

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

А. Ф. АНИСИМОВ

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
НАРОДОВ СЕВЕРА

ИЗДАТЕЛЬСТВО
АКАДЕМИИ НАУК СССР

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
МУЗЕЙ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА



А. Ф. АНИСИМОВ

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
НАРОДОВ СЕВЕРА



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА • ЛЕНИНГРАД

1 9 5 9

О т в е т с т в е н н ы й р е д а к т о р

С. В. ИВАНОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Материальное производство по самой своей сущности неразрывно связано с познавательной деятельностью человека, ибо законы внешнего мира изначально являются для человека объективной основой для развития процессов труда, а труд с самого начала развивается как целеполагающая деятельность общественного человека.¹ Видоизменяя и приспособляя предметы природы для удовлетворения своих потребностей, человек пользуется свойствами этих предметов, чтобы заставить их действовать в соответствии со своей целью.² Создание и применение орудий труда предполагает практическое знакомство не только с самими предметами природы, но также и с результатами отдельных практически полезных действий. Однако познавательная деятельность — это не только практическое знакомство, но и обобщение, а также творческое применение полученных знаний в ходе решения жизненно важных задач. Познавательная деятельность была естественной необходимостью для общества, ибо только при этом неперенном условии возможно было развитие общественного производства.

Этой теме нами посвящена отдельная работа,³ которую следует рассматривать как первую часть предлагаемого вниманию читателя исследования. Изучая процессы общественно-исторического развития первобытного мышления, запечатленные в памятниках материальной культуры и языка, мы также касались в ней и вопросов древнейших, доэллинических воззрений

¹ См. К. Маркс. Капитал, т. I. Госполитиздат, М.—Л., 1949, стр. 185; В. И. Ленин. Философские тетради. Партиздат, М., 1934, стр. 181—182.

² См. К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 184, 186.

³ А. Ф. Анисимов. Проблема наивного реализма в первобытном обществе. (Об истоках и социальной основе стихийно-материалистического отношения первобытного человека к природе). В кн.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР, т. III, М.—Л., 1959.

первобытного человека на природу. Поэтому не будем касаться этого круга вопросов в настоящем исследовании.

Предметом нашего внимания в данной работе является другая сторона этой проблемы, а именно — примитивно-идеалистические представления первобытного человека о природе, обусловленные социально низкой степенью развития труда и сознания первобытных людей.

Природа всегда и при всех условиях являлась для человека непосредственным полем его производственной деятельности. Потребность понять окружающий мир в его целом, охватить познавательно природу в ее непосредственной цельности, представить ее себе как понятную картину жизни, — это стремление и естественная потребность привели к развитию определенных общественных представлений о природе.

Ограниченное по своим возможностям познание первобытного человека не могло охватить познавательно через опыт всей природы в ее непосредственной цельности. Общественно-трудовая практика того времени не могла, в силу своей исторической ограниченности, уловить и раскрыть причинную связь явлений природы, равно как и опровергнуть полностью возможность ошибок и заблуждений познания в этой области. А между тем потребность понять объективную цепь причин, внешне улавливаемую из житейского опыта, становилась, по видимому, все более насущной для человека, потому что от состояния условий внешней среды зависел во многом успех производства его материальной жизни.

В этих попытках осмыслить природу, т. е. представить ее себе как понятную картину жизни, познание первобытного человека неизбежно должно было выходить далеко за границу доступного опыту, ставя на место реальных причин воображаемые. Под влиянием чувства бессилия перед природой воображение первобытного человека неизбежно должно было отклоняться в сторону иллюзорных обобщений, наделяя объективное сверхъестественным. Придавленное этим чувством сознание первобытного человека теряло материалистическую ориентацию, и творческая фантазия, ориентированная практикой на познание объективного мира, отлетала от реальной жизни в мир сверхъестественного. Представления о сверхъестественном, возникавшие как непосредственное эмоциональное выражение чувства бессилия первобытного человека перед природой, наполняли природу воображаемым миром духов — мифических первопричин и сверхъестественных деятелей природы. Эти мифологические попытки первобытного человека охватить познавательно мир в его непосредственной цельности, представить его себе как понятную картину жизни мы и называем в нашей работе «первобытными космологическими

представлениями» (от греч. kosmos — вселенная, logos — понятие, учение).

Как процесс идеологического отражения общественного бытия космологические представления первобытного человека должны были соответствовать степени исторического развития общества. Отражая поступательное движение общества, они должны были развиваться исторически, т. е. «в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке».⁴ Но как и в какой форме совершался этот процесс в условиях первобытного общества, мы в точности еще не знаем. Слишком мало еще сделано в этой области науки по сравнению с той сложностью проблем, исследование которых необходимо для научной реконструкции первобытного мировоззрения. Существенные достижения здесь возможны лишь в результате совместных усилий ряда наук, занятых изучением истории первобытного общества (этнографии, археологии, фольклористики и др.).

В данной работе мы пытаемся подойти к изучению этих вопросов с позиций этнографического материала. Но мы не ставим своей задачей изучить все формы и варианты космологических представлений, зарегистрированных этнографически у разных народов земного шара. Если бы мы задались подобной целью, наша работа могла превратиться в аморфную описательную компиляцию, так как охватить весь материал сразу и обобщить его теоретически на данном этапе едва ли возможно. Чтобы обобщить материал теоретически, необходимо предварительно всесторонне исследовать его исторически, а это можно сделать только на базе конкретных этнографических обществ. Только таким путем можно по отдельным вопросам нащупать линию основной исторической связи, т. е. реконструировать действительный процесс развития в его различных фазах.

Наша попытка исследований в этом плане ограничивается территорией Сибири. Основное внимание мы обращаем на данные этнографии народов северной части Сибири, известных в литературе под общим названием народов Севера.

/ До прихода русских в Сибирь (начало XVII в.) малочисленные племена современных народов Севера находились на стадии первобытного родового общества. Колониальная политика царизма способствовала консервации этой отсталости, обрекая народы Севера на постепенное вымирание, вследствие чего они продолжали сохранять вплоть до советской эпохи многие характерные черты первобытнообщинного строя. Одни из

⁴ Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II. М., 1952, стр. 378.

них кочевали по обширным просторам тайги и тундры, занимаясь охотой и оленеводством; другие жили полуоседло по берегам сибирских рек и по морскому побережью, занимаясь рыболовством и сухопутной охотой или рыболовством и промыслом морского зверя (тюленя, моржа, кита). В силу низкого развития производительных сил недолговечность промысла и голодовки были неизбежным и частым явлением в их быту. Нередко случалось, что все трудовые усилия человека не в состоянии были вырвать у суровой природы необходимый кусок пищи. Недаром в чукотском фольклоре часто встречался такой образ сказочной мечты, как волшебный кусочек мяса, от которого достаточно отщипнуть одно волоконец, чтобы быть сытым: чем больше жуешь это волоконец, тем больше становится мяса во рту. Общественные представления этих исконных обитателей Севера ограничивались рамками рода и племени; в формах их общественного сознания отражался родо-племенной строй, и через эти формы он закреплялся в общественной жизни. Элементы патриархального рабства, а позднее имущественного и социального неравенства постепенно разрушали древний родовой мир, но в формах общественного сознания он продолжал бытовать еще очень долго.

В советскую эпоху народы Севера стали равноправными строителями социалистического общества. В гибких формах национальной политики партии народы Севера приобщались к советскому строю и социалистической культуре, переходя от родового общества прямо в социализм. В результате культурной революции и социалистической реконструкции хозяйства и быта народов Севера почти полностью исчезли из их обихода все архаические элементы, о которых идет речь в данной книге.

Материалы этнографии народов Севера дают в руки исследователя крайне ценный источник для изучения вопросов истории первобытного общества, в том числе и вопросов истории первобытного мировоззрения. Чтобы заглянуть через этот материал в первобытность, скрытую от нас далеко ушедшими веками, необходимо его исследовать ретроспективно. Этот метод исторического анализа этнографических материалов, которым мы последовательно пользуемся в нашей работе, необходимо хотя бы кратко пояснить в данном предисловии.

Как и большинство народов, называемых в этнографии «первобытными», изучаемые нами народы Севера не были первобытными в прямом смысле этого слова. Каждый из элементов их культуры является результатом длительного процесса развития, проступающего еле заметными следами в седой древности пережиточных форм. Через живую цепь преемственно сменяющихся поколений эта седая древность истории дошла до нас в своем этнографическом бытовании как исторические памят-

ники поступательного развития общества, отраженного в формах местного исторического процесса. Но это — только памятники, следы дошедшей этнографически первобытности, но не она сама, седая древность истории, далекая по времени от современного этнографического бытования ее пережитков. Однако, если исследовать этнографический материал указанным методом, то в этих модифицированных во времени формах мы можем в известной мере уловить основную линию их исторической связи: идя по их следам к истокам изучаемого явления, мы можем научно реконструировать действительный процесс развития в его различных фазах. Анализ в этом случае закономерно должен перейти в попытку генетического изложения, а сравнительный метод в рамках этого генетического изложения — служить проверкой выводов анализа путем сопоставления и подтверждения отдельных фаз развития со стороны другого материала прежде всего и в основном стадially близких им этнографических обществ.

Следуя этому методу стадially расшифровки этнографического материала, мы взяли за основу нашего исследования конкретное общество эвенков⁵ и от него шли к другим источникам.

Последняя глава, хотя и носит несколько самостоятельный характер, в целом тесно связана с исследуемым кругом вопросов. Она посвящена весьма важной для нас проблеме — соотношения рационального и иллюзорного в первобытных воззрениях на природу.

В заключение следует указать, что наша работа не претендует на решение всех этих сложных и малонисследованных вопросов; она лишь ставит их как проблему, побуждая других продолжить наше начинание и сделать это во много раз лучше, чем оказалось по силам автору данных строк.

⁵ Имеются в виду эвенки реки Подкаменной Тунгуски (современного Байкитского и Тунгуско-Чунского районов Эвенкийского национального округа), стационарно изученные автором в 1929—1931 и в 1937 гг.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Формы идеологии возникают и развиваются как отражение в сознании условий материальной жизни общества. Отражая эти условия, они закономерно стремятся следовать за характером изменений в экономическом строе общества. Развиваясь исторически, в связи со всей совокупностью существующих представлений, формы идеологии подвергают предшествовавшие им представления дальнейшей переработке, соответственно изменению общественного бытия. Сохраняя преемственно известный запас представлений, унаследованный от предшествующих эпох, они дают подлинно объективный критерий для реконструкции действительного процесса их развития в различных фазах.

Наглядным свидетельством этому служат космологические представления эвенков, в частности — их мифологические воззрения о мирах вселенной, расположенных будто бы по вертикали, один над другим, и называемых соответственно этому — верхним, средним и нижним.

Судя по этим представлениям, человек родового общества повторял в родовом сознании свою реальную общественную жизнь, а потому формы его общественного сознания и сохранили на себе вполне отчетливые следы различных фаз развития родового общества. Наиболее выразительно эти следы проступают в мифологических представлениях эвенков о так называемом «верхнем мире» вселенной.

/ Верхний мир, или *угу буга* (от *угу* — верхний, *буга* — мир, вселенная, земля), эвенки представляли себе наподобие обитаемой человеком земли. Согласно существовавшим на сей счет мифологическим представлениям, жизнь небожителей представлялась аналогичной жизни самих эвенков. Среди обитателей верхнего мира на первый план выступали могущественные верховные духи, хозяева явлений и стихий природы, тайги, животных и людей.

Все, что касается людей, мыслилось принадлежащим божеству Амака, все, что связано с тайгой — Экшери (лит. —

1) Эксэри).¹ По представлениям эвенков, Амака дал людям домашних оленей, научил пользоваться огнем, изобрел орудия труда и создал все остальное, что есть на земле. В воображении эвенков он рисовался существом антропоморфным: глубоким стариком, одетым в богатые меховые одежды. На его сочных ягельных пастбищах пасутся несметные табуны домашних оленей, а в лабазах, среди тайги, лежат сокровища — медь, золото и серебро.

Экшери, в свою очередь, признавался верховным владетелем зверей, птиц, рыб, тайги и, соответственно этому, — «держателем» их ниточек жизни — судьбы: оборвет Экшери эту ниточку жизни, и свалится каменной осypью горделивая вершина скалы, оборвет вторую — засохнет на корню дерево, оборвет третью — подохнет в тайге зверь, птица или рыба в воде. Не будь этого, говорят эвенки, не дошли бы звери, не сох бы лес на корню, не падали бы высокие вершины скал. Ему подвластны, по мнению эвенков, все локальные духи-владельцы сопков, рек, речек и тайги. Экшери, полагали эвенки, способен изменять действия этих духов: дух пошлет зверя охотнику, а Экшери, если найдет, что охотник не заслуживает хорошей добычи, угонит звериные табуны в противоположную сторону. Поэтому предусмотрительные охотники считали более разумным принести жертвы одновременно и духам-владельцам, и верховным божествам. Экшери представлялся антропоморфным существом, обладателем несметного числа промыслового зверя.

2 Из прочих обитателей верхнего мира наиболее существенное значение придавалось солнцу — Дылача, который мыслился хозяином тепла и света, заботливым в своих благах к людям средней земли. Просыпаясь поутру, Дылача посылает младшего сына отнести берестяной факел на край отверстия — сангар,² чтоб посветить людям на средней земле. По мере того как сын солнца приближается к сангар, на земле становится все светлей и светлей, и, наконец, когда он поставит факел на край сангар, на земле у людей наступает день. Сам старик Дылача трудится неустанно, собирая тепло для людей. С осени он прикрывает плотнее свой чум, разводит костер и собирает скопившееся тепло в огромный кожаный мешок. К весне мешок бывает полон тепла. Дылача и его сыновья приносят мешок к сангар и вытряхивают тепло на среднюю землю, к людям. От этого на земле людей тают снега, вскрываются реки, наступает тепло. За эту заботу о людях солнцу совершали особое моление.

¹ В скобках указывается литературное написание эвенкийских слов.

² Сангар (дословно — дыра) означает в данном случае отверстие — вход из одного мира в другой. У эвенков реки Подкаменной Тунгуски он отождествляется с Полярной звездой.

Ко времени оживления природы просыпается, полагали эвенки, небесный старик Агды (божество — гром). Проснувшись, Агды принимается высекать кресалом огонь, а на средней земле, у людей, раздаются от этого раскаты грома, и брызжут искры — молнии, поражая злых духов. 3)

Прочие жители верхнего мира также признавались за благожелательные существа, но, по сравнению с верховными духами, меньшей силы. Поэтому им не оказывалось со стороны эвенков какого-либо почитания. Их называли просто существами верхнего мира, небесными людьми, небожителями. В эвенкийских сказках герои ходят на верхнюю землю к сородичам хозяина верхнего мира, подолгу живут среди них и даже женятся на их женщинах.

Совершенно очевидно, что такие понятия, как «хозяин», «владелец» и т. д., равно как и представления о сокровищах, составляющих личную собственность этих духов, не могли возникнуть ранее, чем появились в реальных отношениях людей хозяева, владыки и «власть имущие» главы семьи и рода, т. е. ранее возникновения патриархального рода. Общий патриархальный колорит и атрибуты, которыми наделяются верховные владельцы, указывают на сравнительно позднее происхождение этих представлений. Отсюда естественно предположить, что данной форме представлений о буга — мирах вселенной — предшествовали в прошлом иные, более архаические формы.

В этом отношении особого внимания заслуживают представления эвенков о космическом лосе Хэглэн (Хэглун), отождествляемом с созвездием Большой Медведицы. Согласно этим представлениям, видимое голубое небо — не что иное, как тайга верхнего мира (земли). В ней живет космический лось Хэглэн. На день лось уходит в чащу небесной тайги, и потому его не видно с земли людям; к ночи лось выходит на вершины хребтов, и его, наиболее мощного среди остальных небожителей — звезд, люди видят с земли. Судя по тому, что созвездие Малой Медведицы фигурирует в этих представлениях как теленок Хэглэн, можно заключить, что космический образ лося понимается при этом как образ матери-лосихи.

Как только Хэглэн и ее теленок выходят пасти с хребты небесной тайги, в верхнем мире разыгрывается сцена космической охоты. Существует несколько вариантов трактовки мотива космической охоты, соответствующих различным этапам развития этого мифа. По одному, более позднему, лосиху преследуют трое людей-охотников: эвенк, кет и русский. Эти трое удалых охотников будто бы поспорили, кто из них лучший. Спор порешали доказать делом. Отыскивали в тайге лосиху с теленком и погнали по снегу. «Кто первый догонит и убьет зверя — тот и лучший охотник», — решили они. Но лось этот был не

простой, а священный — *бугады* (дословно — относящийся к *буга*). Догнать его было трудно. Лосиха с теленком и трое охотников пробежали *дулугу буга* — средний мир (от *дулугу* — средний) и оказались в *угу буга* — верхнем мире. Забежав туда, звери и люди превратились в звезды: впереди (четыре звезды Большой Медведицы) — мифическая лосиха Хэглэн, за ней (три звезды хвоста Большой Медведицы) — трое охотников: неутомимый охотник эвенк, за ним тяжелый и неуклюжий рыболов кет, в хвосте — неопытный в таежных делах русский. Млечный путь — это след лыж охотников, созвездие Малой Медведицы — убегающий лосиный теленок, видимая синева неба — тайга верхней земли. Только там — в *угу буга* — охотники могли решить спор: эвенк догнал лосиху и убил ее, опередив в этом деле других. На следующую ночь оставшийся в живых теленок выходит со своим потомством из чащи на редколесные хребты небесной земли, и сцена космической охоты повторяется в том же порядке.³

В этом варианте повествования о космическом лосе Хэглэн непонятно одно: почему этот лось мыслится в мифологии связанным со сменой дня и ночи. В более древнем варианте мифа мотив связи космического лося с солнцем выражен более четко и соответственно мотивирован.

Мы имеем в виду миф о богатыре Маин и космическом лосе Хэглэн. Согласно этому варианту мифа, Хэглэн похищает на небе солнце, с чем и связывается в мифологии смена дня ночью. Эта связь в изложении мифа раскрывается так. Однажды Хэглэн выбежал из чащи небесной тайги и увидел на вершине хребта солнце. Хэглэн подбежал, подцепил на рога солнце и понес его в чашу небесной тайги. На средней земле у людей наступила от этого вечная ночь. Испугались люди, не знали, что делать. Тогда объявился среди них удалой богатырь Маин. Надев богатырские лыжи, Маин побегал на них к *сангар*, проник в *угу буга* и погнался по следу Хэглэн. К полночи богатырь настиг быстрого зверя и стрелой из богатырского лука поразил могучего небесного лося — Хэглэн. Так добрый богатырь отобрал от Хэглэн солнце и вернул людям средней земли день, сам же к людям вернуться не мог. Забежав в *угу буга*, Маин превратился в верховного духа, стал охранителем солнца, подателем дня, источником тепла и жизни. С тех пор будто бы и идет на земле смена дня и ночи: каждый вечер лось уносит

³ Ранее нас аналогичный вариант мифа о Хэглэн был зафиксирован в том же районе (у эвенков реки Подкаменной Тунгуски) М. Ошаровым (М. Ошаров. Северные сказки. Новосибирск, 1935, стр. 22). У ербогаченских эвенков тот же вариант мифа зафиксирован В. С. Пежемским [сб. «Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору», вып. 1, сост. Г. М. Василевич. Л., 1936, стр. 173—275].

в чашу небесной тайги солнце, а благодетельное существо Маин надевает крылатые лыжи и бежит следом за лосем, пока не достигнет его к полночи и не отнимет от него для людей день.⁴

По-иному в этом варианте мифа трактуется и само созвездие Большой Медведицы: четыре звезды ковша Большой Медведицы отождествляются с ногами Хэглэн, три звезды хвоста Большой Медведицы — как богатырь Маин и пущенные им из богатырского лука стрелы (крайняя в хвосте — это сам богатырь Маин, следящая за ней — пущенная на бегу из лука стрела, пролетевшая мимо небесного лося, ближняя к ковшу звезда — вторая стрела, которой Маин убил небесного лося Хэглэн).

Эпический образ богатыря Маин интересен не только своей семантикой, но и той мифологической связью его с миром верхних духов, которая прослеживается с отчетливостью по религиозным представлениям эвенков. У илимпийских, ербогаченских и баргузинских эвенков Маин означает хозяина верхнего мира; у тунгирских эвенков — хозяина душ и судьбы людей.⁵ В этом случае он совпадает функционально с божеством *шэвэки* (*сэвэки*) Амака — верховным держателем людских нитей жизни (судьбы), по поводу которого мы говорили выше. Слово *амака* имеет у эвенков двойное значение: с одной стороны, употребляется для обозначения старшей ветви патриархального родства (прадедов, старших братьев отца), с другой — для обозначения священного зверя — медведя, ставшего объектом общеплеменного культа. Слово *сэвэки* бытовало у эвенков в значении духа — хозяина верхнего мира (божества), но генетически близкое к нему слово *сэвэкичэн* означает в эвенкийском языке (по диалектам) изюбря. Так как в космогонических образах верхнего мира лось отождествляется с диким оленем,⁶ а в религии эвенков лось и олень составляют аналогичные друг другу культы, то это вполне объясняет отмеченную выше связь небесного охотника Маин с образом Амака. Эта трансформация древних зооморфных образов в антропоморфный пантеон верхних духов произошла в результате социально-исторического развития мифологии. Идеологически отражая развитие общественного бытия, древние мифологические образы утрачивали постепенно свои зооморфные черты, превращаясь в антропоморфных духов и божеств.

Материалы сибирской этнографии показывают, что связь образа лося-олени с солнцем — один из древних элементов кос-

⁴ Ранее нас этот вариант мифа о Хэглэн был зафиксирован в том же районе (у эвенков реки Подкаменной Тунгуски) М. Ошаровым (М. Ошаров. Северные сказки, стр. 13).

⁵ Устное сообщение Г. М. Василевич.

⁶ См. ниже, стр. 14, 18, 19—20, 37, 51.

мологических представлений народов Сибири. О том же свидетельствуют и материалы археологии, в частности наскальные изображения в Сибири, исследованные в этом плане А. П. Окладниковым.⁷ Судя по этим материалам, упомянутый комплекс воззрений не является специфически эвенкийским явлением, а характерен для большинства народов Сибири.⁸

Мотив космической охоты был той формой олицетворения солнечного цикла, которая соответствовала и отражала формы хозяйственной деятельности первобытного человека.

Весьма примечательно, что мотив космической охоты был в свое время одним из центральных моментов весенних религиозных обрядов эвенков. Каждый год, как только появлялись первая зелень в тайге и приплод в стаде, сымские эвенки совершали особые обряды, носившие у них название *икэнипкэ* — оживления.⁹ Эти обряды оживления, возрождения длились на протяжении многих дней, а их основным содержанием были пантомимы, имитировавшие погоню за космическим лосем (оленьем). Мифического небесного зверя «гнали» всем коллективом охотников (участников обряда) по среднему и верхнему мирам вселенной, пока, наконец, не настигали в небесной тайге. В ходе дальнейшего развития действия убитый охотниками космический зверь чудесным образом воскресал, а вместе с ним воскресала, по представлениям эвенков, вся природа: начинался ледоход, земля освобождалась от снега, появлялась новая зелень в тайге, завершался отел у домашних оленей, появлялись помет у зверей и птенцы у боровой и водоплавающей дичи. С возрождением природы умножались блага человека, источники его пищи и все необходимое для жизни в тайге, а чтобы закрепить эти блага за человеком, т. е. обеспечить возможность обладания ими, участники упомянутой церемонии совершали следующий обряд: стреляли по очереди в деревянное изображение лоса — оленя (бэюн — лось, дикий олень, крупный копытный зверь), которое затем разрубалось на мелкие кусочки и раздавалось всем присутствующим как залог дальнейших успехов промысла.¹⁰

⁷ А. П. Окладников. История Якутии, т. I. Якутск, 1949, стр. 81 и сл.

⁸ А. П. Окладников. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Материалы и исследования по археологии СССР, № 18, М.—Л., 1950, стр. 272 и сл.

⁹ Подробнее об этом обряде см. Г. М. Василевич. Древние охотничьи оленеводческие обряды эвенков. Сб. МАЭ, т. XVII, 1957, стр. 151—163.

¹⁰ Устное сообщение Н. П. Никулышина, изложенное им в отчетном докладе об экспедиции к сымским эвенкам в 1936 г. Доклад был прочитан на заседании Историко-этнографической секции Научно-исследовательской ассоциации Института народов Севера в Ленинграде. Подробнее об этом обряде см. Г. М. Василевич. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков, стр. 151—163.

Если в обряде и в первых двух вариантах мифа участниками космической охоты являются люди, то в другом, по нашему мнению — наиболее древнем, варианте этого мифа, зарегистрированном Е. И. Титовым у нижнеангарских эвенков киндигирского рода,¹¹ в роли охотника за солнечным лосем-оленем выступает космический медведь Манги. В этом варианте мифа сцена космической охоты объясняется так: медведь Манги гонится по небосклону с востока на запад за солнечным лосем, настигает и убивает его. Млечный путь трактуется при этом как след лыж Манги, созвездие Большой Медведицы — как недоенные медведем ноги лося, созвездие Орион — как брошенный медведем лосиный вертук. Объевшись сохатиной, медведь под конец пути так отяжелел, что еле тащил ноги, отчего и остался в западной стороне небосклона не одна, а две тропы. У эвенков этот космический охотник-медведь отождествляется с созвездиями Волотис и Арктур.

Сравнивая этот зооморфный образ с антропоморфными образами космических охотников — эвенкийским Маин, якутским Халлан Уола, алтайским Кочутэ, — естественно предположить, что образ Манги более древний, чем созвучные эпохе патриархата образы Маин, Халлан Уола и им подобные. Семантика слова Амака, означающего не только верховное божество (сэвэки), но и медведь, дает основание считать этот вывод вполне оправданным. Связь в мифологии образа Маин с упомянутым Амака сэвэки, о которой мы говорили выше, подтверждает, в свою очередь, справедливость подобного вывода.

Не менее убедительным свидетельством этому служит и то, что образ Манги в мифе фигурирует, как мы видим, в форме существа двойной (полузвериной-получеловеческой) природы: Манги — медведь, но гонится за солнечным лосем на лыжах подобно человеку. Ниже мы увидим, что эта двойная природа, хорошо известная по тотемической мифологии, составляет одну из наиболее характерных черт образа Манги. И это не случайно: в эвенкийском шаманстве¹² Манги — мифический предок, связанный с воззрениями о шаманском дереве *туру* (модифицированных шаманством древних представлений о тотемических центрах).

С другой стороны, Манги в шаманстве связан с представлениями о перевоплощении шаманской души, напоминающими тотемические воззрения о реинкарнации, а его связь с так на-

¹¹ Е. И. Титов. Некоторые данные о культе медведя у нижнеангарских тунгусов киндигирского рода. Сибирская живая старина, Изд. Вост.-Сиб. отд. Русск. геогр. общ., Иркутск, 1923.

¹² См. А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, стр. 136—139, 142—146.

зываемым шаманским избранничеством напоминает во многом обряды тотемической инициации. Словом, образ Манги-медведя несет в себе следы ряда последовательных стадийальных переходов, подтверждаемых также и со стороны семантики: манги в языке эвенков означает не только «медведь», но также «дух предков», «хозяин нижнего мира», «черт».

Выступая в значении злого существа, не только Манги, но и другие зооморфные космические образы (лось и олень) также связаны с нижним миром, причем в этом случае их тотемические черты выступают наиболее отчетливо.

На языке эвенков нижний мир носит название хэргу ~ эргу буга (от хэргу ~ эргу, дословно — нижний). Согласно эвенкийской мифологии, нижний мир такой же, как и обитаемая человеком земля, только в нем все противоположно миру живых людей: живое в нем становится мертвым, мертвое — живым и т. п. В свою очередь, все, что попадает из нижнего мира в средний, также меняет свою сущность: вышедшие из нижнего мира существа становятся невидимыми в их телесности; олени, которых дарят героям жители нижнего мира, оказываются при возвращении на среднюю землю не более как гнилушками и т. д.

Подобно верхнему миру, состоящему из ряда небес-земель, нижний мир представлялся многоярусным: там имеются нижние, более нижние и самые нижние земли. На одних из них живут люди (умершие сородичи), на вторых — владельцы нижнего мира, на третьих — духи болезней и смерти, зловредные духи.

Умершие сородичи, обитающие в нижнем мире, живут, по мнению эвенков, родами и племенами, подобно жителям средней земли, и занимаются аналогичной им деятельностью: охотятся, ловят рыбу, ставят в тайге ловушки на зверя и птицу, строят рыболовные заездки, подобно живым людям одеваются в одежды и обладают их же страстями и недостатками. Однако в этом подобии есть, по мнению эвенков, и существенные различия. Нижний мир — это мир мертвых, бун (от бу-ми — умереть). Жители нижнего мира — существа без дыхания, без биения сердца, без горячей крови. Их тела холодные, без соков жизни средней земли. Они подобны сухому дереву, гнилому пию. В этом смысле их субстанция отлична во всем от живых людей, более того — она во всем им противоположна. Даже язык у них другой — мертвый, совершенно непонятный живым людям. Герои эвенкийских мифов, попадая в нижний мир, оказываются не способными понимать язык обитателей нижней земли; героя не видят, его слова принимают за треск костра (очага). Более того, живое человеческое тело оказывается до такой степени несвойственно этому миру, что

его прикосновение к существам нижнего мира причиняет им боль. Для них живой человек — дух средней земли — невидимый источник всевозможных бедствий и даже смерти. Героя, пришедшего в нижний мир со средней земли, увидеть может только шаман нижней земли. Последний отправляет героя на среднюю землю к живым людям. И наоборот, если жителям нижнего мира удастся выбраться на среднюю землю, они становятся столь же неуловимыми, как и дух. Эта превратная форма представлений о качественном различии живого и мертвого, жизни и смерти, составляет основной мотив всех мифов о нижнем мире.

За землей *бун* (местом обитания мертвецов — сородичей) находятся, согласно мифологии эвенков, земли владельцев нижнего мира — *харги*,¹³ *манги*,¹⁴ *шэли*¹⁵ и *дыбдар*.¹⁶ Эти духи-предки, владельцы и хозяева нижнего мира, имеют для людей *бун* такое же значение, какое для жителей среднего мира имеют их верховные божества, владельцы и хозяева верхнего мира, так называемые *сэвэки*. В отличие от обычных «людей» *бун* — умерших сородичей, указанные духи-предки, обитающие в нижнем мире, мыслятся существами двойной природы: то в образе полулюдей-полуживотных, то альтернативно пребывая в той или иной из этих форм, присущих им в равной мере.¹⁷

Естественно предположить, не являются ли указанные мифические существа двойной природы результатом трансформации образов тех мифических первопредков полуживотной-получеловеческой природы, которые некогда составляли основной стержень всей тотемической мифологии. Для такого предположения есть ряд оснований. Во-первых, образ *харги* оказывается тождественным образу духов предков (*харги* — духи-предки шаманов и духи-владельцы нижнего мира, т. е. мира предков людей). Во-вторых, *харги* представляются существами двойной природы (получеловеческой-полуживотной). В-третьих, эти существа двойной природы «совершают» цикл перевоплощения, подобный тотемической реинкарнации: перевоплощаясь в шаманскую душу (звериного двойника шамана), они «выходят» из мира предков на среднюю землю к людям, а со смертью

¹³ *Харги* у эвенков обозначает не только мифическое существо нижнего мира, но также: дикий олень, лес, дух-хозяин леса, злое существо, черт (см. Г. В. Василевич. Эвенкийско-русский словарь. М., 1940, стр. 152).

¹⁴ *Манги*, кроме указанного в тексте, имеет значения: медведь, дух предков, черт, великан, чудовище, сказочный богатырь (Г. М. Василевич, ук. соч., стр. 80).

¹⁵ *Сэли* ~ *шэли* ~ *хэли* обозначает мамонт.

¹⁶ *Дыбдар* — мифологический змей (букв. длинный).

¹⁷ См. И. М. Сулов. Шаманство и борьба с ним. Советский Север, 1931, № 3—4; А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении. ..., стр. 136, 138, 145.

шамана возвращаются обратно к шаманскому мировому дереву, «превращаясь» в зверя. В-четвертых, с этим циклом перевоплощений у эвенков связаны представления об акте рождения и смерти шамана. В-пятых, рождение и смерть шамана мыслились в форме топогентильных представлений о матери-звере, материнском рождающем месте, которые отождествлялись с шаманским мировым деревом *туру*. Поскольку дерево мыслилось одновременно и родовым, то представления о шаманской матери-звере выступали в этом комплексе как родовые, т. е. как представления о родовой матери-звере, родовом материнском рождающем месте.

Указанный комплекс воззрений, связанный с шаманским «избранничеством», имел место только у эвенков. Как свидетельствуют материалы сибирской этнографии, он был характерен для религиозных воззрений большинства сибирских шаманистов.¹⁸

Среди духов-владельцев нижнего мира образ лося-оленья представлен мифическим существом *калир*. Его функция — охранять мифическую родовую шаманскую реку, по которой шаман и его духи «ходят» в нижний и верхний миры вселенной. В представлении эвенков *калир* — дикий олень. Размеры его огромны: он велик, как сама земля. Сила его непомерна: он способен ударом копыта пробить землю, рогами пропороть горы, победить и уничтожить все, что встает препятствием на его пути. Однако не в силе и размерах кроются примечательные черты этого образа, хотя и по ним уже ясно, что этот образ владельца нижнего мира является также в основе своей космическим. Более показательно то, что этот мифический олень нижнего мира представляется имеющим рога лося и рыбий хвост. Первое указывает на его связь с космическим образом лося, второе — на водную стихию, нижний мир вселенной. По представлениям эвенков, за крайней землей нижнего мира лежит вода — подземное море. По нему плавают рыбы огромных размеров — две щуки, два окуня. На спины этих мифических рыб и опирается будто бы вселенная — *буга*. Так как мифическая родовая река объединяет собой все три мира вселенной (вершиной лежит в верхнем мире, а устьем уходит в подземное море нижнего мира), то мифический страж этой реки — *калир*, естественно, должен был получить и соответствующие атрибуты — лосиные рога (космический образ земли) и рыбий хвост (космический образ воды).

С образами *шэли* и *дядбар* у эвенков связаны представления о происхождении гор и рек среднего мира (земли). *Шэли* и *дядбар* являются творцами земли. Вначале среднего мира не

¹⁸ См. А. Ф. Анисимов, ук. соч., стр. 138—139, 145.

было. Кругом стояла вода. Человеку жить было негде. Мамонт *шэли* решил человеку помочь: запустил свои «рога» под воду и вынул ими столько *нянгня*¹⁹ из-под воды, что ее хватило на всех людей. Змей *дябдар* помогал мамонту равнять комья вывернутой со дна земли. Там, где прополз длинным телом *дябдар*, протекли реки, где земля осталась неразровненной, — образовались горы, где ступал и лежал мамонт, — остались глубокие впадины (озера).²⁰

В долганском фольклоре мамонт также выступает в роли творца земного рельефа: где мамонт пройдет — там реки делаются, где ляжет — там озеро образуется. Под конец мамонт уходит в нижний мир и уводит за собой все потомство.²¹

По воззрениям ненцев, их божество Нум сделал землю гладкой, а мамонт пошел по ней и испортил: там, где рыл, — образовались горы, где продавил, — стали озера. Нум рассердился за это на мамонта и отправил его под землю.²² Ханты, по свидетельству П. Третьякова, считали, что мамонт образуется из старого дикого оленя: когда дикий олень состарится, он ложится будто бы в травянистое болото, и от долгого лежания из него образуется мамонт, который потом проваливается под землю и ходит по нижнему миру, осыпая речные берега.²³

Связь космологического образа лося (оленя) с аналогичным функционально образом мамонта, а мамонта, в свою очередь, с воззрениями о нижнем мире характерна для мифологии большинства народностей Северной Азии, вернее — может считаться явлением общесибирским. А. П. Окладникову удалось это доказать на большом сравнительном материале — археологическом, фольклорном и этнографическом.²⁴

Возвращаясь к собственно эвенкийскому материалу, отметим, что среди скульптурных изображений шаманских духов изображения мамонта для нас в данном случае особенно примечательны. Дело в том, что они у эвенков, как правило, всегда включают в себя, с одной стороны, элементы копытного зверя,

¹⁹ *Нянгня* в эвенкийском языке означает: 1) грязь, 2) небо, небеса, воздух (См. Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский словарь, стр. 99).

²⁰ До нас этот миф был зафиксирован бытующим у эвенков реки Подкаменной Тунгуски М. Ошаровым (см. М. Ошаров. Северные сказки, стр. 14—15).

²¹ А. А. Попов. Долганский фольклор. «Сов. писатель», Л., 1937, стр. 85.

²² П. Третьяков. Туруханский край, его природа и жители. Зап. Русск. геогр. общ. по общей географии, 1869, т. II, стр. 414—416.

²³ Там же, стр. 416.

²⁴ А. П. Окладников. История Якутии, т. I. Якутск, 1949, стр. 81 и сл.; А. П. Окладников. Неолит и бронзовый век Прибайкалья, чч. I и II. Материалы и исследования по археологии СССР, № 18, М.—Л., 1950, стр. 280 и сл.

с другой — рыбы. В коллекции А. А. Макаренко,²⁵ вывезенной им от енисейских эвенков, голова деревянной фигуры мамонта увенчана рогами лося, а туловище имеет хвост рыбы. Первое должно подчеркивать связь мамонта с лосем, второе — нижним миром, а то и другое вместе — космический характер этого мифического образа. Судя по материалам изобразительного искусства народов Сибири, функциональная семантическая связь этих образов в мифологии не составляет специфически эвенкийского явления,²⁶ так же как не является единичным эвенкийским явлением отмеченная выше связь мифологических образов «владельцев» нижнего мира с аналогичными им зооморфными образами «небожителей». Нанайское Хадо~Хаду означает, с одной стороны, хозяин нижнего мира, с другой — Полярная звезда.²⁷ Даже в религии египтян Осирис выступал, как известно, и как солнечное божество, и как хозяин нижнего мира.

Материалы по этнографии народов Сибири указывают, что сама вселенная мыслилась живым существом и отождествлялась в представлениях о ней с образами животных. Убедительным свидетельством этому служит рисунок ороцкого шамана Савелия Хатунка, изображающий вселенную по представлениям орочей. В центре рисунка помещен безрогий лось *бэудуни* *на*, олицетворяющей средний мир вселенной; в правом углу рисунка изображен медведь — хозяин животных. К крупу нижнего лося примыкает своим устьем река, ведущая в верхний заоблачный мир. Верховье этой реки упирается в верхнюю землю вселенной. На востоке от средней земли — рыба лососевой породы, изображающая остров Сахалин.²⁸

В представлениях эвенков о нижнем мире есть одна, крайне характерная черта — связь этих воззрений с образом старухи — хозяйки *буни* (мира мертвых). Наиболее ярко она проявляется в шаманском обряде *анан*²⁹ — проводов телесной души умершего в мир мертвых. Когда шаман «привозит» туда на плотину телесную душу покойного, ему навстречу выходит хозяйка *буни*, от которой зависит принять или не принять (пустить или не пустить) в нижний мир прибывшего. По ее распоряжению один

²⁵ Государственный музей этнографии народов СССР (Ленинград). Колл. № 1331-23 а—г.

²⁶ С. В. Иванов. Мамонт в искусстве народов Сибири. Сб. МАЭ, т. XI, М.—Л., 1949.

²⁷ Л. Я. Штернберг. Гольдский этнографический словарь. Сб. «Гилляки, орочи, гольды, негидальцы, айны». Дальгиз, Хабаровск, 1933, стр. 519.

²⁸ В. А. Аврорин и И. И. Козьминский. Представления орочей о вселенной, переселении души и путешествиях шаманов, изображенные на «карте». Сб. МАЭ, т. XI.

²⁹ *Анан* обозначает также поминки покойника. См. Г. М. Василевич, ук. соч., стр. 13.

из мертвецов «садится» в лодку-берестянку, выезжает навстречу шаману и принимает от него умершего сородича.

Аналогичные представления свойственны, как известно, и другим народам Сибири. У нанайцев хозяйка буні помогает шаману вести умершего в мир мертвых.³⁰ По представлениям нивхов, на дороге в мир мертвых умершего встречает «посредине дороги находящаяся женщина».³¹

Для нас эти образы примечательны тем, что они однозвучны с образом хозяйки вселенной. В мифе о Манги-Дёромго, который записал у ербогаченских эвенков В. С. Пежемский, в роли хозяйки вселенной мыслится хозяйка небесной земли и всего сущего на ней.³² В долганском мифе, записанном А. А. Поповым, говорится: «В одном месте им (шаманам-гусям, — А. А.) пришлось пролетать через отверстие в небе. Около этого отверстия сидела старуха, подстерегала пролетающих гусей».³³ Старуха являлась хозяйкой вселенной. В мифе об этом сказано совершенно ясно. «Вот я умираю из-за того, — говорит один из шаманов-гусей, — что плохо подумал о старухе, что сидит около небесного отверстия. А она, оказывается, хозяйка вселенной. Пусть же после нас ни один шаман не прилетает в эту сторону; хозяйке вселенной это не угодно».³⁴

Близкие по значению представления отмечены также у нивхов. По их воззрениям, на краю нашей и другой вселенной, там, где поднимается и опускается край неба, сидит старуха у самых краев земли и неба.³⁵ Явления природы связываются в мифологии с образом этой хозяйки вселенной. Когда она сидит дома и шьет — стоит тихая погода, когда выходит из дома — начинается ветер, когда мочится — начинается дождь.³⁶

Примечательно в этих образах хозяек вселенной и другое. Все они рисуются не только хранительницами входа в иной мир, но также и хозяйками зверей, их матерями. У эвенков Подкаменной Тунгуски Бугады энинтын ~ энининтын (букв. — относящаяся к вселенной мать их) мыслится хозяйкой вселенной и одновременно матерью зверей и людей. Кетское женское божество Томам (ам — дословно мать) функционально подобна эвенкийской Бугады энинтын. Согласно мифологии кетов, Томам

³⁰ Л. Я. Штернберг. Гольдский этнографический словарь, стр. 519.

³¹ Л. Я. Штернберг. Отдельные материалы по этнографии сахалинских гиляков. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», стр. 330.

³² В. С. Пежемский. Две легенды ербогаченских эвенков. Сб. «Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору», вып. 1, Л., 1936, стр. 274.

³³ А. А. Попов. Долганский фольклор, стр. 55.

³⁴ Там же, стр. 56.

³⁵ Е. А. Крейнович. Очерк космогонических представлений гиляков острова Сахалина, Этнография, № 1, 1929, стр. 80.

³⁶ Там же.

становится весной на скалу и, потрясая руками над Енисеем, сыплет из рукавов пух, рождая таким путем несметные стаи пернатых птиц.³⁷ Эскимосская Седна — подводная владычица и хозяйка морской добычи — выпускает с той же целью из своего подводного шатра морских зверей.³⁸ Все они не только хозяйки миров вселенной, но и матери зверей. Как справедливо отметил В. Г. Богораз, даже образы таких владычиц, как богини Кибела, Астарта, Артемида, сохраняют эти черты и постоянно называются матерями.³⁹

Наконец, следует подчеркнуть тот, в высшей степени характерный факт, что эти хозяйки вселенной представляются одновременно и женщиной, и животным. Эскимосская Седна мыслится женщиной и одновременно моржихой; эвенкийская Бугады энинтын — матерью-зверем. Эвенкийское слово *энин* так и объясняется в эвенкийско-русских словарях, как имеющее двойное значение: 1) с притяжательным суффиксом — мать, 2) лосиха.⁴⁰

Если хозяйка вселенной, владычица звериных стад и их мать, является не только женщиной, но также и животным определенного вида (Седна — моржиха, Бугады энинтын — лосиха), то где же, спрашивается, тут материнство, если каждая из них сохраняет конкретную видовую форму. И, видимо, вовсе не случайным является тот факт, что рассказы о них, подчеркивая признаки материнства и даже называя их матерями зверей, о самом материнстве говорят очень глухо и мало. Наглядным свидетельством этому служит образ Хосадам — одной из центральных персонажей мифологии кетов. Хосадам — существо двойной природы: мыслится женщиной, но следы ее ног — звериные. Только опытный шаман, по мнению кетов, способен отличить этот след в тайге от звериного. Хосадам поедает человеческие души *уйвей*. Это служит причиной смерти людей. Но души *уйвей* от этого не уничтожаются. Пробыв в чреве матери-зверя определенное время, они выходят оттуда, переселяясь в утробы женщин. От этого, полагали кеты, беременеют женщины, рождаются дети, появляются на земле новые люди.⁴¹

Восходя своими истоками к тотемизму, образ Хосадам отражает эти древние представления обобщенно, в существенно иной, чем родовые тотемы, форме. Как хозяйка и мать природы, зверей и людей, Хосадам представляет собой более позднее,

³⁷ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914, стр. 7.

³⁸ В. Г. Богораз-Тан. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки. Советский фольклор, № 4—5, М.—Л., 1936, стр. 41.

³⁹ Там же, стр. 37.

⁴⁰ См. Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский словарь, стр. 187.

⁴¹ В. А. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 3—4.

по сравнению с ними, явление, связанное с последующим социально-историческим развитием древних образов тотемических первопредков.

Однако, если этот образ продолжает бытовать в мифе с атрибутами материнства, то следует заключить, что в прошлом этот мотив материнства был, по-видимому, одной из существенных черт подобных образов мифологии. Отсюда с естественностью вытекает вывод, что образ матери-зверя сначала распространялся не на всех зверей, а лишь на определенный вид зверя-тотема. А это значит, что представления о так называемых мифических первопредках, составляющих центр всей мифологии тотемистов, по всей вероятности, должны были первоначально носить образ женского духа: мифической прародительницы-зверя.

Образ женского божества, хозяйки и владельницы зверей, почитаемой матерью, но фактически сохранившей лишь атрибуты материнства, является более обобщенным, слитным образом первичных представлений о зверях-тотемах. Оказавшись в противоположных условиях социального бытования (отцовском роде, основанном не на материнском, а на отцовском правовом начале), первичный образ прародительницы-зверя (тотема) должен был со временем потерять свои функции материнства, поскольку исчисление родства в отцовском роде велось не по линии матери, а по линии отца. С потерей материнства этот образ утерял и другое — значение мифической первома- тери, предка тотемного рода, так как в новых социальных условиях он, естественно, отрывался от границ рода и становился общим для всех родов. Функция владельницы звериных стад была не связана с конкретным родом. Слияние первичных архаических образов в один обобщенный образ владельницы явилось в этих условиях вполне закономерным. На примере анализа фольклорного образа бабы-яги проф. В. Я. Пропп показал этот процесс исторической трансформации наглядно и убедительно.⁴²

В заключение нашего этюда, посвященного социально-историческому анализу космологических представлений, исследуем в том же плане один из наиболее интересных в этом отношении мифов — нивхский миф о двух солнцах.

Действие мифа начинается с указания на то, что раньше было два солнца и две луны, поэтому все рождавшееся на земле не выживало: «Два солнца — две луны (были); зимою (тоже) холодно было, летом (тоже) жарко было; зверя (тоже) не родилось; родившееся от жары умирало, зимою (тоже) от мороза

⁴² В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Изд. Ленингр. гос. ун-в., Л., 1946, гл. III, стр. 61—65.

умирало».⁴³ Жившие под покровом кочки два брата-синицы были в то время единственными обитателями земли.

Долго жили синицы, не зная, что находится по реке, за их кочкой. Потом решили пойти посмотреть. Младший брат вверх по реке поднялся, старший опустился вниз. Поднимаясь по реке, младший брат увидел лиственницу: «Толстая лиственница до самого неба поднимается».⁴⁴ У подножия той лиственницы находилась пища, возвращенная и положенная там неизвестным для братьев «хозяином лиственницы». Младший брат отведал этой пищи и принес угостить старшего. На другой день братья-синицы отправляются вместе к источнику пищи. Там они встречают небесных людей — двух птичек: серебряную и золотую, спустившихся к основанию лиственницы и заявивших себя хозяевами той пищи.

В мифе рассказывается об этом так: «Ну, кончай, говорит младший брат старшему, долго евшему найденную у основания лиственницы пищу, — хозяева придут, с нами воевать будут». Опасения младшего брата-синицы сбылись: «Старший брат, когда вверх посмотрел, — говорится в мифе, — с неба золотая птичка одна (тоже), серебряная птичка одна (тоже) сверху к ним спускаются». Обращаясь к братьям-синицам, небесные люди-птички, сказали: «Эй вы, кто вам позволил!». Увидев небесных людей, синица-младший брат сказал старшему: «Видишь, ведь я тебе говорил, что хозяин имеется, ты мною сказанного слышать не хотел!». Затем, обращаясь к хозяевам, младший брат-синица сказал: «Эй вы, небесные люди, эй, если только вы воевать хотите, давайте воевать!». И между птицами началась борьба.⁴⁵

В этой борьбе небесная серебряная птичка первая упала, за ней синица-старший брат упал. Золотая птичка между тем поднялась в небо, за ней поднялся синица-младший брат. Спасаясь от преследования, золотая птичка превращается в самку медведя. Но это не остановило героя-синицу: «Синица, — говорит миф, — в медведя обратилась, за ней пошла. Потом самка к воде спустилась, на берегу разлеглась. „Ну, твое хождение кончено ли?“ — так медведь сказал. Потом самку лапой ударил, теперь она, в тюленя превратившись, пошла. Та синица, сама в тюленя-самца обратившись, за ней пошла. Спустя некоторое время та снова остановилась. К ней подошел. „Ну, твое хождение кончено ли?“ — так сказал. Лапой ударил, когда посмотрел: теперь это — гой-самка. Синица, тоже сама в самца-рыбу обра-

⁴³ Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора, т. III. Образцы народной словесности, ч. 1. СПб., 1908, стр. 150 и сл.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же, стр. 151.

тившись, пошла. Потом самка на берег выбралась, разлеглась. К ней подошедши, та синица сказала: „Ну, ты еще походи!“ . Вот подошла, укусила, та теперь, в женщину обратившись, пошла; та синица теперь, в гиляка обратившись, за ней пошла, в юрту вошла. „Ну, твои хождения кончены ли?“ — так та синица сказала. Та женщина сказала: „Кончены, я к своим отцам, к своей матери пришла, куда мне еще ходить?“⁴⁶

Завязкой для последующей (второй) части мифа служит намерение синицы-гиляка взять небесную птичку-женщину в жены. «Ну, — говорит гиляк-синица, — после того как я на место твоего прибытия прибыл, раз только ты снова ходить не соби-раешься, я тебя замуж возьму».⁴⁷

Золотая и серебряная птички — обычные спутники со-лярного мифа как символ солнца и луны — были,⁴⁸ оказы-вается, дочерьми небесного старика-хозяина лиственницы, что росла, «до самого неба поднимаясь». Для вступления в брак необходимо согласие отца. Поставленные им условия герою служат мотивировкой дальнейшего развития действия в мифе.

Образом старика-хозяина лиственницы, однозвучного об-разам патриархальных духов-хозяев природы, владеющих по областям всей природой (морями, землей, тайгой, небом и т. д.), начинается идейная ревизия старого матриархально-тотемического мифа с позиций идеологии патриархально-родо-вого общества. Этому идейному пересмотру и переосмыслению древнего тотемического мифа и служит вторая часть, вклини-вающаяся в основную ткань повествования как самостоятельный, в сущности, вариант патриархальной трактовки темы.

Обращаясь к герою, старик говорит: «Если ты одно солнце, одну луну убьешь, я свою дочь тебе отдам».⁴⁹ Герой отвечает: «Ладно, в таком случае, я солнце одно, луну одну убью».⁵⁰ Согласившись, герой отправляется на выполнение поручения и после долгих странствований приходит, наконец, к берегу моря. На море, среди воды, стояла юрта. В ней спал старик, судя по всему, хозяин морской стихии, подобный владельцу небесной, пославшей героя в поход. «Эй, я солнце убить при-шел!» — кричит герой по направлению юрты. Приплывшая к берегу треска перевозит героя к морскому старику, спав-шему непробудным сном посреди юрты. Только ударами мо-лота по голове герою удастся разбудить, наконец, морского владыку. «Ты зачем меня разбудил?» — спрашивает его вла-датель морской стихии. Гиляк отвечает: «Чтобы солнце одно

⁴⁶ Там же, стр. 152.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

убить, луну одну убить, я пришел!». Поясняя причину своего намерения убить одну луну и одно солнце, гияк говорит, что две луны столь же убийственно действуют своим холодом, как и два солнца своим жаром. «Зверь родившийся, — рассказывает герой, — от жары вот умирает, зимою тоже и дерево и зверь, родившись, от холоду умирают; потому, чтобы солнце одно, луну одну убить, к тебе пришел». ⁵¹

Морской старик предлагает гияку нарубить дров, разложить костер, принести воды, налить воду в котел и поставить котел на огонь. Сделав все, что велел старик, гияк присел к огню, ожидая, что будет дальше. Когда закипела вода, старик, говорится в мифе, «железной лопатой его подобрал, к котлу поднес, туда положил. Кипело, потом вся вода выкипела, ни костей, ничего другого совсем не осталось. Потом соскреб, собрал, в белый шелк завернул, это бросать стал; после тогда как трижды бросил, тогда железный человек явился: „Ну, теперь ступай, солнце и луну убей! (так тот старик сказал)... Эй, лошадь, летающая лошадь, явись!“. После этого откуда-то лошадь явилась. Тот старик три стрелы и лук один ему дал: „Ну, взобравшись на коня, садись!“. Так тот старик сказал. Вот тот гияк, на лошадь взобравшись, сел, тот старик лошадь ударил, после этого лошадь полетела, исчезла из вида». ⁵²

В этом отрывке, повествующем о перевоплощении героя, нет ничего, что напоминало бы предыдущие формы тотемического перевоплощения. Герой принимает не зооморфную форму, как раньше, а с помощью сложной колдовской процедуры переделывается в железного воина-богатыря. Этого железного богатыря старик снабжает железным луком, железными стрелами и дает ему в помощь богатырского боевого коня — крылатую лошадь, которую стоит только один раз ударить, и она полетит, исчезая из вида.

Железный богатырь сражается на крылатом коне с одним лишним солнцем вселенной. Стреляя из железного лука железной стрелой, герой убивает одно солнце и вновь возвращается к старику-хозяину моря, говоря: «Ну, вот я солнце убил, давай еще луну убью!». ⁵³

И действие снова повторяется в том же порядке. Герой рубит лиственницу на дрова, из дров разжигает большой костер, на костер ставит котел, наливает котел водой и садится подле котла. Старик — хозяин морской стихии — подхватывает героя железной лопатой и опускает в кипящий котел. Долго варит

⁵¹ Там же, стр. 153—154.

⁵² Там же.

⁵³ Там же, стр. 154.

железного человека в котле, затем соскребают все, что остается от гилея на стенках котла, и, завернув в белый шелк, снова три раза бросают о землю. Появляется новый железный человек, способный убить вторую луну. Старик дает ему новую крылатую лошадь, железный лук и железные стрелы. Сев на боевого коня, железный человек улетает сражаться со второй, излишней луной вселенной. Победа героя над второй луной логически завершает тему солярного мифа, но миф на этом не заканчивается, а начинается снова, опять в матриархально-тотемической трактовке, являющейся, судя по всему, исходной.

Чтобы действительно изменить гибельный порядок вещей во вселенной — оставить одно солнце и одну луну, герою приходится идти к небесному дереву-лиственнице и снять с рогов матери-вселенной лишние небесные светила. Этот неожиданный поворот действия в мифе мотивируется так: «Ну, теперь за мою лошадь заплаати!» — говорит морской старик вернувшемуся с победой герою. «Ладно!» — отвечал гилея старику, соглашаясь в уплату за лошадь выполнить поручение морского владетеля.⁵⁴

Судя по ходу действия, владетель морской стихии желал получить в жены дочь матери-вселенной, рогатой хозяйки небесной земли, носившей на своих рогах небесные светила — два солнца и две луны. Именно это поручение и имел в виду хозяин моря, передавая герою цепь — *пукс*.

«Тот старик, — говорится в мифе, — желтую цепь (медную) тому гилею дал».⁵⁵ В руках у героя уже не оружие войны — железный лук и железные стрелы, а всего-навсего лишь *пукс* — цепь. Но термин *пукс*, как отмечает в примечании Штернберг, в нивхском языке означает также ремень, сбрую, аркан для ловли оленей.⁵⁶ Эти значения термина *пукс* вполне согласуются с тем, что надлежит совершить по ходу действия герою.

Теперь уже герою не надо вариться в котле, а старику создавать из останков железного человека. Не нужны герою и крылатые боевые кони. Нет надобности и в железном боевом луке. Герой действует уже не как воин-богатырь, непобедимый железный человек на крылатом коне, а как охотник, вооруженный ремненным арканом для ловли оленей.

С арканом *пукс* герой и отправляется во вселенную выполнять поручение старика-хозяина морской стихии. «Тот гилея вот пошел, — говорится в мифе, — в гору поднялся, спустя некоторое время из-под земли торчащую сучковатую с отростками палку увидел».⁵⁷ Выражение *теххей интыл* — «сучковатую

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же, стр. 158, прим. 24.

⁵⁷ Там же, стр. 154.

палку увидел» — в данном случае означает, что герой подошел к какому-то жилищу, ибо *теххей*, судя по примечанию Штернберга, означает совершенно определенную принадлежность жилища — «сучковатый шест с короткими отростками ветвей, служащими для подвешивания различных предметов. На дворе близ юрты такие шесты укрепляются в земле для подвешивания мелких вещей, в юрте они укрепляются над очагом для подвешивания котла по желанию на той или на другой высоте».⁵⁸

Именно этот *теххей* очага рогатой матери-вселенной, судя по всему; и искал наш герой. Когда он к нему приблизился, из-под земли, говорит миф, женщины голос послышался: «Ой, мама, я выйду посмотрю!» — «Нет, нет!» — отвечает ей мать. «Все-таки я выйду, посмотрю!» — настаивает ее дочь. — «Ну, если хочешь выйти, выходи!»⁵⁹ — соглашается под конец мать.

«Вот та женщина из-под земли вышла, того гиляка увидела», — говорится по этому поводу в мифе. Обращаясь к ней, гиляк говорит: «Ну, я взять тебя пришел!» — «Нельзя!» — отвечает гиляку вышедшая из-под земли женщина. — «Почему ж нельзя?» — спрашивает ее гиляк. Вместо ответа женщина указывает на *теххей*, говоря: «Вот это (сучковатая палка) — моей матери рога. Вот этой цепью их свяжи!».⁶⁰

Итак, торчавшая из-под земли сучковатая с отростками палка — *теххей* очага вселенной — была рогами матери той женщины, которая вышла из-под земли,⁶¹ чтобы посмотреть на пришедшего к их жилищу гиляка. Судя по ходу действия, рогатая мать этой женщины была хозяйкой вселенной, владычицей небесных светил. Как только гиляк накинул аркан и связал им рога хозяйки вселенной, стало совсем темно. «Вот тот гиляк, — рассказывается об этом в мифе, — цепью те рога связал. После этого совсем темно стало».⁶² В примечании к этому месту текста Л. Я. Штернберг справедливо замечает, что темнота, явившаяся следствием перевязывания рогов подземной женщины, указывает, что «последняя была владычицей обоих светил, и солнца, и луны».⁶³ Имея в виду аналогичные образы индоевропейской мифологии, Л. Я. Штернберг далее пишет: «Любопытно сравнить подобные же образы из индоевропейской мифологии, например изображения на обетных камнях

⁵⁸ Там же, стр. 158, прим. 22.

⁵⁹ Там же, стр. 154.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Древним жилищем нивхов была землянка камчадальского типа, вход в нее был через дымовое отверстие; процессы входа и выхода в юрту были подобны спусканию и выходу из-под земли. См. Л. Я. Штернберг, ук. соч., стр. 15, прим. 10.

⁶² Л. Я. Штернберг, ук. соч., стр. 154.

⁶³ Там же, стр. 158, прим. 24.

Астарты в виде луны между рогами коровы, уже не говоря об обычном олицетворении солнца и луны в виде быка и коровы».⁶⁴

Накинув аркан на рога хозяйки вселенной, герой по-охотничьи овладел своей добычей: связав рога владычицы светил, герой потушил (убил) и светила вселенной. На это указывают слова ее дочери, которая просит воскресить одну луну и одно солнце. «Та женщина, — говорится в мифе, — сказала: „Мы при такой темноте куда пойдем. И солнца нет, и луны нет! Ты солнце одно, луну одну воскреси, тогда с тобой пойду!“ — так та женщина сказала».⁶⁵ Герой соглашается воскресить одно солнце и одну луну, но не знает, как это сделать. «Как же мне воскресить их?» — спрашивает он дочь рогатой матери вселенной. «Вот там лиственница есть, — говорит она ему, — там дверь какая-то имеется, туда ступай, ту дверь открой, потом солнца два изображения будут, луны два изображения будут, тогда луну одну сорви, к небу брось, солнце одно сорви, брось; затем, солнце одно взяв, луну одну взяв, землю раскопав, туда положи, потеряй, тогда я с тобой пойду».⁶⁶

Итак, лиственница — известное из предыдущего космическое дерево, ухидившее вершиной в верхний мир, — была тем местом, где следовало герою искать жилище рогатой матери вселенной. Туда и направляла его женщина, указывая ему, что там следует искать дверь — вход в жилище владычицы небесных светил. Светила, судя по тексту мифа, висели на рогах ее матери — хозяйки вселенной. Герою надлежало войти через указанную дверь в жилище этой рогатой матери, снять с ее рогов одну луну и одно солнце и воскресить их, подбросив к небу. Герой так и поступает. Брошенные к небу светила оживают и, будучи по одному, уже не действуют так убийственно своим жаром и холодом, как перед тем, когда их было по два (две луны и два солнца). «Теперь, — говорится в мифе, — солнце одно и луна одна, теперь уже и деревья стали расти, и звери стали расти».⁶⁷

Воскресив одно солнце и одну луну, герой снимает с рогов владычицы вторые луну и солнце. Поскольку их оживлять не следовало, он поступает с ними так, как советовала ему дочь рогатой матери вселенной: «Вynes, землю раскопав, положил, потерял».⁶⁸ Как следует из примечания к одному из текстов, это «положил, потерял» следует понимать, как «похоронил», ибо термин *пыкызр* — потерял — является у нивхов обычным

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же, стр. 155.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

выражением, употребляющимся всякий раз, когда речь идет о похоронах.⁶⁹

К этому следует добавить, что лиственница, фигурирующая в мифе как мировое дерево-вселенная (вначале — как растущая до самого неба, дающая пищу братьям-синицам; в конце мифа — как место обитания рогатой матери-владычицы светил), находит свое разъяснение в тотемическом характере нивхских представлений, связанных с культом этого дерева. В примечании Л. Я. Штернберг пишет: «Замечательна таинственная роль лиственницы во все важнейшие моменты рассказа, что вполне гармонирует с культом этого дерева, которому гиляки приписывают даже свое происхождение».⁷⁰

⁶⁹ Там же, стр. 78, прим. 24.

⁷⁰ Там же, стр. 158, прим. 25.

ГЛАВА ВТОРАЯ

В одной из последних работ Л. Я. Штернберга — «Культ орла у сибирских народов» — было вполне убедительно доказано, что представления о так называемом космическом, или мировом, дереве свойственны очень широкому кругу народов, не только сибирским, но и всем вообще урало-алтайским, включая и самых западных финнов Европы, и далее — не только урало-алтайским, но и народам средиземноморской культуры, в широком смысле этого слова (индийцев, иранцев, семитов, греков, римлян и, наконец, германцев).¹

Столь широкое распространение этих воззрений Л. Я. Штернберг склонен был рассматривать как результат былой исторической общности и культурных связей данных народов. По словам Л. Я. Штернберга, «нахождение их (воззрений о мировом дереве, — А. А.) у отдаленных друг от друга народов не может быть результатом конвергентности. Они должны были сложиться в результате былого тесного общения».²

В границах собственно индоевропейской мифологии возможность подобных связей не может вызывать сомнений, но то расширительное понимание их, которое Л. Я. Штернберг допускал для объяснения универсализма этих воззрений, представляется маловероятным, во всяком случае до сих пор ни кем не доказанным. По мнению Л. Я. Штернберга, эвенкийское *туру* (шаманское дерево) происходит от санскритского *dru*, *taru* (священное дерево Будды); сибирское (эвенкийское) *шаман-саман* происходит от индийского (санскритского) *sgamana*, *sa-mana*, и все это, в свою очередь, говорит будто бы за происхождение этого комплекса воззрений из Индии.³ Л. Я. Штерн-

¹ Л. Я. Штернберг. Культ орла у сибирских народов. Сб. «Первобытная религия в свете этнографии», Изд. Инст. народов Севера, Л., 1935, стр. 125.

² Там же.

³ Там же, стр. 124.

берг полагает, что «совпадение термина *шаман* у большинства сибирских народов с индийским термином *шмапа*, *сампа* говорит за то, что комплекс этот имел какой-то общий центр происхождения, откуда он постепенно распространился после долгого странствия первого усвоившего его народа и долгого тесного общения или, быть может, скрещения с другими урало-алтайскими народами».⁴ Однако термин *шаман*, как известно, не является общесибирским: у эвенков — *шаман*~*саман*, у якутов для выражения того же понятия существует термин *оюн*, у бурятов — *бо*, у монголов — *поо*, у алтайцев — *кам*, у чукчей — *енгенгылын*, у эскимосов — *ахлинальре* и т. д.

То общее, что Л. Я. Штернберг пытался объяснить возможностью в прошлом культурно-исторических связей народов, на деле является стадильной общностью, подобной историческому универсализму таких явлений первобытного общества, как экзогамия, тотемизм и т. п. А это, в свою очередь, означает, что истоки шаманского дерева *туру* надо искать не в священном дереве Будды индийской мифологии, а наоборот, индийские представления о так называемом *bodhitaru* исследовать генетически, исходя из первобытных представлений типа эвенкийских *туру*. Именно об этом и говорит приводимый Л. Я. Штернбергом материал. Исследуя этот комплекс воззрений в широком сравнительном плане, — от индоевропейской мифологии до сибирского шаманства включительно, — Л. Я. Штернберг на конкретном материале показал, что обнаруженные им у разных народов представления о мировом дереве есть результат поступательного развития общества: образы индоевропейской мифологии принадлежат обществам более развитым, раннеклассовым, а сибирской — доклассовым (первобытному родовому строю и различным этапам его разложения). Их несомненная стадильная связь раскрывает процесс развития этих воззрений в его различных фазах, давая исследователю фактическую основу для генетического изучения.

Не повторяя того, что уже было сделано в сравнительном плане Л. Я. Штернбергом, попробуем на сибирском материале подойти к этой проблеме историко-генетически. Наибольший интерес для нас будут представлять прежде всего материалы этнографии эвенков, с которых мы и начнем наше исследование.

О северных енисейских эвенках К. М. Рычков писал, что землю они «признают женщиной и называют ее как в обиходной речи, так и в шаманских обращениях не иначе, как *дуннэ энин* — мать-земля».⁵ Эвенки реки Подкаменной Тунгуски «матерью» на-

⁴ Там же, стр. 125.

⁵ К. М. Рычков. Енисейские тунгусы. Землеведение, кн. 1—2, 1922, прилож., стр. 83.

зывали и тайгу, и горы, и реки, и даже место становища, о которых говорили, что это их родовая мать-земля. В своих отношениях к матери-родовому месту эвенки были особенно предупредительны. Устраивая жилище (чум) на новом стойбище, хозяйка почтительно спрашивала у матери-родовой земли позволения поселиться на облюбованном месте территории рода. Разводя костер в новом чуме, хозяйка просила у матери-родовой земли удачи в ведении хозяйственных дел, просила заступиться и оградить от козней злых духов всех живущих в чуме. Покидая стоянку, хозяйка оставляла для нее на покинутом стойбище небольшую жертву (лоскуток ткани, кусок оленьей шкуры, вышедшую из употребления вещь). Когда мать-земля бывала «недовольной» кем-либо из своих сородичей, она, по мнению эвенков, лишала их своей защиты, и те заболели, терпели разные неудачи в промыслах и т. п. Чтобы умиротворить ее, эвенки вывешивали подле чума два лоскутка ткани: черный, предназначенный в жертву земле, и белый, предназначенный в жертву небу, т. е. «небесной» (верхнего мира) родовой матери-земле. К этому следует добавить, что слово *буга* ~ *буа* ~ *боа* ~ *ба* в языках тунгусо-маньчжурской группы означает не только вселенную (верхний, средний и нижний миры), небесный свод, небо, но также родину (место рождения), природу, погоду, тайгу, местность, пространство снаружи (вне чума).

Как свидетельствует семантика слова *буга*, древние представления о мире — вселенной первоначально не выходили за границы ближайшей к человеку природной среды, служившей непосредственным полем его производственной деятельности. Это пространство снаружи (вне чума) начиналось для человека с места действия — тайги, ставилось в связь с условиями действия — погодой, а то и другое воспринимались, в свою очередь, в единстве с общественным коллективом, хозяйственно осваивавшим территорию. Отражая гентильную структуру общественных коллективов, представления о месте — природе ассоциировались с понятиями о роде, рождении, матери рода, а представления о родовой общественной группе — с понятиями о месте, территории, природе. Подобная нерасчлененность в мифологическом восприятии природы и рода, территории и общественного коллектива, который ее хозяйственно осваивает, характерна, как известно, для топогентильных воззрений тотемизма, известных по представлениям о тотемических центрах и тотемической реинкарнации. Некогда эти тотемические воззрения имели место, по-видимому, и у народов Севера.

В этом плане стадильной генетической связи тотемических верований с образами космологических представлений народов Севера особый интерес представляют для нас эвенкийские воз-

зрения на родовые священные деревья и скалы — *бугады*, дословно — относящиеся к *буга*.⁶

По словам эвенков реки Подкаменной Тунгуски, в прошлом у каждого из родов была своя родовая святыня — *бугады*. В одном случае эту роль выполняли камни и скалы, носившие те или иные зооморфные черты, в другом — необычные по величине и форме деревья. Указанные объекты родового культа считались местом обитания родовых женских духов: хозяйки родовой земли, так называемой *дуннэ мушунин* (*мусунин*), и хозяйки — матери рода, так называемой *бугады энинтын*.

Хозяйка родовой земли представлялась эвенками антропоморфной, обитающей под корнями священного родового дерева (в других случаях — под скалой, служившей объектом аналогичного родового культа). Ее жизнь мыслилась подобной жизни эвенков, представляя как бы кальку их реального общественного бытия. Однако в этой кальке есть известные отклонения, понятные с позиций материнского родового строя, но вовсе не свойственные патриархальному укладу жизни. У хозяйки земли есть муж — безымянный пастух при ее зверином стаде. Вместе с помощниками, такими же безымянными пастухами, он пасет несметные табуны всевозможных зверей, которыми распоряжается по своему усмотрению хозяйка земли. В семье он занимает зависимое во всем от хозяйки положение, и люди не считают нужным обращаться к нему при отправлении тех или иных обрядов. Все отношения с посредником людей — шаманом — осуществляет сама хозяйка земли. Она дает людям их пищу — добычу, выпуская из-под земли то большее, то меньшее количество зверей. Звери эти превращаются в шерстинки, которые будто бы приносит шаман из-под земли в своем бубне, вытряхивая их на промысловые уголья тайги. Эти магические шерстинки (*шингкэн* (*сингкэн*)) превращаются будто бы в реальных зверей — источников охотничьей добычи, доставляющей людям все необходимые средства существования.

Бережливая хозяйка земли требовательна к людям, сородичам, и заботливо предусмотрительна к земным благам — звериным табунам. Она дает людям зверей только в том случае, если они соблюдают установленные запреты: не оскверняют родового огня (очага), не убивают зверей сверх меры, не оскверняют добычи и т. п. Заботливо оберегая богатства земли, она прячет *шингкэн* в особую кожаную сумочку, которую хранит у себя под мышками. Эта заветная сумочка, отожде-

⁶ От *буга*, означающего мир, вселенная, природа, окружающая тайга, и суффикса *-ды*, который является суффиксом прилагательных по признаку отношения: *бира* — река, *бириды* — речной, относящийся к реке.

ставляемая с подмышками хозяйки земли, фигурирует в шаманском повествовании, когда совершается родовой *шингкэлэвун* (*сингкэлэвун*) — особый обряд, подобный в истоках своих тотемическому обряду умножения пищи — добычи.]

Обряд *шингкэлэвун* устраивался эвенками перед началом промысла с целью обеспечения удачи в охоте. Судя по рассказам эвенков реки Подкаменной Тунгуски, в давние времена этот обряд эвенки совершали всем родом сообща, подле своих родовых бугады. Подробное описание этого обряда и весь документирующий его материал опубликованы нами в одной из предыдущих работ.⁷ Поэтому нет необходимости повторять это описание здесь. Отсылая читателя к упомянутой работе, остановимся в данном случае лишь на тех деталях обряда, которые непосредственно относятся к исследуемой нами теме, а именно на той части, которая связана с «путешествием» родового шамана к *дуннэ мушунин* — хозяйке родовой земли, и к бугады мушунин — хозяйке рода.

Несколько слов следует сказать о самих названиях этих хозяек родовой земли и рода. В русско-эвенкийских словарях слово *мушун* (*мусун*) переводится, как дух-хозяин явлений природы, например: *му мушунин* — дух-хозяин воды, *урэ мушунин* — дух-хозяин горы и т. п. Слово *дуннэ* в эвенкийском языке имеет двойное значение: 1) земля; 2) страна. Следовательно, *дуннэ мушунин* дословно должно означать «дух-хозяин земли (страны)». Между тем представления, связанные с образом этого родового духа, имеют в виду хозяйку-владычицу, называя ее бабушкой (энеке), а под понятием земли (страны) подразумевают территорию рода с ее источниками средств существования (места промысла зверя, рыбы, дичи и т. п.). Именно в этом аспекте хозяйственного использования родовой территории и выступает образ *дуннэ мушун* в родовом обряде *шингкэлэвун* — обряде магического умножения добычи (пищи). Что касается бугады мушун, то образ этого духа усложняется прежде всего полисемантизмом слова *буга*, о чем упоминалось на стр. 33. Если иметь в виду, что формант *-ды* является, как указано выше, суффиксом прилагательных по признаку отношения, то бугады мушун дословно должно означать «дух-хозяин вселенной и явлений природы». Но в представлениях о бугады мушун (*мусун*) этот дух-хозяин вселенной и явлений природы рисуется как женский родовой дух-хозяйка, притом хозяйка не только буга (мира, вселенной, явлений природы), но также и рода. С другой стороны, ее образ мыслится как имеющий двойное значение: 1) женщины, хозяйки-матери рода,

⁷ См. А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении... стр. 28—34.

2) лосихи (или самки дикого оленя).⁸ Напомним, что в эвенкийском языке слово *энин* с притяжательным суффиксом означает мать, без притяжательного — лосиха. О том же свидетельствует и частное название для самки лося — *энече*, генетически восходящее к *эни* — мать. Именно в этом зооморфном значении матери рода *бугады мушун* и выступает в упомянутом обряде *шингкэлэвун*.

Приступая к камланию, шаман объявлял в своей песне, что он отправляется к родовым женским духам-хозяйкам тайги и зверей просить добычу для сородичей. Последующее развитие действия изображало поход шамана к этим родовым духам и все, связанные с этим «путешествием» приключения шамана. Шаман (под ним подразумевался зооморфный двойник шамана — его душа *харги*) отправлялся в мир обитания *дуннэ мушун* — хозяйки родовой земли, проникая под корни священного родового дерева. Пользуясь своей сверхъестественной силой, а также помощью своих духов-помощников, шаман преодолевал все препятствия на своем пути и оказывался под конец в жилище хозяйки родовой земли. Между ними начинался продолжительный разговор, изображавшийся шаманом в форме диалога. Шаман просил хозяйку земли дать сородичам зверей для промысла, а та отговаривалась, указывая шаману на нарушение людьми разного рода запретов, большей частью мелких, связанных, с одной стороны, с культом очага (родового огня), с другой — с физиологией женщины. Шаман при активной поддержке (возгласах) аудитории стремился разубедить строптивую хозяйку земли, и та под конец соглашалась выпустить в тайгу известное количество промысловых зверей (дать их шаману для промысла сородичей). Но далее выяснялось, что это решение она может осуществить только в том случае, если будет на то согласие матери вселенной — *бугады энинтын ~ энининтын*. Хозяйка земли поучала шамана, как добаться ему до этого материнского начала рода и найти свою родовую мать вселенной — *бугады энинтын*. Шаман отправлялся на поиски, а вместе с этим в ходе развития действия выяснялось, что родовой женский дух *бугады* имеет не только антропоморфную, но также и зооморфную сущность.

Обычно представления эвенков о *бугады* антропоморфные. К ней, как к охранительнице и заступнице рода, обращались, говоря: «Бабушка *бугады*, заступись, помоги!». Ее, как хозяйку тайги и зверей, просили: «Бабушка *бугады*, зверей дай, добычу пошли!». Между тем в обряде *шингкэлэвун* она выступала как

⁸ Подробнее о *бугады мушун* в значении прародительницы рода см.: А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении... стр. 102—105.

зооморфное существо, сливаясь целиком с образом лосихи или самки дикого оленя.

Идя по пути, указанному *дуннэ мушунин* — хозяйкой земли, шаман находил, наконец, материнское начало рода — звериные табуны *бугады*, а подле них гигантских лосих и оленьих самок — *бугады энинтын* ~ *энининтын*. Отыскав свою родовую мать-зверя (лосиху или самку дикого оленя), шаман обращается к ней с просьбой дать зверей для промысла сородичей. Звериная мать рода разрешала родовому шаману взять определенное количество зверей, и тот принимался их ловить бубном, действуя им как арканом. Пойманные шаманом звери тотчас же превращались в шерстинки — *шингкэн*, которые шаман прятал в свой бубен. С этими шерстинками — *шингкэн* — источниками будущей добычи охотников, шаман отправлялся в обратный путь, неся в бубне отпущенных *бугады энинтын* зверей. Достигнув жилища *дуннэ мушун* (хозяйки земли), шаман показывал ей добычу, и родовая хранильница входа в иной мир разрешала ему вернуться в тайгу к людям.

Имея в виду этот зооморфный образ матери рода, укажем на генетически близкие к *буга* слова: *буку* ~ *бугу* ~ *буху*, означающие в тунгусо-маньчжурских языках копытного зверя (оленя, изюбря), а также большого, сильного зверя, под которым, судя по всему, подразумевался лось. Генетическая близость указанных слов к *буга-ды* проливает значительный свет на вопрос о характере древнейших представлений человека о природе, но об этом мы будем говорить в ходе дальнейшего исследования. Сейчас нам необходимо снова вернуться к обряду *шингкэлэвун* — наиболее важному в данном случае источнику.

Вернувшись в *дулугу буга* (т. е. в средний мир), шаман отправлялся в тайгу, на места промысловых угодий рода, и там вытряхивал принесенные им в бубне шерстинки — *шингкэн*. Шерстинки, по словам шамана, тотчас же превращались в настоящих зверей, наполняя тайгу будущей добычей охотников. Однако действия шамана на этом не заканчивались: Сородичи выражали опасения, что этой добычи будет для рода недостаточно, и просили шамана вторично сходить к родовым женским духам. Шаман выполнял просьбу сородичей и снова оказывался в жилище *дуннэ мушунин* (хозяйки родовой земли). Тут, по словам шамана, наступал для него наиболее трудный и сложный момент шаманства — похищение у *дуннэ мушунин* нужного шаману количества шерстинок. Шаман предлагал услугу — поискать в ее ровдужной рубашке вшей. Старуха, хозяйка земли, соглашалась. Снимая рубаху, она обнажала под мышкой заветную сумочку, где хранились шерстинки всех зверей тайги, и шаман незаметно вынимал оттуда нужное ему количество шерстинок. Возвращаясь в средний мир, к людям, шаман вытря-

хивал в тайгу принесенные им шерстинки — *шингкэн*, и они тотчас будто бы превращались в настоящих зверей.

Едва ли необходимо доказывать, что антропоморфные образы в данном комплексе представлений — явление вторичное, это и так достаточно очевидно. Проблемой является другое — на основе каких представлений формировались те обобщенные зооморфные образы мифических хозяек природы и общества, которые в роли родовой матери-зверя предшествовали описанным выше антропоморфным образам.

Если иметь в виду все то, что было сказано о родовой матери-звере, то представляет вполне естественным рассматривать этот мифологический образ как последующую модификацию и обобщение древних тотемических верований о групповом родстве людей с животными-тотемами. В этом случае описанные выше места древнего родового культа эвенков — священные деревья и скалы *бугады* — необходимо будет поставить в один генетический ряд с так называемыми тотемическими центрами, а связанные с этими *бугады* представления о мифическом материнском начале рода поставить в один генетический ряд с топогентильными представлениями тотемизма, известными под именем тотемической реинкарнации. Эвенкийские представления о священных деревьях и скалах *бугады* есть последующая модификация и обобщение этих древних топогентильных воззрений классического тотемизма, известного по материалам австралийской этнографии.

Тотемические первопредки, к которым восходит своими истоками образ эвенкийских *бугады энинтын*, изображались тотемической мифологией австралийцев⁹ как начало рождения природы (естественных видов) и общества (родовых общественных групп людей). Согласно мифологии австралийцев, тотемические первопредки были существами двойственной, антропоморфно-зооморфной природы, которую они то совмещали в себе одновременно, то могли менять ее альтернативно, т. е. принимать целиком животный или человеческий облик. Эти мифические существа, бывшие одновременно людьми-животными, людьми-птицами, людьми-растениями и т. д., долго странствовали по необжитой земле, и те места, где проходили их кочевые тропы, стали позднее местом обитания их потомков, т. е. общественных групп людей, с одной стороны, и животных и растительных видов, по имени которых назывались эти общественные группы, с другой. Происхождение тех и других мыслилось как естественная дифференциация первичной двойной природы

⁹ См. B. Spencer and F. J. Gillen. 1) The Native Tribes of Central Australia. London, 1899; 2) The Northern Tribes of Central Australia, London, 1904; C. Strehlow. Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien, T. I, 1907; T. III, 1910.

первопредка, которую он мог, согласно мифологии австралийцев, альтернативно менять. Каждый из первопредков ушел после странствий под землю, и в том месте, где мифический первопредок спустился под землю, возник центр сосредоточения его тотема. Из этого тотемического центра духи-тотемы выходят и воплощаются в потомков тотемического первопредка (т. е. в новых поколениях людей тотемической группы, с одной стороны, и в животных или растениях, по имени которых называется данная группа, с другой). Пробыв известное время в этой дифференцированной форме своего земного воплощения, духи-тотемы возвращаются в свое постоянное обиталище — тотемический центр, с которым связаны представления о двойственной (антропоморфно-зооморфной) природе тотемического первопредка. В рамках этого перманентного цикла тотемического перевоплощения проходит, согласно австралийской мифологии, жизнь природы и человеческого общества. Чтобы цикл перевоплощения не прервался, австралийцы совершали в своих тотемических центрах особые обряды, «вынуждавшие» духов-тотемов совершать упомянутым путем «возрождение» жизни в природе и в человеческом обществе.

Имеются, следовательно, все основания полагать, что эвенкийский культ *бугады* и характерные для него представления о так называемых *бугады энинтын* ~ *энининтын* формировались на основе аналогичных тотемических верований, подвергая их дальнейшей переработке. При всех своих различиях в деталях и степени общественно-исторического развития они сходны в своих основных чертах как развитая форма в отношении своего архетипа. Сохраняя известный запас представлений, унаследованных от раннетотемической формы верований, эвенкийские представления о *бугады* обнаруживают уже вполне отчетливую тенденцию перерастания тотемических образов в антропоморфные формы политеистического культа. Эвенкийская *бугады энинтын* — мифическая мать людей и зверей — мыслится у разных эвенкийских родов в одном и том же зооморфном образе лосихи или самки дикого оленя. Но этот обобщенный общеплеменной образ еще связан в культе с родовой территорией, а материальные объекты этого культа — священные деревья и скалы *бугады* — мыслятся как место обитания родовой матери-зверя (в архетипе — тотема). Параллельно обобщенному, модифицированному тотемическому образу возникают, как мы видели, антропоморфные образы мифических старух-хозяек родовой земли и рода.

У орочей, родственной эвенкам народности, в центре аналогичных космологических воззрений стоят образы двух мифических старух — тигровой и медвежьей, проживающих на противоположных половинах лунной земли: одна — по тигровой

реке, вторая — по медвежьей. С этой двухсекционной мифологической филиацией, отражающей идеологически дуальную организацию матриархально-родового общества, и связывались у орочей представления об их мифическом материнском рожающем месте, общем для людей и зверей. По воззрениям орочей, тигровая и медвежья старухи вскармливают и сбрасывают на землю души людей и зверей. От этого будто бы рождаются люди и звери. Когда наступает смерть, души приходят обратно к тигровой и медвежьей старухам, пробираясь к ним по тигровой или медвежьей реке. По приходе души живут известное время в верховьях одной из этих рек, а затем поступают в распоряжение одной из старух. Те их вскармливают углем из очага, после чего душа принимает форму гриба, и старуха снова сбрасывает ее на землю к людям. Падая туда, душа проникает в чрево женщины и дает начало акту рождения.¹⁰

Говоря словами Маркса, в родовом обществе кровное родство было той пуповиной, через которую отдельный индивид был спаян с родом столь же тесно, как отдельная пчела с пчелиным роем.¹¹ Так как отношения родства по линии матери были при матриархате единственным признаком принадлежности индивида к роду, то отмеченное выше отождествление в представлениях матери, рода, рождения, с одной стороны, и пространственного — матери и рода, рода и места, места и акта рождения, с другой — представлялось вполне естественным явлением. Об этой нерасчлененности представлений, а вернее сказать, — отождествлении их, и свидетельствуют как раз австралийские представления о так называемой тотемической реинкарнации.

С разложением матриархально-родового строя деформируются и тотемические верования — религиозная идеология материнского рода. В связи с этим меняется и характер образов тотемической мифологии. Если первоначально, в эпоху раннеродового общества, образ матери-зверя распространялся лишь на определенный вид зверя-тотема, то теперь он становится общим для всех родов. Отрываясь от пуповины рода, он теряет вместе с тем свои прежние функции материнства, ибо он уже не связан непосредственно с родом, и из родового становится общеплеменным объектом культа. Как следствие указанного процесса, образ родовой матери-зверя перерастает постепенно в образ зверя-хозяйки, а зооморфные черты этого образа все более вытесняются антропоморфными. На примере эвенкийских

¹⁰ В. А. Аврорин и И. И. Козьминский. Представления орочей о вселенной, о переселении души и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» Сб. МАЭ, т. XI, 1949, стр. 327, 330 и др.

¹¹ См. К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 341.

образов *дуннэ мушунин*, *бугады мушунин* и *бугады энинтын* ~ *эниннынтын* мы видели это с наглядной отчетливостью.

✓ В последующем, отражая отношения патриархально-родового общества, образ женского божества вытесняется мужским. Наглядным свидетельством этому служат представления нивхов о мифическом хозяине морской стихии. Дух моря мыслится ими стариком, живущим во главе селения морских людей. Его юрта из китового уса стоит в окружении жилищ сородичей, а в ней плавают под нарами рыба, чешую которой хозяин бросает в море, чтобы дать добычу людям. По другим вариантам, хозяин бросает не чешую, а шкуру: бросит четверть шкуры — рыбы приходит мало, бросит полшкуры — приходит много, когда бросит целую шкуру — из моря в реки приходит множество рыбы. Чтобы хозяин моря был более расположен к людям, считалось необходимым кормить его ягодами и другой пищей. Однако в ряде сказаний нивхов о хозяйке моря главенствующая роль приписывается не ему, а его жене, которая выступает в этом случае в роли хозяйки морской добычи. Хозяйка живет в отдельной травяной юрте, а под нарами ее жилища плавают рыба.¹²

Эти черты двусторонней значимости, характеризующие переход от матриархата к патриархату, выступают с отчетливостью и в мифологии чукчей. По воззрениям приморских чукчей, дух моря мыслится живущим на дне морском, в подводной юрте. В его владении находятся все блага моря. Из этих сокровищ он выделяет людям пай для промысла. Выделенную морским владельцем добычу гонят к охотникам особые помощники морского духа — касатки. В чукотской коллекции Музея этнографии Академии наук СССР имеется «доска заклинаний», употреблявшаяся в обрядах привлечения морской добычи. На ней, по словам В. Г. Богораз-Тана, в левом углу изображена большая растянутая сеть, а перед ней стаи рыб и всевозможной морской добычи, плывущих по направлению к сети. Касатки, помощники хозяина моря, собираются группами и теснят моржей и всевозможную морскую дичь к сети, помогая охотникам овладеть добычей.¹³ С другой стороны, у приморских чукчей имеется представление о могущественной морской старухе, живущей на дне моря и владеющей всем морским зверем. У нее

¹² Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора, стр. 165, прим. 14; Л. Я. Штернберг. Религия гилаков. Сб. «Первобытная религия в свете этнографии», Л., 1936, стр. 34; А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. Дальгиз, Хабаровск, 1939, стр. 97.

¹³ В. Г. Богораз-Тан. Чукчи, ч. 2. Религия. Изд. Инст. народов Севера, Л., 1939, стр. 91 и сл.

во рту два моржовых клыка, и чукчи ее называют «Моржовая мать».¹⁴

Совершенно очевидно, что образ духа-хозяина моря является в этом комплексе воззрений вторичным, вытесняющим в мифологии представления о женском духе, сложившиеся в эпоху матриархата. С переходом от матриархата к патриархату образ матери-хозяйки моря уступил место образу хозяина-владельца морской добычи.

В этом отношении особенно показательны материалы языка — эти объективные памятники истории. У коряков, близкой к чукчам по языку и культуре народности, процесс вытеснения матриархата патриархатом сохранился вполне отчетливыми морфологическими следами, запечатленными на многих терминах родства. На это указывал в свое время С. Н. Стебницкий, читая в Ленинградском университете курс лекций по этнографии коряков. Говоря о научной этимологии корякских терминов родства, он указывал, что современный корякский термин *ыллагын* (отец, родитель) происходит от основы *ылла* (мать, родительница). Тот факт, что основа *ыллаг* (отец) в единственном числе абсолютного падежа требует оформления суффиксом *-(ы)и*, свидетельствует, говорил С. Н. Стебницкий, о более позднем происхождении термина *ыллагын* (отец) по сравнению с термином *ылла* (мать). С другой стороны, происхождение целого ряда корякских терминов родства от того же корня, что и основа *ылла* (мать), свидетельствует, что ранее счет родства велся по материнской линии.

Судя по семантике тунгусо-маньчжурского слова *буг* ~ *буа* ~ *буа* ~ *бā*, первоначальные представления человека о мире, как указывалось, пространственно не выходили за пределы ближайшей природной среды, с которой отождествлялись в восприятии человека представления о месте деятельности и таких жизненно важных условиях этой деятельности, как погода, от состояния которой во многом зависел успех производства материальной жизни. В эвенском языке слово *буг* означает: 1) земля, 2) лес, 3) природа, 4) страна, 5) родина;¹⁵ в удэйском языке *буа* означает: 1) место, местность, страна, мир, 2) пространство снаружи (вне помещения), 3) небо, погода, 4) бог;¹⁶ эвенкийское *буа* ~ *буа* ~ *бā* имеет тот же ряд значений: 1) небесный свод, небо, 2) вселенная, мир, 3) родина (место рождения), 4) погода, 5) бог (*эксэри* ~ *экишэри*), 6) черт (*харги*).¹⁷

¹⁴ Там же, стр. 30.

¹⁵ В. И. Леви́н. Краткий эвенско-русский словарь. М., 1936, стр. 22.

¹⁶ Е. Р. Шнейдер. Краткий удэйско-русский словарь. М., 1936, стр. 21.

¹⁷ Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь, М., 1936, стр. 17, 23.

Характерны и производные этого слова: удэйское *буа буюни* (дикое животное), *буа хуэни* (безлюдное ненаселенное пространство, тайга), *буадя* (пространство снаружи чего-либо, наружная сторона);¹⁸ эвенское слово *бугла* (явление природы), *бугэнэ* (возвышение на горизонте), *бугэрэни* (возвышаться),¹⁹ эвенкийское *угу буга* (верхний мир, земля), *дулугу буга* (средний мир, земля — мир, где живут люди), *хэргу буга* (нижний мир, земля).

В отражении семантики слова *буга* мир первоначально воспринимался человеком в рамках ближайшей к нему природной среды, а в ней выделялась на первое место территория, которую хозяйственно осваивал родовой коллектив (т. е. древний, первобытный род). Отражая матриархальный характер кровнородственной связи, на основе которой формировалась общественная структура родовых групп, эти древние представления о мире изображали связь природы и общества как когнатную (т. е. как родственную связь по линии матери). Характерная для тотемических образов нерасчлененность понятий о тотеме, роде, рождении; рождении, матери, роде; роде, рождении, месте служат достаточно наглядным тому подтверждением. Замкнутые в рамки границ родовой территории, эти ранние, тотемические представления о природе, конечно, не могли носить картины той множественности миров, с которой мы сталкиваемся в мифологии народов Севера. Представления о множественности миров вселенной явились результатом последующего развития и соответствующей переработки этих древних, тотемических воззрений на природу.

Что и как в этом отношении менялось, мы в точности еще не знаем, требуются конкретные исторические исследования. Одним из источников изучения этого круга вопросов служат материалы сибирского шаманства. Особый интерес среди них имеют представления народов Севера о так называемом шаманском родовом и одновременно — мировом дереве, с которым связан в сибирском шаманстве весь цикл легенд шаманского «избранничества». Указанные воззрения наиболее ярко выражены в шаманстве тунгусо-маньчжурских народов, в частности эвенков.

По словам эвенкийских шаманов, у каждого из них есть свое родовое *туру*, дословно — опора, поддержка, подпорка, столб. Это *туру* представлялось деревом — лиственницей и мыслилось общеродовым, с которым связывалась не только жизнь шамана, но и рода. Связь мыслилась как непосредственная и отождествлялась с образом мифической матери-зверя, почитав-

¹⁸ Е. Р. Шнейдер, ук. соч., стр. 21.

¹⁹ В. И. Левин, ук. соч., стр. 22.

шейся за главного из духов родового и шаманского *туру*. Мифология шаманства, в частности легенды об «избрании» шаманов родовыми духами, указывает на истоки этих представлений, аналогичных воззрениям классического тотемизма (см. описанные выше воззрения о тотемических центрах и связанных с этими центрами представлениях о тотемической реинкарнации).

В шаманском «избранничестве» существенны в этом отношении следующие моменты. Прежде всего тот крайне примечательный факт, что это «избранничество» шамана духами связано в представлениях эвенков с образами духов-предков шамана, которые в мифологической картине «избранничества» раскрываются как родовые духи и отождествляются с образом шаманской и родовой матери-зверя. По воззрениям эвенков, духи-предки шамана приходят в свой род к потомкам, заставляя ближайших к ним сородичей принять шаманское звание, т. е. стать шаманом. Существенно далее, что духи-предки, обитающие будто бы на особых шаманских землях *хэрэкиэ* (от *хэрэ* — дно, низ), мыслятся неразрывно связанными с образом этого родового дерева: они сидят на его ветвях, охраняя жизнь и благополучие рода. При надобности духи меняют свою зооморфную форму, превращаясь в людей — сородичей, помощников мифической старухи, хозяйки родового селения (жилища) духов. Это родовое шаманское место оказывается тождественным шаманскому родовому дереву *туру*, у корней которого лежит будто бы мать-зверь шамана и которое, соответственно этому, представляется как начало рождения шамана и рода (материнское рождающее место, общее для шаманской *харги* — зооморфной души шамана и его родовой группы, людей). Когда родовые духи меняют свою зооморфную форму, превращаясь в сородичей-людей, шаманская мать-зверь превращается в старуху-хозяйку, а дерево *туру*, соответственно этому, в ее чум. В шаманских легендах, повествующих о шаманском «избранничестве», подобная метаморфоза повторяется каждый раз, когда в ходе развития действия совершается акт перевоплощения (рождения) шамана.

Судя по этим легендам, антропоморфная душа будущего шамана уходит его духом-предком в мир шаманских зооморфных духов, обитающих будто бы в нижнем мире, на так называемых шаманских землях *хэрэкиэ*, которые считаются их родовой территорией. На этой шаманской родовой земле антропоморфную душу посвящаемого в шаманы духи подводят к дереву *туру*. Там ее встречает лежащая у корней дерева мать-зверь шамана (лосиха или самка дикого оленя). Мать-зверь уничтожает (съедает) антропоморфную душу шамана, рождая вместо нее шаманскую *харги* — главную шаманскую душу, звериного

двойника шамана, способного принимать любую зооморфную форму, а также иметь свойственный шаману-человеку антропоморфный вид.

В языке эвенков слово *харги* имеет, как известно, ряд значений: 1) дикий олень (обычное название — *бэюн*), 2) тайга (обычное название *аги*), 3) дух-хозяин леса, 4) злое существо, людоед (близкое по значению нивхскому слову *милк*, которое Л. Я. Штернберг, за неимением более точного, переводил на русский язык понятием «черт»). В аспекте описанных выше представлений этот полисемантизм эвенкийского слова *харги* становится особенно примечательным. Он указывает на характер и направление исторической трансформации тотемических образов, которые в своем социальном развитии перерастали из духов-тоемов в более обобщенные образы духов-хозяев, владетелей отдельных областей природы. Отражая идеологически процесс ниспровержения матриархата патриархатом, обобщенные тотемические образы обрели черты амбивалентности и в этой двухсторонней значимости стали одним из средств выражения характерных для того времени этических категорий добра и зла.

Возвращаясь к упомянутому выше архаическому образу *харги* — мифического существа двойственной (полуживотной-получеловеческой) природы, напомним, что этот животный двойник шамана считался главной шаманской душой, а ее рождение мыслилось как акт перевоплощения, аналогичный тотемической реинкарнации. В шаманстве эти исходные, тотемические представления о рождении как акте тотемического перевоплощения дошли до нас в существенно иных, модифицированных во времени формах, но их общий, основной смысл остался тем же.

Судя по шаманской мифологии, шаманскую душу *харги*, рожденную матерью-зверем, духи-предки шамана помещают в железную колыбель, которую подвешивают затем к дереву *туру*. Попав в колыбель, *харги* обретала антропоморфные черты шамана-человека, а вместе с этим изменялась путем метаморфозы и вся обстановка действия: на месте дерева появлялся чум, а мать-зверь шамана превращалась в старуху-хозяйку этого чума; сидевшие на ветвях дерева зооморфные духи — в сородичей старухи, помогающих ей в ходе развития действия.

Эта трансформация образа матери-зверя в старуху-хозяйку, а шаманского дерева *туру* в жилище этой мифической старухи, разумеется, не случайна. Близкие генетически к *туру* эвенкийские слова: *турувун*²⁰ — столб, подпора, жердь для чума; *туруган*²¹ — дверная жердь; *туругун*²² — место хозяйки

²⁰ См.: Г. В. Василевич. Ук. соч., стр. 129.

²¹ Там же.

²² Там же.

в чуме — указывают с определенностью, что эти поздние образы тотемической мифологии создавались как фантастическое отражение реальных отношений матриархально-родового общества, при котором главенствующее положение в семье и обществе принадлежало женщине.

Этот сложный процесс социально-исторической трансформации тотемизма в шаманство нами уже исследовался в одной из предыдущих работ, посвященных этой теме.²³ Материалы упомянутой работы наглядно показывают: что: 1) эти изменения в религиозной идеологии (поглощение тотемических верований шаманством как более обобщенной формой религиозных представлений и культа) обусловлены изменениями в производстве; 2) эти изменения отражаются в идеологии не механически, непосредственно, а через изменения в базисе (переход от матриархата к патриархату); 3) возникшая в результате этих изменений новая форма религиозной идеологии (шаманство) развивается исторически в связи со всей совокупностью существовавших ранее (при матриархате) представлений, подвергая их дальнейшей переработке; 4) эта переработка носит характер сложной трансформации предшествовавших шаманству мифологических образов, их раздвоения, амбивалентности и т. д., с помощью которой победивший патриархат ревизует идеологически общественные представления матриархально-родового общества.

На примере анализа эвенкийских представлений о шаманских духах²⁴ мы имели возможность наглядно показать, как прежние самостоятельные тотемические культы уничтожаются в своей локальной обособленности и низводятся до роли духов-помощников шамана. С другой стороны, отдельные тотемы (лось, дикий олень, медведь, ставшие объектом общеплеменного культа) возвышаются и становятся главными шаманскими духами. В том и другом случаях бывшие тотемы родов отрываются от своей родовой основы, из родовых становятся общеплеменными, дифференцируются на главных и второстепенных. Так создается особый мир шаманских духов, которые «подчиняются» будто бы воле шамана — специалиста религиозного культа, а общение шамана с этими духами становится его прерогативой.

В этом аспекте становится понятным, почему в роли шаманской матери-зверя выступают у эвенков преимущественно лось и дикий олень. Подобно медведю, занявшему в шаманской мифологии роль хозяина и главы духов-предков, образ почитает-

²³ А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении. . . , гл. V.

²⁴ Там же.

мой за мать лосихи (или самки дикого оленя) возник в процессе вытеснения многих тотемов одним и превращения его в общеплеменной объект культа. Такой же обобщенный характер имеют и представления о шаманском дереве *туру*, которые в своих истоках восходят, как мы видели, к топогентильным воззрениям тотемистов. В тотемических верованиях эти топогентильные представления связываются, как известно, с тотемическими центрами и пространственно никуда с родовой территории не удаляются. Здесь же (в шаманстве) им приписываются дальние (шаманские) пути, которые осмысливаются как дороги шамана по мирам вселенной. Отражая характер отношений патриархально-родового общества, бывшие родовые духи-тотемы образуют иерархию, разделяясь на высших и низших, верхних и нижних. Соответственно этому, дифференцируется пространственно и комплекс тотемических топогентильных представлений. Этот процесс пространственной дифференциации древних представлений улавливается с отчетливостью в представлениях эвенков о шаманском дереве *туру*.

В представлении эвенков, у каждого из шаманов есть нижнее, среднее и верхнее *туру*. Нижнее мыслится растущим в нижнем мире (*хэргу~эргу буга*) и отождествляется с местом обитания шаманских духов-предков. Духи эти мыслятся как существа двойственной (полуживотной-получеловеческой) природы, а связанное с ними дерево *туру* — как место рождения шаманской *харги* (главной шаманской души — зверино-го двойника). Ее рождение изображается в шаманской мифологии как акт перевоплощения человека в зверя и зверя в человека, а место, где совершается это шаманское перевоплощение, — началом шаманского рождения и рода, шаманским и родовым материнским рожающим местом. Туда, к матери-зверю уходит антропоморфная душа шамана, превращаясь в зооморфное существо, и возвращается оттуда (в средний мир, к людям) уже шаманом-человеком.

В среднем мире (*дулугу буга*) у шаманов имеется срединная (среднего мира) *туру*. Под ней подразумевается та лиственница, от которой скалывают щеп для изготовления обода шаманского бубна. В представлении шаманов в этом дереве обитает их внешняя душа — звериный двойник *харги*, который приходит во время камлания на зов шамана и удаляется от него по окончании шаманского действия. С этим деревом связывается пребывание шамана в среднем мире, т. е. жизнь шамана: если это дерево гибнет, то погибает и он сам.

В верхнем мире (*угу буга*) имеется особое (верхнего мира) *туру*. На этом дереве находятся облака и небесные светила, а у его основания обитают верховные духи, благожелательные к людям жители верхней земли. К этому дереву шаман «ходит»

во время камлания над больными, передавая на хранение верховным духам «отнятую» от болезни душу больного.

В представлениях о *буга* (вселенной) эти шаманские *туру* образуют одно мировое (космическое) дерево, у которого нижнему (подземному) миру соответствуют корни, среднему (земле) — середина ствола, верхнему (небу) — вершина.

Указанный комплекс воззрений свойствен, как известно, всем тунгусо-маньчжурским народам. Относительно нанайцев (гольдов) Л. Я. Штернберг писал, что по их представлениям «существуют три мировых дерева: одно на небе (на нем живут все души до своего рождения, в образе неоперившихся утиных птенцов), другое — такое же в подземном мире, в царстве мертвых, третье на земле, т. е. берега с шаманскими принадлежностями».²⁵ По свидетельству П. П. Шимкевича, дерево верхнего мира носит у нанайцев название *омия муони*, потому что на нем, в представлении нанайцев, живут и плодятся человеческие души — *омия*.²⁶ Н. А. Липская-Вальронд²⁷ указывает, что дерево *омия-муони* мыслилось родовым, особым для каждого рода, а «спускавшиеся» с него на землю души «вселялись» в женщин только своего рода. Родовое дерево душ отождествлялось с образом женского духа — *Омсон мама*, во владении которого будто бы находилось это мифическое рождающее начало рода. У нанайцев эти деревья изображались на свадебных халатах, в окружении фигур животных, птиц, а также изображений небесных светил (в виде круга или лучистой розетки). По свидетельству С. В. Иванова,²⁸ характерную особенность нанайских родовых деревьев на свадебных халатах составляет изображение корней, а также животных, стоящих по сторонам дерева. Чаще всего под деревом помещаются копытные звери. На это указывают и названия фигур: *сиру* — дикий олень, *боча* — изюбрь.

Тот же комплекс представлений отражается и в рисунках народов Сибири,²⁹ подтверждающих универсальный (общественно-диальный) характер этих воззрений, бытовавших среди многочисленных сибирских народностей. Не повторяя обширного фактического материала, известного из работ Л. Я. Штернберга,³⁰

²⁵ Л. Я. Штернберг. Культ орла у сибирских народов, стр. 122.

²⁶ П. П. Шимкевич. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия. Этнографическое обозрение, кн. XXIV, № 3, 1897, стр. 1.

²⁷ Н. А. Липская-Вальронд. Материалы по этнографии гольдов. Сибирская живая старина, вып. III—IV, 1925, стр. 149.

²⁸ С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. Тр. Инст. этнографии АН СССР, Новая серия, т. XXII, 1954, стр. 237.

²⁹ Там же.

³⁰ Л. Я. Штернберг. Культ орла у сибирских народов.

С. В. Иванова³¹ и др., остановимся на описании шаманских «странствий» по мирам вселенной, как они зафиксированы А. А. Поповым со слов иганасанского шамана.³²

Рассказывая о своем посвящении в шаманы, он подчеркивал, что избрание его духами было связано для него (т. е. для его антропоморфной души) с уходом в нижний мир. Там ему было сказано, что его шаманским именем будет Хуотторие (гагара), а совершится процесс шаманского перевоплощения у того дерева, что сделает его шаманом. Странствуя по берегу подземного моря, шаман подошел к длинной горе и увидел лежащую на боку голую женщину. Эта женщина — хозяйка воды, от которой шаман должен был получить свой шаманский дар, признала шамана за свое дитя, и он стал сосать ее грудь. Хозяйка вытащила со дна три рыбы и бросила их в реки земли, говоря: «Наделю все народы рыбой, чтобы они могли иметь себе пропитание».

Вскормленный у груди своей матери-хозяйки воды, шаман обходит дороги всех миров вселенной. В проводники шаману хозяин нижнего мира дает горностая и мышь. Продолжая свой путь до преисподней, шаман встречает поселения духов болезни, заходит в их чум и узнает причины людских болезней. «Все эти чумы, — говорит шаман, — я обошел и узнал пути различных людских болезней». Наконец шаман прибывает на то место шаманской страны, где должны переделать его голос. Шамана привели к девяти озерам. На семи из озер плавало по птице с птенцами (гагара, утка, лебедь и др.), а на одном из островов озера росло дерево. На его вершине шаман увидел много людей. От них шаман узнал, что ему предназначено иметь бубен от ветвей этого дерева.

Вместе с птенцами озер шаман полетел к вершине дерева. Дух дерева в человеческом образе высунулся из корней и сказал: «Я есмь дерево, делающее всех людей способными к жизни». Этот дух дал ветку с тремя разветвлениями, чтобы шаман сделал из нее три бубна: один для камлания над роженицами, второй для камлания над больными, третий — когда потеряется человек.

Затем горностаю и мышь — помощники и проводники шамана, повели его к широкому морю без конца и края. Пройдя редко растущие деревья, шаман подошел к высокой болотистой сопке. Сопка раскрылась перед шаманом, и он вошел в нее. Войдя, шаман увидел на левой (женской) стороне чума двух нагих женщин, подобных оленям: покрытых шерстью, с ветвистыми оленьими рогами на голове. Шаман подошел к огню, но

³¹ С. В. Иванов, ук. соч.

³² А. А. Попов. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадесевских самоедов, М.—Л., 1936, стр. 84 и сл.

то, что шаман принял за огонь, оказалось светом солнечных лучей.

Одна из женщин, сидевшая ближе к входу, была беременна. Она родила двух оленят и выпустила их по дороге шамана, одного для нужд лесных людей, другого — для нужд тавгийцев. Вторая женщина тоже родила двух оленят, говоря: «Вот это я рождаю для всех людей... Пусть они послужат пищею как для человека, так и для животных». При этом добавила: «Вот посланное мною в тундру, оно пугливое, пусть будет диким оленем. Посланное в лес, оно смирное, пусть будет домашним оленем». Напоследок женщины дали шаману выдернуть из себя по волоску и сказали: «Этим ты снарядишь себе шаманскую одежду, выходи скорей».

В средний мир, к людям, шаман «вернулся» уже существом особых, сверхъестественных качеств, «способным» слышать и понимать даже «разговор» травы, растущей на маленькой кочке. Дерево, из которого изготовляли его шаманский бубен, считалось шаманским деревом среднего мира вселенной и ассоциируется в представлениях с образом дикого оленя, почитавшегося за духа шаманского бубна. В рассказе нганасанского шамана по этому поводу говорится: «Мы все, ставши друг за другом, трижды обошли дерево... Этим мы как бы огораживали дикого оленя, которым было для меня... дерево».

Приведенное описание шаманского «избранничества» наглядно указывает, что эвенкийский комплекс представлений о шаманском дереве *туру* и шаманском «избранничестве» не составляет специфически эвенкийского явления. Как определенный этап в развитии религиозной идеологии родового общества, эти воззрения, очевидно, столь же универсальны, как и тотемические верования, к которым они восходят своими истоками.

Особенно интересны в этом отношении воззрения селькупов (остяко-самоедов), связанные с обрядом «оживления» шаманского бубна. Обряд этот был в свое время подробно описан Г. Н. Прокофьевым,³³ из работы которого мы и заимствовали приводимые ниже сведения.

У селькупов обряд оживления совершался при получении шаманом нового бубна и колотушки. Изготовленные сородичами шаманские принадлежности требовалось «оживить», в противном случае они оставались «мертвыми», т. е. без соответствующего им духа (души шаманского предмета), а потому непригодными для шаманского действия, т. е. совершения обрядов шаманского камлания. Шаман в этом случае считался

³³ Г. Н. Прокофьев. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов. Изв. Ленингр. гос. унив., т. II, 1930, стр. 365—373.

«дороги не имеющим», а тем самым — не способным выполнять функции специалиста религиозного культа, связанные в представлениях шаманистов с необходимостью многочисленных «путешествий» шамана по мифическим мирам вселенной. Так как вселенная мыслилась сопричастной образу мифической старухи-прародительницы, так называемой *Ылюнда котта* (по транскрипции Г. Н. Прокофьева — *Ylynda kotta*), то это «оживление» шаманского бубна и колотушки связывалось в обряде с поездкой шамана к упомянутой жизнедеятельнице-хозяйке вселенной. Мифическая мать вселенной и «лесных людей» — селькупов (*селькуп* дословно обозначает «лесной человек») — мыслилась обитающей на космическом болоте, где растет мировое дерево вселенной с небесными светилами, расположенными с двух сторон ствола.

Этот мотив космического болота — места пребывания мифических матерей вселенной — фигурировал и в описаниях иганасанского шамана. Странствуя по мирам вселенной, шаман попадает на болото, подходит к болотной сопке, а та, раскрываясь, оказывается жилищем матерей-жизнедеятельниц, рождающих на глазах шамана окружающую человека жизнь. Отражая в мифологии дуальную структуру родового общества, эти мифические прародительницы живут вдвоем, в одном общем жилище, а то, что шаман принимает за очаг их жилища, оказывается на деле светом солнечных лучей. Рождаемая ими жизнь природы изображается в повествовании шамана с подчеркнутыми отношениями дуальной структуры родового общества: одна из этих двух матерей вселенной рождает дикого оленя, чтобы дать добычу охотникам, вторая — домашнего, чтобы люди могли им пользоваться в своем хозяйстве. Прародительницы изображаются существами двойственной, полуживотной-получеловеческой природы — нагими женщинами, покрытыми шерстью оленя. На голове у них растут ветвистые оленьи рога. Словом, это женщины-олени, дающие (рождающие) жизнь миру людей и зверей. В связи с этим оленьим образом матери вселенной, прародительницы зверей и людей, становится понятным и образ места рождения жизни — мифического болота вселенной, где живут эти жизнедеятельницы. Дело в том, что болото, представленное на севере обычно мшистыми тундрами, является излюбленным местом обитания диких оленей, а в тайге — лосей. Судя по семантике эвенкийских слов *дэт-дэтур*, эта естественная связь видového зооморфного образа с местом обитания данного вида и лежала в основе мифологических представлений о болоте вселенной — рождающем месте, общем для людей и зверей. В языке эвенков слово *дэт* означает болото, тундру, мшистую поляну в тайге, служащие излюбленными местами жировок и обитания диких оленей и лосей. Производное от этого слова

дэтүр у эвенков Подкаменной Тунгуски означает вершину космической родовой реки, которая протекает будто бы через все три мира вселенной: вершиной — в верхнем мире, серединой — в среднем мире, а устьем уходит в нижний мир, где живут умершие сородичи. Средний мир считается миром обитания живых людей, а верхний — местом пребывания душ людей и животных, которое отождествляется в мифологии эвенков с болотистой вершиной упомянутой космической реки и носит название *дэтур*. На этом мифическом *дэтур*, богатом сочными пастбищами (*дэтүлэ* на языке эвенков означает высокий моховой покров в лесу), пасутся будто бы души оленей, а в расположенном поблизости от них жилище *омирук* (дословно — вместилище, хранилище душ *оми*) живут те перевоплощающиеся в поколениях души людей, которые служат источником продолжения человеческого рода.³⁴ В свете этих представлений становится понятным, почему местом обитания Ылюнда котта считается болото, в том его значении, как оно рисуется в селькупских космогонических воззрениях.

Возвращаясь к церемонии оживления бубна, отметим прежде всего, что она устраивалась селькупками в определенное время года, а именно весной, и приурочивалась, как правило, к периоду весеннего перелета птиц. В это время на Севере вскрываются реки, оживает закочевшая за зиму тайга, а несметные стаи всевозможной перелетной птицы день и ночь летят к родным гнездам, наполняя воздух голосами возвращающейся жизни, встревоженной инстинктом размножения. В мифологии кетов (по-старому — енисейских остяков) это время «оживления природы» отождествляется с приходом на среднюю землю, к людям мифической матери-природы, у которой глаза как небо, а щеки подобны заре. Эта мифическая мать возрождающейся жизни, именуемая Томам (от *ам* — мать), представляется одетой в белое платье — пух, а в рукавах у нее спрятаны в виде пушинок все перелетные птицы. Весною Томам приходит на берег Енисея, становится на высокую скалу и потрясает рукавами над рекой. Пух, что сыплется при этом из ее рукавов, превращается в птиц — уток, гусей, лебедей и т. д., которые и летят на север к людям.³⁵

В первый день селькупской церемонии оживления бубна совершался обряд, изображающий «поход» шамана в лес, к тому месту, где росло шаманское дерево. Затем шаман и его духи-помощники «собирали» все частички этого дерева, оставшиеся на земле после изготовления бубна, и складывали их в кучу на бо-

³⁴ Подробнее об этих представлениях см. А. Ф. А н и с и м о в. Религия эвенков в историко-генетическом изучении. . . , стр. 56—66.

³⁵ Д. Н. А н у ч и н. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914, стр. 7.

лото, где «жила» старуха-хозяйка вселенной, Ылюнда котта. Жилище этой мифической прародительницы племени мыслилось расположенным на том месте вселенной, где сходятся близко своими течениями две космические реки: Лимпыль кы — Орла река и Кассель кы — Кедровки река.

Имевшее место у селькупов деление племени на две экзогамные половины или фратрии: *лимпыль куп* — «людей орла» и *кассель куп* — «людей кедровки» — с определенностью указывает, что реки вселенной — Орла река и Кедровки река — возникли в мифологии как идеологическое отражение дуальной структуры родового общества. Материалы, относящиеся к области социального строя селькупов, не оставляют в том каких-либо сомнений.³⁶

Мифические реки уходят своими устьями в нижний мир, впадая в «покойническое море», а вершинами — в верхний, где растет священное дерево с небесными светилами, расположенными противоположно с той и другой стороны ствола. К этому мировому дереву жизни и лежит путь шамана. Но, что особенно примечательно, для шаманов разных фратрий путь мыслится различным: те, что принадлежат к фратрии *лимпыль куп* («людей орла»), пробираются к этому дереву по Лимпыль кы (Орла реке), а те, что принадлежат к фратрии *кассель куп* («людей кедровки»), добираются до того же места по Кассель кы (Кедровки реке).

На второй день, совершая обряд, шаман «отыскивал» в лесу то место, где родился «олень бубна», т. е. тот дикий олень, шкурой которого был обтянут шаманский бубен. Странствуя по дороге жизни этого оленя, шаман собирал все, до последнего волоска, оброненного оленем, и относил на болото, к жилищу хозяйки вселенной, Ылюнда котта. Имитируя добычу оленя, шаман «ловил» душу оленя, а помогали шаману в этой поимке души оленя семь волков с матерью.

Образ матери проходит красной нитью через все религиозные представления селькупов, являясь наиболее ярким пережитком их материнского родового строя. По свидетельству Е. Д. Прокофьевой,³⁷ духи природы у селькупов имели женские образы, а там, где матриархальный женский образ вытеснялся патриархальным (мужским), этот процесс удвоения образа имел явно выраженный вторичный характер. Так, хозяином леса считался лесной дух-мужчина, но в обрядах и представлениях селькупов продолжал главенствовать женский образ: считалось,

³⁶ См. Г. Н. Прокофьев. Остяко-самоеды Туруханского края. Этнография, 1928, № 2; Е. Д. Прокофьева. К вопросу о социальной организации селькупов. Сибирский этнографический сборник, вып. 1. Тр. Инст. этнографии АН СССР, Новая серия, т. XVIII, 1952.

³⁷ См. Е. Д. Прокофьева, ук. соч., стр. 102.

что помогает охотнику на промысле и дает добычу не лесной дух-хозяин, а его дочь, покровительница также и шаманов. Верховный дух Нум, рисовавшийся селькупам в образе патриархального владыки, имел в общем довольно расплывчатый и неопределенный характер по сравнению с тем, что говорилось в мифологии о хозяйке вселенной, жившей будто бы со своими дочерьми. Ее представляли старой матерью-прародительницей, жизнедательницей вселенной, посылающей в средний мир души людей. «Этот образ, — говорит Е. Д. Прокофьева, — глубоко поэтичен: каждое утро жизнедательница-старуха на кончике первых лучей солнца посылает на землю души рождающимся людям. Души эти представляются в образе птички. Слово *ильсат* (луч) означает также и душа. Старуха-хозяйка огня, „огня вихря бабушка“, хозяйка змей — *сельчи шут эмысыт* — „всех змей мать“ и т. д. В фольклоре хозяйка леса — соболев, она же женщина, вступает в связь с избранным ею охотником, и тот получает постоянную удачу в охоте. Солнце представлялось также женщиной и т. д.»³⁸

Словом, образы, о которых идет речь в обряде, не составляют какого-либо исключения по сравнению с остальными религиозными представлениями селькупов, матриархально-тотемическими в своем архетипе. Наиболее яркое выражение эти черты получили в третьей части церемонии оживления бубна, посвященной в основном обряду оживления останков оленя, шкурой которого обтягивался шаманский бубен.

Действующие в этой части обрядов мифические персонажи носят отчетливо выраженный тотемический характер. В роли шаманских духов, совершающих акт оживления, выступают ворон-отец и ворон-мать, они летят для этой цели на болото к Ылюнда котта, подле которой в двух уловах находятся живая и мертвая вода. Вороны-родители приносили живую воду, брызгали ею на останки оленя и оживляли таким путем шаманского оленя — бубен. После этого шаман водружал подле чума жертвенное дерево, которое олицетворяло в обряде священное дерево вселенной с небесными светилами по сторонам ствола. На это жертвенное дерево, поставленное подле шаманского чума, шаман вешал свой новый бубен, который в восприятии участников обряда сливался с образом «воскресшего» оленя, как бы заменяя его.

Этот небольшой экскурс в область космологических представлений селькупов, который мы попытались сделать, пользуясь указанной выше работой Г. Н. Прокофьева, подтверждает, в свою очередь, наши предыдущие общие выводы о путях социально-исторического развития космологических образов мифологии.

³⁸ Там же.

В истоках эти образы, как мы видели выше, имеют отчетливо выраженные тотемические черты, а процессы их исторического развития — столь же отчетливо выраженный социальный характер. В архетипе идеологическая форма восходит к тотемизму — первой религиозной системе первобытного общества, а социальная основа этой идеологической формы отражения — к матриархальному родовому строю, с которого началось исторически развитие родового общества. Тотемический комплекс космологических представлений, известный по австралийским воззрениям о предках и тотемических центрах, принимает в последующем развитии весьма сложные, как мы видели выше, формы. Но их стадияльно-генетическая связь с архетипом все же достаточно отчетливая. Наиболее отчетливо она прослеживается в сибирском материале по комплексу воззрений о мировом дереве. Судя по новым материалам, опубликованным Е. Д. Прокофьевой,³⁹ у селькупов это мировое дерево мыслилось растущим на «стрелке рек Кедровки и Орла, у дома прародительницы» и называлось крайне примечательно: *номты тэттонты нимынчармыль кассыль по*, дословно — «к небу и к земле жизни дающее жертвенное дерево». На этом дереве сидят орел и кедровка — тотемы одноименных фратрий селькупского племени, а на ветвях висят солнце и луна. По другим вариантам,⁴⁰ упомянутое дерево мыслится растущим из нижнего мира вверх до неба, а вся вселенная — разделенной на две половины, соответствующие фратриальному делению племени: людей орла, представленных во вселенной Орла рекой, и людей кедровки, отождествляемых в космогонии с Кедровки рекой. По берегам этих рек, отражающих в мифологии дуально-фратриальную структуру племени, растут более мелкие деревья, представляющие, по-видимому, количество родов, входивших первоначально в каждую из фратрий, а общее мировое дерево, растущее от жилища прародительницы, выражало в этом случае фактическое единство и общность происхождения племени. По материалам Е. Д. Прокофьевой, селькупы мыслили мир «расположенным на двух реках — реке Орла и реке Кедровки, которые берут истоки из одного общего болота, недалеко от жилища прародительницы. Реки эти текут параллельно и впадают рядом в одно море. На этих двух реках живут селькупы. В устьях этих рек находится семейное болото, на котором растет дерево, достигающее вершиной неба... По берегам упомянутых рек растут на каждой по три дерева. Одна тройка принадлежала половине Кедровки, другая — половине Орла».⁴¹

³⁹ Там же, стр. 107.

⁴⁰ Там же, стр. 104.

⁴¹ Там же.

В связи с этими представлениями заслуживает внимания семантика селькупского слова *пелак*, служившего, судя по всему, для обозначения понятия «фратрия».⁴² По словам Е. Д. Прокофьевой, под этим термином «скрывается представление о единстве парных предметов, понятие целостности пары. Социальное значение слова *пелак* — «одна из двух однородных групп людей». Интересен в этом отношении селькупский глагол *пелтыко* — «помогать»..., который буквально значит «дополовинить», т. е. к одной половине прибавить другую так, чтобы стало нечто целое».⁴³

Селькупские мифологические представления о вселенной, сохраняющие вполне отчетливые связи с дуально-фратриальной структурой племени, дают основание полагать, что истоки и основа первобытного космогонического дуализма имеют социальный характер. Дуальный характер первобытных космогонических представлений возник исторически как отражение в идеологии реального общественного бытия — дуальной структуры родового общества.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Описывая последний, по счету десятый, день церемонии «оживления» бубна, Г. Н. Прокофьев¹ указывает, что в этот день шаман и его духи «добираются» по реке до того места вселенной, где находятся мифические поселения шаманского зятя с тестем. Эти тотемические образы дуальной организации племени *кассель кы ныктыя*, дословно — «кедровки зять», и *лимпель кын ират*, дословно — «орла тесть», — фигурируют в шаманском обряде уже как шаманские духи, на что указывает их общее название — *лозель кынирасс каке*, дословно — «шаманские тесть с зятем». Но эта шаманская модификация древних тотемических образов дуальной организации — явление явно позднейшее. Шаманство как более поздняя форма религиозной идеологии естественным образом поглотило в себя эти древние тотемические образы, ибо оно, как и всякое другое идеологическое явление, развивалось в связи со всей совокупностью предшествовавших ему представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Сохраняя известный запас представлений, унаследованных от эпохи матриархально-родового общества, оно придало им более обобщенный, как мы видели выше, характер, превратило духов-тотемов в своих шаманских духов, но не могло даже в этой модифицированной форме окончательно оторвать образы тотемической мифологии от ее социальной основы — дуальной организации общества. Даже сам институт шаманства, формируясь как более поздняя религиозная система родового общества, вынужден был на первых порах сохранять в своей структуре черты дуально-фратриальной организации, как об этом свидетельствуют материалы этнографии селькупов. «Шаманы, принадлежащие к разным половинам селькупов, были различны во многом. Считалось, что шаманы из половины Кедровки слабее шаманов из

¹ См. Г. Н. Прокофьев. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов, стр. 370—371.

половины Орла. У этих шаманов разные дороги. Каждый „ходил по своей реке“. На обратном пути из загробного мира шаманы разных половин шли разными путями. Шаман с половины Орла „шел“ по солнцу, а с половины Кедровки — против солнца. Различно оформлены и шаманские атрибуты. У шамана половины Кедровки колотушка от бубна оклеена шкурой с лапы медведя (для камлания в нижний мир) и шкурой со лаба медведя (для камлания в верхний мир), у шамана половины Орла колотушка оклеена, соответственно, шкурой со лаба оленя и шкурой с ног оленя и т. д.»²

Излагая последующее содержание церемонии «оживления» бубна, Г. Н. Прокофьев³ упоминает о крайне примечательной детали: в том месте, где мыслится поселение шаманского зятя с тестем, т. е. Кедровки и Орла, по имени которых называются экзогамные половины селькупского племени, дороги шаманов соединяются: Лимпель кы (Орла река) и Кассель кы (Кедровки река) сливаются, и путь для обоих шаманов (т. е. шаманов фратрии Орла и фратрии Кедровки) становится общим. Он приводит шаманов к описанному выше священному дереву прародительницы племени — Ылюнда котта, на котором сидят *нут туссымуль сурып*, дословно — «небесные крылатые птенцы». Этот символ дуального единства племени становится тем более интересным, если иметь в виду, что термин *сурып* означал в прошлом не только птицу, но и зверя, а в архетипе, по-видимому, источник существования вообще. «В селькупском языке, — говорит Е. Д. Прокофьева, — нет особого слова „птица“. *Сурып* — „зверь“ и „птица“. В фольклоре и рыбу называют *ут курытыль сурып* — „в воде плавающий зверь“, но имеется и слово „рыба“ — *кэлы*. Птицу называют *тимпытыль сурып* — „летающий зверь“. Разные виды обычно называются конкретно — утка, гусь и т. д.»⁴

В этом широком значении слова *сурып* обитающие на священном дереве духи — *нут туссымуль сурып* — должны были представлять духов-тотемов племени, а дерево, на котором они обитают, — единое племя, состоящее из двух экзогамных половин — т. е. фратрий. Подобно этим экзогамным половинам — фратриям, образующим вместе селькупское племя, мифические реки вселенной — Орла река и Кедровки река, текут параллельно по одноименным половинам вселенной и, наконец, сливаются вместе, образуя общий конец и начало мифологического цикла жизни. Конец его в этих представлениях связан

² Е. Д. Прокофьева. К вопросу о социальной организации селькупов, стр. 104—105.

³ Г. Н. Прокофьев. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов, стр. 371.

⁴ Е. Д. Прокофьева, ук. соч., стр. 97.

с нижним миром, где соединяются устья упомянутых рек, впадающих, согласно селькупской мифологии, в большое покойническое море, а начало — с верхним миром, где сливаются вершины указанных рек, вытекающие общим потоком из единого для них источника — мифической Ылюнда котта, почитаемой за прародительницу племени и хозяйку (небесную мать) вселенной. Мифическая прародительница мыслится живущей подле этого источника, а растущее у ее жилища дерево — священным деревом всего племени, дающим жизнь и небу и земле. Это космическое дерево, «к небу и к земле жизнь дающее», имеет по сторонам ствола солнце и луну, а на его ветвях сидят по сторонам тотемы фратрий — орел и кедровка. Так как фратрии экзогамны и браки внутри них запрещены, то брак в этом случае возможен лишь с представителями противоположной экзогамной половины племени. Отражая этот дуальный характер экзогамных брачных связей, фратриальные тотемы орел и кедровка становятся в изображении мифологии зятем и тестем: на том месте, где сходятся своими течениями Орла река и Кедровки река, живут, оказывается, *кассель кы ныктыя* — «кедровый зять» и *лимпель кын ират* — «орла тесть», которые в селькупском шаманстве уже фигурируют как «шаманский тесть с зятем».

Совершенно очевидно, что эта модифицированная шаманством тотемическая картина вселенной была некогда идеологической проекцией на мир дуальной организации матриархального родового общества. При материнском родовом строе признавалась только женская линия родства, так как практически при господстве группового брака происхождение могло быть установлено с достоверностью лишь с материнской стороны. Поэтому признаком принадлежности к роду считалось происхождение по матери. Материнский род по своей структуре был матрилинейным, организованным по материнской линии родства, т. е. включал в себя только предполагаемую праматерь и ее дочерей, со всеми потомками по женской линии кровного родства. Поскольку члены рода приходились друг другу кровными родственниками, браки внутри рода категорически запрещались. Племя делилось на две экзогамные половины, связанные взаимными брачными отношениями. При этой дуально-родовой форме группового брака каждое поколение женщин одного рода было от рождения женами для соответствующего поколения мужчин другого рода и наоборот. Так как брачные связи при этом положении должны были носить характер перекрестного кузенного брака, то групповые жены являлись друг другу сестрами и кузинами своих мужей, а их мужья братьями друг другу и кузенами своих жен. Как начальная форма родового строя дуальная организация и характерный для нее перекрестно-кузенный групповой брак были универсальным, общестадиальным явлением в истории первобытного общества.

Ретроспективно они улавливаются и по материалам этнографии народов Севера, например при анализе эвенкийской терминологии родства.

У эвенков почти вся терминология родства имела отчетливо выраженный классификационный характер. Терминами сын, дочь, брат, сестра, внук, внучка, дед, бабка обозначались целые классы лиц, возникшие в прошлом на основе отношений группового брака.⁵ У эвенков мужчина называл сыновьями и дочерьми не только своих родных детей, но и детей своих братьев. Наоборот, детей сестер он называл своими племянниками и племянницами. В свою очередь, женщина называла детей своих сестер сыновьями и дочерьми, а детей братьев — племянниками и племянницами. Судя по терминологии родства, в прошлом у эвенков целый класс мужчин одного рода состоял в групповом браке с соответствующим брачным классом женщин другого рода и наоборот. При этом мужчины были друг другу групповыми братьями и кузенами для своих жен, а их групповые жены — групповыми сестрами друг другу и кузинами в отношении своих групповых мужей. При ином толковании становится непонятным смысл классификационной системы родства, возникающей исторически как отражение в идеологии реальных отношений группового брака.

Историческое изучение семейно-брачных отношений эвенков⁶ подтверждает этот вывод, вытекающий с определенностью из анализа их классификационной системы родства. Эта система, оказывается, находит исчерпывающее объяснение в нормах группового брака, следы которого сохранялись пережиточно у эвенков вплоть до конца XIX в. Исследуя эти пережитки в аспекте данных классификационной системы родства, мы пытались в свое время научно реконструировать дуальную организацию эвенков и пришли в основном к следующим выводам.⁷ У эвенков групповой брак, оказывается, был перекрестно-кузенным: мужчина имел право на брачную связь с дочерьми брата матери, т. е. своими кузинами по материнской линии, и наоборот. Как свидетельствуют материалы эвенкийской этнографии, групповой перекрестно-кузенный брак бытовал в прошлом у эвенков в качестве ортодоксальной формы брака: дети братьев и сестер являлись уже от рождения групповыми мужьями и женами. К этому следует добавить, что у эвенков в прошлом каждый род брал себе жен только из рода своей матери и отдавал, в свою очередь, женщин своего рода в родовую группу последней. Каждые два рода были связаны взаимными брачными отноше-

⁵ Подробнее см. А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов), стр. 1—10.

⁶ Там же, стр. 10 и сл.

⁷ Подробнее см. А. Ф. Анисимов, ук. соч., стр. 22 и сл.

ниями, при которых определенное поколение женщин одного рода являлось от рождения женами для мужчин соответствующего поколения второго рода и наоборот. При наличии такой постоянной и обязательной связи двух родов групповые жены класса братьев должны были неизбежно являться друг для друга сестрами, а в отношении своих мужей — кузинами; в свою очередь, их мужья — братьями в отношении друг друга и кузенами для своих жен. В процессе естественной сегментации этих двух взаимно связанных в групповом браке родов родовая экзогамия распространилась вполне закономерно на все подразделения рода — фратрию, а дуальная организация брачных отношений двух первичных родов приобрела характер фратриальной организации.

В рамках двух первичных родов, ставших позднее фратриями, дуальная организация была наиболее древней формой родового группового брака. Но эта родовая форма дуально-экзогамного группового брака не являлась исторически исходной формой. Судя по австралийскому материалу, ей предшествовала более архаическая система в виде двух брачных классов, которая, по-видимому, была исходной формой экзогамии группового брака, получившей свое завершение с установлением рода. Дуальная организация в форме двух брачных классов, как она рисуется по австралийским материалам, была зачатком родовой организации общества.

Рассматривая австралийскую систему двух брачных классов, Энгельс подчеркивал, что она основана на матрилинейности и несет на себе отчетливые признаки зачатков экзогамного кровного родства.⁸ Говоря словами Энгельса, система двух брачных классов «исключает лишь браки между братьями и сестрами, между детьми брата и между детьми сестры... дети сестры и брата, напротив, могут вступать в брак друг с другом».⁹ Характеризуя эту систему как древнейшую форму экзогамного группового брака, Энгельс далее говорит: «Здесь все племя разделено на два больших класса... Половые сношения внутри каждого класса строго запрещены; напротив, каждый мужчина одного класса уже от рождения является мужем каждой женщины другого класса, а последняя его прирожденной женой».¹⁰

Как доказал Энгельс, дальнейшее развитие экзогамного группового брака на территории Австралии было связано с оформлением четырехклассовой системы, иначе говоря, — с последующим разделением двух первоначальных классов на четыре,¹¹ что привело, в свою очередь, к усложнению брачных взаимоотношений

⁸ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, М., 1947, стр. 51—52.

⁹ Там же, стр. 52.

¹⁰ Там же, стр. 51—52.

¹¹ Там же, стр. 52.

внутри племени. «Первые два класса, — говорит Энгельс, — от рождения являются друг для друга супругами; в зависимости от того, принадлежит ли мать к первому или второму классу, ее дети попадают в третий или в четвертый класс; дети последних двух классов, в свою очередь состоящих в брачных отношениях, входят в состав первого и второго класса. Таким образом, одно поколение всегда принадлежит к первому и второму классу, следующее за ним к третьему и четвертому, третье поколение — снова к первому и второму». ¹²

Этот длительный и трудный для того времени процесс исторического формирования зачатков рода закреплялся идеологически системой родства, регулировавшей отношения группового брака, экзогамного уже в своей основе. С другой стороны, эта система брачных взаимоотношений, характерная для процесса формирования рода, закреплялась идеологически представлениями о тотеме, выражавшем в религиозной форме все, что было связано с понятием кровного родства.

Из древних брачных классов, следы которых отчетливо сохранились в двойном делении племени, возник материнский род как более высокая форма экзогамии. «Естественная приспособленность брачных классов к тому, чтобы дать начало роду, достаточно, — говорит Маркс, — ясна... В Австралии мы это видим фактически: здесь род связан (на деле) с предшествующей, более архаической организацией, которая продолжает оставаться единицей общественной системы, — роль, перешедшая позже к роду». ¹³

Наглядным примером этому служит самое отсталое из австралийских племен — племя урабунна. Указанное племя делится на две экзогамные половины: маттури — «зеленая змея» и кирарава — «коричневая змея». Каждая из половин состоит из ряда тотемических групп. Так как тотемические группы в пределах своего племени считаются родственными по крови, то браки между ними не разрешаются. Брак разрешается лишь вне своей половины племени: представители первой экзогамной половины племени (маттури) вступают в брак с представителями второй (кирарава) и наоборот. Но далее выясняется, что представители определенных тотемических групп первой половины племени могут вступать в брак только с определенными тотемическими группами второй половины племени. В. К. Никольский, исследовавший в этом плане австралийские материалы, пишет: «Мужчина, принадлежащий к одной тотемической группе класса Маттури, может жениться только на женщине класса

¹² Там же, стр. 52—53.

¹³ К. Маркс. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество». Архив Маркса и Энгельса, т. IX. Госполитиздат, 1941, стр. 20.

Кирарава, принадлежащей к определенной тотемической группе. Например, мужчина динго класса Маттури может жениться только на женщине тотема водяной курицы класса Кирарава». ¹⁴ Тотемические группы, по его мнению, возникли как ступень для перехода от архаической формы экзогамии — системы брачных классов, к более высокой форме — материнскому роду. ¹⁵

На примере австралийского племени урабунна с отчетливостью видно, что тотемические группы являются не более как подразделением двух указанных половин племени, ибо тотемические группы в пределах своей половины считаются родственными по крови. Они возникли, по-видимому, в процессе естественной сегментации двух первичных экзогамных половин племени, вследствие чего считались в пределах каждой из половин родственными между собой. Кровное родство и экзогамность, перешедшие к ним от своих половин племени, переходят позднее к роду. Тотемические группы превращаются в матриархальные тотемические роды, а дуальная организация с ее естественной приспособленностью к экзогамии принимает форму фратриальной системы. По поводу фратриальной системы прокезов Ф. Энгельс писал: «Более подробное исследование показывает, что эти фратрии большею частью представляют первоначальные роды, на которые сперва распадалось племя, ибо при запрещении браков внутри рода каждое племя по необходимости должно было охватывать по крайней мере два рода, чтобы быть в состоянии самостоятельно существовать». ¹⁶

В этом отношении особенно интересной представляется фратриальная система эвенков, в прошлом бытовавшая у них в качестве ортодоксальной формы внутриплеменной организации. Применительно к трем обследованным нами племенам эвенков реки Подкаменной Тунгуски — племенам *чемдэл*, *панкагир*, *куркагир*, — эта внутриплеменная организация выступает с отчетливостью как дуально-фратриальная. ¹⁷ Каждое из этих племен в прошлом разделялось на две экзогамные половины или фратрии. Свою половину племени — фратрию эвенк называл *дялви* — «свои кровные родственники», ¹⁸ а противоположную фратрию — *данкит*, или *дандяк*, что в переводе означает

¹⁴ В. К. Никольский. Антинаучность буржуазного мифа об исконности семьи и частной собственности. Уч. зап. Московск. обл. пед. инст., т. XIV, вып. 1, 1950, стр. 12.

¹⁵ Там же, стр. 63—64.

¹⁶ Ф. Энгельс. Происхождение семьи..., стр. 101.

¹⁷ См. А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов), стр. 107 и сл.

¹⁸ От *дял*, означающего родня, сородич, кровнородственный род, с возвратно-притяжательным суффиксом *-ви*.

«место, где совершается брак», «место заключения брака».¹⁹ Входявшие в состав фратрии роды считались у эвенков подразделениями одного начального рода, т. е. возникшими в порядке естественной его сегментации. В племени *куркагир* роды одной фратрии считались подразделениями их начального рода — *куркагир*, а второй фратрии — подразделениями рода *чолкол*. Подразделениями рода *куркагир* считались роды *лупал*, *дюрго*, *ятоял*, которые в отношении рода *куркагир* считали себя *нэкунэсэл*, т. е. младшими братьями, а членов рода *куркагир*, соответственно этому, называли *акинасал* — старшими братьями. Подразделениями рода *чолкол* считались роды *момочар*, *кичэл*, *хорбол*, *санягар*. Так как роды каждой из половин считались подразделениями одного основного рода, то экзогамия (запрет брака внутри рода) распространялась и на его подразделения. Поскольку у эвенков в прошлом каждый род брал себе жен только в роде матери и, в свою очередь, женщин своего рода отдавал тоже только в род своей матери, то брачные связи фратрий сохраняли первичную дуальную форму, характерную для двух начальных родов: род *куркагир* брал себе жен из рода *чолкол*, а род *чолкол* из рода *куркагир*, род *лупал* брал жен из рода *момочар*, а род *момочар* из рода *лупал* и т. д.

Это двойное деление племени, несущее на себе столь отчетливые следы происхождения рода, у эвенков бытовало еще в условиях патриархального родового строя — последнего этапа родового общества. Применительно к этим историческим условиям бытования дуальная организация у эвенков имела уже патриархальную структуру, т. е. была патрилинейной и патрилокальной, а генеалогический миф, объяснявший ее, имел дело уже с чисто патриархальными персонажами, выступающими в роли предводителей родов. «Кордоки жил пять будучи, — рассказывает одно из преданий о происхождении фратрий племени *чемдэл*. — Первый старший брат был Кордоки, потом Момоче, Чемдоче, Ньюшкаче, Мачече. Эти пять братьев жили сперва вместе. Дедушка их, старший их (прадед), имя его Чемдоче. Пять будучи по дедушке своему назывались Чемдэ».²⁰ В том же духе изображается в этом повествовании и вторая фратрия этого племени, состоявшая из родов *чолкол*, *санягир*, *хорбол*, *момочар*, *кичэл*. Возникновение дуально-экзогамных связей между этими фратриями в предании рисуется так: «Кордоки начал искать людей, чтобы вступить с ними во взаимные брачные отношения... Кордоки пришел на реку, увидел чум Челкоче на той стороне... Кордоки пустил брачную стрелу. Челкоче увидел брачную стрелу, пущенную Кордоки из лука,

¹⁹ От дан — «брак» и суффиксов *кит* и *дяк*, образующих название места, где совершается действие.

²⁰ А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов), стр. 173.

Челкоче сам взял лук свой, пошел на реку, увидел: Кордоки на той стороне стоит у дерева. Челкоче пустил стрелу к Кордоки. Кордоки посмотрел: „Правда, брачная стрела“, — сказал Кордоки в уме своем. Челкоче лодку свою взял, поехал на ту сторону реки, к Кордоки. Они договорились вдвоем вступить во взаимные брачные отношения». ²¹ Затем, в том же порядке, следуют остальные роды двух экзогамных половин племени, а сложившаяся между ними система дуально-экзогамных отношений характеризуется как древний обычай, который не следует терять: «Старый обычай не теряйте, название *данкит* — старинное», — говорится по этому поводу в предании.

Однако в этой позднейшей, чисто патриархальной трактовке происхождения фратрий есть ряд моментов, которые мало согласуются с общей патриархальной направленностью предания. Вступая в дуально-родовые брачные связи, герои предания — мужские предки патриархальных родов — уходят жить в поселения своих жен. «Кордоки, — говорится в предании, — пошел в чум к Челкоче, стал жить; Челкоче пошел в чум к Кордоки, стал жить». ²² Эта стандартная формула, повторяемая в предании по отношению всех родов племени, является явным отголоском того отдаленного времени, когда мужчина, вступая в брак, переходил на жительство в род жены. А это значит, что патриархальному роду у эвенков в прошлом предшествовал род матриархальный, с типичными для него матрилинейным счетом родства и матрилокальным характером поселения. Материнские роды, как известно, имели тотемные названия, т. е. назывались по имени животных, птиц и других естественных видов, почитавшихся за предков родовых групп, положивших начало естественному виду и роду.

В этом отношении заслуживает особого внимания следующий, крайне примечательный в данном случае, факт: за родовыми патронимиями (наименованиями родов по имени мужского предка рода) у эвенков, оказывается, возможно вскрыть более древние названия, связанные с наименованиями тотемных животных и птиц. Так, у эвенков Подкаменной Тунгуски род *куркагир*, ведущий свое начало от предка Куркаче, в прошлом носил название *дюкугир* — «люди выдры», «род выдры» (от *дюкун* — выдра). Выдра у *куркагиров* считалась священным животным, ее нельзя было убивать, и люди — *куркагиры* на нее не охотились. По реке Комо (левому притоку Подкаменной Тунгуски) кочевал род *кирэкэтэл* — «люди-дятлы», «род дятла» (от *кирэкэтэ* — дятел). Представители этого рода не только не убивали упомянутой птицы, но даже, найдя труп дятла в лесу, поднимали и «хоронили» его на ми-

²¹ Там же.

²² Там же.

ниатюрном помосте среди ветвей дерева (т. е. подобно человеческому захоронению).

Специалист в области эвенкийского и маньчжурского языков, Е. П. Лебедева обратила внимание автора на следующий ряд родовых наименований эвенков, ведущих свои названия от животных и птиц: *тэпурэкэ* (род эвенков реки Комо Эвенкийского округа) ведут свое происхождение, по ее мнению, от *тэпурэкэн* (мышь); *харкигир* (род эвенков р. Чуня того же округа) от *харги* (дикий олень); *муктэ* (род чунских и илимпийских эвенков того же округа) от *муку* (кабарга); *иргэл* (там же) от *иргэктэ* (слепень); *сичэгир* (род ербогаченских эвенков) от *сичу* (утка-вострохвостка); *силигир* (род эвенков Катангского района) от *сили* (цапля); *путугир* (род ербогаченских и катангских эвенков) от *путэ* (утка-тяглок); *букэчэр* (род тунгирских эвенков Читинской области) от *букэ*, *бугэ* (изюбрь); *конгнокогир* (род токминских эвенков Катангского района) от *конгноко* (лось).

Эти названия эвенкийских родов по именам животных и птиц, конечно, не случайны, а представляют пережиток некогда существовавшего культа тотемов. Многочисленные пережитки тотемизма, сохранившиеся в шаманстве и родовом культе эвенков, служат тому подтверждением.²³

С переходом к патриархату коренным образом меняется структура родов: исчисление родства и принадлежности к роду начинают вести не по линии матери, а по линии отца, и родовые поселения, соответственно этому, из матриликальных становятся патрилокальными. На первое место в родовой генеалогии выдвигаются мужские предки, и древние тотемические наименования родов обретают черты типично патриархальной персонификации. Братья Чемдели, говорится в одном из преданий, разошлись в разные стороны и тем положили начало современным родам племени *чемдэл*: от Кордоки произошел род *кордуял*, от Момоки — *момол*, от Мачаче — род *мачакугир*, от Нюшкаче — *нюшкагир*. Старший брат их Чемдоче остался дома в родовом селении Чемделей, и этот род по старшему брату стал старшим родом племени *чемдэл*.²⁴

В области религии с патриархатом связано разложение древних тотемических верований, вытеснение родовых тотемов племенным, превращением последнего в общеплеменной, а позднее — в межплеменной объект культа, утрачивающим постепенно свои зооморфные черты.²⁵ В процессе анализа космогонических

²³ См. А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении. ..., гл. IV—V.

²⁴ А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов), стр. 171, 173.

²⁵ См. А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении. ..., стр. 127 и сл.

образов эвенкийской мифологии (см. главу первую) мы имели возможность наглядно в том убедиться.

Став общеплеменным объектом культа, бывшие тотемы, даже в этой обобщенной и модифицированной на патриархальный лад форме, продолжают все же сохранять некоторое время типичные черты образа тотемических предков, с которыми связывалось в прошлом происхождение людей и всех культурных приобретений человечества. В одном из мифов сымских эвенков, записанном Г. М. Василевич, медведь говорит женщине: «...меня убей, разрежь, сердце положи спать с собой, почки мои положи на главное место (за очагом), двенадцатиперстную и прямую кишку положи против, шерсть высыпи в сухую яму снаружи, тонкие кишки повесь на сухое дерево, голову положи около главного места». Женщина сделала, как говорил медведь. „Утром проснулась, смотрит: «напротив сидят старик со старухой, на главном месте двое детей играют, за ними старик спит, снаружи олени бродят, на сухом дереве узды висят»...“²⁶ Подобно мифическим предкам тотемической мифологии (*алчеринги* арунта, *дема* маринд-аним и т. д.), медведь в данном случае тоже выступает в роли мифического предка людей и творца человеческой культуры, но его образ носит уже более обобщенный характер: он не связан, как те, с определенным родом и племенем, а является общеплеменным и рассматривается как предок всех эвенков. Те же черты обобщенности и слитности, перерастающие в образ общеплеменного антропоморфного духа, мы отмечали, как помнит читатель, в ходе анализа эвенкийских представлений о *бугады*. Образ мифической лосихи *бугады энинтын* подобен в этом отношении мифологическому образу медведя *манги*. Истоки и основа у обоих тотемические, и оба, став объектом общеплеменного культа, проходят в мифологии один и тот же пункт последовательных изменений.

Эти два самых крупных зверя сибирской тайги — медведь и лось, образуют в мифологии эвенков то парное единство противоположных по своей роли космологических образов, с которыми связывается в религиозных представлениях эвенков жизнь природы и общества. В верхнем мире вселенной медведь *манги* гонится за лосем *хэглэн*, порождая на земле людей смену дня ночью. В нижнем мире мифическая лосиха *харги* лежит у корней космического (мирового) дерева, рождая для среднего мира зверей и людей, а дух-хозяин нижнего мира, дух предков — *манги*, уводит после смерти души обратно к себе в нижний мир.

В среднем мире вселенной — месте обитания живых людей, дух *лукучэн* (лось) борется с другим духом общеплеменного пан-

²⁶ Г. М. Василевич. К вопросу о тунгусах, кочующих к западу от Енисея, Советский Север, № 10, 1930, стр. 140.

теона — *хатала* (медведем), и победа одного из них предопределяет будто бы руководящее положение в племени одной из двух его фратрий. Здесь эти образы космологического дуализма встречаются со своей социальной основой — фратриальным дуализмом племени, и космологический дуализм получает историческое разъяснение из условий реального общественного бытия. Мы имеем в виду эвенкийский племенной обряд избрания вождя, где культовыми представителями фратрии выступают лось и медведь.

Судя по тому, как описывается этот обряд в одном из преданий эвенков,²⁷ военный вождь племени избирался в прошлом из числа предводителей фратрий. Кому из двух кандидатов быть во главе племени — этот вопрос, говорит предание, решался путем состязания кандидатов. Состязание совершалось публично, на общеплеменном сборе. В помощь кандидату выставлялось от каждой фратрии равное число борцов-богатырей. Для «поддержания их сердец», говорится в предании, — каждая фратрия воздвигала на своей стороне особое шаманское сооружение, называемое в предании *онанг*. Подобные сооружения воздвигались по сторонам площадки, расчищенной для обрядового состязания фратрий. На одной стороне площадки строился *онанг лукучан*, т. е. *онанг* лося, а на противоположной ему стороне — *онанг хатала*, т. е. *онанг* медведя. Эти мифические покровители фратрии — *лукучэн* (лось) и *хатала* (медведь) — были, судя по всему, объектами общеплеменного культа. «От них, — говорится в предании, — роды надеялись также промыслового зверя больше получить».

Как уже указывалось, предание начинается с рассказа о том, что в племени *чемдел* было девять родов, из них пять принадлежало к фратрии *чемделей*, называвшейся по имени своего первоначального рода *чемдел*, а четыре остальные рода составляли фратрию *багдалилей*, получившую свое название от старшего среди них рода — *багдал*.

Описывая бегло, но выразительно картину племенного сбора, предание указывает, что род *чемдэл* — старший среди родов племени — был инициатором этого сбора, но первыми пришли к месту племенного сбора четыре рода фратрии *багдалилей*. «Четыре рода первыми пришли на место племенного сбора. Живя на одном условленном месте сбора, закончили всю подготовку к племенному сбору: сравнивали землю, обтесали деревья, чтобы, где бы ни сходились, чисто было бы. Шаманские *онанг* сделали два; название одному из них *хатала* (медведь). На левое дерево (к дереву по левую сторону расчищенной площадки) поставили,

²⁷ См. А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов), стр. 175—179.

а на правом (т. е. к дереву на правой стороне площадки) сделали *лукучэн* (лося); посредине натянули покрывку от чума. От деревьев натянули ременные арканы; на одной хорде (натянутом ремне) десять ременных арканов вокруг обвили. За одну половину десять человек, за другую десять, посредине два человека, очень сильных стали держать».²⁸

Участники ритуального состязания, выдвинутые в равном количестве от каждой фратрии, становятся на противоположных концах площадки, каждая из команд подле своего *онанг*, т. е. одна из команд подле дерева, где сооружен *онанг хатала* (медведя), а вторая — где *онанг лукучэн* (лося). Во главе каждой команды стоит представитель фратрии. По сигналу команды бросаются навстречу друг другу, начинается их богатырская борьба. В предании это описывается так:

«На одной половине десять воинов-богатырей средних и на другой стороне десять богатыришек (меньшие по рангу богатыри) средних. Военные вожди фратрии двое: на одной половине и на другой половине по одному. Двое (этих) богатырей впереди с двух сторон навстречу друг другу побежали, остальные богатыришки позади их гуськом побежали. Арканы ременные как раз пополам порвали, покрывку кожаную от чума как раз пополам порвали. Порвав покрывку и ремни, свитые в десять каждый, словно веревку скрутили... Потом между собой схватились. Багдал был осилён, другие богатыришки *чемдэлей* тогда одержали верх над богатыришками *багдалилей*. То они побороли своих родственников по браку».

Состязание как форма решения спорных вопросов, связанных с общественным признанием приоритета, являлось широко распространенным среди эвенков явлением. Путем состязания в родовом обществе эвенков решался выбор лучшего певца, сказочника, оратора и т. д. Даже приоритет среди шаманов устанавливался путем состязания: шаманы камлали поочередно в присутствии сородичей, а те, глядя на них, решали, кто из шаманов более искусен в этом деле. Тот же метод проверки — признания или, наоборот, порицания качеств личности, практиковался и при выборе племенного вождя. Судя по преданию, каждый вождь фратрии имел равное право на пост вождя племени. Так как общественное положение кандидатов на этот пост не давало им каких-либо преимуществ, а притязания каждой из фратрий были вполне естественными, то вопрос о том, кому быть вождем племени, решался, как мы видели, состязанием кандидатов. Кто победит (т. е. окажется более сильным, ловким, выносливым, проявит больше находчивости и стойкости), тот, в силу очевидного преимущества своих качеств, необходимых для выполнения

²⁸ Там же, стр. 177.

функций предводителя, и занимал этот пост в племени. Два кандидата, претендующие от имени своих фратрий на пост племенного предводителя, сходятся для состязания на расчищенной площадке и борются на глазах своих соплеменников, оспаривая первенство друг у друга. За ними вступают в борьбу меньшие по силе богатыри, которые бегут гуськом, говорит предание, за своими предводителями. Похвалы победителям и насмешливые прозвища побежденным выражают общественное мнение соплеменников, решающих по исходе борьбы, кому быть предводителем племени. «С того сбора, — говорит предание, — нашелся вождь всех родов из числа *чемдзелей*, названный Хилькиче. Это самый бойкий, самый воинственный в другом названии (иначе говоря). *Багдалили* проиграли *чемдзелям*. Второе имя (прозвище) их, *багдалилей*, стало *паннгалекон* («только живот большой имеющий, но бессильный»), а еще имя их стало *утувуллэ* («намеревающийся много сделать, но ничего не умеющий»)).²⁹

Подобная форма решения спорных общественных вопросов не противоречила демократическому принципу родового общества. Общественное признание приоритета, основанного на преимуществах личных качеств, и было как раз одним из проявлений первобытного демократизма, характерного для общественной жизни родовых групп, фратрий и племен. В условиях дуальной структуры племени социальные формы общеплеменной жизни (племенные сборы, представительство родов в совете племени, решение общественных дел и т. д.) с естественностью принимают дуальные черты, а вопросы приоритета равноправных по своему положению половин племени — характер соревнований фратрий. Эти черты дуализма, пронизывающие общественную жизнь первобытных племен, явление достаточно общеизвестное. Для более ранних форм наиболее характерны в этом отношении племена Австралии,³⁰ для более поздних — племена Северной Америки³¹ и Меланезии.³² Особенно многочисленны сведения об идеологических формах отражения дуальной организации в первобытных верованиях, в большинстве тотемических по своему характеру. И как правило, тотемические формы дуализма проявляются ярче всего там, где более сохранилась в социальном быту дуальная структура родового общества.

²⁹ Там же, стр. 179.

³⁰ См. B. Spencer and F. J. Gillen. 1) The Native Tribes of Central Australia, London, 1899; 2) The Northern Tribes of Central Australia, London, 1904.

³¹ См. R. J. Olson. Clan and moiety in Native America. University California Publication, vol. 33, № 4, 1933.

³² См. W. H. R. Rivers. The history of Melanesian society. Cambridge, vol. 2, London, 1914.

В Австралии и Северной Америке, где дуальная организация является, как известно, универсальным явлением, родовой строй первобытного общества сохраняет вместе с тем все наиболее типичные матриархальные черты. В истоках своих дуализм тотемической мифологии связан с дуальной организацией родового общества, а дуальная организация в своем архетипе составляет исходную форму развития раннеродового матриархального общества.

В мировоззрении людей раннеродового общества представления о дуальной структуре их общественной организации связывались естественным образом с представлениями об экзогамии, а экзогамный характер отношений группового брака — с понятием о тотеме, наследуемом родовой группой по линии матери. Отражая дуальную структуру раннеродового общества, тотемическое мировоззрение распространяло это двойное деление и на всю окружающую природу. Объясняя с этих позиций природу и общество, тотемическая мифология принимала по необходимости характер генеалогического мифа, в рамках которого и осмыслилась дуалистически ближайшая к человеку природная среда — животные, растения и неживая природа, как это имеет место в тотемической мифологии австралийских племен. Последующее развитие общества — превращение территориальных тотемических групп в тотемические роды, а двух первичных родов — в две фратрии, весьма усложняет первичную дуальную структуру родоплеменной организации. Двойное деление переносится с двух первоначальных родов на фратрии, объединяющие роды, отпочковавшиеся от этих первоначальных родов. Тотемический генеалогический миф отрывается от своей дуально-родовой основы, становится дуально-фратриальным. В процессе разложения матриархального родового строя духи-тотемы дифференцируются, как мы видели выше, на главных и второстепенных. Из общей массы духов-тотемов одни превращаются в объект общеплеменного культа, другие становятся мелкими локальными духами — «владельцами» отдельных речек, сопков и т. п. У эвенков и других народов сибирской тайги в этой роли общеплеменного объекта культа оказались совершенно закономерно лось и медведь — два наиболее могучих таежных зверя.³³

³³ Перед медведем в тайге бегут в страхе все остальные звери. Лось ударом копыта может переломить довольно толстое (до четырех четвертей в обхвате) дерево. Этот гигант, не знающий среди остальных копытных равного себе по силе, проходит без труда любые заросли и буреломы. Его громадное тело дает до 350 и более килограммов мяса. Но охота на этого зверя требует больших навыков и осторожности. Лось чувствует запах человека на большом расстоянии, чуток к каждому шороху, а раненый переходит в нападение и бывает крайне опасен. «На ровном месте смерть от него неизбежна, потому что не унесут никакие лыжи. Не всякое дерево может укрыть зверолова, потому что сохатый (т. е. лось, — А. А.) лягает

В условиях патриархального строя родо-племенная генеалогия, как мы видели выше, принимает отчетливо выраженный патриархальный характер, персонифицируясь все более в образы мужских предков, а дуальный тотемический миф становится из генеалогического по преимуществу космогоническим. Наглядным свидетельством этому служат изучаемые нами образы дуалистической мифологии эвенков: в космогонии — *манги* (медведь) и *хэглэн* (лось), в генеалогии — *хатала* (медведь) и *лукучэн* (лось). Космический медведь *манги* гонится за космическим лосем *хэглэн*, а фратриальный тотем *хатала* (медведь) борется с тотемом другой фратрии — *лукучэн* (лось). В предании эвенков об этой борьбе тотемов фратрий говорится достаточно отчетливо: «Два *онанг* были по обе стороны, на правой был *онанг лукучэн* (лось), на левой — *хатала* (медведь). Те два зверя поддерживали вождей, сердца их». Совершенно ясно, что *хатала* и *лукучэн* выступают в данном случае как тотемы фратрии. Повторяя в идеологии реальное общественное бытие, указанные духи-тотемы противостоят друг другу, подобно фратриям, и борются между собой, отстаивая интересы своей фратрии: «поддерживают вождей, сердца их», как об этом образно говорится в указанном выше эвенкийском предании. В этом отношении участники ритуальной борьбы фратрий напоминают до некоторой степени античных героев Гомера, которые борются, как обыкновенные люди, а за их спиной стоят помогающие им их божественные покровители.³⁴

Имея в виду указанную выше генетическую близость образов *хатала* — *манги* и *хэглэн* — *лукучэн*, естественно будет предположить, что в прошлом эти образы дуальной эвенкийской мифологии были едиными. Отражая дуальную структуру матриархально-родового общества, повествования о двух тотемах фратрий (в архетипе — тотемах двух первоначальных родов пле-

задней ногой с такою силой, что сшибает дерево в четыре четверти обхвата лучше топора, а боже избави не увернуться, он затаптывает передними ногами так, что и теперь в одной деревне живо помнят, как у убитого сохотого нашли зимою тунгуса на копыте, обмерзшего, с пробитым насквозь животом» (В. И. Иохельсон. Очерк зверопромышленности и торговли мехами в Колымском округе. Труды Якутской экспедиции, снаряженной на средства И. М. Сибирякова, отд. III, т. X, ч. 3, М., 1898, стр. 94).

³⁴ У Гомера Афина Паллада отводит стрелу, направленную в Одиссея, а Париса, схваченного за шлем Менеласом, Афродита спасает тем, что во время обрывает застежки на его шлеме; укрывая Париса от Ахилла, Афродита окутывает его облаком, и она же держит щит или покров перед грудью Энея, защищая его от стрел. Подле Гектора постоянно находился один из богов, отстранявший от него смерть. Диомед остался невредим потому, что один из божественных покровителей отвел в сторону стрелу, которая должна была в него вонзиться, и т. д. (Л. Я. Штернберг. Лекции по эволюции религиозных верований. Сб. «Первобытная религия в свете этнографии», стр. 251, 348).

мени) имели первоначально недифференцированный характер, объединяя в рамках одного тотемического мифа одновременно и природу и общество. Не выделяя себя из природы, первобытный человек в своей тотемической мифологии не противопоставлял человеческого общества окружающей природе, точно так же как он не противопоставлял в своих представлениях об обществе индивида остальному коллективу. Истоки первобытной слитности мифологического отражения имели социальный, а не мистический характер: свойственная тому времени реальная связанность отношений людей друг к другу и природе получила свое идеальное выражение в тотемической мифологии. Дуальная форма общественной структуры переносилась в тотемических представлениях на остальную природу, а космогонический миф сливался органически с этногонической темой, как об этом свидетельствуют ранние формы тотемической мифологии. «Универсализм фратрии в рамках человечества перерастает в первобытном сознании в универсализм их в рамках вселенной. Не только все люди, но и все явления природы оказываются распределенными между двумя фратриями. Отсюда единство первобытного этногонического и космогонического мифов. Происхождение людей и происхождение мира не отделимы друг от друга, и создатели — праотцы каждой фратрии являются* одновременно и создателями — праотцами соответствующих половин мира».³⁵

С этой первичной недифференцированностью этногонического и космогонического мифов сочетается еще одна черта, характерная для ранних форм тотемической мифологии. «Незапамятные времена алчеринга, глубже которых не идет австралийская космогония, — это тот же реальный мир, который окружает и сейчас австралиец, рисуемый лишь с большим сгущением тех диффузных образов, в которых австралиец рисует себе отношения людей, живой и неживой природы. Деление мира на две фратрии также не возникает, оно дано, и если, например, у урабунна в генеалогии вначале выступает зеленая и коричневая змея, создатели фратрий кирарава и маттури, то глубже этих змей „времен Алчеринга“, сразу выступающих в мифе парой, мифотворчество урабунна не идет».³⁶ Возникновение представлений о творении мира — явление более позднее.

Развиваясь первоначально в рамках тотемного генеалогического мифа, космогонический миф постепенно отделяется от него, образуя самостоятельный цикл мифологического повествования. Эта дифференциация носит столь же естественный характер, как

³⁵ С. П. Толстов. Древний Хорезм. Изд. Московск. гос. унив., 1948, стр. 288.

³⁶ Там же, стр. 297.

и сегментация двух начальных родов, приводящих к возникновению дуально-фратриальной организации. Мифологические образы двойного деления племени (т. е. тотемы фратрий, восходящие своими истоками к тотемам двух первичных родов племени) расщепляются в мифологии на две дублетные пары, типа эвенкийских *хатала* — *манги* и *лукучэн* — *хэглэн*. Повторяя в космогонии дуальные образы генеалогического мифа — *хатала* (медведя) и *лукучэн* (лося), космические образы дуальной мифологии — *манги* (медведь) и *хэглэн* (лось) сделались самостоятельными по своему значению, но сохранили с ними генетическую связь с семантике, как это видно по указанному выше значению *хатала* — *манги* и *лукучэн* — *хэглэн*. В известной степени это напоминало процесс естественного образования фратрий путем сегментации двух начальных родов: их подразделения, сделавшись самостоятельными родами, сохраняли имена своих первоначальных родов в качестве соответствующих названий фратрий. Процесс был, по-видимому, аналогичным, ибо единой была их конкретно-историческая основа: в формах идеологии человек повторял исторически то, что совершалось в реальных отношениях его общественной жизни. «Сознание [*das Bewusstsein*] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [*das bewusste Sein*], а бытие людей есть реальный процесс их жизни».³⁷

Итак, для подлинно первобытных воззрений о мире, улавливаемых по материалам австралийской этнографии, характерно единство первобытного космогонического и этногонического мифов; для более поздних этапов — их дифференциация и постепенное обособление в самостоятельные разделы мифологии. В условиях патриархально-родового строя, родо-племенная генеалогия принимает патримониальный характер, и древние зооморфные образы тотемических предков сменяются антропоморфными образами мужских предков — «основателей» патриархальных родов. Но там, где в реальных отношениях общества продолжают еще сохраняться в той или иной степени традиции материнского рода, удерживаются и образы тотемической мифологии. У эвенков, с их системой перекрестно-кузенного брака, матриархальные традиции родового общества продолжали сохраняться в дуально-фратриальной организации племен: каждый род брал себе жен только в роде своей матери и, в свою очередь, женщин своего рода отдавал тоже только в род своей матери. При наличии этой взаимной брачной связи двух родов дуально-фратриальные отношения продолжали сохранять характер матримониальной

³⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. *Немецкая идеология*. Соч., изд. 2-е, т. 3, М., 1955, стр. 25.

связи, постоянной и обязательной для всех родов племени.³⁸ Поэтому у фратрий тотемические образы мифологии сохранили наиболее целостный характер, но тоже уже со следами значительной модификации. Последняя выражалась в том, что бывшие тотемы фратрий — лось и медведь — уже не были непосредственно связаны с родо-племенной генеалогией, патримониальной по своему характеру. Лось и медведь, фигурировавшие в обряде ритуального состязания двух фратрий, выступали уже в роли обобщенных образов племенных духов, присущих мифологии всех групп эвенков. Но эти зооморфные образы общеплеменного объекта культа продолжали еще сохранять дуально-фратриальный характер, а в качестве космологических образов мифологии — черты матриархально-родового общества. Напомним об антропоморфном образе хозяйки рода и вселенной — *бугады*, и зооморфной матери-лося — *бугады энинтын*, а также о матриархально-тотемической основе этногонического мифа о медведе, который мы неоднократно цитировали выше.

Аналогичный процесс социально-исторической модификации проходят, как мы видели, и образы космогонической мифологии. Напомним известные нам из предыдущего космогонические образы медведя *манги* и лося *хэлэн*, близких генетически образам дуального этногонического мифа, т. е. образам *хатала* (медведя) и *лукучэн* (лося), о которых говорилось выше. Эта генетическая близость космогонических образов образам дуального этногонического мифа восходит своими истоками к той отдаленной эпохе матриархата, когда тот и другой миф развивались в рамках тотемической мифологии как единый цикл повествований о так называемых тотемических первопредках. Поэтому неудивительно, что образы лося и медведя фигурируют также в представлениях о космической родовой реке, по берегам которой живут будто бы души живых и мертвых сородичей, а с другой стороны, те же образы рисуются в этих представлениях как духи-предки, которые в антропоморфной форме фигурируют обычно в роли матери-хозяйки рода и миров вселенной. Большая часть этих представлений нами уже описана выше, и нет, стало быть, надобности их вновь повторять. Остановимся лишь на той части упомянутых представлений, которых не касались в предыдущем описании или говорили о них очень кратко, тогда как представления эти, применительно к тем вопросам, о которых идет в данном случае речь, заслуживают более углубленного изучения. Мы имеем в виду прежде всего эвенкийские представления о мифической родовой и одновременно космической шаманской реке, которая на катангском (подкаменно-тунгусском) диалекте называлась

³⁸ Подробнее по этому вопросу см. А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов), стр. 23.

описательно *мумонги хото бира*, дословно — водяная дорога-река.³⁹

В интерпретации шаманов эта мифическая река вселенной рисовалась по преимуществу как шаманская дорога-река. Каждый род, говорили шаманы, обязан иметь своего родового шамана, а каждый шаман — свою особую дорогу во вселенной. По этой дороге шаман ездит и плавает будто бы по мирам вселенной, пользуясь шаманским бубном то как верховым животным — оленем, то как лодкой-берестяной. Соединяющая все три мира шаманская река изображается в шаманских рассказах бурной и порожистой, ее берега — скалистыми, пути движения по ней шамана — полными всевозможных опасностей и непредвиденных трудностей. Проходя по землям верхнего мира, шаман изнывает от жары, если ему приходится приближаться близко к солнцу; дрожит от холода, если ему приходится проходить через территорию снеговых туч; изображает себя промокшим с ног до головы, если он, по ходу действия, вынужден бывает проходить через район дождевых туч; валится с ног от ветра, если проходит по земле ветров. Вступая в область нижнего мира вселенной, шаман переходит постепенно в обстановку мрачной полярной ночи, которая чем дальше, тем все более становится темной, а под конец принимает столь угрожающий характер, что шаман не рискует идти туда сам, а посылает для своих надобно-

³⁹ В ербогаченском диалекте Г. М. Василевич зарегистрировано еще одно название для этой реки: *энгдекит*, которое в этом диалекте означает «мир мертвых»; главная шаманская река в подземном мире (Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский диалектологический словарь. Л., 1934, стр. 165). С другой стороны, эвенкийское слово *энгун* означает «олень» (Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский словарь. М., 1940, стр. 186), а слово *энгичи* — созвездие Плеяды (см. там же). В космогонической мифе о небесном медведе *манги*, что зарегистрирован у нижнеангарских эвенков Е. И. Титовым, созвездие Плеяды трактуется как недоеденная медведем часть туши небесного лося — Большой Медведицы, а медведь *манги* отождествляется с созвездием Волотис и Арктур (Е. И. Титов. Некоторые данные о культе медведя у нижнеангарских тунгусов Киндигирского рода. Сибирская живая старина, Изд. Вост.-Сиб. отд. Русск. геогр. общ., Иркутск. 1923). Судя по материалам диалектологического словаря Г. М. Василевич, слово *манги* в ербогаченском и непском диалектах означает «медведь», в канганском диалекте — «дух предков», а в сымском — созвездие Волотис и Арктур (Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский диалектологический словарь, стр. 128). Судя по всему, *энгдекит* мыслится протекающей через все три мира вселенной, а связанные с нею космические образы лося и медведя — духами предков, обитающими в иных, чем живые люди, мирах вселенной (ср. *энгэ-энге*, означающее «иной»). В плане тотемических черт этого комплекса представлений интересно и слово *энгэн*, имеющее двойное значение: 1) запрет, 2) товарищ, друг (Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский словарь, стр. 187). По представлениям тотемистов, тотем, как известно, мыслится кровным родственником, другом, товарищем, и одновременно — табу, запретным для потребления в пищу.

стей кого-нибудь из духов-помощников, чаще всего гагару, способную глубоко нырять и находиться подолгу под водой, или ящерицу — лучшего ходока под землей. Эти фантастические шаманские описания, не лишенные оригинального и мрачного величия, явление явно позднейшее, связанное с идеологическим закреплением прерогативы шамана как специалиста религиозного культа. Подобно тому, как шаман стал особым специалистом религиозного культа, «избранного» для этой роли родовыми духами, родовая мифическая река вселенной стала из родовой преимущественно шаманской, а связанные с нею в мифологии духи — шаманскими духами. В числе их фигурирует мифический страж этой реки шаманский дух *калир*, представляемый в виде гигантского оленя с лосиными рогами и рыбьим хвостом; затем многочисленные шаманские духи в виде рыб, птиц и зверей, охраняющих шаманский путь по мирам вселенной, а кроме них, живущие по обоим берегам старухи, почитаемые за первых родовых шаманок, ставших позднее хранительницами шаманской дороги в нижний мир.

Совершенно очевидно, что эта модифицированная на шаманский лад форма представлений о *мумонги хокто бира* возникла на базе определенных родовых воззрений на мир, которые исторически предшествовали шаманству и были им переработаны применительно к новым условиям, т. е. социальным потребностям формирующейся религиозной организации. Но то, что сохранилось в этих представлениях от предшествующих эпох, является в высшей степени интересным для целей исторического анализа. Прежде всего выясняется, что космическая река хоть и считалась шаманской, но мыслится как родовая, общая для всего рода и одна для всех шаманов, связанных отношениями кровного родства. Если в роде имеется несколько шаманов, их шаманские пути во вселенной сходятся тропами к общей для них родовой космической реке, протекающей сверху вниз через все три мира вселенной. Сверху вниз потому, говорили автору эвенки и шаманы, что все на землю падает сверху вниз, а что падает с верхнего мира — неба, то уходит в конце концов под землю: дождь, падающий с неба, уходит под землю; снег, накопившийся за зиму, уходит весной потоками воды под землю и в реки; по реке уходит вниз лед, а то, что остается в реках в течение всего года, — вода, то течет тоже сверху вниз и уходит общим устьем под землю. Шаманские тропы у шаманов одного и того же рода подходят как притоки к этой родовой дороге-реке. Выйдя на родовую реку вселенной, шаман и его духи направляются по реке вверх или вниз, смотря по тому, в какой из миров вселенной — верхний или нижний — шаману необходимо попасть в ходе развития его шаманского действия (т. е. шаманского камлания).

Эти более древние представления о шаманской реке как о родовой, общей для всех шаманов рода и сородичей, вполне согласуются с тем, что дают нам шаманские обряды, связанные с актом рождения и смерти человека. Мы имеем в виду эвенкийский шаманский обряд *анан* — проводов души умершего в мир мертвых и шаманский обряд *омилаттэн* — путешествия в верхний мир за душой для будущего ребенка (устраивается по просьбе женщины, желающей забеременеть и иметь ребенка). Последний из обрядов иногда дополняется двумя другими: *хакуматтэн* — окружения или огораживания рождающего места с целью предохранения его от козней злых духов, и обряда *кутулаттэн* — добывания удачи и счастья для новорожденного, на которых мы не будем в данном случае подробно останавливаться. Применительно к изучаемой нами теме, для нас в этих обрядах важно отметить лишь одно: они связаны местом действия с родовой космической рекой, а лежащие в их основе религиозные представления связаны генетически с топогентильными родовыми представлениями, близкими в своих истоках тотемическому комплексу верований.

Когда шаман, совершая обряд *анан*, «привозит» на плоту (погребальном помосте) телесную душу умершего сородича, он не рискует «войти» в поселение мертвецов без разрешения на то хозяйки *буни* — мира мертвых.⁴⁰ Шаман пристаёт к берегу в устье помянутой реки и кричит через залив в поселение мертвых, чтобы те приехали к нему и взяли с собой телесную душу прибывшего к ним сородича. На крик шамана выходит из жилища хозяйка *буни* и велит одному из ее сородичей привести от шамана телесную душу покойного. Переправившись таким путем через залив, прибывший сородич поселяется в жилище хозяйки *буни*, а шаман возвращается в средний мир, к живым людям.⁴¹

Итак, нижний мир шаманской реки оказывается миром чисто родовым: это мир обитания умерших членов рода, представляемый по аналогии с миром земным. Но в этой аналогии есть, как мы видим, существенные различия: в реальных отношениях жизни господствует уже патриархат, а в представлениях о мире мертвых удерживаются еще вполне отчетливые черты матриархально-родового строя общества. С другой стороны, если обитателями родового жилища умерших сородичей являются телесные души покойных людей, то это матриархальное родовое жилище мира мертвых есть то материнское родовое место, куда

⁴⁰ В эвенкийском языке *буни*, кроме того, означает: 1) покойник, мертвец, труп; 2) прилагательное: мертвый, покойный; 3) место погребения, могила; 4) смерть (см. Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский словарь, стр. 25).

⁴¹ Подробнее об этом обряде см. А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении..., стр. 55—65.

приходят после смерти телесные души людей. Воздерживаясь от дальнейших обобщений, логически вытекающих из аналогии с матриархально-тотемическим комплексом верований, обратимся снова к фактическому материалу и от него попытаемся подойти к упомянутым генетическим выводам.

Вершина мифической родовой реки, отождествляемая с верхним миром вселенной, мыслилась у эвенков местом обитания родовых душ *оми*, дающих начало рождению, появлению жизни.⁴² Души людей живут в жилище, именуемом *омирук*, дословно — «вместилище душ» *оми*,⁴³ а души зверей (олений, лосей и др.) обитают в тайге, что растет на вершине родовой космической реки. Когда наступит время родиться новому сородичу, душа *оми* покидает *омирук* и с верхнего мира вселенной, как говорят эвенки, *харанду бурурэн*, т. е. падает в чум, в очаг,⁴⁴ где живет мифическая хозяйка огня — *того мушун*, почитаемая за хранительницу душ сородичей. От этой мифической хозяйки родового очага, и одновременно хранительницы душ сородичей, душа *оми* переходит в чрево женщины, давая начало новому поколению сородичей. Близкое к *оми* эвенкийское слово *оми* означает «женская утроба», «матка». Слово *оми* в значении «женская утроба», «матка» распространено не только у эвенков, но также и у монголов, а нанайское слово *омо* означает «гнездо», «логовище», «нора».⁴⁵

Характерно, что и у эвенков душа *оми* оказывается, в конечном итоге, тоже связанной с образами животного мира и понятиями «логовище», «гнездо», как это следует с очевидностью из этнографических материалов и данных эвенкийского языка. В этом отношении примечателен прежде всего следующий факт: место, где живут на вершине мифической родовой реки души *оми*, носит название *дэтур*. Это слово образовано в эвенкийском языке от именной основы *дэт*, означающего в эвенкийском языке «болото», «тундра», «заболоченная тайга в вершинах рек», «мшистая поляна в лесу», т. е. наиболее типичные места обитания лосей и диких оленей. Производное от этого

⁴² Ср. эвенкийское слово *о-ми*, что значит: 1) стать, возникнуть, появиться, образоваться; 2) создать, сотворить, образовать; 3) сделать, исполнить, произвести; 4) настать, прийти, наступить (см. Г. М. Васильевич, Эвенкийско-русский словарь, стр. 102).

⁴³ От *оми* — душа — творение и суффикса *-рук*, служащего для образования из именной основы названий вместилищ: *пурта* (нож), *пуртарук* (вместилище для ножа), *пулька* (пуля), *пулькарук* (мешочек для пули) и т. д.

⁴⁴ В эвенкийском языке слово *харан* означает: 1) площадь, место для юрты, место для очага; 2) костер в юрте; 3) стойбище, стоянка; 4) юрта (см. Г. М. Васильевич, Эвенкийско-русский словарь, стр. 152).

⁴⁵ С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. Тр. Инст. этнографии АН СССР, Новая серия, т. XXII, 1954, стр. 234.

слова — *дэтуринг*, образованное с помощью суффикса *-нг*, подчеркивающего принадлежность чего-либо и кого-либо к тому или иному лицу, означает в эвенкийском языке «мир предков». О том же матриархально-тотемическом значении данного комплекса представлений говорят красноречиво близкие друг другу генетически эвенкийские слова: *энингэ*, означающее «родители», *энин*, означающее: 1) мать, 2) лосиха; *энтыл*, означающее «матери», *энты*, означающее важенка с теленком.

Из этого общеродового материнского рождающего места — начала рода душа *оми* и приходит в средний мир к людям, чтобы дать начало новому потомку. Когда душа *оми* проникает в женскую утробу (*оми* — матку), там возникает человеческое тело и его телесная душа *бээн*. В современном эвенкийском языке слово *бэе* ~ *бээн* означает: тело, человек, мужчина, самец, личность, сам, при обращении — друг. Совершенно очевидно, что исходной формой в этом ряду значений было *бэе* — тело, которое с притяжательным суффиксом *-н* получило ряд производных от него значений — личности, свойства, натуры, сущности определенной стороны отношений, как это прослеживается с отчетливостью по материалам тунгусо-маньчжурских, тюркского и монгольского языков.⁴⁶ В значении понятия «телесная душа» слово *бээн*, образованное от *бэе* с помощью лично-притяжательного суффикса 3-го лица единственного числа, должно было, судя по всему, означать живую натуру, сущность живого, как такового, т. е. выражать представления о качественном различии живого и неживого, жизни и смерти. Поэтому у эвенков душа *бээн* считалась не отделимой от тела, а ее гибель, приписываемая вмешательству злых духов, означала неизбежную смерть тела, переход телесной души в мир покойных предков рода.

Душа *оми*, пришедшая в утробу женщины извне, естественно, непосредственно с телом не отождествлялась. С момента рождения человека она становилась видимым двойником его тела и отождествлялась с его отражением в виде тени, вследствие чего и называлась *ханян* (от *ханя* — тень, отражение и притяжательного суффикса *-н*). Когда человек умирает, его телесная душа *бээн*, полагали эвенки, уходит в мир мертвых,

⁴⁶ Солонское *бэй*, *бэе*; негидальское *бэје*; эвенское *бэй*; ульское, нанайское, удэйское *бэе*, *бээн*; маньчжурское *бэе*, монгольское *бэје* означают: тело, личность, особа, существо, свойство, натура, сторона; якутское *бэйд* означает тело, туша; алтайское, телеутское, лебединское *бой*, *мой* означают: тело, туловище, сам, самый. Такая широта многоязычного бытования и тождественности значения этого слова являются наиболее убедительными свидетельствами его древности и общестадийного характера его первичных значений. Да и последующие, более отвлеченные, значения, развивались, судя по всему, тоже в рамках не слишком больших отклонений, не только семантических, но и фонетических.

а видимый двойник человека, *ханян* (т. е. тень — отражение), становится снова *оми* и уходит на вершину мифической родовой реки, в родовое вместилище душ — *омирук*.

Как форма идеологического отражения реального общественного бытия, эти представления повторяют в мышлении тот замкнутый родовой мир, в рамках которого протекала фактически вся жизнь человека. Через пуповину кровнородственных связей человек родового общества был связан с родом столь же тесно, как отдельная пчела с пчелиным ульем. Эта реальная связанность отношений людей друг к другу отражалась в сознании идеально, в форме описанных выше представлений о душе и ее перевоплощениях. Вот эти перевоплощения и приобретают теперь наибольший для нас интерес.

Оказывается, переход души *оми* обратно в *омирук* не означает для нее завершения цикла перевоплощения. После того как шаман отвезет телесную душу покойного в мир мертвых, а душа-тень, ставшая снова *оми*, уйдет на вершину мифической родовой реки, на сцену в качестве основного действующего лица выступает дух предков *манги*, обитающий в нижнем мире вселенной. Этот мифический первопредок — медведь обнаруживает с течением времени, что у прибывшего в поселение мертвецов сородича нет его отражения — двойника, души-тени. *Манги* посылает за ней одного из своих духов-помощников, утку-гоголя, но та не может выполнить его поручение, и *манги* приходится идти на вершину реки самому. Придя в *дэтур*, дух предков *манги* разыскивает *омирук* и уводит в собой в мир мертвых душу *оми*. По дороге в нижний мир *оми* принимает образ птицы и улетает от *манги* в свой *омирук* — гнездо. Из *омирук* она улетает в средний мир к людям, и *манги* прекращает ее поиски, а душа *оми*, прячась в утробе женщины, дает начало новой жизни.

В итоге перед нами все те же дуальные образы мифологии, общие для космогонического и этногонического мифов: лось и медведь. В представлениях о мифической родовой реке образы лося и медведя олицетворяют верхний и нижний миры вселенной. Но так как эти образы тождественны по своей природе образам дуально-фратриального космогонического и этногонического мифов, то разделение вселенной на верхний и нижний миры есть непосредственное отражение фратриального дуализма. Этот фратриальный дуализм, как мы видели выше, связан генетически с дуальной экзогамией. Взаимная брачная связь двух родов, в архетипе — двух брачных классов, была исходной формой дуальной организации первобытного общества, а связанный с нею экзогамный групповой брак предполагал матрилинейный счет родства и родовых кровнородственных связей. В тотемических верованиях эти связи и отношения

отражались превратно в форме топогентильных представлений о так называемой тотемической реинкарнации. Пережиточно они дошли до нас в комплексе эвенкийских представлений о душе *оми* и ее перевоплощениях, близких по своему значению тотемической реинкарнации. У нанайцев, родственной эвенкам народности, эти представления связаны с мифическим родовым деревом душ — *омиа боани* или *доонкини*, близким по своему значению тотемическим центрам австралийцев.

Если попытаться обобщить известные по этому вопросу показания источников,⁴⁷ то эти представления нанайцев о душе и ее перевоплощениях можно было бы коротко изложить в виде следующей схемы. Подобно эвенкам, нанайцы считали, что у каждого человека имеется не одна, а несколько душ-двойников, с которыми в их представлениях и ассоциировались явления жизни и смерти. Этих душ-двойников человека насчитывалось три: душа *омиа* ~ *омиа*, душа *уксуки*, отождествляемая с *эргэни* — дыханием, и душа *фаня* ~ *паня*, отождествляемая с тенью. У каждого рода, полагали нанайцы, имеется свое родовое дерево зародышей жизни, т. е. душ *омиа*. Эти души, возрождающие жизнь в роде, мыслились живущими на ветвях упомянутого родового дерева, а дерево — растущим во вселенной, т. е. космическим деревом. Поэтому оно называлось у нанайцев *омиа боани*, от *боа* (небо, мир, вселенная). Души *омиа* представлялись живущими в виде маленьких птичек — *омиани чока* (*чока* — птичка). Птички спускались по очереди сверху вниз, с ветки на ветку, а когда достигали самой нижней из веток дерева, то летели на землю к людям и вселялись в женщин своего рода. Судя по тому, что это родящее жизнь дерево мыслилось деревом родового женского духа — *Омсон мама*, на территории которого оно произрастало в *боа* — вселенной, эта тотемическая в архетипе реинкарнация мыслилась как матрилинейная, основанная на признании лишь женской линии родства и принадлежности индивида к роду.

Проникая в утробу женщины, *омиа* оживляет возникающее тело человека, которое в результате этого обретает свойства

⁴⁷ П. П. Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Зап. Приамурск. отд. Русск. геогр. общ., т. II, вып. 1, Хабаровск, 1896; П. П. Шимкевич. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия. Этнографическое обозрение, 1897, № 3; И. А. Лопатин. Лето среди орочей и гольдов. Владивосток, 1912; И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922; А. Н. Липский. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Изв. Гос. инст. народного образования в г. Чите, кн. 1, Чита, 1923; Н. А. Липская-Вальронд. Материалы к этнографии гольдов. Сибирская живая старина, вып. III—IV, Иркутск, 1925; Л. Я. Штернберг. Отдельные материалы по этнографии гольдов. Сб. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», Хабаровск, 1933; Л. Я. Штернберг. Гольдский этнографический словарь.

живого организма — телесную душу *уксуки*. Если *омиа* этого не сделает и удалится из утробы на родовое дерево *омиа боани*, тело зародыша человека останется в утробе матери мертвым и беременность прекратится. Оставаясь в утробе женщины, *омиа* совершает весьма любопытную в этом отношении эволюцию, о которой шаман Богдано, из рода Онинка, рассказывал А. Н. Липскому следующее: «Сначала опадают перья с правого крыла, затем с левого, и ко времени родов крылья чока (птички, в виде которой душа *омиа* проникает в утробу женщины, — А. А.) превращаются в руки человека».⁴⁸ Так из *омиа чока* возникает антропоморфный двойник человека, олицетворяющий собой связь индивида с родовым деревом душ — *омиа боани*, т. е. связь и принадлежность индивида к роду. В момент рождения ребенка душа-тень, именуемая у нанайцев *фаня ~ паня*, присоединяется к телу и сопутствует ему до конца дней.

После смерти человека телесная душа — *уксуки* остается при его теле, а душу *фаня ~ паня* шаман, совершая малые поминки, поселяет в *фанян ~ панян* — обиталище души покойника. Это обиталище делается в виде деревянной фигурки человека, которая ставится на нарах на том месте, где спал покойный сородич. Совершая большие, последние поминки, шаман отводит душу *фаня* в нижний мир, но этот нижний мир, оказывается, соответствует корням родового космического дерева, на ветвях которого, как мы видели выше, живут в виде маленьких птичек чока известные по предыдущему изложению души *омиа*. Совершая большие поминки — *каса*, т. е. обряд проводов души *фаня ~ паня* и мир мертвых — *буни*, шаман принесит оттуда и души-зародыши будущих людей, чтобы дать начало новому потомству.

Судя по этой детали, мир душ умерших сородичей и мир душ-зародышей *омиа* есть один и тот же родовой мир, отождествляемый в представлениях нанайцев с родовым деревом *омиа боани*. Это дерево — мифический источник жизни и начала рода, рождения и родовой принадлежности — тождественно в своей основе тотемическим центрам австралийцев. У австралийцев в роли этих центров выступали, как известно, приметные объекты родовой территории — деревья, скалы и т. п., с которыми отождествлялось идеологически право собственности рода на общинную территорию. У нанайцев с их родовым деревом *омиа боани* связано представление о месте рода во вселенной: у каждого рода в *боа* — мире есть свое дерево жизни, на ветвях которого живут души — источник рождения,

⁴⁸ А. Н. Липский. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов, стр. 80, прим. 1.

а под корнями — души умерших. В представлениях австралийцев упомянутые объекты общеродового тотемического культа мыслились источником рождения (в значении тотемической реинкарнации) и центром тотемического сосредоточения духов-тотемов, т. е. душ людей и естественных видов (животных, растений и т. д.). Аналогичные им представления, модифицированные в ходе последующего развития, находим мы и у нанайцев в их комплексе воззрений о родовом дереве *омиа боани*. В этом отношении особенно показательна следующая деталь, о которой сообщает Л. Я. Штернберг, говоря о нанайском обряде *каса* — последних, больших поминок, во время которых шаман отвозит душу покойного в *бун* — мир мертвых. Говоря об этой ритуальной детали, Л. Я. Штернберг пишет: «Шаман во время касатования (больших поминок) приносит из *бун* души калуг, изюбря, соболей, души детей».⁴⁹

Таким образом, космогоническим представлениям о мирах вселенной предшествовал стадийно-тотемический комплекс воззрений, в котором мифический родовой мир оставался единым и пространственно никуда не удалялся, оставаясь в пределах обитаемой человеком земли. Горизонтальное положение пространственных представлений о вселенной предшествовало исторически вертикальному делению вселенной на верхний, средний и нижний миры. Даже там, где мифологические представления о вселенной приняли уже четко выраженное вертикальное деление, следы горизонтальных форм пространственного осмысления вселенной продолжают сохраняться сравнительно долго и достаточно отчетливо. У эвенков, например, в числе названий для верхнего мира вселенной фигурирует слово *тыманитки*, дословно — к утру (востоку); для нижнего мира — *долбонитки*, дословно — к ночи (западу).

Итак, в мировоззрении людей раннеродового общества представления о дуальной структуре общественной формы связывались естественным образом с представлениями об экзогамии, а экзогамный характер отношений группового брака — с понятием «тотем». Отражая дуальную структуру общественной формы, тотемическое мировоззрение распространяло это двойное деление на всю окружающую природу. Объясняя с этих позиций природу и общество, тотемическая мифология принимала с естественностью характер генеалогического мифа, в рамках которого и осмыслялась окружающая человека природная среда. Наглядным свидетельством этому служит тотемическая мифология австралийских племен. Последующее развитие родового строя — превращение двух первоначальных

⁴⁹ Л. Я. Штернберг. Отдельные материалы по этнографии гольдов, стр. 491.

родов племени во фратрии — значительно усложняет первичную дуальную структуру родоплеменной организации. Двойное деление переносится с границ двух первичных родов на фратрии. Тотемный генеалогический миф, отражавший дуальную структуру двух первичных родов племени, отрывается от своей основы — границ рода и становится дуально-фратриальным. Поднимаясь на эту, более высокую ступень общественного развития, он с неизбежностью принимает более сложный, обобщенный характер, что и находит свое выражение в постепенном перерастании его исходных тотемно-зооморфных образов в антропоморфные. Но так как фратрия еще долгое время остается экзогамной, то миф закономерно продолжает оставаться генеалогическим по своему характеру. В образах матриархальной мифологии миф воспроизводит дуально-фратриальную структуру родового общества, как это имеет место, например, в обско-угорской мифологии.

В. Н. Чернецов⁵⁰ вполне убедительно доказал, что древний слой дуально-фратриальной мифологии обских угров носит матриархальный характер, отчетливо выраженный образами двух женщин-прародительниц, родоначальниц фратрии *пор* и фратрии *мось*. Эти антропоморфные образы рисуются одновременно и как космические образы: одна из них считается прародительницей неба, родившей первую женщину *мось*, а вторая — фратрии земли, родившей первую женщину *пор*. Но эти мифические матери земли и неба, положившие начало двум фратриям — *пор* и *мось*, сохраняют в своих образах зооморфные черты. Оказывается, образ прародительницы фратрии *мось* означал в архетипе гусыню, а прародительницы фратрии *пор* — медведицу.

Анализируя в этом плане материалы упомянутого исследования В. Н. Чернецова, С. П. Толстов⁵¹ справедливо подчеркивает, что образы обско-угорской дуалистической мифологии носят вполне определенный стадийный характер. С. П. Толстов отмечает следующий последовательный ряд этих образов: в архетипе — два тотема, соответствующие двойному делению племени; далее — матриархальный генеалогический миф о двух женщинах-прародительницах, антропоморфных по своей природе, но еще с заметными следами своей предшествовавшей зооморфной природы; его сменяет миф о двух братьях, возникающий в качестве заместителя матриархального мифа о двух женщинах-прародительницах. По мнению С. П. Толстова, в обско-угорской мифологии можно с отчетливостью просле-

⁵⁰ В. Н. Чернецов. Фратриальное устройство обско-угорского общества. Сб. «Советская этнография», вып. II, Изд. Инст. этнографии АН СССР, Л., 1939.

⁵¹ С. П. Толстов. Древний Хорезм, М., 1948, стр. 296—297.

дить, как сюжет тотемов — матерей фратрий вытесняется постепенно сюжетом двух братьев, сохраняющих на первых порах тотемический облик. «На древнейший, — говорит по этому поводу С. П. Толстов, — тотемически матриархальный миф о прародительницах фратрии земли (*rór*) — медведице, родившей первую женщину *rór*, и фратрии неба (*mós*) — гусыне-зайчихе наслаивается миф о двух братьях-богатырях, сохраняющих тотемический облик: *Mir-susne-xum* (гусь) и *Kēm-woš-zika* (медведь). При этом процессе развития первоначального ядра мифа медведица-прародительница замещается небесным медведем *Numi tǝrum*, *Kallas* (бывшая *mos* — «гусыня-зайчиха», принявшая в результате модификации антропоморфный образ хозяйки земли — *Kallas*, — А. А.) превращается в его сестру и одновременно жену, мать братьев-богатырей. Миф развивается и дальше, устраняя непримиримое противоречие образа жены-сестры с нормами экзогамии, замещает *Kallas* другой, эпизодически появляющейся женой Нума-Торума (характерно, что это «русская женщина», — достаточно явный признак для определения позднего внедрения в миф этого, по существу подставного лица), в то время как за *Kallas* сохраняется роль воспитательницы братьев».⁵²

В той же последовательности общественно-исторического развития совершается, как известно, и эволюция представлений о сверхъестественном. Представления о сверхъестественном на разных ступенях общественного развития имеют различное содержание, в зависимости от характера общественных отношений, которые они идеологически отражают. Тотемические верования, соответствующие стадияльно раннеродовому матриархальному обществу, в значительной степени изживают себя в эпоху развитого матриархата. Все разнообразие зооморфных тотемических духов сменяется постепенно представлениями о сверхъестественных человекообразных существах, почитаемых за матерей и хозяек явлений и стихий природы. Культ природы и стихий, со смутным представлением о божествах, составляет основное содержание религии в эпоху расцвета матриархально-родового общества. Отражая отношения патриархального рода, эти образы культа природы обретают постепенно патриархальные черты. Дифференцируясь на главных и второстепенных, мужские духи-владельцы образуют известную иерархию: одни из них обретают черты божеств, другие остаются на положении подвластных им духов, местных духов-хозяев, владельцев более мелких подразделений природы (сопок, рек, отдельных территорий тайги и т. д.). Этот процесс постепенного перерастания культа природы и стихий в многобожие, т. е. формиро-

⁵² Там же, стр. 296—297.

вание политеизма, составляет основное содержание религии патриархально-родового общества.

В процессе формирования зачатков политеистического пантеона представления о вселенной приобретают сложный характер картины множества миров. Миры располагаются кверху и книзу от обитаемой человеком земли и называются соответственно верхними и нижними. Те и другие населяются множеством всевозможных духов, подвластных соответствующим божествам. Общение с этим мифическим миром божеств и подвластных им духов становится прерогативой шамана.

На примере мифологии мансов (вогулов), по поводу которой уже говорилось выше, мы можем этот процесс проследить с наибольшей отчетливостью. Судя по материалам В. Н. Чернецова,⁵³ мансийской мифологией признается существование шести (кроме земли) миров: трех верхних, расположенных над землей, и трех нижних, расположенных под землей. Каждый из миров мыслится в личном владении соответствующего божества и называется по его имени, а сами божества — хозяева этих миров — считаются родственниками друг другу. В этом обширном и сложном пантеоне Кашар-Торум признается за хозяина самого верхнего из трех небес, или верхних миров вселенной. Он считается отцом Корс-Торума и дедом Нуми-Торума, из которых один (Корс-Торум) мыслится хозяином среднего верхнего мира, а второй (Нуми-Торум) — ближайшего к людям из верхних миров вселенной, т. е. видимого с земли неба. На этом видимом для людей небе вселенной живут, по мансийской мифологии, младшие братья Нуми-Торума: Хотал-Эква (солнце) и Этпос-Ойка (месяц). Сестрами Нуми-Торума считаются: Катшар-Эква (земля) и Най-Эква (огонь). Под землей располагаются такими же ярусами три нижние мира вселенной. Хозяином нижних миров вселенной считается Хуль-Отыр, который приходится младшим братом Нуми-Торуму.

Но в этом политеистическом мансийском пантеоне еще отчетливо видны черты его исходных форм: *кашар* по-мансийски значит «бурундук», а *торум* — полисемантически и означает одновременно погоду, небо, мир, высшее существо — хозяина неба, вселенной.

⁵³ В. Н. Чернецов. Вогульские сказки. Сборник фольклора манси (вогулов). Гослитиздат, Л., 1935, стр. 20—21.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Представления человека о природе, формировавшиеся как отражение в сознании условий материальной жизни общества, исторически соответствовали степени господства человека над природой. Историческое развитие опыта умножало в представлениях человека элементы рационального, историческая же ограниченность опыта создавала почву для иллюзорного. В ходе развития первобытного общества изменялось соотношение этих сторон, но, как именно и в какой форме это происходило, мы в точности еще не знаем ввиду слабой разработанности данных вопросов на конкретном фактическом материале.

Материал, демонстрируемый в настоящей главе, имеет в виду показать на конкретных примерах борьбу двух начал в мировоззрении древних людей: положительного опыта и примитивно идеалистического отношения к природе, составляющих историческое содержание первобытного мировоззрения.

Описывая жизнь ительменов по материалам своих наблюдений, С. Крашенинников убедительно показал, что они в практической жизни руководствуются рациональными соображениями. Их технические изобретения по-своему весьма совершенны. Разительная приспособленность их форм материальной жизни к местным условиям показывает неустанную работу изобретательской мысли и веками накопленный разносторонний житейский опыт. Практические знания, связанные с добытием средств к жизни, поражают богатством и тонкостью наблюдений над явлениями природы. А их общие представления о природе, выходящие за пределы, доступные уровню их производственного трудового опыта, носят столь наивный характер, «что, не зная камчатских фантазий, невозможно сперва и поверить, чтобы они за истину утверждали такую нескладицу».¹

¹ С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, т. II. Изд. 3-е, СПб., 1818, стр. 107.

Судя по материалам С. Крашенинникова, ительмены в своем мифологическом восприятии внешнего мира таинственное «наружное пространство» — вселенную изображали доступно и просто, как картину жизни людей. Отождествляя ее с образами мифических персонажей — воображаемых первопричин окружающего мира, они наделяли ее теми добродетелями и пороками, которыми обладали сами. Так как главным источником опыта была для человека его практическая жизнь, то, опираясь на нее, человек и отвечал на вопросы, возникавшие в попытках объяснения явлений природы. «Когда гром гремит, то камчадалы, — сообщает об ительменах С. Крашенинников, — между собою говорят: „Кутху батты тускеред“, то есть Кутха, или Билючей, перетаскивают лодки с реки на реку, ибо, по их мнению, стук оный от того происходит. При том они рассуждают, что когда и они свои лодки вытаскивают на берег, то такой же гром и Билючею слышится, и он не меньше земных жителей грому их опасается и детей своих в то время содержит в юрте. Но когда они услышат пустой и крепкий громовой удар, то думают, что Билючей весьма сердится, и бубен свой часто бросая о землю, производит стук и звон».²

Кутх — ворон, известный в качестве тотемического первопредка также и у других народов северо-востока Азии и Северной Америки,³ был центральным персонажем мифологии ительменов. С ним связывалось появление людей и земли, земного рельефа и всех культурных приобретений человечества. Создав землю, этот мифический ворон спустился на территорию Камчатки, где родились будто бы у него сын и дочь, положившие начало ительменам. Затем Кутх и его многочисленное потомство ушли с человеческой земли, расселившись по областям вселенной. С деятельностью этих мифических персонажей — воображаемых первопричин явлений окружающего мира — и отождествлялась в представлении ительменов причинная связь явлений природы. «Когда их спросишь: отчего ветер рождается? — отвечают, — говорит Крашенинников, — за истину, от Балакинга, которого Кутх в человеческом образе на облаках создал, и придал ему жену, Загина-кугагт именем. Сам Балакинг, по их мнению, имеет кудрявые предолгие волосы, которыми он производит ветер по призванию. Когда он пожелает беспокоить ветром какое место, то качает над ним головою столь долго и столь сильно, сколь великий ветер ему понравится, а когда он устанет, то утихнет и ветер, и хорошая погода последует. Жена сего камчатского Эола в отсутствии мужа своего завсегда румянится,

² С. Крашенинников. ук. соч., т. I, стр. 269—270.

³ У коряков под именем Куйкиняжу, у чукчей — Кыркыль, у индейцев Северной Америки под именем Иель.

чтобы при возвращении показаться ему краснейшею. Когда муж
ся домой приезжает, тогда она находится в радости, а когда ему
заночевать случится, то она печалится и плачет о том, что на-
прасно румянилась, и от того бывают пасмурные дни до самого
Балакнитова возвращения. Сим образом объясняют они утрен-
нюю зарю и вечернюю и погоду, которая с тем соединяется, фило-
софствуя по смешному своему разуму и любопытству, и ничего
без объяснения не оставляя».⁴ «Дождь, рассказывает далее
Крашенинников, — почитают они за мочу Билучееву и Гомулов,
духов его, а радугу за новую его росомачью кухлянку с под-
зором и с красками, которую он, вымочась, надевает».⁵

Утверждая за истину такую, по мнению Крашенинникова,
«нескладицу», ительмены, по его словам, не видели в этом ни-
чего предосудительного и невероятного. Они «не думают, —
говорит Крашенинников, — справедливо ли оно или несправед-
ливо и можно ли тому стать или не можно, но все принимают
за истину».⁶

Эти мифологические деятели и первопричины явлений при-
роды изображались в мифологии творцами всего сущего на
земле, в том числе и явлений общественной жизни, потому что
общественные силы были тоже непонятными для человека,
а верное отражение общественной жизни — делом столь же
трудным, как и верное отражение природы. Начиная с тотемиче-
ской мифологии, с этими образами культурных героев-творцов
связывалось объяснение явлений природы и общества; им при-
писывалось создание социальных институтов, запретов, регла-
ментирующих поведение индивида в обществе; им же приписы-
валось создание всех элементов культуры, приобретенных
человечеством в процессе поступательного развития обще-
ственно-исторической трудовой практики. По словам мифологии
ительменов, первый из человеческих потомков Кутху, некто
Тыжил-Кутху, «при умножении своего рода начал размышлять
о лучшем содержании, вымыслил вязать из крапивы сети и
ловить рыбу, а как лодки делать, оное ему еще от отца показано.
Сотворил же он и зверей земных и, определя пастухом над
оними некого Пилячуя, под которого ведением состоят они и
доныне, начал шить из кожи их кухлянки и парки».⁷

Выражая в подобной мифологической форме причинную связь
явлений природы и общества, первобытный человек стремился
охватить в своей мифологии окружающий мир в его непосред-

⁴ С. Крашенинников, ук. соч., т. I, стр. 270—271.

⁵ Там же, стр. 270.

⁶ С. Крашенинников, ук. соч., т. II, стр. 107.

⁷ Там же, стр. 101—102.

ственной цельности, и соответственно своему житейскому опыту, изобразить как картину жизни людей.

Приморские чукчи — народ мореходный, оленные — круглый год кочуют в обширных просторах однообразных, как море, тундр. Практические потребности их хозяйственной жизни связаны с необходимостью знания местности, умения ориентироваться на ней, а также предугадывать погоду, чтобы не стать жертвой стихийных сил природы. Их обширный житейский опыт в этом отношении и многочисленные положительные знания основаны на многочисленных и тонких наблюдениях, в том числе и за небом. По свидетельству В. Г. Богараз-Тана, чукчи настолько хорошо разбираются в звездном небе, что «даже различают особо движение планет, называя их поперечно ходящими звездами».⁸ И вместе с тем их представления о небе и светилах — «захватывающая красивая сказка, подобная многим народам Севера».⁹ Созвездие Возничего — это целая сцена передвижения на оленях.¹⁰ Созвездия Кастор и Поллукс — это лоси, убегающие от двух охотников, каждый из которых едет на оленьей упряжке.¹¹ Созвездие Дельфина — тюлень. Млечный путь — река, называемая Песчаной рекой. Она течет на запад, на ней множество островов. Пять больших звезд в созвездии Кассиопеи — пять оленьих быков, стоящих посреди реки.¹² В «средине матушки неба» находится неподвижная звезда с воткнутым колом, т. е. Полярная звезда, вокруг которой ходят, кочуя, остальные звезды. Эта срединка неба считается местом пребывания верховного существа (он же ворон — Куркыль), а сам зенит считается женским существом.¹³

Однако это образное восприятие звездного неба вовсе не означает устранения того рационального, что связано с положительными знаниями: оно основано на многочисленных наблюдениях, проверено опытом и служит надежно человеку в практике его повседневной жизни. Созвездия Арктур и Вега называются по-чукотски «Головы» (Арктур — «Передняя голова», Вега — «Задняя голова»). Проезжая ночью по открытой тундре, чукчи находят направление по положению обеих голов относительно друг другу и Полярной звезды.¹⁴ Звезды Алтаир

⁸ В. Г. Богараз. Эйнштейн и религия. М.—Пгр., 1923, стр. 29.

⁹ В. Г. Богараз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. Тр. Якутской экспедиции, отд. III, т. XI, СПб., 1900, стр. XII—XIII.

¹⁰ В. Г. Богараз. Чукчи. Авториз. пер. с англ. ч. 2. Религия. Изд. Н.-иссл. ассоциации Инст. народов Севера, Л., 1939, стр. 25.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ В. Г. Богараз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, стр. 5, прим. 12; В. Г. Богараз. Чукчи, ч. 2, стр. 30.

¹⁴ Там же, стр. 24.

и Тараред из созвездия Орла выделяются чукчами в особое созвездие Пегиттын. Это созвездие считается приносящим свет нового года, так как оно появляется на горизонте как раз во время зимнего солнцестояния.¹⁵

По чукотским представлениям, ветер производит старуха вселенной, которая считается хозяйкой ветров. Страхивая снег со своего жилища, подобно тому, как это вынуждены постоянно делать чукотские женщины со своими ярангами, старуха вызывает на земле у людей ветер и снег.¹⁶ И вместе с тем чукчи знают все направления ветров на своей территории во все времена года. Выделяя на Колыме западный ветер, а на Чукотском полуострове юго-западный в качестве господствующих среди этих «существ», чукчи в этой фантастической форме отмечают вполне реальный факт: в обоих случаях это самые сильные ветры данной местности.¹⁷

Солнце чукчи представляют живым существом, которое пасет своих медноблестящих оленей, кочуя из края в край по широкому небу. Его мыслят человеком, одетым в блестящие одежды. Он ездит по небу на оленях или собаках, запряженных в нарту. Каждый вечер сходит к своей жене по имени «Ходящая вокруг женщина». Она родила солнцу сына, который был затем похищен «Древовтыкающей женщиной». Солнечный народ пустился на поиски пропавшего мальчика, но похитительница стерла свои следы уколами своей волшебной палочки.¹⁸

По одному из своих лучей солнце может, по мнению чукчей, спуститься на землю к людям и ездить по земле на своих блестящих оленях. Однажды оно опустилось будто бы таким путем на землю и увезло к себе в жены девушку. «Была девушка, — говорится в этом красивом поэтическом повествовании, — и всех женихов отвергала. Пришло Солнце во время сна, взяло ее, сделало своей женой и увезло наверх на белых оленях. Покочевали по солнечному лучу, достигли неба; покочевали по небу, на берегу Песчаной реки (Млечный путь, — А. А.) остановились. „Я пойду, поищу броду, — говорит муж, — а ты подожди здесь!“. Только что ушел, приползла Тангинеут и говорит: „Ох, берегись! По дороге нападет на тебя птичий дьявол и унесет к себе. Лучше давай поменяемся платьем: ты наденешь мое черное, а я твое светлое, тогда спутается и не будет знать, кого схватить“». ¹⁹

¹⁵ Там же, стр. 77.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, стр. 36.

¹⁸ Там же, стр. 22.

¹⁹ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, стр. 176—177.

Тангинеут — небольшой черный жук, превращает человеческую жену в жука, а сама обретает облик человеческой женщины. Превратив жену солнца в жука, Тангинеут прячет ее под кочку. Превратившаяся в человеческую женщину Тангинеут становится женой Солнца, и они перебираются вброд через Песчаную реку на свои кочевья.

Не подозревая обмана, Солнце ходит по небу, пасет оленей, а его настоящая жена кричит ему о себе из-под кочки. Но так как она теперь всего лишь небольшой черный жук, прикрытый к-тому же кочкой, то ее голоса Солнце не слышит и проходит, не замечая. Когда подошло время родить, с нее спала одежда жучихи. Человеческая женщина обрела свой прежний вид. Рассказав сыну о случившемся, она посылает его к отцу — Солнцу. Сын находит отца, обман раскрывается, и человеческая женщина становится женой Солнца.²⁰

Имея в виду свою собственную жизнь, чукчи, как мы видим, приписывали небесному светилу тот же быт, каким жили сами, кочуя со стадами оленей по тундре. Но этот мифологический образ источника тепла и света, кочующего по небу со стадами медноблестящих оленей, не затемнял их положительных наблюдений за объективной закономерностью движения солнца. Судя по материалам Богораза, чукчи эмпирически различали и выделяли свыше двадцати направлений компаса, каждому из которых соответствует определенное положение солнца и время дня.²¹

На этот ценный эмпирический материал наблюдений наслаивался большой пласт мифологических представлений, связанных с верою в духов, составляющих якобы сверхъестественную суть явлений и предметов природы. Согласно этим представлениям, по всем перечисленным направлениям обитают будто бы особые сверхъестественные существа — *таарано ваыргыт*, дословно — «которым совершаются жертвоприношения». Они олицетворяют собой эти направления. Чукчи их относят к числу «благосклонных» и приносят им жертвы.²²

В одном из чукотских рассказов²³ Солнце, Месяц, Небо, Море, Рассвет, Тьма и Вселенная соревнуются, сватаясь за красавицу-дочь Земли. Среди претендентов на невесту фигурирует и земной человек, шаман Эттыгытки. Вместе с другими гостями Эттыгытки садится к столу, но есть не торопится, наблюдая за обстановкой. Руки гостей, оказывается, покрыты

²⁰ Там же, стр. 177.

²¹ В. Г. Богораз. Чукчи, ч. 2, стр. 21.

²² Там же, стр. 21, 73.

²³ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, стр. 235—238.

шрамами. Эттыгытки замечает, что хозяин, испытывая женихов, ударяет длинным ножом по всякой руке, которая протягивается к корыту с мясом. Гости убирают руки, дышат на раны и тем исцеляют себя. Эттыгытки поступает разумнее: кладет к себе на колени шапку и принимается втягивать в себя воздух. Шапка наполняется мясом. Затем женихи отправляются по дрова. Идут к дереву, стоящему посреди моря, но никому из могучих стихий — женихов не удастся отрубить и одного даже сучка: как только дровосек взбирается на дерево и начинает рубить топором сучья, дух дерева сбрасывает его в море. Эттыгытки предусмотрительно захватил с собой мясо и, когда очередь дошла до него, положил мясо к дереву. Пока дух дерева ел мясо, Эттыгытки успел отрубить кусок дерева величиной с дом. Действуя, как шаманы, женихи вступили в борьбу друг с другом. Море пускает волны и топит всех. Солнце палит жаром. Месяц приводит «сверкающие скалы», стремясь раздробить ими соперников. Рассвет выпускает двух белых медведей, готовых пожрать каждого. Тьма выпускает двух черных медведей. Небо сбрасывает на соперников свою твердую верхнюю кору. Вселенная замораживает соперников северным сиянием. После каждого испытания все состязающиеся возвращаются к жизни, но победить друг друга не могут. Когда очередь доходит до Эттыгытки, он поднимает свой посох и прикасается им к каждому из соперников. От этого прикосновения половина их тела слабеет, уменьшается, съеживается. Тогда они в ужасе убегают в свои области. «Солнце, — говорится в сказании, — пошло странствовать по Небу. Месяц вдогонку за ним: Небо поднялось вверх, Море ушло в свои берега, Рассвет бежал на восток, Мрак на запад, Вселенная расширилась в простанстве».²⁴ Красавица-дочь Земли достается земному человеку, Эттыгытки. Став женой победителя всех стихий природы — земного человека, дочь Земли улетает с ним на землю к людям.

Следует отметить, что и в других, аналогичных рассказах человек неизменно выходит победителем.²⁵ Идея победы человека над природой утверждает его веру в свои силы — преимущества человеческого разума, опыта, сноровки, всепобеждающей силы труда. Выражая интересы общества — его непреклонное желание победить могущественные силы природы, — идея эта воплощалась в художественном образе, характер которого определялся существовавшими воззрениями человека на мир. Мифологизируя природу, люди наделяли образ «земного человека» теми качествами, которые, по их мнению, могли дать ему преимущество над своими соперниками. Так как в реальной жизни шаман

²⁴ Там же, стр. 237.

²⁵ Там же, стр. 190, 194 и др.

представлялся способным побеждать духов и путешествовать по мирам вселенной, то перенесение этих свойств на мифологический образ земного человека становится совершенно естественным. Герой, в дополнение ко всему, наделяется также «шаманским искусством» и борется со своими соперниками, прибегая то к шаманскому действию, то к помощи своих волшебных помощников (благожелательных духов). Рациональное в этом образе заключено в самой идее возможности победы человека над могучими силами природы, перед которыми он часто бывает бессилен в своей повседневной жизни, что и нашло свое отражение в мифе.

Наиболее ярко этот мотив разработан в другом из чукотских мифов.²⁶ Рассвет и Вечерний Свет вызывают на состязание земного человека — сына Мутувнги. Упомянутые явления природы действуют в состязании как шаманы; тем же отвечает и сын Мутувнги. Обращаясь к Вечернему Свету, Рассвет упрекает своего товарища по браку, что тот связался с непобедимым земным человеком, сыном Мутувнги. «Я тебе говорил — не хватай! О, худо с нами случилось! Что станем делать с ним!» — говорит Рассвет Вечернему свету. «Пойдем, вызовем его на состязание!» — отвечает Вечерний Свет. Пошли и вызвали.²⁷ Сын Мутувнги согласился. И между ними началось состязание.

В повествовании об этом состязании говорится: «Две скалы по обоим берегам реки. Внизу глубоко клокочет река. Положили со скалы на скалу длинный шест. Пробежали по шесту Рассвет и Вечерний Свет, а со встречной скалы побежал навстречу парень. На бегу перепрыгнул через них и побежал дальше. „Како (восклицание недовольства), — говорит товарищу Рассвет. — Я тебе говорил: не хватай!“. „Не убегали так упрыгаем!“ — сказал Вечерний Свет (т. е. в состязании победим прыгая). Дунул: реки не стало; дунул еще раз — все ложе утыкалось ножами; дунул еще раз — все камни покрылись ножами; только есть два места, где ступить человеку. Если немного оступиться, слетишь вниз на ножи. Прыгнули Рассвет и Вечерний Свет, перепрыгнули на другой край, как раз на указанное место. Парень задом обернулся и тоже перепрыгнул через пропасть. „Како, — говорит Рассвет. — А говорили тебе: не хватай!“ — „Не прыгали, так обскачем!“ — говорит Вечерний Свет. Дунул, сделался котел в три шатра величиной, в нем клокочет кипятки; из кипятка поднимается длинное дерево, острый конец как у иглы. Еще дунул — рядом выросла высокая лиственница, с верхушки ее висит веревка. Подскочил Вечерний Свет, схватился за веревку, раскачался, прыгнул высоко над котлом, ударился ногой об

²⁶ Там же, стр. 230—231.

²⁷ Там же, стр. 230.

острие, отскочил далеко вперед. Рассвет подскочил, схватился за веревку, раскачался, прыгнул высоко над котлом, ударился ногой об острие, отскочил далеко вперед. Сын Мутувнги обернулся задом, подскочил, схватился за веревку, раскачался, задом прыгнул над котлом, ударился ногой об острие, отскочил далеко вперед. „О, худо! — говорит Рассвет. — Я говорил: не хватай!“ — „Не обскакали, так обыграем в мяч!“. Свистнул: принесли мяч — голову белого медведя, череп, рыло окровавленное. Ибо, когда пнут ее, она полетит, на лету раскрывается, долетит и схватит зубами. Кинул Вечерний Свет мяч, полетел к сыну Мутувнги. Еще не долетел, тот взмахнул в воздухе ладню, отскочил мяч назад, ударил в лицо Рассвету. Раздробили медвежьей челюсти всю голову. Схватил Вечерний Свет копые, ринулся на сына Мутувнги. Тот схватил копые. Поднялись в воздух, стали сражаться, но вниз упал очень скоро Вечерний Свет».²⁸

Эмпирически чукчи знали в совершенстве годовой цикл явлений природы, так как с ним практически связывалась вся их хозяйственная деятельность, производство материальной жизни. Накопленный под этим углом зрения ценный материал многочисленных наблюдений нашел свое отражение в чукотском календаре, фиксирующем, с одной стороны, все изменения в хозяйственной жизни (преимущественно — в состоянии оленьего стада), с другой стороны, — важнейшие для этой хозяйственной деятельности изменения в окружающей природе. По свидетельству Богораза,²⁹ чукчи различали, начиная с зимнего солнцестояния, следующие месяцы года: 1-й — «месяц упрямого старого быка», 2-й — «месяц зябнувшего вымени», 3-й — «месяц обнажения вымени», 4-й — «месяц рождения телят», 5-й — «месяц вод», 6-й — «месяц появления листьев», 7-й — «теплый месяц», 8-й — «месяц обдирания рогов», 9-й — «месяц заморозков», 10-й — «осенний месяц», 11-й — «месяц узкого мяса», 12-й — «месяц сужения дней». Промежуток между 12-м и 1-м месяцем, с которого начинается исчисление времени года, чукчи определили весьма точно, относя его на три самых коротких дня зимы. С другой стороны, они различали: «время первого снега», «время сужения дня», «время удлинения дней», «время первого лета», «время второго лета» и другие аналогичные им временные изменения в окружающей природной среде.

Однако на вопрос, почему бывают эти изменения в природе, чукчи из своего непосредственного опыта ответить, конечно, не могли. И тут, как всегда в таких случаях, на помощь приходит воображение, дополняющее житейский опыт домыслом. Исходя

²⁸ Там же, стр. 131.

²⁹ Там же, стр. 42.

из внешне улавливаемой объективной закономерности годового цикла и связанного с ним сезонного характера хозяйственной деятельности человека, чукчи с помощью воображения дополняли это реально данное мифологическим, отвечающим на вопросы, как и почему произошли указанные явления природы и человеческого общества. Чукчи создали художественное повествование о месяце, который будто бы хотел похитить девушку-чукчанку, но ему не удалось, и он вынужден был в дар за свое освобождение создать для людей земли времена года.

«Был оленний человек с одной дочерью, — рассказывается по этому поводу в чукотском повествовании. — У нее большой упряжной бык. Каждое лето стадо уходит далеко от дома, каждую зиму еще дальше, летом и зимой сторожит стадо, только изредка на быке ездит домой поесть. Однажды ночью говорит ей в стаде бык: „Смотри, смотри! Месяц тебя хочет похитить!“. Посмотрела, спускается на двух оленях. „Что делать, возьмет меня!“ — „Постой, постой! говорит (олень). Я тебя обдумаю!“ (подумаю, как тебя уберечь). Копнул копытом снег. „Садись тут!“ (говорит олень). Она села — загреб ее, заговорил, обратил в кочку. Месяц приехал, ищет девушку, ходит кругом, найти не может. Макушка головы виднеется, правда, но выглядит кочкою. Что возьмет? Девушкин бык толкнулся об его оленей и слышит: „Что за диво, куда девалась? Разве уехать теперь! Проведать спустя немного!“. Только уехал, разгреб (олень) снег, вышла девушка: „Поедем лучше домой! Спустя немного он придет!“. Села на санки, несется бык во весь опор, прискакали домой. „Ну, чем тебя сделаю, поскорее, а то прискачет сюда! Разве каменной плахой?“ — „Узнает“. — „Ну, молодом“. — „Узнает“. — „Ну, волосом в пологу“. — „Узнает, узнает“. — „Что за диво! Сделаю тебя лампой!“ — „Ладно, ладно“. — „Ну, садись на огонь!“. Только уселась, а месяц уже обыскал стадо и примчался домой, оленей привязал и вошел в полог; ищет, ищет, найти не может; смотрит и между корнями, рассматривает все вещи, каждый волос на шкурах, каждый сучок под постелями, каждую частицу земли по углам шатра — нет нигде; а к лампе подойти не может, ибо огонь на огонь (месяц, как и солнце, подобны огню, а огонь, встречаясь с огнем, уничтожают друг друга, — А. А.). Говорит (месяц): „Диво, где же она? Разве вернуться домой?“. Вышел, развязывает оленей. Только собрался уезжать, соскочила с огня (девушка), высунулась по пояс из полога: „Вот я, вот я!“. Бросил оленей (месяц), опять в полог, она опять на огонь. Ищет и между сучьями, и между листьями, и между шерстинками, и между частицами земли, нигде нет. „О, что за диво (говорит месяц), где же она? Разве уехать?“. Только вышел, развязывает оленей,

а она высунулась по пояс из полога: „Вот я, вот я!“. Опять начал искать, не может найти. Наконец, устал, высох, мозг в костях иссох (художественный образ, характеризующий фазы луны, — А. А.). Тогда уже высунулась вся (девушка), схватила его, бросила на спину, связала ноги, положила в шатер. „Ого, говорит (месяц), убьет меня! Ну что ж, пускай, ибо я хотел тебя увести! Убьешь меня, так убей, а только перед концом положи меня, отпусти меня, я буду ему заметой; отпусти меня, я буду не ври! Ты вечно наружный: оставайся и теперь снаружи! Какой полог тебе“. — „Если я вечно наружный (отвечает месяц), отпусти меня наружу! Я буду забавой твоему народу; отпусти меня, отпусти меня, я буду ему заметой; отпусти меня, я буду превращать день в ночь, отпусти меня, твоему народу измерю год, буду сперва месяцем старого быка, потом месяцем холода, потом месяцем обнажения вымени, потом месяцем рождения телят, потом месяцем вод, потом месяцем листьев, потом теплым месяцем, потом месяцем обдирания рогов, потом месяцем течки диких оленей, потом месяцем первой зимы, потом месяцем сужения дней“. — „А когда выпущу, поправишься, станет хороший мозг в костях, не станешь за мной приезжать?“ (спрашивает его девушка). — „О, не стану! (отвечает месяц). Совсем перестал! Куда! Ты слишком вдохновенная! Никогда больше не сойду с верхнего пути! Отпусти, засвечу“. — Отпустила, засветил». ³⁰

Нас могут удивлять эти мифологические «перевоплощения», превращающие повествование в сплошное движение состояний: девушка, укрываясь от месяца, превращается в кочку, потом в лампу, но может, судя по тексту, превратиться также в каменную плаху, в молот, в жердь, в сучок, в частицу земли и даже в волосок на шкурах спального полога. А для воззрения чукчей подобные превращения казались в свое время возможными. Они полагали, что природа наделена жизнью, аналогичной жизни человека, а переход ее от одного состояния в другое составляет естественное явление этой всеобщей оживотворенности. Каждый материальный предмет может действовать по своей воле (*гекулилин*, как говорят чукчи, т. е. имеет свой голос). Все звери представлялись имеющими свою страну и хозяйство: горностаи — статный воин, одетый в белый панцирь; мыши — народ, живущий в подземельных жилищах, и т. п. Внезапно превращаясь, они становятся настоящими охотниками, воинами, пастухами, подобными во всем человеку. ³¹ Поэтому в чукотских рассказах мы встречаемся с такими странными, на первый взгляд, явлениями, как превращения чукотской девушки,

³⁰ Там же, стр. 178—179.

³¹ В. Г. Богораз. Чукчи, ч. 2, стр. 4, 6 и сл.

одевшей одежды жучихи, в маленького жука, а жучихи — в настоящую человеческую девушку, и т. д.³² С другой стороны, отважные люди средней земли ходят в верхний и нижний миры вселенной, добывают оттуда жен и оленные стада, а иногда и остаются там на жительство. Добираясь до верхнего мира, идут подолгу пешком в сторону рассвета, добираются туда по солнечному лучу, перелетают на орле и даже поднимаются по нитке от брошенной в небо иголки.³³

В верхнем и нижнем мирах вся сумма жизненных благ (зверей, рыб, птиц) такая же, как на земле у людей.³⁴ Миры имеют общий пронизывающий проход, в который можно видеть нижние земли. В одном из рассказов пришедшая в верхний мир женщина смотрит через эту дыру на свою землю. От тоски по родной земле у женщины капаят из глаз слезы, а жители средней земли думают, что это идет дождь.³⁵

Эти воображаемые миры вселенной мыслятся, в свою очередь, населенными разного рода духами. Духи живут подобно людям, а каждый отдельный уголок или явление видимого человеком мира представляется, в этом восприятии, особой сверхъестественной личностью — духом, олицетворяющим собой соответствующее явление окружающей человека природы. От воли этих могущественных существ, персонифицирующих таинственные и неприступные силы природы, зависит будто бы жизнь и благополучие человека. Их злая воля может изменить течение вещей, и тогда жизнь человека становится под угрозу всевозможных лишений и даже гибели. Достаточно измениться режиму льдов в море, и зверь (моржи и тюлени) не придет вовремя на лежбище к берегу, или его придет мало. А между тем это основной источник существования для приморских жителей. Охота на морского зверя дает им не только пищу, одежду и обувь, но также шкуры для постройки жилища, сырье для хозяйственных потребностей (ремни и пр.), а также жир (ворвань) для освещения и отопления жилища. Для жителей тундры аналогичное значение имеет олень, а гололедицы и прочие стихийные бедствия обрекали на такие же испытания человека, как у приморских жителей отсутствие морского зверя.

Эти реальные формы зависимости и бессилия человека перед природой и были той объективной основой, которая породила специфическую, религиозную форму отражения объективного мира. Религиозная форма отражения — представления о все-

³² В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, стр. 176—177.

³³ В. Г. Богораз. Чукчи, ч. 2, стр. 41; В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, стр. 23, 220 и др.

³⁴ В. Г. Богораз. Чукчи, ч. 2, стр. 40.

³⁵ Там же, стр. 41.

возможных духах и т. п. — возникает как непосредственное эмоциональное выражение чувства бессилия человека перед этими таинственными, могучими и страшными (по своим разрушительным последствиям) силами природы.³⁶

Исследуя религиозные представления чукчей, В. Г. Богораз справедливо обращал внимание читателей на их конкретные формы бессилия перед природой, обусловленные в свое время низким уровнем развития производительных сил. «Длинные пурги, — писал Богораз, — мешают охотникам выходить на промысел, доводя население до голода и, что еще хуже, до полной темноты. Лампы гаснут одна за другой из-за отсутствия ворвани, и голодные люди остаются в темноте и холоде».³⁷ Не менее гибельными были для жителей Севера неуровы рыбы или неудачи при добыче сухопутного зверя. Голод и голодная смерть были частыми спутниками древнего северного человека, а люди полагали, что это жестокие духи не пропускают к ним зверя, лишая охотников добычи. С другой стороны, охотнику в промыслах часто грозила опасность то погибнуть от страшного шторма, то замерзнуть под воющей пургой среди тундры. Виновниками всех этих бед опять-таки считались духи.

Как и другие формы общественного сознания, эти специфические образы отражения природы и общества развивались, трансформируясь, в ходе поступательного движения исторической жизни человека, ибо в основе своей они были отражением его общественного бытия.

Наш небольшой экскурс в область религиозных верований и социально-экономических истоков этих верований имел в виду лишь одну цель — подчеркнуть их принципиальное отличие от форм художественного олицетворения природы.

То общее, что есть между формами общественного сознания, с нашей точки зрения, состоит в том, что они являются отражением одного и того же бытия. Их связь и соотношение в мифологии и фольклоре идет по линии взаимовлияния идеологических форм. Изображая явления природы и общества как картину жизни, художественное творчество, естественно, не может не отражать общественных представлений об окружающем мире, в том числе и религиозных. С другой стороны, религиозная форма сознания, закрепляясь идеологически в художественном творчестве, стремится все более использовать его средства — художественные образы — для выражения свойственных ей идей. С помощью художественного (чувственно воспринимаемого)

³⁶ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 323.

³⁷ В. Г. Богораз-Тан. К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений. Этнография, 1930, № 1—2, стр. 4.

образа она мобилизует чувства, внимание и волю людей, направляя их в сторону выраженных ею идей.

Эта многогранная связь рационального с иллюзорным, опыта с домыслом, художественной фантазии с религиозными формами олицетворения природы прослеживается и по другим материалам этнографии народов Севера.

По мифологии ороков, мифический герой Хадау ехал однажды по земле на нарте и тормозил шестом, отчего будто бы и образовались на земле реки. Где земля была тверже, возникли излучины. От ударов шеста по сторонам нарты образовались протоки. Тормозя шестом на пути своей нарты, Хадау придал земле ее современный естественный вид.³⁸ Аналогичным образом представляли себе происхождение земного рельефа и сахалинские нивхи. По их мнению, Таирнана нигивын — мифический «Морской гиляк», хозяин моря, — приехал однажды на Сахалин на олене, и там, где шел по Сахалину олень, образовались реки, от ударов прута — протоки. На реке Лярво олень пал от усталости и превратился в белый камень.³⁹ Млечный путь считается дорогой этого хозяина моря, по которой он будто бы ходит с моря на небо. Но это мифическое восприятие природы не скрывает рационального зерна их опыта, основанного на наблюдении. Нивхи, оказывается, примечают, что если в летние вечера «его дорога» (Млечный путь) будет пролегать вдоль направления реки Тумни, то это предсказывает большой ход рыбы и удачный лов, а если поперек реки, то следует ожидать плохие в этом году промыслы.⁴⁰

По сообщению Штернберга, рыболовы-нивхи «наблюдают в известные периоды за небесными светилами, потому что у них ходовые рыбы приходят с астрономической точностью в определенные месяцы, в определенный день. Но случается иногда, что рыбы запаздывают на 2—3 дня, и тогда они своими, хотя и весьма примитивными, инструментами стараются наблюдать, появилось такое-то созвездие, с которым обычно совпадает появление рыбы, или нет».⁴¹

«Алеуты, — свидетельствует о них И. Вениаминов, — очень хорошо умеют предугадывать погоду и особенно ветры. Ближайшими признаками, по которым они узнают погоду на следующий день, особенно есть закат солнца и следующая утрен-

³⁸ Б. А. Васильев. Основные черты этнографии ороков. Этнография, 1929, № 1, стр. 21.

³⁹ Е. А. Крейнович. Очерк космогонических представлений гиляков острова Сахалина. Этнография, 1928, № 1, стр. 89.

⁴⁰ Там же, стр. 91.

⁴¹ Л. Я. Штернберг. Лекции по эволюции религиозных верований. Сб. «Первобытная религия в свете этнографии», стр. 510.

няя заря, по которой знатоки безошибочно могли сказать, каков будет наступающий день. Они так внимательно смотрели на изменение цветов зари, что это, по их выражению, называлось „говорить с солнцем и зарей“». Помимо того, они умели также угадывать погоду следующих месяцев, например туман, бывающий в январе, и т. д.⁴²

В результате стихийного эмпирического познания народом были накоплены большие сокровища практических знаний. Положительные знания — основной показатель успехов человека в его борьбе с природой. Являясь результатом опыта и наблюдений, народные знания обогащались с каждым новым поколением людей, отражая достижения их общественно-исторической трудовой практики. Потребности развития общественного производства ориентировали познание человека на действительное отношение к природе. В ходе развития общественной практики расширялось господство человека над природой, а вместе с этим и кругозор человека. Отражая познаваемые в труде объективные свойства и отношения окружающего мира, положительные знания выражали активное отношение человека к природе, его преобразующую деятельность и успехи в овладении природой; мифология выражает относительный характер этой деятельности, не способной опровергнуть вымыслы и фантазии, к которым прибегали люди в попытках объяснить явления природы и человеческого общества.

Про охотников-эвенков рассказывают, что от их внимания не ускользает ни одна сколько-нибудь приметная деталь местности, а их умение ориентироваться в пути приводило в изумление всех путешественников, которым доводилось пользоваться услугами эвенков в качестве проводников. Однажды В. К. Арсеньеву предстояло пройти большим и сложным маршрутом по незнакомой местности. Сопровождавшему его проводнику эвенку приметы пути рассказал другой эвенк, бывавший в этих местах много лет тому назад. С его слов проводник вел отряд в течение шести дней по незнакомой ему местности и привел к тому месту, где должен был встретить их другой отряд, шедший навстречу. Второй отряд вел по тундре проводник, также не бывавший никогда в этой местности. А между тем отряды сошлись точно в назначенном заранее пункте. Сообщая об этом факте, Арсеньев далее пишет: «Как можно запомнить дорогу в тундре, хотя бы на один день. А ведь этот человек запомнил все со слов другого на шесть дней! Очевидно, тундра для него не так уж однообразна, как это кажется мне, очевидно от его внимания не ускользывает

⁴² И. Вениаминов. Записки об островах Уналакшинского отдела, ч. 2. СПб., 1840, стр. 258.

целый ряд таких примет, которые я вовсе не замечаю».⁴³ Вспоминная пройденный путь, указанный путешественник говорит: «Мы шли по местности донельзя однообразной... Хотя бы один какой-нибудь предмет, на котором можно было бы остановить свой взгляд и который мог бы служить ориентиром... Это однообразие утомляло меня. Я шел лениво, апатично на планшет наносил свой ход и изредка писал только одно слово „тундра“. Однако наш проводник вел себя иначе. Он часто внимательно оглядывался и смотрел по сторонам».⁴⁴ Далее выясняется, что проводник каждый вечер наблюдал на небе звезды и по ним узнавал, правильно ли идут и какого направления следует держаться.

Опираясь на свой житейский опыт и накопленные веками положительные знания, эвенки, как мы видим, прекрасно разбираются в окружающей их природной среде, имеют огромный запас очень тонких и верных на сей счет практических наблюдений, вплоть до наблюдений за звездами, и способны подмечать такие явления, которые недоступны постороннему зрителю. Рассказывая о любом из направлений в тайге, эвенки умеют описать путь с указанием таких характеристик и впечатляющих деталей, что это описание становится надежной «картой» (образом) пути, на которую всегда можно положиться при путешествиях по незнакомой местности. Проводники умеют пользоваться этой образной картой с таким совершенством, что безошибочно могут сойтись там, где заранее условились. Изображая в рисунке знакомые реки с притоками, эвенки проявляли себя прекрасными знатоками в этой области, способными вызвать удивление у картографа. Объясняя направление другому, не бывавшему в этой местности, эвенки умеют точно рассчитать и объяснить, где и с какой стороны ему следует «держаться» в разное время дня и ночи небесные светила (солнце, звезды), чтобы прийти в нужное место. Все это допустимо для его знаний и опыта. Но там, где ему доводилось сталкиваться с губительными опасностями и неодолимой властью «случая» — опасные перевалы, пороги и т. п., — там его мысль обращалась к образам сверхъестественного. Как непосредственное эмоциональное выражение этого бессилия человека перед могущественной и таинственной природой, возникали в сознании образы религиозного олицетворения. В этом отношении очень показательно следующее сообщение Р. Маака о его путешествии по Сибири. «Когда я доехал до вершины реки Хаынги, где предстоял переход в долину реки Эякит, то на самом перевале каждый из сопровождав-

⁴³ В. Арсеньев. В тундре. (Из воспоминаний о путешествии по Восточной Сибири). Новый мир, 1928, кн. XI, стр. 264.

⁴⁴ Там же, стр. 265.

ших меня тунгусов вынул нож, отрезал от седельного потника кусок оленьей шкуры и повесил на близ стоявшие кусты, уже сверху до низу обвешенные подобными жертвоприношениями».⁴⁵

В хрупких челноках, сшитых из бересты, эвенки с великим мастерством плавали по быстрым горным рекам тайги, проносясь скорлупкой по шиверам и перекатам. Для этого нужны были не только острый глаз, точный глазомер, выдержка и бесстрашие, но также и практические знания каждого потока воды. Малейшая оплошность, и лодка могла погибнуть среди волн. А бесстрашный эвенк плывет на своем хрупком челноке по этим стремнинам, и ни один мускул не выдавал его волнения, словно это обычное дело, но требующее большой сдержанности. Итак всегда и во всем, когда требуется не терять головы в минуты опасности. Но, подплывая к опасному месту, эвенк непременно бросал что-нибудь за борт в жертву духу, хотя бы щепоть табаку, ибо понятие счастья, удачи для него разделялось на множество духов, которые властны пропустить его через «свое место» или погубить в бушующей стихии.

Застигнутый в пути пургой, эвенк не терял самообладания. Руководствуясь многовековым житейским опытом, основанным на наблюдениях, он находил ощупью рукою по застругам ветра на снегу нужное ему направление. Но, обессиленный бушующей стихией, он выхватывал из ножен нож и бросался с ним на ветер, веря, что это поможет испугать и прогнать снежную бурю. Так действенная реалистическая мысль, ориентированная практикой на активное отношение человека к природе, теряла под собой оптимистическую основу, уступая место иллюзорному, суевериям. Вспугнутая страхом бессилия, придавленная чувством отчаяния, фантазия отлетала от опыта жизни, создавая мир воображаемых духов.

Опутывая практику паутиной суеверий и обрядов, она тормозила ее развитие, ориентируя людей на пассивное, зависимое отношение к природе. Однако, как ни велика сила и власть суеверий, трудовой опыт и связанные с ним положительные знания оставались неизменно надежной основой практического господства человека над природой. Из них прежде всего он и исходит в своей практической деятельности. Совершая обряды и отдавая дань суеверию, человек никогда не полагался на «силу» только одних колдовских заклинаний. Собираясь на промысел, он тщательно готовил свое охотничье снаряжение; изготавливая орудия, исходил из опыта поколений; улучшая и изобретая новые орудия труда, обобщал достижения трудовой практики. С кривым

⁴⁵ Р. Маак. Вилюйский округ Якутской области, ч. III, СПб., 1887, стр. 107.

древком остроги рыбак не шел добывать рыбу, точно так же, как и не ставил своих охотничьих ловушек там, где не водится зверь. В своей практической деятельности он должен был исходить из объективных свойств окружающего мира и условий отдельных практически полезных результатов труда. В противном случае человек не мог бы совершать процесс материального производства, а тем самым продолжать свое существование.

Печать упорного труда и положительных знаний несут на себе все технические достижения первобытного человека.

Изобретение орудий, звероловных снарядов, способов охоты и рыболовства, изобретение одежды, жилищ и множества других культурных приобретений требовали огромного напряжения умственных сил. Материальная культура как объективный исторический памятник познавательной деятельности человека неоспоримо свидетельствует о предметной объективной ориентированности этой деятельности человека. Из этого, однако, отнюдь не следует, что все представления человека были правильными. Чем дальше в глубь истории, тем больше было ошибок и промахов у познания. Эти ошибки и промахи преодолевались познанием исторически, в ходе поступательного развития общества. За каждым таким шагом вперед стояли целые тысячелетия активной борьбы человека с природой. В единстве труда и познания рождались его технические изобретения и другие культурные приобретения. В этом взаимодействии труда и познания человек медленно, ощупью, но с каждым шагом все настойчивее и решительнее двигался вперед, подгоняемый насущными потребностями развития общественного производства.

В своем историческом движении к познанию свойств и отношений окружающего мира первобытное человечество прошло мучительно трудный и долгий путь развития. Говоря словами Л. Г. Моргана, «мы имеем все основания не забывать, что нашими современными условиями жизни мы обязаны борьбе, страданиям, героическим усилиям и упорному труду наших варварских и еще более отдаленных диких предков».⁴⁶

⁴⁶ Л. Г. Морган. Древнее общество. Изд. Н.-иссл. ассоциации Инст. народов Севера, Л., 1934, стр. 330.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Предисловие	3
Глава первая	9
Глава вторая	31
Глава третья	57
Глава четвертая	88

Аркадий Федорович Анисимов
КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАРОДОВ СЕВЕРА

*

*Утверждено к печати
Музеем истории религии и атеизма*

*

Редактор издательства *Н. И. Гладкова*
Технический редактор *В. Т. Бачевер*
Корректоры *Е. Я. Лапкин* и *Н. П. Яковлева*

Сдано в набор 14/IV 1959 г. Подписано к печати
2/VI 1959 г. РИСО АН СССР № 136—83В. Формат
бумаги $60 \times 92 \frac{1}{16}$. Бум. л. $3 \frac{3}{8}$. Печ. л. $6 \frac{3}{4}$ =
= $6 \frac{3}{4}$ усл. печ. л. Уч.-изд. л. 6,65. Изд. № 899.
Тип. зак. № 131. М-22307. Тираж. 2500. Цена 5 р.

Ленинградское отделение Издательства Академии
наук СССР

Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1

1-я тип. Издательства Академии наук СССР
Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12