешку и прикладывал к больному месту. Потом одевал, кормил — она становилась койка (МАЭ, колл. № 6680—37). Пол изображения или предмета койка был известен только его обладателю. Зачастую об этом сообщал шаман, в обязанности которого входило разговаривать с койка, передавать информацию из мира бессловесных для обычного человека существ. Однако наиболее действенным доказательством того, что койка слышит, была реальная помощь, выражавшаяся в хорошем улове рыбы, добыче дикого оленя, выздоровлении от болезни, благополучных родах, здоровье детей и т. д. Если койка не помогала, ее переставали кормить. Если и после этого не ощущали никакой помощи — просто выбрасывали в любом месте. Полагали, что некоторые деревянные изображения со временем становятся слабыми, теряют свою силу и перестают быть койка. По какой причине это происходит, пока выяснить не удалось. В то же время в отношении некоторых других полагали, что чем они старше, тем становятся сильнее.

Койка огня был и мешочек с золой или угольками из кострища чума, который носили на шее, назывался он сими — «уголь», «зола». Старые нганасанки считали, что раньше такой мешочек носили все, в нем лежал уголек или зола очага того жилища или рода, к которому принадлежал человек. К ремешку, на котором носили мешочек, прикрепляли подарки для него — бусины, металлические украшения. С лицевой стороны в центре пришивали пуговицу или блестящий предмет (МАЭ, колл. № 5657—467—473, И-2003—160—164 и др.). Иногда место вокруг центрального предмета оформляли разноцветным бисером в виде концентрических кругов. Некоторые параллели заставляют предполагать общность семантики огонь-койка, день-койка, солнце-койка. Так, например, считали, что умершему на шею обязательно должен быть подвязан мешочек с золой его очага. В равной степени его мог заменить металлический (в прошлом медный) кружок со штампованным орнаментом, расположенным концентрическими кругами, в конце концов любая металлическая (желательно медная или бронзовая) подвеска. К ней в равной мере приложимо было название солнце-глаз, огонь-сердце, день-койка, огонь-койка. Когда-то в прошлом полагали, что мешочек с углем родного очага

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

поможет в случае пурги найти дорогу к дому: как ребенок стремится к своей матери, так и уголек из очага стремится к нему вернуться. Тот же принцип лежал в основе обычая надевать умершему сими. Считали, что уголек поведет к чуму умерших предков, у которых в подземном мире горит тот же огонь. Осмысление этого обычая таким образом, как описано выше, быстро утрачивается. Сими остается у девушек и девочек как традиционное шейное украшение, и его название переводят как «брошь».

В феврале с появлением солнца ему посвящали («поворачивали») оленя.[17] В семье Костеркиных полагали, что Солнцу можно было отдавать оленя любой масти и обязательно пороза. Его обычно не впрягали в нарту. Если человек был беден, он мог надеть на него упряжь, но только с особой лямкой из красного сукна или ровдуги, окрашенной красной краской. На ней рисовали пять черных кружков, в которые вписывали черной же краской стилизованное изображение человека. В случае смерти животного его не съедали, а оставляли на том месте, где это произошло, отдавая Солнцу другого. Весной для такого оленя шили специальную ровдужную маску-наголовник. Дырочки для глаз обшивали подшейным волосом оленя, по краям маски прикрепляли металлические подвески. На наголовнике ставили тамгу человека, которому принадлежал олень. В течение трех дней его не снимали, затем откладывали до следующего года в койка-нарту.

Солнце-койка или день (свет)-койка представляют собой круглую металлическую подвеску или металлическое зеркало, некоторые из них явно не нганасанского происхождения.

По нашим материалам, Луне-матери отдают оленя очень редко. Обычно по случаю тяжелых родов. Муж роженицы возле родильного чума убивал важенку и обращался к Луне с соответствующими просьбами. По окончании родов животное оставляли на том же месте. Спустя некоторое время, когда на небе появлялся полный лунный диск, Луне «поворачивали» (или «метили») оленя, его никогда не впрягали в нарту. Койка Луны очень редки. При графическом изображении ее старые нганасанки рисуют почти тот же узор, что и знак солнца. Совпадение тамг Луны-матери и Солнца-матери отмечается и в материалах Б. О. Долгих.[18] Пока нет материалов об обычае принесения в жертву Луне собак, что, вероятно, может свидетельствовать об относительно позднем появлении обычая отдавать ей какое-либо животное.

Наряду с главными матерями природы существовало множество других, которые были как бы прародительницами каждой породы живых существ на земле. Им также посвящали оленей в необходимом случае. Нами не отмечено, чтобы существовал обычай убивать оленей или собак для матерей основных промысловых животных: дикого оленя, песца, гуся. Однако для каждой породы животных возможно было иметь койка, для которого, в свою очередь, при необходимости убивали оленя или собаку.

Ситуативно иногда определенный (-ая) нгуо оказывался наиглавнейшим. В период весенних голодовок необходимо было задабривать Хуанингуо (Хонкуадаңо) — нгуо голодовки. По указанию шамана, ему удушали оленей или собак. В период, когда свирепствовала оспа, главной оказывалась Оспа-нгуо. Для нее душили семь оленей и семь собак. Располагали трупы собак и оленей в два ряда, мордами, повернутыми к югу.

Остановимся подробнее на предметах койка, обстоятельствах и процессе их появления. Например, у оленевода волки, особенно в темную

---

[17] Описание процедуры посвящения солнцу оленя и его масти см.: Долгих Б. О. Принесение в жертву..., с. 77, 78; Попов А. А. Тавгийцы, с. 50.

[18] Долгих Б. О. Принесение в жертву..., с. 78.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

пору, задирали в стаде домашних оленей. Тогда он решал, что необходимо приобрести койка, который должен был защитить его от беды. Человек шел к дереву и, обращаясь к нему со словами: «Не сердись, Дерево (или нгуо-дерево), я для нужды беру, не просто играя беру», обрубал сучок или совсем срубал дерево и брал подходящий обрубок. Остальная древесина оставлялась на месте. Затем шел домой и ножом вырезал объемное изображение волка. Стружки выбрасывали подальше от чума, чтобы по ним не ходили. Бросать их в огонь возбранялось. В процессе вырезывания человек уже думал, что появляется волк, что он делает нгуо-ребенка. После того, как сделал, шел подальше от чума, ловил домашнего оленя и говорил или кричал в пространство: «Образ (тень) твой сделать должен был. Сделал, оленя тебе повернул. Отсюда вперед все время буду возить в санке». На олене ставил тамгу — стилизованное изображение волка, олень получал название «волка домашний олень», койка-олень. Затем человек отпускал его обратно в стадо, а изображение волка нес домой и кормил жиром или мясом, разговаривая с ним и высказывая свои просьбы. Хранился волк-койка обычно в санке с койка. Для появившегося волк-койка можно было и убить оленя. Тогда изображение кормили кровью убитого животного, причем осмыслялось это не как оживление изображения, а именно как кормежка. Таким образом, в стаде этого оленевода оказывался волк, который требовал к себе заботливого отношения и еды. Если бы волки продолжали задирать оленей, то хозяин койка, сам, оставшись без еды, не смог бы кормить и волка. Волк (волчица)-нгуо оказывался заинтересованным в сохранении стада. Если же домашние олени продолжали страдать от нападения волков, считалось, что волк-койка слабый, и деревянного волка просто выбрасывали в любом месте. Уже во время своего появления на свет деревянный волк был связан с деревом, из которого его вырезали (через дерево — с землей), с прародительницей волков, с человеком, который, вырезая, вложил в него часть (ипостась) своей жизни. Волк в данном случае оказывался вырезанным с определенной целью — защитить стадо.

Не приходится полагать, что любое изображение волка создавалось только с такой целью, и поэтому любой деревянный волк — защитник стада от волков. Недоброжелательный человек мог создать такое же изображение с целью навлечь волков на оленье стадо своего противника. Поэтому основную роль в деле изготовления койка играли цель или обстоятельства, в связи с которыми он появлялся. Вот пример других обстоятельств и причины появления другой койка. Зимой, когда вся семья была в чуме, по наружной стороне покрышек горностай пробрался к дымовому отверстию и на виду у всех долгое время там бегал, заглядывая внутрь. Его старались отогнать, но он не уходил. Тогда сын хозяина выстрелил из ружья и убил животное. Горностай упал внутрь чума. То, что такое пугливое и ловкое животное, как горностай, долгое время не уходил, убитый упал внутрь чума, было истолковано таким образом, как если бы он сам «захотел» прийти к этим людям по какой-то причине. За разъяснением обратились к шаману, который, камлая три дня, «гонял горностая». Горностай (женщина), наконец заговорила и предсказала судьбу молодого человека, убившего ее. Затем животное сказало, что для него надо сделать дом, своим видом похожий на горностая, а внутрь положить ее шкурку и сделать дверцу. После этого она всегда будет помогать семье. Так и сделали. С тех пор горностай-койка стала помощником семьи, одновременно помощником шамана этой семьи.

Несмотря на то что любой почитаемый предмет называют койка, в одной нганасанской семье нам пришлось встретиться с другим мнением. Из нескольких изображений, которые, казалось бы, надо было называть

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

койка и которые хранились в соответствующей санке, хозяин назвал койка только двух — деревянного горностая, описанного выше, и щуку. Про три других антропоморфных деревянных изображения он сказал: «Остальные — это деревянные ребята, они чум хранят». Представляется целесообразным отметить, что деревянный горностай и щука включали в себя части животного и рыбы, чего не было у остальных фигурок.

Во многих нганасанских семьях хранились прежде, а в некоторых сохраняются и сейчас, целые комплекты койка, принадлежавшие некогда шаману этой семьи. Они пользовались почитанием, их кормили и одевали, к ним обращались по различным поводам, для них посвящали домашнего оленя или, убив специального дикого оленя, его шкурой покрывали нарту и шили одежду для койка. Шаманы, которым они принадлежали, давно умерли, но предметы остались в семье и их возможно относить к семейным койка. Сотрудниками Заполярной экспедиции Института археологии АН СССР вывезено из тундр Таймыра четыре подобных комплекта койка, три нганасанских и один энецкий, каждый из которых помещался в особой нарте и принадлежал разным людям, шаманам. После их смерти койка должны были остаться в шаманских семьях в качестве семейных. Но сейчас нганасаны избавляются от них. Нарты с койка оставляют прямо в тундре, иногда вблизи от поселка. Про один из привезенных комплектов (МАЭ, колл. № 6680—39—69) нам известно, что он был оставлен сразу же после смерти шамана. Другой комплект, в который входят и большие деревянные личины наподобие масок, некоторое время находился в семье, затем после смерти очередного владельца был оставлен в тундре (МАЭ, колл. № 6680—70—99). Энецкий комплект койка (МАЭ, колл. № 6682—1—85) был выставлен в лесотундре, видимо, сразу после смерти шамана или отказа от шаманства, но за ним ухаживали, иногда меняя шкуру—покрытие. Четвертый (нганасанский) комплект койка принадлежал некогда семье Чуначаров (МАЭ, колл. № 6781—1—9).

К таким койка обращались в случае болезни, неудачной охоты и по другим поводам. С тем же можно было обратиться и к койка другой семьи, если они считались более сильными. Спросив у их владельца разрешение на обращение к ним, человек подходил к нарте, где они лежали, и, постукивая деревянной палочкой по нарте, разговаривал с койка, высказывал свою просьбу, одновременно обещая сделать новую одежду, покормить, отдать оленя. В том случае, если просьба не исполнилась, обещание можно было не выполнять. Если помощь приходила, проситель брал койка и, принеся в свой чум, шил ему (жена шила) новую одежду и кормил. Затем относил на место. После выполнения всей процедуры кормил и своего койка, «чтобы тот не обиделся». Койка же, как предполагалось, пытаясь помочь, действовал как шаман. Причем считали, что сильные койка могут помочь лучше, чем шаман, в частности и в случае болезни.

Существовали и личные койка. К ним относились некоторые металлические подвески, камешки, зубы мамонта и др. Любой предмет мог стать койка, если оказывалось известным, что он помогает в чем-то или мешает. Некоторые старые нганасанки на шее носили ремешок с привязанным к нему маленьким гладким камешком. Койка называлась сердце, носили ее, «чтобы сердце было крепче». Иногда, найдя часть зуба мамонта, считали его койка, жевали зуб и говорили (или думали) при этом: «Как мамонта зуб, пусть будут мои зубы крепкими». Личными койка были и охотничьи. Они, как правило, представляли собой часть какого-либо животного: лапу песца, волка, медведя, кости лба оленя с неестественно выросшими рогами и др. Некоторые из них носили всегда при себе, другие прикрепляли к высоко расположенным частям полозьев

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

нарты с койка. Олень, убитый или посвященный койка кандачера, был и их оленем. В чум, вообще, никогда без надобности (кормежка, починка) не вносили охотничьи принадлежности, в том числе и охотничьи койка. С просьбой об удачной охоте можно было обратиться и к деревянным койка, так как они связаны с землей, рождающей животных. Все койка представлялись тесно связанными со своими владельцами. Если к ним относились непочтительно, они мстили.

Если обратиться к наиболее распространенным в этнографической литературе традиционным названиям культов, то имеющийся материал достаточно хорошо обрисовывает культ солнца, культ огня, культ земли и деревьев (через последние три слабо проявляется культ предков), культ луны, культ животных.[19] Наряду с этим, существуют культы многочисленных других матерей и нгуо, которые ситуативно оказываются в различных обстоятельствах наиглавнейшими. Что касается погребального обряда или, в традиционном выражении, погребального культа, то он был рассмотрен нами, насколько это было возможно, в специальной работе.[20] Здесь же можно добавить, что у нганасан в погребальном обряде, как правило, ярко проявляется стремление оборвать всякую связь с умершим после его оставления, после ухода от захоронения. Спустя некоторое время эта связь восстанавливается как благожелательная через огонь очага чума. В остальном всякие другие ипостаси мертвеца считали, в большинстве случаев, вредоносными. Стремление к связи с определенными предками проявляется в нганасанском шаманстве. Однако рассмотрение этого вопроса не входило в задачи данной статьи.

Предпочтение в культовых действиях отдается реально существующим, видимым, осязаемым человеком предметам (земле, огню, воде, солнцу, луне, оленю, песцу и т. д. койка). В наиболее архаичной форме они выступали на весеннем празднике-обряде Аны'о-дялы при коллективных жертвоприношениях. Отсутствие каких-либо приношений небу или иных видов его почитания свидетельствует о неразвитости этого культа по сравнению с другими.

Наиболее развитыми и пронизывающими собой в прошлом всю жизнь нганасан оказываются культы Земли-матери и Солнца-матери. Очень ярко выступает культ койка. Каждый койка оказывается многофункциональным, с предпочтительной развитостью какой-то одной или нескольких функций. Так, койка-сатӱӧ — в основном хранители очага, чума, семьи, но одновременно они связаны с землей, помогают при родах. К ним можно обратиться и за помощью в охоте, и в случае болезни. Особо следует отметить «повернутых» оленей, оленей койка, которые олицетворяли собой постоянную «живую» связь с определенной матерью, нгуо, собственными «недвижущимися» койка.

Основными жертвенными животными нганасан были собака и олень. Само понятие «жертва» понималось: 1) как отдача доли, пая в качестве корма, еды определенному нгуо, матери; 2) как отдача собачьей или оленьей жизни взамен жизни человека (тоже в качестве корма); 3) как отправка посланника к определенному нгуо с просьбами от человека.

По имеющимся материалам, культы нганасан можно разделить на индивидуальные, семейные, родовые, племенные, общенародные. Однако это деление выглядит чрезвычайно условным по отношению к каждому отдельному случаю.

---

[19] Несомненно, живые олени-койка являются культовыми животными, так как представляют собой объект, через который постоянно поддерживается связь с определенными матерями-нгуо.

[20] Грачева Г. Н. Погребальный культ нганасан. — Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-I, оп. 1, № 832, л. 1—79.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Так, к индивидуальным культам можно отнести культ личных койка, принадлежащих определенному человеку. К ним относятся койка-сердце, койка-мамонтовый зуб, койка-часть животного, помогающие охотнику, койка-сатўö, которая помогала при родах, вылечивала от язвы, гнойника. Вместе с тем все эти предметы почитания одного человека, его «защитники», могут помочь и другому человеку, если владелец койка разрешит ему к ним обратиться. Например, если охотничья койка удачлива, другой человек может с согласия владельца взять ее с собой на охоту, чтобы она и ему принесла удачу. Иногда на удачливую личную койка распространялось представление об удаче всей кочевой группы. Члены различных нганасанских родов могли обращаться с просьбами к таким койка. Койка, сделанная по случаю предстоящих родов одной женщины, по старым представлениям, должна была помочь родам и других женщин семьи и т. д.

К семейным культам относится культ семейных койка, которые хранятся, как правило, в нартах за пределами чума или в чуме среди женских вещей, на месте, отведенном хозяйке чума. Они даже передаются по наследству и иногда их комплекты распадаются при разделении семьи. Однако и здесь со стороны других семей может быть проявлено к ним то же отношение, что и в случае с индивидуальными.

Еще сложнее обстоит дело с родовым культом, поскольку зафиксировано по воспоминаниям лишь наличие каменных родовых койка в горах Бырранга, которых в то же время обязан был почтить любой из нганасан, появившийся возле них и даже не имевший представления, какому роду они принадлежат. Иногда семейные койка могли выступать в качестве родовых, если они принадлежали шаману рода. И, наоборот, родовые выступали в качестве семейных, если шаман умирал, а его койка оставались в его семье.

К общеплеменному культу, так же как и к общенародному, относится почитание матерей природы, отдельных нгуо. Особенно ярко он выступает на общеплеменном празднике-обряде Аны'о-дялы. Кроме того, каждый отдельный человек, семья или род также при соответствующих обстоятельствах отдавали («поворачивали» или убивали) для них оленей или собак. Однако, если расширить просмотр материалов за пределы собственно нганасан, вполне возможно обнаружение подобных культов у широкого круга народностей.

Из классификации выпадает культ определенных камней, которые почитались не только нганасанами, но всеми народностями, проживавшими на этой территории, т. е. в данном случае и энцами, и долганами, и эвенками. Необходимо отметить, что любой нганасанский койка не был безразличен человеку соседней народности. И наоборот: любой предмет почитания соседей не был безразличен нганасанам, так как и те и другие видели в них предметы, наделенные возможностью к самостоятельным действиям, и могли их опасаться. Необходимо отметить также отсутствие стойких канонизированных формул обращения к так называемым сверхъестественным существам, которых полагали вполне естественными и разговаривали с ними как с могущественными людьми; эти отношения копировали отношения людей.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВСОРГО — Восточно-Сибирский отдел Русского географического общества.

КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.

НИИЯЛИ — Научно-исследовательский институт языка, литературы и истории.

РГО — Русское географическое общество.

ТИЭ — Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.

ТТКАЭЭ — Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Академии наук СССР.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . . 3
*Л. В. Хомич.* Религиозные культы у ненцев . . . . . 5
*Е. А. Алексеенко.* Культы у кетов . . . . . 29
*Е. Д. Прокофьева.* Некоторые религиозные культы тазовских селькупов . . . 66
*С. В. Иванов.* О детских «амулетах» нанайцев . . . . . 80
*Ч. М. Таксами.* Система культов у нивхов . . . . . 90
*И. С. Вдовин.* Религиозные культы чукчей . . . . . 117
*В. П. Дьяконова.* Религиозные культы тувинцев . . . . . 172
*Г. Н. Грачева.* Традиционные культы нганасан . . . . . 217
Список сокращений . . . . . 229

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Библиотека Ин-та ЭТНОГРАФИИ АН СССР

**ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ**
**НАРОДОВ СИБИРИ И СЕВЕРА**

**(вторая половина XIX — начало XX в.)**

*Сборник Музея антропологии*
*и этнографии, т. XXXIII*

*Утверждено к печати*
*Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая*
*Академии наук СССР*

Редактор издательства *Л. И. Зайцева*
Художник *Я. В. Таубвурцель*
Технический редактор *М. Э. Карлайтис*
Корректоры *Ж. Д. Андронова, А. И. Кац* и *Н. З. Петрова*

Сдано в набор 16/V 1977 г. Подписано к печати 18/XI 1977 г.
Формат 70×108¹/₁₆. Бумага № 1. Печ. л. 14¹/₂ + 1 вкл.
(¹/₈ печ. л.) = 20.47 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 20.58.
Изд. № 6525. Тип. зак. № 384. М-48302. Тираж 1800.
*Цена 2 руб.*

Ленинградское отделение издательства «Наука»
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская линия, д. 1

1-я тип. издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

***КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА „НАУКА“***
***МОЖНО ПРЕДВАРИТЕЛЬНО ЗАКАЗАТЬ***
***В МАГАЗИНАХ КОНТОРЫ „АКАДЕМКНИГА“***

АДРЕСА И ПОЧТОВЫЕ ИНДЕКСЫ МАГАЗИНОВ:

480391 **Алма-Ата,** ул. Фурманова, 91/97
370005 **Баку,** ул. Джапаридзе, 13
320005 **Днепропетровск,** пр. Гагарина, 24
734001 **Душанбе,** пр. Ленина, 95
375009 **Ереван,** ул. Туманяна, 31
664033 **Иркутск,** ул. Лермонтова, 303
252030 **Киев,** ул. Ленина, 42
277001 **Кишинев,** ул. Пирогова, 28
343900 **Краматорск,** ул. Марата, 1
443002 **Куйбышев,** ул. Ленина, 2
192104 **Ленинград,** Литейный пр., 57
199164 **Ленинград,** Таможенный пер., 2
199004 **Ленинград,** 9 линия, 16
220072 **Минск,** Ленинский пр., 72
103009 **Москва,** ул. Горького, 8
117312 **Москва,** ул. Вавилова, 55/7
630076 **Новосибирск,** Красный пр., 51
630090 **Новосибирск,** Академгородок, Морской пр., 22
620151 **Свердловск,** ул. Мамина-Сибиряка, 137
700029 **Ташкент,** ул. Ленина, 73
700100 **Ташкент,** ул. Шота Руставели, 43
634050 **Томск,** наб. реки Ушайки, 18
450075 **Уфа,** Коммунистическая ул., 49
450059 **Уфа,** ул. Р. Зорге, 10
720001 **Фрунзе,** бульв. Дзержинского, 42
310003 **Харьков,** Уфимский пер., 4/6

*ДЛЯ ПОЛУЧЕНИЯ КНИГ ПОЧТОЙ*
*ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ ПО АДРЕСУ:*

**117464 Москва,** В-464, Мичуринский пр., 12
Магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»

**197110 Ленинград,** П-110, Петрозаводская ул., 7
Магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига»

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН