

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА) РАН

ОТ БЫТИЯ К ИНОБЫТИЮ

ФОЛЬКЛОР И ПОГРЕБАЛЬНЫЙ РИТУАЛ В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ СИБИРИ И АМЕРИКИ

Сборник статей



Санкт-Петербург
2010

УДК 392
ББК 63.5
О-80

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Ответственные редакторы:

доктор исторических наук Ю.Е. Березкин;
кандидат исторических наук Л.Р. Павлинская

Рецензенты:

доктор исторических наук А.К. Салмин;
кандидат исторических наук В.А. Козьмин

**От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный риту-
О-80 ал в традиционных культурах Сибири и Америки:** Сборник
статей / Отв. ред. Ю.Е. Березкин, Л.Р. Павлинская. СПб., 2010.
365 с.

ISBN 978-5-88431-172-5

Предлагаемый сборник посвящен изучению проблем мифологического осмысления потустороннего мира, смерти и символического содержания погребально-поминальной обрядности в контексте традиционных представлений коренных народов Сибири и Северной Америки. Представленные в нем статьи написаны на основе этнографических, фольклорных, письменных, археологических, архивных, а также полевых материалов, за счет чего в широкий научный оборот вводятся новые значительные данные по архаическим ритуалам и верованиям, сосредоточенным вокруг универсального мирового представления о круговороте жизненных форм, вторичном рождении в новом качестве — через смерть к новому рождению.

Издание адресовано прежде всего этнологам, археологам, культурологам, историкам, фольклористам, религиоведам и другим специалистам гуманитарных дисциплин, но при этом авторы надеются, что проведенные исследования также привлекут внимание широкого круга читателей, интересующихся историческим прошлым и традиционным мировоззрением коренных народов Сибири и Северной Америки.

**УДК 392
ББК 63.5**

SBN 978-5-88431-172-5

© МАЭ РАН, 2010

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый сборник подготовлен сотрудниками отделов этнографии Сибири и Америки МАЭ РАН. Включенные в него статьи в том или ином аспекте затрагивают единую тему — представления о смерти и потустороннем мире в традиционных культурах двух огромных регионов мира — Северной Азии и Северной Америки. Печальное событие ухода из жизни привлекает к себе внимание потому, что практически всегда способствует актуализации всей совокупности представлений о мироздании и месте в нем человека и, подобно московскому дару, может рассматриваться как некий «тотальный факт» человеческой культуры.

Вместо последнего словосочетания можно было бы употребить «всей системы представлений», если бы я не был убежден в том, что отдельные верования, повествовательные тексты и ритуальные практики сливаются в нечто единое и непротиворечивое только в результате их сознательной обработки и интерпретации специалистами-интеллектуалами, будь то древние мудрецы или современные ученые. Как ритуальные действия, в которых участвуют люди, так и повествовательные тексты, которые они пересказывают, не являются плодом рефлексии над проблемами бытия и инобытия и мало зависят от конкретных обстоятельств, будь то исторические события, социальное и природное окружение. Если обстоятельства и оказывают свое влияние, то лишь на выбор из нескольких уже опробованных сценариев и вариантов. Справедливо называя культуры традиционными, мы не всегда отдаем себе отчет в значении этого определения. В своем поведении человек руководствуется прежде всего традицией, т.е. каждый раз воспроизводит известные ему элементы культуры. Факт такого воспроизведения доказывается наличием определенных дискретных и долгоживущих культурных традиций.

Разумеется, культура в конечном счете меняется, но эти изменения можно сравнить с теми, которые были вызваны дарвиновской эволюцией биологических видов — они незаметны для наблюдателя, поскольку

ярко проявляют себя лишь в масштабе гигантских временных промежутков. По мере усложнения культуры и роста демографической плотности происходят нарастающая в геометрической прогрессии дифференциация культурных традиций и учащение межкультурных контактов. Этот процесс способствует все большему ускорению изменений в культуре, в результате чего может возникнуть впечатление, будто инновации и традиции есть две «симметричные», неизменно сопутствующие друг другу составляющие культурной эволюции. Вряд ли это так. В подавляющем большинстве случаев инновации состоят в рекомбинации уже известных элементов культуры и заимствовании ранее неизвестных элементов со стороны. Иначе говоря, новыми эти элементы культуры являются лишь для определенных людей и коллективов, но реципиенты их не изобретают, а воспринимают как традиционные, опробованные, хотя и чужие. Случаи появления действительно новых форм невероятно редки и вызваны неповторимыми, уникальными стечениями исторических обстоятельств.

Все это касается даже таких фундаментальных изобретений и новшеств, как земледелие и скотоводство, металлургия, керамическое производство, колесный транспорт и гончарный круг, письменность, государственная организация. В еще большей степени это касается тех элементов культуры, которые непосредственно не влияют на систему жизнеобеспечения и могут воспроизводиться в традиционных формах, несмотря на существенные изменения в природном и социальном окружении. Ритуал и особенно космологические представления и повествовательные тексты принадлежат к числу культурных элементов, отличающихся особенно высокой консервативностью. Этим и обусловлена их ценность для исследователей.

Разумеется, мы можем сосредоточить внимание не на историческом аспекте исследования, а на значении мифов и ритуалов для носителей культуры, однако этот путь более сложен, чем кажется на первый взгляд. В нашем распоряжении редко оказываются материалы, отражающие размышления информантов, их оценку совершаемых действий и рассказываемых текстов. Подобные размышления и оценки традиционны, т.е. представляют собой некоторые стандартные ответы на стандартные вопросы. Если же вопросы нестандартны и выходят за рамки традиции, то они ставят носителей культуры в тупик. Именно это имел в виду Эдмунд Лич, когда писал, что верования не имеют другого содержания помимо того, что раскрывается в ритуале [Leach 1954: 98–99]. Когда мы пытаемся узнать (прямо ли спрашивая информантов или самостоятельно анализируя совокупность имеющихся данных), что означают те или иные действия, образы или фабулы в рамках общей картины мира, тем

самым мы стараемся достроить, дооформить культурную традицию, добавить к ней нечто, прежде отсутствующее. Подобная «доработка» традиции бывает логичной, но следует отдавать себе отчет в том, что это не реконструкция (т.е. не восстановление с большей или меньшей вероятностью того, что исчезло или скрыто от нас), а добавление к реальному материалу тех элементов, которые, может быть, и могли бы в нем быть, но на самом деле все же отсутствуют. Даже у самых остроумных и интересных построений такого рода есть один неизбывный дефект — каждое является окончательным завершением исследовательского процесса и не может стать основой для дальнейших построений. Кумулятивность, т.е. накопление все новых знаний о мире на основе уже добытых, является основополагающим свойством науки. Поскольку вероятность правильности предлагаемых «реконструкций» не поддается оценке, то цепочка в накоплении знаний обрывается и пространство науки мы, таким образом, покидаем.

Интерпретативный подход к культуре не всегда предполагает вступление на путь необоснованных догадок и недоказуемых обобщений. Мало кто более резко протестовал против таковых, нежели мэтр интерпретативной антропологии Клиффорд Гирц. По Гирцу, задача антрополога похожа на ту, с которой сталкивается любой из нас в незнакомом обществе. Если мы способны верно понять и почувствовать все нюансы взаимоотношений между окружающими людьми и личностные особенности каждого участника взаимодействий, то будем приняты за своего, если нет — то останемся в положении чужака. Антрополог призван описать круг всех возможных значений и ассоциаций для всех элементов культуры, прежде всего для наиболее насыщенных такими значениями, к числу которых относятся ритуальные практики и мифологические тексты. Эта задача, однако, выглядит в определенном смысле прикладной и выполнима только по отношению к современности или недавним периодам, хорошо обеспеченным источниками.

На мой взгляд, мифы, ритуалы и вся сфера культуры, напрямую не связанная с системой жизнеобеспечения и социальной организацией, важна для нас прежде всего как источник уникальной информации о прошлом, точнее — о том, как возник мир, в котором мы живем. Существуют, по-видимому, два фундаментально различных взгляда на историю и природу. Согласно одному (опасаюсь, до сих пор господствующему) в известных нам фактах отражены изначально существующие законы, и если эти законы открыты, то остается лишь вновь и вновь (хотя непонятно зачем) находить для них подтверждения. На этом положении основаны не только религиозные и мистические доктрины, но и многие

направления в гуманитарной науке — от классического эволюционизма, включая марксизм, до структурализма Клода Леви-Строса и фрейдизма Алана Дандеса. Согласно другому взгляду, «природа не подчиняется никакому плану, у истории нет заранее написанного сценария» [Берлин 2001: 91]. Осуществившаяся в последние десятилетия и многими до сих пор незамеченная революция в науке о прошлом состоит в том, что на смену закономерной лесенке стадий развития общества пришло представление об уникальных путях развития конкретных человеческих сообществ — от выделения разумного человека как вида до сегодняшнего дня. Подозреваю, что параллельно тот же процесс шел в биологии и физике, поскольку открытия в этих дисциплинах (чем дальше, тем больше) свидетельствуют о сочетании случайных и непредсказуемых обстоятельств и мощных, но вероятностных тенденций как о факторах, ответственных за появление жизни и человека.

Традиционные элементы в культурах есть не наследие различных стадий, а свидетельства принадлежности тех или иных предков носителей данных культур к определенным сообществам, которые существовали в прошлом. Поскольку ритуалы и мифы консервативны, при обращении к ним открывается перспектива получить информацию об очень отдаленных от нас эпохах. Эта информация касается не человечества в целом, а групп людей, обитавших на определенных территориях в определенные периоды времени. Знания о культуре подобных групп необходимы потому, что, только проследив всю цепочку культурной эволюции, мы сможем отчасти понять, как и почему исторический процесс привел к известным нам результатам.

Взгляды авторов сборника на то, в какой мере (если вообще) и почему этнология является исторической дисциплиной, различаются. Скорее всего и читатели имеют разные мнения на этот счет, так что каждый сможет найти статьи, которые его в наибольшей мере заинтересуют.

Ю.Е. Березкин

Библиография

- Берлин 2001 — *Берлин И.* История свободы. Россия. М., 2001.
Leach 1954 — *Leach E.R.* Political Systems of Highland Burma. L., 1954.

Ю.Е. Березкин

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБЪЯСНЕНИЯ СМЕРТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ НА-ДЕНЕ

База данных мирового фольклора и теория африканской прародины современного человека

Мифология и фольклор — важнейший источник для изучения прошлого, который невозможно использовать без соблюдения двух условий. Во-первых, необходима охватывающая весь мир база данных — иначе нельзя оценить, насколько явления регионально специфичны. Во-вторых, материалы мифологии необходимо рассматривать на фоне материалов других исторических дисциплин. Вне подобной исторической перспективы предположения о происхождении мифологем и их связи с культурными традициями не выходят за рамки просвещенных догадок.

Возможность соблюдения второго условия определяется уровнем развития археологии, популяционной генетики, физической антропологии, исторической лингвистики. Раннее второй половины XX в. «степень разрешения» на археологических картах Азии и Америки была недостаточна для восстановления адекватной картины прошлого. Сейчас она несравненно выше, хотя остается еще много лакун. Возникшая 30 лет назад популяционная генетика — одна из наиболее динамично развивающихся современных наук, однако собранный генетический материал не всегда достаточен. Если популяционная генетика наиболее результативна при исследовании отдаленных эпох, то для лингвистики оценки степени родства языков, разошедшихся ранее 6–8 тыс. лет назад, в большинстве случаев ненадежны, а эпоха ранее 10–12 тыс. лет назад остается за границей применения общепризнанных методов

компаративистики. Главная проблема физической антропологии — крайняя скудость материалов по древнейшим периодам на территории Америки и особенно Сибири. И все же благодаря усилиям представителей разных дисциплин изучение конкретной истории, в том числе древнейшей, сейчас уверенно пришло на смену обобщенным стадиялистским периодизациям.

Что касается базы данных фольклора и мифологии, то автор статьи начал работу над ее созданием 15 лет назад. Сейчас соответствующий каталог доступен на сайте <http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/index.php?index=berezkin> и включает русские резюме более 40 тысяч текстов со всего мира. Очередное обновление состоялось в январе 2010 г. Тексты извлечены из пяти с половиной тысяч публикаций на более чем десяти языках, использованы и некоторые архивные материалы. Главной аналитической единицей является мотив, под которым понимаются не элементарные мотивы С. Томпсона [Thompson 1951; 1955–1958], но любые образные и повествовательные элементы и любые их сочетания, повторяющиеся в двух или более (реально — во многих) текстах. Подобными единицами оперировали Ф. Боас и его коллеги в конце XIX — начале XX в. (например: [Boas 2002: 662–674; Kroeber 1908; Swanton 1929: 269–275]). Определенного термина для этих единиц не было выработано, сам Боас писал просто об «элементах». Частью нашего каталога является таблица встречаемости мотивов по ареалам (в формате *.sav), позволяющая вести статистические подсчеты. Число мотивов (около 1550) увеличивается медленно, поскольку наряду с выделением новых мотивов некоторые из уже выделенных исключаются из рассмотрения. Связано это с тем, что в отличие от специальных указателей наш каталог предназначен не для описания фольклорного материала, а для решения конкретных исторических задач, в частности связанных с изучением заселения Нового Света. Соответственно, основываясь на каталоге, можно проследить распространение только «работающих» мотивов, а встречающиеся универсально или узко локально игнорируются. Число выделенных ареалов растет за счет их дробления и в настоящее время приближается к семистам. В 2009 г. работа над каталогом поддерживалась грантом РФФИ № 07–06–00441а и специальной программой Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Карты распространения мотивов по выделенным ареалам и английские дефиниции мотивов доступны на сайте <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.

Хотя ближайшей целью работы является изучение древних миграций и культурных контактов, в перспективе именно ареальный подход

позволит, как можно надеяться, обрисовать картину эпохальных изменений в мифологических представлениях. Следует подчеркнуть, что время начального появления отдельных мифологем определить невозможно. Однако если установлены ареалы, в пределах которых мифологемы встречаются, то, сопоставляя эти ареалы с древними культурными общностями, можно установить примерное время, когда мифологемы распространялись. В результате мы получаем возможность аргументированно отделять более ранние (условно говоря, архаические) явления от более поздних.

Создание базы данных фольклора и мифологии позволило выявить такие закономерности в распространении мифологических мотивов по миру, о существовании которых ранее можно было только догадываться. Оказалось, что набор мотивов в традициях Африки южнее Сахары ограничен по сравнению как с индо-тихоокеанской окраиной Азии и Океанией, так и с континентальными областями Евразии от Балкан до Южной Сибири. Для этих двух макрорегионов Старого Света характерны максимально богатые и отличные друг от друга наборы мотивов. Оба комплекса представлены не только в Старом Свете, но и в Америке, однако степень проникновения их в разные регионы Нового Света неодинакова. Индо-тихоокеанский набор мотивов отчетливо выражен в Южной и Центральной Америке, особенно в Амазонии и Гвиане. Континентально-евразийский набор в Латинской Америке представлен, напротив, слабо и в наибольшей степени заметен в Северной Америке, особенно в пределах Равнин и в районе Великих озер. Поразительное разнообразие мифологий Нового Света связано именно с тем, что сюда были перенесены традиции как из континентальных, сибирских, так и из притихоокеанских областей Азии.

Эта картина в целом и во многих деталях соответствует данным генетиков и физических антропологов о расселении человека современного вида по ойкумене. Данные археологии этим материалам также не противоречат, хотя для ранних периодов определить маршруты миграций лишь по одним археологическим источникам пока невозможно. 50–60 тыс. лет назад сформировавшиеся в Африке люди современного типа стали переселяться в Аравию и двигаться на восток вдоль побережья Индийского океана. Эти популяции положили начало немонголоидному населению Южной и Юго-Восточной Азии и Австралии. Другая группа людей отделилась от первой в районе Персидского залива и, распространяясь на север, заселила примерно ту территорию, которую ранее занимали неандертальцы. В период ледникового максимума (20–22 тыс. лет назад) эти континентально-евразийские популяции прошли сквозь

своеобразное «бутылочное горло», были вынуждены приспособиться к суровым климатическим условиям и покинуть некоторые уже заселенные к тому времени области. Все это привело к значительной перестройке культуры и утрате ее древних африканских корней. Возможно также, что африканское наследие было утрачено еще ранее, в начале приспособления к природным условиям приледниковой зоны, столь непохожим на условия тропической прародины. В отличие от континентально-евразийских популяции индо-тихоокеанской окраины Азии и Сахула (Австралия и Новая Гвинея с прилегающими островами, являвшиеся в периоды падения уровня Мирового океана единым континентом) продолжали жить в условиях, которые от африканских принципиально не отличались. Соответственно разрыв культур индо-тихоокеанской окраины Азии с Африкой не был резким. Существенное воздействие на людей эпоха ледникового максимума оказала лишь в Австралии, большая часть территории которой превратилась в пустыню [Clendon 2006].

Заселение человеком современного типа Восточной и Северо-Восточной Азии происходило около 30 тыс. лет назад (Янская стоянка). Шло оно из Юго-Восточной Азии или в начальном освоении северо-востока Сибири принимали участие и континентально-евразийские популяции, пока непонятно. На основе восточных, т.е. индо-тихоокеанских, популяций сформировались монголоиды, но когда точно, также не ясно. В период ледникового максимума северо-восток Азии обезлюдел [Kuzmin, Keates 2005], и его новое заселение началось, по-видимому, сразу после пика оледенения, 18–19 тыс. лет назад (начальные даты для дюктайской культуры [Yi, Clark 1985]). Древнейшие антропологические останки в Америке возрастом около 12–14 тыс. лет — это протоморфные черепа, во многом близкие австралоидам и меланезоидам. После окончания ледникового максимума континентально-евразийские и индо-тихоокеанские популяции оказались менее изолированы друг от друга, чем раньше, и культурная граница между ними стала размываться. Видимо, именно по этой причине индо-тихоокеанский «максимум своеобразия» оказался в пределах наиболее удаленных от континентальной Евразии территорий — Меланезии и востока Южной Америки. При этом в наборах мифологических мотивов индо-тихоокеанского мира выделяются две основные подгруппы, точнее — два полюса в географическом и тематическом континууме. Одна группа мотивов лучше всего представлена на Новой Гвинее и в западной Меланезии (но не на Фиджи) с параллелями в Амазонии и Гвиане. Другая характерна для окраин азиатского материка от южной и северо-восточной Индии до Дальнего Востока России. В западном полушарии типичные для данной группы мотивы находят параллели по всей Америке.

Фольклорно-мифологические традиции Сибири отражают сложную историю региона. Традиции народов тюркской и монгольской семей на юге Сибири континентально-евразийские, хотя в них имеются и некоторые мотивы, которые отсутствуют на территории, простирающейся дальше на запад, но зато представлены в Америке. Традиции якутов и тунгусов восходят к тому же континентально-евразийскому комплексу, но в них, особенно у западных эвенков, прослеживается и местный дотунгусский субстрат. Что касается традиций народов Западной Сибири, северо-восточной Азии и Нижнего Амура — Сахалина, то в них наблюдается смешение мотивов континентально-евразийского и индо-тихоокеанского происхождения, причем многие мотивы во всех трех ареалах одинаковы [Березкин 2006а]. Поэтому вероятно, что после окончания ледникового максимума восточные популяции сыграли существенную роль в освоении всей Сибири, а не только ее притихоокеанских районов. Этот тихоокеанский «след» заметен и к западу от Урала — у финно-угров и балтов.

Уже было сказано, что некоторые мотивы индо-тихоокеанского комплекса встречаются в Африке южнее Сахары, а мотивы континентально-евразийского комплекса там практически отсутствуют. Речь в данном случае идет о космологических и этиологических мотивах. Евразийские приключенческие мотивы, которые используются в том числе и в волшебной сказке, в тропической Африке представлены, но для большинства из них, а может быть, и для всех, вероятно относительно позднее распространение из Азии в Африку. Эта тема пока мало исследована [Березкин 2008а; 2009; Berezkin 2010a; 2010b].

Относительные бедность и монотонность африканских мифологий согласуются с общей консервативностью культур тропической и южной Африки, куда технологические открытия и новые формы хозяйства в основном проникали со стороны. Главную причину подобного консерватизма можно видеть в том, что направление социальной и культурной эволюции и ее темпы не являются изначально заданными. Культура меняется в ответ на изменения природной и социальной среды, и если эти изменения минимальны, то и культура способна неопределенно долго оставаться стабильной. Консерватизм, скорее всего по тем же причинам, характерен и для австралийских культур.

Тысячи записанных в Африке южнее Сахары фольклорных текстов представлены главным образом сказкой о животных. Реже встречаются приключенческие повествования с участием антропоморфных персонажей и еще реже — тексты, темой которых является возникновение мира, населяющих мир существ, их свойств и особенностей. Среди текстов

последней категории большинство посвящено одной теме — происхождению смерти [Березкин 2007; 2009; Berezkin 2009].

В Африке известен целый ряд сюжетообразующих мотивов, связанных с объяснением смертной природы людей. Некоторые приведенные ниже формулировки мотивов пересекаются друг с другом, поэтому часть текстов подходит под два или более определения, а часть — только под одно из них. Таким образом, мотивы образуют группы, пучки, в совокупности характеризующие тексты определенной тематики.

1. Те, кто меняют кожу, бессмертны, а утрата людьми подобной способности или провал попытки ее обрести приводит к тому, что люди не живут вечно или не воскресают после смерти.

2. Рептилии или беспозвоночные противопоставлены людям как бессмертные смертным и/или ответственны за то, что люди умирают и не возрождаются.

3. Смертные люди противопоставлены деревьям (растениям), регулярно сбрасывающим кору, расцветающим весной после зимнего сна либо размножающимся вегетативно.

4. Эликсир бессмертия, предназначенный для людей, случайно попадает не на них, а на растения, которые делаются вечнозелеными, способными к регенерации или плодоносящими.

5. Персонаж решает, что люди должны умирать. Ребенок, мать или какое-то существо, чья жизнь персонажу дорога, умирает. Теперь принимавший решение готов согласиться с тем, что люди должны быть бессмертны, но изменить принятое решение невозможно.

6. Персонаж совершает действия, приводящие к появлению смерти, т.к. ему безразлична или желанна смерть существа, чья жизнь дорога другому персонажу.

7. Чтобы люди не затоптали его, не отобрали пищу или место обитания, животное, птица или насекомое хочет сделать людей смертными или иным образом сократить их число.

8. Не решившись соприкоснуться с чем-то нечистым, отвратительным, ядовитым или опасным, люди лишились бессмертия.

9. Люди смертны (болеют, старятся), так как сопоставлены с чем-то слабым, хрупким, легко подверженным гибели или тлению.

10. Люди смертны, т.к. уподоблены камню, который тонет; они упустили возможность походить на органику, которая всплывает в воде.

11. Люди смертны или дефектны из-за того, что отвечают на зов (либо произносят имя) существа, несущего смерть, или не слышат зова (не произносят имени, не отвечают на зов, не замечают) существа, обещающего бессмертие.

12. Луна противопоставлена людям как бессмертная смертным; она выносит решение, быть ли людям смертными.

13. Люди открывают сосуд (сверток, корзину и пр.), в котором находится смерть (или старость, болезнь), и поэтому смертны.

14. Людям предлагают на выбор два предмета, в одном из которых смерть, в другом — жизнь. Выбрана смерть.

15. Бог вызывает к себе нескольких персонажей, среди которых один или два небесных светила. Он делает одного из них, а именно человека, смертным, других — бессмертными.

16. Персонаж послан божеством передать указания или некоторые предметы. Посланник искажает сообщение, приносит не то, что надо, теряет несомое, медлит (и его обгоняет другой посланник). В результате люди становятся смертными (не возрождаются после смерти).

17. Персонаж предлагает свой вариант мироустройства, в частности считает, что люди должны жить без страданий (не умирать). Его собеседник отвергает эти предложения, определяя тем самым судьбу людей.

18. Хамелеон виноват в том, что человек смертен. Другими обычными виновниками смертности человека в Африке являются ящерица, заяц, коза или овца, лягушка или жаба, собака.

Некоторые из перечисленных мотивов в Африке южнее Сахары довольно редки, но другие распространены очень широко — от Либерии и Мали до Индийского океана. На крайнем западе тропической зоны у народов атлантической семьи и семей кру и манде «смертных» мотивов меньше. Их также относительно мало и у южноафриканских койсанов. Такое распределение, возможно, отражает географию распространения древнейших групп сапиенсов, принимавших либо не принимавших участия в миграции из Африки (крайние западные и южные группы вряд ли были среди непосредственных предков евразийских сапиенсов). В Африке к числу наиболее характерных и распространенных «смертных» мотивов относятся: смена кожи; противопоставление меняющих кожу змей смертным людям; противопоставление людям вечно возрождающейся луны; мотивы «желавший смерти другому сам в трауре»; «прочное — хрупкое»; «зов Бога»; «ложная весть»; в основном в контексте сюжетов, основанных на мотиве «ложной вести», представления о хамелеоне, ящерице, зайце, козе или овце и собаке как о животных, ответственных за утрату людьми бессмертия. Мотивы пролитого эликсира бессмертия и образы домашних животных (собаки, козы, овцы) как ответственных за утрату бессмертия скорее всего распространились в Африке поздно и, вероятно, из Азии. Мотив эгоистичного (или мстительного?) животного, обнаруженный в Восточной Африке у эмбу и

того [Baumann 1936: 277–278], также может иметь неафриканское происхождение. Остальные перечисленные мотивы скорее всего относятся к древнейшему комплексу, который распространился из Африки вместе с первыми сапиенсами.

Все перечисленные выше мотивы известны и за пределами Африки, но ни в одном регионе, даже на востоке Южной Америки, где объяснения смертной природы человека также разнообразны, они не имеют столь насыщенной концентрации. Самое важное в глобальном распределении «смертных» мотивов — ограниченность встречаемости большинства из них индо-тихоокеанской частью мира (включая Новый Свет). В пределах континентальной Евразии записано гораздо меньше текстов, основанных на «смертных» мотивах.

Мифы о происхождении смерти на северо-западе Северной Америки

Если большинство широко распространенных «смертных» мотивов возникло в Африке (а картина их глобального распределения свидетельствует в пользу именно этой гипотезы), то они должны быть устойчивы и маркировать миграции и культурные контакты. В областях, примыкающих к северной части акватории Тихого океана, имеется целый ряд мотивов, лежащих в основе рассказов о происхождении смерти. Они распространены неравномерно.

Начнем обзор с мотива, основанного на противопоставлении камня или иного прочного материала глине или иному непрочному материалу в тот момент, когда из них должны были быть изготовлены люди или когда люди должны были быть с этими материалами сопоставлены. Будучи связаны с непрочной субстанцией, люди потеряли бессмертие.

Наиболее заметная закономерность в распределении данного мотива в Америке — его связь если не непосредственно с народами языковой семьи на-дене, то по крайней мере с той территорией, в пределах которой прародина на-дене должна была, по всей видимости, находиться. Речь идет о внутриконтинентальной, но не очень удаленной от моря области с центром примерно в том районе, где пересекаются границы Аляски, Юкона и Британской Колумбии (рис. 1).

Проблема происхождения языков на-дене особенно заинтересовала специалистов после того, как крупнейший американский компаративист Дж. Гринберг объединил почти все языки Нового Света в одну суперсемью, но оставил за ее пределами языки, во-первых, эскимосов и алеутов, а во-вторых, атапасков, ияк, тлинкитов и хайда [Greenberg

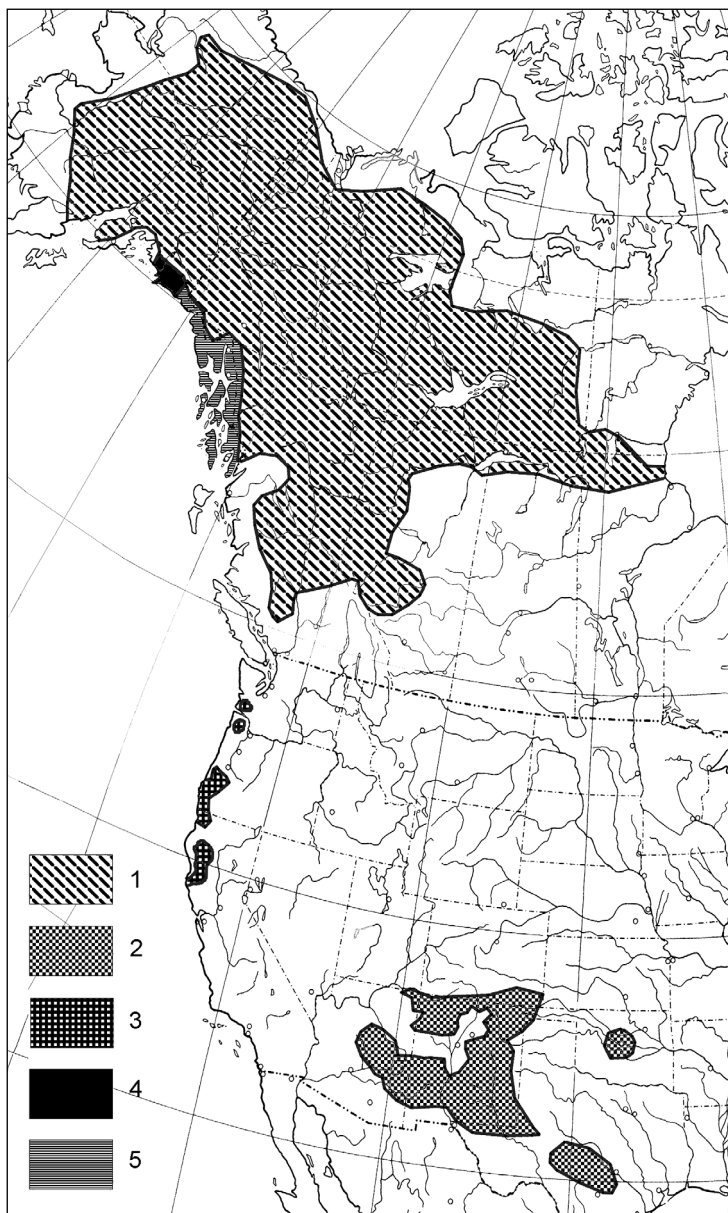


Рис. 1. Распространение языков на-дене: 1) северные атапаски;
2) южные атапаски; 3) тихоокеанские атапаски; 4) ияк; 5) тлинкиты

1987]. Его поддержал одонтолог К. Тернер, к которому в то время присоединился генетик С. Зегура [Greenberg a.o. 1986]. Атапасские языки впервые были объединены с тлинкитским и хайда Э. Сепиром, который и дал название этой семье, используя слова для понятия «люди» из языков разных ее ветвей [Sapir 1915]. Принадлежность к на-дене хайда находится под вопросом. Если язык хайда и родственен остальным, то он отделился от них так давно, что его внешние связи установить сложно, практически невозможно. Материалов по ияк у Сепира не было, и этот недавно вымерший язык побережья южной Аляски был включен в на-дене позже, причем его родство с атапасскими языками не вызывает сомнений. Родство с ними тлинкитского сейчас подвергают сомнению лишь крайние скептики [Campbell 1997: 114].

В Америке у на-дене вероятнее всего нет родственников. Но давно обсуждается возможность родства этой семьи с енисейской, сохранившимися представителями которой являются кеты. В последние годы американский лингвист Эдвард Вайда привел новые доказательства в пользу гипотезы о близости данных семей. Существенна не только аргументация Вайды, но и то обстоятельство, что на-дене-енисейская гипотеза была признана американским лингвистическим «мейнстримом» и для ее дальнейшего развития выделены значительные ресурсы. С точки зрения российских компаративистов школы С.А. Старостина, речь идет не о специфических связях между енисейскими и на-дене языками, а о принадлежности обеих семей к более широкому объединению, в которое также входят язык бурушаски, сино-тибетские и северокавказские языки (и, может быть, баскский). Связи с сино-тибетскими языками и особенно с бурушаски наиболее заметны. На состоявшейся 10–12 июля 2009 г. конференции по проблеме связей енисейских и на-дене языков (Athabaskan/Dene Language Conference, Berkeley, California) дене-сино-кавказская гипотеза была признана заслуживающей внимания и разработки.

Поскольку «переносчиками» как языков, так и мифологических мотивов являются люди, поиск общих элементов в фольклоре и мифологии кетов и их соседей, с одной стороны, и представителей семьи на-дене — с другой, также сейчас исключительно актуален. При этом, говоря о современных на-дене (все записи повествовательных текстов, которыми мы пользуемся, сделаны не ранее XIX в.), речь идет прежде всего об атапасках. Традиция ияк зафиксирована лишь фрагментарно, и, что особенно важно, занятая не только ияк, но и тлинкитами территория невелика по сравнению с обширными пространствами, на которых проживают или недавно жили носители атапасских языков. Повество-

вательные традиции ареально небольших групп подвержены сильному воздействию окружающего их фольклорно-мифологического «фона», в данном случае традиций, характерных для всего северо-западного побережья. Соответственно атапасские мифологии при первом приближении выглядят более «чистыми», лучше сохранившими наследие своих предков.

Параллели тем или иным мотивам и группам мотивов, характерным для американских индейцев, распространены по Евразии не хаотически, а сосредоточены в определенных регионах. Поэтому предполагалось, что на-дене-енисейскому языковому единству также удастся отыскать соответствия в материалах фольклора и мифологии. Для проверки данной гипотезы мы обратимся к мифам о происхождении смерти. Проанализируем сюжет, основанный на мотиве «прочное — хрупкое», и представим данные, которые удалось собрать по индейцам американской Субарктики и другим народам.

Народы семьи на-дене

Ингалик. Денато делает мужчин и женщин из камня, но они только мычат. Тогда он лепит их из грязи. Люди заговорили, но оказались смертны, а если бы они были сотворены из камня, то не умирали [Osgood 1959: 103].

Коюкон. 1) Ворон делает бессмертных людей из камня, но затем меняет решение и делает новых из глины. Сотворенные таким образом люди смертны, зато способны мыслить и плодиться [Jones 1983: 135; Nelson 1983: 20]. 2) После потопа Ворон сделал человека из камня, тот жил бы вечно и оставался неразумным. Изменив свой замысел, Ворон сделал человека из глины, тот стал мыслить и размножаться. Сначала Ворон хотел, чтобы люди возрождались после смерти, затем решил, что жизнь будет только одна [Ruppert, Bernet 2001: 84–89]. Видимо, тот же сюжет есть и у колчан (они же верхние кускоквимцы) [Smelcer 1992: 124–125].

Атна. Ворон делает людей из камня; они слишком тяжелые, земля под ними прогибается. Тогда он делает людей из дерева, они легкие, но быстро умирают [Rooth 1971: 343].

Талтан. Женщина-Дерево и женщина-Камень рожают. Ворон опаздывает, не успевает помочь женам, и в результате сын Камня умирает. Если бы выжил ребенок Дерева, люди жили бы вечно. Подобно деревьям, некоторые люди стареют быстрее других [Teit 1919, № 21: 216].

Верхние танана. Создатель делает людей из зеленых листьев, но они первой же осенью умирают. Тогда он делает людей из камня, их

потомки живут до сих пор [McKenna 1959: 213]. Хотя смысл противопоставления растения камню здесь противоположен обычному, вариант явно родственен остальным атапасским.

Тлинкиты. 1) Ворон последовательно делает людей из камня, глины, дерева, травы. В отличие от остальных, сделанные из травы оживают, но растут и увядают подобно траве [Boas 1895, № XXV.1.20: 319; 2002: 623]. 2) Спасшихся от потопа людей Ворон превратил в камни, новых сделал из листьев [Swanton 1909, № 1: 18]. 3) Создатель делает людей из камня и листьев. С камнями много хлопот, из листьев делать людей быстрее. Люди не умирали бы, если были бы сделаны из камня [Swanton 1909, № 31: 81].

Другие народы северо-запада Северной Америки

Цимшиан. 1) Камень и Куст рожают. Если бы женщина-Камень родила первой, люди были бы покрыты твердым, как камень, слоем и не умирали. Первой рождает женщина-Куст, поэтому люди смертны, а прочное покрытие осталось лишь на ногтях [Boas 1895, № XXIII/2: 278; 2002: 561]. 2) Ворон совокупляется с Камнем и Бузиной. Если бы Камень родила первой, люди были бы покрыты твердой чешуей и не умирали. Первой рождает Бузина, поэтому люди смертны, а прочное покрытие осталось на ногтях [Deans 1891: 34]. Видимо, этот же вариант упомянут в [Boas 1902: 72].

Хайда. 1) Ворон велит камням встать и помочь ему. Те приходят в движение, но стоять не могут. Ворон говорит, что они будут вечно лежать, сам трясет клен, с него падают листья, превращаются в людей. Поскольку люди возникли из листьев, они смертны [Swanton 1905: 236]. 2) В оставшейся после отлива заводи Ворон обнаружил много сельди. Он стал таскать рыбу в лес и велел камням встать и помочь ему. Камни попробовали подняться, но не смогли. Ворон велел им оставаться камнями, попросил помочь траву и кусты малины (*Rubus spectabilis*). Те превратились в людей, начали помогать. Теперь люди недолговечны, т.к. подобны траве и кустам [Swanton 1908: 319].

Чугачи. Могучий старик сотворил мужчину и женщину. Сперва он их сделал из камня, но, поставив готового мужчину на ноги, нечаянно сломал ему левую ногу. Тогда он сделал людей из земли, поэтому они умирают, а люди из камня жили бы вечно [Дорошин 1866: 369].

К югу от цимшиан в центральных и южных районах северо-западного побережья у индейцев, говорящих на языках вакашской, сэлишской и других семей, отсутствуют мифы, основанные на мотиве противопоставления вечного камня недолговечному дереву или глине. Таким обра-

зом, параллели атапасским текстам представлены только на севере северо-западного побережья у тлинкитов, хайда и цимшиан. Тлинкитский язык родствен атапасским, о неясном статусе языка хайда на островах Королевы Шарлоты по отношению к на-дене было сказано выше. Что касается цимшиан, то этот язык также занимает обособленное положение в пределах своего ареала, но, безусловно, не родствен на-дене. Предполагается, что он принадлежит к семье пенути и соответственно проник в Британскую Колумбию с юга [Tarpent 1997]. Несмотря на иное происхождение по сравнению с тлинкитами и хайда, индейцы цимшиан к началу европейских контактов уже длительное время находились в тесном взаимодействии со своими соседями, особенно с хайда, поэтому составили вместе с ними и тлинкитами особую культурную общность. Граница между ней и культурами центральной и южной части северо-западного побережья существует уже много тысячелетий, о чем свидетельствует небольшая, но значимая деталь: на севере нить при прядении скручивали в одну сторону, а на юге — в другую, что подтверждается не только этнографическими, но и археологическими материалами [Croes 1997: 601].

Чугачи говорят на эскимосском языке аляутиик. Их диалект значительно отличается от того, который распространен на Кадьяке и тихоокеанском побережье п-ва Аляска. Аляутиик отделился от центрального юпик менее тысячи лет назад, когда исторические эскимосы заняли территорию культуры качемак и ассимилировали ее создателей. В мифологии как чугачей, так и кадьякцев преобладает не эскимосский, а субстратный компонент, в котором господствуют мотивы индо-тихоокеанского комплекса. При этом и в фольклоре, и в этнографии чугачей больше, чем у кадьякцев, общих элементов с тлинкитами, что вполне закономерно, если учитывать географическое положение залива Принс Уильям, по берегам которого обитали чугачи.

Чугачский миф о создании людей не принесен на юг Аляски эскимосами, поскольку ни у одной другой эскимосской группы ничего подобного не зафиксировано. В то же время этот сюжет чугачи вряд ли могли заимствовать от своих непосредственных соседей, поскольку и у атапасков атна, и у тлинкитов, и у большинства других индейцев северо-запада Северной Америки камню противопоставлены не земля или глина, а растительные материалы. К сожалению, мы не знаем, существовал ли аналогичный миф у индейцев ияк, занимавших территорию между чугачами и тлинкитами и на протяжении веков отступавших на север под натиском последних. Противопоставление камню не растений, а глины, земли на Аляске встречается лишь у самых западных атапасских

народов Аляски, т.е. у ингалик и коюкон. Реконструировать все эпизоды заимствований вряд ли удастся, тем более что соответствующий сюжет отсутствует и в известных автору собраниях текстов танайна, живущих между ингалик и чугачами. Главное — не вызывает сомнений, что мотив «прочное — хрупкое» с эскимосами не связан, тогда как у представителей семьи на-дене он может быть весьма древним.

Связь данного мотива именно с на-дене вероятна еще и потому, что он отсутствует не только у эскимосов, но и у большинства североамериканских индейцев за пределами северо-запада континента. Имеются лишь два исключения — шейены и степные оджибва. Эти алгонкинские группы переселились на север Равнин с востока уже после Колумба, причем оджибва позже шейенов [Albers 2001; Moore a.o. 2001].

Шейены. Вождь предлагает человеку выбрать одного из сидящих в типи мужчин. Тот выбирает сидящего слева от входа. Мужчины превращаются в черный и белый камни и в два вида трав. Выбранный оказался травой, а будь это камень, старики молодели бы [Grinnell 1908: 279].

Степные оджибва (оз. Виннипег). Творец и трикстер Вискеджак (Weese-ke-jak) делает человеческую фигуру из камня, отходит полюбоваться на нее. Злой Медведь вылезает из берлоги, трется о фигуру, она падает, разбивается. Вискеджак делает новую из глины, поэтому люди слабы [Simms 1906: 338–339].

Весьма вероятно, что протоалгонкины около 3500 лет назад мигрировали в область Великих Равнин из ареала Плато, точнее из бассейна реки Фрейзер [Березкин 2003b; Denny 1991; Dryer 1992]. Однако данный сюжет у шейенов и степных оджибва вряд ли принадлежит к протоалгонкинскому наследию, поскольку отсутствует как в регионе Великих озер, так и в пределах Плато, где у элишей бассейна реки Фрейзер сосредоточены западные аналогии мотивам алгонкинского фольклора. Параллели с атапасскими текстами тоже лишь самые общие. Поэтому наиболее вероятно, что оба записанных на Равнинах варианта восходят не к аляскинской традиции, а к наследию ранних мигрантов в Новый Свет, наборы мотивов которых хорошо сохранились в Южной Америке. Аляскинские варианты к подобному наследию тоже скорее всего восходят. Все это самостоятельные ветви традиции, корни которой уходят в Азию, а в конечном счете, видимо, в Африку.

Против связи мотива «прочное — хрупкое» с на-дене свидетельствует его отсутствие у южных атапасков (рис. 2). Однако решающим этот довод назвать нельзя. После миграции на юг атапаски в основном заимствовали свою мифологию у пуэбло, часть которых они, по всей видимости, ассимилировали. От прежней мифологии у навахо и апачей

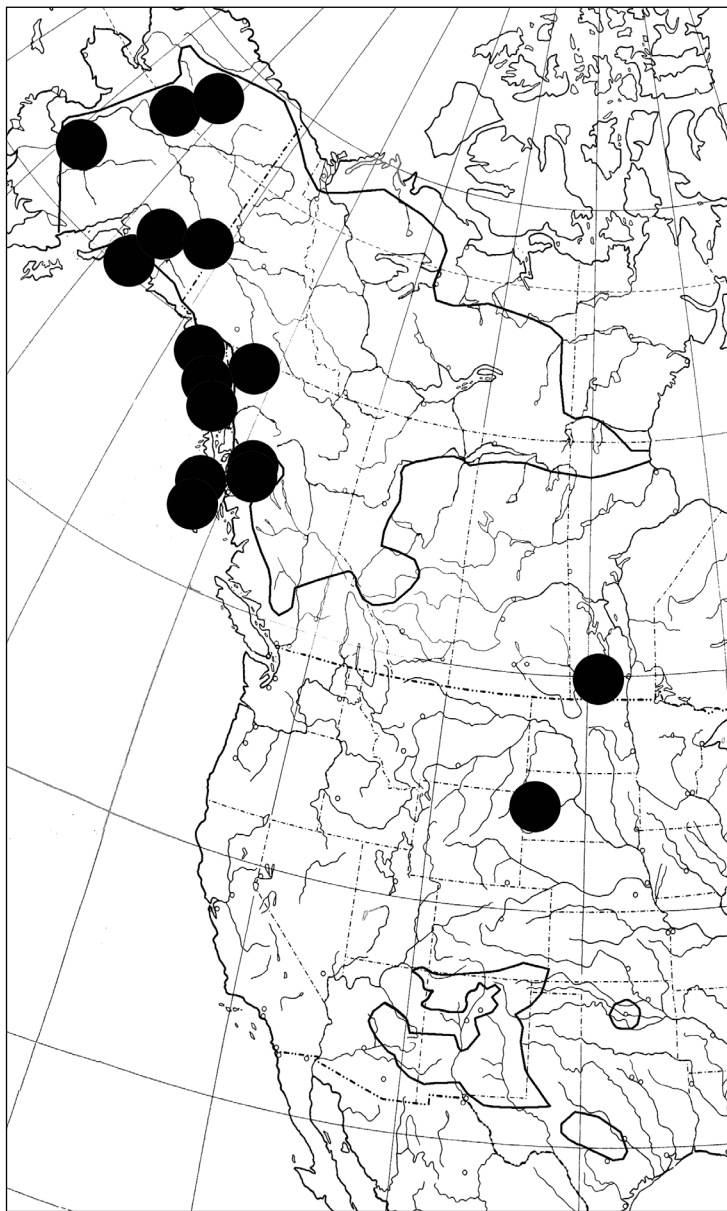


Рис. 2. Распространение мотива «прочное — хрупкое» в Северной Америке
(обведены территории расселения южных и северных атапасков)

сохранилось лишь немного сюжетов. Поэтому наличие одинаковых мифологем у южных и северных атапасков служит убедительным доказательством того, что эти мифологемы были известны атапаскам еще до ухода их южных групп с канадской прародины, но отсутствие северных параллелей на юге легко объясняется утратой древней мифологии после переселения.

В Южной Америке мотив «прочное — хрупкое» встречается от Панамского перешейка до восточной Бразилии и от Гвианы до Анд. Характерно, что здесь во многих случаях данный мотив образует фабульные сцепления с мотивами смены кожи как условия бессмертия, зова Бога и ложной вести, которые являются наиболее распространенными «смертными» мотивами в тропической Африке и хорошо представлены в Юго-Восточной Азии и Меланезии. Напротив, в Северной Америке эти мотивы древнейшего африканского комплекса практически отсутствуют, каждый отмечен лишь по одному разу, причем «ложная весть» (у чичимача) скорее всего заимствована индейцами у привезенных в Америку африканцев. Представим краткие резюме южноамериканских текстов.

Эмбера, подгруппа катио (чоко северо-западной Колумбии). Карагаби делает людей из камня, а его соперник Тутруика — из глины. Ожили только люди, сотворенные Тутруикой. Карагаби попросил кусок глины и тоже вылепил живых людей. Тутруика предрекает, что они, как и все в мире Карагаби (т.е. на земле), будут смертными [Rochereau 1929: 86–87].

Эмбера. Карагаби делает бессмертных людей из дерева, но они уходят в нижний мир. Порезав руку, Карагаби не хочет больше использовать дерево, лепит людей из глины, они смертны. Если бы люди были сотворены из глины, они меняли бы кожу, как змеи и ракообразные, и жили вечно [Wassen 1933: 110].

Санема (семья яномамо, южная Венесуэла). Омао хотел сделать людей из твердого дерева, чтобы те молодели, меняя кожу, а змей — из мягкого, чтобы те умирали вскоре после рождения у них детей. Его младший брат Соаве принес мягкое дерево, поэтому люди смертны. Рассерженный Омао ушел от Соаве на небо [Wilbert, Simoneau 1990, № 190: 375–376] (кратко также см.: [Wilbert, Simoneau 1990, № 49: 111 и Wilbert 1963: 232–233]).

Яномам (семья яномамо, север Бразилии). Омамё хотел привязать гамак к столбу из твердого дерева, которое меняет кору. Йоаси потопился, поставил столб из мягкого дерева, очистил его от его мягкой коры. Из-за этого люди не меняют кожу и не молодеют, а умирают [Wilbert, Simoneau 1990, № 191: 376–377].

Кашуяна (карибы Гвианы). Пура оставил в доме луки из твердого дерева, они превратились в людей. Он посадил этих людей в лодку, отправил жить вниз по течению, но лодку проглотила водяная змея. Так происходило несколько раз. В конце концов луки из твердого дерева стали превращаться не в людей, а в кабанов, пекари и змей. Ожили и стали людьми луки из мягкого дерева, поэтому люди смертны [Friel 1970: 13–17]

Трио (карибы Гвианы). Ребенок-стервятник Акараман вырос среди людей, сказал приемному отцу, что его настоящий отец сначала сбросит с неба смерть, затем болезни, гнилое дерево, на их зов не следует отвечать. Когда тот сбросит скалу, надо ответить. Однако люди ответили раньше и теперь умирают, подобно деревьям. Акараман сказал, что еще не все потеряно, умершие станут возрождаться. Однажды умер ребенок, вернулся к родителям, но те не поверили в его воскрешение и не пошли его встречать. Ребенок ушел, люди больше не возрождаются [Koelewijn, Riviere 1987, № 7: 45].

Трио. Стервятник Вакаламан сообщает жабе, что сбросит с неба дерево и камень. Люди не должны отвечать дереву, иначе их жизнь будет короткой. Люди забывают, в каком порядке будет падать сброшенное, и отвечают не камню, а дереву [Magaña 1987, № 40: 139].

Шуар (семья хиваро, восток Эквадора). 1) Чтобы сделать человека, Аюмпун послал Колибри принести глину, Сверчка — дерево, Жука — камень. Колибри и Сверчок выполнили задание, а Жук не вернулся. Аюмпун создал человека из глины и дерева и вдохнул в него жизнь, но без камня человек стал смертным и может умереть в любом возрасте [Pelizzaro 1990: 169]. 2) Чтобы лечить заболевшего, Аюмпун велел позвать шамана Камня и не звать шамана Лангуста. За Камнем послали Жука, тот шел медленно, огибая препятствия. Тогда послали Сверчка за Лангустом. Лангуст быстро явился и сказал, чтобы люди болели в любом возрасте. Тут вошел Камень, превратился в шаманский камень «намур». Аюмпун сказал, что только те шаманы, которые способны найти этот камень, смогут лечить заболевших (но не воскрешать умерших). Жука, лангуста и сверчка люди затоптали, придав им их нынешнюю форму [Pelizzaro 1990: 172–173]. 3) Этса (Солнце) велел Жуку принести камень. Сверчок задержался, поэтому люди не созданы из камня и смертны. Летучей Мыши Этса велел принести сверток с женщиной, Утке — с седыми волосами. Оба раскрыли свертки, превратились в летучую мышь и утку, чьи перья напоминают седые волосы [Rueda 1987, № 5: 60]. 4) Чтобы сделать человека, Этца (Солнце) послал Сверчка принести камень, но вместо него пошел Жук. Он шел медленно, а Сверчок быст-

ро принес глину. Этса сделал человека из глины, поэтому тот смертен. Человек встретил Жука, тащившего камень, и придавил его им [Rueda 1987, № 6: 61].

Агуаруна (семья хиваро, северо-восток Перу). Сверчка послали принести недолговечное дерево, а Жука — камень. Жук шел долго, Сверчок принес дерево, сделанный из него человек смертен [Chumap Lucía, García-Rendueles 1979, № 24: 247–251].

Ашанинка (аравакская семья, восток Перу). Авивери последовательно спрашивает твердое дерево, камень и дерево, сбрасывающее кору, но не получает от них ответа. Тогда он делает людей из глины, поэтому они смертны [Weiss 1975: 407–408].

Мачигенга (аравакская семья, восток Перу). Тасоринчи сделал людей из мягкого дерева и сказал им, что они не умрут. Увидев материал, из которого они сделаны, люди, однако, ответили, что хотят быть смертными. Некоторые духи сделаны из твердого дерева, поэтому бессмертны. По другому варианту, люди, сделанные из мягкого дерева, вскоре умирают, из твердого — живут дольше [Baer 1984: 188, 242, 244–245].

Кункуру (карибская семья, верховьев Шингу, Мату-Гросу). Индейцы ответили на зов дерева. Авинхока сказал им, что деревья умирают и индейцы поэтому тоже исчезнут. Европейцы ответили на зов камня. Авинхока сказал, что камень бессмертен, поэтому европейцы никуда не исчезнут [Villas Boas, Villas Boas 1973: 211]. В данном случае мотив использован для объяснения социальных и этнических различий. В исходной версии вместо европейцев скорее всего фигурировали змеи.

Камаюра (семья тупи, верховья Шингу). Кват (Солнце) велел людям ответить на зов камня, те промолчали. После этого он велел им не отвечать на зов дерева, но люди ответили. Поэтому люди смертны, а предполагалось, что они будут вечны, как камень [Münzel 1973: 52–53, 149].

Борооро (Мату-Гросу, языковой изолят, возможно входят в семью макро-же). Камень спорит с Бамбуком, на кого должна быть похожа жизнь человека. Бамбук одерживает верх, говорит, что люди будут жить в своих детях и иметь такую же, как у него, светлую нежную кожу, либо иметь столько же детей, сколько у бамбука почек [Wilbert, Simoneau 1983, № 34, 35: 80–81].

Апинайе (семья же, Бразильское нагорье). Ягуар спасает мальчика, оставленного на высокой скале. Он посылает его домой и предупреждает, что следует ответить на призыв камня или прочного дерева, не отвечать на призыв гнилого дерева. Мальчик отвечает камню, прочному дереву, но также и гнилому, поэтому жизнь людей коротка [Nimuendaju 1939: 154–158].

Кроме этих традиций, существуют тексты, отвечающие определению мотива неполностью. У напо речь идет не о смертности человека, а о подверженности его зубов порче, а у каража и айорео дерево не противопоставлено камню, а само по себе служит указанием на смертную природу людей.

Напо (кечуа восточного Эквадора). Бог послал птицу паухиль (семейство Cracidae) принести камни, чтобы сделать людям зубы, но тот принес кукурузные зерна. Другая птица принесла камни, из которых Бог сделал зубы кабанам [Mercier 1979: 64].

Каража (Бразильское нагорье, языковый изолят либо семья макроже). Предок каража Кабои жил под землей. Идя на крик птицы, он с несколькими спутниками пришел к отверстию, ведущему на поверхность. Люди вышли на землю, а сам Кабои из-за своего большого размера смог лишь высунуть голову. Люди принесли ему различные плоды, дикий мед, но также гнилое дерево. Кабои сказал, что земля плодородна, однако люди станут умирать, тогда как оставшиеся под землей бессмертны [Ehrenreich 1891, № 1: 39].

Айорео (север Чако, семья самуко). Луна возрождается ежемесячно, каучуконос Токо сбрасывает кору и молодеет, но люди выбирают в качестве примера тапира, поэтому смертны. Дерево Катаде, пускающее много отростков, советует уподобиться ему и иметь много детей. Люди последовали совету [Wilbert, Simoneau 1989, № 72: 121–122].

Итак, мотив «прочное — хрупкое» хорошо представлен как на Аляске, так и в Южной Америке, хотя объясняющие смертность людей сюжеты, в основу которых он положен, несколько различаются. Рассмотрим ситуацию в Старом Свете.

Для западной и центральной Евразии мотив «прочное — хрупкое», как и большинство других «смертных» мотивов африканского комплекса, не характерен. Исключение составляют манси, что важно, учитывая упомянутое выше обилие в западносибирском фольклоре параллелей с притихоокеанскими областями Азии.

Манси. 1) Село Вежакоры на р. Обь. Йоли-Торум-сянь («Земли Мать», старшая сестра верховного бога Нум-Торума) велит Крылатой Калм (божий вестник, дочь Торума) попросить отца сделать людей. Тот обещал это сделать с условием, что оживить людей должны другие. Сделать людей Нум-Торум велел своему сыну Топал-ойке (охранитель мест по реке Перым). Топал-ойке вырубил из лиственницы семь фигур. Тогда Хуль-отыр (связанный с нижним миром антагонист Нум-Торума) вылепил семь фигур из глины. Топал-ойке согласился с ним поменяться фигурами людей, если Хуль-отыр их оживит. Хуль-отыр отнес деревянных

людей к Топал-ойке, тот дунул, они разлетелись, Топал-ойке не сумел их поймать. Он отнес глиняных людей к сестре Нум-Торума Калтась-эке, та их оживила, велев ему не смотреть на нее в это время (поэтому мужчинам нельзя видеть роды). Поскольку люди сделаны из глины, век их недолог, они тонут в воде, от жары пот выступает. Люди из лиственницы были бы крепче и в воде не тонули бы. Творения Хуль-отыра должны были стать духами-менквами (но, видимо, ими стали люди из лиственницы) [Лукина 1990, № 113А: 298–299]. Аналогичная версия представлена в: [Чернецов 1935: 26–28]. 2) Верхняя Сосьва. Начало как в предыдущем тексте. Старик Тапель вырезал семь фигур из лиственницы. Шул-Атыр сделал своих людей из глины, предложил поменяться, Тапель согласился. Деревянные люди Шул-Отыра стали менквами. Глиняных сумела оживить сестра Создателя Мать-Земля, поэтому и теперь мужчины не присутствуют при родах. У сотворенных из глины людей легко ломаются конечности. Если бы люди были из дерева, они были бы прочны, не тонули [Munkácsi 1908: 228–230].

Известен еще один мансийский сюжет, отчасти касающийся этой темы.

Манси. Порнэ предлагает Мосьнэ, чтобы каждая съела своих детей. Мосьнэ отказывается, прячет своего сына в ящике. Когда мужья обеих женщин возвращаются с охоты, сын Мосьнэ выбегает к отцу. Порнэ (очевидно, съевшая своего сына) делает глиняного ребенка, тот не бежит, падает. Если бы он побегал, человек лепил бы детей из глины и никакая женщина не мучилась бы родами [Ромбандеева 2005, № 3: 63–65].

В западноэвенкийском мифе о происхождении смерти или, точнее, болезней глина противопоставлена железу.

Эвенки (Эвенкийский округ Красноярского края). Сэвеки делал людей из глины, приятель посоветовал делать кости из железа. Сэвеки предложил играть в прятки, и если приятель не сможет его найти, он будет и дальше делать кости из глины. Товарищ превратился в шерстинку, но Сэвеки его нашел, а товарищ его — нет, поэтому кости людей оказались сделаны из глины и люди болеют [Василевич 1959: 175–176]. Далее следует обычный восточноевропейско-сибирский миф о подкупленной антагонистом творца собаке, которую творец оставил сторожить недоделанные человеческие фигуры [Березкин 2006b: 227–228].

Таким образом, выявляются три региона, в которых известны версии мифа о происхождении смерти, основанные на мотиве «прочное — хрупкое». Это северо-запад Северной Америки, Южная Америка и Западная Сибирь. Однако наиболее широко распространены подобные версии в

островной части Юго-Восточной Азии и на сопредельных с нею территориях. При этом особенности, которые здесь содержит данный миф, соответствуют особенностям мифов северо-запада Северной Америки. Наиболее близкие параллели существуют с вариантами цимшиан и талтан. Речь идет о рождении людей двумя женщинами, одна из которых ассоциируется с камнем, а другая — с растением, и об уподоблении людей растениям, которые умирают, но дают жизнь новым побегам. Последний мотив представлен, как мы видели выше, также в Южной Америке у бороро и айорео.

Приведем тексты, которые удалось найти.

Папуасы Новой Гвинеи. 1) Долина Джупа. Старик велел мальчику наполнить бамбуковые сосуды кровью птицы-носорога, положить их в огонь. Мальчик попытался вместо этого положить в сосуды камни, но старик это заметил и не позволил. Сосуды с кровью лопнули, из каждого вышла человеческая пара. Возникшие люди были смертными, а если бы мальчику удалось положить в бамбук камни, то люди бы не умирали [Anell 1964: 113]. 2) Долина Урава. Первым забеременел Камень, но не смог родить. Тогда первых людей родил Бамбук. Если бы они родились из камня, то жили бы вечно [Yamada 2002: 69].

Семанги (группа батек дэ). Старший брат Аллах и младший Та Аллах спустились на землю. Аллах вылепил на востоке мужчину, Та Аллах вылепил на западе женщину, но фигуры оставались безжизненными. Аллах пошел к жившему на закате Тохан, уговорил дать ему душу долгой жизни людей (water life-soul), но на обратном пути оступился и уронил душу. Аллах снова пошел за душой, но на сей раз Тохан отказался дать душу. Аллаху пришлось взять душу краткой жизни (wind life-soul) у Банана. Люди ожили, но стали смертными. Некоторые говорят, что сперва Тохан взял душу-жизнь от многолетнего дерева, поэтому долгая жизнь — от дерева, короткая — от банана [Endicott 1979: 83–85].

Малайцы-аборигены (группа мантра). Сперва люди не умирали, а худели при старении луны и толстели, когда она росла. Старший сын сообщил об этом первому человеку. Тот ответил, что пусть так и будет. Младший сын сказал, что люди должны умирать, как банан, оставляя отростки. Хозяин загробного мира с ним согласился, и с тех пор люди не обновляются, подобно луне, но умирают [Skeat, Blagden 1906: 337–338].

Нгаджу (юг Борнео). Рамджинг Пахатара нашел семь «земляных яиц», сделал из них фигуры мужчины и женщины, пошел принести для них каменные дыханье и кости. В это время к его жене Андин Бамбан пришел дух болезней Перес, сказал, что люди с каменным дыханьем будут жить вечно, земля переполнится, надо взять дыханье от ветра, кости

от дерева, кровь от воды. Вернувшись, Рамджинг Пахатара застал уже оживших людей, из принесенного камня сделал им только волосы, зубы и ногти [Schärer 1966: 144–146].

Кенья (центральные районы Борнео). Бунган Малам размышляет, какой должна быть жизнь людей, каждый раз спрашивая совета у Крысы. Сперва он предлагает уподобить людей банану, но Крыса возражает, что банан приносит слишком много плодов, земля переполнится. Бунган Малам предлагает уподобить людей луне, они станут умирать ненадолго и всегда возрождаться. В конце концов было решено, что люди должны быть подобны дереву, которое растет вверх и смертно [Fischer 1932: 220–221, 241].

Бахау (центральные районы Борнео). Первые антропоморфные боги Амей Аве и Буринг Уне содрали с дерева куски коры, сделали из них людей, свиней, кур, собак. Люди смертны, ибо кора недолговечна [Stöhr, Zoetmulder 1965: 39–40].

Ибаны (северо-запад Борнео). Салампандай по приказу богов сделал человека из камня, тот не говорил, был отвергнут. То же случилось с человеком из железа. Глиняный человек заговорил, боги велели делать таких же [Gomes 1911: 197].

Дусун (северо-восток Борнео). Боги сделали людей из камня, но эти люди не говорили. Сделанные из дерева заговорили, но оказались подвержены быстрому гниению. Сделанные из земли говорили и жили дольше, от них происходят нынешние [Stöhr, Zoetmulder 1965: 43].

Ментавай. 1) Дух с неба предупредил людей, что сперва надо есть ямс с креветками, а затем бананы с курятиной. В этом случае люди будут менять кожу и обновляться, подобно креветкам, пускать ползучие побеги, как ямс. Люди все сделали наоборот, поэтому смертны, как банан, у которого старый ствол, принеся плоды, отмирает [Fischer 1932: 225]. 2) Пагета Саббау предложил людям на выбор бананы с рыбой либо ямс с креветками, те выбрали первое. Пагета Саббау сказал, что теперь люди будут умирать навсегда, как бананы и рыба. Выбрав креветок, люди меняли бы кожу и молодели, подобно креветкам, пускали бы новые побеги подобно разрезанным на куски клубням ямса [Schefold 1988: 73–75].

Ннас. Сотворив землю, божественный персонаж получил девять тарелок с разными видами пищи. Он стал есть спелый банан, а не раков, поэтому люди подвержены быстрому тлению как банан. Змея съела раков и потому бессмертна [Dixon 1916: 182; Fischer 1932: 223].

Западные тораджа (Сулавеси). 1) Иволга (*Oriolus galbula*) кричит: «Жить как камень!» Жаба в ответ: «Жить как банан!» Слова Жабы означают, что старики должны умирать, дети приходить им на смену.

2) Раньше люди были подобны луне, периодически старились и молодели, поэтому земля переполнилась. Люди решили уподобиться банану, чтобы старики умирали, дети занимали их место. 3) Небесный бог предложил людям выбрать между бананом и камнем. Те выбрали банан и поэтому смертны. 4) Робкая птичка Томоембое хочет, чтобы у людей было каменное дыхание и они возрождались. Напористая Tangkaoембое хочет, чтобы дыхание людей было подобно текущей воде и чтобы они умирали [Kruyt 1938, № 8: 435–437].

Восточные тораджа. 1) Бабка хочет, чтобы люди жили жизнью камня. Внук возражает, говорит, что они должны жить, как банан, у которого ствол отмирает, а корень пускает новый побег. Каждый повторяет свои слова, но под утро старуха задремала, перепутала слова, поэтому люди, породив детей, умирают. 2) Бабка хочет камень, внук — банан. Внук прибежал быстрее, схватил банан, спор был решен в его пользу [Adriani, Kruyt 1951, № 7: 11, 11–12]. 3) Создатель спустил с неба на веревке камень, но первые мужчина и женщина попросили дать им что-нибудь другое. Создатель поднял камень обратно, спустил банан и сказал, что теперь люди будут смертными. Когда банан дает новый побег, старый ствол засыхает. Так и у людей появятся дети, а родители умрут [Fischer 1932: 205].

Мори (Сулавеси, близки к тораджа). Старухе пришлось время сменить кожу. Ее дочь стала плакать, будто мать умерла. Старуха стала повторять: *«Живи как камень!»* Дочь в ответ повторяла: *«Живи как банан, дети придут на смену!»* Последнее слово осталось за ней [Fischer 1932: 213].

Балантак (Сулавеси). Первые люди не умирали, а меняли кожу и обновлялись, их стало много, они похищали чужих жен. Бог послал потоп, спасшимся предложил креветок, но люди стали есть бананы и поэтому больше не меняют кожу, подобно креветкам, но умирают [Fischer 1932: 214–215].

Вемале (Серам). Дуниаи создал мир, стал решать, как должны выглядеть люди. Камень хотел, чтобы они были подобны ему и имели только одну правую половину тела, Банан — чтобы имели полное тело и порождали детей. Камень несколько раз давил Банан, но на следующий день на этом месте отрастали новые побеги. Камень согласился, чтобы люди были подобны Банану, но умирали [Prager 2005: 106].

Тболи (юг Минданао). У Двата, сына верховного бога, две жены — Хью Ве и Седек Ве. Обе вылепили фигуры людей. Хью Ве сделала их как надо, а у фигур Седек Ве ноздри были открыты вверх, гениталии на коленях. Жены поссорились, Хью Ве ударила вылепленные Седек Ве фигуры, их носы и гениталии переместились туда, где они у людей

сейчас. Хью Ве хотела поместить фигуры на луну, чтобы люди всегда оставались детьми. Седек Ве хотела поместить их на камень, чтобы люди были тверды. Хедек Ве не согласилась, и тогда Седек Ве положил фигуры на банан. Поэтому люди плодятся, как бананы, и умирают [Eugenio 1994, № 182: 307–308].

Историческая связь данных традиций подтверждается материалами по Мадагаскару, где миф об уподоблении людей банану, который умирает, но перед этим дает новые побеги, представлен у практически всех населяющих остров групп мальгашей [Abrahamsson 1951: 120–121]. Преобладают варианты, согласно которым банан противопоставлен регулярно возрождающейся луне. Такое противопоставление в австронезийском мире также известно, причем именно на Борнео (у даяков кенья) и Малайском полуострове, т.е. и в районах, связанных с миграцией на Мадагаскар в середине I тыс. н.э. [Adelaar 2009]. На африканском континенте близких параллелей мадагаскарским текстам не обнаружено.

В записях текстов с Тайваня и островов Рюкю сюжет, основанный на противопоставлении прочного хрупкому, обнаружить также не удалось, но он появляется в Японии, в том числе у айну.

Древняя Япония. Богиня Аматерасу послала с небес на землю бога Амацухико-хихохо-но ниниги-но. Тот встретил Деву Цветения Цветов на Деревьях, ее отец Ояма-цуми-но kami с радостью согласился на брак, дав жениху и ее старшую сестру Деву Долговечности Скал. Та была уродлива и жених отослал ее назад. Ее отец сказал, что из-за этого жизнь потомка небесных богов будет недолговечной, как цветы на деревьях, а не вечной, подобно скале [Кодзики 1994, гл. 32: 88–89]. Сходная версия представлена в написанных по-китайски «Анналах Японии» [Нихон Сёки 1997, свиток 2: 158–159].

Айну. Котар-кар-камуй послал воробья к богу неба спросить, из чего делать людей. Тот ответил, что из дерева, но передумал и послал выдру сказать, что из камня. Выдра остановилась половить рыбу и опоздала, поэтому люди смертны, но зато растут и плодятся. Бог неба в гневе наступил выдре на голову, она стала плоской. Поскольку людей сделали из ивы, в старости они гнутся, как ива [Mashiko 2002: 4]. Сходный вариант представлен в [Etter 1949: 22–23].

Японская версия, отраженная в «Кодзики» и «Нихон сёки», имеет очевидные и нетривиальные параллели с версиями цимшиан и талтан, филиппинских тболи и папуасов долины Урава. Такое распределение делает практически невероятной ее связь с расселением австронезийцев (с конца IV тыс. до н.э.). Скорее речь идет о более ранней эпохе, со-

ответствующей заключительным этапам заселения Нового Света, когда в Америку проникла группа мотивов, характерных для тихоокеанской окраины Азии. В частности, речь идет об антропогоническом мифе, согласно которому люди являются потомками женщины и пса, и о мотиве «кесарева сечения» (женщины не умели рожать, и чтобы извлечь ребенка, им вспарывали живот [Berezkin 2007, fig. 3]).

Какое отношение к подобной миграции имеют на-дене? Если опираться на данные языкознания, то никакого. И тем не менее повествования о происхождении смерти, записанные на западе американской Субарктики и в северной части северо-западного побережья, обнаруживают в Юго-Восточной и Восточной Азии наиболее многочисленные параллели. Параллели присутствуют и в Западной Сибири, но, во-первых, не у кетов или селькупов (у последних имеется значительный енисейский субстрат), а в основном у манси, и, во-вторых, не столь близкие, как в «Кодзики» или у филиппинских тболи.

У на-дене, по крайней мере у атапасков, имеется еще один мотив, который можно отнести к древнейшему африканскому наследию. Речь идет о мотиве «утонувший камень» (рис. 3). В определенном смысле он противоположен мотиву «прочное — хрупкое», поскольку в данном случае при уподоблении человека камню обыгрывается не долговечность последнего, а его тяжесть, поэтому ассоциация с камнем обещает не бессмертие, а короткую жизнь. Хотя и реже, чем «смена кожи» или «зов Бога», данный мотив встречается в Африке (квире, эве, фон, нуэры, динка [Жуков, Котляр 1986, № 18: 62; Кацнельсон 1968: 139, 144–145; Abrahamsson 1951: 10; Baumann 1936: 274–275; Crazzolara 1953: 67]), Австралии (нунгабурра [Паркер 1965: 85–88; Waterman 1987, № 2870: 84]) и Южной Америке (рамкокамекра, ботокудо, чамакоко [Escobar 2006: 223–225; Schaden 1947: 261; Wilbert, Simoneau 1984a, № 1: 20]), т.е. в тех регионах, где сохранение наследия ранних сапиенсов наиболее ожидаемо. В Северной Америке «утонувший камень» представлен на западе континента — от Аляски до Аризоны и Техаса, но в начале и в конце этой цепи находятся исключительно атапаски, а посередине — группы алгонкинов Равнин, с которыми атапаски могли контактировать в период их недавней миграции из Канады на Юго-Запад США. Несмотря на то что мотив знаком представителям всех локализованных на Равнинах языковых ветвей алгонкинов, не считая недавно продвинувшихся туда степных кри и степных оджибва, к древнему алгонкинскому наследию он отношения не имеет, ибо не известен ни центральным и восточным алгонкинам, ни другим индейцам к востоку от Равнин. Помимо алгонкинов Равнин, мотив зафиксирован у команчей, чей фоль-

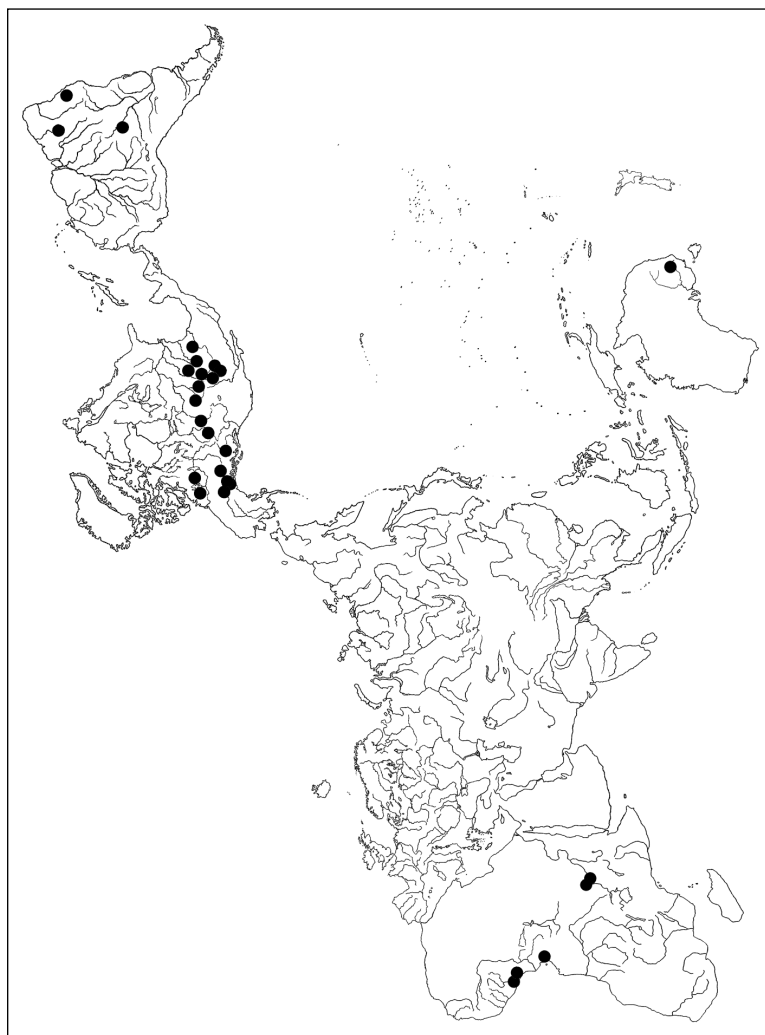


Рис. 3. Распространение мотива «угонувший камень»

клор представляет собой смесь заимствований, относящихся ко времени после недавнего переселения на Равнины с территории Большого бассейна этой отколовшейся от шошони группы.

Представим краткое содержание североамериканских текстов с мотивом «утонувший камень».

Представители семьи на-дене (атапаски)

Тагиш (граница Британской Колумбии и Юкона). 1) Лис хочет, чтобы умершие возродились, и бросает в озеро стебель ревеня, который всплывает. Медведь хочет, чтобы смерть была окончательной, бросает камень, он тонет [Cruikshank 1992: 74]. Весьма вероятно, что данный вариант был известен близкородственным тагиш тутчони [McClelland 1987: 275]. Он характерен и для так называемых «внутренних тлинкитов», т.е. для тагиш, недавно перешедших на тлинкитский язык. У живущих на побережье собственно тлинкитов этот сюжет не записан. 2) Лишь Медведь владел кремнем для высекания огня. Первопредки кремень украли, передавая по эстафете. Первым летел Чикади, последним бежал Лис, бросил кремень о скалу, он рассыпался на множество кремней. Затем он бросил в воду сухой стебель ревеня, чтобы люди не умирали. Медведь бросил камень, тот утонул, поэтому люди смертны [McClelland 2007, № 59: 310–311].

Каска (к востоку от тагиш на границе Британской Колумбии, Юкона и северо-западных территорий). Лис бросает в воду палку, та всплывает, старики должны снова становиться молодыми. Медведь взбешен, что у него украли огонь, бросает на палку камень, он увлекает ее ко дну. Поэтому люди смертны [Teit 1917, № 4: 443–444].

Хэа (к западу от Большого Медвежьего озера). Жук *Lamia obscura* хочет, чтобы люди умирали, Лягушка — чтобы жили вечно. Жук бросает в воду камень, который тонет, поэтому люди смертны [Petitot 1886, № 6: 115].

Догриб (к юго-востоку от Большого Медвежьего озера). Животные хотят, чтобы умершие были подобны брошенным в воду прорастающим семенам. Чапечи хочет, чтобы они навсегда пропадали, как брошенный в воду камень [Voas 1917: 489].

Карьер (юг Британской Колумбии). Лягушка бросает в воду стебель ревеня, он всплывает, она говорит, что так же и люди будут возрождаться после смерти. Насекомое (жук?) бросает камень, он тонет, этим судьба людей решена [Jenness 1934, № 67: 249].

Кайова-апачи (Оклахома). Койот бросает в воду древесную сердцевину, она всплывает, значит, жизнь будет вечной. Взбешенный Ворон

бросает камень, он тонет, смерть делается окончательной [McAllister 1949, № 2: 20–22].

Хикарилья (Нью-Мексико). 1) Ворон бросает в реку палку и камень. Если оба всплывут, жизнь будет вечной. Камень тонет [Goddard 1911, № 2: 194]. 2) Койот бросает в воду скребок с деревянной ручкой, если тот утонет, люди будут умирать. Скребок всплыл, люди не умирают, их становится слишком много. Стервятник (Buzzard) бросил камень, сказал, что люди будут умирать, если камень пойдет ко дну. Камень вынесло к берегу. Тогда Ворон бросил зернотерку и курант, они утонули. С тех пор люди ненавидят Ворона и Стервятника. Оба издали чуют падаль, даже их тень смертоносна [Opler 1938: 45–46]. 3) Люди воскресали и возвращались на пятый день после смерти. Ворон и Стервятник решают выяснить, будут ли люди умирать навсегда. Стервятник бросает деревянный скребок, он всплывает. Ворон бросает зернотерку, она тонет, теперь люди смертны [Opler 1938: 268]. 4) Ворон кладет в воду (намокшее?) бревно. Если бы оно поплыло, мертвые возвращались бы через четыре дня, но бревно утонуло [Russel 1898: 258].

Западные апачи (группа Уайт-Маунтин, Аризона). 1) Мальчик оживляет погибших людей. Койот привязывает к волосяному венуку зернотерку, бросает в реку. Если брошенное всплывет, мертвые будут воскресать. Зернотерка утягивает веник на дно, оживленные люди исчезают и больше не возвращаются [Goodwin 1994, № 48: 175–176]. 2) Бросив в воду щетку для волос, скребок с деревянной ручкой и каменный пест, Койот объявляет, что, если они всплывут, люди будут возрождаться после смерти. Однако пест утонул, поэтому люди смертны [Goddard 1919: 138].

Чирикауа (Нью-Мексико). Ворон бросает палку и говорит, что если она всплывет, жизнь будет вечной. Койот бросает камень и говорит, что если тот утонет, люди станут умирать навсегда [Opler 1942: 28].

Липан (Техас). Люди хотят, чтобы мертвые через четыре дня оживали. Ворон хочет, чтобы они умирали навсегда, и говорит, что если всплывет брошенный в воду камень, то люди станут жить вечно. Камень идет ко дну. Когда его собственный сын умирает, Ворон хочет поменять решение, но люди отказываются это сделать [Opler 1940, № 2а: 39].

Навахо (Нью-Мексико). 1) Койот взял черный камень, решил бросить его в озеро. Если камень всплывет, умершие станут возвращаться, если утонет, то нет. Камень утонул, поэтому души идут в нижний мир [Beck а.о. 2001: 15–16]. 2) Первый Мужчина бросает в реку палку, она всплывает. Койот бросает каменный топор, он тонет, с тех пор люди

умирают [Goddard 1933: 138]. 3) Люди загадывают, что если скребок для шкур поплывет, они будут жить вечно. Койот загадывает, что если камень утонет, люди будут смертными. Скребок утонул, люди сердятся. Бросивший ответил, что иначе бы земля переполнилась [Matthews 1994: 77]. 4) Первый Мужчина и Первая Женщина бросают в воду палку, она всплывает. Койот бросает каменный топор, он тонет, поэтому люди смертны. Однако поскольку палка всплыла, больные иногда выздоравливают [O'Bryan 1956: 31–32].

Индейцы, говорящие на языках, не входящих в семью на-дене

Черноногие группы пиеган (алгонкины севера Равнин). 1) Старик говорит, что бросит в воду бизоний навоз и если он всплывет, умершие станут на пятый день воскресать. Старуха отвечает, что бросит камень и если он утонет, смерть станет окончательной. Дочь Старухи умирает, Старуха хотела бы изменить решение, но Старик отказывается это сделать [Josselin de Jong 1914: 29]. 2) Примерно как в первом варианте. Старик бросает навоз, но Старуха превращает его в камень [Wissler, Duvall 1908, № 3, 4: 20–21].

Гровантр (алгонкины севера Равнин). Создатель Земли собирает людей и животных и предлагает решить, будет ли смерть окончательной. Мужчина бросает бизоний навоз, он всплывает. «Пусть умершие возрождаются!» — восклицает мужчина; Медведь бросает камень, он тонет. «Пусть смерть окончательна, иначе земля переполнится!» — восклицает Медведь. Создатель утверждает решение [Cooper 1975, № 4: 437].

Арапахо (алгонкины центральных районов Равнин). 1) Создатель бросает камень, он тонет. Человек бросает палку, она всплывает. Создатель не хочет, чтобы земля переполнилась, отказывается сделать людей бессмертными [Clark 1966: 224–225]. 2) Создатель бросает в воду сердцевину дерева, она всплывает. Трикстер Нихансан боится, что земля переполнится, и бросает камень [Dorsey 1903: 204–205]. 3) Герой Скала либо трикстер Нихансан бросает в воду бизоний навоз, чтобы мертвые возрождались. Нихансан либо какой-то человек бросает камень [Dorsey, Kroeber 1903, № 6: 17]. Нихансан хочет сделать смерть окончательной, чтобы земля не переполнилась, и бросает в воду палку, бизоний навоз и сердцевину растения, те всплывают. Затем он бросает камень, который тонет [Dorsey, Kroeber 1903, № 41: 81].

Шейены (алгонкины центральных районов Равнин). Люди решают, что если камень поплывет, а бизоний навоз утонет, мы будем жить вечно. На мгновение кажется, что камень поплыл. Это мгновение и есть наша жизнь [Kroeber 1900, № 1: 161].

Команчи (переселившаяся на юг Равнин группа шошони, северные юто-ацтеки). Раньше умершие на четвертый день возвращались. Койот велит, чтобы умершие были подобны камню, который тонет, иначе мир переполнится. Брошенный им камень идет ко дну [Saint Clair 1909b, № 16: 280].

Насколько древней является связь мотива «утонувший камень» с надеждой, сказать сложно. Ясно лишь, что речь идет о периоде более 1000 лет назад, когда началось продвижение на юг предковой группы южных атапасков. К предполагаемой енисейской прародине надежда мотив отношения не имеет. Характерно, что в Северной Америке мотивы «утонувший камень» и «желавший смерти другому сам в трауре» сочетаются. Сочетание же мотивов «смены кожи», «ложной вести», «зова Бога», «бессмертной Луны» с «прочным — хрупким» характерно, как уже говорилось, для Южной Америки, индо-тихоокеанской окраины Азии и Меланезии. У атапасков же представлены (причем обычно многими версиями) как «прочное — хрупкое», так и «утонувший камень», которые друг с другом сюжетных сцеплений не образуют. Это значит, что два рассмотренных «смертных» мотива вряд ли попали на северо-запад Северной Америки в контексте одного сюжета — скорее они распространялись независимо друг от друга.

Какие объяснения смертности человека встречаются в Северной Евразии? В характерный для Восточной Европы и Сибири миф о творце и его антагонисте, который подкупил собаку, оставленную сторожить недоделанные фигуры людей, включено объяснение подверженности человека болезням и смерти. Однако данный сюжет скорее всего отражает влияние манихейства и вряд ли восходит к глубокой древности. Его формирование связано с трансевразийским культурным взаимодействием, усилившимся после установления прямых и относительно регулярных контактов между востоком, югом и западом континента в последних веках до н.э. На это указывают параллели североевразийскому сюжету, существующие в мифологиях Кавказа, Южной и Юго-Восточной Азии, в которых собака или иной сторож не предает человека, а успешно охраняет его от посягательств антагониста [Березкин 2006b; 2008b]. Вероятно, что в более ранних мифологиях Сибири и Восточной Европы мотив происхождения смерти обычно был включен в повествования о споре двух персонажей, обсуждающих судьбу людей и решающих, каким должен быть мир, в котором людям предстоит жить. Такие повествования зафиксированы у саамов [Харузин 1890: 194–195], литовцев [Кербелите 2001, № 1.3.0.3: 113], марийцев [Акцорин 1991, № 3: 31], ненцев [Головнев 1995: 309; Ошаров 1936: 210–211], хантов

[Карьялайнен 1995: 279; Кулемзин 2000: 203; Перевалова 2004: 131–132], кетов [Алексеев 1976: 72–73; 2001, № 37: 90], и далее во всем циркумтихоокеанском регионе.

Мотив эгоистичного (или мстительного?) животного нередко сочетается с мотивом спора двух персонажей о судьбе людей, в частности о том, должны ли те быть бессмертными. Приведем евразийские и американские тексты, содержащие мотив «эгоистичное животное», которые удалось обнаружить (рис. 4).

Литовцы. Ласточка просит Бога, чтобы было больше людей: для нее будет больше крыш. Жаворонок хочет, чтобы люди умирали, будет больше запущенных земель для его гнезд [Кербелите 2001, № 1.3.0.3: 113].

Ненцы (район записи не указан). Бог хочет, чтобы люди не умирали. Хозяин земли Чжя-Музэрэм возражает, но затем соглашается. Паучок Нибии просит изменить решение, ибо тогда он не сможет плести себе паутину, ведь он теребит волосы покойников, делая из них тонкие тенета. Не станет покойников, и паучата умрут с голоду. Чжя-Музэрэм, а затем и Бог удовлетворяют просьбу Нибии [Ошаров 1936: 210–211].

Западные эвенки (ербогаченские). 1) Люди ходили и топтали мышей. Мыши стали вредить людям, последние — прятать запасы на высоких лабазах. Заметив, что у Пищухи вши, Мышь просит ее передать их людям, дабы те их заели. Пищуха отказывается. Тогда Мышь пересаживает своих вшей на голову больной женщины. Женщина умерла, вши перешли на других людей [Василевич 1936, № 7: 278]. 2) Мышь говорит Пищухе, что люди топчут ее детей, земли мало, надо, чтобы люди пропали. Пищуха не согласна, они борются, Мышь побеждает, опираясь на свой длинный хвост. С тех пор Пищуха прячется в каменных россыпях, чтобы ее дети не погибали [Василевич 1936, № 8: 279].

Западные эвенки (подкаменно-тунгусские). 1) Мышь просит Пищуху помочь сделать так, чтобы все люди пропали, т.к. они топчут ее мышат. Пищуха говорит, что места хватит всем и чем больше людей, тем веселее. Мышь предлагает бороться, кто проиграет, дети того начнут умирать. Мышь победила, упершись хвостом в землю (у Пищухи нет хвоста). Пищуха, чтобы ее дети не гибли от людских ног, ушла в каменные россыпи [Ошаров 1936: 16–17]. 2) Люди топчут мышат. Мышь предлагает Пищухе напустить на людей вшей, та отказывается. Мышь пересадила своих вшей на голову больной женщине, та умерла, вши у людей остались [Ошаров 1936: 18].

Хайда. Создав людей, Ворон велит им быть бессмертными. Крапивник возражает, ибо он живет под могилами, ему негде будет вить гнезда. Ворон соглашается [Swanton 1905b: 238].

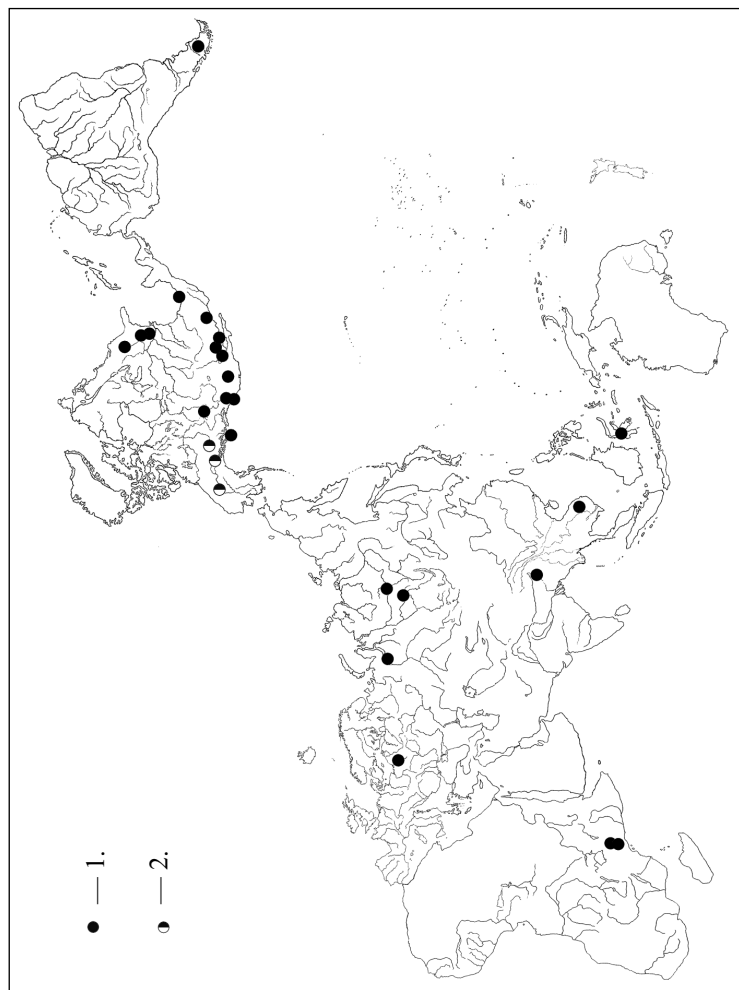


Рис. 4. 1) Распространение мотива «мстительное животное».
 2) Группы северных аггасков, в текстах которых Ворон пытается умиротворить людей, чтобы питаться их трупами

Кутенэ (языковой изолят на востоке Плато). Вождь говорит, что у людей должно быть две жизни, Ворон — что только одна, поскольку он хочет выклеивать мертвым глаза. Люди убивают сына и дочь Ворона, теперь тот желает, чтобы у людей было две жизни, но вождь отказывается поменять решение [Boas 1918, № 65: 213].

Кус (побережье Орегона; языковой изолят либо семья пенути). Предложение Водомерки сделать людей бессмертными трикстер принимает после смерти своего сына. Но Водомерка говорит, что ее ноги длинные и если людей станет много, они будут на них наступать, поэтому люди должны умирать навсегда [Jacobs 1940, № 29: 200].

Кламат (пенути юга Плато). Змея хочет, чтобы люди, как и она, сбрасывали кожу и молодели, Крот хочет, чтобы они умирали. Жук того же мнения, ибо иначе люди станут давить жуков [Gatschet 1890: 103–104].

Такелма (пенути побережья Орегона). Длинного жука называют «поджаривающий покойников». Его всегда убивают, считая виноватым в том, что люди смертны, «хотя, согласно мифу, виноват Койот» [Sapir 1907: 49].

Вашо (граница Калифорнии и Невады, семья хок). Братья Волк и Койот обсуждают, что делать с людьми, когда те появятся на земле. Волк предлагает вырыть колодец на вершине горы, чтобы старики в нем омывались и омолаживались. Койот говорит, что поскольку он не умеет убивать зверей и питается падалью, то погибнет, если не будет трупов. Волк предлагает ему охотиться на мелких животных, но Койот настаивает, что покойники — самая вкусная пища [Lowie 1939, № 1: 33].

Мохаве (юма низовьев Колорадо, семья хок). Ящерица хочет, чтобы люди умирали, иначе не хватит места и придется испражняться друг другу на ноги. Из-за Ящерицы люди теперь умирают [Kroeber 1972, № 9: 6].

Папаго (юто-ацтеки на границе Мексики с Аризонай). Червяк боится, что крупные существа затопчут его, и просит Старшего Брата создать смерть [Kroeber 1912: 97].

Сери (северо-запад Мексики, семья хок). Смерть вызвали Койот и Пинакате — вонючее насекомое с черным брюхом, вероятно жук. Койот хотел есть трупы, а Пинакате боялся, что люди станут на него наступать. Койот убил своего ребенка, люди начали умирать [Kroeber 1931, № 3: 12–13].

Тараумара (юто-ацтеки северо-западной Мексики). Жабы просят Бога наслать болезни, чтобы люди не расплодились и не наступали на них [Bennett, Zingg 1935: 325].

Тепеуа (Мексика, штат Веракрус, тотонакская микросемья). Ящерица требует, чтобы люди не воскресали, поскольку иначе ей некуда будет поместить хвост. Иисус утверждает это решение [Williams García 1972: 95].

Южные теуэльче (Патагония, семья чон). Элаль запрещает секс до следующего утра, когда он закончит мироустройство. Морской Лев совокупился с женой и умер. Таракан вытащил из его тела косточку, чтобы Элаль не смог его оживить. Таракан хотел, чтобы люди умирали и их стало меньше, иначе они затопчут всех тараканов [Wilbert, Simoneau 1984b, № 63, 64: 106–107].

В фольклоре эскимосов мотив «эгоистичное животное» отсутствует, но мотив спора о судьбе людей, который с «эгоистичным животным», как только что говорилось, во многих случаях сочетается, представлен в собраниях текстов на западе эскимосского ареала (на Чукотке и острове Нунивак [Козлов 1956: 194–195; Himmelheber 1951: 31–35; Lantis 1946, № 26: 297; Ostermann 1952: 260–261]) и в Гренландии [Birket-Smith 1924: 442; MacDonald 1998: 27].

В приведенной серии резюме нет атапасских текстов. Мотив «эгоистичного животного» у части атапасков представлен, однако в ином оформлении, нежели у более южных групп американских индейцев и народов Сибири, поскольку о происхождении смерти у атапасков не говорится. Прежде чем перейти к атапасским вариантам, следует сказать несколько слов о сюжете, в контексте которого они встречаются.

В пределах значительной территории Северной Америки, включающей атапасскую часть Субарктики (кучин, тагиш, каска, хэа, чипевайян, бивер), Равнины (черноногие, тетон, арапахо, северные шейены, кайова, кайова-апачи, вичита), восток и частично юг плато (кутенэ, западные сахаптин, нэ персэ), запад Юго-Востока (кэддо, натчез, крики), юг Большого бассейна (юте) и Юго-Запад (западные апачи, липан, това), распространены рассказы о том, как Ворон (на Юго-Востоке, возможно, Ворона) прячет промысловых животных в загоне или подземном укрытии, из которого герои этих животных в конце концов выпускают. В центре ареала распространения сюжета находятся Равнины, а Плато и Юго-Восток занимают периферийное положение. Что касается Субарктики и Юго-Запада, то в обоих ареалах сюжет хорошо представлен и носителями его являются атапаски. У индейцев пуэбло записан единственный миф в селении Хемес (язык това), и вероятно его заимствование от южных атапасков. Скорее всего на Юго-Запад сюжет проник вместе с атапасками 500 лет назад. Тем не менее его распространение по всей территории Равнин

и на Юго-Востоке невозможно связывать с атапаской миграцией. Кроме того, версии натчез и криков сходны друг с другом и существенно отличаются от остальных. Несмотря на то что о датировке начального распространения сюжета по Северной Америке пока судить трудно, речь определенно идет о времени, предшествующем отделению южных атапасков от северных.

У большинства групп индейцев Ворон в соответствующих повествованиях прячет животных из мести или по другим причинам. Однако у западных групп северных атапасков, которые локализованы на территории, близкой к центру, откуда, вероятно, шло расселение носителей языков на-дене, распространено свое объяснение: Ворон стремится уморить людей голодом, чтобы питаться трупами. Приведем эти версии.

Кучин. Ворон всегда предупреждает карибу о приближении охотников. Люди умирают от голода, остаются старик с женой. Старик притворяется мертвым, Ворон спускается клевать его глаза, старик ловит его, убивает, ощипывает и сжигает [McKenna 1965: 98].

Тагитш. Ворон велит животным не попадаться в капканы охотников, отклоняет от цели их стрелы, предупреждает о приближении охотников, поскольку хочет уморить людей голодом и затем питаться их трупами. Один человек притворился мертвым, а когда Ворон спустился выклевать ему глаза, человек схватил его, переломал крылья и сжег на углях [McClelland 2007, № 73g: 366–368].

Каска. Два Ворона разгоняют животных, люди умирают от голода, Вороны выклевают им глаза. Бобр притворяется мертвым, хватается Воронов, сжигает живьем, убивает карибу, чтобы накормить своих жен [Teit 1917, № 1: 441].

Столь прямая связь Ворона со смертью для Америки и северо-восточной Азии не характерна (она выражена еще в приведенном выше тексте кутенэ — соседей северных атапасков на юго-западе их ареала). В индейском фольклоре стервятники ассоциируются с падалью, но оценка этих персонажей чаще всего нейтральна или даже положительна, а если стервятник и враждебен герою, то факультативно, не чаще других птиц и животных. В Африке южнее Сахары и индо-тихоокеанском мире виновными в смертной природе человека считаются другие животные, а противопоставлена смертному человеку регулярно сбрасывающая кожу и вечно обновляющаяся змея. У палеоазиатов и многих североамериканских индейцев носителем смерти, страшным и отрицательным персонажем является не Ворон, а черный Жук. Ворон в Берингоморье и на северо-западном побережье — обманщик и прожора, но в то же время демиург и культурный герой. На этом фоне особенно заметен контраст

между тем Вороном, который обычен для американского Северо-Запада, и персонажем из мифов каска, кучин и тагиш.

Ворон связан со смертью в традициях континентальной Евразии. И здесь показательно сравнение двух записанных на Ближнем Востоке односюжетных текстов, один из которых известен по аккадской версии «Гильгамеша», а другой записан сто лет назад в Хорасане.

Вавилония («Поэма о Гильгамеше»). Друг Гильгамеша Энкиду умирает. Гильгамеш хочет понять тайну смерти, идет ущельем сквозь гряду окружающих мир гор, уговорив человека-скорпиона его пропустить, посещает сад, где на деревьях растут самоцветы. Живущая у моря Сидури указывает ему путь, Уршанаби переправляет через воды смерти на остров, где живет бессмертный Ут-Напишти. Тот помогает достать со дна моря цветок вечной молодости. Пока Гильгамеш спал, змея украла цветок и, возвращаясь в свою нору, сбросила кожу. Гильгамеш сокрушается, что добыл способность омолаживаться не себе (и всем людям), а змеям [Дьяконов 1961: 7–82].

Персы (местная народная версия «Романа об Александре»). На западе в покрытой вечной тьмой местности Зулмат близ горы Каф есть источник с живой водой. Поверхность почвы вокруг горячая; пройти туда можно лишь с разрешения Хави Хизи (Khawji Khizr). Александр с сорока всадниками отправился туда. Хави Хизи разрешил пройти, объяснил, как не обжечь ноги. Александр наполнил сосуд живой водой и, выйдя в светлый мир, повесил его на ветку. Прилетевший Ворон (Crow) напился воды, опрокинул сосуд, жидкость пролилась на дерево, оно стало вечнозеленым (поэтому кипарис либо сосна считаются священными), а Ворон — бессмертным, Александр же не напился живой водой. Некоторые его спутники подобрали в темной стране камни, которые оказались золотом. Другие решили вернуться и тоже взять камни, но Хави Хизи им больше не вышел навстречу и они не нашли дороги [Donaldson 1938: 92, 142].

Замена в данном сюжете змеи на ворона, вероятно, отражает процесс расширения области господства континентально-евразийских мотивов за счет индо-тихоокеанских. Так как Ворон и похожие на него по размеру и повадкам стервятники не имеют в Америке тех ярко выраженных негативных ассоциаций, которые привычны для жителей Европы и большей части Азии, то в период заселения Нового Света эти ассоциации либо вообще не сформировались, либо не были характерны для мифологии групп людей, вовлеченных в миграции через Берингию. Можно предположить, что негативная роль ворона в мифах о происхождении смерти у некоторых атапасков связана с проникновением предков

на-дене в Новый Свет позже других индейцев. Однако определить конкретные связи на-дене с какими-либо сибирскими народами на основе этого мотива не удастся.

Заключение

Мифологии на-дене, точнее атапасков (поскольку на фоне североатапасского языкового массива данные по ияк и тлинкитам существенно не влияют на конфигурацию ареалов мотивов), отличаются обилием сюжетообразующих мотивов, объясняющих происхождение смерти. «Смертных» мотивов у атапасков больше, чем у других народов американского северо-запада и азиатского северо-востока. Эти мотивы находят параллели в индо-тихоокеанском мире и далее в тропической Африке, но не в континентальной Евразии. Для мотивов «прочное — хрупкое» и «утонувший камень» индо-тихоокеанская приуроченность несомненна. Для мотива эгоистичного животного подобная ареальная корреляция менее выражена, поскольку этот мотив встречается в Западной Сибири, а также у европейских финно-угров и балтов. Однако эти западные варианты могут быть в конечном счете связаны с «восточным следом» в североевразийских мифологиях.

По критерию встречаемости данных мотивов (как и ряда других, которые в статье не рассматриваются) северные атапаски резко отличаются от своих соседей. В то же время у северных атапасков есть (не рассматриваемые в пределах статьи) общие мотивы с алгонкинами восточной Субарктики и другие мотивы, общие с эскимосами. Совокупный набор знакомых атапаскам мотивов обширен и своеобразен, но в нем отсутствуют специфические параллели с кетами, т.е. с предполагаемыми языковыми родственниками на-дене в Сибири. Это можно объяснить двояко.

Нельзя полностью исключать, что сохранение предками на-дене того языка, на котором они говорили еще в Сибири, есть своего рода казус, случайность. Широкое распространение в Америке языков на-дене, точнее языков атапасской ветви этой семьи, относится к недавнему времени. Их близкое родство между собой указывает на расселение из небольшого исходного ареала, расположенного поблизости от ареалов распространения тлинкитского языка и ияк. Продвижение на-дене в Новый Свет могло представлять собой не мощную миграцию, оставившую заметный для археологов след и сопоставимую с продвижением предков всех остальных индейцев, вместе взятых (гринберговскую гипотезу о трех волнах заселения Америки можно понять именно в подобном

ключе), но переселение небольшой группы людей, которой в силу стечения обстоятельств удалось сохранить свой язык. В этом случае ожидать сохранения данной группой своей фольклорной традиции не приходится — мелкие группы мигрантов всегда утрачивают ее, когда оказываются в новой для них среде. Пример подобной утраты — состав мотивов в фольклоре и мифологии тихоокеанских атапасков. Наборы мотивов у них соответствуют северокалийфорнийско-орегонскому «фону», эксклюзивных параллелей с канадскими и аляскинскими наборами обнаружить не удается.

Другая гипотеза более плодотворна для дальнейших исследований. Если енисейская семья и семья на-дене связаны друг с другом не напрямую, а как отдельные ветви сино-дене-кавказской общности, то искать параллели атапаской мифологии у кетов бессмысленно. Эти параллели надо искать там, где предки на-дене обитали после своего отделения от сино-дене-енисейского ствола. Возможным «кандидатом» являются те верхнепалеолитические общности, для которых характерны клиновидные микронуклеусы, в частности Дюктайская культура Восточной Сибири, имеющая продолжение на Аляске в виде комплекса Денали и более поздних комплексов с микронуклеусами и микропластинками.

Однако возвести весь набор характерных для на-дене мотивов к определенному региону континентальной Евразии в любом случае невозможно. В целом мифология исторических атапасков не принесена из Сибири, но составила из традиций различных групп населения американского северо-запада, которых на-дене или атапаски в разное время ассимилировали или с которыми они вступали в контакты.

Библиография

Акцорин 1991 — *Акцорин В.А.* Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания. Йошкар-Ола, 1991.

Алексеев 1976 — *Алексеев Е.А.* Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 67–105.

Алексеев 2001 — *Алексеев Е.А.* Мифы, предания, сказки кетов. М., 2001.

Березкин 2003а — *Березкин Ю.Е.* Южносибирско-североамериканские связи в области мифологии // Археология, этнография и антропология Евразии. 2003а. № 2 (14). С. 94–105.

Березкин 2003б — *Березкин Ю.Е.* О западном происхождении алгонкинов (ареальное распределение фольклорных мотивов) // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра: материалы Междунар. науч. конф. СПб., 2003б. Вып. 2. С. 23–36.

Березкин 2006а — *Березкин Ю.Е.* Фольклорно-мифологические параллели между Западной Сибирью, северо-востоком Азии и Приамурьем — Приморьем (к реконструкции раннего состояния сибирской мифологии) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006а. № 3 (27). С. 112–122.

Березкин 2006b — *Березкин Ю.Е.* До или после Завета? «Оплеванное творение» и сопутствующие мифологические мотивы в Евразии // *Культура Аравии в азиатском контексте*. СПб., 2006b. С. 225–249.

Березкин 2007 — *Березкин Ю.Е.* Происхождение смерти — древнейший миф // *Этнографическое обозрение*. 2007. № 1. С. 70–89.

Березкин 2008a — *Березкин Ю.Е.* Сибирско-саамские связи в области мифологии на фоне сюжета ATU 480 // *Natales grate numeras?*: сб. ст. к 60-летию Георгия Ахилловича Левинтона. СПб., 2008a. С. 119–143.

Березкин 2008b — *Березкин Ю.Е.* Африканский Ветхий Завет и азиатское «народное христианство»? // *Миф, символ, ритуал. Народы Сибири*. М., 2008b. С. 222–257.

Березкин 2009 — *Березкин Ю.Е.* Фольклор и мифология Африки в свете представлений о прародине человека // *Вестник РГГУ*. 2009. № 9. С. 18–43.

Василевич 1936 — *Василевич Г.М.* Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.

Василевич 1959 — *Василевич Г.М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // *ТИЭ*. 1959. Т. 51. С. 157–192.

Головнев 1995 — *Головнев А.В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Дорошин 1866 — *Дорошин П.П.* Из записок веденных в Русской Америке // *Горный журнал*. 1866. Т. 1. № 3. С. 365–400.

Дьяконов 1961 — *Дьяконов И.М.* Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / пер. с аккадского, приложения И.М. Дьяконова. М.; Л., 1961.

Жуков, Котляр 1976 — *Жуков А.А., Котляр Е.С.* Сказки народов Африки. М., 1976.

Карьялайнен 1995 — *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Томск, 1995. Т. 2.

Кацнельсон 1968 — *Кацнельсон И.С.* Сказки народов Судана. М., 1968.

Кербелите 2001 — *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. СПб., 2001.

Кодзики 1994 — *Кодзики*. Записки о деяниях древности. Свиток 1-й. Мифы / пер. со старояп. Е.М. Пинус. СПб., 1994.

Козлов 1956 — *Козлов Н.В.* Сказки народов Северо-Востока. Магадан, 1956.

Кулемзин 2000 — *Кулемзин В.М.* Мифология хантов. Томск, 2000.

Лукина 1990 — *Лукина Н.В.* Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.

Нихон сёки 1997 — *Нихон сёки*. *Анналы Японии* / пер. и коммент. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. СПб., 1997. Т. 1.

Ошаров 1936 — *Ошаров М.И.* Северные сказки. М., 1936.

Паркер 1965 — *Паркер К.Л.* Мифы и сказки Австралии. М., 1965.

Перевалова 2004 — *Перевалова Е.В.* Северные ханты: этническая история. Екатеринбург, 2004.

Ромбандеева 2005 — *Ромбандеева Е.И.* Мифы, сказки, предания манси (вогулов). М.; Новосибирск, 2005.

Харузин 1890 — *Харузин Н.Н.* Русские лопари. М., 1890.

Чернецов 1935 — *Чернецов В.Н.* Вогульские сказки. Л., 1935.

Abrahamsson 1951 — *Abrahamsson H.* The Origin of Death. Studies in African Mythology. Uppsala, 1951.

Adelaar 2009 — *Adelaar A.* Towards an integrated theory about the Indonesian migrations to Madagascar // *Ancient Human Migrations. A Multidisciplinary Approach*. Salt Lake City, 2009.

Adriani, Kruyt 1951 — *Adriani N., Kruyt A.C.* De Bare'e Sprekende Toradjas van Midden-Celebes (de Oost-Toradjas). Amsterdam, 1951. Deel II.

Albers 2001 — *Albers P.C.* Plains Ojibwa // *Handbook of North American Indians*. Wash., 2001. Vol. 13. Plains. P. 652–660.

- Anell 1964 — *Anell B.* The origin of death according to the traditions in Oceania // *Studia ethnographica upsaliensia*. 1964. Vol. 20. P. 1–32.
- Baer 1984 — *Baer G.* Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru. Basel, 1984.
- Baumann 1936 — *Baumann H.* Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der Afrikanischen Völker. Berlin, 1936.
- Beck, Walters, Francisco 2001 — *Beck P.V., Walters A.L., Francisco N.* The Sacred. Ways of Knowledge, Sources of Life. Tsaila, Arizona, 2001.
- Bennett, Zingg 1935 — *Bennett W.C., Zingg R.M.* The Tarahumara, an Indian Tribe of Northern Mexico. Chicago, 1935.
- Berezkin 2007 — *Berezkin Yu.* Dwarfs and cranes. Baltic Finnish mythologies in Eurasian and American perspective (70 years after Yrjö Toivonen) // *Folklore (Tartu)*. 2007. Vol. 36. P. 75–96.
- Berezkin 2009 — *Berezkin Yu.* Why are People Mortal? World Mythology and the «Out-of-Africa» Scenario // *Ancient Human Migrations. A Multidisciplinary Approach*. Salt Lake City, 2009. P. 242–264.
- Berezkin 2010a — *Berezkin Yu.* American — Selecting separate episodes of the peopling of the New World: Beringian-Subarctic-Eastern North American folkloric links // *Anthropological Papers of the University of Alaska*. 2010. Vol. 5. P. 237–259.
- Berezkin 2010b — *Berezkin Yu.* Sky-maiden and world mythology. The dispersal of modern man and the areal patterns of folklore-mythological motifs // *IRIS / bes Cahiers du GER: Editions littéraires et linguistiques de l'Université de Grenoble*. 2010. № 31.
- Birket-Smith 1924 — *Birket-Smith K.* Ethnography of the Egedesminde District with Aspects of the General Culture of West Greenland. Copenhagen, 1924.
- Boas 1895 — *Boas F.* Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. Berlin, 1895.
- Boas 1902 — *Boas F.* Tsimshian Texts. Washington D.C., 1902.
- Boas 1917 — *Boas F.* The origin of death // *Journal of American Folklore*. 1917. Vol. 30. P. 486–491.
- Boas 1918 — *Boas F.* Kutenai Tales. Washington, D.C., 1918.
- Boas 2002 — *Boas F.* Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America. A translation of Franz Boas' 1895 edition of *Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas*. Vancouver, 2002.
- Campbell 1997 — *Campbell L.* American Indian Languages. N.Y.; Oxford, 1997.
- Chumap Lucia, García-Rendueles 1979 — *Chumap Lucia A., García-Rendueles M.A.* «Duik múun». Universo Mítico de los Aguaruna. Lima, 1979. Vols. 1–2.
- Clark 1966 — *Clark E.E.* Indian Legends from the Northern Rockies. Norman, 1966.
- Clendon 2006 — *Clendon M.* Reassessing Australia's linguistic prehistory // *Current Anthropology*. 2006. Vol. 47. № 1. P. 39–61.
- Cooper 1975 — *Cooper J.* The Gros Ventres of Montana. Part 2. Religion and Ritual. Washington D.C., 1975.
- Crazzolara 1953 — *Crazzolara J.P.* Zur Gesellschaft und Religion der Nuer. Wien-Mödling, 1953.
- Croes 1997 — *Croes D.R.* The North-Central cultural dichotomy on the Northwest Coast of North America: its evolution as suggested by wet-site basketry and wooden fish-hooks // *Antiquity*. 1997. Vol. 71. P. 594–615.
- Cruikshank 1992 — *Cruikshank J.* Life Lived Like a Story. Life stories of three Yukon native elders. Lincoln; L., 1992.
- Denny 1991 — *Denny J.P.* The Algonkian migration from Plateau to Midwest: linguistics and archaeology // *Papers of the Twenty-second Algonkian Conference*. Ottawa, 1991. P. 103–124.
- Dixon 1916 — *Dixon R.B.* Oceanic Mythology. Boston, 1916.

- Donaldson 1938 — *Donaldson B.A.* The Wild Rue. A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran. L., 1938.
- Dorsey 1903 — *Dorsey G.A.* The Arapaho Sun Dance. Chicago, 1903.
- Dorsey, Kroeber 1903 — *Dorsey G.A., Kroeber A.L.* Traditions of the Arapaho. Chicago, 1903.
- Dryer 1922 — *Dryer M.S.* A Comparison of the obviation systems of Kutenai and Algonquian // Papers of the Twenty-Third Algonquian Conference. Ottawa, 1992. P. 119–163.
- Ehrenreich 1891 — *Ehrenreich P.* Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Berlin, 1891.
- Endicott 1979 — *Endicott K.* Batek Negrito Religion. Oxford, 1979.
- Escobar 2007 — *Escobar T.* The Curse of Nemur. In Search of the Art, Myth, and Ritual of the Ishir. Pittsburgh, PA, 2007.
- Etter 1949 — *Etter C.* Ainu Folklore. Chicago, 1949.
- Eugenio 1994 — *Eugenio D.L.* Philippine Folk Literature. The Myths. Diliman, Quezon City, 1994.
- Fischer 1932 — *Fischer H.Th.* Indonesische Paradiesmythen // Zeitschrift für Ethnologie. 1932. Bd. 64. H. 1–3. S. 204–245.
- Frikel 1970 — *Frikel G.P.* Os Kaxúyana. Belém, 1970.
- Gatschet 1890 — *Gatschet A.S.* The Klamath Indians of Southwestern Oregon. Washington D.C., 1890.
- Goddard 1911 — *Goddard P.E.* Jicarilla Apache Texts. N.Y., 1911.
- Goddard 1919 — *Goddard P.E.* Myths and tales from the White Mountain Apache // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1919. Vol. 24. № 2. P. 87–139.
- Goddard 1933 — *Goddard P.E.* Navajo Texts. N.Y., 1933.
- Gomes 1911 — *Gomes E.H.* Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo. L., 1911.
- Goodwin 1994 — *Goodwin G.* Myths and Tales of the White Mountain Apache. Tucson, L., 1994.
- Greenberg 1987 — *Greenberg J.H.* Language in the Americas. Stanford, 1987.
- Greenberg, Turner, Zegura 1986 — *Greenberg J.H., Turner C.G., Zegura S.L.* The settlement of the Americas: a comparison of the linguistic, dental, and genetic evidence // Current Anthropology. 1986. Vol. 27. P. 477–497.
- Grinnell 1908 — *Grinnell G.B.* Some early Cheyenne tales // Journal of American Folklore. 1908. Vol. 21. P. 270–320.
- Himmelheber 1951 — *Himmelheber H.* Der Gefrorene Pfad. Mythen, Märchen und Legenden der Eskimo. Kassel, 1951.
- Jenness 1934 — *Jenness D.* Myths of the Carrier Indians of British Columbia // Journal of American Folklore. 1934. Vol. 47. P. 97–257.
- Jones 1983 — *Jones E.* Sitsiy Yuch Noholhik Ts'in'. As my Grandfather Told It. Traditional Stories from the Koyukuk. Fairbanks, 1983.
- Josselin de Jong 1914 — *Josselin de Jong J.P.B. de.* Blackfoot Texts from the Southern Piegiens Blackfoot Reservation Teton County, Montana. Amsterdam, 1914.
- Koelewijn, Rivière 1987 — *Koelewijn C., Rivière P.* Oral Literature of the Trio Indians of Surinam. Dordrecht and Providence, 1987.
- Kroeber 1900 — *Kroeber A.L.* Cheyenne tales // Journal of American Folklore. 1900. Vol. 13. P. 161–190.
- Kroeber 1908 — *Kroeber A.L.* Catch-words in American mythology // Journal of American Folklore. 1908. Vol. 21. P. 222–227.
- Kroeber 1931 — *Kroeber A.L.* The Seri. Highland Park, Los Angeles, 1931.
- Kroeber 1972 — *Kroeber A.L.* More Mohave Myths. Berkeley, Los Angeles, 1972.
- Kroeber 1912 — *Kroeber H.R.* Traditions of the Papago Indians // Journal of American Folklore. 1912. Vol. 25. P. 95–105.

- Kruyt 1938 — *Kruyt A.C.* De West-Toradjas op Midden-Celebes. Amsterdam, 1938. Deel II.
- Kuzmin, Keates 2005 — *Kuzmin Y.V., Keates S.G.* Siberia at the Last Glacial Maximum: continuity or discontinuity of human populations? // Северная Пацифика — культурные адаптации в конце плейстоцена и голоцена. Магадан, 2005. P. 84–87.
- Lantis 1946 — *Lantis M.* The Social Culture of the Nunivak Eskimo // Transactions of the American Philosophical Society. 1946. Vol. 35. Part 3. P. 153–323.
- Lowie 1939 — *Lowie R.H.* Ethnographic notes on the Washo // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1939. Vol. 36. № 5. P. 301–352.
- Magaña 1987 — *Magaña E.* Contribuciones al Estudio de la Mitología y Astronomía de los Índios de las Guayanas. Amsterdam, 1987.
- Mashiko 2002 — *Mashiko M.* Raven and the hidden sun. A comparative study of the raven cycles along the Northwest Coast of North America with special reference to the crow myths in East Asia / Paper presented to the International Symposium «The Raven's Arch: Jesup North Pacific Expedition Revisited». Sapporo, October 24th–28th, 2002.
- Matthews 1994 — *Matthews W.* Navaho Legends. Salt Lake City, 1994.
- MacDonald 1998 — *MacDonald J.* The Arctic Sky: Inuit Astronomy, Star Lore, and Legend. Toronto, 1998.
- McAllister 1949 — *McAllister J.G.* Kiowa-Apache tales // The Sky Is My Tipi. Austin & Dallas, 1949. P. 1–141.
- McClelland 1987 — *McClelland C.* Part of the Land, Part of the Water. A History of the Yukon Indians. Vancouver; Toronto, 1987.
- McClelland 1987 — *McClelland C.* My Old People's Stories: A Legacy for Yukon First Nations. Whitehorse, Yukon, 2007.
- McKenna 1959 — *McKenna R.A.* The Upper Tanana Indians. New Haven, 1959.
- McKenna 1965 — *McKenna R.A.* The Chandalar Kutchin. Montreal, 1965.
- Mercier 1979 — *Mercier H.J.M.* Nosotros los Napu-Runas: Napu Runapa Rimay, Mitos e Historia. Iquitos, 1979.
- Moore, Liberty, Straus 2001 — *Moore J.H., Liberty M.P., Straus A.T.* Cheyenne // Handbook of North American Indians. Wash., 2001. Vol. 13. Plains. P. 863–885.
- Munkácsi 1908 — *Munkácsi B.* Die Weltgottheiten der Wogulischen Mythologie // Revue orientale pour les études ouralo-altaïques. 1908. Vol. 9. № 3. P. 206–277.
- Münzel 1973 — *Münzel M.* Erzählungen der Kamayura. Alto Xingú — Brasilien. Wiesbaden, 1973.
- Nelson 1983 — *Nelson R.H.* Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest. Chicago, L., 1983.
- Nimuendaju 1939 — *Nimuendaju C.* The Apinaye. Washington, 1939.
- O'Bryan 1956 — *O'Bryan A.* The Diné: Origin Myths of the Navaho Indians. Wash., 1956.
- Opler 1938 — *Opler M.E.* Myths and Tales of the Jicarilla Apache Indians. N. Y., 1938.
- Opler 1940 — *Opler M.E.* Myths and Legends of the Lipan Apache Indians. N. Y., 1940.
- Opler 1938 — *Opler M.E.* Myths and Tales of the Chiricahua Apache Indians. N. Y., 1942.
- Osgood 1959 — *Osgood C.* Ingalik Mental Culture. New Haven, 1959.
- Ostermann 1952 — *Ostermann H.* The Alaskan Eskimos as Described in the Posthumous Notes of Dr. Knud Rasmussen. Copenhagen, 1952.
- Pelizzaro 1990 — *Pelizzaro S.* Arutam. Mitología shuar. Quito, 1990.
- Petitot 1886 — *Petitot É.* Traditions Indienne du Canada Nord-Ouest. P., 1886.
- Prager 2005 — *Prager M.* Half-men, tricksters and dismembered maidens. The cosmological transformation of body and society in Wemale mythology // L'Homme. 2005. T. 174. P. 103–124.
- Rochereau 1929 — *Rochereau H.J.* Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catios del Occidente del Antioquia // Journal de la Société des Américanistes. 1929. T. 21. P. 71–105.

- Rooth 1971 — *Rooth A.B.* The Alaska Expedition 1966. Myths, Customs and Beliefs among the Athapascan Indians and the Eskimos of Northern Alaska. Lund, 1971.
- Rueda 1987 — *Rueda M.V.* Setenta «Mitos Shuar». Quito, 1987.
- Ruppert, Bernet 2001 — *Ruppert J., Bernet J.W.* Our Voices. Native Stories of Alaska and the Yukon. Lincoln, 2001.
- Russel 1898 — *Russel F.* Myths of the Jicarilla Apache // *Journal of American Folklore*. 1898. Vol. 11. P. 253–271.
- Saint Clair 1909 — *Saint Clair H.H.* Shoshone and Comanche tales // *Journal of American Folklore*. 1909. Vol. 22. P. 265–282.
- Sapir 1907 — *Sapir E.* Religious ideas of the Takelma Indians of Southwestern Oregon // *Journal of American Folklore*. 1907. Vol. 20. P. 33–44
- Sapir 1915 — *Sapir E.* The Na-Dene languages, a preliminary hypothesis // *American Anthropologist*. 1915. Vol. 17. P. 534–558.
- Schaden 1947 — *Schaden E.* Mitos e contos dos Ngúd-Krág // *Sociologia*. 1947. Vol. 9. № 3. P. 257–271.
- Schärer 1966 — *Schärer H.* Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. S-Gravenhage, 1966.
- Schefold 1988 — *Schefold R. Lia.* Das große Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien). Berlin, 1988.
- Simms 1906 — *Simms S.C.* Myths of the Bungees or Swampy Indians of Lake Winnipeg // *Journal of American Folklore*. 1906. Vol. 19. P. 334–340.
- Skeat, Blagden 1906 — *Skeat W.W., Blagden Ch.O.* Pagan Races of the Malay Peninsula. Vol. 2. L., 1906.
- Smelcer 1992 — *Smelcer J.E.* The Raven and the Totem. Anchorage, 1992.
- Stöhr, Zoetmulder 1965 — *Stöhr W., Zoetmulder P.* Die Religionen Indonesiens. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1965.
- Swanton 1905 — *Swanton J.R.* Contributions to the Ethnology of the Haida. Leiden; N.Y., 1905.
- Swanton 1908 — *Swanton J.R.* Haida Texts, Masset Dialect. Leiden; N.Y., 1908. P. 273–812.
- Swanton 1909 — *Swanton J.R.* Tlingit Myths and Texts. Washington D.C., 1909.
- Swanton 1929 — *Swanton J.R.* Myths and Tales of the Southeastern Indians. Washington D.C., 1929.
- Tarpent 1997 — *Tarpent M.-L.* Tsimshianic and Penutian: problems, methods, results, and implications // *International Journal of American Linguistics*. 1997. Vol. 63. № 1. P. 65–112.
- Teit 1917 — *Teit J.A.* Kaska tales // *Journal of American Folklore*. 1917. Vol. 30. P. 427–473.
- Teit 1919 — *Teit J.A.* Tahltan tales // *Journal of American Folklore*. 1919. Vol. 32. P. 198–250.
- Thompson 1951 — *Thompson S.* The Folklore. N. Y., 1951.
- Thompson 1955–1958 — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature. Bloomington, 1955–1958. Vols. 1–6.
- Villas Boas, Villas Boas 1973 — *Villas Boas O., Villas Boas C.* Xingu: The Indians, their Myths. N.Y., 1973.
- Wassen 1933 — *Wassen H.* Cuentos de los Indios Chocós // *Journal de la Société des Américanistes*. 1933. T. 25. № 1. P. 103–137.
- Waterman 1987 — *Waterman P.P.* A Tale-Type Index of Australian Aboriginal Oral Narratives. Helsinki, 1987.
- Weiss 1975 — *Weiss G.* Campa Cosmology // *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. 1975. Vol. 52. Part. 5. P. 217–588.
- Wilbert 1963 — *Wilbert J.* Indios de la Región Orinoco-Ventuari. Caracas, 1963.
- Wilbert Simoneau 1983 — *Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Bororo Indians. Los Angeles, 1983.

Wilbert Simoneau 1984a — *Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Gê Indians, Vol.2. Los Angeles, 1984a.

Wilbert, Simoneau 1984b — *Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Tehuelche Indians. Los Angeles, 1984b.

Wilbert, Simoneau 1989 — *Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Ayoreo Indians. Los Angeles, 1989.

Wilbert, Simoneau 1990 — *Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Yanomami Indians. Los Angeles, 1990.

Williams García 1972 — *Williams García R.* Mitos Tepehuas. México: SepSetentas — Secretaría de Educación Pública, 1972.

Wissler, Duvall 1908 — *Wissler C., Duvall D.C.* Mythology of the Blackfoot Indians. N.Y., 1908.

Yamada 2002 — *Yamada H.* Religiös-mythologische Vorstellungen bei den austronesischen Völker Taiwans. München, 2002.

Yi, Clark 1985 — *Yi S., Clark G.* The «Dyuktai Culture» and New World origins // Current Anthropology. 1985. Vol. 26. № 1. P. 1–7.

Л.Р. Павлинская

БЫТИЕ И ИНОБЫТИЕ В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ СИБИРИ

Миф, легенда, предание, эпический или шаманский тексты, сказки и другие фольклорные жанры являются способами образного воплощения картины Мира. Их возникновение относится к разным периодам истории, что наряду с изобразительным искусством дает представление о пути развития художественно-образного мышления человека. В традиционных культурах Сибири, которые нам известны главным образом по источникам XVIII–XX вв., все эти формы творчества сосуществовали и отражали в своей совокупности необычайно яркое и многоплановое взаимодействие бытия (Мира людей) и инобытия (Мира божеств и духов), создавая единый образ Вселенной. В этом взаимодействии проходила вся жизнь человека. Однако соотношение этих миров не было равноценным, именно инобытие определяло полноценность жизни: продолжение рода, здоровье всех его членов, удачу в промыслах и хозяйственной деятельности и т.п. Оно являло собой высшую, священную *реальность*, без которой было невозможным существование человеческого общества [Элиаде 1994: 18]. Окружающий мир представлялся человеку важной сакральной сущностью, от которой зависела вся его повседневная жизнь, точнее — его повседневная жизнь была пронизана священной силой Космоса, и только она определяла его бытие в Мире. Человек постоянно стремился приблизиться к этой священной мощи Вселенной, находиться рядом с ней или в ее окружении. Об этом свидетельствуют и фольклорные тексты, и семантика многочисленных обрядов, проводимых в различных жизненных ситуациях. Небо, земля, реки, озера, горы, лес были не только и даже не столько элементами естественной природы, сколько представляли собой единый сакральный текст,

в котором проявлялась божественная сущность Космоса, созданного в Начале Времен богами. Мир инобытия был предельно реальным и живым, и каждая из его сфер находилась во власти конкретных божеств, духов-хозяев, духов-предков, духов-покровителей, с которыми человек постоянно общался.

Именно стремление человека к контакту со священным инобытием отразилось в созданном им образе Вселенной, где границы между миром людей и миром божеств/духов были достаточно «прозрачными», а оба мира — взаимопроницаемыми. Эта взаимопроницаемость в традиционных культурах Сибири была достигнута необычайно разнообразными художественно-образными решениями, которые отразили как сам путь развития образа мироздания, так и процессы этнокультурного взаимодействия сибирских народов на разных этапах истории. Задача настоящей статьи — рассмотреть, как в мифах, преданиях и сказках воплотились представления о связях человека с потусторонним миром. Однако Мир инобытия настолько огромен и многолик, что определить все связи человека с потусторонней реальностью в одной статье не представляется возможным — это требует большого монографического исследования. В данной работе также нешироко представлен круг шаманистических воззрений на взаимодействие бытия и инобытия, так как это самостоятельная тема исследования.

Одним из самых распространенных образов, воплощающих контакты между миром людей и миром божеств, являлась *дорога-путь*.

Обратимся к одному из самых древних мифов Северной Азии — мифу «о небесной охоте», или «солнечному мифу» [Янкович 1980: 348]. В наиболее архаичной форме сюжет этого мифа сохранился в XIX в. в фольклорной традиции ангарских эвенков.

Тунгусы рассказывают, что медведь гнался за лосем (токи) по снежной дороге, что пересекала ночное небо с востока на запад, и задавил его на середине пути. Вертук лосиный остался влево возле тропы — «токи дууки» (Орион), а нога валяется на правой стороне — «токи Халганин» (Большая Медведица). По этой ноге тунгусы считают ночное время. Потом медведь ушел на запад, уже усталый и обожравшийся так, что под конец даже едва ноги волочил — из одной тропы сделал две (Млечный Путь) [Титов 1923: 96].

В этом мифе олень выступает как символ небесной сферы, солнца, света и дня, а медведь олицетворяет хтонические силы, ночь и тьму. Этот сюжет, воплощающий цикличность жизни Космоса, в различных вариантах известен в мифологиях многих народов Сибири, но недостаточно подробно описан в научных исследованиях. В контексте данной

темы интерес представляет образ «снежной дороги», которая пересекает ночное небо с востока на запад (Млечный Путь). Здесь перед нами предстает, пожалуй, наиболее ранний вариант связи двух миров Вселенной — мира солнца, света, жизни и мира ночи и смерти. Не останавливаясь на анализе взаимодействия этих двух космических сфер, подчеркнем, что в этом мифе образ «пути-дороги» связан исключительно с небесной сферой мироздания. И хотя в мифе представлены две составляющие Вселенной — день/свет/жизнь и ночь/тьма/смерть, средний мир, мир людей, здесь отсутствует. Необходимо обратить внимание на тот факт, что медведь «задавил» оленя-солнце на «середине пути». Здесь открывается очень важный космологический образ — сакральный Центр Мира, где периодически происходит гибель Мира и его возрождение. В данном мифическом тексте эта идея представлена следующим образом: медведь «пожирает» оленя-солнца; «оживление» же оленя-солнца в тексте отсутствует, по всей видимости, этот момент в мифе просто не сохранился. Но в то же время этот центр небесной «снежной дороги» символизирует разрыв между миром света и миром тьмы.

У бурят «солнечный миф» представлен в ином варианте, в котором также сохранился архаический образ зверя как одного из главных персонажей мифа.

У балаганских бурят затмение солнца и луны объясняется тем, что их проглатывает Алха. По словам бурят, Алха прежде был какой-то большой зверь или шихтыр¹. Этот зверь или шихтыр проглотил луну и солнце. Тогда на земле сделалось темно. На небе бурханы² собрались и отсеки Алхе половину тела. Задняя часть тела упала на землю, а передняя часть тела осталась на небе. И теперь изредка Алха проглатывает солнце и луну, которые потом снова выходят, так как у Алхи задняя часть отрублена [Хангалов 2004, III: 10–11].

Как мы видим, тело мифического зверя рассекается по середине, и одна часть падает на землю, другая остается на небе. Представляется возможным рассматривать это «рассечение» как отголоски некогда существовавшего мифа о сотворении неба и земли из тела мифического существа, а линию рассечения — как разрыв между этими мирами. По крайней мере, здесь обнаруживается определенная аналогия с аккадским мифом о битве Мардука с Тиамат, из тела которой, рассеченного на две части, были созданы небо и земля [Афанасьева 1988, II: 110–111]. В то же время рассечение мифического божества или зверя и создание из двух его частей небесного и земного миров воплощает идею их взаи-

¹ Шихтыр (шидхур) — «злой дух».

² Бурхан — «бог, божество».

мосвязанности, что делает возможным проникновение инобытия в бытие и наоборот.

Таким образом, можно предположить, что идея взаимопроникаемости бытия и инобытия относится к наиболее ранним космологическим представлениям и является основой для множества различных образов, воплощающих связь между мирами Вселенной, что было вызвано желанием человека постоянно соприкасаться со священным инобытием.

Так, согласно одному из вариантов эвенкийского мифа «о небесной охоте» видимое небо есть ни что иное, как тайга верхнего мира, в которой обитает священный лось Хэглэн.

Однажды он выбежал из тайги и увидел на горном хребте солнце, он подцепил его на рога и унесся с ним чащу. На средней земле наступила ночь, и люди очень испугались. Тогда богатырь Маин, надев крылатые лыжи, через отверстие сангар проник в верхний мир (угу буга) и погнался за лосем. К полночи он достиг его и стрелой поразил зверя. Так богатырь вернул людям солнце, но сам остался на небе. С тех пор каждый вечер лось Хэглэн уносит на рогах солнце в чащу тайги, а Маин надевает свои лыжи и несется за ним, пока не достигнет его к полуночи и не вернет людям светило [Анисимов 1959: 12].

Правда, Г.М. Василевич в кратком пересказе этого мифологического сюжета соотносит Хэглэна с именем охотника, уточняя, что имя охотника Маин существовало только у некоторых групп эвенков [Василевич 1969: 210].

В этом мифе уже абсолютно четко представлена идея возможности проникновения человека в иной мир, в данном случае небесный. Богатырь Маин попадает с земли на небосвод на крылатых лыжах, т.е. летит на небо, и этот полет отражает еще один способ (путь) достижения инобытия.

Важен тот факт, что Маин попадает на небо через отверстие *сангар*, которым является Полярная звезда — *Буга сангарин* [Эвенкийско-русский словарь 1940: 23, 111; Василевич 1969: 210]. Полярная звезда в космологических представлениях большинства народов Сибири осмыслялась и как отверстие в небосводе, через которое небесные божества наблюдают за жизнью на земле, поведением людей. Так, в эскимосском предании рассказывается, как земная женщина попадает в небесный мир. Она становится женой божества, рождает ему сына:

Вот однажды и говорит ей мужчина (божество. — Л.П.):

— Не скучаешь ли ты по своему дому?

Женщина ответила:

— Скучаю, да как же я попаду туда?

Мужчина сказал:

— А ну-ка пойди сюда!

Приподнял он каменную плиту, лежащую посреди землянки. Там дыра оказалась. Заглянула женищина в дыру — свой родной Игыгак (поселок. — Л.П.) увидела, даже ярангу, в которой жила, а на яранге постели сушатся [Сказки эскимосов 1985: 180–181].

Но в то же время Полярная звезда воспринималась также как столб, коновязь или гвоздь, поддерживающие небесный свод и проходящие через все сферы Вселенной. Именно через отверстие небосвода, которое дублировалось таким же отверстием в земле, эта вертикаль объединяла Мироздание.

По воззрениям якутов все девять небесных ярусов были «пробиты насквозь отверстием, выходящим под коновязью высшего доброго божества “Ўрўн Ајы Тојона”» [Попов 1949: 259]. У бурят и монголов Полярная звезда мыслилась «Золотым Столпом», у телеутов и алтайцев — «Солнечным Столпом», а ненцы, коряки и чукчи называли ее «Гвоздем Неба» и «Звездой-Гвоздем» [Элиаде 2000: 249]. Это основной структурообразующий элемент Мироздания — Мировая Ось, которая явилась основой развития всех образов пути из небесного мира на землю и во все области подземного мира. Различные образы, воплощающие связь этих миров, будь то дорога, веревка, цепь, лестница, полет и т.п., фактически дублируют Мировую Ось, а точнее — воплощают ее в конкретных формах, максимально приближенных к реальной жизни, тем самым делая все миры Вселенной доступными человеку. Мировая Ось символизирует и сакральный Центр Мира, сквозь который она проходит и в котором соединяются все сферы Мироздания. В мифе о Маине он обозначен временем, когда богатырь убивает лося. Это полночь, т.е. надир — точка, противоположная зениту, обозначенному в первом мифе.

Здесь сюжет «небесной охоты» представлен в наиболее развернутом виде: богатырь Маин остается на небе и каждый вечер гонится за лосем на лыжах по небесной тайге, убивая его и возвращая людям солнце. Так в мифопоэтической форме воплотилась одна из фундаментальных идей архаического сознания о единстве жизни и смерти, периодической гибели и возрождении Космоса.

В несколько ином варианте этот мифологический сюжет был известен бурятам. В нем рассказывается, как некогда жил очень сильный человек (батор) и меткий стрелок Хохосо-мэргэн. Однажды, преследуя трех оленей, он поднялся за ними на небо и прострелил всех троих одной стрелой. Три оленя на небе сделались созвездием Орион (по бурятски: Гурбан марал — «Три марала»). Стрела тоже обратилась в три

звезды, которые находятся немного ниже [Хангалов 2004, I: 12]. Как мы видим, здесь охотник преследует сразу трех оленей. Возможно, число «три» можно объяснить исходя из представлений якутов о трех солнцах, сияющих на самом верхнем ярусе неба, где пребывает верховное божество Урун А́йы То́юн [Попов 1949: 259], некогда распространенных среди общих предков якутов и бурят.

У казымских хантов миф повествует о том, как однажды лося преследовали три охотника — хант, ненец и эвенк. В погоне за животным они вслед за ним поднялись на небо, настигли его, но все остались там в виде созвездия Большой Медведицы, которое по-хантыйски называется *курунг вой хэс* — «лося звезда» [Сенкевич-Гудкова 1949: 157].

Миф кетов о происхождении созвездия Большой Медведицы повествует:

Четверо людей — кет, русский, эвенк и селькуп — вместе охотиться пошли. Вот или, сохатого гнали. Ночью, днем гнали. В одном месте, где поесть останавливались, котел оставили. (Кет вернулся за котлом. — Л.П.) Селькуп теперь первым идет, эвенк за ним, дальше русский. Кет на селькупа взглянул, тот к сохатому уже приблизился. Кет лук натянул, выстрелил. Селькуп оглянуться не успел, как кет выстрелил в сохатого. Селькуп тоже стрелу выдернул, выстрелил в сохатого, когда тот уже упал на бок.

Охотники не знали, что пока они сохатого гнали, они все на небе очутились. Когда проснулись, они уже на небе, как тучи висели [Мифы, предания, сказки кетов 2001: 65; далее — Мифы кетов 2001].

У хантов существует миф «Происхождение созвездий». В нем говорится:

Здесь было три крылатых человека: один на Вахе (приток Оби. — Л.П.), другой — на Оби, третий — ...на Енисее. Они хотели соревноваться, кто раньше добежит на подволоках (зимние лыжи, подбитые мехом. — Л.П.). ...Бежали они за годовалым лосем, он молодой и бежит быстро. Бежали, бежали. Ваховский бежит и перелетает через деревья высотой по пояс человеку. Ваховский бросил котел, чтобы легче бежать. Ваховский первый догнал лося. Теперь на небе три звездочки: это охотники бегут за лосем, а ковш (Большая Медведица. — Л.П.) — это котел, который один из них бросил [Мифы, предания, сказки хантов и манси 1990: 69; далее — Мифы хантов и манси 1990].

В этих мифах образ пути-дороги не акцентируется, но его присутствие выражено самим сюжетом погони за лосем. Здесь олень и лось уже утрачивают свою солнечную природу и выступают как созвездия. При этом все охотники остаются на небе, что вытекает из космологической

логики мифа, т.к. «космическая охота» должна повторяться каждый день.

В мифе кетов обращает на себя внимание новый мифологический нюанс — охотники очутились на небе, когда проснулись. Здесь сон выступает как состояние перехода из одного мира в другой и внутренне также связан с образом пути-дороги. По воззрениям большинства сибирских народов, одна из присущих человеку «душ» (обычно их бывает три) имела свойство отделяться от тела и странствовать по миру, что чаще всего происходило во сне. Так, М.Н. Хангалов пишет: «Видение снов бурят объясняет тем, что в это время душа покидает тело и странствует по земле или посещает духов; все, что душа встречает во время этих странствований, она сохраняет в памяти и по возвращении к телу; воспоминание всего случившегося с душой и есть сон; понятно, что снам буряты придают реальное значение. ...Как сон, так и болезнь есть временное отделение души от тела, но во время болезни душа произвольно удаляется, а увлекается насильно, похищается по воли какого-либо божества, чаще всего за непринесение жертвы» [Хангалов 2004, I: 323–324].

В связи с этими представлениями сон воспринимался как временная смерть, т.к. душа покидает тело и может оказаться в мире духов, а смерть, т.е. переход в загробный мир, — как сон. Так, в кетском предании «Кайгусь верховьев реки»¹ рассказывается:

Кайгусь верховьев реки жила в одиночестве. Долго жила. Прилетели птицы и говорят:

— *Кайгусь верховьев реки одна живет. Ее красивый брат в стороне от верховьев реки лежит мертвый, а она одиноко живет. ...Она на край леса, где кладбище, решила пойти. Пошла она туда. Крест стоит. Она брата выкопала, наверх вытащила. ...Ну, вот она его стала оживлять. Он ожил и сказал:*

— *Я крепко спал, кто меня разбудил?*

— *Я, — говорит, — тебя разбудила.*

— *Пойдем вниз в мой чум.*

Они спустились вниз, пришли в ее чум. Она за водой сходила, воду согрела, его вымыла. Они вместе жить стали [Мифы кетов 2001: 127–128].

В другом предании кетов рассказывается о сотворении стариком и старухой из глиняных чашек в семиушном котле семи мальчиков (коль-

¹ Кайгусь — хозяин (хозяйка) промысловых животных, законодатель охотничьей этики, обрядовых и поведенческих предписаний, регулирующих отношения людей с объектами промыслового мира [Алексеев 2001: 314].

тутов), об их смерти и возрождении, где встречается то же самое значение сна как смерти. Юноши были убиты злыми духами, тогда их тела родители снова положили в семиушный котел и стали качать. Старик говорит:

— *Если кольтуты настоящей смертью мертвы, то пусть этот котел повернется по направлению к западу, если же слабой смертью мертвы, то пусть повернется на сторону утренней зари!*

Они качают. Котел чуть было к западу не свернулся — старик его подпер палкой. Котел перевернулся на восточную сторону. Эти кольтуты ожили и родителям говорят:

— *Холодно! Как мы крепко спали. Кто нас разбудил?* [Там же: 227–228].

В этом сюжете, кроме представления о временной смерти как о сне, интерес вызывает соотношение запада с миром мертвых и востока — с возрождающейся жизнью. При этом котел переворачивается с запада на восток, что может свидетельствовать об отражении семантической взаимосвязанности этих двух миров. Большое значение имеет и образ семиушного котла, в котором подчеркивается его сакральный характер, т.к. число «семь» наряду с другими числовыми символами (три, девять и др.) в большинстве мировоззренческих традиций народов Сибири выступает одним из символов структуры Мироздания. Это число фигурирует и в большинстве мифологических текстов кетов, связанных с дорогой в иной мир. Семантика котла достаточно подробно освещена в работе «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир», выполненной коллективом ученых Новосибирского института истории, филологии и философии СО АН СССР под редакцией И.Н. Гемужева (Новосибирск, 1988: 136–147). В космологическом плане очаг и котел, находящиеся в центре жилища, символизировали сакральный Центр Мира, наделенный огромной созидательной силой. Котел играл важную роль в родильных и свадебных обрядах, олицетворяя благополучное существование человека. Более того, само приготовление пищи мифологически осмыслялось как акт преобразования из сырого в вареное, из холодного в горячее, в результате чего возникало новое качество любой субстанции, т.е. совершалось творение. Именно поэтому в кетском мифе старики кладут убитых сыновей в котел и начинают его качать. Качание в данном случае, по-видимому, выражает суть движения, свойственного всему живому, в отличие от неподвижности мертвого.

Возвращаясь к образу пути-дороги, отметим, что во многих мифологических сюжетах он выражен значительно ярче, чем в приведенных

выше текстах. Так, в кетском мифе «Как человек стал смертным» (аналогичный миф известен и селькупам) говорится:

Когда-то давным-давно на небе жил Есь со своим сыном. На земле жили кеты — светлые люди. У людей в то время не было собак.

Есь жил в железном чуме среди железных деревьев. Однажды Есь отправился на охоту и подошел к дороге, которая спускалась на землю. С земли эта божья дорога виднелась людям, как звездочка. Есь постоял около дороги, прислушался — с земли плач раздается. Есь понял, что у людей внизу на земле что-то случилось. Когда Есь вернулся домой, он сказал сыну:

— *Сходи вниз к людям, спроси, что у них случилось* [Мифы кетов 2001: 65].

«Звездочкой» здесь обозначена Полярная звезда и образ «божьей дороги», соединяющей небо и землю и проходящей через центр Мироздания, наиболее отчетливо воплощает Мировую Ось. В этом мифе по пути-дороге на землю спускается сын верховного божества. В другом мифологическом сюжете кетов «Месяц и Солнце» уже человек поднимается по дороге в небесный мир. Героя на земле преследует злой дух (*мырак*), который убивает двух его братьев и грозит смертью ему:

— *Куда мне деваться? Подумал он и увидел дорогу на небо. — Пойду туда.*

Парень шел долго. На пути заметил чум. Хотел войти, да нельзя: девушка ногою загородила вход.

— *Убери ногу, — говорит парень.*

— *Не уберу, — сказала она.*

— *Ты для того и пришел сюда, чтобы перешагнуть через мою ногу. Шагай!*

Парень перешагнул через ногу и стал хозяином чума, а девушка — его женой.

После некоторого времени он спускается на землю, где вновь сталкивается с *мыраком* и, спасаясь от него, снова бежит по дороге на небо. Далее в сюжете непосредственно раскрывается тема появления не небе месяца. *Мырак* догоняет человека и хватается за левую руку, его жена-солнце, пытаясь спасти мужа, хватается за правую руку. Каждый из них тянет человека к себе, и они разрывают его пополам. Правая половина без сердца остается на небе, а другую уносит *мырак*. Женщина-солнце пытается оживить свою половину, она «вынычивает» ее, как ребенка, и днем половина превращается в целого человека, а ночью снова становится половинкой человека. Так на небе появился месяц [Там же: 60–63].

В этом мифе обращает на себя внимание неожиданность появления дороги, ведущей на небо, которое заключает в себе периодически возникающий прямой, непосредственный контакт бытия и инобытия. В кетском фольклоре даже имеется специальное выражение для обозначения этого неожиданного проявления инобытия — «дорога открылась» [Там же: 92].

Внезапность этого проявления получила отражение у народов Сибири во многих фольклорных сюжетах. Якуты, например, верили:

Когда «раскрывается рай», то небо расходится по Млечному Пути, и если в это время подумать о чем-либо хорошем, то желание исполнится. Вот почему во время такого явления и принято спрашивать детей, говоря: «Надели нас золотым ножом [мальчиком], надели нас золотыми ножницами [девочкой]» [Попов 1949: 261].

А.А. Попов поясняет, что «раскрытием рая» якуты называют какие-то атмосферные явления, заключающиеся в том, что ночью вдруг на мгновение становится ослепительно светло. У бурят существовало поверье:

Изредка тэнгэрины (божества верхнего небесного мира. — Л.П.) открывают дверь неба; если человек увидит, что дверь у неба открылась и в это время что-нибудь попросит, то просьба его исполнится. ...Если дверь открывают восточные и худые тэнгэрины, это худо для людей и для того, кто это увидел, потому что эти тэнгэрины смотрят на землю и посылают людям несчастье. Если дверь неба открывают западные тэнгэрины, то это хорошо для людей, а также для того, кто это увидит, потому что западные тэнгэрины смотрят на землю и посылают людям счастье и богатство. Если дверь неба откроется на восточной или северо-восточной стороне, то свет бывает красный; если на западной или южной, то свет бывает белый [Хангалов 2004, III: 9].

В предании азиатских эскимосов явление инобытия проявляется следующим образом:

Однажды, когда младший брат снова караулил в своей яме (запасы китового мяса. — Л.П.), в полночь вдруг наступила сильная темнота. Он посмотрел вверх и вниз, но сначала ничего не увидел [Сказки эскимосов 1985: 96].

Все эти образы — появление дороги, разрыв неба по Млечному Пути, открывание дверей неба, внезапный свет или темнота — выражение священного инобытия, которое М. Элиаде назвал иерофанией (от греч. *hieros* — священный + *phanie* — проявление). «Человек узнает о священном потому, что оно *проявляется*, обнаруживается как нечто со-

вершенно отличное от мирского. ...Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей» [Элиаде 1994: 17]. Именно постоянное проявление священного инобытия делало осмысленной жизнь человека, определяя его место в пространстве Космоса.

В кетском мифе «Месяц и Солнце» герой идет на небо и доходит до чума девушки-солнца, т.е. образ пути-дороги, связывающего землю и небо, здесь также воплощает Мировую Ось, т.к. жилище небесного божества всегда располагается в Центре Мира. Время, которое человек тратит на этот путь, — семь лет — отражает строение Вселенной, в данном случае небесного мира, который, по воззрениям кетов и других народов Сибири, состоял из семи небес. Интересен и мотив «вынычивания» божеством оставшейся половины человека, который семантически соотносится с качанием котла с мертвыми телами юношей в предыдущем мифе.

Другими образами, воплощающими идею связи между небесным и земным мирами являются цепь, веревка, проволока, лестница, т.е. любая вертикаль, соответствующая «вытянутости» Мировой Оси. Наиболее разнообразны образы этой вертикали в мифологии угров Сибири. В мифе, исполняющемся у них на медвежьем празднике и повествующем о появлении «священного зверя» (медведя) на земле, его жизни и охоте на него, о чем медведь рассказывает сам, говорится:

От моего отца, мужа семибездного неба, я на конце дорогой железной цепи спустился на землю. За узким и длинным озером находился небольшой островок суши, покрытый рощей смешанной березы. Когда я туда пришел, там возвышалась черемуховая гривка, родящая прекрасную черемуху, возвышалась шиповниковая гривка, родящая прекрасный шиповник.

В конце сюжета медведь повествует о проведении самого праздника:

Когда меня ввели в самую середину дома, снабженного огнем, зажженным остью женищиной, тогда устроили священный пир медведя. Когда священный пир медведя прошел, они стали плясать священную пляску медведя. Меня одели в пушистый суконный кафтан с длинным пушком, меня украсили звенящим серебром. Когда священный праздник в честь медведя окончился, я по дорожному концу железной цепи, звенящей, подобно серебру, поднялся вверх к моему отцу, мужу семибездного неба [Мифы хантов и манси 1990: 82–83].

В эпическом сказании манси герой достигает священного «Семиугольного» города, который висит в воздухе на железных цепях [Там же: 399].

В хантыйском мифе о сотворении земли небесный бог Торум, дом которого также висит в воздухе, создав землю, спускает на нее на веревке своего сына в золотой люльке. В другом мифе созданных детей верховные боги опускают на землю на проволоке [Там же]. В сказании хантов о «Желанном Богатыре — Купце Нижнего Света, Купце Верхнего Света» герой, странствуя по различным мирам Вселенной, сталкивается с мертвецом — «это длинный мертвец с края кладбища, это тонкий мертвец с края кладбища». По описанию это не обычный мертвец, а хозяин мира мертвецов, о чем свидетельствует выражение «с края кладбища», где эпитет «край», по всей видимости, означает самую удаленную область «земли мертвецов». Догоняя богатыря и желая погубить его, мертвец грозит ему: «...от меня захочешь подняться в небо — нет лестницы, захочешь залезть в яму — нет дыры» [Там же: 113].

В этом сказании и «медвежьем» мифе отчетливо проявляется семантика Мировой Оси — это объединение лестницы в небо с дырой в земле, выстраивающее вертикаль, которая соединяет все миры Вселенной. Во втором сюжете — это середина жилища, которой касается «дорогой конец железной цепи», позволяющий медведю подняться на небо к своему божественному отцу.

Итак, возможность проникновения в небесный мир воплощена в абсолютно реалистических образах — дороги, цепи, веревки, проволоки, лестницы, полета, сна, в чем проявилась глубокая вера человека традиционных обществ в реальность инобытия, его тесную связь с миром людей, единство Мироздания.

Эта вера была столь естественной, что во многих фольклорных сюжетах способы достижения небесного мира опущены, и создается впечатление прямого контакта двух миров Вселенной. Это прослеживалось уже в мифах о погоне охотников за оленем/лосем, когда люди не замечали, как оказывались на небе. Но существуют сюжеты, где эти представления выражены более ярко.

Так, среди якутов и бурят распространено предание о том, как Луна подняла к себе детей-сирот, с которыми жестоко обращались родственники, и оставила их у себя навсегда. В другом варианте женщину забирает к себе месяц за то, что она дразнила его [Попов 1949: 260–261; Хангалов 2004, III: 10]. У хантов Месяц забирает к себе детей, которые ночью пошли за водой и начали хвастаться, как хорошо живет их семья [Мифы хантов и манси 1990: 66]. Наиболее широко подобные предания распространены у бурят. М.Н. Хангалов сообщает следующее:

«Приведу несколько примеров, как по воззрениям шаманистов живые люди по воли тэнгэринов поднимались на небо и пребывали там вместе с небожителями.

Из племени Онгосы маленькая девочка, дочь Онгоя по имени Дашкин-Сомон, поднялась на небо, осталась там жить, выросла и впоследствии вышла замуж за унгинского белого шамана Барлака Хокнуева (т.е. вернулась на землю. — Л.П.).

Дочь шаманки Муда Хан-Шунху тоже живой поднялась на небо и осталась там навсегда» [Хангалов 2004, II: 109].

Как видим, эти предания носят достаточно «реалистичный» характер. Называются имена детей, родителей и даже конкретных исторических лиц, например, шамана Барлака Хокнуева [Там же: 122]. Их возникновение объясняется представлениями, что небесные божества живут так же, как и люди и, наконец, что мир небесных божеств, дарующих жизнь, вполне приемлем для жизни людей. Следует лишь отметить два существенных обстоятельства — на небо поднимаются, как правило, дети и, главное, девочки, а также то, что они в той или иной степени связаны с шаманами. Второе обстоятельство вполне объяснимо, т.к. в XIX в. идея вознесения на небо стала по большей мере прерогативой шаманов. По поводу первого можно высказать лишь предположение, что оно соотносится с достаточно архаичным кругом представлений о Вселенной как о Мировом Древе и Мировой Горе. У бурят существует следующее поверье о «царях земли»:

На юго-западной стороне есть царство Маса-Богдо-хана, где находится царь всей земли гора Сэмбэр-ула, на которой растет царь всех деревьев Аха-зандан-модон, а царь всех трав Угитэ-саган-обохон растет, обвившись вокруг царя всех деревьев Аха-зандан-модона до самой вершины, откуда царь всех трав спускается опять вниз; на этой горе находится царь всех зверей Аргалан-зон, царь всех домашних животных Пегий лончак (алак даган) и царь всех змей Абарга-мого. ...царь всех птиц Хан-Хэрэгдэ-шубун имеет гнездо на царе деревьев, а змеиный царь лежит, три раза обвившись вокруг царя деревьев [Хангалов 2004, III: 12].

Перед нами предстает необычайно монументальная и красочная в своей художественно-образной выразительности картина Мироздания. Хотя в ней достаточно явно проявляется влияние индо-тибетской мифологии, тем не менее она традиционна для мифопоэтического комплекса представлений о Вселенной многих народов Сибири. Заимствования наиболее отчетливо прослеживаются в названиях «царей». Это и гора Сэмбэр (Сумбэр/Сумер), и птица Хан-Хэрэгдэ-шубун (Хан-Гаруди), и «царь» зверей Аргалан-зон / Аргалан-заан (*бур.* слон) [Неклюдов 1988, II: 172–173]. Но в целом образы Древа с сидящими на его вершине птицами и Горы известны, помимо бурят, всем народам

Южной Сибири, селькупам, хантам и манси, нганасанам, эвенкам и некоторым народам Амура. В связи с высказанным предположением приведем несколько примеров. По верованиям нганасан души умерших младенцев в виде птичек улетали к Луне-матери, дающей жизнь всему живому, или ветвям Мирового Древа, откуда через некоторое время могли снова войти в лоно своей матери [Грачева 1976: 58–59]. По сведениям А.А. Попова, при проведении шаманом обряда испрашивания души ребенка для бездетных родителей в доме на скамье устанавливается модель Мирового Древа, на котором укрепляются изображения птицы, рыбы, гнезда с фигуркой птенца и миниатюрные сосуды с маслом.

А.А. Попов пишет: «Столб изображал Вселенную, а гнездо, находившееся в середине, — средний мир, т.е. нашу землю. Изображения летящего сокола наверху и рыб внизу указывает на то, что над землей живут птицы, под землей — рыбы и что только на земле нет своего обитателя. Жаворонок внутри гнезда, т.е. земли, служит приманкой души младенца, так как, если супруги окажутся недостойными получить душу от Айыыһыт, последняя может смириться и дать [душу ребенка] ради счастья этого жаворонка. Сосуды с маслом означают желание наделить будущего ребенка счастьем» [Попов 2006: 69].

Таким образом, представления о душе ребенка, улетающей на небо, и получение женщиной души ребенка от высших небесных божеств вполне могли привести к слиянию этого комплекса верований и рождению совершенно нового фольклорного сюжета — «подъем» девочек на небо. В подтверждение сказанного можно только добавить, что «улетевших» на небо девочек родители всегда стремились вернуть обратно, полагая, что они принесут счастье семье и роду, для чего шаманами проводился специальный обряд [Хангалов 2004, II: 109].

Можно предположить, что образы небесной дороги и сна наиболее архаичны уже в силу своей естественности. Лестница, цепь, проволока, веревка — образы более поздние. Тема полета богатыря Маина на крылатых лыжах в значительной степени связана с развитием шаманистических представлений, в которых полет шамана на одном из его мифических помощников — птице — является одним из основных способов достижения священного инобытия.

Однако особый интерес в кетском мифе «Солнце и Месяц» представляет брак земного человека с небесной девушкой-солнцем, который отражает высшую степень единения бытия с инобытием, наиболее полную возможность слияния этих двух миров Вселенной. Сюжеты о браке небесных божеств с людьми немногочисленны, но, тем не менее, они

присутствуют в мифологии многих сибирских народов. Важно отметить, что в этих сюжетах как люди, вступая в брак с небесными божествами, могут жить на небе, так и божества, вступая в брак с человеком, могут жить на земле. Миф нганасан рассказывает о том, как однажды шаман пошел к луне:

Луна-то — наша мать. Бабы когда родить будут, чтобы знать, такие вести принести ушел шаман. Это очень давно было, когда земля еще родилась.

Шаман ушел, ждут его и не могли дожждаться.

Шаман когда пришел к луне, луна быстро побежала к своей матери на некоторое время. Когда она к матери пришла, мать говорит:

— Шаману здесь ходить нельзя. Раз шаман пришел, ты, луна, его обратно не отпускай. Пусть он теперь твоим мужем будет.

Потом луна вернулась к шаману, и он стал ее мужем [Мифологические сказки и исторические предания нганасан 1976: 61; далее — Мифологические сказки нганасан 1976].

В одном из кетских мифов орел, который здесь выступает как небесное божество, уносит к себе девушку, и она становится его женой, оставаясь в ином мире [Мифы кетов 2001: 230–231]. В другом — дочь верховного небесного бога становится женой человека и спускается с ним на землю [Там же]. В эскимосском предании «Вторая жена» рассказывается о том, как муж дурно обращался с одной из своих жен, и ее забирает к себе в верхний мир божество ветра, женщина живет с ним несколько лет, рождает ему сына, но постоянно скучает по земле и бог возвращает ее домой [Сказки эскимосов 1985: 178–182].

Однако наиболее ярко эта возможность совместной жизни как человека, так и божества и в небесном мире, и в земном раскрывается в нанайском предании «Арха Аодину мэргэн». В нем говорится о том, как земного мальчика похищает и относит на высокую гору, обратившись в птицу, небесная девица Донгнанкай Сангнанкай пудин, чтобы он стал ее мужем. Затем его похищает «красавица, рожденная от лучей солнца Синкуйдэду», и он также становится ее мужем. Некоторое время он живет в мире инобытия, но в конце концов возвращается на землю и женится на дочери своего дяди:

Три дня пировали. ...Пришли к нему и красавица Донгнанкай Сангнанкай, и красавица Синкуйдэду. Каждую из них разместил в отдельном доме: в трех домах жили его жены. Дядя его занял самый нижний дом [у берега]. Первые две жены ходили и лелеяли последнюю жену — дочь дяди. Так они ладно жили [душа в душу] [Нанайский фольклор 1996: 93–101].

Таким образом, мы видим, что границы бытия и инобытия «прозрачны», а иногда они как бы вовсе растворяются. Брак между человеком и небесным божеством воспринимается как абсолютная реальность. В этих сюжетах достаточно отчетливо проявляется миф о священном браке неба и земли, который известен в большинстве традиционных культур мира. Сохранился этот миф и у некоторых народов Сибири, хотя здесь основной сюжет во многом усложнен дополнительными линиями и позднейшими напластованиями, что свидетельствует о сложном пути развития сибирской мифологии. В мифе нганасан о творении мироздания священный брак, в результате которого на земле возникает жизнь, совершается между мужским божеством земли и небесной женщиной. До этого вся земля покрыта льдом, но женщина постепенно рождает детей, которые имеют облик травинки, оленя, мальчика и девочки, вследствие чего земля обретает свой истинный вид [Мифологические сказки нганасан 1976: 39–43].

Брак между сыном земли и дочерью небесного бога является сюжетом мифа кетов.

Бангрэхын — сын земли живет. Он от земли рожденный, у него ни отца, ни матери нет. Ему для средней части чума¹ человек нужен.

Сын земли раздумывает: «Откуда же мне женщина достанется?»

Сыну земли слово пришло:

— Ильгет², тебе в течение семи суток надо на восток кланяться.

Сын земли у своего чума перед стволом священной пихты стоял и в течение шести суток все время кланялся.

На седьмое утро, когда заря стала заниматься, латунная лодка около него приземлилась. Внутри нее женщина сидела, на голове ожерелье, на лице латунные звезды блестят, вся, как звезда, горит.

Сын земли взял ее за локоть, в свой чум увел.

— Я, — она говорит, — Дочь неба. Есь (верховное божество. — Л.П.) меня послал быть твоей подругой жизни [Мифы кетов 2001: 91].

В этом сюжете сама земля еще не проявляется в персонифицированном образе, что говорит о глубокой архаичности этого мотива. Ее как бы заменяет сын, в чем можно видеть древние представления о земле как мужском начале. Это определяет дальнейшее развитие сюжета — небесный бог Есь отдает замуж свою дочь, а не женится сам.

Однако для мифологии народов Сибири более характерны представления о матери-земли. У нганасан образ Моу-нямы (матери-земли) не-

¹ Речь идет о месте, где размещалась супружеская пара. — *Прим. составителя.*

² Ильгет — букв. «земной человек»; ср. кет. *илбанг* (ильванг) «Вселенная». — *Прим. составителя.*

обычайно живописен: ее голова и волосы, «как свежая трава с цветами» [Мифологические сказки нганасан 1976: 39–43]. Но в этих мифах, как и в мифах о других женских божествах (матери-огня, матери-солнца, матери-луны), мотив священного брака отсутствует, мужским персонажем здесь является культурный герой, которому они помогают обустроить землю.

В хантыйском мифе «Сотворение мира» верховный бог Нум-Торум живет на небе один:

Однажды во время его размышлений капнула капля сверху на стол. Капля скатилась со стола, упала на пол, и вышел младенец — женщина Еви¹. Маленькая девочка открыла дверь и вошла в другую комнату. Когда она оделась в этой комнате в платье, неизвестно откуда полученное, и вышла к Нуму, то он бросился ей на шею, поцеловал ее и сказал:

— Будем с тобой век жить.

Долго ли жили, коротко ли жили, у них родился сын [Мифы хантов и манси 1990: 60].

В образе жены Нум-Торума, хотя и неотчетливо, проявляется образ матери-земли. Это отражено в дальнейшем сюжете мифа. В его начале земля, которая возникает сама собой, еще жидкая, как болото. Жена бога спускается на землю и тонет в этом болоте. Сын оплакивает мать, но она чудесным образом появляется в доме, а земля стала твердой, и на ней возникла жизнь. Символична в этом сюжете и капля, из которой возникает девушка (еви), что согласуется с архаическим представлением о дожде как семени верховного небесного божества.

Итак, стремление человека к постоянному контакту с небесным иномытием, наделенным в его сознании огромной созидательной силой, получило отражение в целом ряде мифов и преданий. В данной статье рассмотрена только незначительная их часть, но, как кажется, и она дает возможность подвести некоторый итог. Наблюдение человека за движением небесных светил по небосводу и их воздействием на видимый мир явилось, как можно полагать, основой для развития мифологического мышления и художественно-образного осмысления окружающего мира. Именно эти явления должны были породить восприятие всей грандиозности Мироздания и его подавляющей мощи, заставить человека стремиться к этой таинственной сущности, почерпнуть частицу той непостижимой энергии, которая, как он видел, пронизывает весь окружающий мир. И этот мир был живым, охваченным постоянной сменой дня и ночи, времен года, рождением и смертью всех его обитателей, что

¹ Еви — букв. «девочка, девушка». Возможно, жена Нум-Торума названа здесь так из-за созвучия этого хантыйского слова с библейским именем Ева. — *Прим. составителя.*

развивало диалектику мышления и помогало человеку постепенно выстраивать все более сложную, но в то же время достаточно логичную систему мифопоэтического восприятия окружающей действительности, создать художественный образ Вселенной.

Ее трехчастная модель — верхний, средний и нижний миры — явилась поистине гениальным творением человеческого разума, позволившим объяснять все явления и процессы, охватывающие природу и социум. В этой модели мир людей неслучайно оказался посередине: именно здесь, между энергиями неба, земли и подземного мира, светом и тьмой, жизнью и смертью, человек нашел свое место в Космосе. В этом многоликом и многоуровневом мире человек постоянно ощущал воздействие потустороннего мира, свою органическую связь с ним, которая являлась ориентиром во всей его повседневной жизни.

Выше были представлены мифы и предания, отражающие главным образом контакты человека с небесным миром. Теперь обратимся к нижней сфере Вселенной.

Мир предков / мир мертвых / подземный мир — все эти идеи развивались в сознании человека постепенно, что привело к достаточно сложной картине их размещения в общей модели Мироздания и весьма противоречивым представлениям о них. Это положение можно проиллюстрировать на примере традиционных верований якутов.

Нижний мир, тоже не имеющий ярусов (как и средний мир. — Л.П.), населяли [якуты] исключительно злыми божествами и духами — «абасы»; в виде теней мелькали они среди грубой, железной растительности в полумраке, чуть освещенном щербатыми солнцем и луной.

Здесь все было необычно: очертания построек непрестанно колебались, подобно миражу («царгалган курдук»); уродливый скот обслуживал столь же уродливых обитателей нижнего мира; ужасное море бед (олу багала) плескалось волнами из трупов маленьких детей, рябило трупами молодых юношей, наносило трупы парней, имело наледи из трупов девушек... [Попов 1949: 259].

Этот мрачный образ подземного мира совмещается у якутов с совершенно иным представлением об этой области Вселенной. Она также размещается под землей, но умершие живут там точно так, как живые на земле. Они имеют характерные для традиционной якутской культуры жилые и хозяйственные постройки, одежду, утварь и ведут такой же образ жизни, как их потомки и родственники, пребывающие на этом свете [Там же: 260].

Столь разные представления о нижнем мире существуют у тюрков Южной Сибири, бурят, селькупов, хантов и манси. Объясняется это, с

одной стороны, влиянием на традиционные верования народов Сибири больших религий, с другой — развитием шаманизма как особой системы религиозных воззрений с характерным для нее индивидуальным экстатическим опытом. Так, мрачный образ подземного мира, мира вышших хтонических сил, оформился явно под внешним влиянием. Со всей своей мрачной образностью он был достаточно удален от мира людей, в эту сферу Вселенной человек (за исключением больших шаманов) никогда не проникал, и его описания в наиболее яркой форме встречаются главным образом в обрядовых текстах шаманских камланий.

К этому миру по своей образности и соотношению с миром людей примыкает и мир мертвецов. Эта область Мироздания наиболее ярко представлена в мифологии угров и самодийских народов. Этот мир очень враждебен человеку, обычно его достигают герои, богатыри, шаманы или небесные божества в своих путешествиях по Вселенной. В хантыйском сказании о «Желанном Богатыре — Купце Нижнего Света, Купце Верхнего Света» герой, странствуя по свету, попадает в нижний мир, где встречает «человека», который приглашает его посетить «его мир». По пути они попадают в область, где сталкиваются с мертвецом, который гонится за героем, намереваясь его «съесть»:

Его проводник остановил оленей и так говорит:

— Ну, Желанный Богатырь Нижнего Света, Желанный Богатырь Верхнего Света, встань-ка быстрее под подгрудок моих оленей. Он остановился, еле успел спрятаться под подгрудок оленей, как подскочило что-то. Оказывается, это длинный мертвец с края кладбища, это тонкий мертвец с края кладбища. Засмеялся мертвец:

— Эе-ге-ге, Милый Желанный Богатырь, странник по рекам, странник по землям. Странствуя по рекам, странствуя по землям, ты принес мне свежее мясо, свежую кровь [Мифы хантов и манси 1990: 108].

Несмотря на явно поздний мотив — «ты принес мне свежее мясо, свежую кровь», образ мира мертвецов достаточно устойчив, для всех, кто попадает туда, он таит опасность и смерть [Мифологические сказки нганасан 1976: 81–91]. Героя вышеприведенного сказания спасает от мертвеца встретившийся ему в тундре, на краю земли «человек», который отвозит его в свой мир, мир предков, где Желанный Богатырь встречает свою умершую дочь. Она замужем, живет в своем чуме и ведет такую же жизнь, как люди на земле. Это и есть мир предков.

Его образ более архаичен и традиционен для автохтонных культур Сибири. Он широко представлен в преданиях, и между ним и миром людей существуют достаточно тесные контакты. Входом в него обычно являются прорубь или яма в земле (отверстие), или нора зверя/пе-

щера в лесу или горах, или стремительный спуск с вершины горы к ее подножью.

В большинстве мифологий народов Сибири характерная особенность пребывания человека в мире предков заключается в том, что он обретает состояние «духа». Он становится невидимым и опасным для обитателей этого мира. Его прикосновение к ним причиняет боль и болезнь. Ничего подобного, как мы помним, не происходит при контакте человека с обитателями небесного мира.

Среди якутских преданий существует следующее:

Места, залитые водой, которые поэтому нельзя косить летом, выкашиваются осенью поверх льда. В старину один человек косил сено на льду, лед под ним провалился. И он, очутившись в воде, стал падать вниз, и это продолжалось так долго, что казалось никогда не достигнуть ему дна.

Наконец, человек упал на что-то мягкое, оказавшееся стогом сена. Он огляделся и увидел такое же солнце и такую же растительность, как на земле.

Придя в большое изумление, он стал ожидать, что случится дальше. Долгое время спустя приехала за сеном на рыжем быке женщина в телячьем полушубке. Она подошла к стогу и, совершенно не замечая человека, стала брать вилами сено. Это еще более удивило человека, и он, ни слова не говоря, стал помогать улаживать воз. Наложив воз, женщина поехала домой, вместе с ней отправился и человек.

Далее: в пути женщина заболевает, она с трудом добирается до дома. Они вместе входят в дом, где полно домочадцев, никто из них не видит человека, а ночью все они заболевают. В дом приводят шамана, который, камлая, определяет, что больных мучает спустившийся сверху дух, но дух очень сильный, и он не может справиться с ним.

Привели шаманку, она тоже приступила к камланию и сказала, что духа можно будет спроводить обратно на рыжем быке. Привязали рыжего быка. Шаманка губами стала втягивать в себя духа болезни, и вдруг, сам не зная каким образом, наш человек очутился верхом на быке, который быстро понес вверх. Человек потерял сознание, когда же очнулся, оказалось, что он стоит на льду перед прорубью на том самом месте, где косил сено [Попов 1949: 259–260].

Из текста предания следует, что мир людей, расположенный над подземным миром предков, является для его обитателей миром небесным, а люди — достаточно сильными духами, способными причинить их здоровью большой вред. Представления о том, что средний мир является небесным по отношению к нижнему миру, известны и в других культу-

рах Сибири, о чем неоднократно упоминали исследователи. Однако это касается именно мира предков, т.е. мира, где жизнь продолжается, но только в другом качестве. Подобных представлений в отношении мира хтонических сил и мира мертвецов в преданиях народов Сибири не зафиксировано.

Почти аналогичные по сюжету предания существуют и у других народов Сибири, в частности у кетов, селькупов, нганасан, нивхов [Мифы кетов 2001: 119; Мифологические сказки нганасан 1976: 126–127; Крейнович 1973: 374–376]. В одном из преданий нивхов рассказывается о том, как охотник, преследуя лису, залезает в ее нору, и, продвигаясь по ней, пространство которой постепенно расширяется, оказывается в ином мире (мире предков).

В норе было темно. Так и шел, не разбирая дня и ночи. И вот чуть-чуть забрезжило. Пошел дальше — еще светлее, и вот он пришел на красивую землю, где было лето. Недавно взошедшая трава зазеленела. Пришел к красивой реке. Там выпрыгивали большие рыбы. Наш герой сидел на берегу, отдыхал и курил табак¹.

Далее повествуется о том, что герой проходит мимо рыбаков, которые его не видят, приходит в большую деревню, останавливается у большого дома, около которого мужчина делает острогу. Человек коснулся остроги, и мужчина тут же порезал себе руку, из которой хлынула кровь. Герой входит в дом и видит его обитателей, среди них узнает свою умершую невесту. Ночью он ложится рядом с невестой, обнимает ее, и та сразу же испытывает сильную боль. Тут просыпаются все домочадцы и посылают за шаманом, который определяет, что «какого-то человека след в ваш дом привел». Герой решает, покинуть это селение. Он добирается до лисьей норы и по ней возвращается в мир людей, собирает своих друзей, рассказывает им о том, что с ним случилось, что он попал в иной мир и, закончив рассказ, умирает. Подобные мифологические сюжеты зафиксированы в мировоззрении народов Амура разными исследователями [Крейнович 1973: 374–376; Хасанова, Певнов 2003: 80–81].

В этих двух сюжетах герои достигают мира предков двумя способами. Один из них — это путь-дорога по лисьей норе, т.е. под землей, второй — «полет» вниз, в данном случае на дно болота. Итак, для достижения как небесного мира, так и мира предков человек создает одни и те же образы, что отражает его восприятие Вселенной как единого

¹ Этот миф записан у нивхов Г.А. Отаниной, текст которого был любезно предоставлен мне ведущим сотрудником отдела языков народов России Института лингвистических исследований РАН, д.ф.н. А.М. Певновым.

пространства, все сферы которого взаимосвязаны и взаимопроникаемы. Сюда же относится и представление о сне как пути достижения и неба, и подземного мира предков. Стоит лишь обратить внимание на тот факт, что если «небесная дорога» существовала изначально или, по крайней мере, сюжет о ее возникновении не сохранился в мифологических текстах, то происхождение пути в нижний мир, мир предков получило отражение в мифах. И этот космогонический сюжет связан с мифами о «происхождении» смерти.

Создание этого пути передано в мифе орочей «Манги». В нем рассказывается о том, что некогда жила семья Хадау (мифические существа), у которой был сын Манги. Это было время, когда люди жили много сотен лет и не умирали. Но вдруг умер Манги, его смерть очень огорчила («рассердила») отца, и он сделал так, *что стали умирать и люди. Дорогу в загробный мир проложил сын Хаду Манги. Отверстие, находящееся на пути в загробный мир, его отец Хадау прикрыл дырявым котлом. Вот люди и стали умирать. А если бы дырок в котле не было, люди умирать не стали бы* [Орочские сказки и мифы 1966: 192–193].

Здесь следует отметить, что при выносе гроба из дома у орочей и негидальцев кто-либо из старших мужчин клал на постель усопшего котел, перевернутый вверх дном, тем самым закрывая дорогу в мир мертвых. Перевернутый котел семантически также связан с идеей смерти, противоположно тому, как котел, стоящий дном вниз, соотносился с идеей жизни. Как следует из мифа и погребального обряда, Манги «пробил» отверстие в земле, и оно стало входом в мир мертвых.

В кетском мифе о «происхождении» смерти верховное божество Есь приказывает первого умершего человека (до этого люди не умирали) для того, чтобы он ожил, положить на лабаз (помост) «высотой в семь сажений», но сын Еся обманывает людей и приказывает им выкопать яму глубиной в семь сажений и положить в нее умершего. В соответствии с этой «ложной вестью» люди закопали человека, что и явилось причиной смертности человека [Мифы кетов 2001: 74]. Здесь также входом в подземный мир служит отверстие в земле. Однако, в отличие от ороческого мифа, в кетском сюжете «путь» в мир мертвых, т.е. яма глубиной в семь сажений, символически, как можно полагать, отражает структуру мира мертвых — семь его ярусов, по аналогии с помостом высотой в те же семь сажений, который дублирует строение небесного мира. Представления о семи (или девяти) слоях небесного и подземного миров существовали у большинства народов Сибири.

Отверстие как вход в подземный мир — важный образ в космологических представлениях автохтонного населения сибирского региона.

Достаточно напомнить о мифе о богатыре Маине, проникающем с земли в небесный мир через отверстие Буга сангарин (Полярную звезду), через которую проходит Мировая Ось. Отверстие в земле (в среднем мире людей), открывающее путь в подземный мир, полностью отражает ее космологическую функцию — объединение всех сфер Мироздания, взаимосвязь бытия и инобытия. Мировая Ось (столб, гвоздь и т.п.) как собирательный образ Вселенной в традиционных культурах Сибири представлена также в образе Мирового Древа, который мы видели на примере бурятского мифа о «царях земли», и образе Мировой Горы.

До сих пор, как ясно из изложенного материала, речь шла о мифах и преданиях, в которых отражена вертикальная модель Вселенной. Теперь следует рассмотреть другую космологическую модель — горизонтальную, основным структурообразующим элементом которой является Космическая Река.

Но в начале обратимся к одному из кетских мифов о «Сыне земли». В нем рассказывается о том, как Сын земли — Бангрэхын (землей рожденный) женится на дочери верховного небесного бога Еся. В результате козней Кэлбэсам (злой женский персонаж в кетской мифологии) Бангрэхын побил свою жену.

Дочь неба обиделась за то, что муж ее побил. Она о землю удавилась, важенькой стала, своего сына взяла, на верхушки своих рогов в люльку посадила. Для Дочери неба дорога образовалась.

— Э-э, — она говорит, — я поднимаюсь, поднимаюсь!

Она все небесные мысы враз перешагнула, к седьмому подошла и в чум своего отца вошла.

Далее Сын земли поднимается на небо, мирится с женой, а обратно на землю Есь отправляет их в латунной лодке [Там же: 91].

Как мы видим, в этом мифе образ пути в небесный мир соотносится с образом дороги-реки. Здесь дочь Еся поднимается на небо, проходя по мысам, которые являются основным признаком строения Вселенной в ее горизонтальной («речной») модели. Обратно на землю с неба она с мужем спускается на лодке — на одном из основных способов передвижения по реке. Это свидетельствует о том, что обе модели сосуществовали в сознании человека и не противоречили друг другу, воплощая всеобъемлющий образ Мироздания.

Исток реки соотносится с верхним миром, миром света, тепла, жизни, среднее течение является средним миром, миром людей, устье — нижним миром, миром холода и смерти. В то же время ее разные берега воплощают два мира (мир людей и мир духов). Именно с другого берега появляются в поселениях людей обитатели иного мира, но на ее берегу

также располагаются Мировое Дерево и Мировая Гора, открывающие путь в небесный и подземный миры, тем самым объединя горизонтальную и вертикальную модели Мироздания.

Конкретным воплощением этой основополагающей мировоззренческой идеи в мифологии народов Сибири является мыс реки, обязательно возвышающийся над ее водной гладью. Мыс Космической Реки представляет собой один из центральных элементов сакральной топографии в горизонтальной модели. Мыс прежде всего является основным структурообразующим элементом Реки-Вселенной, он разделяет ее пространство (или каждый из миров) на семь (иногда девять) отрезков, что соответствует семи небесам и семи слоям нижнего мира в вертикальной модели. Также это священное место обитания небесных божеств, духов-хозяев местности, духов-предков и, естественно, основное место проведения обрядов, совершения жертвоприношения. В «Священном сказании» хантов о богатыре Мир-Сусне-Хум (младшем сыне небесного божества Торума) начало его «правления» на средней земле, установления социального порядка описывается следующим образом:

Где-то на берегу беловодной питающей Оби, где рыба поднимается, беловодной многорыбной Оби говорят о земле, обросшей обской травой, о земле, обросшей соровой муравой, назначен ему священный мыс... Светлым отцом, имеющем в доме золотое дымовое отверстие, он назначен на священный мыс, где весенний глухарь роняет перо, где осенний глухарь роняет перо, чтобы нескончаемую кровавую жертву со стрелы принимать, нескончаемую кровавую жертву с лука принимать... Своими большими, как солнце, священными глазами они (божества. — Л.П.) видят вправду, на мыс, выходящий к сору, на мыс, выходящий к озеру, светлый отец, имеющий в доме золотое дымовое отверстие, спустил священную лиственницу с золотыми корнями, священную лиственницу с золотыми ветвями [Мифы хантов и манси 1990: 124].

Горизонтальная модель Вселенной наиболее ярко представлена в мифах, преданиях, героических сказаниях и сказках народов таежной зоны Сибири и Дальнего Востока. Отметим, что если образ пути-дороги в верхний небесный мир присутствует только в космологических мифах, то образ реки как таковой занял важное место и в космогонических мифах, отражая ту огромную роль рек Сибири, которую они играли на разных этапах ее освоения человеком.

Один из наиболее архаичных сюжетов, связанных с рекой, представлен в космогоническом мифе туруханских эвенков. В нем говорится:

Много-много было кругом воды, маленько было сухой земли. Негде было жить человеку, негде было пастись оленям. Горевал об этом человек. Подошел к нему мамонт и спросил:

— Отчего ты такой невеселый?

Человек объяснил, что ему негде кочевать, и мамонт решил помочь человеку. Он оставляет его на маленькой земле и отправляется искать змея.

Нашел мамонт за водой на песке змея.

— Пойдем, Чжябдар, со мной сушить землю. У меня сила, у тебя гибкость. ...Забрел мамонт в воду, засадил в дно крепкие бивни и стал выворачивать со дна песок, глину и камни. Росли из них по сторонам равнины, горы, утесы. Ползал, виляя, за мамонтом Чжябдар. Вился между равнин, гор и утесов, и потекла по его следу вода... Чжябдар протер своим телом дорогу для рек [Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору 1936: 280; далее — Материалы 1936].

Оба персонажа этого космогонического мифа необычайно архаичны. Образ мамонта широко представлен в палеолитическом искусстве на широкой территории Западной и Восточной Европы. В эпоху Средневековья он является персонажем народных преданий финнов, эстов, русских и, видимо, многих народов Сибири, так как в мифопоэтических текстах последних он доживает до XX в. Большинство мифов и преданий о мамонте, известных на территории как Западной, так и Восточной Сибири, его изображают как фантастическое животное, живущее под землей или в воде [Иванов 1949: 135–139]. Его образ в различных мифологических традициях обретает свою форму: он предстает то в виде земляного быка, то в виде водяного быка или огромной рыбы, но всегда с огромными рогами, за которые, видимо, люди принимали бивни мамонта, находимые в земле. Землетрясения, наводнения, бурное вскрытие весной льда — все являлось, по воззрениям народов Сибири, результатом движения мамонта под землей. Следовательно, мамонт олицетворял стихии земли и воды, но в то же время он выступал в качестве демиурга. Можно полагать, что в эвенкийском мифе участие мамонта в сотворении земли выявляет наиболее древний пласт в его семантике.

Образ змеи известен в мифологиях практически всех народов мира, где с ним связаны идеи плодородия земли, женской производящей силы и, естественно, живительной силы воды и дождя, хотя змея олицетворяла также домашний очаг, огонь и оплодотворяющее мужское начало, т.е. этот образ являлся воплощением двух противоположных стихий — воды и огня [Иванов 1987: 468]. В приведенном выше эвенкийском мифе змея совместно с мамонтом участвует в космогоническом акте, причем в

контексте этого мифа доминирует ее связь с водной стихией. Особенно важным представляется тот факт, что река как результат божественного творения противопоставляется Мировому океану (Хаосу), из которого двумя демиургами была сотворена земля со всеми главными элементами ландшафта.

Особое значение собственно реки отмечается в мифе ее творением змеем. Более того, здесь удивительно точно передана полифункциональная семантика воды. Так, вода, из океана втекающая в русла, «протертые» змеем на поверхности земли, обретает форму, становится рекой, т.е. получает упорядоченность, превращаясь в элемент Космоса.

Первичность реки, как основного элемента сакральной географии, отражена и в другом эвенкийском мифе, в котором повествуется о том, что верховный бог Ховоки создал землю и населил ее великанами. Сначала они жили мирно, но потом стали враждовать, что разгневало творца и он «решил убрать их с земли. Одних превратил в камень-утес, других сделал рекою, озером, болотом, а тех, кто ходил к нему на небо, оставил там, превратив в звезды» [Материалы 1936: 272]. В этом мифе эвенков так же, как и в предыдущем сюжете, река создается в числе первых элементов Космоса (после камня-утеса, т.е. горы), организующих его пространство. Превратившись в горы и реки, мифические великаны, по представлениям, например, северо-байкальских эвенков, стали kalul — духами-хозяевами этих важнейших элементов сакрального ландшафта и основными персонажами большинства героических сказаний, темой которых является постоянная борьба богатырей с kalul'ами [Материалы 1936: 162].

С космогоническим мифом связана река и в мифологической традиции нганасан. В мифе о сотворении земли (Космоса) повествуется:

Сперва эта земля сплошь водой была покрыта. Потом вода немного спала, из нее стала торчать вершина шайтанского хребта Койка-моу. На это место откуда-то два человека упали. Смотрят кругом: везде только вода. Один из этих людей говорит:

— Родим людей здесь. Пусть эта вода спадет. Пойдем к нашему отцу и скажем: «Надо на земле людей родить». Ушли они или, может быть, улетели. Потом опять пришли. Большой воды уже не стало, только озера и реки остались

— Эта вода пусть останется. В ней рыбу добывать будут [Мифологические сказки нганасан 1976: 49].

В этом мифе сам космогонический акт подробно не раскрывается, хотя все указывает именно на участие в нем верховного бога-творца. Первичность реки в акте творения, наряду с горой, наиболее полно рас-

крывает архетипичность этого образа и ту моделирующую функцию, которую он выполняет в космологии народов Северной Азии. Наиболее ярко и выразительно река как Мировая Ось, организующая все пространство Вселенной, как сама Вселенная и река-дорога, соединяющая бытие с инобытием, проявляется в мифологических представлениях угров Западной Сибири.

В космологических мифах хантов и манси река предстает как космический путь, соединяющий все три мира Вселенной и пролегающий через ее центр. Образ реки как Мировой оси, космической дороги, так же как и образ «небесной дороги», связан с мифом «о небесной охоте».

В хантыйском мифе рассказывается, что верховный бог Торум создал мифического «шестиногого и шестирукого» лося. Младший сын Торума Мир-сусне-хуму («За миром наблюдающий человек») решает убить лося, и отец указывает ему, где следует искать этого лося/солнце:

— *На берегу священной реки, что в середине Мира, есть озеро без деревьев в округе, без трав на берегу. Спустишь туда!*

Мир-сусне-хуму убивает лося, а его шкуру прикрепляет к небу, повелевая ею обозначать зарю [Мифы хантов и манси 1990: 66–68].

Космологическая функция реки передается здесь через более полный, чем в мифах о «небесной дороге», образ Центра Мира, где его трансцендентальность и сакральная чистота определяются отсутствием деревьев и трав, в чем достаточно отчетливо проступает идея космической пустоты как высшей реальности, свойственная развитым мифологическим системам Древнего Востока. Интересна также такая семантическая характеристика Центра Мира, как сочетание двух качеств воды — находящейся в состоянии движения (река) и состоянии покоя (озеро). Отнюдь не абсолютизируя роль ландшафта и специфики хозяйственной деятельности в становлении и развитии художественно-образной системы мифологических представлений, отметим, что сочетание реки и озера, присутствующие в данном сюжете, невольно заставляют вспомнить о реальном пространстве, в котором протекала жизнь рыболовов и охотников Западной Сибири и которое, несомненно, оказало влияние на формирование модели мира, сохранившейся в культуре хантов и манси до начала XX века.

Этот миф представляет собой один из редких примеров в мифологии угров Сибири, где космическая река безымянна и не соотносится с главной рекой территории их расселения — Обью, что свидетельствует о его глубокой архаичности. В подавляющем большинстве мифов и преданий хантов и манси в образе космической реки выступает реальная Обь, которая вбирает все сакральные смыслы, присущие Мировой

Реке/Мировой Оси, соединяющей три мира Вселенной и протекающей через ее священный центр. Именно здесь начинается путь богатырей в другие сферы Вселенной, т.е. здесь происходит контакт бытия с инобытием [Там же: 158].

Та же идея присутствует и в мифологии эвенков. В мифе о первом человеке, т.е. о сакральном времени Начала Начал, говорится:

На средней земле, на самой середине.

На острове одной реки.

На средней земле Умуснидям жил [Материалы 1936: 115].

Образ Мировой Реки/Мировой Оси проясняется в этом сюжете всем последующим содержанием мифа, когда герой отправляется по реке в иные миры. Его основной путь лежит в нижний мир («вниз поплыл»), где Умусниден встречается с божествами нижнего мира в образе двух красивых девушек, которые отводят его в железный дом, стоящий на берегу реки.

Умусниден осмотрелся хорошо, человеческие кости рассыпаны, люди в каждом углу стонут. Умусниден, обратно побегав, восемь двойных железных дверей сломал, потом убежал дальше [Там же].

Побывав в верхнем (небесном) и нижнем (подземном) течении реки, герой возвращается в свой мир, на среднюю землю. Таким образом, именно в Начальные Времена связь бытия с инобытием была естественной, человек свободно путешествовал по иным мирам, будь то небесная дорога или мифическая река.

Та же самая органичная связь бытия с инобытием отражена и в предании эвенков «Хеладан» (имя девушки переводится как «мизинец»). В нем рассказывается, что у одного старика было пять дочерей. Однажды он пошел к реке напиться и бородой примерз ко льду. Он просит хозяина нижнего мира отпустить его, обещая взамен свою младшую дочь Хеладан. Он посылает девочку на лед якобы за игрушками, и лед уносит ее вниз по течению. По пути она трижды встречает на берегу старух, каждая из которых имеет один, два и три бубна, т.е. старухи представляют собой шаманских духов-предков. Последняя старуха, которая в предании называется «трехбубенной», объясняет девочке, что ее «лед несет в Центр земли» и что ей ни в коем случае нельзя «оглядываться», точнее — смотреть в реку, вглубь. Лед же все время уговаривает девочку посмотреть в воду:

Лед запел: — Халадан, Халадан,

оглянись, оглянись

вниз, камень для растирания, камень виднеется.

— Не стану оглядываться,

лбы людские камнем кажутся

— Хеладан, Хеладан,

оглянись, оглянись

вниз, брусочки (точила),

брусочки виднеются.

— Не стану оглядываться,

голени мертвецов

брусочками кажутся.

Девочка ни разу не посмотрела вниз и благополучно убежала со льда на берег [Там же: 38–39].

В этом тексте перед нами предстает широкий спектр символов, раскрывающих достаточно сложную картину взаимосвязи бытия с инобытием. Прежде всего это само движение героини вниз по течению реки. Более того, вниз девочку уносит лед, который, представляя собой застывшую воду, своей статичностью символизирует смерть. Здесь также проявляется вертикальная модель Мира — низ, дно реки выступает как мир мертвецов. И, наконец, берег реки, который является, с одной стороны, миром предков, представленным образами старух-шаманок, с другой — миром людей, так как, выбираясь на берег, Хеладан возвращается домой. Однако можно утверждать, что это два разных берега реки. Столь необычное переплетение символики объясняется двойственной семантикой образа реки в мифологии народов Сибири. С одной стороны, она соединяет все сферы Мироздания, являясь Мировой Рекой, с другой — она представляет собой границу между бытием и инобытием.

Ее последняя функция достаточно четко раскрывается в нганасанском мифе «Воскрешение девушки», где молодой шаман вслед за старым шаманом отправляется за ее душой в нижний мир, рассказывая об этом следующее:

Пришел я в нижнюю землю. Большая, очень быстрая река сейчас передо мной. Старик-шаман стоит перед этой рекой на берегу, не может через нее перейти. Я бросился в воду и перешел на другую сторону реки... [затем реку пытается перейти старый шаман. — Л.П.]. Вошел старик в реку, но не удержали его вараги [духи-помощники. — Л.П.] над водой, и насилу он выбрался обратно. Теперь он говорит мне: «Иди ты дальше один, не хватает у меня силы. Буду я теперь здесь дожидаться» [Мифологические сказки нганасан 1976: 93].

Как мы видим, чтобы достичь мира мертвых, а точнее — мира предков, необходимо пересечь реку. Здесь на первый план выступает символическая функция реки как границы, в этом сюжете она разделяет различные по своим качествам пространства нижнего мира. Перебираясь

через реку, молодой шаман попадает к жилищу хозяев нижнего мира, к которому старый шаман из-за слабости своих духов-помощников приблизиться не может и который отгорожен от других территорий нижней земли священной рекой.

Именно необходимость пересечения реки как границы между бытием и инобытием и порождает образ мифического моста, соединяющего разные берега реки. Этот мост всегда необычен. У нганасан берега священной реки соединяются ледяным мостом, что хорошо выявляется в мифе о путешествии героя в нижний мир:

*Доехали до воды. Высокие яры над ней. Несмотря на зиму, вода та-
лая. Волны хлещут до вершины яра. Через воду ледяной мост шириной
с санку* [Там же: 151].

В одном из мифов хантов, где рассказывается о походе богатырей за невестой, отданной ненцам, платина/мост через реку был создан из мамонтов и юров — мифических животных с огромными рогами, живущих под водой или землей [Мифы хантов и манси 1990: 157].

В этом плане необычайно интересна фраза из одного текста шаманского камлания эвенков по поводу проводов души умершего в загробный мир:

*В полночную сторону провожая, душу
Ночная птица на границе перенося,
в полночную сторону провожая в длинную ночь,
душу в самой середине (главной шаманской) реки во рту пронесите!
В волнах реки сбрасывайте рога, быки!
Потом дальше пусть щука понесет!* [Материалы 1936: 140].

Фразу из эвенкийского мифа «В волнах реки сбрасывайте рога, быки!» можно трактовать как просьбу шамана к духам-хозяевам священной реки построить мост из своих рогов, по которому шаман перенесет душу умершего на другой берег, в мир мертвых.

Образ моста, сотканного из дыма или тумана, присутствует в мифологии ненцев, где он связан с верхним миром. В шаманской песне, воспроизводящей путешествие шамана к верховному богу творцу, описывается мост, возникший из дыма на пути шамана в верхнюю землю [Хомич 1976: 23]. Мотив реки не присутствует в этом сюжете, но он акцентируется наличием моста.

Образ реки как дороги в нижний мир настолько устойчив в горизонтальной модели мира, что прослеживается во всех сюжетах, связанных с посещением человеком нижнего мира и мира предков. Но течение Мировой Реки точно совпадает с осью север–юг и определяет основной вектор горизонтальной модели мира. Устье священной Оби впадает в

Северное море — в нижний мир, царство холода, мрака и смерти. Души убитых увозят на лодках вниз по реке в мир мертвых [Мифы хантов и манси 1990: 106].

У нганасан также исток и устье реки определяют и стороны света (юг–север), и миры вселенной. Верхний мир находится на юге, у истока реки, и обозначается в мифологических сюжетах как «сторона солнца», нижний мир — мир холода и смерти — расположен в устье, на севере и ассоциируется с тундрой и ночью. В мифе «В земле мертвецов» два шамана отправляются за душой больной девушки в нижний мир. Едут они туда по ледяной дороге, которой является замерзшая река. Здесь вновь возникает семантика льда, как и в предании о Халадан.

Теперь оба старика пошли, взяв с собой свои хорей, по большой дороге прямо в тундру. Так теперь ушли. День шли и увидели впереди себя много чумов. Это была земля всех умерших людей.

Далее шаманы забирают душу девушки из мира мертвых. В мифе это событие отражено при помощи особой мифопоэтической формулы: «Сперва-то в тундру у нее санки глядели. Теперь мы их сюда поворотили, в сторону солнца...» Эта же формула обозначает возвращение и самих шаманов в мир людей.

Теперь младший старик все санки аргиша, одна за другой, повернул в сторону солнца. Потом набрал на земле щепок. Словно забор для неводьбы диких [оленей. — Л.П.] перед чумом и аргишем со стороны тундры сделал из них [Сказки нганасан 1976: 84].

То есть шаманы преградили дорогу душам умерших, закрыли для них выход из мира мертвых, точно так, как нивхи закрывали вход в нижний мир котлом.

У удэгейцев исток и устье реки непосредственно связаны с восходом и заходом солнца. В мифологическом предании о двух братьях рассказывается о том, как мифическая железная птица нижнего мира похитила душу (съела сердце и печень) младшего брата, и старший отправился за душой брата по реке — «пошел в сторону заходящего солнца», а возвращался в «сторону восходящего солнца» [Фольклор удэгейцев 1998: 132–133].

Характерной особенностью для горизонтальной модели мира народов Сибири является впадение Мировой Реки в море или океан, которые воплощают самую дальнюю область нижнего мира, предел Вселенной. Иногда эта область описывается в самых мрачных тонах. Так, у хантов бог-хозяин нижнего мира обитает «за черноводным священным морем, где рассвет как осенняя ночь, а на закате совсем темно». За морем, в представлениях манси, живет Северный ветер — Луи-вот-ойка: «Ста-

рик в низовой стороне за морем жил. День и ночь не переставая дул» [Мифы хантов и манси 1990: 297]. Символика моря очень многоплановая: с одной стороны, это, безусловно, нижний мир, что подтверждается его сравнением с устьем реки: «устье семи морей»; с другой — существует представление о море как об огромной (мировой) реке, омывающей землю: «семь морей с одним устьем» [Там же]. Отсюда возникает вся положительная семантика образа моря.

У эвенков существует предание о двух братьях — Мучуное и Беркольтуне, которых сестра опоила вином, положила в железный ящик и бросила в море.

Проснувшись, братья осмотрелись — в темноте; толкнулись — в воде живут. Узнали они, (что) в воде живут, запели: «Мать море, Коюловор имя твое. Наша могила в воде твоей. Вынеси волной! Вынеси! Коюловор вынеси!» [Материалы 1936: 67–68].

Море спасает братьев, выбрасывая ящик на берег. Удаленность этого моря, его расположение на краю Вселенной придают ему сакральный характер, в нем располагается Центр Мира. В мифе манси сын верховного бога Торума странствует по миру в поисках невесты.

Долго ли ехал, коротко ли ехал, однажды его конь спустился в середину моря. Оказывается, через воду ведет серебряная дверь, золотая дверь. Коня оставил там, сам зашел. Пришел вниз, там город водяного царя, серебряный город, золотой город [Мифы хантов и манси 1990: 258].

Море как край Вселенной, где находится ее центр, в некоторых мифах осмысливается как особенно священное место, в котором живет солнце. Герой эвенкийского мифа Каптандыр отправляется искать хорошую землю, где много зверя и дичи.

Долго он скитался по разным местам, пока не нашел море. Оно было без воды, в виде большой сухой ямы с песчаным дном; отправился он по морю и через долгое время дошел до богатого стойбища; в середине он увидел прекрасную дочь солнца [Материалы 1936: 271].

Далее текст повествует, что дочь солнца стережет восьмиголовый дракон, с которым Каптандыр вступает в поединок. Бой со змеем длится полгода. Каптандыр побеждает змея и рвет на части громадное тело змея. «Потекла кровь рекой и заполнила все море, кровь впоследствии стала водой».

Здесь перед нами классический сюжет змееборства, который распространен во всей индоевропейской мифологической традиции. Его наиболее ранний вариант представлен в ведийской мифологии, когда земная вода (точнее четыре земные реки) возникают в результате кос-

могонического деяния Индры, убивающего дракона (змея) и высвобождающего из под первоначального холма воду и огонь (солнце). В индоевропейской традиции змей (дракон) в этих сюжетах воплощает стихию огня, обычно он похищает (выпивает) воду и божество или герой, убивая дракона, спасает людей и землю от засухи [Иванов 1987: 468–471].

В эвенкийском мифе эта линия прочерчена неявно, о засухе ничего не говорится, но она достаточно четко проявляется в образе сухого моря, а освобождение воды воплощено в образе разлившейся крови змея. Мы видим, что здесь, так же как в ведийском тексте, вода и огонь (кровь змея и солнце) объединены композиционно как две взаимоисключающие и взаимодополняющие стихии. Таким образом, в мифологии эвенков образ змея включает все семантические смыслы, присущие индоевропейской традиции: он воплощает и водную стихию (миф о сотворении реки и происхождении воды из крови дракона), и стихию огня (его связь с солнцем и высушенное море).

Однако необходимо отметить, что в этом мифе герой соприкасается с инобытием и достигает сакрального центра Вселенной, путешествуя в среднем мире, где согласно мифологическим представлениям народов Сибири находится и мир людей, мир бытия. И этот мир состоит в постоянном контакте с миром потусторонним, с миром инобытия, который не просто окружает его, а как бы пронизывает, открывая человеку возможность доступного соприкосновения со священными силами мира. Инобытие среднего мира — это наиболее яркий и многоликий мир Вселенной, в создании образа которого в полной мере раскрылось богатство фантазии человека. Вся окружающая его природа: леса, реки, горы, озера, ручьи, весь животный и растительный мир — принадлежат духам-хозяевам этих мест, с которыми человек вынужден постоянно соприкасаться и от которых в полной мере зависит его повседневная жизнь. Помимо духов-хозяев, в целом достаточно благосклонных к человеку, инобытие среднего мира населено мифическими злокозненными существами и душами умерших, общение с которыми зачастую грозит ему гибелью. Таким образом, и в среднем мире человек постоянно испытывает влияние двух сил — добра и зла, благоденствия и угрозы, под воздействием которых проходит вся его жизнь. Однако следует отметить, что определение инобытия как среднего мира несколько условно. Часть его обитателей живет внутри земляных кочек или скал, но тем не менее в представлениях народов Сибири они не относятся ни к небесному, ни к подземному мирам, их мир тесно соприкасается с миром людей.

Этот потусторонний мир иногда настолько приближен к человеку, что порой сливается с ним, составляя как бы одно целое. В коммента-

риях к книге «Мифы, предания, сказки кетов» Е.А. Алексеенко, давая объяснение образу злокозненного женского персонажа *Кэлбэсэм*, пишет, что она живет рядом с людьми или вместе с ними, обманывает их и может погубить. Ее отличительными признаком является только четырехпалость [Мифы кетов 2001: 316].

Бликий по характеру персонаж *баруси* мы встречаем в фольклоре нганасан. Это существа в виде половины человека, которые живут в земляных кочках, но часто приходят к людям. Отношение баруси к ним может быть самым различным. Они могут быть очень доброжелательными и помогать людям, но могут и вредить. Так, в предании «Моричэ-барба и баруси» баруси приходит к охотнику, который кочует с женой за стадами диких оленей. Баруси остается с ними и во всем им помогает. Она ловкая, хорошо выделяет шкуры оленей, носит дрова. Герой предания Моричэ, которого пугает вид баруси, постоянно хочет избавиться от нее. Он топит ее в проруби, протыкает острыми кольями, запирает в доме, но баруси каждый раз возвращается к нему, фактически не обращая внимания на его отношение к ней. В конце повествования встретившийся Моричэ в тундре одинокий охотник убивает его, оставляет тело в чуме и увозит его жену. Баруси отправляется на поиски Моричэ:

Пошла баруси. Хоть и не видно дороги Моричэ, все-таки идет по ней и чумище находит. Все время идет. Дошла до чумища, где убит Моричэ. Занесено оно снегом. Раскопала баруси чумище и нашла труп Моричэ. Погладила его лицо рукой, плюнула на него, растерла. Подышала ему в рот. Рану посмотрела, потерла ее рукой, и рана закрылась. Еще в рот дохнула, и Моричэ живой стал [Мифологические сказки нганасан 1976: 133–134].

В этом предании баруси выступает как существо бессмертное, наделенное способностью оживлять людей, в чем отчетливо проявляется вера человека в таинственную силу инобытия, ее огромное влияние на жизнь людей. И воздействие этой силы человек наблюдал во всех событиях, происходящих в его жизни: в рождении и смерти, удачной или неудачной охоте, хорошем приплоде скота или возникновении эпизоотии и т. п.

В другом предании нганасан баруси также появляется среди людей, но не помогает им, а вредит, ворует у них мясо. Герой предания Чина-Барангуй убивает вора, преследуя баруси, он замечает следы крови и доходит до его дома, который находится под кочкой земли. Братья баруси начинают мстить людям. Во время охоты на диких оленей, на которую герой отправляется со своими товарищами, они вызывают пургу, создают на их пути реку, взламывают на ней лед, когда люди пытаются

перейти ее, вода уносит их и трое человек гибнут. Чина-Барангуй, являясь большим шаманом, отправляется вниз по реке, в «нижнюю землю», чтобы вернуть утонувших. В середине большой воды он находит жилище изо льда:

— *На этой избе я трех погибших людей сокуи вижу. Двери отворив, вижу, что в избе старик есть, старуха есть. Теперь мы трое в избе сидим.*

— *Какой это гость пришел. Кто ты?*

— *Я Чина-Барангуй.*

— *Чего ищешь? — говорит старик.*

— *Сюда моих три человека не приходило? Здесь они не находятся? За этими людьми следуя, пришел.*

— *За этими людьми следуя, ты пришел?*

— *Пришел.*

— *Ты за собой вины не знаешь?*

— *Какая за мной вина есть?*

— *Почему много народа человека убил ты? Баруси, меня позвав, мне отдала этих людей.*

— *А ты кто?*

— *Я самый воды бог. Трех людей не отдам. Давно они сокуи здесь сняли. Сокуи сняв, живы не будут. Не вернутся.*

...Теперь Чина-Барангуй вернулся. Такого если бы не было, люди бы в воде не умирали. А теперь и наши люди, и тунгусы, и порой русские в воде помирают [Там же: 125].

В этом предании, как мы видим, достаточно четко отражены нормы поведения людей в отношении потустороннего мира. Герой убивает баруси, за что сообщество людей наказывается — трое охотников гибнут. Более того, это событие предопределяет для людей на все времена несчастные случаи в воде, где их подстерегает опасность за совершенное убийство, которое хозяин нижней земли считает виной перед народом баруси. Здесь явно прослеживается основа мифа о происхождении смерти на воде, который вписывается в общую канву мифов о происхождении смерти в традиционных культурах Сибири [Павлинская 2007: 8–30].

Представления о том, что многие обитатели самых разных сфер потустороннего мира живут так же, как люди, широко распространено среди народов Сибири, о чем писали многие исследователи. Однако в данном сюжете эти представления доходят до абсолютного реализма: баруси смертны, при ранении они истекают кровью, как и люди, в отличие от предыдущего, где герою не удастся убить это существо. Отметим,

что представления сибирских народов об обитателях «среднего» потустороннего мира весьма противоречивы. В фольклорных текстах одного народа распространены сюжеты, из которых следует, что их можно убить, и сюжеты, в которых они бессмертны, могут помогать людям и вредить им. Они могут быть точной копией человека и иметь по сравнению с ним различные физические недостатки. Такое противоречие, видимо, объясняется определенным характером созданного человеком образа Мироздания, в котором мир людей и мир потусторонний находятся в постоянном взаимодействии. Мир инобытия полностью окружает человека, он предельно приближен к нему, особенно «средний» мир, который часто практически сливается с ним. Это явилось причиной частичного переноса на существ инобытия физиологических, умственных и духовных качеств человека, особенностей его социальной организации. Но в то же время это разные миры, и их различие чаще всего проявляется во внешнем облике их обитателей. Чем ближе инобытие к миру людей (это главным образом окружающая его природа), тем больше его обитатели становятся подобием человека. Особенно отчетливо это выражается в образах «хозяев» местности, которые в большинстве своем являются и «хозяевами» обитающей здесь живности: животных, птиц и рыб. Обычно в этнографической литературе их называют духами-хозяевами, однако представляется, что это не совсем точно. Это особые мифические существа, хотя и обладающие всеми качествами существ потустороннего мира, в то же время необычайно близки человеку и находятся с ним в постоянном контакте.

В одном из кетских преданий охотник Дисл убивает в лесу лося и тут же появляется кайгусь. В кетском фольклоре это мифологический персонаж, олицетворяющий хозяина лесных зверей. Скорее всего он посылает Дислу животное. Они вместе трапезничают, обмениваются лыжами, т.е. вступают в братские отношения. На прощание кайгусь говорит охотнику:

— *Друг, смотри, когда домой придешь, не говори, что ты кайгуса видел, не говори! Мы друзьями стали. Если твои люди спрашивать будут, почему ты сидишь и молчишь, не говори им, а то утром больше не встанешь* [Мифы кетов 2001: 163].

Дисл рассказывает о своей встрече с кайгусем отцу, не выдерживая его настойчивых требований, а утром «его жена встала, огонь развела, мужа будила-будила, но Дисл навек уснул — кайгусь его к себе в невидимый мир притянул».

Здесь кайгусь и охотник становятся побратимами, и на первый план выступают человеческие отношения. Однако Дисл нарушает наказ кай-

гусь, но он не умирает в полном смысле этого слова: в предании подчеркивается, что он засыпает и переходит в невидимый средний мир инобытия. И здесь в полной мере проявляется характер взаимодействия бытия и инобытия — полная зависимость человека от расположения или нерасположения к нему существ потустороннего мира.

Одной из наиболее характерных закономерностей взаимодействия человека с представителями среднего инобытийного мира являются брачные отношения между ними.

В кетском предании о кайгусь, хозяйке лесных зверей, в основном белок, повествуется, как три брата, все женатые, пошли на охоту. Младший брат Уньгет убивает необычную белку, у которой спереди завязки, а на шее лямка. Охотник понимает, что белка принадлежит хозяйке зверей, он догадывается, что она может навестить его и, строя на ночь шалаш, устраивает ей особое место, на котором обычно располагается женщина. Вечером к нему приходит кайгусь — красивая молодая женщина — и спрашивает его, он ли убил ее зверя. Уньгет отвечает, что убил он, обдирает с белки шкурку, зажаривает ее на рожне и угощает кайгусь. Кайгусь становится женой Уньгета, и он приводит ее в свой дом. Брак с кайгусь делает Уньгета удачливым охотником, он добывает много пушнины, братьев охватывает чувство зависти, и на очередной охоте они сговариваются:

— *Надо младшего брата убить и взять кайгусь себе, тогда и мы станем добывать много.*

Кайгусь все слышит, обо всем догадывается. Говорит своей подруге:

— *Нашего мужа его братья там в лесу убить собираются.*

Женщина не верит, слушать не хочет:

— *Как это братья его убьют, ты обманываешь!*

Кайгусь говорит:

— *Вечером вместе пойдем к нашему мужу, только ничего с собой не бери!*

Скоро уж люди должны возвратиться. Кайгусь говорит:

— *Ну, теперь держись крепче!*

Женщина все же коробку открыла, наперсток взяла. Кайгусь выдернула одну очажную палку, схватила подругу и потащила за собой в отверстие под очажной палкой. Сама она успела вниз уйти, а женщина — только наполовину, половина осталась наверху торчать...

Кайгусь своего мужа оживила и увела его в свой мир [Там же: 135–137].

Брак с хозяйкой пушных зверей приносит Уньгету охотничью удачу. Кайгусь живет в мире людей и даже находится в дружеских отноше-

ниях с его первой женой. Так же, как баруси в нганасанском предании, она обладает способностью оживлять покойников, силой, присущей инобытию. Важным моментом является уход кайгуси из мира людей в мир мертвых, где пребывает ее убитый муж, через отверстие в очаге, являющееся сакральным центром жилища, а в масштабе Вселенной — точкой, через которую проходит Мировая Ось, соединяющая все сферы Мироздания. Однако, оживив мужа, баруси уводит его в свой мир, который не соотносится ни с нижним миром, ни с миром мертвых. Это «средний» мир, мир живой природы, который, как небесный и подземный миры, составляет часть инобытия, причем самую значимую в жизни человека.

В предании этот мир обозначается в несколько иносказательной форме, которая, тем не менее, достаточно понятна. Зажарив белку на рожне, Уньгет в шалаше угощает кайгусь.

Сам белку на три части разделил. Заднюю часть ей отдал, она назад вернула. Переднюю часть ей отдал, она назад вернула. Среднюю часть ей отдал, она взяла. Поели [Там же: 136].

Здесь отчетливо проявляется идея тождества микро- и макрокосма, в которое включено и животное. В целом это характерно для всех культур Сибири и достаточно четко выражено в строгом распределении частей как дикого, так и домашнего животного во время трапезы между членами семьи или рода в соответствии со статусом каждого участника: старики, мужчины, женщины, дети. В предании эта идея сконцентрирована, т.к. совместная трапеза представителей бытия и инобытия носит предельно ритуализированный характер, один из сакральных смыслов которого заключается в том, что кайгусь выбирает среднюю часть тушки белки, воплощающую ее мир.

Сходным с кайгусь персонажем в кетской мифологии является ульгусь — хозяин/хозяйка речной фауны. Взаимоотношения человека с существами этого мира такие же, как с представителями лесного. Здесь также на первый план выступают брачные отношения. Кетское предание повествует:

Один старик жил, говорят, лет двести назад. Баба у него есть и дочь взрослая. Бабы купаются. Дочь старика нырнула — век ее нет. Старик искать ее стал, на низ лодкой пошел. Плачет, на берегу ищет — нет девки.

Время прошло, он со старухой все плачет. Потом на то место ушли, где самолосы ставят. Раз смотрят — лодка с людьми появилась. К берегу плывут, пристают. Там дочь старика сидит, ульгусь сидит, мать ульгуся сидит.

Старуха, мать ульгуса [хозяйка реки], говорит старику:

— Мы пришли к тебе в гости, видим, что ты все время плачешь. Девку, твою дочь, я утащила.

Дочь говорит:

— Вы теперь не плачьте, я хорошо живу. Сначала чуть не пропала, дышать не могла. Потом, когда все ульгуси налетели, собрались, я дышать стала хорошо.

Старуха, мать ульгуса, говорит:

— Вы теперь не плачьте. Вы знаете, где теперь дочь ваша, теперь она век жить будет. Вы теперь рыбу хорошо добывать будете.

Через год дочь с мужем-ульгусем и сыном снова приехала в гости к родителям, но ульгусь «долго на сухом месте не ходит, в воду лезет», старуха ругается и он навсегда уходит в реку [Там же: 141–142].

Таким образом, брачные отношения с хозяевами как леса, так и речного мира способствуют промысловой удаче оставшейся в мире людей семье. Но существуют и различия — кайгуси живут среди людей, ульгуси долго на земле пребывать не могут. Более того, девушка сначала задыхается в воде, и только помощь хозяев этого мира спасает ее. В этом проявляется удивительный синтез реализма и фантазии, присущий мифологическому мышлению, особенностям его художественно-образного восприятия мира. В данном сюжете выражается и характер среднего инобытийного мира — жизнь его обитателей во всем подобна жизни людей, так же, как и жизни небесных божеств и предков. Но его отличие, как и небесного мира, от мира предков, мира мертвецов и тем более от мира хтонических божеств, заключается в непосредственном контакте с миром людей, важной чертой которого являются брачные отношения.

Еще одной особенностью взаимодействия бытия и инобытия является неожиданность проявления последнего, в чем заключается наиболее существенная черта его образа, созданного человеком. В то же время человек постоянно ожидает этого проявления, оно несильно его пугает, и он знает, что делать в этом случае.

В кетском предании об охотнике по имени Дандукн рассказывается, что он был ленивым и нерадивым охотником, родители и за человека его не считали, сам Дандукн тоже считал себя человеком ничемным и думал, что никакая женщина замуж за него не пойдет. И вот однажды, когда он пошел на охоту с братом, даже не взяв с собой лука, в лесу он вдруг услышал, как стукнула дверь. На следующий день он просит отца сделать ему лук и уходит на охоту один. В лесу он убивает необычную белку, освежевывает ее и приготавливает на рожне. Неожиданно к нему в шалаш приходит очень красивая девушка.

Ее косы длинные, как солнечные лучи идут, брови черные, глаза, как огонь, горят. На ее лбу как будто звезда горит. Дандукн говорит:

— Теперь к моим родителям пойдем.

Кайгусь сказала:

— Нет, сначала в мой каменный чум зайдем.

Они пошли в каменный чум, им дорога образовалась до дверного входа. Дверь сама открылась, они внутрь зашли. Внутри дома все блестит. ...Она в углу покопалась, лук оттуда взяла, из латуни сделанный, дала ему в руки.

— Возьми, — говорит, — теперь ты много зверей будешь добывать. Завтра мы пойдем к твоим родителям. ...Они долго ли шли, мало ли шли. Домой пришли. Его родители обомлели:

— Это откуда тебе такая женщина досталась? [Там же: 133–135].

В этом предании сконцентрированы все смыслы взаимодействия бытия и инобытия. Прежде всего это необычность и внезапность проявления инобытия — стук двери в лесу, добыча неумелым охотником волшебной белки, неожиданное появление в охотничьем шалаше красивой женщины, возникновение дороги от шалаша к ее каменному чуму (жилище в скале). Важна и реакция Дандукна на услышанный в лесу стук двери — он просит отца изготовить ему лук и идет на охоту один. Это свидетельствует о том, что ему ясен этот знак проявления инобытия и он готов к контакту с ним. Он строит шалаш, готовит специальное женское место в нем, устилая пол пихтовыми ветками, кладет в подмышки куски бересты, чтобы не было щекотно, т.к. любовная игра заключается в щекотании друг друга: кто первым засмеется, тот считается побежденным и во всем подчиняется победителю. Кайгусь проигрывает в этой игре и поэтому соглашается стать женой Дандукна. Однако кульминационным моментом в этом предании, как и в предыдущих сюжетах, является брак человека с существом иного мира, который обеспечивает ему удачу в промысле и, следовательно, счастливую жизнь. В основе этого мотива, как и в мифах о брачном союзе человека с небесными божествами, лежит, как можно полагать, мифологема священного брака неба и земли, в результате которого возникает жизнь. Переходя в предания — более поздний жанр художественно-образного осмысления Мироздания — эта идея переносится на инобытие, но только то, которому человек присваивает созидательную энергию Космоса. Это мир небесный и мир окружающей природы, от которых непосредственно зависело благополучие его жизни, но фактически это небо и земля.

Итак, в мифах, преданиях и сказках народов Сибири весь мир инобытия был представлен как важнейшая составляющая Мироздания, та его часть, которая определяла бытие человека от рождения до смерти и возрождения снова в мире людей. Мир инобытия был предельно близок человеку, он воспринимал его абсолютно материалистически, воспроизводя постоянные контакты с ним в конкретных художественно-образных решениях, в основе которых лежало свойственное мифологическому мышлению сочетание реальности познания и фантазии его образного воплощения.

Библиография

- Анисимов 1959 — *Анисимов А.Ф.* Космологические представления народов Сибири. М.; Л., 1959.
- Афанасьева 1988 — *Афанасьева В.К.* Мардук // Мифы народов мира. М., 1998. Т. 2.
- Василевич 1969 — *Василевич Г.М.* Эвенки. Л., 1969.
- Грачева 1976 — *Грачева Г.Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Иванов 1949 — *Иванов С.В.* Мамонт в искусстве народов Сибири // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11.
- Иванов 1987 — *Иванов В.В.* Змей // Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1.
- История 1983 — История Древнего Востока. М., 1983.
- Крейнович 1973 — *Крейнович Е.А.* Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Материалы 1936 — Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г.М. Василевич. Л., 1936. Вып. 1.
- Мифологические сказки 1976 — Мифологические сказки и исторические предания нганасан / зап. и подгот. текстов, введ. и коммент. Б.О. Долгих. М., 1976.
- Мифы кетов 2001 — *Алексеев Е.А.* Мифы, предания, сказки кетов. М., 2001.
- Мифы хантов и манси 1990 — Мифы, предания и сказки хантов и манси / сост., предисл. и прим. Н.В. Лукиной. М., 1990.
- Нанайский фольклор 1996 — Нанайский фольклор. Нингман, сioxор, тэлунгу / подгот. текстов, пер., коммент. и указ. Н.Б. Киле. Новосибирск, 1996.
- Неклюдов 1988 — *Неклюдов С.Ю.* Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2.
- Орочские сказки и мифы 1966 — Орочские сказки и мифы / сост. В.А. Аворин, Е.П. Лебедева. Новосибирск, 1966.
- Павлинская 2007 — *Павлинская Л.Р.* Мифы народов Сибири о «происхождении» смерти // Мифология смерти. СПб., 2007. С. 8–30.
- Попов 1949 — *Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа // Сб. МАЭ. 1949. Т. 11. С. 255–323.
- Попов 2006 — *Попов А.А.* Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. Новосибирск, 2006.
- Сенкевич-Гудкова 1949 — *Сенкевич-Гудкова В.В.* Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов // Сб. МАЭ. 1949. Т. 11.
- Сказки эскимосов 1985 — Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски, Канады и Гренландии / сост. Г.А. Меновщиков. М., 1985.

Титов 1923 — *Титов Е.И.* Некоторые данные по культу медведя у нижеангарских тунгусов кондогирского рода (Баргузинский округ Северо-Западного Забайкалья) // Сибирская живая старина. 1923. № 1. С. 90–105.

Традиционное мировоззрение 1988 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / под ред. И.Н. Гемуева. Новосибирск, 1988.

Фольклор удэгэйцев 1998 — Фольклор удэгэйцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ / составл., вступ. ст., коммент. и словарь Е.П. Лебедевой, М.М. Хасановой, Т.В. Кялундзюги, М.Д. Сиимонова. Новосибирск, 1998.

Хангалов 2004 — *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: в 3 т. Улан-Удэ, 2004.

Хасанова, Певнов 2003 — *Хасанова, Певнов.* Мифы и сказки негидальцев. Исследования по тунгусоведению. ELPR Publication Series A–2–024. Osaka, 2003.

Хомич 1976 — *Хомич Л.В.* Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Эвенкийско-русский словарь. М.; Л., 1940.

Элиаде 1994 — *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.

Элиаде 2000 — *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. М., 2000.

Янкович 1980 — *Янкович М.* Мифическое животное на звездном небе // Скифо-Сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980.

Н.В. Ермолова

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ, СМЕРТИ И ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ЭВЕНКОВ

Предлагаемая публикация является продолжением работы по изучению проблематики, связанной с мифологией смерти в культуре эвенков. Прежде, основываясь на источниках различных видов, было предпринято изучение таких сюжетов, как ранние представления эвенков о происхождении смерти (по фольклорным данным), картина мира мертвых (по литературным и архивным сведениям), представления о «живой» и «мертвой» душе (по материалам коллекций МАЭ) [Ермолова 2007; 2008; 2009]. Однако за рамками рассмотрения остались многие важные аспекты названной темы, а также значительная часть имеющихся материалов. Их анализ может стать полезным для дальнейших исследований различных сторон погребальной обрядности эвенков и непосредственно связанных с ней представлений о душе, смерти, мире мертвых и продолжающемся в этом мире потустороннем существовании.

Для традиционного мировоззрения эвенков, как и других народов Сибири, характерно представление о том, что смерть человека обусловлена уходом из его тела особой (невидимой и неосязаемой) внутренней субстанции, заключающей некую жизненную силу или энергию, дающую способность к существованию. Во многих работах по сложившейся в науке традиции понятие этой жизнеобеспечивающей сущности выражается по аналогии с определениями христианского вероучения как «душа». И хотя в последнее время исследователями все чаще и абсолютно справедливо оговаривается нетождественность этих понятий, к сожалению, еще не удалось выработать более подходящего и адекватного термина. Поэтому в данной работе он также используется, но с учетом его несомненной условности в обозначении

того понятия, которое точнее было бы определить как жизненная сила, или «жизненность».

В собственной лексике эвенков для выражения данного представления существует несколько слов, которые отражают различные свойства жизненности человека и разные подходы к восприятию этого явления, а также диалектные различия отдельных локальных групп. Однако имеется одно слово, которое представляется наиболее приближенным к русскому аналогу «душа» (жизненность). Это слово *оми*, имеющее три основных значения, приводимых в словарях: 1) душа; 2) дух; 3) творение. Понятие «оми» встречается во всех эвенкийских говорах [Василевич 1969: 224]¹ и главное — заключает наиболее обобщенный смысл того феномена, которому в русском языке соответствует термин «душа». Семантически эвенкийское понятие «оми» может быть сопоставлено также с тюркским *кут* или бурятским *сүлдэ*, которые в ряде этнографических работ используются как заменители слова «душа». Поэтому представляется вполне допустимым употребление в нашем случае на подобных основаниях эвенкийского оми.

Уже в самом раннем из дошедших до нас представлений эвенков о Мире понятия души и смерти оказываются настолько связанными между собой и даже взаимообусловленными, что допустимо говорить о синхронности их формирования в мифологическом сознании народа. Эвенкийские мифы о происхождении человека рисуют создание людей творцом, главой верхнего мира, «младшим братом», в виде фигурок из глины/кости/камня. Готовые человеческие изваяния называются в вариантах текстов *бэе* — «человек», *оми* — «творение», *она* — «сделанное, результат действия». Очевидно, на этом основании Г.М. Василевич полагала, что «на очень ранних этапах *оми* (*она*) было названием материальной оболочки-тела. ...В дальнейшем развитии душа стала называться оми, а тело, человек — *иллэ* и *бэе*» [Там же]. В этом суждении проявляется некоторое несоответствие. Не понятно, почему сначала оми было названием тела, т.е. внешней физической формы человека, а позднее вдруг по каким-то причинам стало означать внутреннюю духовную субстанцию — душу.

Чтобы разобраться, вспомним, что те же мифологические тексты повествуют и о появлении первой смерти, которая преподносится как результат воздействия на человека (после его создания) злого начала, хозяина нижнего мира, называемого в мифах «старшим братом». До этого негативного вмешательства люди показаны бессмертными. Зна-

¹ У амурских и забайкальских эвенков отмечен также синоним ханян ~ анян [Мырсева 2004: 544].

чально болезни и смерть не были им присущи, поскольку сам создатель не наделял человека этими свойствами. С идеей бессмертия соотносятся и особые архаические воззрения эвенков о нижнем мире, который воспринимался на том уровне представлений не как царство мертвых, а всего лишь как иное, потустороннее по отношению к среднему миру пространство, куда обычные люди иногда могли попадать без вреда для своего существования.

Очевидно, этому уровню архаических воззрений соответствовало такое понимание человеческой жизни, в котором еще не было места разделению души и тела. Если отсутствуют представления о смерти и загробном мире, то нет необходимости выделения в человеке двух разных субстанций, одна из которых, телесная, ограничена в сроках своего земного существования, а другая, духовная, вечна. Поэтому можно полагать, что на ранних этапах развития мифологического сознания *оми* было названием не материальной, телесной оболочки, а обозначением человека как такового в единстве всех его жизненных возможностей, под которыми подразумевалось и такое качество, как бессмертие. С появлением понятия смертности неизбежно возникает разделение сущности человека на две составляющие — душу и тело. За первой сохраняется определение *оми*, а второй придается обозначение *иллэ* — «тело», *илэ*, *бэе* — «человек, тело».

В подтверждение высказанного предположения приведем краткие выдержки лишь из двух эвенкийских мифов, повествующих о появлении смерти, поскольку основная часть сюжетов на эту тему уже была рассмотрена в предшествующей работе [Ермолова 2007]. Если совместить русские переводы указанных текстов с их оригиналами на эвенкийском языке, то выявляется четкая корреляция терминов. По-эвенкийски только что созданный творцом человек всегда называется *оми* или *она*, и лишь с возникновением смерти по отношению к нему появляются слова *илэ*, *бэе*. Укажем в каждом из таких случаев эвенкийскую лексику из первоисточника в скобках вслед за ее русским переводом.

Так, в мифе «Откуда смерть пришла» рассказывается, что создатель (бог), изготовив свое творение из камня и земли, сказал: «Пусть будет крепкая душа (**оми**)». И ушел, оставив изваяние сушиться под охраной собаки. «Сатана пришел, сказал собаке: "...богом сделанные души (**она**) дай мне посмотреть, я тебе кафтан дам". Посмотрел сатана на души (**оми**) и плюнул. Вечером пришел бог, собака сказала: "Мне сатана кафтан дал". Бог сказал: "Ты что дала сатане?" — "Я души (**оми**) дала ему". Бог спросил: "Ты какие души (**оми**) дала?" — "Твое творение (**она**)". Бог заплакал, от плевка сатаны люди (**иллэ**) стали умирать» [Материалы

по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору 1936: 30; далее — Материалы 1936]. Здесь во всем тексте, за исключением последней фразы, в значении созданных богом людей использованы слова *оми* и *она*, которые в русском переводе везде даны как души, что кажется неточным. И только в самом конце, когда уже констатируется, что люди стали смертными, они называются словом *илэ* — «человек».

В другом тексте говорится, что смерть произошла из-за того, что «старший брат-сатана плюнул слюною на творение (*она*), сказав: “...от этого болящими пусть будут”». Если бы этого не было, «люди (*бэл*) не умирали бы». «...Теперь люди (*илэл*) смертными стали» [Там же: 32].

Как видим, в обоих случаях обретение смертности обозначено переходом от слова *она* — «творение» к словам *бэ* и *илэ* — «человек».

Сказанному не противоречит суждение Г.М. Василевич по поводу эволюции значения слова *оми* в процессе исторического развития языка и мышления. Отмечая, что в ранних воззрениях *оми* — это «изваяние человека», а в современном языке — «душа», Г.М. Василевич поясняла: «Первоначальное представление об *оми* как об изваянии человека ...позже превратилось в представление о жизненной силе. ...При дальнейшем развитии уже шаманских представлений *оми* стало обозначать понятие “души”» [Василевич 1959: 189].

Относительно этимологии данного термина Г.М. Василевич считала, что «морфологически слово *оми* состоит из общетунгусского корня *о-* “стать” и “сотворить”, “сделать”, а также суффикса *-ми*», который в данном случае имеет значение имени действия. «...*Оми* в приводимых рассказах обозначает результат действия, поэтому в некоторых вариантах *оми* заменено формой *она* (букв. “результат творения”)» [Там же: 189–190].

Определенный интерес для понимания исходной семантики слова *оми* может представлять более пристальное внимание к глагольной основе *о-*, которая в эвенкийском языке имеет два ряда значений [Эвенкийско-русский словарь 1940: 102]. Первый ряд включает синонимы к глаголу «сделать»: создать, построить и т.п. Второй ряд представляет смысловой подбор к глаголу «стать»: сделаться, (т.е. сделать себя), возникнуть, появиться. Таким образом, если в первом ряду действие направлено вовне, от себя (демиург сделал творение), то во втором — внутрь, на себя (творение сделалось, т.е. сделало себя).

Так средствами языка выражено отношение мифопоэтического сознания к появлению человека как к следствию двуединого процесса, в котором как бы соучаствовали и творец, и его творение. В определенном смысле этим задается программа разделения в последующем изначально-

но бессмертного человека на две его ипостаси: бrenную земную составляющую и вечную духовную субстанцию, полученную от создателя. Вследствие такого разделения, обусловленного появлением смерти, возникают и новые определения для обоих понятий: вечная душа оми как вполне самостоятельная форма, способная покидать тело, и тело иллэ, бэе как ее временное вместилище.

Переходя от краткого обзора мифологических истоков к рассмотрению традиционных представлений о т.н. душе, необходимо подчеркнуть, что данные воззрения эвенков очень противоречивы и сложны для нашего понимания. Сведения различных авторов, которыми мы располагаем, чаще всего содержат неоднозначные и трудно сопоставимые между собой материалы. Поэтому, к сожалению, не удастся создать более или менее целостную картину, но попытаться собрать и проанализировать хотя бы основной комплекс материалов совершенно необходимо.

Данные большинства источников, прежде всего материалы Г.М. Василевич, показывают, что оми в традиционном понимании эвенков очень близко к обобщенному понятию души — в смысле источника жизни человека или начала, «оживотворяющего» его тело. Эвенки называют оми «*бэе индевуни*» — «средство жизни» [Василевич 1971: 55], или букв. «чтобы жить человеку». Кроме того, они отождествляют ее с разумом, говоря, что «ум человека и душа — одно и то же» [Там же]. Приведенные высказывания как своеобразные формулы заключают концентрированный смысл эвенкийского понимания явления оми.

Понятие о ней было как о реально существующей субстанции, хотя и бестелесной, т.е. невидимой и неосязаемой. При этом считалось, что она проявлялась в таких вполне материальных воплощениях, как дыхание, кровь, тень и т.п. Не останавливаясь специально на рассмотрении этих данных, которые достаточно подробно излагаются Г.М. Василевич [1969: 223–225], а также в связи с тем, что в данной работе нас интересует не столько душа живого человека, сколько связанные с ней представления о смерти, отметим следующее. Как можно судить, исходя из имеющихся материалов, эвенки не считали названные проявления жизнедеятельности человека «душами» и не называли их, например, душа-кровь или душа-дыхание, как это отмечено у некоторых народов Севера. Следовательно, в их понимании это были не разновидности души, а всего лишь свойства живого человеческого организма, обусловленные присутствием в нем жизненной силы оми.

Формирование этих представлений, очевидно, уходит своими корнями в весьма отдаленное мифологическое прошлое, о чем могут свидетельствовать, например, выдержки из одного мифа, записанного у

олекминских эвенков [Материалы 1936: 31]. В нем говорится, что люди, созданные «младшим братом» — небесным творцом, в результате вмешательства «старшего брата» — хозяина нижнего мира, который подул на них, «стали болеть». «Младший брат», узнав об этом, сделал следующее: «На тех живущих дую: “Кровяными станьте”, — сказал. Те люди поправились, с кровью стали».

Таким образом, кровь представлена здесь как материальное воплощение жизненной силы, которую творец передал людям посредством своего дыхания — «дую» на них, что, в свою очередь, может быть соотносено с отождествлением жизненности с дыханием. Если вспомнить при этом, что в мифопоэтических традициях разных народов кровь нередко выступает в качестве символа рождения, то в данном контексте слова «с кровью стали» могут символизировать «вторичное» рождение человека в новом качестве, в соответствии с которым тело стало смертным при сохранении вечности его души.

Эти ранние представления о крови и дыхании обнаруживают почти прямые аналогии в погребальной обрядности эвенков, когда символика этих элементов проявлялась в обращении с умершими. Так, С.М. Широкогоров наблюдал у баргузинских эвенков попытку вернуть умершего к жизни путем вдвухания ему воздуха в нос и рот [Василевич 1969: 240]. Очевидно, что ко времени фиксации С.М. Широкогоровым данного приема в начале XX в. он, видимо, еще сохранял вполне понятный изначальный смысл.

Близкий к этому по своей сути обряд обмывания тела покойника кровью жертвенного животного обнаруживается в более раннем источнике — записях Я.И. Линденау, относящихся к первой половине XVIII в. Относительно группы удских эвенков, проживающих на Охотском побережье, Я.И. Линденау сообщает: «Когда человек умер, душат оленя и его кровью обмазывают покойника, после чего на него надевают лучшую одежду и кладут его на шкуру оленя» [Линденау 1983: 90].

Вполне допустимо полагать, что древний смысл данного обряда мог состоять в попытке возрождения, т.е. оживления умершего человека путем магического использования крови, в данном случае жертвенного оленя, у которого в крови тоже заключена его жизненная сила. Более поздняя редуцированная форма этого обычая, сохранявшаяся, например, в XIX в. у баргузинских эвенков, состояла уже в том, что покойнику лишь обрызгивали кровью грудь и живот [Василевич 1969: 240].

Вполне закономерно, что с названными выше основными материальными воплощениями оми в дыхании, крови, тени и т.п. коррелировали и представления эвенков о местах ее локализации в теле человека. Однако

в разных территориальных группах мнения по этому вопросу нередко различались. Чаще считалось, что оми обитала или могла временно находиться в таких местах, как голова, сердце, легкие, волосы [Василевич 1969: 224, 225]. Сымские эвенки объясняли Н.П. Никульшину, что «у каждого человека душа оми имеется одна. Душа и в сердце, и в голове, и в позвоночнике». Но на что она походит, затруднялись ответить, «может быть на человека» [Никульшин № 46: 3, 7, 41]. Верхнеамурские эвенки помещали душу в груди и при этом тоже полагали, что она «внешне была копией человека» [Мазин 1984: 25]. В то же время К.М. Рычкову в илимпийской группе говорили, что «душа присутствует в сердце человека, но большей частью она находится вне человека, лишь только сопутствуя ему, как тень» [Рычков 1922, I–II: 89]. Любопытно и такое уточнение К.М. Рыčkова, что «хотя элементы души невидимы и неосознаемы, но в представлениях тунгусов она походит на маленькое зернышко, бьющееся как пульс» [Там же: 88], в чем можно усматривать прямую логическую связь с биением сердца.

Отмечено и такое убеждение, отразившееся в фольклоре, что оми была способна менять место своего пребывания в теле человека. Так, в предании сымских эвенков о герое по имени Шоринчо рассказывается, как враги долго не могли его убить именно по этой причине. «Убили Шоринчо, мясо его рубят, рубят, Шоринчо опять собирается в одно, разбрасывают по частям, опять соединяется. По суставам разбирают всего, Шоринчо опять соединился. Не могли найти его душу. Душа Шоринчо спряталась в безымянный палец. Когда палец отрезали, тогда Шоринчо умер» [Материалы 1936: 89].

Наряду с отмеченными воззрениями зафиксировано и такое представление, в частности у сахалинских эвенков, что душа «как бы разлита по всему телу» [Березницкий 2003: 87]. Судя по сравнительно позднему времени его фиксации — в конце XX в., а главное — исходя из характера информации, которая отмечена довольно высоким уровнем абстракции, очевидно, следует считать данное воззрение стадийно более поздним явлением.

В целом своего рода обобщением традиционных представлений эвенков о душе как жизненной силе может рассматриваться следующее заключение К.М. Рыčkова: «Душа человека, видимая во сне, являясь некоторой сущностью божества, представляет собою действительно существующий предмет, имеет вещественную оболочку, может покидать тело, входить в него и снова являться в детях» [Рычков 1922, I–II: 89].

Как видим, то, что оми для эвенков представляла собой очевидную реальность, подтверждается и верой в ее способность покидать тело и

возвращаться в него. Считали, что такой уход мог произойти во время сна или обморока, а также болезни человека. Но в этих случаях оми спустя время могла вновь соединиться с телом. В случае смерти она не возвращалась в тело, покидая человека навсегда. По словам К.М. Рычкова, «душа человека может покидать его тело, что подтверждает прежде всего испуг, сны, грезы, случаи летаргии, продолжительный обморок, галлюцинация и проч. ...Временное отсутствие души причиняет только болезнь, а смерть происходит после того, как по отсутствию души в тело вселится болезнь и тело будет съедено» [Там же: 88].

Поэтому К.М. Рычков считал, что эвенки готовы «отрицать смерть как естественное явление» [Там же: 97]. Подобные представления известны у многих народов мира, включая сибирские этносы. В качестве аналогии можно привести пример нганасан, полагавших, что «естественных причин болезни и смерти не существует. Каждая болезнь и смерть происходит в результате вредной деятельности душ умерших предков или злых духов» [Попов 1976: 34].

Точно так же и эвенки, согласно исследованиям К.М. Рычкова, проведенным в илимпийской группе, считали, что болезнь — «злое существо, забравшееся в тело и медленно его поедающее» [Рычков 1922, I–II: 96]. Поэтому они были убеждены, что «смерть, конец настоящей жизни, происходит от того, что какой-либо вредный дух вселяется в тело человека ...и съедает его» [Там же: 97].

Эти воззрения составляли неотъемлемую часть традиционных эвенкийских представлений о том, что весь мир населен духами — особыми сверхъестественными существами, которые оказывают большое и разнообразное влияние на жизнь людей. Духи бывают добрые и злые, обладающие большей или меньшей силой воздействия, различаются они и по сферам своей деятельности. Обстоятельное описание свойств и функций этих существ, по представлениям главным образом забайкальских эвенков, а также картина взаимосвязи духов между собой и с человеком подробно приведены в работе С.М. Широкогорова [1919]. Там же отмечается, что среди множества духов, окружающих человека, есть и такие, которые причиняют болезни, причем данная «категория духов особенно велика количественно» [Широкогород 1919: 11].

Механизм воздействия на человека духов болезни, как следует из объяснений С.М. Широкогорова, имел в понимании эвенков двоякую природу. Первый случай, «если дух вселился в человека тогда, когда душа человека отсутствовала из тела», и тогда «тело человека оказывается в полном распоряжении духа». Второй — «когда дух уживается в теле человека вместе с душою его. В этом случае ...может происходить борьба

между ними, и дух может быть либо побежден (выздоровление), либо остается победителем, и душа человека может даже оставить тело совершенно. Под последнюю категорию случаев подходят все длительные психические заболевания, оканчивающиеся смертью больного. В случае если душа человека остается в теле его, то может произойти подчинение ее духу лишь относительное и человек, сохраняя вполне свою нормальность (психически здоров), оказывается орудием духа (необъяснимые, аморальные поступки, припадочность и т.п. постоянные и периодические явления)» [Широкогоров 1919: 13–14].

Однако этом в исследовании С.М. Широкогорова за рамками рассмотрения оставлены сведения о конкретных духах, причиняющих разные болезни. И здесь важным дополнением служат материалы И.М. Суслова, собранные, правда, в другом регионе, у эвенков, расселенных в бассейне р. Енисей. По этим данным, енисейские эвенки тоже считают, что «всякая болезнь ...происходит вследствие вторжения к ним различных злых духов. ...Невидимые для обыкновенного смертного человека эти духи незаметно проникают ...в человека ...поедая внутренние органы». Причем, вселяются в людей «чаще всего ночью» [Суслов № 58: 21, 22]. По убеждению эвенков, существует целый сонм духов болезней, которые являются «злыми пожирателями» людей. Обычным их местопребыванием является нижняя земля Хэргу, где находится царство мертвых, откуда они и приходят (рис. 1, 2).

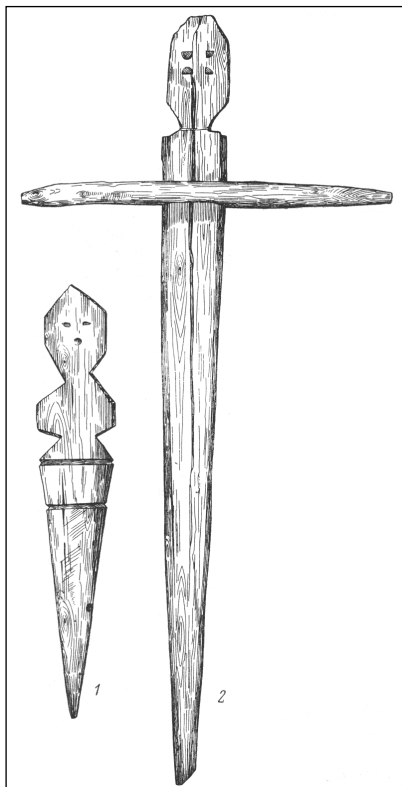


Рис. 1. Антропоморфные изображения злых духов, обитающих в Нижнем мире и поражающих людей болезнями. Во время камлания лицевой стороной ставились на полночь. Илимпейские эвенки. Начало XX в. МАЭ. 1) Колл. № 1524–235 (дерево, высота 33 см), 2) № 1524–240 (дерево, высота 55,5 см). Собиратель К.М. Рычков

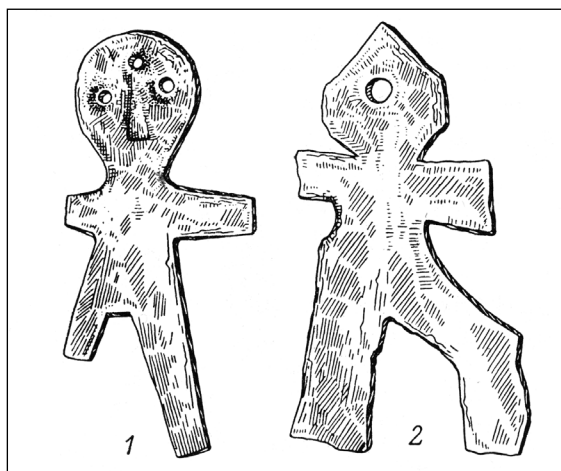


Рис. 2. Металлические изображения злых духов, насылающих болезни. Илимпейские эвенки. Начало XX в. МАЭ. 1) Колл. № 1524–259 (железо), 2) №1524–256 (медь). Собиратель К.М. Рычков

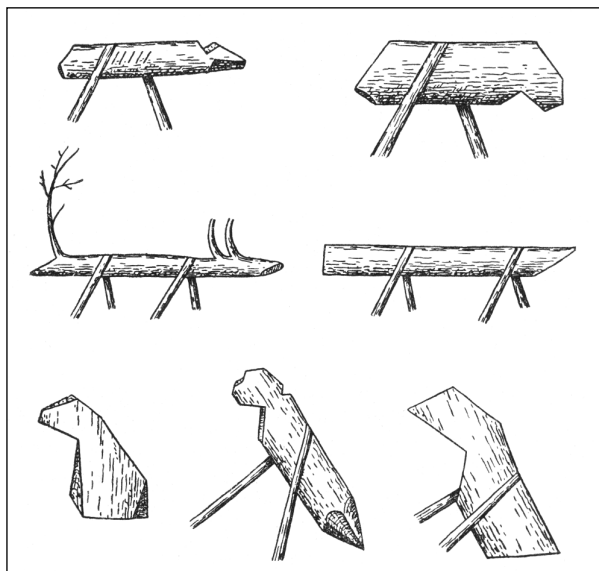


Рис. 3. Зооморфные изображения духов болезней и смерти бумумук, используемые в шаманском камлании. Эвенки бассейна р. Подкаменной Тунгуски. Начало XX в. (по: Анисимов 1958: 199)

Пять самых страшных из этих духов имеют особые наименования и представляются в конкретных образах. Это прежде всего дух Бутыля, имеющий образ человеческого плевка. Он поедает внутренности. Другой страшный дух, Бумумук, воплощен в образе иголки¹. «Вселяется он в человека со страшной болью, прокалывает какой-нибудь орган и постепенно поедает его, причиняя тяжелое страдание». Когда орган съеден, человек умирает. Третий дух — «Иляды поедает главным образом сердце. Когда у больного начинаются сердечные припадки, тунгусы часто говорят: “Иляды пугает”»². На одном из камланий шаман Хинкорча узнал, что умерший человек «съеден злым духом Иляды», который затем переселился в другого человека. После смерти второго «его немедленно положили в гроб и похоронили. Это было гарантией того, что иляды не успел выскочить из неостывшего еще трупа». «Четвертым злым пожирателем является дух Камага. ...когда человек кашляет и в это время у него колет в груди — это Камага его кусает-колет». Камага тоже имеет вид иголки. Пятый злой дух, Ухэкэ, — «один из самых страшных духов, который вселяется в человека и пожирает у него сердце» [Там же: 46–51, 86, 87]. Этимология названий этих злых духов связана со значениями «болеть», «боль», «горе», «зло»: бутылэ-ми, буму-ми — «хворать, болеть»; камага — «болезнь, боль»; уха — «горе, зло»; илэды — «душа умершего»; илэты — «людоед» [Эвенкийско-русский словарь 1940: 25, 26, 56, 148; Мыреева 2004: 243].

«Кроме этих духов в представлении тунгусов существует также большое количество мелких духов-пожирателей, которые носят нарицательные названия ...в соответствии с тем органом или частью тела человека, которые данный дух пожирает. Дильмагын — кусающий голову, Хальгамагын — кусающий ногу, Хукитамагын — кусающий живот, Нымгангкимагын — давящий горло, Эхамагын — портящий глаза и т.п. Все эти мелкие духи имеют образ волоса из бороды, окрашенного в самые разнообразные цвета: красный, серый, зеленый, черный, желтый, белый и т.д.» [Суслов № 58: 50].

Как видим, приведенные данные из работ К.М. Рычкова, С.М. Широкогорова и И.М. Суслова, несмотря на то что они собраны в разных территориальных группах, совпадают в том, что в них смерть человека объясняется как поедание злым духом именно тела. При этом судьба души в рассмотренных материалах остается не вполне ясной. У И.М. Суслова

¹ У подкаменно-тунгусских эвенков, по данным А.Ф. Анисимова, зловредные духи бумумук мыслились зооморфными и изображались чаще всего в виде горностаев, волков, росомх и других хищных животных [Анисимов 1958: 198, 199] (рис. 3).

² По данным К.М. Рычкова, иляды были самыми опасными и вредными покойниками, обитающими в подземном царстве, бездонной пропасти [Рычков 1922, I–II: 103].

вопрос о душе при поедании злым духом тела совсем не затрагивается, а лишь неоднократно подчеркивается, что «духи моментально вселяются в людей» и «поедают внутренние органы». Имеются даже такие конкретные замечания, как, например, об одном злом духе, «который живет в трупѣ съеденного им одного тунгуса» [Там же: 78].

Иначе у С.М. Широкогорова, сообщающего, что тело съедается духом либо в отсутствии в нем по какой-то причине души, либо дух вынуждает душу покинуть тело и после этого наступает смерть. В другом уточнении С.М. Широкогорov разъясняет, что человек заболевает «вследствие того, что какой-нибудь дух испугал его, и душа его покинула тело, а вместо нее вместились испугавший дух или какой-нибудь другой». То есть человек «оказался вместилищем духа и лишен своей души. ...В таком случае шаман изгоняет вместилище духа и возвращает на свое место душу человека. Человек становится здоровым» [Широкогорov 1919: 50–51]. Следовательно, здесь речь идет уже о том, что смерть наступает, если вместо души в человеке оказывается злой дух, но прямого сообщения о гибели души от злых духов не приводится.

В работах Г.М. Василевич ответ на этот вопрос тоже не всегда однозначен, поскольку даются разные его толкования. Одно из объяснений, близкое к тому, что писал С.М. Широкогорov, заключается в том, что «во время отсутствия души ...духи ...могут попасть в тело человека и “грызть” ту или иную его часть, причиняя боль» [Василевич 1971: 58]. Или: «На болезнь тунгусы смотрят как на злых духов, вселившихся в человека. Шаман узнает, какой дух вселился и изгоняет его» [Василевич № 10: 79]. Но чаще встречается другое представление о причинении зла душе человека: «скоропостижная смерть объяснялась шаманами как “съедение” духами ...души человека» [Василевич 1969: 228]. Относительно камлания с целью лечения больного Г.М. Василевич пишет, что оно имело целью «поиски и водворение на место ушедшей или уведенной духами ...души больного». Такое камлание обычно «состояло из трех основных частей: первая — узнавание, где находится унесенная душа и каким способом изгнать враждебного духа, поедавшего больного; вторая — поиски, добывание души и возвращение с ней; третья — водворение души на место» [Там же: 245]. И здесь вновь недостает четкости, поскольку, с одной стороны, сообщается о похищении души, а с другой — говорится про «враждебного духа, поедавшего больного», т.е. его тело.

Данное противоречие присутствует и в самом названии камлания-лечения, которое по-эвенкийски звучит *иллэмэчиккэ*. Г.М. Василевич переводит его как «обряд добывания души-тела» [Василевич 1969: 244–245].

Но в действительности слова *оми* — «душа» здесь нет, а присутствует только слово *иллэ*, имеющее единственное значение — «тело». Поэтому можно полагать, что русский перевод дан, исходя прежде всего из общего смысла обряда, заключающегося в поисках и спасении шаманом похищенной души. Однако этимология названия, основывающаяся на использовании собственно слова «тело», а не слова «душа», свидетельствует об истоках его образования, связанных с представлениями о воздействии злых сил именно на тело. Очевидно, включение в русский перевод выражения «душа–тело» является не только отражением этого противоречия, но и попыткой разрешить его на основе введения достаточно условного термина, подразумевающего некий симбиоз обеих этих субстанций.

Аналогичное смешение мы видим и в работе К.М. Рычкова. В одних случаях, как отмечалось ранее, исследователь определенно говорит, что эвенки представляют болезнь как «злое существо, забравшееся в тело и медленно его поедающее» [Рычков 1922, I–II: 96]. Но в других случаях, касающихся материалов шаманских камланий, К.М. Рычков прямо пишет о поедании злым духом души. Например: «некоторые души, тем или иным путем вырванные у похитивших их злых духов, по объяснению шаманов, бывают наполовину почерневшими, а это означает, что злой дух уже начал поедать ее» [Там же: 88].

Приведем описание К.М. Рычковым одного из камланий-лечений, относимое им к «наиболее древним и типичным». «Удостоверившись, что душа (*оми*) больного уже похищена духом, шаман отправляется к нему освобождать душу, но не прежде, как будет убит олень для обмена с духом. Душа убитого оленя улетает к верховному божеству, в знак чего у оленя вырезают сердце, как сосуд, заключающий в себе душу, и подвешивают его с пучком подшейного волоса к лесине; таким образом, остается только туша оленя. Эту ничего незначущую жертву шаман и предлагает дьяволу в обмен за душу больного. В подобных случаях между шаманом и духом почти всегда происходит горячий торг, а в результате шаман обыкновенно склоняет, обманывает духа, или шаману удастся просто вырвать из рук у дьявола душу больного, которую он тщательно хранит до трех дней, а затем камлает вверх к подателю душ, верховному божеству, дабы оправить спасенную душу от испуга и, наконец, возвращает ее больному. ...По окончании шаманства ...шаман изготавливает из дерева несколько человеческих изображений, носящих тунгусское наименование *хумыкор*, т.е. теньевые, которые должны стеречь и не пускать на обитаемый мир указанного шаманом духа» [Рычков 1922, III–IV: 121].

Как видим, в центре всех составляющих данный обряд шаманских действий находится именно душа. Это и душа оленя при его жертвоприношении верховному божеству, и душа человека, из-за которой происходит «торг» с похитившим ее злым духом, затем добывание души этого больного, а также «лечение» ее от «испуга». Причем, «испуг» в данном случае может пониматься не только буквально как некая психическая характеристика, но и как измененное физическое состояние, при котором душа становится «почерневшей», если злой дух уже начал ее поедать. Таким образом, в отличие от первого комплекса представлений, отмеченных в работе К.М. Рычкова, где ясно говорится о поедании духами тела, здесь однозначно представлен другой комплекс воззрений, в центре которого находится воздействие злых духов именно на душу человека.

При обращении к материалам А.Ф. Анисимова, в ряде публикаций которого на рассмотрении эвенкийских представлений о душе и смерти было акцентировано внимание, выявляется довольно специфическое, отличающееся от взглядов других исследователей толкование вопросов их соотношения. А.Ф. Анисимовым предлагается довольно сложная и вместе с тем четкая, а потому во многом искусственная схема множественности душ человека, в соответствии с которой якобы существует их четыре ипостаси. По-видимому, это сделано с целью разрешения очевидных противоречий, имеющих в эвенкийских материалах на эту тему. В частности, по данным А.Ф. Анисимова, пока человек жив, внутри у него имеется две души. Первая — это душа-тень «ханяан», вторая — душа-тело «бэен», телесный двойник человека. Душа-тень, по А.Ф. Анисимову, «способна покидать тело человека и уходить, куда ей вздумается» [Анисимов 1958: 57], исходя из чего А.Ф. Анисимов делает вывод о ее бессмертии. Поскольку эта «независимая от тела душа ханяан (тень) еще при жизни признается способной отделяться от тела и жить продолжительное время вне его, явления смерти с ней не связываются» [Анисимов 1952: 225].

Иначе со второй душой, которая «находится всегда в теле человека и никуда не удаляется, пока человек жив. ...Эта душа до такой степени слита с телом и неотделима от него, что неуловима для глаза и не может быть воспринимаема иначе, как в форме самого тела человека» [Анисимов 1958: 57]. Поэтому «смерть ассоциируется только с телесной душой бэен» [Анисимов 1952: 225]. «Если духи болезней съедят бэен, то, по рассуждениям эвенков, человек умирает; наоборот, если шаману удастся спасти бэен от духов болезней, человек, хотя бы и после продолжительной болезни, постепенно поправляется и становится со временем

совершенно здоровым» [Анисимов 1958: 57]. Следовательно, по концепции А.Ф. Анисимова, именно душа-тело бээн, т.е. телесный двойник человека, а проще говоря, его тело подпадает под действия злых духов. Поэтому главное камлание по излечению шаманом заболевшего человека А.Ф. Анисимов рассматривает как обряд «изгнания» духа болезни из тела человека, в результате которого шаман «изгонял» духа и через своего идола уносил его в пропасть нижнего мира [Анисимов 1952: 215–219]. В этом нетрудно заметить принципиальное отличие от большинства интерпретаций камлания-лечения другими исследователями, объясняющими обряд излечения как поиски и возвращение ушедшей или уведенной духами души человека.

Кроме того, А.Ф. Анисимов приводит чрезвычайно любопытные сведения о том, как поступали эвенки в отсутствии шамана в случае постигшего их заболевания. «Если болезнь представлялась незначительной, эвенки пытались обойтись без помощи шамана ...и сами “шаманили маленько” при помощи связки семейных духов-охранителей» [Там же: 215]. Аналогичные факты отмечала и Г.М. Василевич: «При небольших болезнях делают маленький *локоптын* — отрывают полоски цветных тряпок, связывают вместе, окуривают дымом сала или масла, брошенного на костер, и вешают внутри юрты» [Василевич № 4: 305]. Можно полагать, что такие действия отражают довольно ранние представления эвенков, характерные для дошаманского этапа мировоззрения.

Рассмотренные материалы свидетельствуют о том, что эвенкийские воззрения о причинах смерти и различиях между понятиями души оми и тела иллэ оставались нечеткими и довольно путанными. Даже такие глубокие исследователи культуры эвенков, как А.Ф. Анисимов, Г.М. Василевич, К.М. Рычков, И.М. Суслов, С.М. Широкогоров, материалы которых мы взяли за основу рассмотрения, дают подчас не совпадающие между собой противоречивые сведения. Трудно объяснить их только за счет региональных отличий между локальными группами эвенков, поскольку даже у одного исследователя в характеристике относительно конкретной группы встречаются серьезные расхождения. В частности, это особенно заметно по илимпийским эвенкам из публикации К.М. Рычкова. Приведенные по данной работе примеры обнаруживают, что в одних случаях автор, исходя из объяснений эвенков, пишет о «поедании» злыми духами тела, а в других, опираясь на шаманские камлания, — о воздействии тех же сверхъестественных существ на душу.

Данное обстоятельство подводит к предположению, что причина кроется в смешении различных по времени происхождения представлений о душе и смерти. Скорее всего для ранних этапов верований были

характерны более материализованные воззрения о том, что духи болезней проникают в самого человека и поедают его тело изнутри. Не исключено, что на этой стадии вообще еще не было представлений о похищении злыми духами души и манипуляциях с ней вне пределов тела. Последние могли выработаться уже на основе более позднего шаманского комплекса, в центре которого находится вера «в духов, входящих в человека, и особых людей, могущих их вселять в себя» [Широкогоров 1919: 8], т.е. шаманов. Естественно, что шаманская идеология, вобрав унаследованные от ранних этапов воззрения, не могла их совершенно изменить, подчинив полностью своим представлениям. Поэтому оба этих разновременных пласта продолжали совместно «работать» в традиционном мировоззрении эвенков.

Отсюда, очевидно, и происходят всевозможные разночтения и смешения представлений о душе и смерти, с которыми приходится сталкиваться в работах, касающихся этой темы. В целом же, объединяя их, можно полагать, что основные объяснения смерти, согласно эвенкийским понятиям, сводятся к двум причинам. Первая, видимо, более древнего происхождения, — когда злой дух болезни вселяется в тело и «пожирает» его. Вторая, соотносимая со стадияльно более поздними шаманскими представлениями, объясняет смерть как похищение духом души человека. В последнем случае имеются сообщения либо о «поедании» души непосредственно в теле человека, либо об унесении ее в мир мертвых, откуда шаман старался ее вызволить и вернуть хозяину. Поэтому в некоторых камланиях иногда присутствовало совмещение двух разных действий, одно из которых было направлено на поиск души больного, уведенной злым духом в нижний мир, а другое имело целью изгнание этого духа из тела человека.

Подобное камлание, в частности, записано Г.М. Василевич у сымских эвенков. В нем еще до того, как начать поиск души больного, шаман проводил обряд очищения самого заболевшего. Для этого из дерева «делали дугообразную лазейку *шолипкан*, а для шамана — деревянный меч *тутэкэн*. Больного заставляли пролезть через шолипкан, после чего шаман “рубил” воображаемую болезнь бутылэ» [Василевич 1957: 172], якобы изгнанную из тела. Аналогичные «лазейки» для очищения заболевшего человека от злого духа использовались и илимпийскими эвенками, которые делали их в виде деревянных ворот *угдукишан*, устанавливаемых лицевой стороной на полночь. «В известный момент шаманства больной пролезает в эти ворота с полночной стороны, и дух, забравшийся в тело больного и поедавший его, выходит из больного» [Рычков, опись колл. № 1524: 18].

Нельзя оставить без внимания и вопрос, связанный с осознанием эвенками смерти по старости, относительно восприятия которой имелись особые представления. Правда, сведения на эту тему очень расплывчаты и ограничиваются едва ли не единственным сообщением К.М. Рычкова по илимпийской группе. Исследователь пишет, что «смерть ассоциирована с поеданием», что «злостные существа сторожат тунгуса, чтобы полакомиться им». Поэтому, по воззрениям эвенков, «естественная смерть невозможна. Если бы не эти ужасные и коварные существа, люди не умирали бы» [Рычков 1922, I–II: 104]. Однако, отмечая, что эвенки отрицают этим естественные основы происхождения смертности, К.М. Рычков пишет о возможном исключении из подобного восприятия смерти в преклонном возрасте. С естественным происхождением смерти в глубокой старости эвенки якобы мирились, видимо, допуская, что в этом случае она могла происходить без участия злых духов. Затрагивая данный вопрос, К.М. Рычков ссылается на то, что эвенки «в случае смерти обычно говорят: “харги съел” [подразумевая под этим вредного духа. — Н.Е.]. Но в случаях смерти в престарелом возрасте тунгусы обыкновенно говорят: “буден”, что в переносном смысле хотя и имеет общее значение со словом “пропал” или “помер”, но в точном значении значит “отдан”» [Там же: 97].

Имея в виду, что Г.М. Василевич нередко критиковала предлагаемую К.М. Рычковым этимологию эвенкийских слов, в частности таких, как «оми» и «мусун» [Василевич 1969: 224, 227], считая, что они «не выдерживают критики», поскольку К.М. Рычков владел разговорным эвенкийским языком без знания теории грамматики, отметим, что относительно толкования «буден» Г.М. Василевич не было сделано замечания. И все же следует отметить, что в эвенкийском языке имеется два глагола с основой *бу-*. Первое со значением «умереть», второе — со значением «отдать». Но они различаются долготой гласной «у» (в *бу-* — «умереть» гласный долгий), что важно для эвенкийской лексики, поэтому совпадение может быть чисто формальным, лишь кажущимся для человека, не являющегося лингвистом. В то же время аналогичная информация содержится в работе М.Г. Воскобойникова, который писал, что баунтовские эвенки использовали слово «бучен» как один из трех синонимов наименования смерти, при этом «бучен первоначально означало “отдал”» [Воскобойников 1969: 96].

Оставляя решение вопроса этимологии «буден~бучен» на усмотрение филологов, приведем возможные косвенные подтверждения в пользу того, что доводы К.М. Рычкова не лишены оснований.

В эвенкийском языке умерший человек обозначается рядом синонимов, распространенных в разных говорах. Наряду с наиболее общим названием *буни*, одновременно означающим умершего, смерть и место захоронения, а также производными от него, употреблялись и другие термины, происходящие от иных смысловых основ. Среди них следует привести такие, как *бувки* — «покойник» (от *буй-ми* «быть отданным»); *сэмчэ* с двумя значениями — «потерянный» и «покойник» (от *сэм-ми* «потеряться» и «умереть»); *сомчон* — букв. «он закрыл (глаза)» от *сом-ми* «закрыть (глаза)»; а также *ачин оран* — «не стало» от *о-ми* — «стать, быть» и отрицания *ачин* — «нет, не» [Мыреева 2004: 99, 452, 515, 533, 534; Воскобойников 1969: 96; Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975: 60]. Как видим, в них для определения умершего используются глаголы «быть отданным», «потеряться», «закрыть (глаза)» и «не стать», в которых отсутствует прямое значение смерти или воздействия на человека злых духов. К сожалению, во всех случаях не имеется указаний на возраст умершего, поэтому можно только предполагать, что когда-то подобные выражения могли относиться к смерти по старости, по аналогии с приводимым К.М. Рычковым обозначением смерти в преклонном возрасте как *буден* — «отдан».

Любопытную информацию по данному вопросу находим также в полевых дневниках Н.П. Никulyшина, записавшего в 1940 г. у сымских эвенков следующее объяснение смерти стариков: «Старики как не умрут, кости пустые становятся, гнить начинают. Деревья гниют, что деревья, то человек. Волосы на голове тоже седеют» [Никulyшин № 46: 4].

Определенные аналогии находим и в материалах по другим народам Сибири. Так, в частности, по якутским воззрениям человек должен жить до 70 лет. И только смерть раньше этого срока объяснялась враждебными действиями злых духов [Пекарский 1959: 1807]. Подобной четкой информацией по эвенкам мы не располагаем, но все же есть сведения об эвенкийской традиции исчислять срок человеческой жизни в 75 лет [Мыреева 2004: 117]. Следовательно, можно видеть в этом отражение предустановленности свыше для каждого человека срока его жизни на земле.

В свете отмеченных представлений необходимо обратиться к рассмотрению эвенкийского понятия *маин*, которое рядом исследователей трактуется в качестве одной из разновидностей души человека. Основные сообщения о *маин* принадлежат И.М. Суслову, записавшему их в 1930-е гг. у енисейских эвенков. Г.М. Василевич ввела эти сведения в свою монографию [1969: 226–227], очевидно, полностью им доверяя, однако не высказав по этому поводу своего мнения. А.Ф. Анисимов,

наоборот, без ссылки на И.М. Суслова использовал часть его данных, не анализируя их по существу, для построения своей схемы множественности душ, в которую включил маин как одну из четырех категорий души под названием «душа-судьба» [Анисимов 1958: 58, 60].

И.М. Суслов действительно употреблял маин в сочетании со словом душа и писал о понимании ее эвенками следующее. Маин имеет образ невидимой нити, которая тянется от головы каждого человека в верхний мир, где Хэвэки (дух-хозяин верхнего мира) «держит в руке все тунгусские маин и тянет за них всех тунгусов. Этим они объясняют рост человека. Тунгус считает, что он жив до тех пор, пока цела его маин. Стоит лишь почему-либо оборваться ей, тунгус тотчас начинает болеть и умирает. Нарушение целостности маин происходит по целому ряду причин. Так, Хэвэки сам может порвать маин или ослабить ее. Злой дух может перекусить маин, а иногда и похитить целый кусок ее. Во всех случаях спасения маин в виде связывания двух разорванных концов, натягивания ее, розысков похищенного куска маин, всегда выступает шаман» [Суслов № 58: 38].

Близкие к этому представления о нитях, связывающих человека с верхним миром и божеством, давшим ему жизнь, были записаны А.А. Поповым у нганасан и долган. «Каждому человеку от его создателя ...опускаются сверху нити», которые «при болезни человека постепенно утончаются и, когда они совсем разорвутся, никто уже не в силах спасти больного». А.А. Попов называл эти нити разновидностью души, которая «ведает основной жизненной функцией человека» [Попов 1976: 32].

Однако правомочно ли отождествлять маин с душой человека в том смысле, который рассмотрен выше в связи с эвенкийским понятием оми? С одной стороны, И.М. Суслов пишет, что эвенки, называя маин, «всегда произносили его в связи с какой-то душой человека». Но, с другой стороны, они «в разъяснениях всегда путали истинный смысл этого слова» [Суслов № 58: 37]. Кроме того, важно отметить, что помимо человека маин имели также все растения, которые и росли потому, что Хэвэки держал нити, тянущиеся к их верхушкам. «Каждое дерево, каждая травка и цветок имеют душу маин. ...Если какая-либо маин порвется, то дерево засыхает и умирает. На нижней земле Хэргу все деревья и другие растения не имеют маин, потому они низки, потому и стелются по земле, а не тянутся кверху» [Там же]. При этом на вопрос «можно ли считать деревья одушевленными существами», И.М. Суслов получал отрицательный ответ. «Кроме маин ...у деревьев и у других растений нет никаких душ» [Там же: 38].

Последнее замечание особенно важно при сравнении его с данными К.М. Рычкова об илимпийских эвенках. «Из всего органического мира они выделяют человека и мир полезных животных, которые кроме жизни и дыхания имеют еще душу (оми). ...Душу имеют только человек и полезные животные [имеются в виду прежде всего домашние олени. — *Н.Е.*]. Растительный мир, пресмыкающиеся, насекомые, рыбы и птицы, имея жизнь и дыхание, не имеют души» [Рычков 1922, I–II: 87].

Исходя из сопоставления приведенных сведений, можно полагать, что записанные И.М. Сусловым представления о нити маин не тождественны понятию души оми. Во-первых, маин находилась не в самом человеке, а только связывала его с верхним миром, откуда верховное божество, дух-хозяин верхнего мира посылал на землю души, которые должны родиться. Таким образом, эта нить была как бы залогом жизни в среднем мире и всего лишь возможностью существования человека на земле. Во время камлания с целью лечения шаман, определив, что «болезнь наступила потому, что у больного порвана маин» [Сулов № 58: 80], высаживал душу заболевшего в специально изготовленное маленькое деревянное изображение человека. Затем это вместилище души шаман ставил на небольшую дощечку, укрепленную на дереве или над дымовым отверстием чума, «чтобы она была ближе к Хэвэки», который должен «подержать маин, пока шаман свяжет ее» [Там же: 39–40].

Во-вторых, нити маин имели, кроме человека, и все растения, о которых сообщается, что «у них нет никаких душ». Но благодаря маин они росли вверх. Так же силой маин, которую высшее божество посылает из верхнего мира, держит в своих руках и тянет к себе, эвенки объясняли и «рост человека», что, видимо, следует понимать не в буквальном смысле, а в более широком значении — как взросление, проживание определенного времени и в целом как реализацию отпущенного жизненного срока.

Противоречивость рассуждений А.Ф. Анисимова по вопросу о маин также должна рассматриваться не в пользу того, чтобы считать ее душой. Относя маин к одной из четырех ипостасей души, А.Ф. Анисимов в то же время называл ее индивидуальной судьбой человека, которая «непосредственно с телом человека не связана и мыслится как существующая сама по себе, не связанная непосредственно с явлениями жизни и смерти» [Анисимов 1958: 62, 63].

Во многих традиционных культурах известно соотношение понятия «судьба» со словом «соединять», на чем основывается один из образов восприятия судьбы в виде веревки или нити, связующей миры. Очевидно, так же было и в мировоззрении эвенков, о чем свидетельствует ряд

лексических примеров. Так, кроме уже названных выше в эвенкийском языке есть еще одно важное для данного контекста слово, обозначающее смерть, — *этыргэ*. Оно происходит от глагола «этыргэ-ми», который переводится как «порваться (о веревке)», «оторваться (о пуговице)» и «умереть (скоропостижно)» [Мыреева 2004: 789]. Последнее значение, ставшее синонимом смерти, очевидно, может быть сопоставлено с представлениями о силе маин, удерживающей человеческую жизнь на земле наподобие веревки или нити, разрыв которой вызывает смерть. До сих пор у эвенков бытует выражение, переводимое на русский язык как «веревка его короткой была». Так говорят о людях, рано ушедших из жизни [Варламова 2004: 75].

Не исключено, что с этим понятием соотносятся и особые представления эвенков о волосах, легко сопоставимых с образом веревки-нити, идущей от головы человека. Есть сообщения об обычае расчесывания волос умершему человеку [Рычков 1922, I–II: 100], который можно трактовать как пережиток обряда восстановления его нити-судьбы. То, что после смерти родственника «не заплетают волосы, а оставляют свободными» [Линденау 1983: 92], выглядит магической заботой уже о живущих, нити судьбы которых могут тоже порваться от близкого контакта со смертоносными силами. Известно, что по старым обычаям эвенки, в том числе мужчины, вообще не стригли волосы, что сохранялось еще в прошлом веке в качестве остаточного явления как запрет стрижки волос у детей до определенного возраста. По сообщению С.М. Широкогорова, считалось, что это «может дурно повлиять на рост и здоровье ребенка. Продолжительность этого запрещения бывает различна, иногда свыше двух лет, иногда и больше» [Широкогоров 1929: 285].

Реконструкция подобных представлений убеждает в том, что понятие «маин» осмыслялось эвенками как образ человеческой судьбы, близкий, но не тождественный понятию души. В связи с этим немало важным является замечание И.М. Суслова относительно маин, что эвенки «в разъяснениях всегда путали истинный смысл этого слова», т.е., очевидно, затруднялись в передаче его значения по-русски. Поиски возможной аналогии, видимо, подвели И.М. Суслова к переводу маин как душа ввиду отсутствия другого более адекватного термина, который бы точнее выразил суть эвенкийского понятия. По существу маин — это некая сверхъестественная сила, благодаря присутствию которой возможно существование не только человека, но и деревьев и других растений. Маин — это непосредственная зависимость человека от всемогущества духа-хозяина верхнего мира, дающего жизнь всему сущему на земле, включая людей.

Енисейские эвенки называли главу верхнего мира Хэвэки или Экшэри, но в илимпийской группе К.М. Рычковым записано наименование этого верховного божества, дающего душу (оми), именно как Маин. Поэтому, скорее всего, эвенкийское понятие силы маин, поддерживающей человека свыше, имеет в основе своего происхождения глубинную связь с именем хозяина верхнего мира — подателя жизненной сущности, или души.

Наряду с указанными наименованиями — Хэвэки (Сэвэки ~ Шэвэки), Экшэри, Маин — глава верхнего мира назывался в других эвенкийских группах также Амака и Буга [Василевич 1969: 231]. В любом случае под каждым из этих имен понимался творец-демиург, создавший землю, людей, животных. После своих творений он удалился на небо, в верхний мир и, по представлениям эвенков, стал мало интересоваться судьбой людей, не вмешиваясь по своей инициативе в их дела. Считалось, что он не выслушивает личных просьб, но иногда оказывает помощь через шаманов (рис. 4). Обычному человеку он «никогда не показывается» [Василевич № 4: 263]. Воспринимая его в целом как доброе и благожелательное, но одновременно равнодушное к людям высшее божество, эвенки обращались к нему только в исключительных случаях — при трудных родах, болезнях людей и оленей — и лишь через посредство шаманов [Рычков 1922, I–II: 86]. Однако главная его функция заключалась в том, что он по собственному усмотрению посылал на землю души детей, которые находились в его владениях в виде птичек, порхающих по ветвям деревьев.

Представления о месте, где проживали в верхнем мире еще нерожденные души, имели различия. Чаще эвенки полагали, что эта территория расположена «у подножия гор верхнего мира», т.е. несколько ниже его самого, и называли ее словом нгектар — «мир нерожденных душ» [Василевич 1971: 57]. Но у верхнеамурских эвенков записаны иные воззрения. Они помещали мир неродившихся душ, наоборот, в самый верхний из трех ярусов верхнего мира, где располагались солнце, луна и звезды. Одну из звезд — Чалбон, т.е. Венеру, — в этой группе считали «прародиной людей», на ней находились лиственницы, увешанные «птичьими гнездами, где помещаются души оми. Души оми простых людей выглядят как птенцы синички (чипиче-чиче)» [Мазин 1984: 10–11].

Эвенки Маньчжурии (Северо-Восточного Китая) полагали, что дух, регулирующий распределение детских душ, обитает в южной или юго-западной части неба, где он находится в чуме и обладает деревом, на котором в виде птиц сидят души еще не родившихся детей. Он не только посылает души детям, но и покровительствует последним в дальнейшем [Широкогоров 1935:128].



Рис. 4. Чум, в котором проводилось камлание над больным. Внутри чума установлена вырытая с корнем молодая лиственница, проходящая вершиной через дымовое отверстие. По этой лиственнице (туру) шаман отправлялся в иные миры. Она должна быть значительно выше чума, чтобы на ее верхушку могли «садиться» духи-помощники шамана, а также глава Верхнего мира, «спускавшийся» для разговора с шаманом. Северобайкальские эвенки. Начало XX в. МАЭ. Колл. № И-1811-12. Фото М.Г. Левина. К стр. 21

Общими для всех эвенков являлись представления о том, что дух — хозяин верхнего мира души детей, которые жили у него как птички, посылал на землю в виде шерстинок, травинок или хвоинок, которые попадали в тело женщины, давая жизнь ребенку [Василевич 1969: 226; № 37: 58]. По информации А.Ф. Анисимова, душа оми сначала проникала через дымовое отверстие чума в то место, где находился очаг, откуда затем незаметно попадала в тело женщины [Анисимов 1936: 103; 1958: 95–96].

Способ, которым верховное божество посылает на землю души детей, реконструируется из представлений, связанных с его дыханием или дуновением. По мифологическим данным, демиург своим дыханием вкладывает в людей жизнь. Когда он узнал, что созданные им люди из-за вмешательства старшего брата стали «мертвыми и полуживыми», то он подул на них, «заставил кровь течь по их жилам. Изваяния ожили и стали людьми» [Василевич 1959: 177]. Эти ранние воззрения со временем трансформировались в особое отношение к ветру, который воспринимали как «дуновение доброго божества Хэвэки. Сидит этот Хэвэки на Угу [название верхнего мира. — Н.Е.] и дует ртом, как кузнец при помощи меха, благодаря этому и получается ветер, который тунгусы ...любят и считают его добрым делом Хэвэки, так как ветер отгоняет комаров от оленьих стад и от людей» [Суслов № 58: 9]. Поэтому одним из образных обозначений высшего божества, употреблявшимся вместо его обычных наименований, было название *Эдындери* (букв. «дующий ветром»), записанное, в частности, М.Д. Симоновым у сымских эвенков. Одна из главных функций бога — «дуть ветром и тем самым обеспечивать людям жизнь. ...бог дует ветром, поэтому мы живем» [Симонов 1983: 102–103]. Отсюда и отношение к ветру как к одухотворенному существу: «Ветер сердится, если худо говоришь про него» [Василевич № 4: 311].

Эвенки считали, что до рождения ребенка его душе ничто не угрожает¹, но само рождение представлялось чрезвычайно опасным, очевидно, из-за того, что оно воспринималось как переход души из потустороннего мира в мир живых, где злые духи охотятся на человека. «Пока ребенок не родился, родители бывают спокойны за его жизнь. Самым же опасным моментом ...является момент появления его на свет. В это время его подкарауливают невидимые злые духи, которые могут похитить душу ребенка, вследствие чего он умрет» [Суслов № 58: 20]. Данными

¹ Как исключение рассматривались лишь чрезвычайные ситуации, например, нахождение беременной женщины рядом с покойником, что могло явиться угрозой для жизни ребенка.

представлениями был обусловлен зафиксированный И.М. Сусловым уникальный обряд, бытовавший у подкаменно-тунгусских эвенков еще в 1930-е гг. Смысл его в том, что шаман еще до родов выманивает душу ребенка из тела матери, благодаря чему исключается ее похищение во время родов, и затем передает на хранение отцу будущего ребенка.

Однако прежде чем привести описание этого обряда, необходимо отметить, что в нем душа еще не родившегося ребенка представлена в образе рыбки, поэтому она так и называется — *оллекон* (букв. «маленькая рыбка»). Записавший эти сведения И.М. Суслов отмечал, что, «по-видимому, термин *оллекон* является иносказательным именем какой-то души ребенка. Собственное же имя оллекона не выяснено» [Суслов № 58: 21]. В связи с этим обратим внимание на то, что в работе И.М. Суслова вообще отсутствуют материалы об эвенкийском понятии *оми*, поэтому не исключено, что именно *оми* скрывается под невыясненным им собственным именем души ребенка. В пользу такого предположения могут трактоваться и другие замечания И.М. Суслова. Первое — что именно та душа ребенка, которая существует у него, пока он находится в утробе матери, «и дает ему жизнь» [Там же: 20]. Второе — «когда умирает человек, умирает вместе с ним и оллекон» [Там же: 21]. Исходя из непосредственной связи оллекона с жизнью и смертью человека вообще, а не только ребенка, кажется вполне допустимым сопоставление этой души с общеэвенкийским понятием *оми*.

Обряд, о котором идет речь, состоял из двух частей, одна из которых заключается в камлании, а вторая представляет собой игровой ритуал магического характера. Сначала приглашенный по случаю предстоящих родов шаман просит одну из присутствующих молодых девушек сделать маленькую колыбельку (*зыбку*), которую она должна хорошо орнаментировать бисером или подшейным оленьим волосом. Дно этой колыбельки шаман собственноручно выстилает подшейным волосом. Когда колыбелька будет готова, начинается камлание, во время которого шаман ловит оллекона и помещает в эту колыбельку. На этом камлание заканчивается, но сам обряд продолжается. Колыбель с оллеконом шаман прячет под рубашку, обычно к себе подмышку. Присутствующая молодежь нападает на него, чтобы отнять колыбельку. «Начинается свалка. Шаман катается по земле, прячет *зыбку* из одной руки в другую, прячет ее между ног. После долгой возни *зыбка* всегда оказывается в руках молодежи, а шаман начинает плакать. Отец ребенка обязан выкупить *зыбку* у молодежи, которая получает от него деньги, белку и разные подарки. Полученное вознаграждение делится с шаманом пополам. Таким образом, *зыбка* с оллеконом еще не родившегося ребенка попада-

ет в руки родителей, чем исключается похищение этой души при родах. Зыбочку берет отец и хранит ее до своей смерти под большим секретом от всех, кроме жены (матери). Если умирает отец, то зыбочка переходит на хранение к матери. По словам некоторых тунгусов, такие зыбки или иногда круглые кожаные коробочки прячутся между двойным дном переметных сум. Когда умирает человек, умирает вместе с ним и оллекон, и зыбочка (если она была у этого человека) кладется с ним в гроб» [Суслов № 58: 20–21].

В отличие от вышеприведенного обряда, являющегося пока единственным свидетельством существования у эвенков представлений о сохранении души еще не родившегося ребенка, в источниках по разным группам встречаются сведения о действиях шаманов в отношении детей уже после их появления на свет. Но основания таких действий связаны с теми же причинами — с боязнью злых духов и стремлением защитить от них неокрепшую детскую душу. «У родившегося ребенка шаман на первое время душу прячет в какое-либо укромное место, из опасения, чтобы ее не похитил какой-либо вредный дух; там она обитает ночью и лишь днем прилетает к спящему ребенку, причем, последний, увидев свою душу во сне, смеется» [Рычков 1922, I–II: 88]. Замечание, что душа скрывается в своем тайном убежище только ночью, располагая возможностью посещать ребенка днем, находит объяснение в том, что, по воззрениям эвенков, именно ночью злые духи приходят к людям из нижнего мира со своими смертоносными целями.

Однако встречается и иная трактовка аналогичного обряда, касающаяся эвенков Забайкалья и Маньчжурии, которые считали, что душа «не внедряется в ребенка непосредственно после его рождения, но делает это постепенно. От времени до времени она покидает ребенка». Периодически появляясь перед его глазами, «пугает ребенка и заставляет его кричать». Поэтому для ее замены на тот случай, когда она уходит, было принято прибегать к изготовлению специального вместилища анан ~ ханян, что буквально значит «тень». Делали его из окрашенной в черный цвет кожи и подвешивали к колыбели, полагая, что анан «заменяет душу ребенка, когда та уходит от него». После того как ребенок покидал колыбель, анан прикрепляли ему на спинку одежды, и он носил это вместилище души до трехлетнего возраста [Широкогоров 1929: 281]. Надо полагать, что к этому времени душа считалась окончательно поселившейся в ребенке, что совпадает с универсальными представлениями о том, что маленькие дети становятся «настоящими» людьми после приобретения ими таких признаков, как зубы и речь.

Наряду с подобными охранными действиями превентивного, т.е. упреждающего, характера в отношении детей проводились также обряды, необходимость которых была вызвана их реальным недомоганием. В случае болезни ребенка шаман проводил обряд по «изъятию» из его тела души и «помещению» ее в другое место, находившееся под его охраной. У забайкальских эвенков это выглядело следующим образом.

«Если ребенок хил и склонен к заболеваниям, тунгусы иногда приглашают хорошего шамана, забирающего душу ребенка и держащего ее у себя до выздоровления ребенка, иногда даже до его тринадцатилетнего возраста. Шаман оставляет ребенку небольшой бубенчик и медное зеркало — толи, широко применяемое в шаманстве. Бубенчик и зеркало возвращаются шаману, когда он возвращает душу. Бубенчик и зеркало считаются вместилищами для духов шамана, которым поручается смотреть за ребенком, лишенным души. Бубенчик и зеркало вкладываются в коробку из бересты и вешаются над постелью или колыбелью ребенка» [Широкогоров 1929: 291].

В илимпийской группе аналогичный обряд имел свои особенности. «При шаманствах над больными детьми шаманы обычно делают из дерева изображение ребенка или изображение птички¹. Изображения эти называются дял, т.е. товарищ (ребенку). Их надевают больным детям на шею, а после трех дней они снимаются и хранятся уже родителями. В случае смерти больного ребенка дял хранят в течение одного года», а затем оставляют у его захоронения [Рычков 1922, III–IV: 122].

Очевидно, смысл таких обрядов заключался во взятии на себя шаманом ответственности за сохранность души больного ребенка, что достигалось либо «помещением» ее в особое хранилище, либо присмотром за ребенком, лишенным души, специально приставленных к нему шаманских духов. Поэтому в данном случае отсутствие души в теле не воспринималось как опасное для него существование.

К помощи шамана прибегали и в тех случаях, когда в семье один за другим умирали дети. Камлание по этому поводу называлось «добыванием детских душ». Подобный обряд наблюдала Г.М. Василевич в 1929 г. у олекминских эвенков. Судя по ее материалам, главным действием здесь являлось путешествие шамана в то пространство верхнего мира, где находился нгектар — «мир нерожденных душ». Там на вет-

¹ Подобные действия в эвенкийских семьях часто производили и сами родители, без участия шамана. У эвенков Якутии это выражалось, например, в формулировании следующего оберега: «Положи в колыбель птичку, чтобы сын не болел» [Романова, Мыреева 1971: 317]. В других группах на зыбку также подвешивали маленькие боковые копытца оленей и нос селезня (для охраны здоровья ребенка), челюсти дикого оленя (для охраны сна), позвонки тайменя (чтобы долго жил) [Василевич № 4: 299, 300, 301, 302].

ках деревьев жили души, имеющие вид птичек. Шаман, подкравшись, начинал играть с птичками-душами и во время игры незаметно прятал одну из них, после чего быстро спускался на землю. В этот момент в чуме, где проходило камлание, уже стояли два мальчика и две девочки, держа за углы новый белый платок. Шаман бросал на него похищенную им душу оми, которая уже приняла к этому времени вид шерстинки, платок быстро складывали, и шаман прятал его в специальную коробку омирук, игравшую роль душехранилища [Василевич 1957: 175; 1969: 248]. Этим якобы достигалась передача похищенной, еще не рожденной души в ту семью, для которой проводилось камлание (рис. 5).

Образ птички, воплощавшей представления эвенков о душе ребенка, присутствовал и в их воззрениях, связанных со смертью детей. Полагали, что душа умершего ребенка вновь превращается в птичку и улетает на небо. «Умер ребенок — унесла его душу птичка», — говорили витимские эвенки [Воскобойников 1969: 98]. В илимпийской группе в качестве такой превращенной детской души воспринималась даже птица определенного вида — «маленькая желтая птичка, называемая по-тунгусски чичак». «Душа ребенка в образе этой птички время от времени прилетает к своей матери и поет ей песню о небе» [Рычков 1922, I–II: 77]. Так же и мать, оплакивая своего умершего ребенка, обращается к нему, как к птичке: «Птенчик, птенчик, как тяжело, как грустно» [Там же: 77–78].

Считалось, что души детей после смерти сразу возвращаются в верхний мир, откуда они пришли на землю, и садятся на ветви того же дерева. Поэтому хоронили детей также на деревьях, стараясь выбрать для этого красивые и ветвистые. Нередко тельце ребенка подвешивали прямо в люльке, или заворачивая его в новую ткань и бересту, или помещая в выдолбленную для этого из дерева колоду [Василевич № 4: 55; № 10: 75; Воскобойников 1969: 96, 98; Рычков 1922, I–II: 99–100]. Так поступали с умершими «в возрасте до трех-пяти лет (иногда и более взрослых)» [Туголуков 1980: 167]. Относительно совсем маленьких грудных детей, а также мертворожденных известны захоронения в стволе дерева с пустой сердцевинной, отверстие в которой закрывали берестой [Кулемзин 1994: 360] (рис. 6, 7, 8, 9).

По сведениям Я.И. Линденау об охотских эвенах, относящимся к началу XVIII в., которые с известной долей вероятности можно экстраполировать и на соседние с ними эвенкийские группы, известно, что при рождении мертвого ребенка считалось, что «его душа возвращается назад к матери и входит в следующего ребенка той же женщины. ... Например, умер мальчик, а рождается девочка — родственница покойному, они говорят, что душа мальчика вошла в эту девочку» [Линденау 1983: 68].



Рис. 5. Круглая коробочка из бересты, обшитая ровдугой, — «душехранилище» омирук. В нем хранились изображения птичек, в которые шаман «помещал» души детей с целью их сохранения. Эвенки Амурской области. Бассейн р. Тынды. Середина XX в. МАЭ. Колл. № И-1962–80. Фото Г.М. Василевич



Рис. 6. Захоронение ребенка. Гроб, выдолбленный из двух половин дерева, обвязан прутьями и помещен на высоту более двух метров над землей. Одним концом он закреплен в развилку, а другим поставлен на срубленный ствол ливтенницы. Эвенки Амурской области. Бассейн р. Буреи. Конец XIX в. МАЭ. Колл. № 1464–12



Рис. 7. Захоронение ребенка. Верхняя половина гроба от времени сдвинулась в сторону. Нерчинские эвенки. Читинская область. Конец XIX в.
МАЭ. Колл. № 2111–14



Рис. 8. Захоронение ребенка в колыбели. Эвенки Амурской области.
Бассейн р. Буреи. Конец XIX в. МАЭ. Колл. № И-1464-13



Рис. 9. Один из способов детского захоронения. Забайкальские эвенки.
Начало XX в. МАЭ. Колл. № И-1849-52

В отличие от смерти взрослого человека, вызывавшей суеверный страх и боязнь опасного воздействия души покойного, на чем основывались многие обычаи погребального ритуала, а также шаманский обряд проводов души умершего в мир мертвых, подобного отношения к умершему ребенку не отмечено. Считалось, что для живущих людей «существенного зла ... умершие дети не причиняют» [Рычков 1922, I–II: 99]. А поскольку их души улетали сразу в верхний мир, чтобы потом вновь вселиться в новорожденных [Там же: 88], то и шаманский обряд «проводов» души по отношению к ним обычно не проводился [Линденау 1983: 92]. Однако имеются данные, что из этого общего правила иногда делались исключения. В частности, у наканновских эвенков с р. Нижней Тунгуски Г.М. Василевич было записано обращение шамана к духам для проведения души умерших детей в нгектар верхнего мира [Василевич № 37: 34–35; 1936: 138–139].

Утро. Быстрее двигайтесь, идите!

Новорожденные души проводите!

В полночь проводите!

...Перевозите ровными шагами!

Душу оми сына перенесите!

Землю детей соком березы покормите!

...Маленьких детей в верхний мир гуськом проводите!

Оставляя детей на ночлег, охраняйте от худого.

Сквозь нижние корни (т.е. основание) верхнего мира идите!

Родители-духи уложите детей в нгектаре верхнего мира!

...Сыновей оставляя на ночлег, от всего худого охраняйте!

По корням утренней зари прямо ведите!

Духи-родители сыновей уложите спать в утреннем мире мертвых!

Предки потомков своих в верхний мир по краю тундры провозите!

Хорошенько провожая душу сына по старым дедовским следам

Следуя старым путем проводите!

По старым дедовским путям перевозите (гуськом) своих покойников!

В отличие от представлений о смерти детей, совершенно иные представления были связаны со смертью взрослых. Хотя и в этом случае считалось, что их жизнь не заканчивается, а лишь переходит в другую форму — в потустороннее существование. «Загробная жизнь есть не что иное, как продолжение настоящей» [Рычков 1922, I–II: 100]. Однако протекала она уже в иных измерениях времени и пространства, за пределами среднего мира, вне земли и земного течения времени. Потустороннее существование человека, по представлениям эвенков, проходило

в особом мире мертвых, в осмыслении чего находила реализацию идея бессмертия души, способной к самостоятельной внеземной жизни после покидания ею тела умершего.

Такое понимание выражалось в представлениях о том, что «душа оми в мире мертвых становилась человеком, который жил той же жизнью, что и на земле» [Василевич 1959: 189]. Мир мертвых «мало чем отличается от настоящей средней земли» [Рычков опись колл. № 1524: 15]. Там водятся «животные, птицы, рыбы и охота такая же, как на земле» [Линденау 1983: 92], есть и «олений скот» [Рычков 1922, I–II: 98], т.е. домашние олени. Описания потусторонней «географии», присутствующие в материалах шаманских камланий, вполне реалистичны. Так, указывая путь одному из своих духов, посланных в мир мертвых, шаман поет: «Ты — в красном лесу, видишь, тут дерево упало, иди в сторону его вершины и ты увидишь маленькую речку, иди по ней вниз по течению до островка, здесь, на другом берегу увидишь зеленый лес, пересеки его и попадешь в черный лес, где есть какой-то старый чум, посмотри там и пришли мне черную утку сказать, что видела» [Суслов № 58: 105].

Но при всей внешней схожести мира усопших с настоящей землей он имеет потусторонние признаки. Это темное место, «там солнце не светит, небо как туман, а земля как пар» [Линденау 1983: 68, 92]. Порой его описывают как чуждый, не благоприятный для эвенков «крайний север» [Рычков 1922, I–II: 83] или тундру. «Там лесу нет, гор также нет. Там — ровная земля, похожая на тундру, поросшую мелким тальником и карликовой березой» [Суслов № 58: 7]. Двоякость восприятия мира мертвых проявляется и в том, что его жители иногда выглядят иначе, чем земные обитатели. Подобный пример находим у И.М. Суслова. «Нижняя земля Хэргу населена исключительно покойниками, кроме покойников шаманов. Тунгусы обычно говорят: “Покойник на Хэргу пошел”. Все люди-души, населяющие Хэргу, ...одеваются в черные одежды, подпоясанные поясом на бедрах» [Там же]. Последнее указание весьма примечательно, поскольку настоящие земные люди среднего мира носят пояс на талии, т.е. по линии середины туловища, а жители верхней земли подпоясываются высоко, на уровне подмышек. Следовательно, ношение пояса на бедрах маркирует принадлежность к нижнему миру — земле мертвых. Аналогичные представления зафиксированы у тувинцев [Дьяконова 1976: 276–277].

Однако самой главной особенностью мира усопших, отличающей его от реального мира не только внешне, но и по существу, было то, что его обитатели, якобы живущие так же, как жители средней земли и за-

нимающиеся аналогичной с ними хозяйственной деятельностью, были существами бестелесными. Все сведения об этом, происходящие из разных эвенкийских групп, совпадают. Покойные в мире мертвых «живут жизнью, мало чем отличающейся от настоящей, только они невидимы» [Рычков 1922, I–II: 98]. «Покойники или, правильнее, их души все идут на Хэргу» [Суслов № 58:7]. С.М. Широкогоров также писал по поводу эвенкийских воззрений о мире мертвых, что «сущность его сводится к тому, что мир мертвых построен абсолютно подобно миру живых с тою разницей, что все лица и предметы суть духи (души) и не имеют физической сущности» [Широкогоров 1919: 18].

Образное описание этих представлений приводит А.Ф. Анисимов. «Обитающие на нижней земле люди хотя и подобные по своей телесности и формам материального бытия жителям средней земли, однако это не живые люди, а существа без дыхания, без биения сердца, без горячей крови. Их тело холодное, без соков жизни средней земли. Они подобны сухому дереву, гнилому пню. В этом смысле их сущность отлична от сущности всех живых людей, более того — она во всем ей противоположна» [Анисимов 1958: 72–73].

Сравнение душ умерших с сухим деревом, гнилым пнем имеет материальное воплощение в двух культовых предметах эвенков, привезенных Анисимовым в 1931 г. из района р. Подкаменная Тунгуска и хранящихся ныне в фондах отдела Сибири МАЭ РАН (колл. № 4323–111, 112). Они представляют собой довольно крупные, около 1 м высотой, антропоморфные фигуры, грубо вытесанные из стволов лиственницы, и названы в описи как идолы души человека. Один — «идол мертвой души», второй — «идол живой души». При отсутствии каких бы то ни было разъяснений самого собирателя относительно предназначения этих фигур, можно полагать, что они использовались при проведении шаманского камлания, выступая вместилищами душ живых и умерших людей. При этом по качеству древесины хорошо видно, что «мертвая душа» была изготовлена из старого высохшего дерева, в то время как «живая» — из сырой, т.е. живой, лиственницы [Ермолова 2008] (рис. 10).

Подобное противопоставление мира мертвых миру живых проявлялось и в повсеместно распространенной традиции повреждения погребального инвентаря при захоронении умершего. В этом отношении воззрения эвенков были аналогичны представлениям других народов Сибири и, видимо, вообще являются универсальными для традиционных культур. Поскольку считалось, что покойник не исчезал, а лишь уходил в иной мир, то его «снабжали всем необходимым: пищей, табаком, посудой и орудиями промысла, но всегда в испорченном или поломанном

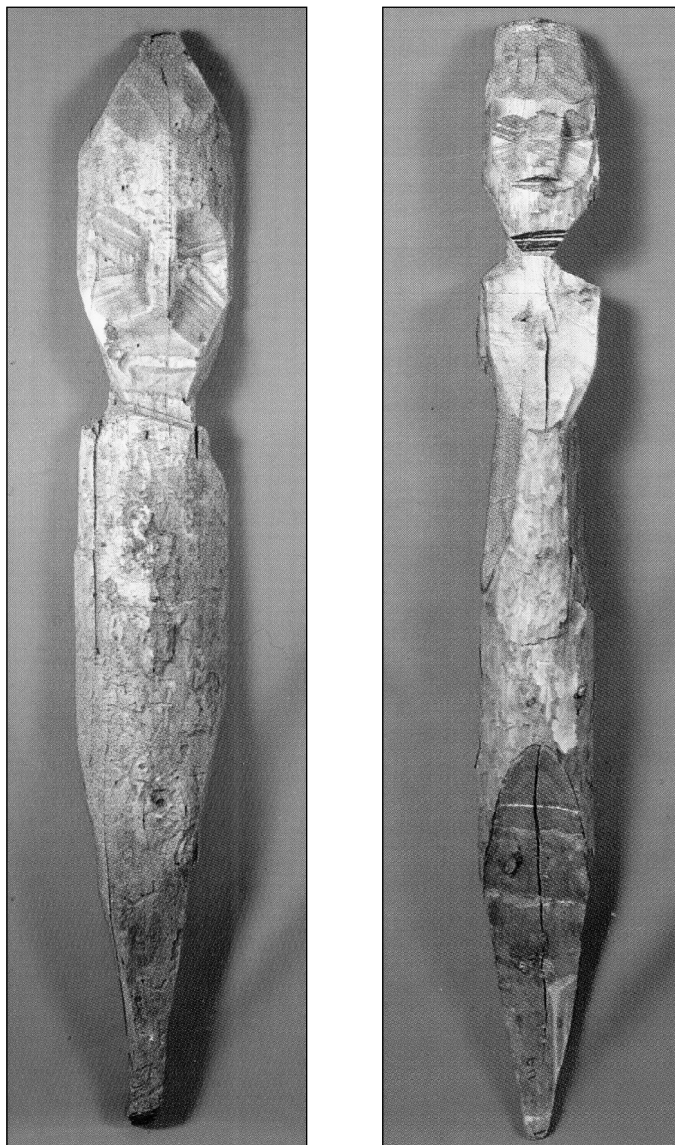


Рис. 10. Вместилища живой и мертвой души человека.
 Эвенки бассейна р. Подкаменной Тунгуски. Начало XX в.
 1) Идол живой души. Высота 128 см. МАЭ. Колл. № 4323–112.
 2) Идол мертвой души. Высота 93 см. МАЭ. Колл. № 4323–111

виде» [Рычков 1922, I–II: 100]. Сами эвенки объясняли такие действия по-разному. «Раз человек умер, то пусть и все его имущество умрет» (Воскобойников 1969: 97). Или: мертвый — «не такой, как раньше», «плохой», и вещи ему давались «плохие», «человек худой — монатки худые» [Туголуков 1969: 176, 178]. Записано и такое объяснение, что вещи приводились в негодность, чтобы ими «не воспользовались харги со своими помощниками» [т.е. злые духи. — *Н.Е.*] [Мазин 1984: 64].

Трактовки данной традиции исследователями при общности исходных позиций тоже имеют некоторые расхождения. Так, по убеждению В.А. Туголукова, «в основе обычая портить сопроводительный инвентарь находится концепция: вид или качество предметов должны соответствовать качеству человека, которому они принадлежат. Человек умер — он стал «другим», соответственно и принадлежащие ему предметы должны быть «другими» [Туголуков 1980: 175–176].

А.Ф. Анисимов делал акцент на том, что в мире мертвых эвенкам все представляется «диаметрально противоположным миру живых людей: живое в нем становится мертвым, мертвое — живым, ... рваное приобретает форму нового, новое становится старым, ломаное и битое чудесно приобретает форму целого, целое превращается в лом» [Анисимов 1958: 72].

По-своему правыми кажутся оба автора. Действительно, вещи, сопровождающие покойного в потусторонний мир, должны соответствовать и его измененному статусу — не-живого человека, который стал «иным», не таким, как раньше, — и тому, что в мире умерших все противоположно миру живых. Поэтому для того, чтобы оказаться пригодными для использования в том мире, предметы тоже должны принять измененную форму, выражающуюся в нарушении их целостности. Иными словами, повреждение вещей, еще находящихся в пространстве земного мира, должно обеспечить возможность их применения в мире загробном, где они якобы восстановят свой прежний вид.

Однако более глубоким объяснением, раскрывающим основы традиционного осмысления эвенками рассматриваемого обычая, на наш взгляд, является высказывание С.М. Широкогорова. «Поломка вещей, которые кладутся в могилу вместе с покойником, может быть истолкована как желание высвободить из физического тела некоторую духовную сущность, заключающуюся в физическом веществе тела, в его физической целостности и значении. Действительно, если тело, будучи сломано, физически потеряло свое прежнее значение — его духовная сущность как бы высвобождается вместе с потерей прежнего физического вида и назначения и, таким образом, может следовать за душой умершего человека» [Широкогоров 1919: 10–11]. Высвобождение из вещей их

духовной субстанции, способной переместиться в мир мертвых, сопровождая душу покойного, — в этом, видимо, и заключался изначальный смысл данного обычая, какими бы иными пояснениями он ни был завуалирован в позднейшем его понимании самими эвенками.

При захоронении оставляли только личные вещи самого покойника [Никульшин № 46: 5] и ни в коем случае — принадлежащие другим людям. При этом старались положить все, «ибо покойник может придти во сне. Если приходит во сне, то после этого на месте, где умер покойник, кладут или вешают вещи, которые своевременно не были положены» [Василевич № 4: 61] (рис. 11, 12).



Рис. 11. Шкура верхового оленя у могилы хозяина, в платках, лежащих на земле, завязаны личные вещи умершего. Эвенки Амурской области. Бассейн р. Тынды. Середина XX в. МАЭ. Колл. № И–1962–110. Фото Г.М. Василевич



Рис.12. Шкура оленя и мешок с личными вещами умершего, подвешенные рядом с его захоронением. Илимпейские эвенки. Конец XX в. Фото Н.В. Ермоловой

Считалось, что переселение души умершего в мир мертвых происходит не сразу после смерти человека. Некоторое время, примерно около года, «душа блуждает по земле, пока ее не ответит на место [т.е. в мир мертвых. — Н.Е.] шаман» [Василевич № 10: 74]. Реже встречались представления, что оми человека после его смерти «три года живет на поверхности земли, затем сама уходит» [Василевич 1969: 225]. А.А. Сириной зафиксированы подобные верования у катангских эвенков, которые до сих пор полагают, «что душа покойного в течение трех лет после его смерти может ходить на свои старые места» [Сирина 2002: 230].

До истечения срока нахождения души умершего на земле ее боялись, полагая, что она может доставлять живущим вред. Я.И. Линденау прямо указывал на убежденность удских эвенков, что после смерти человека его «душа представляет собой привидение и имеет свойство приносить им зло, страдания, болезни, мешает их охоте и т. д.» [Линденау 1983: 91].

С боязнью души умершего Г.М. Василевич связывала обычай закрывать покойнику «не только глаза, но и затыкать нос, рот, уши» либо завязывать всю голову платком [Василевич 1969: 240]. Однако мотивировка этих действий не вполне ясна: добивались таким способом невозможности возврата души в тело умершего или, наоборот, выхода из тела смертоносного начала. Вообще, кажется, что в стремлении защититься от смер-

ти, проявлявшемся в том числе и в особом отношении к умершему, эвенки четко не разделяли понятия души и тела, поскольку к самому телу также относились с огромной боязнью. «По глубокому убеждению тунгуса, все покойники приносят тот или иной вред, почему вселяют по отношению к себе чувство страха, с которым связана также и тревога о потерянном человеке. На этом основании тунгусы считают всех вообще покойников вредными существами и называют их не иначе как харги, каковым называют и вообще всех вредных духов» [Рычков 1922, I–II: 98].

Страх перед умершим заставлял хоронить его уже на следующий день, причем на ночь покойника оставляли одного в том чуме, где он умер. Вся его семья либо уходила ночевать к соседям, либо ставила для себя новый чум [Василевич № 10: 74–75; Туголуков 1980: 167]. По сымским и катангским эвенкам есть сообщения, что при возможности хоронили даже в день смерти, не оставляя покойника на ночь [Василевич № 4: 56]. «Утром умерла, а к вечеру уже хоронили» [Никульшин № 46: 4]. Это правило не распространялось на младенцев: в этом случае из чума на ночь не уходили [Василевич № 10: 75]. Здесь, несомненно, действовала убежденность, что душа умершего ребенка не причиняет вреда даже самым близким людям, поэтому ее не боялись и в ночное время, когда злые духи особенно активны.

На одежде покойного ничего не завязывали и не застегивали [Василевич 1969: 241], а если шили специальную похоронную одежду, что отмечено редко, то делали ее без узлов [Варламова 2004: 77], очевидно, стремясь таким магическим способом обеспечить скорейший уход умершего, чтобы узлы и застёжки не могли этому помешать. Кроме того, в некоторых эвенкийских группах было принято при обувании покойного в новые унты подпарывать на них носки либо оставлять их вообще без подошв [Туголуков 1980: 166, 171]. Специальное нарушение целостности вещей, сопровождавших умершего при захоронении, рассматривалось выше как знак принадлежности потустороннему миру, в котором испорченные предметы должны принять свой изначальный вид. Однако сообщений о намеренном повреждении других частей одежды не отмечено. Поэтому можно усматривать в действиях, производимых с обувью, еще один магический прием — чтобы разутому или в дырявых унтах покойнику не удалось вернуться к живым.

Но в связи с этим можно вспомнить одно из объяснений самих эвенков о смысле порчи ими предметов, оставляемых для покойного. Чтобы душа живого человека, которого умерший «захочет увести за собой, могла выйти (уйти) через эти отверстия. Если вещи у покойника целые, то человек, уводимый им, не сумеет уйти, запутается». По аналогичной

причине не клали также блестящих предметов — «покойник может увидеть своих родственников и уведет их с собой» [Там же: 169–170].

Страшась покойников, особенно своих ближайших родственников, эвенки перед выносом умершего из жилища прощались с ним, говоря примерно следующее: «Теперь иди, куда пошел! Детей не трогай! Не печалься и не тоскуй! Назад не оглядывайся! У тебя нет ничего и тебе теперь хорошо!» [Рычков 1922, I–II: 101]. Вынос покойного производился головой вперед, причем строго воспрещалось выносить его через дверь. В чуме специально делали отверстие, поднимая чумовую покрывку с той стороны, куда была направлена голова умершего [Рычков 1922, I–II: 101; Василевич № 10: 75; Никульшин № 46: 5], либо чум сначала разбирали и затем уже выносили покойника [Воскобойников 1969: 97]. К месту захоронения покойника тоже несли головой вперед. Очевидно, этим, так же как и словесными заклинаниями «не оглядываться назад и идти своей дорогой», пытались помешать возвращению умершего, а точнее его души в мир живых.

Особый запрет касался беременных женщин: они не должны находиться рядом с умершим, присутствовать при выносе тела и на похоронах. Это естественно проистекало из стремления оградить мать и ребенка от контактов с пространством смерти, которое могло нарушить нормальное течение беременности и вызвать преждевременные или тяжелые роды. По поверью, которое чтут и поныне, нарушение данного запрета могло привести к выкидышу ребенка. Также повсеместно до сих пор муж беременной женщины не принимает участия в изготовлении гроба для умершего. «Муж беременной не может делать гроб покойнику. Сделает — жена умрет во время родов — не выйдет послед» [Романова, Мыреева 1971: 318].

Специальных мест захоронения не было. Обряд производили в тайге в 100–150 м от стойбища. Традиционным способом, бытовавшим до распространения православия, было так называемое «воздушное» захоронение, т.е. на деревьях или на помостах, устроенных на двух или четырех столбах (рис. 13). «Всех, какой бы смертью они ни умирали, без исключения кладут на помост и никого не погребают в земле» [Линденау 1983: 91], — сообщает один из ранних источников начала XVIII в.¹ Тело умершего заворачивали в шкуру оленя или бересту либо помещали его в гроб, которым служила выдолбленная из высохшего, т.е. «мертвого», дерева колода [Василевич 1969: 241]. Помост и гроб обмазывали кро-

¹ Под влиянием русских в XVIII–XIX вв. эвенки стали переходить к погребению мертвых в земле (рис. 14), но старый способ захоронения еще долго продолжал бытовать в отдельных районах, что убедительно представлено в статье В.А. Туголукова, посвященной изучению похоронной обрядности у эвенков и эвенов [Туголуков 1980: 165–177].



Рис. 14. Эвенкийская могила в тайге. Илимийские эвенки. Начало XX в. МАЭ, Колл. № И-2184-23.
Фото В.Н. Васильева



Рис. 13. Воздушное захоронение в прямоугольном ящике — срубе. Нерчинские эвенки. Читинская область. Начало XX в. МАЭ, Колл. № 2002-10. Фото С.М. Широкогорова

вью жертвенного оленя и разводили под помостом огонь, дым которого окуривал покойника [Линденау 1983: 91]. Очевидно, к огню прибегали как к очистительной силе, отпугивающей как злых духов вообще, так и душу самого умершего. Позднее, после перехода к погребению в земле, огонь продолжали использовать с той же целью. Тогда костер разводили рядом с могилой, «чаще из сырого кустарника, чтобы было больше дыма. ...Дым, по мнению тунгусов, должен очистить все вокруг» [Титова 1978: 68]. Однако наряду с очистительным действием в этом следует видеть установление связи с иным миром через посредническую роль огня как медиатора между мирами Вселенной.

По окончании обряда все его участники, пятась, уходили с места захоронения, стараясь ступать след в след, и затем спешно откочевывали. «Все чумы немедленно снимаются, навьючиваются на оленей, и тунгусы уходят в другое место. След свой они стараются засыпать снегом или деревьями, чтобы мертвец не встал и не пришел к ним по следу» [Костров 1857: 97]. На новом стойбище, поставив чум, применяли дополнительные меры предосторожности. Поперек входа в чум клали «ольховую палку, через которую покойный, если вздумает навестить родных, уже не может перешагнуть или проникнуть в жилище» [Рычков 1922, I–II: 102]. Ольху клали также на место в чуме, где спал муж, у которого недавно умерла жена. «Да ольху принесли, да поперек положили так, чтобы мать не пришла бы к нему, к отцу. Их разделили той лесинкой-ольхой — не перешагнет (покойница)» [Воскобойников 1969: 98].

Действие основывалось на приписывании ольхе свойства отпугивать злых духов, что было известно кроме эвенков и другим народам Сибири. В частности, кеты использовали ольховые колья при лечении болезней, которые признавались следствием вселившегося в человека злого духа [Алексеев 1977: 37].

Впоследствии эвенки не посещали могил своих близких и даже «поминки», т.е. шаманский обряд «проводов души умершего в мир мертвых», справляемый примерно через год после захоронения, проводили в другом месте.

Из-за страха перед покойниками большинство эвенков, с которыми общалась Г.М. Василевич еще в середине XX в., отказывались разговаривать на эту тему вечером, поясняя: «Сердиться будут, худо сделают» [Василевич № 11: 44; № 10: 77]. Причем женщины соблюдали этот запрет строже, чем мужчины. Жена одного из информантов Г.М. Василевич, проживавшего в 1927 г. на р. Кумондя, рассердилась на своего мужа «за то, что он вел с ней вечером разговоры о покойных» [Василевич № 4: 56].

В прошлом также было принято никогда не произносить имен умерших родственников, упоминать о них лишь в иносказательной форме. Я.И. Линденау в начале XVIII в. отмечал подобный обычай у удских эвенков и предложил свою версию его толкования. «Также никогда не называется имя умершего, а говорят — отец такого-то, мать такой-то. Делают это по той причине, что, по их представлению, умер только человек, а не его имя, поэтому это имя может получить опять другой человек» [Линденау 1983: 89]. И, действительно, подобные случаи были отмечены. Например, шаман, попадая во время камлания в мир мертвых, «разговаривал» с душами умерших и затем передавал живым их пожелания. Одним из таких посланий могло быть предсказание, что у каких-то родителей появится ребенок. Тогда новорожденного нарекали именем того умершего, кто его «послал» [Василевич № 10: 77]. Считалось, что «душа умершего предка может переселиться ко внукам или племянникам, но не далее двух-трех поколений. ...Переселившегося духа предка наблюдают обычно по привычкам умершего, перешедшим к внуку или племяннику, или по сходству лица с лицом умершего» [Суслов 1928: 62].

Однако более обобщенную и одновременно более глубокую трактовку подобных представлений дал Д.Д. Фрэзер при изучении табу на имена покойников. По его исследованию, данный обычай некогда был широко распространен по всему миру и основывался прежде всего на боязни потревожить дух покойного. «Главной причиной умолчания является страх перед духом. ...Страшится возвращения духа умершего и делают все возможное, чтобы этого избежать» [Фрэзер 1984: 242].

О древности подобных представлений в мышлении эвенков свидетельствует тот факт, что у них в языке существует специальный суффикс -нгаса (-нгэсэ, -нгосэ), добавляющийся к именной основе для обозначения покойного [Эвенкийско-русский словарь 1940: 203]. Например, вообще про покойного говорят илэ-нгэсэ, про умершего мужчину — бэ-нгэсэ, про покойного отца — ами-нгаса, про покойную мать — эни-нгэсэ и т.п.

Страх перед умершими заставлял эвенков бояться и случайно встреченных в тайге захоронений. Из разных источников, включая материалы первой половины XX в., известно, что, если какой-нибудь охотник нечаянно набредет на могилу, то он сразу останавливается и начинает пятиться назад, делая так до тех пор, пока могила не скроется из виду. Только после этого он оборачивается и спешно уходит другой дорогой [Костров 1857: 97; Василевич № 4: 56; № 11: 44]. По сообщению К.М. Рычкова, при неожиданной встрече с могилой охотник мог даже выстрелить в ее

сторону из лука или ружья и лишь после этого пятился назад, «пока могила не скроется с его глаз» [Рычков 1922, I–II: 102].

Чтобы понять подобное поведение, пережитки которого сохраняются до сих пор в виде редкого посещения эвенками могил своих близких, вследствие чего даже современные поселковые кладбища обычно выглядят заброшенными (рис. 15, 16), вновь обратимся к эвенкийским воззрениям о душе умершего. Во-первых, считалось, что до ухода в мир мертвых душа, покинувшая тело, ищет себе пристанище. Поэтому она часто «бродит около могилы, может кричать, свистеть, хохотать» [Василевич № 56: 35]. Обычные люди, не-шаманы, ее не видят. Но часто бывает, «что души пугают живых, иногда до смерти запугивают» [Василевич № 4: 58, 59]. Есть места, в которых, по представлениям эвенков, собираются души умерших. В непской группе в 1920-е гг. в качестве такого места воспринималась возвышенность в районе Поймыги. Около нее «к ночи слышен шум *нулги* [кочевка, аргиш. — *Н.Е.*]. Это место избегают» [Василевич № 4: 234]. Во-вторых, по представлениям эвенков, существовало несколько особых разновидностей душ умерших, причиняющих конкретные неприятности. Информация о них содержится главным образом в работе С.М. Широкогорова. По этим данным, к наименее опасным относились «*арэнки* — души покойников, оставленных непогребенными, — замерзшие, разбившиеся о скалы и вообще погибшие от несчастных случаев люди». Видимым их проявлением считались разные свечения, например болотные огоньки¹. Но существенного вреда человеку они не причиняли. «В тайге они иногда пугают человека шумом, особенно же свистом. Иногда они бросают в человека мелкими камушками, сучьями и т.п. Все непонятные шумы и движения в тайге приписываются им. Иногда арэнки пытается ближе подойти к человеку, но бывает достаточно выстрела из ружья, чтобы его отогнать. Если бывает много людей, то арэнки не проявляет большой активности».

Второй разновидностью духов были так называемые *бон*, возникшие вследствие того, что в погребенный уже труп вселяется «душа другого человека, еще не успевшая или не могущая попасть в мир мертвых». Тогда «труп оживает, но не обладает всеми данными для нормально-го человеческого существования ...и полного воскрешения произойти не может. ...Они ночью бросаются на спящих людей, борются с ними, пугают, душат и т.п. ...Эти существа не есть духи, но только результат деятельности последних». И, наконец, третьими и самыми опасными

¹ Подкаменно-тунгусские, сымские, илимпийские эвенки называют огоньки, мелькающие ночью в тайге, *мэлкэн* ~ *мэлкун*, воспринимая их как души умерших, не попавшие в мир мертвых, а потому живущие в пнях и приносящие вред живым [Василевич 1969: 222; № 4: 53; Мыреева 2004: 384; Симонов 1986: 25].



Рис.15. Вид кладбища у пос.Первомайский. Эвенки Амурской области.
Середина XX в. МАЭ. Колл. № И-1962-46. Фото Г.М. Василевич



Рис.16. Современное эвенкийское кладбище. Илимпейские эвенки.
Начало XXI в. Фото Н.В. Ермоловой



Рис.17. Подвеска шаманского костюма. Металлический круг символизирует вход в Нижний мир, антропоморфные фигуры изображают хозяев входа в Нижний мир. (по: Анисимов 1958: 185)

ный мир. Необходимость участия шамана определялась тем, что вход в нижний мир, где живут души умерших, знают только шаманы, поэтому сами души туда попасть не могли (рис. 17).

Этот обряд имел различные наименования у разных групп эвенков. Сымские называли его *тырэчупкэ* «обряд-придавливание», подкаменно-тунгусские — *анан* «толкание», илимпийские и нерчинские — *хан-гэчин* «сопровождение» [Василевич 1969: 245]. Несмотря на разницу в названиях, каждое из них по-своему отражало то, что шаману требовалось направлять душу по нужному пути. Необходимость такого камлания по отношению к каждому умершему человеку проявлялась,

душами считались те, которые по какой-то причине «не могли достигнуть мира мертвых нормальным путем и ...постоянно возвращаются в мир живых» [Широкогоров 1919: 16–18].

Как видим, в представлениях эвенков существовал целый комплекс поверий о душах умерших, не попавших по разным причинам в мир мертвых, вследствие чего они превращались в злых духов и доставляли людям беды и неприятности. Поэтому важнейшей функцией шаманов считалась борьба с духами, не только причиняющими болезни или мешающими охотничьему промыслу, но и препятствующими душам покойников достигнуть мира мертвых [Широкогоров 1919: 8–9]. И одним из главных шаманских обрядов — по тем же причинам — было камлание, обеспечивающее после смерти человека благополучное попадание его души в загроб-

в частности, и в том, что шаман проводил его по своей инициативе, без просьбы родственников покойного. Это происходило не сразу после похорон, а через разные промежутки времени, в зависимости от обстоятельств и прежде всего от близости стоянки самого шамана, а также сезона года. «Если покойник умер зимою или осенью, то проводы души откладывают до весны. Летом — иногда через неделю-две» [Василевич № 4: 56]. Но в любом случае проводы нельзя было откладывать больше, чем на год. Считалось, что тело за это время уже высыхало [Василевич 1969: 247], а душа, пока блуждала по земле, наоборот, «вырастала». За счет этого она могла стать сильнее шамана. «Поэтому шаман сам, зная, где был покойник, торопит родных скорее устроить последние поминки. Если с последними запоздают, то душа причиняет шаману всякие неприятности и может ускорить время его смерти» [Василевич № 11: 43]. «Самые страшные для шамана покойники, которые через год после смерти приходят к шаману и могут его убить, если он не будет шаманить и не отправит их в царство мертвых» [Василевич № 4: 85].

Путешествие в мир мертвых было опасным и для самого шамана, т.к. его душа «может быть по пути перехвачена ...или задержана каким-нибудь духом. Иногда случается, что шаман во время такого камлания, не приходя в сознание, умирает. ...поэтому шаманы ...ходят в мир мертвых редко, не более одного раза в год, а иногда и реже того» [Широкогоров 1919: 40, 41]. В связи с этим отмечены случаи, когда шаман объединял камлания по поводу «смерти нескольких человек и отправлял их души все сразу» [Василевич 1969: 247]. В 1920-е гг. Г.М. Василевич наблюдала подобные обряды у эвенков, проживавших в районах истоков Нижней Тунгуски и на Подкаменной Тунгуске [Василевич № 37: 33], а во второй половине XX в. — А.И. Мазин у верхнеамурских эвенков [Мазин 1984: 91]. Время года для проведения обряда имело значение в связи с тем, что большие камлания, а «проводы души», занимавшие несколько дней, относились именно к таким, вообще не устраивались в осенне-зимний период, когда эвенки расходились небольшими группами для охотничьего промысла. Поэтому в большинстве случаев данный обряд приходился на весну или лето [Василевич № 10: 76].

Для его проведения устраивалось «мольбище» — площадка, на которой расставлялись деревянные стилизованные изображения духов-помощников. Камлание начиналось с обычного клича шамана для сбора помощников. Затем шел этап розысков души покойного, которая бродила по земле. Найдя душу, шаман сначала только сопровождал ее, идя «пешком сажень в десяти». Затем брал душу и перевозил ее на плоту

или олене или поручал ее перевоз до входа в нижний мир своим духам-помощникам. Далее ее уже перевозили души, живущие там [Василевич № 37: 33; № 4: 85]. Шаман во время камлания давал своим духам-помощникам наставления для отправки душ в мир мертвых. Один из таких текстов был записан Г.М. Василевич в 1931 г. от шамана в верховьях Нижней Тунгуски.

В нижний мир заставим проводить душу
На границе ночи (т.е. на устье шаманской реки) выпустив.
В нижний мир перенесем, в долгий и длинный.
Душу под водою энгдекит во рту перенесите!
Под водою энгдекита бычками (оленьями со сброшенными рогами) пройдите.
Оттуда дальше щука с моей реки понесет.
Путь свой (пройденный) сузьте (сделайте незаметным).
Потом дальше по другому пути (моей реки)
Кочуйте, обратно чтобы вернуться.
Как-нибудь голод перенесите.
Все дороги при возвращении
14-ю охранителями
Все закройте [Василевич № 37: 34].

Мы располагаем пятью описаниями шаманских камланий по отправлению душ в мир умерших. Имея в целом сходную основу, они различаются рядом локальных особенностей. И в каждом из них присутствуют любопытные подробности, сопоставление которых позволяет воссоздать из отдельных вариантов более разнообразную и обобщенную картину пути следования души в обитель мертвых. Хронология источников охватывает почти трехвековой период. Самое раннее описание 1744–1745 гг., относящееся к удским эвенкам, принадлежит Я.И. Линдену. Записи А.Ф. Анисимова по подкаменно-тунгусским, а также Г.М. Василевич по катангским и сымским эвенкам были произведены в конце 1920-х — начале 1930-х гг. Данные А.И. Мазина о верхнеамурских эвенках получены во второй половине XX в.

1. Начнем с обстоятельного описания Г.М. Василевич камлания катангских эвенков. Небольшие выдержки из этих материалов были включены В.А. Туголуковым в статью по похоронной обрядности эвенков [1980: 167], однако в виду своей уникальности они заслуживают того, чтобы привести их полностью.

«Шаманят три и иногда два дня. Каждое камлание начинается под вечер. Для шаманства, как всегда, шаман предварительно изготавливает

из дерева ряд фигур, птиц, зверей и людей и делает мольбище. В первый день в начале камлания убивают оленя. Шаман, одетый в полный костюм, начинает камлание ритуальным сбором духов помощников, дает им распоряжения и входит в экстаз, во время экстаза он пьет горячую кровь, дает ее пить своим помощникам, обмазывая кровью места ртов на деревянных фигурах. Во время первого камлания [т.е. проводимого в первый день. — *Н.Е.*] шаман вспоминает все обстоятельства смерти покойного и ищет его душу. На этом шаманство кончается. После шаманства варят в больших котлах мясо жертвенного оленя, затем нарезают его кусками и ...накладывают на бересту. Во время еды кусочки мяса бросают в огонь. Рога, копыта, а иногда и голову с рогами вешают на дерево, шкура остается хозяину.

На второй день шаман готовится к дороге, набирается сил, отдыхает и иногда в эту же ночь отправляется. Для этого ему готовят кумалан, олений коврик, который должен изображать верхового оленя во время пути. Выезжает он верхом, душа идет впереди, спустя некоторое время он берет душу к себе и едет вместе с нею. Во время пути шаману бывает жарко, и он сбрасывает с себя все одежды, или холодно — и он просит дать ему меховую parku, местами ему приходится переезжать через бурные реки, он садится на приготовленную бересту, берет в руки весло и делает телодвижения, как бы при гребле. Чем дальше он идет, тем становится холоднее, и он переходит на лыжи. Беря в руку палку, он шагает по глубоким снегам на лыжах. Во время всей дороги он рассказывает о трудностях пути. Наконец, он приближается к цели и слышит лай собак, потом встречает первые души и разговаривает с ними. Этот момент тунгусы считают самым большим. Души спрашивают его, дают ему посылки для живых. Иногда живые в этот момент задают ему вопросы. Часто шаман дает вопросы-предсказания, которые исполняются впоследствии. Шаман оставляет там душу, желает ей хорошо жить и не пытается возвращаться обратно и, забрав подарки, едет к живым. Подарки заключаются в различных обещаниях, например, в указанном месте охотнику будет послан какой-нибудь зверь или у такой-то пары родится младенец. В таких случаях новорожденному дают имя того, кто его послал, напр., девочке дали имя деда, пославшего ее» [Василевич № 10: 76–77].

Все камлания — «проводы» души проходят по ночам. После трех дней первого, основного этапа пять или шесть дней не шаманят [Василевич № 4: 60], а на 9-й или 10-й день шаманят «уже без жертвенного оленя в последний раз, чтобы удостовериться, что душа действительно

отведена на место. Этим шаманством все заботы о покойном кончаются» [Там же].

2. У сымских эвенков проводы души умершего продолжались от 4 до 7 дней. Каждый день имел свое название. За это время шаман преодолевал 7 этапов пути, передвигаясь вместе с душой верхом на олене, которого приносили в жертву в самом начале камлания.

В 1-й день — *дэпкачэндэкич* — шаман проходит свою шаманскую реку и, продолжая далее свой путь по мировой реке-Вселенной Энгде-кит, достигает середины пути между *тыманитки* и *долбонитки* — верхним и нижним мирами.

Во 2-й день — *гичудакич* — «шаман идет вперед, не оглядываясь, и отсюда уже не может возвращаться. Оба эти перехода совершаются ночью. Во 2-й день во время камлания шаман падает навзничь с распростертыми руками на коврик *гичу*, отсюда и название второй части камлания». Это обозначает крайний момент путешествия, в этот день он доходит до *буникич* — «места мертвых». Отсюда он возвращается в сторону верхнего мира и проходит все остальные дни днем.

В 3-й день — *тымаксадакич* — «место туманов» и в 4-й день — *эдиндур* — «ветреное место» шаман «проходит через туманы, дожди и ветры».

В 5-й и 6-й дни он делает остановку на отдых.

На 7-й день — *унигэдэкич* — «развьючивание оленя» — он доходит до хорошего тасежного места *аякиндакич*, богатого зверем, где развьючивает оленя, освобождает душу и оставляет ее. Сам же возвращается назад в виде птицы *гаишал* и весь путь пролетает очень быстро.

За проводы души в сымской группе было принято давать шаману от 1 до 10 оленей, что свидетельствует о значимости обряда в жизни эвенков. Но одного из этих оленей приносили в жертву, а иногда при необходимости шаман мог дать для жертвоприношения и своего оленя [Василевич № 37: 36; № 4: 61, 66, 70, 166].

3. Материалы А.Ф. Анисимова по подкаменно-тунгусским эвенкам имеют свои отличия. По его данным, шаман и душа умершего добирались в мир мертвых (буни или букит) по мифической реке, в устье которой он находился. Поэтому средствами их передвижения виделись: для шамана — бубен, заменяющий ему лодку, для души умершего — могильный помост, на котором его хоронили, осмысляемый как плот. Не приводя последовательного описания самого камлания, А.Ф. Анисимов опубликовал интересный рисунок, показывающий, как шаман по имени Интильгун совершал проводы умершего сородича в мир мертвых [Анисимов 1958: 60, 61] (рис. 18). Рисунок был выполнен эвен-

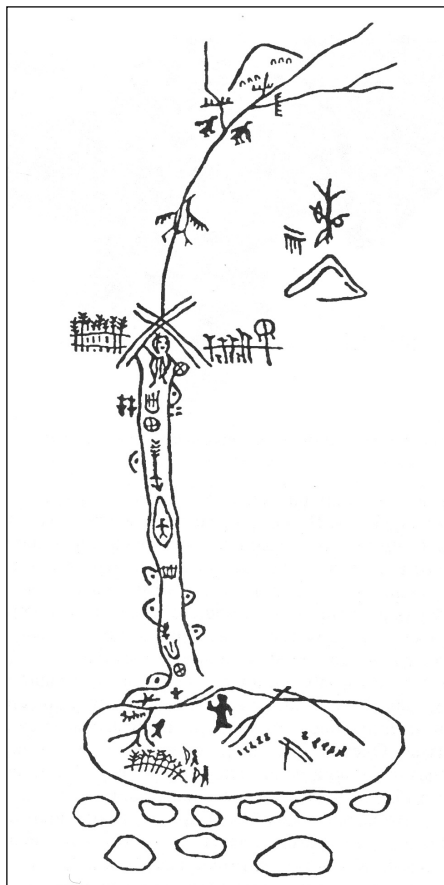


Рис. 18. Рисунок эвенка Василия Шаремикталя, изображающий проводы шаманом умершего в мир мертвых. Эвенки бассейна р. Подкаменной Тунгуски. Начало XX в. (по: Анисимов 1958: 61)

ком Василием Шаремикталем при участии шаманки Катерины Панкагир и сопровожден в книге А.Ф. Анисимова краткими пояснениями всех изображений. Судя по ним, можно представить, как виделся подкаменно-тунгусским эвенкам путь в мир мертвых. Передвижение сопровождают шаманские духи — охранители и сторожа шамана. Дух-гагара показывает шаману дорогу, дух-лиственница расчищает путь. Посередине пути в нижний мир шаман отдыхает на шаманском острове. Наконец, он добирается до стойбища мифических старух-хозяек дороги в нижний мир и, пристав к берегу, кричит через залив в поселение мертвецов, чтобы последние взяли привезенную им душу умершего. Залив находится в устье мифической реки, за которым начинается нижняя земля, где расположено поселение мертвецов. Старуха-глава этого поселения, поднимается на крутой яр и подает знак одному из мужчин переехать через залив и привести в поселок душу умершего. Один из мертвецов едет в лодке через залив за приплывшим на могильном помосте-плоту умершим.

После этого шаман отправляется назад в землю живых. Но, возвращаясь, он загораживает выход из нижнего мира особой изгородью из своих духов-сторожей, «чтобы умершие не могли выйти на среднюю землю к живым людям. Если покойникам, полагали эвенки, удастся

пройти через эту заставу и выбраться на среднюю землю к людям, они превращаются в злых духов, ...которые преследуют людей и причиняют им смерть, т.е. уводят с собой в мир мертвых» [Анисимов 1958: 58, 65, 101–102].

4. По данным А.И. Мазина, характеризующим представления верхнеамурских эвенков, нижний мир считался состоящим из трех ярусов. Обитель мертвых (буни) находилась в самом нижнем ярусе, наиболее удаленном от земли. Средним ярусом была река *тунето* (букв. обломки), вся в сплошных завалах, водоворотах и порогах. Когда душа умершего прилетает в нижний мир, она не может сама переправиться через эту реку, «для этого нужен шаман» [Мазин 1984: 17, 25]. Поэтому, по воззрениям верхнеамурских эвенков, шаман доставлял душу умершего в мир мертвых так же, как и в подкаменно-тунгусской группе, «на плоту или специальной ладье». А во время обряда «имитировал толкание шестом». Колоду, в которую помещали тело при воздушном захоронении, тоже изготавливали в виде лодки [Мазин 1984: 25, 63].

Отличительной особенностью воззрений верхнеамурских эвенков, судя по материалам А.И. Мазина, следует считать представления, что душа умершего еще до ее проводов шаманом в обитель мертвых уже находилась не на земле живых, а в нижнем мире, но только в его верхнем ярусе, наиболее близком к среднему миру. Он считался владениями харги, самого злого духа, постоянно приносящего людям горе [Там же: 17]. Поэтому во время обряда «проводов» шаман разыскивал душу умершего именно там — в верхнем ярусе нижнего мира, где он узнавал ее по определенным признакам. Она, «во-первых, должна быть похожа на умершего человека, во-вторых, руки у нее не продеты в рукава». При сопровождении ее в землю буни шаман строго следил, «чтобы она не прихватила с собой душу живого человека». Если это происходило, шаман просил душу умершего вернуть захваченное, пугая тем, что в противном случае он «не проводит ее в землю буни, и она останется в вечном рабстве у харги». В случаях, когда просьбы не помогали, шаман возвращался на землю, чтобы принести душе умершего жертву. «Чаще всего в жертву приносили оленя или вешали на могилу различные новые, но обязательно испорченные вещи. После жертвоприношения на следующий день обряд начинался сначала» [Там же: 25–26, 88–89].

Все камлание совершалось в чуме, где «на месте малу¹ ...располагали небольшой плотик или ладью и на них ставили столько душевмес-

¹ Малу — священное место в чуме против входа за костром, считавшееся местообитанием духа-хозяина жилища и очага, вследствие чего с малу связан ряд запретов, касающихся посторонних людей, прежде всего женщин.

тилищ, сколько душ ...шаман сопровождал в мир буни» [Там же: 91]. Вместилищами душ умерших были изготовленные из дерева антропоморфные фигуры, похожие на безрукого человека [Там же: 28, 31]. Во время обряда шаман «кормил» их табачным дымом и кусочками сала. По окончании камлания шаман брал с плота все вместилища душ умерших и уносил их в чашу, укладывая головой в направлении захода солнца [Там же: 91], как это делали и при захоронении самих умерших у верхнеамурских эвенков¹.

Как видим, материалы А.И. Мазина характеризуются своеобразными представлениями — и об устройстве нижнего мира с тремя ярусами, и о «проводах» души в мир мертвых — и сопровождаются яркими подробностями. Можно полагать, что специфика этих воззрений обусловлена как особенностями этнического формирования верхнеамурских эвенков, так и более поздним временем фиксации материала, по-видимому, уже вобравшего к концу XX в. некоторые новые осмысления, за счет которых он в отдельных своих проявлениях выглядит менее архаичным и несколько осовремененным. В то же время важно отметить в нем сохранение довольно раннего пласта верований, выражающегося, в частности, в обряде изготовления вместилища души умершего, которое после того, как душа была доставлена в мир мертвых, бросалось в тайге. Эти действия почти в точности повторяют ритуал, зафиксированный у удских эвенков в начале XVIII в.

5. Сообщение о нем имеется в материалах Я.И. Линденау, который дает описание «поминок», устраиваемых через год после смерти покойника, что представляет собой не что иное, как шаманское камлание «проводов» души умершего в мир мертвых. Для данного обряда из куса гнилого дерева изготавливалось изображение умершего, которое одевали и ставили на постель, где спит вдова или вдовец. Собирались родственники и приносили самые лучшие кушанья. Затем душили оленя, отваривали мясо и его со всеми прочими угощениями предлагали идолу. «После этого приходит шаман с бубном и начинает камлать. Он берет кусок от каждого кушанья и подносит болвану ко рту, потом опять отнимает и сам это съедает, курит трубку и дует дым на болвана. После этого все начинают есть и поедают все, что припасено. Поев, шаман

¹ В большинстве эвенкийских групп была принята аналогичная ориентация захоронений головой на запад [Туголуков 1980: 165–176], однако встречались и отклонения на север и восток, что, очевидно, было связано как с иноэтническими контактами эвенков, так и с влиянием православия. Г.М. Василевич объясняла различное положение умершего в отношении стран света тем, что, по представлениям эвенков, «встав, покойник должен пойти прямо на места предков» [Василевич 1969: 242], а в разных группах в зависимости от их формирования эти места располагались в разных направлениях.

опять начинает камлатъ», после чего все присутствующие проходят обряд очищения путем пролезания через особую лазейку, называемую Я.И. Линденау «кишкой»¹. Затем шаман перерезает эту «кишку» и обращается к идолу со словами, которые в переводе Я. Линденау звучат как: «Довольно смотреть друг на друга, довольно, не возвращайся, не порти нашу охоту и не делай никакого вреда своим детям»². «Когда шаман это проговорит, то с болвана срывают одежду, один берет его, выносит из жилища и вешает на дерево или бросает от себя, как ничего не стоящую вещь. После этого покойнику больше не устраивают поминального угощения». Объясняя, для чего эвенки делают такие «поминки», Я.И. Линденау пишет, что «они стараются этим навечно изгнать от себя души умерших» [Линденау 1983: 91].

Последний в этом обряде этап камлания («поев, шаман опять начинает камлатъ»), очевидно, следует понимать, как завершение «проводов» души умершего в мир мертвых, после чего шаман, доставив душу на место, «возвращался» в мир живых. Но на этом его миссия не заканчивалась: он производил очищение всех присутствующих, находившихся только что в контакте со смертью. Разрушение лазейки для очищения (перерезание «кишки») скорее всего символизировало закрытие дороги, ведущей в мир мертвых. Аналогию этому можно усматривать в том, как шаман у подкаменно-гунгусских эвенков в конце обряда «проводов» души загораживал ход из одного мира в другой особой изгородью из своих духов-сторожей, «чтобы умершие не могли выйти на среднюю землю к живым людям» [Анисимов 1958: 58].

Однако совершенно отделиться от мира мертвых невозможно даже при помощи обрядов, поскольку мир мертвых и мир живых не только противопоставлены друг другу, но и взаимосвязаны (рис. 19). Глубокая связь между ними осуществлялась как в ритуальной, так и в повседневной жизни, в частности через огонь и очаг чума. С одной стороны, считалось, что хозяин огня предохраняет от козней злых духов, поэтому к нему обращались с просьбами и советами чаще, чем ко всякому другому божеству, во всех случаях жизни [Рычков 1922, I–II: 82]. Представление

¹ Обряд пролезания или прохождения через снаряд-лазейку «сичупкэн» (от сичу — «пролезть через узкое отверстие») с последующим его закрыванием был широко распространен среди всех эвенков, употреблявших его для различных «очищений». Различия касались лишь формы лазейки, которая могла быть в виде рамы (угдупкан), крупной антропоморфной фигуры с раздвинутыми ногами (салгат), кольца (солипкан) [Василевич 1969: 239, 247]. Использование последней упоминалось выше при описании камлания-лечения у сымских и илимпийских эвенков [Там же: 15].

² Уточненный перевод этих слов с эвенкийского оригинала был сделан А.А. Бурыкиным: «Не смотрите друг на друга, не возвращайся, не возвращайся снова, не возвращайся снова, дети заклиняют» [Бурыкин 1997: 127].



Рис. 19. Современный обряд похорон. Илимпейские эвенки. Начало XXI в.
Фото Н.В. Ермоловой

об огне как о доброжелательном существе, защищающем человека от злых сил, проявлялось, например, в том, что ночью эвенкийский охотник, будучи один, никогда не оставался ночевать без костра, какая бы теплая погода ни была [Василевич № 11: 44]. С другой стороны, хозяин огня имел «генетическую связь» с умершими, в частности с духами-предками шаманов [Рычков 1922, I–II: 105]. Во всех случаях почитание духов-предков сочетается с почитанием духа огня, очага, что отмечал А.Ф. Анисимов [Анисимов 1958: 93]. Огонь использовали в похоронном обряде, разводя костер под погребальным помостом или рядом с могилой. Души своих умерших родственников «кормили» тоже через огонь. Во время еды на «проводах» души в мир мертвых бросали в огонь кусочки мяса. Позднее, уже после поминок, считалось, что если нечаянно что-либо просыпалось или проливалось, то это означает, что душа умершего голодает или хочет пить. Тогда рассыпанное собирали, а остатки бросали в огонь, полагая, что тем самым кормят душу умершего [Василевич № 10: 77]. Отмечено и такое явление, когда, встретив в тайге могилу, эвенки не уходили сразу, как бывало чаще, а разжигали рядом

с ней небольшой костер и сыпали в него табак [Никульшин № 46: 37]. Во всех названных примерах наряду с очистительным действием огня, несомненно, присутствовала и его функция посредника между мирами Вселенной, что в данном случае проявлялось в установлении или поддержании связей между миром мертвых и миром живых.

Несмотря на то что эвенки хоронили умерших там, где их настигала смерть, из-за чего при традиционном образе жизни у них не было кладбищ, считалось, что мертвые продолжают свою жизнь в загробном мире вместе со своими ранее умершими родственниками. Покойные в мире мертвых «находят своих родных, живут семьями» [Рычков 1922, I–II: 98]. Попав в иной мир, «умершие... соединяются там опять со своими женами и детьми» [Линденау 1983: 92]. До сих пор эвенкийские женщины при шитье не завязывают узел на чужой нитке, так как по поверью это может помешать встретиться после смерти в загробном мире.

Местонахождение мира мертвых в пространстве Вселенной виделось по-разному в отдельных локальных группах, что было обусловлено прежде всего различными представлениями об устройстве самого Космоса. В ряде эвенкийских групп Вселенная виделась состоящей из трех пространственных уровней — верхнего, среднего и нижнего, которые понимались соответственно как небесная сфера, земля живых и обитель мертвых. В отдельных случаях было отмечено и более дробное деление, когда оба потусторонних мира имели еще по несколько ярусов. Другим типом космологических представлений являлась горизонтальная модель расположения миров, находившихся в пространстве некоей мифической реки, олицетворяющей собой Вселенную. Встречались также случаи совмещения вертикальной и горизонтальной проекций, что придавало структуре Космоса еще более сложный образ.

Мир мертвых, будучи встроенным в общую картину мироздания, имел в каждом из этих вариантов свою локализацию, что нередко находило отражение в способах его наименования. Чаще всего для обозначения мира умерших использовались слова *буни*, *букит*, *буникит*, буквально означающие «место смерти» (от бу-ми «умереть»). Но наряду с ними встречалось и употребление таких названий, как *долбор* «ночной», «север», *долбонитки* «к ночи», *хэргу* «нижний», *хэргиски* «вниз», *чунгэ-дек* «центральное место».

Сложность изучения эвенкийских представлений о расположении мира мертвых обусловлена тем, что сведения по этому вопросу, содержащиеся в разных источниках по отдельным территориальным группам, изобилуют противоречиями, которые не всегда поддаются пониманию из-за недостаточной степени подробности самих материалов. И все же

можно предполагать, что основными причинами имеющихся расхождений являются, во-первых, этнолокальные особенности и, во-вторых, одновременность происхождения самих воззрений, которые наслоились друг на друга либо продолжали существовать параллельно.

Начнем с представлений, в которых мир мертвых соотносился с вертикальной трехчленной структурой Вселенной, где он располагался на нижнем пространственном уровне. Подобные воззрения отмечены, в частности, у эвенков верховой Нижней и Подкаменной Тунгусок и в сымской группе. Причем в обоих случаях, наряду с этим комплексом воззрений, относящимся, по-видимому, к дошаманскому пласту верований, существовал и другой, связанный уже с шаманским мировоззрением, который рассматривается ниже. Первый комплекс воззрений у сымских эвенков представлен в полевых материалах Н.П. Никульшина в виде рисунка, выполненного одним из информантов исследователя (рис. 20). По рисунку видно, что Вселенная состоит из трех миров — верхнего, среднего и нижнего. Каждый из них выглядит как полусфера, стоящая на стойках-пнях, опирающихся на небесный свод ниже расположенного мира. Верхний мир

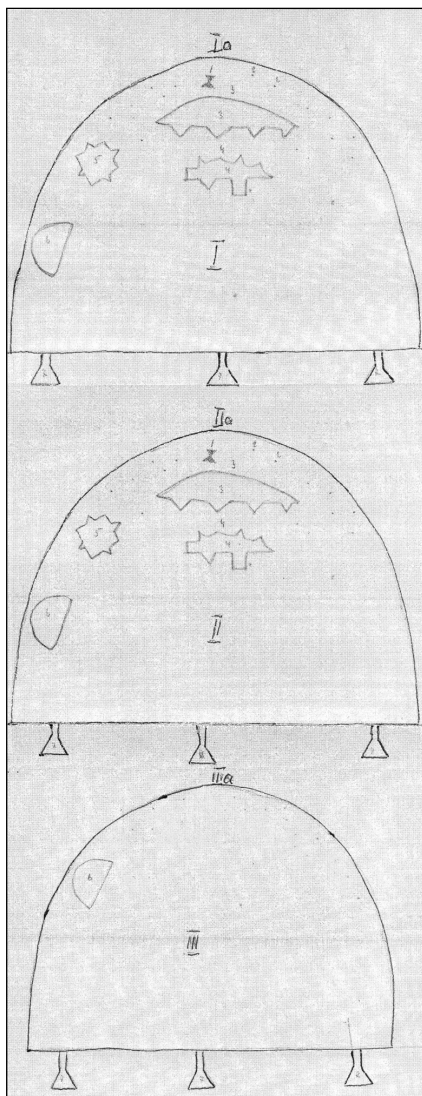


Рис. 20. Эвенкийский рисунок, изображающий трехчастное устройство Вселенной. Сымские эвенки. Середина XX в. (по: Никульшин № 54: 2, 3)

стоит на небе средней земли, а «средняя земля своими столбами-пнями держится на небе нижней земли» [Никульшин № 54: 2, 3]. При этом столбы нижнего мира находятся без опоры, т.е. подземный мир мертвых оказывается в некоем неопределенном пространстве, за которым уже ничего не существует.

У эвенков верховий Нижней и Подкаменной Тунгусок Вселенная также делилась на три уровня: верхний, средний и нижний. В нижнем мире «живут души умерших» [Василевич № 10: 72]. В то же время этот «мир мертвых находится в полуночной стороне, т.е. на севере» [Василевич № 11: 43]. «Северная сторона» долбони, по данным А.А. Сириной, относящимся уже к концу XX в., до сих пор вызывает у катангских эвенков устойчивые ассоциации с темнотой, ночью, смертью. Именно на «северную сторону» родственники умершего вывешивают его личные вещи» [Сирина 2002: 226]. Кроме того, катангские эвенки называли направление на заход солнца *бурирэн*, что значит «умер», «упал» [Василевич № 10: 73]. Следовательно, загробный мир одновременно со своим подземным расположением представлялся им находящимся в северной и западной сторонах или, возможно, на северо-западе. Такое совмещение северного и западного направлений с одинаково негативным к ним отношением в восприятии пространства не было чем-то исключительным для архаического мышления и встречалось не только у эвенков, но и у других сибирских народов, например у кетов [Алексеев 1976: 90].

Близкая к этому локализация мира мертвых записана у верхнеамурских эвенков, полагавших, что Вселенная состоит из трех миров: верхнего, среднего и нижнего, при этом «верхний мир располагался там, где восходит солнце, нижний — где заходит» [Мазин 1984: 7]. Но в данном случае представления о нижнем мире были усложнены его делением на три яруса. Самый ближний к земле ярус считался владениями харги, самого злого духа, постоянно приносящего людям горе [Там же: 17]. Средний ярус образовывала некая мифическая река, разграничивающая мир живых и мир мертвых. Последний помещался за этой рекой в самом нижнем, наиболее удаленном от земли ярусе, одновременно находясь на западе [Там же: 16].

Еще один вариант представлений характеризует северную группу енисейских эвенков. У них Вселенная состояла из четырех земель: верхней (Угу), средней (Дулю), нижней (Хэргу) и нижней шаманской (Хаман-хэргу). Каждая из них выглядит в форме «почти круглой площадки, над которой в виде шатра возвышается небо. ...Все эти земли расположены одна над другой. Расстояние между землями измеряется ручными саженьями (дарикта). Так, от средней земли Дулю вниз до неба Хэргу

считается десять сотен дарикта» [Суслов № 58: 3]. Такое же расстояние в «десять сотен дарикта» было якобы и между остальными землями. Графическое изображение этих небес и земель было выполнено для И.М. Суслова эвенком по имени Тьерча из северо-енисейской группы (рис. 21). Мир мертвых для обычных людей, не-шаманов, располагался на нижней земле Хэргу (букв. «нижний»). В то же время шаманы после смерти попадали на нижнюю шаманскую землю, именуемую «хаман хэргу». И.М. Суслов так пишет об этом: «Среднюю землю ...населяют все живые люди, звери, птицы. Нижняя же земля Хэргу населена исключительно покойниками, кроме покойников шаманов. ...для шаманов существует особая шаманская хэргу, которая является по счету четвертой землей, считая от Угу сверху. На шаманской Хэргу находятся все души умерших шаманов» [Там же: 4, 6].

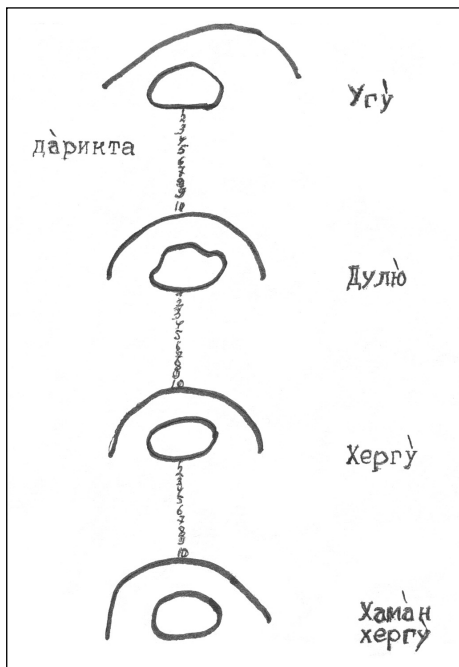


Рис. 21. Эвенкийский рисунок с изображением четырех миров Вселенной. Северо-енисейские эвенки. Начало XX в. (по: Суслов № 58: 4)

Г.М. Василевич считала данное представление об устройстве Вселенной с четырьмя землями в виде плоскостей, расположенных друг над другом, в целом «нехарактерным для эвенков» [Василевич 1969: 214], подразумевая под этим заимствование северных эвенкийских групп от соседних самодийских народов. И действительно во многом сходные воззрения были выявлены также К.М. Рычковым в восточных группах илимпийских эвенков, контактировавших с самодийцами. При этом данные К.М. Рычкова содержат намного более подробные сведения по сравнению с теми, что приводит И.М. Суслов, и рисуют значительно более сложное устройство Вселенной с расположением в ней нескольких загробных миров, однако в своей основе они близки материалам

И.М. Суслова. По записям К.М. Рычкова, Вселенная делится на три части: верхний мир, состоящий из девяти небес; средний — земля живых и нижний, состоящий из двух частей. Верхняя часть нижнего мира, та, что расположена ближе к земле, называется Хэргиски (букв. «вниз»), ее населяют умершие. Под ней находится вторая часть нижнего мира, которая рисуется подземной пропастью, где обитают умершие шаманы.

Таким образом, несмотря на то что здесь представлено характерное для эвенков трехчленное деление Космоса, лишь дополненное разделением нижнего мира на две части, этот образ аналогичен четырехчленной структуре Вселенной, приведенной И.М. Сусловым. Два нижних мира мертвых или две части нижнего мира мертвых, одинаково расположенные в вертикальной проекции один под другим и с одинаковым предназначением — для обычных людей и специально для шаманов, могут рассматриваться в виде единого варианта.

Помимо названных в материалах К.М. Рычкова обнаруживается третий мир мертвых — «особый мир буни» — тоже «царство теней или покойников». Однако он находится не под землей, а «на самой обитаемой средней земле», «на полуночной стороне», и предназначается для особой категории умерших. Сюда не попадают прежде всего шаманы, а также те, кто должен после смерти оказаться в нижнем подземном мире мертвых, называемом Хэргиски. По уточнению К.М. Рычкова, попадание в буни касается «лиц, умерших в престарелом возрасте, злых людей, уродов, вредных животных и вообще объектов, не имеющих души». Таким образом, если в нижний мир Хэргиски попадают умершие, бывшие при жизни хорошими людьми, то царство покойников буни предназначено для «плохих» людей, которые охарактеризованы здесь в качестве «объектов, не имеющих души». Включение в этот ряд умерших по старости предположительно может объясняться эвенкийскими представлениями о естественности смерти стариков, наступающей в результате покидания ими души в силу возраста.

Таким образом, можно говорить о существовании у северных илимпийских эвенков представлений о трех разных загробных мирах, наличие которых было обусловлено делением умерших на три категории: «хороших» и «плохих» покойников, а также шаманов.

Наряду с выше названными космологическими воззрениями у значительной части эвенков встречались представления о расположении мира мертвых, особенностью которых было соотношение их с картиной Вселенной, выступающей в образе воображаемой гигантской реки. Данные об этом содержатся в работах А.Ф. Анисимова об эвенках бассейна реки Подкаменной Тунгуски и ряде исследований Г.М. Василевич,

считавшей такие представления характерными для эвенков, расселенных на пространстве между Енисеем и Леной, а также для некоторых из олекминских и забайкальских групп.

В этом варианте Вселенная рисовалась в виде некоей мифической реки, называемой эвенками Энгдекит, что может быть переведено как «место, которое никто не видит, где все скрыто», или «место полного исчезновения» от слова энгде — «исчезнуть полностью» [Василевич 1969: 212; Мыреева 2004: 777]. Река Энгдекит объединяла своим течением все три уровня Вселенной в единый космический комплекс. Она представлялась берущей начало из верхнего мира, расположенного на востоке, откуда текла сначала на запад, а потом на север, где ее устье уходило в подземное море. Там и располагался нижний мир, мир мертвых, называемый бунн ~ бункит ~ буникит — «место смерти».

По данным А.Ф. Анисимова, мифическая река представлялась подкаменно-тунгусским эвенкам быстрой и бурной. «Исток этой реки начинается высоко-высоко в небе, а устье уходит далеко под землю. ...в устье она расширяется в виде большого, очень глубокого залива и кончается очень большой землей; это земля вечной темноты, земля ночи. Там живут души умерших сородичей» [Анисимов 1936: 102–103, 105]. Этот мир усопших виделся «многоярусным: там имеются нижние, более нижние и самые нижние земли. На первых из них живут люди (умершие сородичи), на вторых — владетели нижнего мира и божества, на третьих — духи болезней и смерти» [Анисимов 1958: 72]. К числу проживающих на среднем ярусе относятся «и души шаманов, в том числе и недавно умерших» [Там же: 73]. Из этого можно заключить, что обиталища мертвых для обычных людей и шаманов располагались на разных пространственных уровнях. Такое их разделение с локализацией шаманского мира мертвых на более низком ярусе находит параллель с представлениями илимпийских эвенков. Кроме того, нельзя не отметить и упоминание третьего яруса, где нет как таковых умерших людей, но имеет место сам феномен смерти. Ниже мы, возможно, получим некоторые объяснения для понимания этого представления, которое в данном случае выражено не вполне ясно.

Переходя к характеристике топографии мира мертвых на основании работ Г.М. Василевич, зафиксировавшей признаки речной космологической модели мироздания на значительной эвенкийской территории Енисейско-Ленского междуречья, включая крайне западную сымскую группу, а также юго-восточнее, в бассейне Олекмы и частично в Забайкалье, отметим, что здесь, по сравнению с рассмотренным подкаменно-тунгусским вариантом, выявляется более сложная картина.

Одной из самых ярких ее особенностей является то, что устройство мира мертвых как бы внутри себя повторяет присущее в целом речной модели сочетание признаков вертикального и горизонтального структурирования Вселенной. Мир мертвых представлен здесь одновременно и многослойным, и довольно протяженным. Он включает пространство, охватывающее не только непосредственно устье Энгдекит, но и ее нижнее течение, а также то подземное море, в котором пропадает эта мифическая река. Та часть мира мертвых, которая располагается в низовьях Энгдекит, в то же время является его верхним ярусом и представляет собой совокупность отдельных «родовых» миров мертвых. Те, в свою очередь, образуются при впадении в Энгдекит многочисленных притоков, которые являются реками отдельных шаманов. Ниже устья каждой такой шаманской реки на Энгдекит находится мир мертвых соответствующего рода. При этом души шаманов после их смерти оказываются не в самом этом «родовом» обиталище усопших, а **перед ним** на Энгдекит, «на скалах около порогов» [Василевич 1969: 213]. Таким образом, шаманский мир мертвых здесь тоже находится отдельно, но не ниже, а чуть выше («на скалах») мира мертвых для обычных людей, называемого бункит («место смерти») или долбонитки («к ночи»).

Однако это лишь первый уровень, попав на который, душа умершего сначала продолжает жить так же, как на земле. Но такая «жизнь» длится тоже не вечно, потому что через какое-то время происходит вторая и окончательная смерть. Ее наступление заканчивается по-разному для «плохих» и «хороших» людей. Душа доброго человека после смерти в Энгдекит попадает в верхний мир — в место обитания нерожденных душ для последующего возрождения [Василевич 1969: 225–226]. А «души “худых” покойников, умерших в мире мертвых», навсегда переселяются в место вечной смерти, называемое *Чунгэдек* (место центра) или *Конно-мук*¹. Оно представляет собой подземное море в виде пропасти с вечной темнотой елламрак («чернота как уголь»), куда впадает река Энгдекит [Василевич 1969: 213; № 37: 32]. Эта пропасть является самым нижним миром мертвых, откуда не возвращаются. И даже шаман, случайно попавший туда во время камлания, не может избежать смерти.

Это место, очевидно, и имелось в виду в тех воззрениях подкаменно-тунгусских эвенков, по материалам А.Ф. Анисимова, где говорится о третьем, самом нижнем ярусе мира мертвых, в котором не называются отдельные умершие, а присутствует смерть как таковая.

Как видим, последний из представленных примеров отличается от всех рассмотренных ранее не просто более выпуклыми характери-

¹ Чернота, темень [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975: 413].

ками мира мертвых, но и тем, что содержит вполне определенные признаки систематичности построения. Очевидно, объяснением данного обстоятельства следует признать два основных фактора. Во-первых, это является заслугой самой Г.М. Василевич, высокий профессионализм которой наряду с блестящим знанием эвенкийского языка позволил фиксировать неоднозначно сложные для европейского восприятия традиционные представления эвенков о мироздании настолько адекватно, что можно говорить об аутентичности записанного ею материала. Во-вторых, благодаря этому, мы можем оценить такие две важнейшие особенности «речной» космологической системы, как взаимообусловленное переплетение признаков вертикального и горизонтального структурирования Вселенной и вполне укоренившееся присутствие довольно сильной шаманской идеологии. В связи с этим можно признать данную систему представлений не просто наиболее развитой для эвенков, но и, что не менее важно, вобравшей разнообразные предшествующие воззрения, переработанные уже под влиянием шаманства.

Приведенные материалы являются неоспоримым свидетельством того, что представления о мире мертвых и потустороннем существовании не были у эвенков застывшими. Совершенно естественно, что эти воззрения, хотя и медленно, но неуклонно развивались, и их переосмысление происходило неразрывно с эволюцией других важнейших для жизни этноса идей и символов, составляющих основу мировоззрения. Одним из ярких примеров развития взглядов на явление смерти могут рассматриваться представления о разделении умерших людей на «плохих» и «хороших» с разной для них посмертной судьбой. Можно полагать, что в законченном виде эта идея имела более позднее оформление. Изначальный ее вариант выглядел просто как тяжелое существование, уготованное «худым» вредным людям в загробном мире. «Свое отрицательное (плохое) человек в мире мертвых на своих плечах носит. Это тяжелая ноша. Грехи свои сам таскает с собой постоянно» [Варламова 1994: 50]. Или: «Кто воровал на земле, тот в буну будет таскать рюкзак, набитый камнями» [Забияко 2006: 1084]. Но при этом души плохих людей находились в одном мире мертвых вместе с душами хороших. Различия в их посмертном существовании касались лишь качества жизни, которая для хороших людей протекала в достатке и благополучии. На этом уровне осмысления смерти идея реинкарнации затрагивала только детей, души которых улетали сразу в верхний мир, откуда затем вновь попадали на землю, возрождаясь в новых детях.

Представления о разных загробных мирах, несомненно, являются более поздними. Им соответствует появление идеи о возможности воз-

рождения душ взрослых, которые в своей земной жизни были добрыми людьми. Так возникает понятие «второй» смерти, наступление которой заканчивается по-разному для душ плохих и хороших людей. По отношению к плохим это означает окончательную смерть, в результате которой они навсегда оказываются в самом нижнем мире мертвых, в пропасти с вечной темнотой, откуда никто не возвращается. А души хороших людей после «второй» смерти переселяются, наоборот, в верхний мир. Следовательно, идея реинкарнации, по этим представлениям, распространяется уже и на тех взрослых, которые вели на земле праведную жизнь. Объясняя такие воззрения, К.М. Рычков отмечал, что в верхний мир к его верховному божеству «Маину улетают лишь души детей и исключительно добрые души взрослых, представляющие собой некоторую сущность божества» [Рычков 1922, I–II: 89]. Там они попадают в нгектар — место обитания нерожденных душ — и впоследствии возвращаются в земной мир для новой жизни.

Согласно этим воззрениям, отражающим наиболее развитую стадию традиционного осмысления эвенками явлений жизни и смерти, душа ими обитает до рождения человека в верхнем мире; после рождения — в самом человеке, т.е. в среднем мире; после первой земной смерти человека — в нижнем мире (мертвых); после «второй» и окончательной смерти в мире мертвых души хороших людей возвращается в верхний мир с последующим возрождением на земле.

Библиография

Алексеев 1976 — *Алексеев Е.А.* Представления кетов о мире // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л., 1976. С. 67–105.

Алексеев 1977 — *Алексеев Е.А.* Культы у кетов // *Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.)*. Сб. МАЭ. Л., 1977. Т. 33. С. 29–65.

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

Анисимов 1952 — *Анисимов А.Ф.* Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // *ТИЭ. Новая серия*. М.; Л., 1952. Т. 18. С. 199–238.

Анисимов 1958 — *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.

Березницкий 2003 — *Березницкий С.В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. Владивосток, 2003.

Бурыкин 1997 — *Бурыкин А.А.* Тунгусские шаманские заклинания XVIII века в записях Я.И. Линденау // *Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Духовная культура*. СПб., 1997. Вып. 5. С. 123–146.

Варламова 1994 — *Варламова Г.И.* Новые фольклорные материалы по эвенкийскому шаманизму // *Гуманитарные науки в Сибири*. 1994. № 4. С. 48–53.

Варламова 2004 — *Варламова Г.И.* Мировоззрение эвенков: отражение в фольклоре. Новосибирск, 2004.

Василевич 1936 — *Василевич Г.М.* Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.

Василевич 1957 — *Василевич Г.М.* Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сб. МАЭ. 1957. Т. 17. С. 151–185.

Василевич 1959 — *Василевич Г.М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросу первобытных религиозных верований. ТИЭ. 1959. Т. 51. С. 157–192.

Василевич 1969 — *Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.

Василевич 1971 — *Василевич Г.М.* Дошаманские и шаманские верования эвенков // СЭ. 1971. № 5. С. 53–60.

Василевич № 4 — *Василевич Г.М.* Материалы экспедиций по шаманизму // Архив МАЭ РАН. Ф. 22. Оп. 2. № 4. 1925–1931 г. 315 л.

Василевич № 10 — *Василевич Г.М.* Тунгусы Подкаменной Тунгуски (Катанги) // Архив МАЭ РАН. Ф. 22. Оп. 1. № 10. 1927 г. 96 л.

Василевич № 11 — *Василевич Г.М.* Непские тунгусы // Архив МАЭ РАН. Ф. 22. Оп. 1. № 11. 1925 г. 50 л.

Василевич № 37 — *Василевич Г.М.* Материалы по религиозным представлениям эвенков // Архив МАЭ РАН. Ф. 22. Оп. 1. № 37. 1943 г. 112 л.

Василевич № 56 — *Василевич Г.М.* По эвенкийским колхозам Тимптонского района // Архив МАЭ РАН. Ф. 22. Оп. 1. № 56. 79 л.

Воскобойников 1969 — *Воскобойников М.Г.* Бытовые предания эвенков // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. Учен. зап. ЛГПИ им. А.И. Герцена. Л., 1969. Т. 383. С. 63–108.

Дьяконова 1976 — *Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 268–291.

Ермолова 2007 — *Ермолова Н.В.* К характеристике ранних представлений о происхождении смерти в мифопоэтической традиции эвенков // Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. СПб., 2007. С. 85–108.

Ермолова 2008 — *Ермолова Н.В.* К изучению традиционных представлений эвенков о «душе» (по материалам МАЭ) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 421–426.

Ермолова 2009 — *Ермолова Н.В.* Картина мира мертвых в эвенкийской Вселенной // Сибирский сборник-1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. СПб., 2009. Кн. I. С. 104–111.

Забияко 2006 — *Забияко А.П.* Тунгусо-маньчжурская религия // Религиоведение: энциклопедия. М., 2006. С. 1083–1085.

Костров 1857 — *Костров Н.К.* Очерк Туруханского края // Записки Сиб. отд. РГО. 1857. Кн. 4. СПб., 1857. С. 61–175.

Кулемзин 1994 — *Кулемзин В.М.* Западносибирские эвенки // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1994. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. С. 360–363.

Линденау 1983 — *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983.

Мазин 1984 — *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1984.

Материалы 1936 — Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г.М. Василевич. Л., 1936.

- Мыреева 2004 — *Мыреева А.Н.* Эвенкийско-русский словарь. Новосибирск, 2004.
- Никульшин № 46 — *Никульшин Н.П.* «Религия» (р.Сым). //Архив МАЭ РАН. Ф. 1. Оп. 1. № 46. 47 л. 1940 г.
- Никульшин № 54 — *Никульшин Н.П.* Представления о Вселенной. Рисунки эвенков. Р. Сым // МАЭ РАН. Ф. 1. Оп. 1. № 54. 1940 г. 19 л.
- Пекарский 1959 — *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка: в 3 т. М., 1959. 3858 с.
- Попов 1976 — *Попов А.А.* Душа и смерть по воззрениям иганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 31–43.
- Романова, Мыреева 1971 — *Романова А.В., Мыреева А.Н.* Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971.
- Рычков 1922 — *Рычков К.М.* Енисейские тунгусы // Землеведение. 1922. Кн. I–II; III–IV.
- Рычков № 1524 — *Рычков К.М.* Опись колл. № 1524. МАЭ РАН.
- Симонов 1983 — *Симонов М.Д.* Материалы по шаманству сымских эвенков // Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия общественных наук. Новосибирск, 1983. № 11. Вып. 3. С. 102–112.
- Симонов 1986 — *Симонов М.Д.* Материалы по этнографии сымских эвенков // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 15–29.
- Сирина 2002 — *Сирина А.А.* Катангские эвенки в XX веке: расселение, организация среды жизнедеятельности. М.; Иркутск, 2002.
- Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. 1975. Т. 1; 1977. Т. 2.
- Суслов 1928 — *Суслов И.М.* Социальная культура у тунгусов бассейна Подкаменной Тунгуски и верховьев р. Таймуры // Северная Азия. 1928. № 1. С. 55–63.
- Суслов № 58 — *Суслов И.М.* Материалы по шаманству у эвенков бассейна реки Енисей // Архив МАЭ РАН. Ф. 1. Оп. 1. № 58. 1935 г. 138 л.
- Титова 1978 — *Титова З.Д.* Материалы И.Г. Гмелина о тунгусах XVIII века // СЭ. 1978. № 1. С. 59–71.
- Туголуков 1969 — *Туголуков В.А.* Следопыты верхом на оленях. М., 1969.
- Туголуков 1980 — *Туголуков В.А.* Эвенки и эвены // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 165–177.
- Фрэзер 1983 — *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. 2-е изд. М., 1983.
- Широкогоров 1919 — *Широкогоров С.М.* Опыт изучения шаманства у тунгусов // Отд. отд. из: Зап. Владивосток. ун-та, историко-филологический фак-т. Владивосток, 1919. Ч. 1.
- Широкогоров 1929 — *Shirokogoroff S.M.* Social Organization of the northern Tungus. Shanghai, 1929.
- Широкогоров 1935 — *Shirokogoroff S.M.* Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935.
- Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь / сост. Г.М. Василевич. М., 1940.

В.И. Дьяченко

НАМОГИЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ ДОЛГАН: О ЧЕМ МОЛЧАТ ПАМЯТНИКИ?

«Могилы хранят в себе драгоценные материалы для науки древности: они могут свидетельствовать о быте, характере народа, степени материального благосостояния, умственного и художественного развития его, самостоятельности его культуры или зависимости от других племен, <...> о мирных и военных связях и т.д. Выступая в большинстве случаев с характером самостоятельного свидетельства, могилы представляют и надежный поверочный и объяснительный термин того, что известно из других свидетельств и что требует ближайшего объяснения или подтверждения...» [Котляревский 1868: 155]

Эти слова известного археолога и этнографа А.А. Котляревского весьма справедливы по отношению не только к могилам (и их содержимым) как таковым, но и к намогильным сооружениям, хотя последние, конечно, не столь долговечны, особенно представленные деревянными конструкциями. Благодаря наличию на месте захоронения долган намогильной постройки, мы можем судить о половозрастной принадлежности умершего (мужчина, женщина или ребенок), социальном статусе (например, когда речь идет о шаманском захоронении); можно с большой долей уверенности говорить о способах ведения хозяйства населения, был ли это кочевник или представитель оседлого этноса. В некоторых случаях возможно определение этнической принадлежности погребенного (например, по наличию православного креста на могиле старовера, или по конструктивным особенностям намогильного сооружения), времени захоронения (до или после христианизации, в социалистическую эпоху). Наконец, потеряв ориентировку на местности, по одиночному

долганскому захоронению в бескрайней тундре в ненастную погоду можно определить разные стороны света...

До появления на Таймыре стационарных поселений долганские охотники-оленоводы хоронили умерших в тундре и лесотундре (в тех местах, где они осуществляли свои постоянные перекочевки). Это были, как правило, одиночные захоронения. Небольшие кладбища возникают одновременно с появлением в XIX в. станков Хатангского тракта, а позднее — в поселениях во время организации коллективных хозяйств, когда часть жителей переходила к оседлому образу жизни. При этом хоронили умерших возле тракторных станков в основном в зимнее время, т.к. летом их обитатели откочевывали с оленями на север.

Мертворожденных и некрещеных детей долганы в земле не хоронили. В лесной местности их заворачивали в оленью шкуру и, положив в ящик, вешали на дерево, а в тундре привязывали сверток к воткнутой в землю жерди (рис. 1) или просто оставляли на земле. Объясняли это тем, что если некрещеного ребенка похоронить в земле, то их не увидит *айыы* (верховное, светлое божество), под которым они подразумевали христианского бога. В этом объяснении, по мнению А.А. Попова, нетрудно видеть позднее осмысление остатков древнего наземного погребения, существовавшего в прошлом у предков долган [Архив МАЭ. Ф. 1. Оп. 14. Оп. 1. № 156. Л. 240].

Как сообщал А.А. Попов, западные (норильские) долганы при захоронении умершего обычно не устанавливали надгробных памятников. В лесотундровой зоне они спиливали на высоте около 1 м от земли стоящее рядом с захоронением дерево и валили его на могильный холм. После этого пень обтесывали с четырех сторон топором, а в голове погребенного ставили деревянный крест. Из-за существующей здесь вечной мерзлоты умерших хоронили неглубоко, так что иногда могилу разрывали медведи. Чтобы избежать этого, долганы протягивали от креста к пню свитую из подшейного волоса оленя нить и обращались к медведю со словами: «Я хотя и проворнее тебя, но никогда не стану охотиться за тобой, и ты меня уважь, этого умершего человека не трогай!» Если, несмотря на эту просьбу, медведь разрывал могилу, на него специально охотились и убивали [Архив МАЭ. Ф. 1. Оп. 14. Оп. 1. № 156. Л. 239].

Оленей, на которых покойного привозили на могилу, обычно продавали нганасанам, якутам или русским или обменивали у них же на других оленей. В старину, по сведениям норильских долган, при погребении мужчины забивали верхового оленя без седла, а при похоронах женщины — оседланного оленя. Делал это кто-нибудь из стариков, закалывая животное в сердце заостренным еловым колом.



Рис. 1. Захоронение ребенка в люльке
(по А.А. Попову, АМАЭ, ф. 14, оп. 1, № 156, рис. 53)

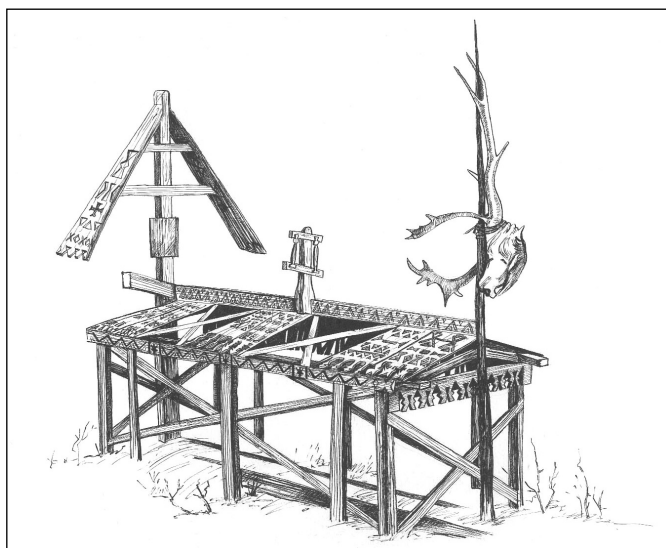


Рис. 2. Намогильное сооружение хатангских долган, украшенное резьбой
(по А.А. Попову, АМАЭ, ф. 14, оп. 1, № 156, рис. 54)

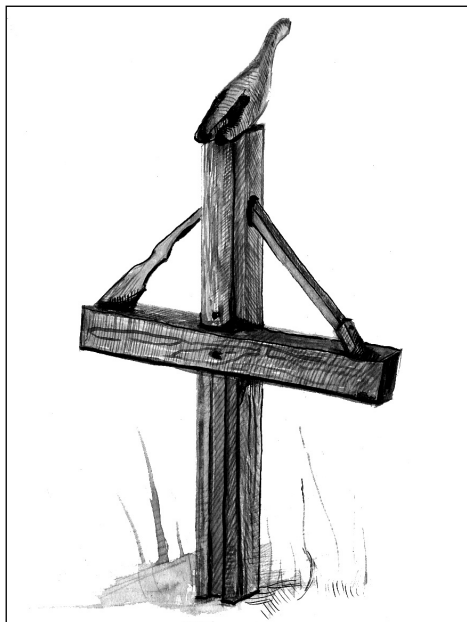


Рис. 3. Скульптурное изображение птицы на кресте
(рис. по фото МАЭ, б/н)



Рис. 4. Распиленные нарты, лежащие по сторонам от могилы
(фото МАЭ, И-2112-400)



Рис. 5. Модели орудий труда на намогильном кресте (фото МАЭ, И-2112–324)

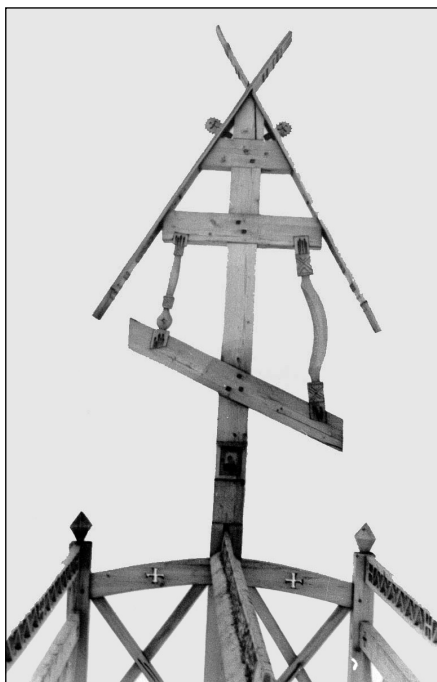


Рис. 6. Модели орудий труда
на намогильном кресте
(фото МАЭ, И-2112–315)

Желая расположить к себе умершего, родственники время от времени через шамана посылали ему в подарок оленя. Один из информантов А.А. Попова, долганский шаман Роман Бархатов, говорил об этом следующее: «Посылают отцу или другому близкому родственнику оленя, говоря: “Пусть он расскажет, как там живет, пусть и нам уделит часть от своих долгих лет”». Этого оленя убивали перед камланием, прокалывая сердце с обеих сторон заостренными кольями. Голову животного насаживали на конец *кэптэргэ* — жерди, воткнутой в землю. На его шкуре при камлании сидел шаман. После камлания ее отдавали человеку, варившему мясо оленя, которое съедали присутствовавшие. Это жертвоприношение называлось *бааптин*. Его часто устраивали норильские долганы. Восточные же группы относились к обряду отрицательно, считая его грехом (с христианской точки зрения) против «божьей скотины», имея в виду жестокий способ умерщвления оленя.

В отличие от западных восточные (хатангские) долганы устанавливали надмогильные памятники, которые делали из досок и часто украшали богатой резьбой (рис. 2).

Экспедиционные наблюдения среди восточных долган в поселках Попигай, Сопочное, Новорыбная, Хатанга позволяют нарисовать общую картину организации долганских поселковых кладбищ. Как правило, они располагаются на окружающих поселки холмах или возвышенностях. Внешнее оформление могил отличается значительной вариативностью. Почти на всех могилах имеются деревянные кресты. Колонки со звездочкой на кладбище встречаются довольно редко (особенно в мононациональных долганских поселках), но здесь же рядом, со стороны ног, стоят небольшие кресты. Почти на всех детских могилах (часто и на захоронениях взрослых) на кресте или жердочке присутствуют скульптурные изображения птиц (рис. 3).

Учитывая тот факт, что долганы — этнос относительно недавнего происхождения и их культура соткана из традиций разных народов (тунгусов, якутов и русских), в надмогильных памятниках как поселковых кладбищ, так и одиночных захоронений в тундре можно наблюдать синкретизм, иногда с преобладанием тех или иных культурных обычаев.

Повсеместно распространенный вариант надмогильных памятников предполагает наличие большого земляного холма, обложенного дерном. Со стороны ног захороненного устанавливают крест, упирающийся нижним концом в могилу. После того как могила наполовину засыпана землей, срубают небольшую листовенницу, которую очищают от сучьев и втыкают ее комлем вверх со стороны головы погребенного. Затем на землю ставят плотно сбитую деревянную оградку, которая чаще всего огораживает только саму могилу.

Часто сверху на могильный холм помещают срубленные молодые лиственницы — по бокам укладывают два-три деревца (комлями к ногам) и одно сверху (комлем к голове). По обеим сторонам могилы кладут разрубленные или распиленные вдоль пополам ездовые нарты *турко*, направленные переносными концами к ногам погребенного (рис. 4).

Поблизости, на старом дереве или под ним, складывают все имущество, одежду, по которым можно безошибочно узнать, кто здесь захоронен — мужчина или женщина. Здесь же лежат постели (оленьи шкуры), тазы, чайники, иногда с пробитым дном, иногда целые. Рядом на дереве вешают оленьи головы с развесистыми рогами, ноги и горло животного, которые приносят сюда после забоя оленя. Мясо животного едят родственники умершего и раздают знакомым и соседям.

Другое оформление намогильных памятников, имеющих распространение по р. Хатанге (в пос. Жданиха, Новорыбное и Сопочное), близко к вышеописанному. Главное отличие — это широко распространенные на могилах кресты с оформлением деревянных моделей скребков для выделки шкур или весел и копий (рис. 5, 6).

В лесотундровой зоне Хатангского района встречаются долганские захоронения с замысловатой фигурной резьбой по дереву на намогильных памятниках. Последние повторяют конструкцию собственно гроба с прямыми боковыми досками и внешне походят на саркофаги. Крыши таких сложноставных намогильных сооружений венчают искусно вырезанные восьмиконечные кресты (иногда с деревянной птичкой наверху). Так же, как и возле других намогильных построек, здесь присутствует вкопанная возле захоронения лесина (рис. 7, 8).

У самой восточной группы долган — попирайской — в конструкциях некоторых намогильных сооружений просматриваются черты сходства с традициями аналогичных построек у якутов. Здесь также встречаются массивные надгробья, сложенные «в лапу» или ступенчато (рис. 9, 10).

На основании дощатых настилов иногда строится деревянная решетка, а на крыше, сооруженной на решетке, устанавливается деревянный крест. Иногда на надгробном сооружении в форме ящика красками рисуют окна и хвойное дерево (рис. 11). Почти на каждом захоронении, кроме детских, обязательно присутствуют нарты.

На некоторых намогильных сооружениях в самой широкой ступени надгробья с одной стороны делают дверцу с крючком. Внутри находится встроенный деревянный ящик (*мас мас*) (рис. 12). Для мужчины в него кладут папиросы, ставят рюмку, могут положить бутылку с небольшим количеством водки, чай, кусочки сахара, галеты. Часто со стороны ног у такого надгробья ставят еще один небольшой крест, а со стороны головы — лесину.



Рис. 7. Намогильное сооружение в форме саркофага (фото МАЭ, И-1972-261)

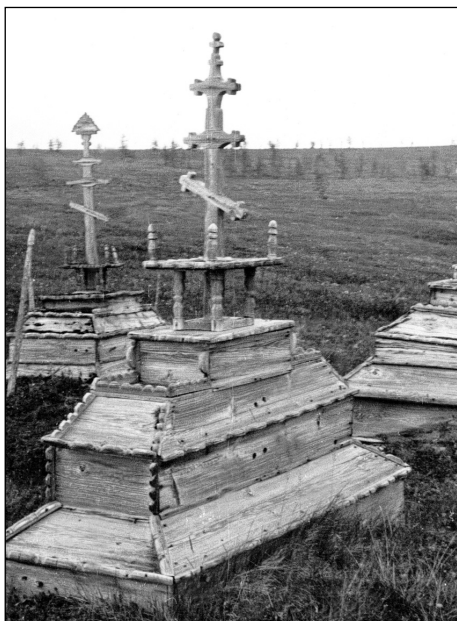


Рис. 8. Резные кресты на намогильных сооружениях (фото МАЭ, И-1972-272)

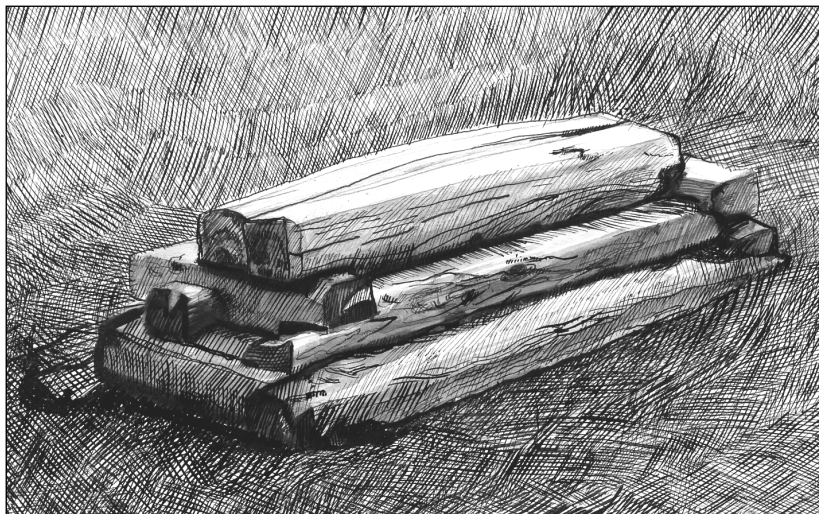


Рис. 9. Намогильное сооружение попигайских долган
(рис. с фото МАЭ, И-2112-415)



Рис. 10. Намогильное сооружение попигайских долган
(фото МАЭ, И-2112-162)

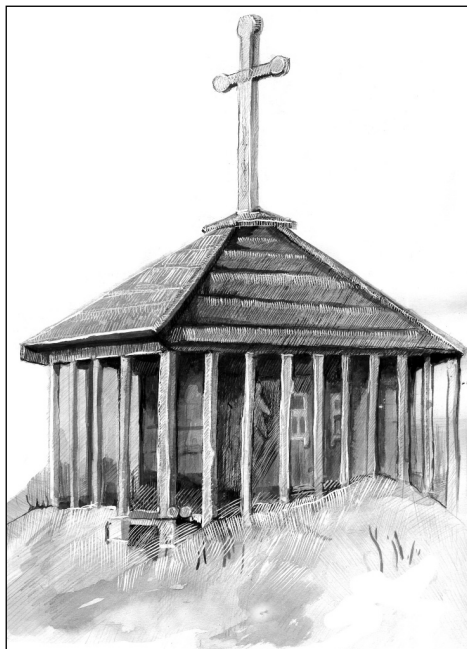


Рис.11. Намогильное сооружение с крестом на крыше у попигайских долган (рис. с фото МАЭ, И-2112-149)



Рис. 12. Намогильное сооружение попигайских долган (фото МАЭ, И-2112-177)

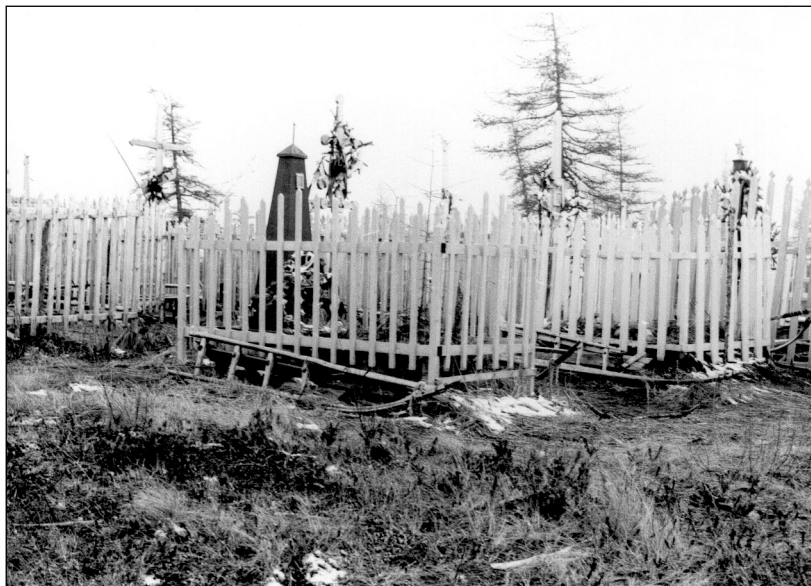


Рис. 13. Распиленные нарты, лежащие вдоль могильного холма
(фото МАЭ, И-2112-401)



Рис. 14. Намогильный остов в форме чума с подвешенными головой
и костями оленя (фото автора)

Как и в районах, прилегающих к Хатанге, покойника в могилу кладут ногами в сторону восхода солнца, т.е. на восток. Если имеется крест, его сразу вкапывают в ноги, а лесину или просто палочку втыкают в головы (соответственно — на запад). Могилу необходимо обязательно оформить в течение трех лет, чем обычно занимаются летом. При отсутствии в момент погребения креста со стороны ног просто втыкают палочку и к ней привязывают поперечину. Если имеется иконка, ее крепят к палочке или перекрестью. Нарты также разрубают или распиливают и кладут вдоль могилы (рис. 13).

В день похорон или накануне у восточных долган также забивают хо-рошего оленя. Его голову вешают на могиле на крест или делают *арангас* в форме чума из трех или четырех жердей, куда привязывают голову животного, ноги, горло. Иногда сюда же подвешивают сверток с костями забитого оленя (рис. 14).

Надписи на крестах, где указано, кто здесь похоронен, встречаются довольно редко (главным образом на женских захоронениях). Кресты, так же как и в других районах, здесь устанавливаются резные, с «полотенцами», «крылышками» (рис. 15, 16).

Резьба, встречающаяся на «полотенцах» и горбинках оград, весьма разнообразна. Часто на крестах процарапаны крестики — на основной стойке между 2-й и 3-й сверху поперечными перекладинами.

Согласно традиционным представлениям долган, загробная жизнь являлась продолжением земной. По этому случаю долган Павел Яроцкий сообщал А.А. Попову: «Каждому человеку после смерти назначается исконная его земля. Как бы нам плохо не жилось на земле, безразлично, лишь бы там было хорошо». Может быть, таким отношением к земной жизни объясняется необычное, удивительное внешнее спокойствие долган при потере близких [Архив МАЭ. Ф. 1. Оп. 14. Оп. 1. № 156. Л. 244].

Умерший совершал путь к месту своего постоянного обитания пешком или верхом на олене (если при погребении убивали оленя), плыл на плоту или ветке по воде болезней (*ёлюю уута*). Как полагали, пешему человеку нужно было добираться туда целых три года. Добравшись до места, прибывший долго бродил пешком или ездил верхом на олене по разным узким тропинкам, разыскивая родных, чтобы поселиться вместе с ними. В подземном мире, так же как и на земле, существовали и богатые, и бедные. Таким образом, загробная жизнь долганам не представлялась блаженством. Умершие так же, как и при жизни, любили бывать в гостях друг у друга, а при болезнях обращались к своим шаманам. Многочисленные стада богатых оленеводов состояли из оленей, пропавших

на земле. Охотились они на тех животных, которые были убиты на земле. Поэтому ушедших в другой мир снабжали необходимыми орудиями труда: копьями, ножами, винтовками, оленьими посохами, скребками. Их воплощали в деревянных моделях, которые составляли неотъемлемую часть оформления намогильных сооружений. Будучи деревянными моделями здесь, они станут настоящими орудиями труда в другом мире.

Тунгусский компонент, присутствующий в конструкциях намогильных сооружений долган, наиболее ранний по времени происхождения и трудно вычленимый: в литературе имеются весьма немногочисленные сведения о похоронном обряде кочевников тайги и особенно о намогильных сооружениях. Тем более что название «намогильное сооружение» при описании погребального обряда таежных охотников, использовавших «для провода в иной мир» воздушные захоронения, не вполне соответствует этому значению. Тем не менее сопроводительный инвентарь, кости, оленьи рога и головы, шкуры жертвенных животных при захоронениях позволяют рассматривать их в контексте намогильных памятников.

Наиболее часто встречающимися способами захоронения у таежных эвенков до широкого распространения среди них христианства были захоронения на ветвях дерева, в колоде на столбах и на помосте (в колоде или дощатом гробу). В древности, очевидно, среди эвенков был распространен обычай захоронения умершего в дупле дерева. Во всяком случае об этом свидетельствует обнаруженное в 1920-х гг. стоячее захоронение в дупле в районе притока Вилюя р. Чоны [Василевич 1969: 227].

О способе захоронения на дереве у эвенков сообщал и енисейский губернатор А.П. Степанов в первой трети XIX в. По его данным, умершего зашивали, очевидно, в мешок, сшитый из оленьих камусов, и хоронили на ветвях дерева. Здесь же вешали на дерево пальму, лук, колчан со стрелами. По некоторым сведениям, также убивали оленя и собаку, которых любил покойник. Мясо оленя съедали, а его кости вместе с собакой клали на ветки дерева [Семейная обрядность 1980: 167].

В случае когда умершего хоронили на помосте, опора сооружения состояла из двух или четырех столбов с закрепленными на них массивными поперечинами (рис. 17, 18). На эти перекладины ставили ящик из плах или досок, внутрь которого помещали покойника, иногда в долбленной колоде с крышкой. Колоду могли установить сквозь выдолбленные на ее концах отверстия на один или два столба-опоры.

Одно из ранних описаний похорон таежных охотников было сделано геодезистом Козловским в 1781 г. у ангарских эвенков-чапагириров. По его сведениям, покойнику в гроб клали табак, трубку с огнивом и,

закрыв гроб крышкой, ставили его в лесу на двух столбах. Рядом на дереве вешали пальму, котел, топор, нож, лук, колчан со стрелами, одежду. Здесь же, убив оленя, варили мясо животного и ели, поминая усопшего. Чум, в котором жил умерший, сжигали, а сами охотники откочевывали в другое место.

И.Г. Гмелин в первой половине XVIII в. писал о том, что эвенки Нижней Тунгуски хоронили умерших в гробах, сбитых из четырех досок. Они клали покойника в его повседневной одежде и помещали рядом его личные вещи: лук, стрелы, чашку, топор, трубку, идола, а иногда и котел. На похоронах закалывали оленя или собаку, и их кровью обмазывали гроб. Внутренности и срезанное мясо с костей убитого оленя уносили в чум, кости складывали, а жир в сосуде подвешивали на жердь. Если убивали собаку, то ее насаживали у могилы на кол. Шаманов, по информации И.Г. Гмелина, тунгусы хоронили так же, как и остальных кочевников, только вокруг могилы вбивали высокие колья. Как справедливо полагал В.А. Туголуков, колья вокруг захоронения шамана могли иметь завершение в виде фигурок птиц [Там же: 168].

Традиции оформления воздушных захоронений шаманов деревянными скульптурами птиц были широко распространены как среди тунгусов, так и среди долган, проживавших в лесной и лесотундровой зонах (рис. 19).

Эвены, кочевавшие в горно-таежных районах, примыкавших к Охотскому побережью, на концах верхней перекладины креста также укрепляли фигурки двух птиц, вырезанных из дерева. Ориентировали этих птиц головой на восток. Являясь непременной деталью надгробного сооружения у эвенов, эти птицы символизировали отлетевшую душу покойника и одновременно считались хранителями тени мертвого. По сведениям У.Г. Поповой, расхохинские эвены (территория современной Магаданской области) вырезали фигурки птиц наверху вертикальной стойки креста, а на обоих концах верхней перекладины креста крепили небольшие крестики. В середине стойки обязательно прибавляли христианскую иконку и обвешивали крест цветной бахромой, ленточками и пр. [Попова 1981: 195].

Сразу после погребения покойника родственники, участвовавшие в похоронах, сооружали ритуальную постройку для жизни покойника в мире мертвых, строили лабаз для его имущества и готовили его верховых и выючных оленей к забою.

Ритуальное жилище для покойника возводили в нескольких шагах от могилы, чуть впереди, на юго-восточной стороне. Оно представляло собой каркас из трех тонких жердей высотой до 5 м, напоминающий

остов эвенкийского чума. Кору с этих стоек тщательно снимали. В верхней части одной из жердей делали сквозное отверстие, куда вставлялся верхний конец второй ошкуренной жерди-стойки, а третья вставлялась в такое же отверстие во второй стойке, сделанное ниже. Эту треногу ставили на землю и крепко втыкали в грунт [Там же].

Затем устраивали обряд ритуального забоя оленей, принадлежавших покойнику. Их убивали, удушая петлями, сплетенными из ровдуги. Кровью забитых таким способом оленей окропляли могилу похороненного, обмазывали стойки его «жилища». Голову одного из верховых оленей с рогами укладывали на лабаз рядом с дорожным имуществом покойника и упряжным снаряжением. Туда же складывали правые переднюю и заднюю ноги этого оленя и правую половину его грудной клетки [Там же: 197]. В стороне от могилы ставили очищенный от коры длинный шест, наклоняя его на восход солнца. На шест в качестве жертвы верховному божеству и обитателям «мира мертвых» вешали части подшейной шкуры ритуальных оленей с длинной белой шерстью, шкурки другого зверя и пр. [Там же: 198].

Енисейские тунгусы умершего, положенного на жердяной или бревенчатый настил (лабаз), иногда просто обкладывали досками в форме гроба. Сбоку к лабазу привязывали котел с пробитым дном, в котором на горячие угли клали кусок оленьего жира и табак. С деревьев ниже настила снимали кору и обмазывали стволы кровью убитого при похоронах оленя. Проходя возле могилы родственника, эвенки обязательно клали в котел горячие угли, жир и табак. Точно так же хоронили умерших приамурские тунгусы, с той лишь разницей, что под лабазом разводили огонь, в который клали жир. Таким способом кормили умершего, отправляющегося «в дальнюю дорогу» [Линденау 1983: 90–91].

По сведениям священника Михаила Суслова, кочевавшие в горной тайге илимпийские эвенки в конце XIX в. укладывали покойника в колоду вверх лицом со сложенными на груди руками. Колоду выдалбливали так, что из-за своей тесноты она как бы представляла собой футляр для тела. На изготовление подобного гроба уходило около двух недель, и покойник в течение этого времени оставался незахороненным [Семейная обрядность 1980: 169]. Такие же захоронения в узких колодах были распространены и далеко на востоке от Енисея, в частности у ороков Сахалина (рис. 20, 21)

Михаил Суслов сообщал также, что крещенные эвенки Илимпейской управы в годы его пребывания в Илимпии уже погребали умерших в земле, причем вырывали глубокую могилу. Опустив в нее гроб, они устраивали над ним бревенчатый настил, чтобы на него не сыпалась

земля. Аналогично поступали и долганы. Над засыпанной могилой устанавливали сруб с крышей. Хотя, как писал В.А. Туголуков, современные эвенки помнят о захоронении мертвых в колоде, установленной на двух столбах. Захоранивали также и без гроба, когда на лабазе над телом умершего сооружали шалаш, внутрь которого клали вещи, принадлежавшие покойнику [Там же].

Эвенки, жившие в 1930-х гг. в районе Агатских озер, хоронили умерших в гробах на деревьях, а одежду вешали рядом. На похоронах убивали верхового оленя, на котором до смерти ездил покойник, и оставляли тушу животного у могилы. Полагали, что он будет сопровождать своего хозяина в другом мире. Позднее мясо такого оленя стали употреблять в пищу, а у места захоронения оставляли только голову с рогами, легкие, сердце и позвоночник, так же как поступали и долганы. Голову животного вешали на дерево наклонно вниз, придавая ей позу живого оленя, когда на нем едут верхом (рис. 22).

А.Ф. Анисимов сообщал, что эвенки Подкаменной Тунгуски некогда оставляли покойного на помосте, даже не помещая его в колоду или деревянный ящик [Анисимов 1958: 58]. Покойника клали на деревянный помост в тайге и снабжали всем необходимым для продолжения бытия в другом мире. Если умерший был мужчиной, с ним клали все необходимое для охотника, если женщиной — орудия женского труда и все, что требовалось ей для ведения домашнего хозяйства. Долганы, как указывалось выше, до настоящего времени на надгробных сооружениях устанавливают деревянные модели мужских и женских орудий труда (рис. 23).

К.М. Рычков в начале 1920-х гг. писал, что енисейские эвенки после смерти «нарту покойного в поломанном виде оставляют на могиле, а оленя эвенки... убивают заостренным деревянным колом, протыкая животному брюхо» [Рычков 1922: 101]. И в наши дни почти возле каждой долганской могилы (где еще сохраняется оленеводство) оставляют распиленные нарты (рис.24).

Небезынтересно отметить тот факт, что так же, как и у долган возле надгробного сооружения можно обнаружить вкопанную лесину, у эвенков, кочевавших в междуречье Оби и Енисея, попадались вкопанные в надгробный холм доска или жердь [Семейная обрядность 1980: 170]

Как писал А.Ф. Анисимов, местом обитания божественных хозяек земли, людей и зверей у эвенков признавались священные скалы и деревья, которые являлись центрами их родового культа. Близкие по значению представления были свойственны многим народам Сибири, в том числе и долганам. У последних они связаны с воззрениями о Мировом

Дереве, которое мыслится ими как родовое Дерево жизни. Долганы называли это дерево не иначе, как «мать-дерево». По их мнению, одна из ветвей этого родового Древа представляет собой душу (*кут*) родового шамана, остальные ветви — души сородичей. У подножия родового Древа размещается мать-зверь родового шамана и рода, которая охраняет родовое Дерево жизни — своеобразное вместилище душ членов рода [Анисимов 1958:83].

Любопытно перекликаются сведения о некоторых сходных моментах погребального обряда у охотских и забайкальских эвенков. Так, В.А. Туголуков писал о некогда существовавшем у охотских эвенков обычае. Согласно его сведениям, с забитого на похоронах домашнего оленя чулком снимали шкуру, которую затем набивали ягелем и зашивали. На голову чучала надевали недоуздок, на спину клали седло, а рядом ставили олений посох. Ф. Ланганс, имея ввиду забайкальских эвенков, писал, что «степные тунгусы» на похоронах забивали любимую лошадь покойного и, сняв также целиком шкуру животного, вешали ее на дерево вместе с головой и ногами. Так же поступали эвенки, кочевавшие в Бурятии, в верховьях р. Витим (Иркутская обл.) [Семейная обрядность 1980: 173]. В фольклоре эвенков встречаются указания на то, что обрядовыми действиями они оживляли принесенных в жертву оленей. Так, герой одного из сказаний, повесив на наклоненную сухую лесину десять убитых им оленей и пройдя от комля до вершины дерева, приговаривал при этом: «Ну-ка, зашевелитесь так же, как шевелится это дерево, и начните ходить!» «Став на вершину этой наклоненной лесины, начал качать [ее]. Вот олени зашевелились, подражая этому дереву, и начали ходить» [Фольклор эвенков Якутии 1971: 86].

В тех районах, где эвенки тесно общались с русскими, а также благодаря активной миссионерской деятельности они постепенно начали переходить от воздушных захоронений к наземным. Так, кочевавшие в тайге северобайкальские эвенки в начале XX в. клали покойника в ящик из деревянных плах, над которым возводили массивный четырехугольный бревенчатый сруб (рис. 25).

Якутское влияние

Восточные долганы, проживающие в таежной зоне на границе с Якутией, так же как и северные якуты-оленоводы, хоронили покойников на так называемых *арангасах*. Они представляли собой срубные постройки на столбах-опорах, внутри которых устанавливался гроб-колода. Этот тип воздушного захоронения, как уже упоминалось, был одним из основных у тунгусов.

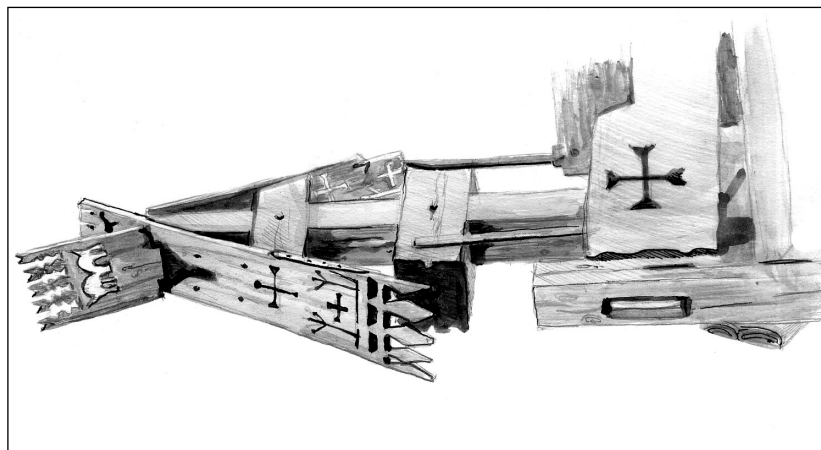


Рис. 16. Резьба
на кресте (рис.
с фото МАЭ,
И-2112-289)

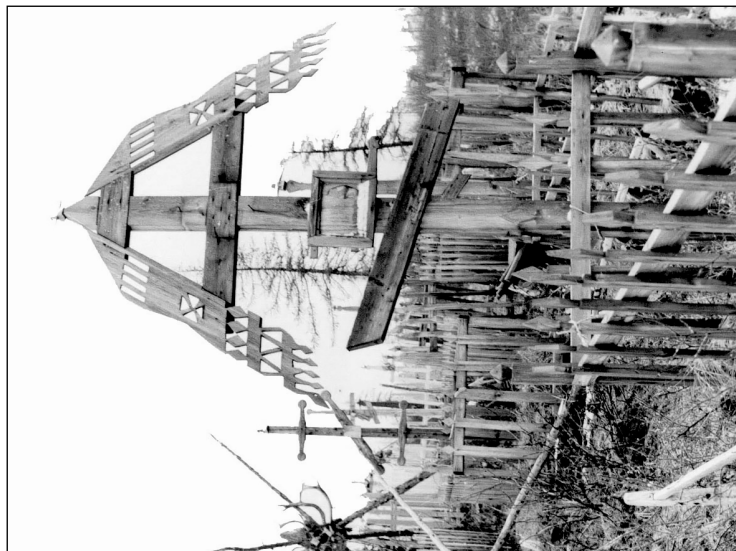


Рис. 15. Крест с резным полотенцем
(фото МАЭ, И-2112-403)



Рис. 17. Намогильное сооружение эвенков (фото МАЭ, б/н)



Рис. 18. Намогильное сооружение забайкальских эвенков
(фото МАЭ, И-2002-13)



Рис. 19. Шаманское захоронение (фото МАЭ, И-2184-33)



Рис. 20. Воздушное захоронение ороков Сахалина (фото МАЭ, И-1738-82)



Рис. 21. Воздушное захоронение
ороков Сахалина
(фото МАЭ, И-1738-82)



Рис. 22. Голова оленя на могиле долган (фото автора)



Рис. 23. Намогильное сооружение долган с моделями орудий труда на кресте
(фото автора)



Рис. 24. Долганы распиливают нарты (фото МАЭ, И-2112-390)



Рис. 25. Намогильное сооружение забайкальских эвенков
(фото МАЭ, И-1811-54)

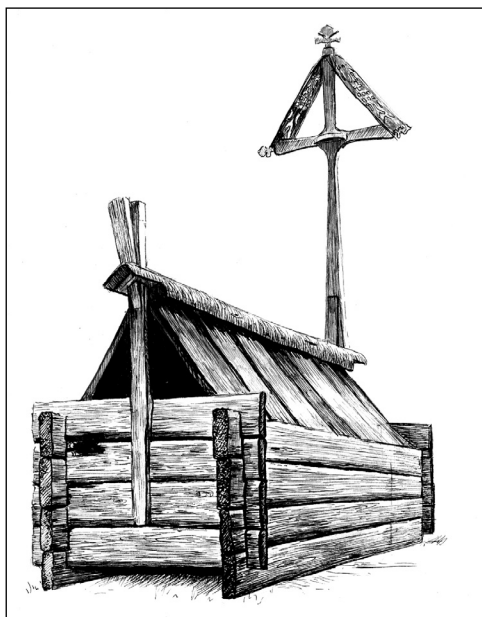


Рис. 26. Долганское намо-
гильное сооружение (рис.
с фото МАЭ, И-2112-412)



Рис. 27. Якутское захоронение (по книге: Chaman 2007)

Рис. 28. Соловецкий Поклонный
Крест (по кн.: Православные мо-
настыри. Соловецкий. 2009)

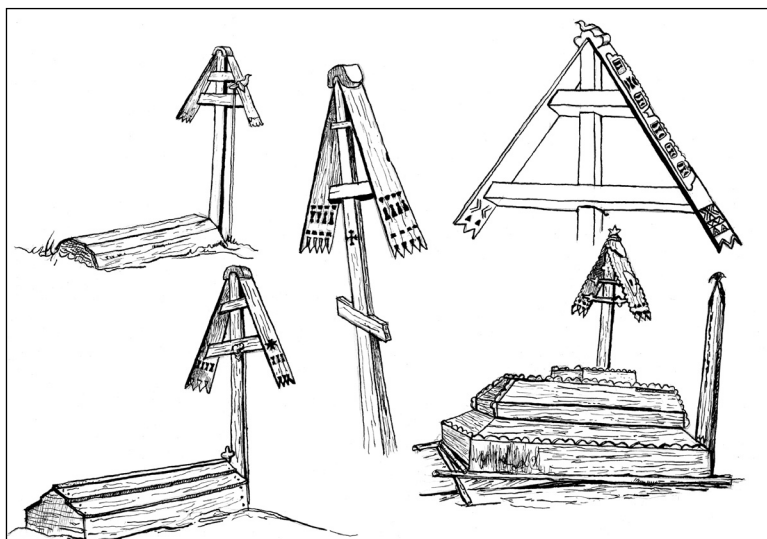
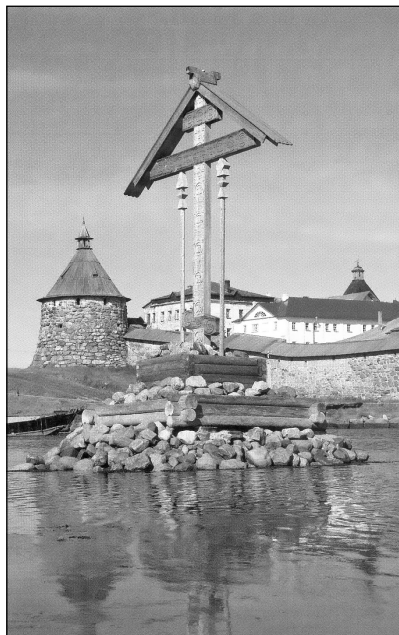


Рис. 29. Кресты на надгробных памятниках затундренных крестьян
(по А.А. Попову, 1934)

Среди намогильных сооружений у восточных долган встречался близкий по оформлению к распространенному у якутов памятник, известный в литературе под названием *чардаат*. Основу конструкции *чардаата* составлял низкий вытянутый сруб из бревен. Сверху он имел настил из кругляков, а над ним сооружали двускатную крышу из плах или бревен с резным гребнем на верху. У якутов поверх настила клали сшитые берестяные пластины, затем засыпали землей. Этот тип намогильных сооружений в Якутии в XVIII в. имел широкое распространение. Сооружения подобной конструкции бытовали здесь и в первой половине XIX в. Их устанавливали и на христианских кладбищах с дополнением деревянных намогильных крестов. В долганских захоронениях гроб от тяжести земли предохраняли дощатым настилом, а сама намогильная постройка из-за легкости деревянного каркаса выглядела хотя и не так массивно, но повторяла форму якутского *чардаата* (рис. 26).

Якутский археолог И.В. Константинов, в 1960-х гг. обследовавший поздняякутские погребения XVIII в. на территории Центральной Якутии, раскопал около 60 захоронений [Константинов 1971]. Судя по описаниям его раскопок, почти в каждой могиле ему попадалась тонкая березка с обрубленными корнями, установленная на середину крышки гроба. Причем это практиковалось местными жителями не только по отношению к шаманским погребениям [Chaman 2007, рис. 27], но и при захоронениях обычных людей.

Захоронение под деревом (а наличие дерева над гробом в захоронении у якутов можно так трактовать) — древняя тюрко-монгольская традиция. Как пишут авторы сборника «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. *Знак и ритуал*», ссылаясь на В.Д. Кубарева, в поминальных комплексах древних тюрков Алтая (X в. н.э.) встречаются остатки вкопанных стволов лиственниц с корневищами. «Семантически погребение в корнях дерева (растущего или посаженного специально), вероятно, тождественно захоронениям детей в дуплах деревьев и воздушным погребениям северных тюрков Алтая. В любом случае это возврат в породившее человека природное лоно, “внедрение” в дерево с надеждой на возврат к жизни. Об этом свидетельствуют и заворачивание умерших в бересту, и вытесывание колоды-гроба из цельного ствола, и многие другие детали погребальной обрядности» [Традиционное мировоззрение 1990: 48].

Связи деревьев с представлениями о пути наверх на примере восточных славян убедительно показал А.К. Байбурин («К семиотике кладбища у восточных славян». С. 26).

Дерево, так же как веревка, нить и другие физические объекты, могло считаться дорогой, связывающей разные миры, и по существу являлось лишь вариантом Мирового Дерева или Оси Мира. Со смертью человека нить обрывалась. Так, по мнению долган, со смертью шамана «его дерево» падало [Попов 1934: 135]. Аналогичных воззрений придерживались и эвенки. Так, Г.М. Василевич писала, что эвенки к западу от Лены верили, что душа шамана могла помещаться в дереве. Если такое дерево падало, то шаман, чья душа находилась в дереве, умирал [Василевич 1969: 227]. А среди примет эвенков Южной Якутии присутствуют такие: «Когда умирает шаман, (его) дерево засыхает; если упадет старое дерево, умер шаман» [Фольклор эвенков Якутии 1971: 322].

Представления о рождении человека неизменно перекликаются с представлениями о его смерти, а связь человека с деревом подчеркивают многие символы всего комплекса похоронных обрядов и надмогильных сооружений.

Так, гроб для взрослых, сбитый из досок или выдолбленный из деревянной колоды, устанавливаемый на стволах срубленных деревьев, иллюстрировал возвращение тела туда, откуда когда-то появился предок [Решетникова 2005: 94]. Детей, умерших до года или некрещеных, долганы, так же как и тунгусы, и якуты, заворачивали в кору дерева или в шкуру животного и привязывали к дереву.

В шаманской мифологии якутов, так же как и у долган, хорошо сохранились представления о шаманском дереве, на ветвях которого в гнездах воспитываются *кут* — души шаманов.

Как известно, традиционными элементами надмогильного комплекса якутов являются коновязные столбы — *сэргэ*. Их обычно устанавливали возле могилы на расстоянии нескольких метров, на западной или северо-западной стороне, т.е. так же, как и долганы, вкапывали лесину со стороны головы покойника, т.е. с западной стороны. Кроме того, как пишет Р.И. Бравина, нередко конек двускатной крыши надмогильного сооружения типа *чардаат* с обеих сторон обтесывался в виде конских голов [Бравина 2005: 245]. Это обстоятельство напоминает долганские надмогильные памятники с вкопанной в головы покойника лесиной, на которую вешали оленью голову (см. рис. 2).

Таким образом, в элементах конструкций надмогильных сооружений долган прослеживаются традиции их предков: тунгусов, якутов и русских. Традиции русского православия в долганской культуре вообще и в погребальной обрядности в частности должны стать предметом специального исследования. Однако на некоторые особенности надмогильных сооружений долган, обусловленные русским влиянием, мы обратим внимание.

Конечно, в первую очередь это православный крест (четырёх-, шести-, восьмиконечный), который является одним из главных символов православной культуры. Русские землепроходцы, которые осваивали Сибирь, в том числе Таймыр, ставили большой деревянный крест и крепили на нем икону [Теребихин 1993]. Если взять, к примеру, Европейский Север, в частности Поморье, то традиция воздвижения деревянных крестов не прерывалась здесь на протяжении многих столетий [Православные монастыри. Соловецкий 2009: 24]. Часто крест дополнялся: слева — копьём, справа — тростью, например это видно на Соловецком Поклонном Кресте (рис. 28). Как ни странно, но вполне объяснимо, учитывая тот факт, что первоначальное освоение Сибири осуществлялось преимущественно северорусскими, почему у долган на Таймыре на могилах часто можно встретить такие кресты (с копьём и другим орудием труда) уменьшенных размеров. Общий контекст здесь присутствует явно. Хотя нельзя и отрицать некоторой трансформации трактовки этой символики со стороны долган, где на могильных крестах с моделями орудий охоты можно наблюдать смешение православных и языческих традиций.

Исследователи неоднократно подчеркивали связь дерева (креста) с концепцией Мирового Дерева [Байбурин 1993: 158; Орфинский 1998: 69 и др.], а также рассматривали крест как в христианском контексте, так и в языческом: например, вертикальная часть его (столб) символизирует возможность перехода в другой мир [Голубкова 2006: 104].

У русских в конце XIX — начале XX в. в некоторых областях встречался обычай вешать на крест полотенце [Листова 1993: 62; Голубкова 2006: 106], которое в погребально-поминальном обряде служило маркером смерти. На долганских кладбищах часто можно было встретить своеобразные и уникальные в художественном отношении деревянные резные полотенца, покрывающие намогильные кресты. Очевидно, традиция их изготовления и украшения ими крестов пришла от затундренных крестьян — первых русских поселенцев на Таймыре (рис. 29).

Выше было показано большое разнообразие долганских намогильных сооружений. Теперь в историческом аспекте необходимо рассмотреть намогильные сооружения у русских. Д.К. Зеленин писал по этому поводу: «Севернорусские помимо обычного креста устанавливают на могиле продолговатое четырехугольное сооружение, которое иногда открыто наверху, иногда же покрыто плоской крышей или двумя положенными под углом досками. На его крыше ставят крест» [Зеленин 1991]. Наверняка у долган существовали точно такие же намогильные сооружения (во всяком случае если иметь в виду рис. 11 данной статьи).

В контексте данного раздела и рисунка любопытно обратиться к чувашским надгробным памятникам. С.И. Руденко в начале XX в. сообщал, что через три дня после смерти чуваша его душа возвращалась в тело. Для этого в гробу делалась «дверь», чтобы она свободно могла входить, и «окно», чтобы покойник мог все видеть. Эти окно и дверь представляли собой зарубки топором на наружных стенках гроба в форме небольших треугольников [Руденко 1910: 82]. Как упоминалось выше, на долганском надгробном сооружении (рис. 11) красками были нарисованы окна и дерево.

Постройки деревянных домовин на кладбищах известны с XI по XIX вв., и традиция их возведения была распространена от Северного Поморья до Дона. Надмогильные домовины представляли собой срубные домики (1,5 × 2 м) с двускатной крышей и маленьким оконцем. Внутрь домовины в дни поминовений клали различные «приносы» мертвому [Рыбаков 1987: 91–92] (ср. рис. 12 у долган). Могильные памятники срубом, с домиком, крышей в конце XIX — начале XX в. были запрящены. Эти постройки, которые назывались «голубец», уцелели лишь в некоторых местах, например в глухой Вологодской губернии [Шляпкин 1906: 4]. У долган на Таймыре они существуют и поныне.

В статье уже рассматривались встречающиеся в тундре надгробные памятники долган, напоминающие саркофаги (см. рис. 7, 8). В XVIII столетии положение усопшего в саркофаг в России становится массовым явлением. Во второй половине столетия «часто встречаются так называемые барочные саркофаги, форма которых во многом обусловлена криволинейными поверхностями, причудливыми деталями и орнаментом» [Зеленская, Святославский 2006: 210]. Это также является одним из свидетельств влияния православия на долганскую культуру.

Несколько слов о перевозке покойника к месту захоронения. Так же как северорусские крестьяне и зимой, и летом транспортировали покойного на дровнях, которые затем оставлялись на могиле перевернутыми [Кремлева 1993: 20; Носова 1999: 121], долганы, как упоминалось выше, не только оставляли нарты на могиле, но и распиливали их вдоль.

Библиография

Анисимов 1958 — *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.

Байбурин А.К. К семиотике кладбища у восточных славян // Семиотика культуры. Архангельск, 1988.

Байбурин 1993 — *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Бравина 2005 — *Бравина Р.И.* Концепция жизни и смерти в культуре этноса: На материале традиций саха. Новосибирск, 2005.

- Василевич 1969 — *Василевич Г.М.* Эвенки. Л., 1969.
- Голубкова 2006 — *Голубкова О.В.* Этнокультурное взаимодействие северных коми-зырян и русских в сфере сакрального символизма // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. № 3 (27).
- Гурвич 1977 — *Гурвич И.С.* Культура северных якутов-оленьеводов. М., 1977.
- Зеленская, Святославский 2006 — *Зеленская Г.М., Святославский А.В.* Некрополь Нового Иерусалима. Историко-семантическое исследование. М., 2006.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Константинов 1971 — *Константинов И.В.* Материальная культура якутов XVIII века (по материалам погребений). М., 1971.
- Котляревский 1868 — *Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Кремлева 1993 — *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обряды у русских: традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.
- Линденау 1983 — *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983.
- Листова 1993 — *Листова Т.А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды у русских Смоленской, Псковской и Костромской областей (конец XIX — XX в.) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.
- Носова 1999 — *Носова Г.А.* Традиционные обряды русских (крестины, похороны, поминки). М., 1999.
- Орфинский 1998 — *Орфинский В.П.* Некрокультовые сооружения Российского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма // Народное зодчество: межвуз. сб. Петрозаводск, 1998.
- Попов 1934 — *Попов А.А.* Затундринские крестьяне // СЭ. 1934. № 3.
- Попов 1934 — *Попов А.А.* Материалы по родовому строю долган // СЭ. 1934. № 6.
- Попова 1981 — *Попова У.Г.* Эвены Магаданской области. М., 1981.
- Православные монастыри. Соловецкий. 2009. № 5.
- Решетникова 2005 — *Решетникова А.П.* Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. Якутск, 2005.
- Руденко 1910 — *Руденко С.И.* Чувашские надгробные памятники // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. 1.
- Рыбаков 1987 — *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1987.
- Рычков 1922 — *Рычков К.М.* Енисейские тунгусы // Землеведение. 1922. Кн. 3–4.
- Семейная обрядность 1980 — Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Теребихин 1993 — *Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство северно-русской культуры). Архангельск, 1993.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Шляпкин 1906 — *Шляпкин И.А.* Древние русские кресты. СПб., 1906.

С.А. Корсун

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД В СИСТЕМЕ МИРОУСТРОЙСТВА ТЛИНКИТОВ

Тлинкиты — один из народов северо-западного побережья Северной Америки. Предки тлинкитов проникли в Новый Свет из Сибири, вероятно, около семи тысяч лет назад. Длительное время они населяли внутренние районы Аляски, а затем по течению реки Нас вышли на тихоокеанское побережье Аляски. Здесь пришельцы смешались с автохтонным населением и под давлением новых мигрантов начали заселять район побережья в северном направлении.

Цель настоящей статьи состоит не только в описании погребальной обрядности тлинкитов, но и в выявлении возможных параллелей между основными элементами погребального обряда тлинкитов и палеоазиатов. Поэтому необходимо поставить вопрос, какие древние черты культуры их предков могли сохраниться у тлинкитов ко времени начала контактов с европейцами в конце XVIII в. Параллели в области материальной культуры между народами Сибири и тлинкитами невозможны, так как за длительный период проживания на Аляске их предки не только сформировали оригинальную материальную культуру, но и впоследствии изменили ее тип. Выйдя на побережье, они постепенно превратились из кочевых охотников на лесных животных в оседлых рыболовов северо-западного побережья. Соответственно, при перемещении хозяйственной деятельности их материальная культура претерпела значительные изменения. Сходные элементы в культуре тлинкитов и народов Сибири можно искать только в области духовной культуры — в мифологии и погребальной обрядности. Тлинкиты использовали два основных способа погребения — кремацию и воздушный (последний способ практиковался при погребении шаманов). Только у Ю.Ф. Лисян-

ского встречается упоминание о том, что тлинкиты мумифицировали головы наиболее выдающихся вождей: «Убитые на войне также превращаются в пепел, кроме голов, которые отрезаются и хранятся особо, в коробках» [Лисянский 1947: 214]. Эта цитата свидетельствует о том, что в начале XIX в. у тлинкитов формировался культ предков. В собрании МАЭ есть боевой шлем с изображением легендарного предка (№ 571–17). Главная цель погребального обряда как шаманов, так и других индейцев состояла в отправлении души умершего в мир предков. В связи с этим необходимо остановится на представлениях тлинкитов об окружающем мире.

Мироздание, по представлениям индейцев, состояло из трех миров или сфер. Каждый из миров был плоским, они были вертикально расположены друг над другом и имели двойную сущность — материальную и духовную. Люди видели материальную составляющую любого из миров, но не могли проникнуть в его вторую невидимую половину, населенную духами. Верхний мир — это небо с облаками и небесными светилами. Облака представлялись твердыми и ассоциировались с землей. Звезды — это костры воинов в их жилищах, луна и солнце — сверхъестественные существа. В верхнем мире обитали души воинов и вождей со своими семьями.

Земля представлялась островом, стоящим на гигантском столбе, в центре реки-океана с центром в виде горы Эджкомб на острове Ситка. Если бы духам удалось опрокинуть этот столб, то земля утонула бы в океане. На севере земли находилось место, где собирались души всех умерших, здесь был путь, соединяющий все три мира. Некоторые души оставались здесь навсегда, другие отправлялись в верхний или нижний миры.

Нижний мир, который находился под водой и землей, — это мир мертвых простолудинов и рабов, здесь обитали духи, наиболее опасные для человека. Посланцы нижнего мира — духи морских животных и рыб, водоплавающих и болотных птиц, т.е. тех, которые питаются рыбой. «Злым духам колоши (тлинкиты. — С.К.) верят и думают, что от них насылаются на людей болезни; они обитают в воде, а потому и болезни происходят от употребления рыб и ракушек, в которых (болезни. — С.К.) передаются от злых духов» [Хлебников 1985: 79].

В начале XIX в. у тлинкитов существовала значительная социальная стратификация. Соответственно, к этому времени было разделено

на ранги не только общество тлинкитов, но и духи в их мифологии. По представлениям тлинкитов, демиургом, но не создателем Вселенной был Ворон-Эль. Он создал или получил от других легендарных героев: землю, небесные светила, пресную воду, огонь, животных и т.д., т.е. весь окружающий людей материальный мир, и передал его «новым» людям — тлинкитам, а «старых» людей превратил в животных. В легенде об этом деянии Ворона-Эля рассказывается: «Опустился он (Эль. — С.К.) там, где жили люди. Услышав их голоса в темноте, он направился к ним. “Кто вы такие и хотите ли, чтобы у вас было светло?” — обратился он к ним. Ему отвечали, что он говорит неправду, что дать свет может только Эль.

Эль, чтобы уверить неверующих, открыл крышку ящика, и тотчас же на небе явилось солнце во всем своем блеске. Но люди, прибавляет легенда, не могли вынести этого блеска и разбежались кто куда мог. Одни в лес убежали, другие — в горы, а кто в воду и т.д. Оттого везде — и в лесу, и в воде — так много человекообразных животных, например: бобров, выдр, медведей и др.» [Архимандрит Анатолий 1906: 70].

Что касается самого Ворона-Эля, то он мог не только посещать людей из миров, но и принимать любое обличие: «То он просто птица ворон, имя которого носит, то человек, то действует как невидимый дух. Эль в том только и проводит время, что превращается из одного вида в другой. Он постоянный друг людей, хотя иногда не прочь и наказать их чем-нибудь, когда бывает сердит на них за неповиновение или насмешки над ним» [Там же: 67].

Г.Г. Измайлов, посетивший залив Якутат в 1788 г., писал: «Сей народ (тлинкиты. — С.К.) <...> почитает же несколько птицу — так называемого ворона и удостоверяет, якобы они от него суть рождены. При шаманствах, какие у них бывают, сей ворон в случае нужды призывается, от него требуется некоторая помощь, которую будто бы они себе и получают, для чего, в знак его к ним милости, делают они в его подобие из железа примерные (похожие. — С.К.) вороньему носу с медными бровями штучки (наголовники. — С.К.), кои содержат при себе не только при походах и играх, но и везде возят, чрез что, как от них замечено, воображают они себе великое вспомогательство и в здоровье подкрепление» [Шелихов 1971: 102].

Наряду с Вороном-Элем существовали и другие легендарные герои, которые могли ему противостоять или чем-то обладали (животными, небесными светилами, природными стихиями), что изначально находилось не во власти Ворона-Эля. Это хозяин животных Канахкатвай, птица-гром Хетль, страж Мирового Дерева старуха Агишанаку, солн-

це и луна и др. В легендах об этих персонажах рассказывается: «Все животное царство находилось во власти одного знатного начальника по имени Канахтаквай. Канахтаквай был владельцем большого острова, на который кроме него никто не имел доступа и на котором он хранил свое достояние <...> Эль поселился у тайона, старался быть послушным ему, а сам все примечал и запоминал. У тайона была волшебная палка с изображением лапы осьминога. При помощи этой палки Канахтаквай мог притянуть какой угодно предмет и на каком угодно расстоянии. Такова была волшебная сила в палке. До этой палки и добрался Эль <...> Куда не протянет Эль палку, наставит, например, издали на горного барана, сейчас тот и притянется; протянет над морем, к киту, который разыграется вдали на просторе, и кит идет к Элю; и так без конца» [Архимандрит Анатолий 1906: 81–84].

«Хетль имеет вид огромного дракона-птицы, с тонкими длинными крыльями, с огромными пламенными глазами, с острыми когтями. Большую часть времени он проводит на земле. В куцги (верхний мир. — С.К.) теперь летает редко. Обыкновенно он сидит смиренно на хребтах северных гор, иногда спускается на море поохотиться за китами, которые составляют его любимую пищу. Для Хетля ничего не значит схватить одного или двух китов огромных, тихоокеанских, поднять их на воздух, унести на голые, высокие вершины гор и там пообедать ими. Это для него также легко сделать, как для чайки — поймать маленькую рыбку <...>

Когда Хетль просыпается от своего безделья и начинает расправлять свои крылья, вокруг него воздух приходит в такое сильное движение, что поднимается целая буря. Гроза с громом и молнией, циклоны на суше и море — это не что иное, как грозный полет Хетля. Гром — шум его крыльев; молния — блеск его глаз; вихри и циклоны — следы взмахов его крыльев. Как Хетль хватается своими могучими когтистыми лапами китов, так он ими же иногда вырывает из земли огромные деревья, опрокидывает корабли, разрушает здания, а блеском и пылом глаз своих все сожигает» [Там же: 87–88].

В легенде о хозяйке подземного мира старухе Агишанаку говорится, что она охраняла Мировое Дерево — столб, на котором установлена земная твердь. Только этот столб не дает земле опрокинуться и погрузиться в воду. Время от времени Ворон-Эль в гневе на людей пытается оттащить Агишанаку от столба, чтобы потопить землю в океане. Между ними начинается борьба, отчего на земле происходит землетрясение. Чтобы его остановить, индейцы выходили на улицу, садились на землю и начинали состязание по перетягиванию палок. Во время этого ритуала

исполнялись специальные песни, такт которых отбивался игральными палочками [Там же: 90].

Солнце и луна, по представлениям тлинкитов, когда-то были людьми — сестрой и братом. У сестры был любовник, брат узнал об этом и однажды ночью пришел к ней под видом любовника. Они вступили в брачную связь, но любовник в этот раз не проявлял обычных пылких чувств. Поэтому девушка ради шутки привязала какой-то знак к его волосам. Утром она увидела свою метку в волосах родного брата. Сгорая от стыда, девушка бросилась бежать и превратилась в солнце, брат бросился за ней вдогонку и превратился в луну. С тех пор солнце всегда убегает от луны и старается с ним не встречаться. «Но кто из них был братом, кто сестрою (тлинкиты. — С.К.), верно сказать не могут, полагая, что месяц был брат, а солнце сестра» [Вениаминов 1839: 62].

Более низкий ранг, чем легендарные герои, занимали духи-хранители: рек, ручьев, гор, ледников, деревьев и т.д. Еще один ранг духов составляли «еки» — души умерших людей и животных, которые разделялись на несколько групп в зависимости от места их обитания.

«Еки, — писал И.Е. Вениаминов, — разделяются на три класса: Киеки, т.е. верхние (от слова Кина — вверх); вторые: Такиеки, т.е. живущие там где-то на материке, в северной стороне; и третьи: Текиеки, т.е. водяные, морские. Верхние еки, или Киеки, суть души храбрых людей, убитых на войне. Место жилища их полагается там на верху и на небе <...> Киеки являются шаманам всегда в образе воинов, в полном вооружении. Такиеки, или земляные духи, вербуются из душ людей, умирающих обыкновенною смертью, или не убитых на войне <...> Место жилища Такиеков называется Таканку и полагается на севере (таку значит там, где-то, далеко). Таканку есть сборное место всех вообще душ, выключая храбрецов, убитых на войне <...> Такиеки являются шаманам в образе земляных животных, а Текиеки, или водяные духи, в образе морских животных, как то: китов, касаток и проч. <...>

Колоши верят переселению душ, но не в животных, а всегда в людей, иначе сказать, они думают, что души умерших опять возвращаются на сей свет, но не иначе как к родным, и вселяются в женщин родственниц <...>

Души убитых на войне, или души Киакау часто являются в виде северного сияния <...> особенно то северное сияние, которое бывает столбами или снопами, которые обыкновенно то подвигаются в ту или иную сторону, то перебегают, то сменяются одни другими, что очень похоже на военные маневры колош» [Вениаминов 1840: 56–60].

Разделение духов на ранги подчеркивается в одной из легенд о Вороне-Эле: «Теперь Эль живет опять там, откуда и приходил: на восходе солнца, в земле Нас. Там у него есть воздушные чертоги, в которые проникнуть очень трудно. Даже еки (духи) и те не могут этого сделать. Один теки-ек попытался было попасть туда, но был за дерзость жестоко наказан тем, что вся левая сторона его окаменела. Когда он летел в землю Нас, то он не смотрел на стороны и поэтому наткнулся одной стороной на чертоги Эля» [Архимандрит Анатолий 1906: 85–86].

Тлинкиты верили, что каждый человек обладает двумя душами: душой-дыханием и душой-тенью. При заболевании человека считалось, что одна из его душ похищена злыми духами. Для лечения проводились шаманские камлания. Шаман должен был найти похищенную душу, отобрать ее у злых духов и вернуть больному. Души людей и животных мало различались между собой. Все же духами-помощниками шамана чаще были души животных, чем людей. Особое место среди них занимали духи выдры и медведя: «О выдре рассказывается, что она, преследуемая охотником, иногда останавливается и говорит человеческим голосом, прося о пощаде. Мяса выдры индиане никогда не едят. Сняв шкуру, обыкновенно зарывают его в землю. Такое воззрение на выдру создано оттого, что выдра несколько напоминает собой человека не только некоторыми привычками, но и устройством своего тела» [Там же: 101].

Пока личный дух-хранитель не пошлет будущему шаману выдру, он не мог в полной мере овладеть даром предвидения. Тлинкиты верили, что благодаря приобретению такого могущественного амулета, как язык выдры, шаман получал возможность понимать не только язык животных, птиц и растений, но и духов. Медведь, по представлениям индейцев, также находился в тесной духовной связи с людьми, понимал человеческую речь и обладал теми же чувствами, что и человек: честностью, гордостью, великодушием, мстительностью, злобой и даже чувством стыда.

Посредниками между миром духов и миром людей были шаманы. «Желающий вступить в Шаманы уходит в лес или горы, в места, где не ходят люди; и живет там около двух недель, а некоторые и более месяца, все время питаясь одною корою незамайника. Время пребывания Шамана в пустыне зависит от того, как он наполнится Еками (которые иногда очень долго ему не являются) и пока главный из них не даст ему выдру как необходимую принадлежность всякого Шамана <...>

Когда новый шаман наполнится Еками и получит от них силу, заключающуюся в языке выдры или, сказать вернее, когда ему удастся наконец поймать выдру, он оставляет пустыню и является к своим род-

никам, изнуренный постом до того, что лицо его делается как бы восковое. И тотчас делается шаманство для показания силы и искусства новоявленного кудесника» [Вениаминов 1840: 63–64].

Шаманское снаряжение рассматривалось как доспехи для борьбы со злыми духами. Соответственно, в переводе с тлинкитского нагрудник означает верхний щит, передник — передний щит, ноговицы — ножной щит. Одежда шамана украшалась многочисленными оберегами и амулетами. Нагрудник из собрания МАЭ (№ 211–17) украшен клювами топорка. Эта птица рассматривалась как связующее звено между верхним и нижним мирами. Топорки живут в норах в земле, т.е. они населяют нижний мир, и в то же время летают высоко в небе, соответственно, могут достигать верхнего мира. Считалось, что шаман во время камлания подвергался большой опасности. На звук его бубна слетались не только духи-помощники, но и враждебные духи. Чтобы защититься от них, шаман надевал многочисленные амулеты, а также прикреплял их к одежде. Подвески в виде зубов и когтей животных, мелкие косточки и резные фигурки духов обеспечивали шаману дополнительную защиту. В собрании МАЭ имеется амулет из камня в виде двухголового червя, свернутого кольцом, одна голова которого кусает другую (№ 211–1). Древесный червь, проникающий сквозь дерево, символизировал у тлинкитов проницательность.

Перед камланием шаман постился и пил морскую воду, что способствовало более быстрому его погружению в состояние транса. Воду набирали рано утром, до того времени, «когда вороны еще не кричали». Индейцы считали, что четыре глотка морской воды приносят удачу в промысле, в игре и торговле. Также морская вода использовалась для очищения во время поста и предохраняла человека от проникновения в его тело злых духов болезни.

«Начало шаманства бывает при самом закате солнца, а оканчивается с появлением утренней зори. Когда солнце начнет приближаться к закату, собираются все Колоши в барабору, назначенную для шаманства, которую, как сказано выше, очищают сколько можно чище и около огня посыпают новым песком; и лишь только настанет время, начинаются песни, которые поют мужчины и женщины все вместе, а один из певцов бьет в бубен, который всегда висит впереди на правой стороне от входа. Шаман, одевшись в свой наряд, начинает бегать вокруг огня (и всегда по солнцу), кривляться, делать разные насильственные телодвижения, в такт бубну и песен, до такого иступления, что глаза его наконец совершенно закатываются под лоб; лицо его всегда обращено кверху, к отверстию трубы <...>

Колоши верят, что во время шаманства Шаман действует и говорит не сам, но в нем действует и говорит какой-нибудь Ек, вошедший в него» [Там же: 71–72].

Источники XIX в. [Шабельский 1826; Вениаминов 1840; Марков 1856; Бывшие... 1869; Архимандрит Анатолий 1906; Holmberg 1985; Krause 1956; Emmons 1991] позволяют восстановить основные этапы погребального обряда вождя тлинкитов в первой половине XIX в.

Приготовление к погребению начинались еще при жизни умирающего, которого омывали и одевали в чистую одежду. Его помещали за очагом в сидячем положении, лицом к входу. Считалось, что в это время умирающий находится в прямой связи с духами, которые призывали его не бояться перейти в другой мир, где его давно ждут души предков.

После наступления смерти колени умершего прижимали к телу, а руки клали на колени. Тело обвязывали веревками, чтобы оно осталось в сидячем положении, затем заворачивали в несколько одеял и покрывали накидкой — чилкат (нахэн). На ноги обували прочные мокасины, так как путь, ведущий в мир мертвых, был каменистым и проходил по горам, густым лесам и болотам. На голову надевали шаманский головной убор (такиат), а на лице красной краской рисовали символы его родовой и фратриальной принадлежности. Для членов фратрии Волка это была перевернутая латинская буква «V» с вершиной на переносице, для фратрии Ворона — полосы внизу каждой щеки, которые символизировали его крылья. В руки вставляли погремушку Ворона и ритуальный кинжал для закалывания рабов. Он предназначался для сражений с могущественными духами животных, с которыми душа умершего могла повстречаться на узком пути, ведущем в мир мертвых [Emmons 1991: 270]. Вместе с умершим, завернув в одеяло, клали вещи, которыми он пользовался в ежедневном быту: орудия охоты, курительную трубку и табак. Тлинкиты считали, что эти вещи пригодятся усопшему в мире мертвых. На помосте рядом с телом раскладывали символы власти вождя: родовой герб, церемониальный костюм и шляпу, жезл вождя, боевой шлем и оружие. В отличие от личных вещей, родовые регалии впоследствии не сжигались вместе с умершим, а переходили к его наследнику.

После смерти вождя все жители его дома, в особенности жена и дочери, соблюдали строгий пост. Вдове мыли и обрезали волосы, ее лицо раскрашивали черной краской. Пальцы ее правой руки связывали вмес-

те, а саму руку привязывали к телу. Вдова должна была соблюдать табу и ничего не брать правой рукой в течение четырех дней. В первый день церемонии все женщины одевались в рваную старую одежду и подпоясывались поясами из древесного лыка. Четверо суток, пока умерший находился в доме, женщины неподвижно сидели вокруг его тела и периодически плакали и причитали. Они пели обращаясь к умершему: «Когда ты был жив, то заботился о нас, помогал и любил нас. Теперь ты оставил нас навсегда, и мы никогда не увидим тебя вновь (в мире живых. — С.К.). В другом мире ты встретишь своих предков, которые ждали тебя очень долго. Не забывай нас, и мы встретимся в будущем» [Там же: 272]. Здесь же, рядом с телом вождя они спали ночью, не вставая со своих мест. Вдова и дочери умершего постились днем и немного ели по ночам. В старые времена вдове разрешалось есть только после второго, четвертого, шестого и восьмого дня. Что касается мужчин, то их скорбь по умершему проявлялась в том, что в эти дни они не занимались своими обычными делами: рыболовством, охотой, изготовлением домашней утвари. Мужчины во время погребальной церемонии также одевались в старую одежду и подпоясывались веревками из древесного лыка. Возможно, что эти лыковые пояса символизировали путь из мира живых в мир мертвых, который предстояло пройти душе умершего. Считалось, что все четверо суток до кремации его душа находится здесь же в доме, среди своих родственников. В эти дни шаман совершал ежедневные камлания — под звуки бубна он исполнял ритуальные танцы и пел погребальную песню, «под которую все дикие, сколько их не находится в бараборе, должны подтягивать, ударяя в ладоши, или во что-нибудь под такт бубна» [Марков 1856: 66]. Из наиболее уважаемых старшин избирали руководителя хора. Знаком его отличия был жезл, которым он отбивал такт песен. Тлинкиты полагали, что траурные песнопения облегчат душе умершего прохождение пути в мир мертвых.

В последний вечер, предшествующий кремации, проводили церемонию воскурения табака, на которую приглашались представители другой, чем умерший, фратрии. Перед ее началом пол в доме подметали крыльями орла и в очаг подкладывали новые кедровые поленья. Гости собирались с наступлением сумерек. Вождей и старейшин усаживали позади очага, лицом к входу. С боковых сторон от очага в первом ряду сидели мужчины, во втором ряду — женщины. Руководитель церемонии с танцевальным жезлом в руке стоял в стороне, а его помощники нарезали листья табака и набивали ими трубки гостей. Когда приготовления были закончены, трубки раздавали гостям и произносили имена умерших предков. Мужчины курили в полном молчании. Некоторые

женщины также курили трубки, другие жевали листья местного некультивированного табака, которые скатывали в шарики и смешивали с золой. Во время церемонии приносили жертвы как душе умершего, так и душам давно умерших предков. Для угощения духов предков щепотки табака кидали в огонь и произносили их имена. Для души недавно умершего хозяина дома четыре щепотки табака клали на четыре угла очага и поджигали их. В конце церемонии под аккомпанемент бубна пели ритуальные песни и хозяева дома благодарили гостей за чествование души умершего [Emmons 1991: 273–274].

Всеми приготовлениями к кремации занимались родственники жены умершего, будучи членами другой фратрии. Они же за домом или в лесу сооружали поленицу для костра. Ее складывали из сухих еловых бревен в виде четырехугольника, середину которого закладывали хворостом, щепками и заливали жиром. По истечении четырех суток тело покойного выносили из дома через дымовое отверстие в крыше. Вслед за ним бросали пепел от очага и живую собаку, чтобы очистить дом от души умершего. Считалось, что через собаку его душа может найти обратную дорогу в дом и забрать с собой кого-то из живых [Ibid: 276]. Все женщины селения, участвующие в похоронной процессии, шли с распущенными волосами и раскрашенными сажей лицами, а мужчины несли умершего. На месте кремации покойного помещали в сидячем положении на поленицу для костра в полном погребальном облачении — в шаманском головном уборе и в церемониальной накидке-чилкат, рядом раскладывали его личные вещи. Затем шаман обрезал умершему волосы, ударял в бубен и затягивал погребальную песню. Жена и дочери покойного в это время рыдали, а мужчины, постукивая жезлами в такт бубну, подхватывали песню. Женщины поворачивались спиной к телу и также начинали петь. Затем несколько человек поджигали костер с разных сторон. В знак траура ближайшие родственники и друзья умершего подставляли головы к огню, чтобы поджечь свои волосы. Некоторые индейцы занимались самоистязанием, нанося острыми камнями удары по своему лицу, рукам и груди. Труп постоянно переворачивали длинными шестами для того, чтобы он полностью сгорел вместе с дровами, подкладывать новые дрова в костер не разрешалось. В это же время совершалось человеческое жертвоприношение. Раба убивали тем же способом, каким умер его хозяин. Если хозяин утонул — раба топили, если был заколот копьем — раба закалывали, но если вождь умирал от старости и болезни, то раба душили палкой: «Нельзя без глубокого сожаления смотреть на этих несчастных, когда их давят в честь умершего таёна: каюра (раба. — С.К.) повалят на землю, приложат к шее палку, нажмут на оба конца, страдалец раз или

два вздрогнет ногами, как будто от действия гальванического потока, и через минуту испустит дух» [Марков 1856: 68]. Тело раба оставляли в лесу или бросали в воду. В ряде источников говорится, что убитый раб сжигался на костре вместе со своим хозяином. Вероятно, это ошибка, т.к. в этом случае было бы нельзя отделить их кости друг от друга.

Интересное описание обряда жертвоприношения раба оставил Г.И. Давыдов, посетивший Русскую Америку в самом начале XIX в.: «Если у них умирает начальник или богатый человек, то для услужения ему на том свете выбирают несколько невольников, призывают их в собрание народа и заставляют плясать, сказав наперед, что их убьют. В них пускают слегка стрелы или заставляют детей колоть их копьями, а как жертвы сии ослабеют и не могут более плясать, то их докалывают» [Давыдов 1812: 86].

«Если кто-нибудь из тех каюр, на которых пал жребий смерти, убегает, то его всяческими средствами стараются отыскать до похорон; после же, хотя он и явится, то его уже не преследуют, и он делается свободным» [Марков 1856: 65].

Говоря о смысле погребального обряда тлинкитов, И.Е. Вениаминов отмечал: «Душам тех, коих тела сожжены, там (в мире мертвых. — С.К.) тепло, легко и светло, потому что они всегда могут подходить к огню; а тем душам, коих тела не сожжены, темно, холодно и тяжело. Потому что они всегда стоят позади других, и к огню приближаться не могут.

Души тех, для коих или на имя коих не убиты Калги, т.е. рабы, там живут без всякой прислуги. И потому сами для себя работают; а души тех, для коих убиты Калги, напротив того имеют прислугу» [Вениаминов 1840: 58].

В завершении обряда кремации шаман складывал обгоревшие кости в небольшой ящик и прикреплял к нему волосы умершего. Волосы являлись временным пристанищем души, когда она возвращалась в селение для возрождения в виде новорожденного. Ящик с костями относили на кладбище и помещали в погребальный дом — кахет, обычно его устанавливали на высоких столбах-подставках. Во время всей церемонии родственники не должны были слишком много плакать, так как после кремации душа умершего отправлялась на север в Таканку — место, где собирались души всех умерших: «Дорога в это место не для всех равна: для тех, по коим родственники плачут менее, она гладка и ровна; а для тех, у коих родственники плачут сильно, эта дорога болотиста, или буквально, водяниста» [Вениаминов 1840: 56–57].

Эти сведения дополняет А. Каменский: «Тогда душе приходится идти до таканку по воде, по тундрам. Но такую трудность дороги всег-

да можно облегчить равно как и некоторые неудобства жизни в самом таканку. Для этого родственники умершего должны почаще устраивать по умершим тризны и приносить жертвы, бросая в огонь часть съестного. Чтобы душе не было в дороге и в самом таканку холодно, тело умершего следует всегда сжигать, особенно людей простых, души которых не имеют надежды попасть в киуакау (верхний мир. — С.К.). Если тело таких людей остается несожженным, душе на том свете приходится худо. Она не имеет права подходить к общему костру, где греются души умерших, коих тела были сожжены, и ей приходится дрогнуть всю жизнь на холоде и с завистью поглядывать на счастливых, греющихся у благодетельного огонька» [Архимандрит Анатолий 1906: 98–99].

Кроме хорошо известных работ И.Е. Вениаминова и А. Каменского (архимандрита Анатолия) имеется целый ряд оригинальных русских источников, в которых приводятся сведения очевидцев, наблюдавших похороны тлинкитских вождей.

А.П. Шабельский, присутствовавший при обряде погребения в 1822 г., отмечал: «По смерти начальника, похороны его отправляются с большими церемониями, и пышность оных ценится по числу невольников, принесенных в жертву его имени. Как скоро умрет какой-нибудь значительный человек, тотчас с большим старанием и правильностью складывают костер и кладут на него мертвое тело; все друзья и родственники покойника собираются на похороны; главные начальники вооружаются при этом случае, некоторого рода копьями без железного наконечника, и почти все присутствующие раскрашиваются черной краскою; ближайший родственник зажигает костер и поливает его китовым жиром; после того оратор выходит на середину собрания и говорит похвальное слово усопшему; если он был человек богатый и имел несколько невольников, то несчастным связывают руки и ноги и бросают их на костер, для того, чтобы они вместе с ним сгорели; к этой жестокости побуждает диких мнение, что невольники, умершие таким образом, будут на том свете служить своему господину; во все продолжение церемонии в воздухе раздаются ужаснейшие вопли, причем обыкновенно отличаются женщины» [Шабельский 1826: 144–145].

А.И. Марков, служивший на Аляске в 40-х гг. XIX в., писал: «Однажды, возвращаясь с охоты, я встретил множество диких, которые разными тропинками пробирались с покойником от своего селения в лес. Они шли в глубоком молчании, как будто подавляемые чувством неопределенного страха. Любопытство подстрекнуло меня, и я издал последовал за ними, желая посмотреть, как будут жечь покойника. На-

конец, дикари остановились у приготовленного костра дров, посадили на него покойника, а сами окружили костер; более получаса продолжалось молчание, изредка, прерываемое вздохами сожаления об усопшем; потом зажгли дрова, облитые жиром, и громкое, дикое пение разбудило спящий лес, эхо далекими перекатами повторилось в высоких горах и яркое пламя осветило шумную толпу дикарей, но вдруг все замолкло, один лишь шаман колотил в бубен и плясал с разными кривляньями; между тем дрова разваливались и выказывали обгоревшего мертвеца, от жару сводило у него жилы и он делал страшные, судорожные конвульсии. В это время родственники покойного поправляли распадавшиеся дрова. Когда у сгоревшего совершенно скорчило все тело, тогда снова началось пение и продолжалось до тех пор, пока он не превратился в черную, углистую массу, которую ничем нельзя было отличить от сгоревшего древесного пня» [Марков 1856: 66–67].

Также описание погребального обряда тлинкитов оставил моряк, посетивший Русскую Америку в начале 60-х гг. XIX в.: «На кладбище поднялся страшный шум и крик, лица всех выражали какое-то неистовство и глаза дико сверкали. Более всех бесновался и шумел пожилой дикарь — то был жрец; голос его звучал громче всех, на губах была пена, движения его были важны, но угловаты. Покойника положили на зажженный костер, а жрец обрезал ему волосы. Поднялся ужасный смрад и вонь; затрещало на огне усопшее тело, и вскоре от него остались одни лишь кости. Кости положили в нарочно устроенный маленький домик, к наружной стене которого прибили волосы покойника. После того на диких нашло какое-то чертобесие; произошло что-то вроде схватки, при чем все как будто нападали на одного; наконец этого несчастного схватили и повалили наземь. Тут мне пришлось быть свидетелем отвратительной картины. Повалив человека на землю, лицом вверх, ему связали руки и ноги, положили на горло палку и двое став на концы ее, стали попрыгивать, чем постепенно душили свою жертву» [Бывшие русские владения... 1869: 198].

В отличие от других индейцев умершего шамана никогда не сжигали, так как считалось, что в его теле остается жить один из духов. После смерти шамана одевали в шаманский костюм, который состоял из головного убора из рогов горных коз, ожерелья из костяных амулетов, нагрудника, передника, ноговиц и мокасин. Как уже отмечалось, костюм шамана исполнял функцию защитных доспехов для борьбы с враждебными духами. Неотъемлемой частью шаманского снаряжения были погремушка и деревянный кинжал для сражений с враждебными духами, с которыми шаман боролся при жизни.

Как и при погребении других индейцев, тело шамана оставалось в доме в течение четырех суток. В это время все жители дома соблюдали строгий пост. В доме шаману всегда отводилось определенное место — правый дальний угол от дверей. Здесь шаман обычно и находился в момент смерти. Каждое утро его тело переносили в новый угол, это продолжалось в течение четырех суток. «Потом на пятый день делают самые похороны. Одев его в полный шаманский наряд, на руки надевают рукавицы или перчатки, на ноги торбасы, и потом кладут на доску, у которой с боков наверхено несколько дырок, и привязывают его к ней ремнями. В носовой хрящ шамана проделывают одну из костяных палочек, употребляемых при шаманстве; волосы на голове собираются в пучок и в них вяжется другая шаманская костяная палочка. Потом голову накрывают большою корзиною, сделанною из прутьев. Устроив все таким образом, относят или отвозят шамана в лес и кладут на возвышенном месте, нарочно для сего устроенном на стойках, и делают над ним памятник или шалаш» [Вениаминов 1840: 69–70].

Тело шамана помещали в погребальный дом в сидячем положении. В гробнице вместе с телом оставляли ящик с шаманским снаряжением: амулетами, погремушками, масками, бубном, т.е. со всем набором «инструментов», с помощью которых он мог противостоять враждебным духам. Обычно для места погребения шамана выбирали небольшой уединенный остров или расщелину в скале. Индейцы считали, что старые деревья никогда не упадут на могилу шамана, а только рядом с ней, а также, что столбы погребального дома «подгнивают все вдруг, и гроб ложится на землю ровно, но не ногами или головою прежде» [Там же: 69].

Индейцы старались не подходить близко к месту погребения шамана из-за боязни встретиться с духом, находящемся в его теле. Если же тлинкитам приходилось плыть в лодке мимо острова с гробницей шамана, то они приносили жертвы его духу — бросали в воду табак, выливали жир или подплывали к острову и оставляли на берегу пищу. В конце XIX в. тлинкиты стали зарывать тела шаманов в землю. А. Каменский писал: «Не очень еще давно близ Ситки указывались в трех местах шаманские гробницы. Одна находилась, между прочим, в пещере или, вернее, в трещине скалы. Здесь труп огромного шамана в сидячем положении, прислоненный к стене, находился нетронутым в продолжении нескольких десятков лет. Но недавно скрылся. Многих шаманов, правда, сами Индиане зарыли в землю, потому что стали замечать следы нежелательных посетителей, которые, уходя, всегда что-нибудь утаскивали с собой на память; то клочок волос шамана, то какое-нибудь украшение его лица — носовую палочку, серьгу из уха и т.п.» [Архимандрит Анатолий 1906: 111–112].

После завершения погребения (как простого индейца, так и шамана) все участники погребальной церемонии проходили обряд очищения — они купались в море, а затем парились в бане, мужчины и женщины отдельно. На пятый день организовывали четырехдневные поминки — погребальный потлач. Этот ритуал неоднократно привлекал внимание исследователей. В отечественной литературе наиболее подробный анализ института потлача сделала Ю.П. Аверкиева [Аверкиева 1960; 1961], в американской — С.А. Кан [Кан 1990]. Тлинкиты считали, что обычай проводить поминки завещал людям Ворон-Эль: «Потому-то и ныне колоши делают поминки для своих родственников, чтобы их угощать, но только с тою разницею, что в огонь бросают немного, а остатки не умершим дают, а сами едят» [Вениаминов 1840: 102]. Погребальный потлач назывался у тлинкитов укех-аташих, что в переводе означает «кормление мертвых». Проведение этого обряда обеспечивало благоприятные условия для души в мире мертвых. Если после умершего не оставалось имущества и больших запасов пищи, то погребальный потлач проводился через несколько месяцев (а иногда и лет), после того как его родственникам удавалось скопить имущество для раздачи на потлаче. «Бедные, — отмечал Х. Хольмберг, — которые не в состоянии устроить поминки, уезжают вместе с трупом и сжигают его где-нибудь в отдаленном месте от селения» [Holmberg 1985: 23].

До организации потлача простые индейцы продолжали ежегодно устраивать небольшие поминки: «Каждый год родственники покойника делают поминки: одеваются в лучшее платье, намазывают себе лицо черной краской, идут сидеть на его могилу, говорят про прежние дела, ходят по тем местам, по которым он любил ходить, и заканчивают поминки едою» [Марков 1856: 68].

В честь богатых индейцев и вождей погребальные потлачи организовывали сразу после кремации. И.Е. Вениаминов отмечал: «По исполнении обряда — сожжения трупа — все гости приглашаются в барабору умершего и садятся во круг, и с ними жена умершего (или муж умершей); потому что она по роду своему принадлежит к гостям чужеплеменным. И когда соберутся все гости, то родственники, с остриженными или опаленными головами и выпачканными сажею лицами, входят в барабору, имея в руках посохи, и став на середине с поникшими головами, начинают плакать по покойнике и петь песню; им аккомпанируют и гости. Этот плач бывает сряду четыре вечера после обряда сожжения.

Во время плача родники умершего, если хотят, убивают и калгов: одного или двух (для прислуги умершему на том свете); но не из числа калгов умершего, а своих <...>

По окончании плача, т.е. на четвертый вечер, родственники умершего умывают свои лица и накрашиваются красками, и начинают дарить гостей и особенно тех, кои работали при сожжении трупа. После того начинается последнее угощение, которым оканчивается и вся игрушка» [Вениаминов 1840: 100–101].

Ю.П. Аверкиева видела главный смысл погребального потлача тлинкитов в форме наследования имущества, когда наследником вождя становился не только его племянник (сын сестры) — представитель его же рода и фратрии, но и его вдова и дети — представители другого рода и фратрии [Аверкиева 1960: 53]. «Таким образом, — отмечала Ю.П. Аверкиева, — при погребении все личное имущество умершего целиком переходит в род его жены и детей <...> В их интересах было получить все сполна, поэтому уже во времена Вениаминова, если и убивали рабов при сожжении трупа, то не из числа рабов умершего, а из рабов кого-нибудь из его сородичей» [Там же: 55]. Наоборот, С.А. Кан видел цель проведения потлачей не в системе наследования богатства, а в поднятии личного престижа вождя [Кан 1990: 246]. Индейцы считали, что пока предки почитаются, пока жива память о них, их души бессмертны.

В конце XIX в. церемонии погребения и поминок были объединены, и весь обряд длился четверо суток, а не восемь, как это было раньше. Погребальный потлач во второй половине XIX в. был отделен от поминок и проводился примерно через год после погребения. С организацией потлача заканчивался траур по умершему. В то же время все больше индейцев вообще отказывались от традиционного способа погребения — кремации — и хоронили умерших в земле согласно христианским нормам.

Непосредственно с изменением погребальной обрядности тлинкитов было связано изменение их мировоззрения в отношении окружающего мира. Впервые существенные изменения в мировоззрении тлинкитов Ситкинского селения произошли после эпидемии оспы в 1836 г. Несмотря на то что индейцы жили с 1822 г. в непосредственной близости от Ново-Архангельска — административного центра Русской Америки, из них к 1836 г. были крещены немногим более десятка человек. Это были рабы, предназначенные для жертвоприношений и бежавшие в русскую крепость; индейцы, обвиненные соплеменниками в колдовстве, кото-

рым также грозила смерть; тлинкитки — жены русских; индейцы — переводчики, находящиеся на службе Российско-Американской компании и несколько дружественных вождей. Причем один из вождей Наушкетл крестился неоднократно, каждый раз после прибытия в колонию нового главного правителя. Обряд крещения он рассматривал не как изменение веры, а как ритуал, подтверждающий его дружеское расположение к русским. В целом, местный священник не проявлял интереса к миссионерской деятельности. В 1832 г. за бездеятельность он был переведен на Кадьяк, а на его место назначен И.Е. Вениаминов, который прибыл в Ново-Архангельск в 1834 г. Свою миссионерскую деятельность И.Е. Вениаминов начал с изучения языка и культуры индейцев.

Эпидемия оспы началась в индейском селении в начале декабря 1836 г. и продолжалась более двух месяцев. За это время погибло около половины его населения — более трехсот индейцев, несмотря на то что шаманы дни и ночи проводили в камланиях и призывали духов уничтожить не индейцев, а русских. Тлинкиты даже продавали русским зараженную рыбу, но ничего не помогало — болели только индейцы, т.к. всем жителям Ново-Архангельска были сделаны профилактические прививки. Русские неоднократно предлагали и индейцам сделать прививки, но те отказывались. Такая невосприимчивость жителей Ново-Архангельска к болезни вызывала у тлинкитов удивление и страх. Вероятно, они приписали защиту русских от болезни деятельности нового священника — И.Е. Вениаминова [Корсун 2002: 77]. Это доказывало индейцам, что у европейцев не только более совершенные, чем у них, орудия труда и другие вещи, но и религия. После завершения эпидемии около двадцати индейцев выразили желание креститься. Это были первые тлинкиты, сознательно сделавшие выбор в пользу христианства. Соответственно, они отказались от веры в духов и традиционного мировоззрения. Самым сложным для индейцев было именно изменение способа погребения. Предать тело земле, по традиционным представлениям, означало отправить душу умершего в нижний мир, населенный злыми духами. Особенно ярко эта ситуация проявилась в 90-е гг. XIX в., когда индейцы одного из селений заявили православному епископу, что если к ним не пришлют священника, то они выкопают останки своих покойников и сожгут их. По существу это заявление означало, что индейцы собираются вернуться к своим древним религиозным представлениям, что свидетельствовало о глубочайшем кризисе их традиционного мировоззрения. В древних богов уже почти не верили, и Ворон-Эль, Хетль, Агишанаку и другие легендарные герои воспринимались не более чем как сказочные персонажи. Повседневная жизнь доказывала

явное превосходство евро-американской культуры над индейской. Тлинкиты одевались в европейскую одежду, учились в школах, говорили на английском языке и т.д. Некоторые из них получили образование, побывали в «нижних» штатах и знали, что земля — это не остров в океане с центром в виде горы Эджкомб. То есть древние анимистические представления и связанная с ними картина мироздания уже не удовлетворяли индейцев. В 90-е гг. XIX в. тлинкиты в массовом порядке стали принимать православие и повсеместно просили прислать священника и построить церковь в их селениях. Соответственно, с изменением мировоззрения ушли в прошлое древние погребальные обряды, которые были заменены христианскими ритуалами.

Также необходимо указать возможные параллели между погребальной обрядностью тлинкитов, с одной стороны, и палеоазиатов — с другой. В Сибири кремация как основной способ погребения существовала у чукчей, коряков и нивхов. На Аляске кроме тлинкитов кремация была известна некоторым группам северных атапасков и алеутам, у последних сведения об этом обряде сохранились лишь в мифологии.

Распространенным элементом погребального обряда ряда народов Сибири и Аляски было ритуальное анатомирование и мумификация. Азиатские эскимосы перед погребением вскрывали умершему грудную клетку и брюшную полость. Внутренние органы тщательно осматривали, при обнаружении язв, опухолей и нарывов они вырезались и складывались отдельно от тела [Крупник 1980: 209]. Чукчи перед погребением производили вскрытие тел людей, умерших от болезней, для того чтобы рассмотреть их внутренние органы и установить, какие из них были «съедены» злыми духами — кэла [Жорницкая 1980: 204]. У коряков перед кремацией труп прокалывали живот и перерезали сухожилия на руках и ногах [Горбачева, Мастюгина 1980: 218]. Алеуты производили мумификацию трупов, при этом у умерших удалялись внутренние органы из грудной клетки и брюшной полости [Лафлин 1981: 35–36]. Какие-то элементы мумификации были известны тлинкитам, считалось, что трупы их шаманов не подвергаются разложению.

Палеоазиаты и коренное население Аляски разделяли мир на несколько сфер, в которых обитали люди и духи. Основными были небесная, земная и подземная сферы. У прибрежных народов: эскимосов, алеутов, тлинкитов — существовали представления о подводном мире. Главная цель погребального обряда состояла в отправлении души умер-

шего из земной в иную сферу — в мир предков. Возможности попасть в высшую небесную сферу удавались лишь души избранных. У чукчей — это воины и самоубийцы, у коряков — воины и люди, умершие естественной смертью, погребенные согласно традиционному обряду. Умершие неестественной смертью и захороненные без погребальной одежды застревали «где-то между землей и небом» [Горбачева, Мастюгина 1980: 220]. У тлинкитов в высший небесный мир попадали души воинов и вождей, погребенных по традиционному обряду, у атапасков только души воинов, умерших естественной смертью, и утопленники попадали в подземный мир [Дзенiskeвич 1987: 95].

У всех перечисленных народов душа покойного отправлялась в небесный мир вместе с дымом погребального костра. Именно в этом состоял смысл обряда кремации, а огонь являлся той субстанцией, которая превращала материальное в духовное. Во время погребения и поминок в огонь бросали пищу, предназначавшуюся душе покойного.

Кроме того, необходимо обратить внимание на особую роль собаки в погребальном обряде палеоазиатов и тлинкитов. У некоторых групп коряков после выноса трупа из жилища на то место, где лежал умерший, клали труп принесенной в жертву собаки [Горбачева, Мастюгина 1980: 218]. У чукчей во время выноса покойника приносили в жертву щенка, который оставался в жилище в течение трех дней [Жорницкая 1980: 205]. Нивхи приносили в жертву собаку во время кремации умершего. Как уже отмечалось, тлинкиты после выноса тела покойного через дымовое отверстие выбрасывали вслед за ним пепел от очага и живую собаку. Вероятно, в древности у тлинкитов приносилась в жертву именно собака, но впоследствии они стали практиковать человеческие жертвоприношения.

Таким образом, можно выделить следующие элементы погребального обряда, присутствовавшие у вышеперечисленных народов в древности: 1) ритуальное анатомирование и мумификация умерших; 2) кремация как один из основных способов погребения; 3) огонь как субстанция «средства перехода» из мира живых в мир мертвых, 4) дым погребального костра как средство отправления души в небесную сферу. Отмеченные параллели, а также наличие у тлинкитов и палеоазиатов семантически сходного мифологического Вороньего цикла [Мелетинский 1979], позволяют допустить общие корни в их этногенезе.

Библиография

Аверкиева 1960 — *Аверкиева Ю.П.* Из истории общественного строя индейцев Северо-западного побережья Северной Америки (род и потlach у тлинкитов, хайда и цимшиан

в середине XIX в.) // Американский этнографический сборник (ТИЭ. Новая серия. Т. 58). М., 1960. С. 5–126.

Аверкиева 1961 — *Аверкиева Ю.П.* Разложение родовой общины и формирование раннеклассовых отношений в обществе индейцев северо-западного побережья Северной Америки (ТИЭ. Новая серия. Т. 70). М., 1961.

Архимандрит Анатолий 1906 — *Архимандрит Анатолий.* В стране шаманов. Индиане Аляски. Быт и религия их. Одесса, 1906.

Бывшие русские владения... 1869 — Бывшие русские владения в Америке. Колоши. Из записок моряка // Всемирная иллюстрация. 1869. Т. 1. № 12–13. С. 179–198.

Вениаминов 1839 — *Вениаминов И.Е.* Мифологические предания и суеверия колошей, обитающих на северо-западном берегу Америки // *Сын отечества.* 1839. Т. 11. Ч. 1. С. 40–82.

Вениаминов 1840 — *Вениаминов И.Е.* Записки об островах Уналашкинского отдела. СПб., 1840. Ч. 3.

Горбачева, Мастюгина 1980 — [*Горбачева В.В., Мастюгина С.М.*] Похоронная обрядность. Коряки // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 216–221.

Давыдов 1812 — [*Давыдов Г.И.*] Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова, писанное сим последним. СПб., 1812. Ч. 2.

Дзенискевич 1987 — *Дзенискевич Г.И.* Атапаски Аляски. Очерки материальной и духовной культуры. Конец XVIII — начало XX в. Л., 1987.

Жорницкая 1980 — [*Жорницкая М.Я.*] Похоронная обрядность. Чукчи // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 202–207.

Корсун 2002 — *Корсун С.А.* Вклад И.Е. Вениаминова в изучение этнографии тлинкитов (миссионерская и научная деятельность) // Научный вестник. Салехард, 2002. Вып. 9: Актуальные проблемы археологии и этнологии Ямала. С. 76–84.

Крупник 1980 — [*Крупник И.И.*] Похоронная обрядность. Эскимосы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 207–216.

Лафлин 1981 — *Лафлин У.С.* Алеутские мумии: их значение для исследования продолжительности жизни и изучения культуры // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М., 1981. С. 33–50.

Лисянский 1947 — *Лисянский Ю.Ф.* Путешествие вокруг света на корабле «Нева». М., 1947.

Марков 1856 — *Марков А.И.* Русские на Восточном океане. СПб., 1856.

Мелетинский 1979 — *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М., 1979.

Хлебников 1985 — [*Хлебников К.Т.*] Русская Америка в «записках» Кирилла Хлебникова. Ново-Архангельск. М., 1985.

Шабельский 1826 — [*Шабельский А.П.*] Пребывание в колониях Российско-Американской компании А. Шабельского // Северный архив. 1826. № 14–15. С. 131–154.

Шелихов 1971 — *Шелихов Г.И.* Российского купца Григория Шелихова странствования из Охотска по Восточному океану к американским берегам. Хабаровск, 1971.

Emmons 1991 — *Emmons G.T.* The Tlingit Indians. Seattle; L.; N.Y., 1991.

Holmberg 1985 — [*Holmberg H.J.*] Holmberg's ethnographic sketches / ed. M.W. Falk. Fairbanks, 1985.

Kan 1990 — *Kan S.A.* Symbolic Immortality. The Tlingit Potlach of the Nineteenth Century. Washington; L., 1990.

Krause 1956 — [*Krause A.*] The Tlingit Indians. Results of a Trip to the Northwest Coast of America and Bering straits by Aurel Krause. Seattle, 1956.

Е.Г. Федорова

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ КУЛЬТ СЕВЕРНЫХ МАНСИ В ЭТНОИСТОРИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Одним из наиболее ярких элементов культуры любого народа является погребальный обряд. При тех изменениях социально-экономической и культурной ситуации, которые происходили на протяжении всей истории человечества в целом и каждого конкретного народа в отдельности, он продолжает сохранять ряд специфических черт, что позволяет использовать данные по погребальному обряду при различного рода исторических реконструкциях. Вместе с тем, как показывают исследования последних десятилетий, в частности по этнографии и археологии Западной Сибири, погребальный обряд подвержен трансформации, как и многие другие явления этнической культуры. По этой причине использование данных по погребальному обряду в рамках решения одной из наиболее значимых для исторической науки задач — задачи выявления преемственности культур — становится весьма проблематичным. При всей внешне, казалось бы, изученности погребального обряда того или иного народа, той или иной археологической культуры, очень заметно отсутствие каких-либо конкретных данных, позволяющих хотя бы в относительно полной мере воссоздать целостную картину этого явления. В одних случаях отсутствие данных может касаться локальных особенностей, в других — мировоззренческих представлений, связанных с погребальным обрядом, в третьих — детального описания самих действий, в четвертых — фиксации атрибутики, участвующей в погребальном обряде. Наконец, зачастую отсутствуют данные поздних археологических памятников, из-за чего нет возможности установить непосредственную связь между археологическими и этнографическими материалами, связь между известным, ныне существующим этносом и

той археологической культурой или теми культурами, которые лежат в его основе либо принимали участие в его формировании хотя бы на поздних этапах. В этом состоит одна из главных проблем этнографической науки при определении истоков известных в этнографической действительности элементов и явлений этнической культуры: часто отсутствуют звенья той цепи, которая представляет собой явление в хронологическом плане. По отношению к погребальному обряду хотелось бы еще раз подчеркнуть, что дело в первую очередь в отсутствии его элементарных детальных описаний на уровне локальных подразделений каждого этноса или вариантов археологических культур. Поэтому исследователи практически во всех случаях, когда речь идет о сравнении культур, вынуждены оперировать только отдельными характеристиками погребального обряда, как представляется, отражающими лишь очень небольшую часть явления.

Конечно, при исследовании погребального обряда могут ставиться самые различные задачи. Это общее и особенное в мировоззренческих системах близкородственных или соседствующих народов; это поиски универсалий; это попытки обнаружить общее в собственно действиях; попытки раскрыть семантику тех предметов и материалов, которые используются при погребении, и многое другое. Все имеющиеся данные позволяют констатировать, несмотря на выше сказанное, что погребальный обряд с учетом его изменчивости — явление культуры, которое дает большую возможность для изучения различных этноисторических и этнокультурных процессов и будет давать ее в еще большей степени в дальнейшем по мере накопления материала.

В названии данной статьи фигурирует словосочетание «погребальный культ», хотя в этнографической науке, во всяком случае в тех работах, которые посвящены народам Западной Сибири, чаще применяется термин «погребальный обряд». Использование понятия «культ» представляется более правильным, поскольку под ним подразумеваются не только сами действия, связанные с погребением, но и тот обширный пласт религиозных представлений, на котором строятся все эти действия, представлений о существовании умершего в инобытии, представлений об ином мире и его обитателях. Наиболее точное определение исследуемого явления было дано В.С. Ольховским, который включил в понятие погребального культа идеологические представления и религиозные нормы, практическую деятельность и материальные объекты, сопровождающие погребальный обряд, рассматривая все перечисленное как единое целое [Ольховский 1986: 72].

Манси — один из малочисленных народов Севера, обитающий преимущественно в бассейне р. Северной Сосьвы, одного из крупнейших притоков Оби в ее нижнем течении, а также в верхнем и среднем течении левого притока Иртыша в его низовьях — р. Конды. Это таежные охотники, рыболовы и оленеводы. Они, как и обские угры в целом, относятся к числу тех народов, сведения по погребальному культу которых собирались на протяжении достаточно длительного времени как миссионерами, путешественниками, краеведами, врачами, оказавшимися среди этих народов, публикации которых обычно используются в качестве источников при подготовке этнографических работ, так и специалистами-этнографами (обобщение сведений см.: [Соколова 19806]. По ряду элементов погребального обряда северных манси были выявлены и локальные особенности, характеризующие ту или иную территориальную группу [Федорова 1993; 2005; 2006; Иванова 2009]. Более того, манси оказались в числе тех народов, которые рассматривались в специальном исследовании, посвященном проблемам выявления общего и особенного в погребальном культе у народов региона не только на уровне этнографической действительности, но и в ретроспективном отношении [Очерки культурогенеза 1994]. К сожалению, из-за слабой археологической изученности погребальной обрядности территорий, в этнографической действительности занимаемых манси, в последнем аспекте этот народ оказался, наверное, в наименее выигрышном положении. Кроме того (что, видимо, является наиболее важной деталью при всестороннем изучении погребального культа манси), собранные на определенный момент сведения по погребальной обрядности распространялись на весь народ или, в лучшем случае, на одну из его этнографических групп (как правило, северную, которая в определенной мере сохраняет традиционную культуру вплоть до настоящего времени). Поэтому относительно погребальной обрядности в специальной литературе возникли в значительной степени искаженные представления. При ее описании речь шла о манси в целом, хотя нельзя не отметить, что по возможности локальные особенности все же подчеркивались. Но исследовательский подход был другим, не ставилась цель дать описание погребального культа по территориальным группам. Возможно, это было связано с отсутствием материалов по всем или хотя бы по большей части территориальных групп; возможно, выявление локальной специфики не рассматривалось в качестве первостепенной задачи.

Возможно, в связи с тем, что собранные на определенный момент этнографические материалы воспринимались как относящиеся ко все-

му народу, а не к отдельной этнографической или территориальной группе (не говоря уже о том, что они могли характеризовать погребальный обряд обитателей конкретного селения, отличавшийся в силу каких-то причин от такового в других населенных пунктах той же территориальной группы), у исследователей возникла позиция, согласно которой в мировоззренческих установках, связанных с погребальным обрядом, в религиозных представлениях манси, особенно касающихся места нахождения мира мертвых, имеется много противоречий, неточностей и путаницы. Эта позиция получила широкое распространение в этнографической литературе. Вместе с тем идея о том, что все разночтения в погребальной обрядности конкретного этноса связаны с особенностями процессов формирования его и его подразделений, также фигурирует в научной литературе. В первую очередь это касается, опять же, представлений о месте нахождения нижнего мира, что соотносится с моделью Вселенной: вертикальной или горизонтальной. Их сочетание в мировоззрении одного этноса уже давно связывается с разными этнокультурными компонентами, принимавшими участие в его формировании.

В настоящей статье ставятся две цели: во-первых, охарактеризовать состояние погребального обряда северных манси в обозримом прошлом, которое, с одной стороны, не так уж отдалено от настоящего, а с другой — в общегосударственном масштабе имело совершенно определенное содержание в плане идеологии; во-вторых, по возможности выявить те черты погребального культа северных манси, которые подтверждают присутствие в их составе различных культурных компонентов, что может быть использовано в дальнейшем для этно- и культурогенетических построений.

Наиболее обеспеченным материалом в плане характеристики трансформации погребального культа северных манси является период с 1970-х гг. по настоящее время. В историческом масштабе — это очень небольшой отрезок, тем не менее он очень важен в том смысле, что собранные данные позволяют понять причины изменения погребальной обрядности, поскольку было получено много объяснений того, почему исчезают те или иные ее элементы и возникают новые. Как представляется, в ряде случаев эти объяснения могут быть экстраполированы на более ранние периоды, для которых в целом характерны те же процессы, что и для последней четверти XX — начала XXI в. Это изменение государственной политики по отношению к коренным малочисленным народам, изменение государственного строя, социально-экономических отношений, а также резкий скачок в сфере научно-технических дости-

жений. Разумеется, эта терминология больше всего подходит к указанному периоду, но смысл ее может быть распространен и на более раннее время.

Социально-экономические и культурные преобразования, проводившиеся в конце советского и в постсоветский периоды, оказали значительное влияние на состояние традиционной культуры северных манси. В первую очередь они касались традиционной материальной культуры. Особо заметный сдвиг в этом плане произошел в последние десятилетия. С традиционными культами ситуация оказалась иной. Однозначно охарактеризовать ее не так просто. Во-первых, определенный пласт духовной культуры в силу его особой сакральности и в прошлом не был доступен основной массе представителей коренного населения, не говоря уже о носителях «чужой» культуры. По этой причине достаточно сложно, а скорее вряд ли возможно в полной мере восстановить религиозную ситуацию даже для того периода, когда традиционная культура сохранялась достаточно хорошо, несмотря на то что и сейчас еще живы люди, воспитанные в соответствии с традицией. Во-вторых, из-за борьбы с религией, которая осуществлялась в рамках государственной политики, из-за преследований служителей культа, активной пропаганды атеизма сформировалось отношение к религиозным представлениям и обрядам, искажающее реальную картину. Это отношение распространяется как на носителей культуры, так и на исследователей, которые анализировали ее, что называется, со стороны. Первые вынуждены были скрывать свои предпочтения и действия, вторые трактовали наблюдаемые ими явления как пережиточные.

Нужно отметить, что в плане сохранения традиций в сфере погребального культа существуют и значительные различия между носителями культуры. Они обусловлены тем, в какой — городской или сельской — местности проживают эти люди. Причем относительно сельской местности также существует градация: в крупных поселках с полиэтническим населением, в поселках, возникших в советский период, традиции сохраняются в значительно меньшей степени. В сказанном нет ничего необычного, аналогичная ситуация наблюдается у многих других народов независимо от того, в какой части страны они проживают. Важную роль здесь играют взаимоотношения между поколениями, т.е. то, насколько дети прислушиваются к мнению своих родителей, причем в данном случае речь не идет о том, воспитывались ли эти дети в рамках традиции. По полевым материалам известны примеры, когда манси, проживающие в крупных населенных пунктах, в том числе и в областном центре (Тюмень), хоронили родителей в значительной степени в со-

ответствии с традицией: умерших привозили в ту деревню, откуда они были родом и захоранивали их по существующим там нормам, либо, если были вынуждены хоронить в городе, соблюдали традицию частично, в том, что было связано главным образом с одеждой покойника, а также с некоторыми другими деталями. Это те элементы погребального обряда, которые на общем фоне многонациональных захоронений на городском кладбище не будут бросаться в глаза.

Существуют и другие примеры. В сельской местности по просьбе родителей дети хоронили их по русскому обычаю. Интересно отметить, что такие случаи распространяются не только на людей, полностью или частично отошедших от традиций: «по-русски» по их просьбе иногда хоронили даже тех, кто имел отношение к культовой сфере (устное сообщение В.С. Ивановой).

Ведущую роль в погребально-поминальной обрядности, как и в прошлом, у северных манси играют женщины. По наблюдениям, сделанным во время полевых исследований, во всяком случае по отношению к рубежу тысячелетий, это скорее женщины среднего, а не пожилого возраста. Их относят к категории «знающих». Каким образом они перенимают нужную информацию, существуют ли какие-то этапы обучения, выяснить пока не удалось. На основании некоторых данных можно думать, что «умение» хоронить передается по наследству: «Она всегда была около матери, она знает, как нужно хоронить».

Во второй половине 1970-х гг. был зафиксирован случай, когда руководящую роль в погребальном обряде играл мужчина. Но это касалось формы надмогильного сооружения (пос. Няксимволь, верховья р. Северной Сосьвы), которое делают мужчины. На общем поселковом кладбище три мансийские могилы резко отличались от других. В одной из них был похоронен проводник известного отечественного угроведа В.Н. Чернецова [Федорова 1993: 90]. На вопрос, почему эти надмогильные сооружения отличаются от других, его вдова ответила: «Он почему-то так похоронил своего брата и племянника, и мы так же похоронили его».

Существуют и другие данные, позволяющие считать, что мужчины в погребальной обрядности не только выполняли функции, связанные с изготовлением гроба, надмогильного сооружения и т.д., но и выступали в качестве «знающих». Возможно, это относится только к современному периоду, когда практически во всех жизненных сферах манси стало достаточно заметным перераспределение ролей между половозрастными группами. Наиболее яркий из известных примеров в данном случае характеризует еще и взаимодействие различных территориальных групп

северных манси. Этот пример касается набора жертвенных животных, задействованных в погребально-поминальной обрядности северных манси. В последние десятилетия у одной из территориальных групп северных манси, а именно — верхнесосьвинской, среди них фигурирует петух, что не соответствует традиционным установкам этой группы даже с точки зрения молодого поколения. По словам информантов, эта инновация появилась под влиянием приезжавших сюда на похороны родственников, проживающих на территории обской группы северных манси (кстати, в верховьях Северной Сосьвы носителей этой фамилии уже нет) [ПМА 2004]. Таким образом, происходит определенная нивелировка погребальной обрядности.

Трудно сказать, насколько подобные явления были характерны для предшествующих периодов. Внедрение какого-либо новшества в области духовной культуры мог осуществить только очень уважаемый человек. Если это был носитель «своей» культуры, к его мнению должны были прислушиваться. Но, видимо, сфера его влияния в прошлом не выходила за рамки определенной группы. Можно думать, что именно по этой причине так долго сохраняются локальные особенности погребального культа манси, изменения в котором происходят лишь на уровне отдельных элементов.

При опросе информантов и обследовании поселковых кладбищ было установлено, что в этой сфере сохраняется очень многое. Нельзя не заметить, что наиболее подробные сведения с акцентом на локальных особенностях были собраны в последние десятилетия [Ромбандеева 1980; Федорова 1993, 2005, 2006; Иванова 2005]. Они в основной своей части не противоречат полученным ранее данным (обобщение см.: [Соколова 1980б, 2005]. В сельской местности в соответствии с традицией производятся действия до погребения, само погребение и действия после него. Умерший лежит в жилище в определенном месте, его обмывают, одевают, с ним сидят так, как положено, и столько, сколько положено, при этом в доме обязательно горит огонь. Стараются придерживаться традиции и при посещении кладбища во время похорон и поминок. Она может нарушаться в силу того, что близкие родственники умершего живут в других селениях или вообще в городах, откуда, учитывая транспортные проблемы, существующие для большей части территории обитания северных манси, добраться к нужному времени иногда нет возможности. Городские же родственники не могут в полной мере соблюдать траур по умершему (в частности, ношение особых повязок или платков наизнанку): они будут слишком выделяться на фоне окружающих. В городских условиях, где преобладают «чужие», не нуж-

но демонстрировать признаки иной культуры, поскольку это вызывает недоумение и вопросы со стороны окружающих.

В последние десятилетия все меньше приходилось слышать о том, что вместо гроба используют лодку. (Кстати, одно из названий гроба — *xān* — совпадает с названием лодки.) Объяснение здесь следующее: мастеров, которые могут сделать хорошую лодку, становится все меньше, лодки нужны для живых. Действительно, традиционные лодки, которые использовались в погребальном обряде, сейчас встречаются все реже и реже. По словам информантов, это обязательно должна быть долбленая лодка, в дощатых хоронить не полагалось, хотя, если с покойным нужно было положить много вещей, борта лодки надставлялись досками. В то же время известны случаи (среднее течение Северной Сосьвы, среднее течение ее крупного притока р. Ляпин), когда хоронили в лодках-калданках.

Б. Мункачи объяснял обычай хоронить в лодках (челноках), распространенный не только у манси, но и у хантов, тем, что земля мертвых, по представлениям этих народов, находится на севере, в низовьях Оби, куда умерший отправляется по воде. Но, по мнению К.Ф. Карьялайнена, эти представления возникли достаточно поздно, и, следовательно, обычай хоронить в лодках тоже. Использование лодки в качестве гроба он объясняет тем, что умершему в потустороннем мире необходимо добывать себе пищу, для чего ему требуется лодка [Карьялайнен 1994: 119]. Но у северных манси достаточно четко фиксируются представления, согласно которым покойник едет в мир мертвых на лодке летом или на нартах зимой. (Нужно заметить, что нарты могут связываться только с оленеводческими группами, каковыми являлись не все территориальные подразделения северных манси.) Таким образом, речь идет о лодке как о транспортном средстве, которым пользовались для переездов, в том числе и в «чужое» пространство, за чем могут стоять реальные миграционные процессы.

Обычай использовать вместо гроба лодку может быть отголоском существовавшего в далеком прошлом способа погребения, когда умершего сплавляли по реке. Погребения в лодках считаются характерными для культуры приречных рыболовов [Алексеев 1986: 110]. На территории, где можно искать предков манси, раскопано погребение на поселении (Леуши XIV), по форме могилы напоминающее лодку [Беспрозванный, Старостина 1986: 35]. Оно относится к рубежу мезолита — ранней бронзы. Но по отношению к последней четверти XX в. гроб-лодка не фиксируется у тех групп северных манси, хозяйство которых базировалось на рыболовстве. Отсутствуют сведения и о том,

что использование лодки вместо гроба было распространено повсеместно. Когда по отношению к концу XIX — началу XX в. говорится о том, что хоронили еще и в дощатых гробах, создается ощущение, что это более позднее явление, хотя существует мнение, что дощатый гроб предшествовал гробу-колоде, который также был достаточно характерен для многих групп обских угров, кроме северных манси (подробнее см.: [Соколова 1980б: 131]).

Вместе с тем связь между гробом-лодкой и гробом-колодой представляется достаточно очевидной. Если же добавить сюда тот факт, что дощатые гробы у обских угров также делались в форме лодки, во всех трех типах гробов можно увидеть одну основу — лодку. Не исключено, что первоначальным вариантом была колода, а два остальных возникли по мере развития технологии. В то же время на мансийских материалах прослеживается и отождествление способа захоронения в колоде и в дупле дерева [Попова 2003: 73–74], в чем можно видеть переплетение двух моделей Вселенной — в образе реки и в образе дерева.

Весьма устойчивым признаком погребального культа северных манси остается место расположения кладбища. Оно устраивается ниже по течению реки относительно населенного пункта. Для крупных поселков с этнически смешанным населением и деревень, возникших во второй половине XX в., где также нередко проживают представители разных народов, еще сравнительно недавно было характерно наличие особого мансийского кладбища либо деление общего кладбища на две части. Нужно отметить, что этот принцип соотносится и с самими населенными пунктами подобного типа. Мансийская часть располагалась всегда выше по течению реки относительно другой части селения: «чужое» должно быть ниже. Это можно было наблюдать в крупных поселках еще несколько лет назад.

В некоторых небольших селениях продолжают существовать и специальные детские кладбища, хотя сложно сказать, насколько они были характерны для всех групп манси в прошлом. В последней четверти XX в. на кладбищах северных манси детские захоронения чаще всего можно было увидеть рядом с могилами взрослых, но на детских надмогильные сооружения были меньших размеров [Федорова 1988: 91 рис., 93].

Известно и одно кладбище северных манси, на котором хоронят мертворожденных и беззубых младенцев. На такое кладбище доступ имеет ограниченный круг людей — это пожилые женщины и маленькие девочки, поэтому информация о нем практически отсутствует. По

имеющимся данным, детские кладбища располагаются между селением и кладбищем взрослых либо несколько в стороне от последнего.

При посещении современных кладбищ северных манси бросается в глаза наличие надмогильных сооружений в виде домиков. В последние годы они претерпели определенные изменения по сравнению с тем, что приходилось наблюдать во второй половине 1970-х гг. За могилами начинают ухаживать, что не было характерно для традиционной мансийской культуры. Кстати, просьба некоторых людей похоронить их по русскому обычаю, о чем уже упоминалось, основана именно на желании, чтобы за их могилой был уход.

Удалось выявить некоторые особенности в конструкции надмогильных сооружений у северных манси последней четверти XX в. Во-первых, высота и массивность сооружения зависят от глубины могильной ямы, что естественно, поскольку при неглубокой яме или наземном захоронении требуется надмогильное сооружение, которое вмещает не только гроб с умершим, но и погребальный инвентарь. Большие домики приходилось видеть в д. Ломбовож (нижнее течение р. Ляпин). По имеющимся данным, сооружения таких же размеров делались на кладбищах д. Хурумпауль (среднее течение р. Ляпин) и Яны-пауль (верховья Северной Сосьвы). Это срубы из массивных плах высотой в три венца (есть сведения, что венцов должно быть четное количество — два или четыре). В конце 1970-х гг. высота такого сооружения превышала половину роста взрослого человека. Гроб помещался на две доски, положенные вдоль. Подобные сооружения ставились на этом кладбище и в начале 2000-х гг.

Надмогильные сооружения при захоронениях в более глубоких ямах делались из толстых досок, они не такие массивные, как в предыдущем случае. Количество венцов здесь — один-два. Есть сведения, что еще в недалеком прошлом глубокая могила закрывалась только крышей, имитирующей крышу срубного жилища. Эта информация была получена в пос. Няксимволь (верховья Северной Сосьвы) и д. Кимкясуй (граница между средним и верхним течением той же реки).

Для недавних (с конца 1980-х гг.) захоронений на некоторых кладбищах как будто характерны сравнительно небольшие домики с высотой стенок в одну доску, причем в данном случае использованы более тонкие доски. Существует мнение, что дощатые надмогильные сооружения постепенно заменяют срубные [Зенько 1997: 107–108]. Возможно, это так, хотя нет оснований считать, что в прошлом повсеместно делались одинаковые сооружения. Тем более что предыдущий пример свидетель-

ствуется об обратном. Домик начали ставить в тех селениях, где его раньше не было.

Узкие длинные дощатые домики над глубокими ямами известны у обских манси. Их ставили еще в конце 1980-х гг. Домик в один венец был характерен и для поселкового кладбища Няксимволя. Здесь же, как упоминалось выше, были зафиксированы три еще более отличающиеся от условно стандартного типа захоронения. Они представляли собой дощатую двухступенчатую пирамиду, каждая ступень которой была высотой в один венец. Таким образом, крыша сооружения была плоской. В головах покойника ставился деревянный столб, который ассоциировался с широко распространенными в советский период надмогильными обелисками, хотя есть данные о каких-то особых захоронениях со столбами. В названии этих столбов фигурирует слово *vyt* 'вода', по ним, как считается, в могилу попадает вода. От среднесосьвинских манси приходилось слышать, что «со столбами хоронят выше по Сосьве».

Крыша у всех надмогильных сооружений делалась из досок. Под них клали бересту, которую затем заменил толь. Существует одна деталь крыши, по наличию или отсутствию которой также можно классифицировать надмогильные сооружения северных манси, — это поперечные перетяжки, как правило, из черемуховых прутьев по концам крыши. Такие перетяжки зафиксированы у надмогильных сооружений на кладбище д. Ломбовож и у части надмогильных конструкций на кладбище д. Щекурья (верховья Ляпина). В д. Ясунт (верховья Ляпина) и Кимкьясуй эти перетяжки отсутствуют. К сожалению, по другим населенным пунктам данных нет.

Таким образом, по имеющимся сегодня материалам можно выделить три варианта надмогильных сооружений: 1) массивные, сделанные из толстых досок, высокие, с двускатной крышей (среднее и нижнее течение р. Ляпин); 2) из более тонких досок, сравнительно невысокие, с двускатной крышей, крытой 9–11-ю досками (Ляпин, верхнее и среднее течение Северной Сосьвы); 3) из очень тонких досок, с двускатной крышей, крытой 3–5-ю досками (низовья Северной Сосьвы и Обь). Кроме того, выделяются накаты-крыши над могильными ямами (верховья Северной Сосьвы). Распространение этого варианта вниз по течению Северной Сосьвы (как минимум до д. Кимкьясуй) может быть связано с перемещением части верхнесосьвинских манси после образования в первой половине 1930-х гг. Сосьвинской культбазы, вокруг которой постепенно сконцентрировались манси из прилегающих деревень, в результате чего сформировалась новая территориальная группа северных манси — среднесосьвинская.

Надмогильные сооружения северных манси различаются и по месту расположения отверстия в срубе, через которое происходит «общение» с умершим. Это отверстие бывает в головах с торца (Хурумпауль, Ломбовож, Кимкясуй, часть захоронений в Щекурье) или в боковой стенке с правой стороны (Яны-пауль, Няксимволь, Ясунт, часть захоронений в Щекурье). Отверстие закрывается специальной пробкой. Зафиксировано два ее варианта. Первый — пробка массивная с массивной же ручкой. Он характерен для тех сооружений, у которых отверстие для «общения» с покойником расположено в торце сруба. В целом, как уже сказано, эти сооружения более массивные. Второй вариант — пробка более легкая, с тонкой ручкой. Он отличает надмогильные сооружения с отверстием в боковой стенке. По наблюдениям автора этой статьи, на каждом кладбище представлен один из двух указанных вариантов и только в Щекурье фиксируются оба.

Различия в деталях конструкции надмогильных сооружений у северных манси требуют объяснения. Наиболее простое из них может быть дано в рамках широко распространенных представлений, согласно которым могила ассоциируется с домом. Действительно, у манси известно несколько типов срубных и дощатых жилых и хозяйственных построек (подробнее см.: [Соколова 1963]). Один из наиболее ярких — это так называемый дом западного типа со свесом крыши над входом. Он, на что указывает уже название, был характерен для западной части мансийского ареала. В последней четверти XX в. постройки такого типа уже не воспроизводились. Исключением, пожалуй, можно считать жилые дома («дачи») в д. Менквя (верхнее течение Северной Сосьвы), которые используются только в летний период. Они представляют собой сочетание домов западного типа с современными. В этой же деревне в конце XX в. еще сохранялись полуразрушенные дома западного типа в их классическом варианте [ПМА 1999]. Кроме того, в это же время подобные дома еще существовали в верховьях р. Лозьвы и некоторых селениях в верховьях Северной Сосьвы [ПМА 1987, 1999]. Наиболее же ярко в последней четверти XX в. детали конструкции этого типа оказались выражены в одном из видов хозяйственных построек — свайном амбаре. В надмогильных сооружениях повторяются черты построек западного типа: массивность, заметный свес крыши над входом (в данном случае над отверстием для «общения» с умершим), вход (отверстие) в торцевой стене.

Надмогильные сооружения другого варианта можно соотнести с наземными срубными жилищами манси так называемого восточного типа, которые отличаются отсутствием свеса крыши над входом. Возможно

и другое объяснение. В надмогильном сооружении отразился процесс трансформации наземных срубных жилищ: исчезновение деталей традиционной конструкции, постепенное превращение в сруб так называемого русского типа, имеющего вход в боковой стене. Но если учесть то обстоятельство, что в культовых постройках традиционные черты сохраняются значительно дольше, более правильной представляется первая позиция. В ее рамках можно даже объяснить наличие надмогильных сооружений из тонких широких досок, зафиксированных на Оби. Здесь у обских угров в прошлом было известно жилище из таких же досок.

Связь же конструкций жилых построек и надмогильных сооружений по конкретным селениям в настоящее время у северных манси не просматривается. Например, один из наиболее выразительных в плане сохранения традиций в духовной сфере населенный пункт — д. Ломбовож. В прошлом это крупный культовый центр. Кроме того, эта деревня, в отличие от других, несколько скрыта от посторонних глаз: она не находится непосредственно на берегу основной водной магистрали. Надмогильные сооружения на ломбовожском кладбище соответствуют домам западного типа, но в жилых и хозяйственных постройках, за исключением, пожалуй, сооружений для содержания лошадей и крупного рогатого скота, в последней четверти XX в. не было заметно никаких признаков традиционных построек. То есть в жилище, хозяйственных сооружениях исчезли традиционные черты, а в погребальном сооружении — нет.

Это можно объяснить следующим образом. С 1930-х по начало 1950-х гг. Ломбовож был центром сельского совета, там проживали представители разных национальностей, существовал колхоз. Этот населенный пункт по определенным показателям развивался достаточно активно из-за его значительной социально-экономической роли в этот период. Традиционные жилые и хозяйственные постройки здесь исчезали довольно быстро.

Позднее, в процессе укрупнения населенных пунктов, сюда переместилась часть манси из других селений. Сейчас это одна из немногих довольно крупных деревень, где практически отсутствует немансийское население. Ломбовож, особенно в последние годы, вернул себе роль культового центра северных манси.

Другой пример касается д. Яны-пауль. Здесь наблюдается несовпадение места расположения отверстия в надмогильных сооружениях и входа в жилище. Когда-то это селение, как и Ломбовож, выделялось среди мансийских деревень. Но в процессе преобразований советского

периода Яны-пауль как неперспективный поселок не развивался и постепенно пришел в упадок. В конце 1970-х гг. он отличался тем, что в нем сохранялись традиционные постройки, наиболее яркой из которых был жилой дом западного типа (он существовал и позднее, но уже не использовался в качестве жилого). Надмогильные же сооружения по месту расположения отверстия для «общения» с умершим не соответствовали жилью: это отверстие находилось в боковой стенке, а дверь дома — в торце. Таким образом, зависимость конструкции надмогильных сооружений от конструкции жилища просматривается лишь в общем плане, ее трансформация напрямую не связана с изменениями в жилище.

С конструкцией жилых построек некоторые исследователи связывали и такой важный признак погребального обряда, как глубина могильной ямы, поскольку могила ассоциируется с жилищем. Так, В.Н. Чернецов упоминает старое кладбище у д. Ломбовож, где могилы были глубокими (1–1,5 м), со срубами и бревенчатыми перекрытиями внутри них, и соотносит их с периодом, когда здесь жили в землянках. С появлением наземных бревенчатых жилищ произошел переход и к наземным захоронениям [Чернецов 1959: 146]. Но наземные или слабо углубленные в землю жилища в Нижнем Приобье и Зауралье известны еще с эпохи бронзы [Плетнева 1994: 172], и по отношению к населению Ломбовожа нужно искать, видимо, другое объяснение того, почему его предки проживали в землянках.

Скорее всего в землянках обитали в определенный период, когда были нередки военные столкновения — именно с этим у информантов ассоциируется проживание в землянках в глубине леса. Есть сведения, что люди уходили в лес от какого-то мора. Действительно, примерно в двух километрах от Ломбовожа, в глухом заболоченном лесу до сих пор хорошо видны землянки, которые располагаются небольшими группами на некотором расстоянии друг от друга. Местные жители связывают их со своими предками.

Место, где находятся эти землянки, вряд ли можно назвать удобным для проживания. Можно думать, что обитали там в течение какого-то короткого срока. Но практически рядом с землянками обнаружены кладбища (либо одно очень большое), размеры которых заставляют предполагать другие сроки проживания в землянках или же связывать их, действительно, со временем военных столкновений, когда смертность могла быть более высокой. Об эпидемии в данном случае вряд ли может идти речь — в такой ситуации скорее люди переселились бы в другое место.

От могил около землянок остались неглубокие ямы, поперек которых положено по две перекладыны: одна — почти посередине, вторая — ближе к краю. Имеются и остатки двух наземных захоронений в дощатых конструкциях размером примерно $1,20 \times 2,5$ м, крытые берестой, с отверстием для «общения» с умершим в торце. Таким образом, на соседних, а возможно, и на одном кладбище фиксируются разные захоронения.

В целом у северных манси известны следующие варианты захоронений: 1) поверхностное, когда снимался только слой дерна или утапывался мох; 2) в яме глубиной до 50 см; 3) в яме глубиной около 0,8–1 м; 4) в яме глубиной около 1,5 м; 5) в яме глубиной около 2 м [Федорова 2001: 116–117].

Важно отметить, что захоронение в яме у северных манси не всегда сопровождается засыпанием землей. Она, по словам современных информантов, мешает выйти душе умершего; нельзя засыпать землей гроб — иначе, как считается, покойнику будет тяжело. Незасыпание землей обусловлено идеей возрождения, возвращения умершего в ком-либо из его потомков, которая отличает религиозные представления обских угров. Поэтому внутри могильной ямы устраивали специальную конструкцию. Досками покрывали ее дно, а над гробом делали перекрытие, которое держалось на столбах (подробнее см.: [Федорова 2007: 203–204]).

Кроме рассмотренной здесь связи могилы с жилищем, принято считать, что переход к захоронениям в земле происходил под влиянием христианизации и русских. Не исключая такого объяснения, все же следует заметить, что эта точка зрения не представляется убедительной хотя бы потому, что сложно понять, по какой причине именно данный признак оказался в такой зависимости от чуждого влияния и почему его трансформация происходила столь неравномерно. Конечно, можно думать, что определенную роль в этом сыграли конкретные люди, имевшие возможность влиять на коренное население. В прошлом это могли быть священники, позднее — врачи, председатели сельсоветов и т.д., которые не просто придерживались иных традиций, но и считали наземные захоронения опасными в плане соблюдения гигиены. Подобные случаи известны по материалам начала 2000-х гг. В Яны-пауле было получено еще одно объяснение причины перехода от наземных захоронений к погребениям в глубоких ямах: могилы разрывал медведь. Но это скорее единичные случаи, которые в целом не дают возможности определить какие-либо четкие закономерности процесса изменения глубины могилы.

Если, например, считать, что она менялась под влиянием христианства и это влияние, видимо, не везде было одинаковым, то, вероятно, больше оно проявлялось там, где были сооружены церкви (Щекурья, Няксимволь). Но «молитвенные дома» имелись и в Ломбовоже, и в юртах Искарских [Павловский 1907: 137, 141], которые отождествляются с Яны-паулем, где хорошо известны наземные захоронения. Кроме того, по словам информантов, в прошлом и русские хоронили здесь своих умерших с надмогильными сооружениями в виде домиков (правда, относительно глубины могильной ямы в данном случае ясности нет).

Все имеющиеся материалы свидетельствуют о том, что наземные захоронения и захоронения в земле у северных манси сосуществовали на протяжении, во всяком случае, нескольких последних столетий, на которые и приходится процесс формирования этой этнографической группы народа. Имеются упоминания об оставлении умершего в доме, который живые покидали, а также о единичных захоронениях на нартах на поверхности земли. В данном случае можно говорить о переплетении представлений о разных моделях Вселенной. Оставление умершего в доме, наземные захоронения в домиках отличают мировоззрение, в котором отсутствуют представления о существовании особого мира мертвых. Они предшествовали появлению представлений о нижнем мире в низовьях реки и, возможно, отправлению покойника, помещенного в лодку вниз по реке. Захоронения же в земле связываются с вертикальной моделью Вселенной, которая подразумевает наличие особого мира мертвых под землей и на небе, причем появление этой модели не обязательно обусловлено влиянием христианства (подробнее см.: [Кулемзин 1990: 102–103; 1994: 397–400]).

Селения, по которым имеются данные о глубине могильных ям, можно сгруппировать по признаку принадлежности их обитателей к фратриям Пор или Мось [Федорова 2003: 258]. Захоронения в глубоких ямах характерны для тех населенных пунктов, где жили люди Мось (Щекурья, Ясунт, Хангла, Няксимволь), причем в Ясунте, основанном, как считается, людьми Пор, произошла смена населения.

Для кладбищ деревень, где обитали люди Пор, были характерны захоронения в неглубоких ямах или на поверхности земли (Яны-пауль, Ломбовож, Хурумпауль). Но Ломбовож и Хурумпауль были основаны людьми Мось. Ломбовож был культовым центром именно этой фратрии. Относительно же Хурумпауля интересно отметить, что Мис-не — дух-покровитель наиболее старой фамилии в Хурумпауле — Паланзевых (Мось), как считается, не имеет детей. В Яны-пауле, по данным З.П. Соколовой, население в XVIII–XIX вв. относилось к двум фрат-

риям с преобладанием Пор [Соколова 1983: Приложение, табл. 2: 173]. Позднее эта ситуация изменилась: здесь остались только люди Пор. Интересно отметить, что современные информанты связывают обычай наземных захоронений в Яны-пауле с конкретной фамилией, а именно — Куриков.

Таким образом, наиболее убедительным объяснением наличия у северных манси для одного и того же периода захоронений разной глубины является то, что мы имеем дело с особенностями погребального обряда, характерными для каждой из фратрий. Когда в селении одновременно оказывались представители сразу двух фратрий, там могли появиться разные кладбища или могилы двух типов на одном. Если население менялось полностью, менялась и глубина захоронений.

Одним из обязательных признаков, которые учитываются при анализе материалов по погребальной обрядности в археологических и этнографических исследованиях, является ориентация погребений. В научной литературе неоднократно отмечалось наличие множества ее вариантов для обских угров (см., например, [Соколова 1980б: 137]). Как отмечал В.М. Кулемзин, «ориентация могил была самой различной и объяснялась она по-разному, что, как известно, служит причиной разногласий для исследователей, пытающихся на основе формальных признаков установить строгую закономерность» [Кулемзин 1984: 143].

Археологические материалы с территории Западной Сибири также свидетельствуют о том, что умерших ориентировали по-разному, причем для позднего неолита и ранней бронзы характерны направления головой на север, северо-восток, а также с учетом направления течения реки; для эпохи развитой и поздней бронзы (андроновские, еловские, ирменские могильники) — на юг, юго-запад, запад, северо-запад-запад; для раннего железного века (гороховская, саргатская, потчевашская, усть-ишимская, большебереченская, кулайская и верхнеобская культуры) — на север и северо-запад; для позднего средневековья — на северо-восток и юго-восток [Матющенко 1994: 331–332]. Такие кардинальные различия в ориентации умерших не могут не свидетельствовать об особенностях мировоззрения, присущих носителям разных культур.

Вероятно, спецификой мировоззрения отдельных территориальных групп манси объясняется и наличие множества вариантов ориентации захоронений, зафиксированных этнографическими источниками. Связь между действиями и представлениями в данном случае, насколько можно судить, сомнений ни у кого не вызывает. Скорее удивляет достаточное разнообразие объяснений, полученных от информантов. Среди множества вариантов направлений, по которым ориентировали умерших

у обских угров в целом, в качестве основных было выделено три: на север, что соответствовало представлениям о местоположении входа в загробный мир в низовьях Оби; вниз по течению реки (направление в сторону входа в загробный мир), а также на фамильный поминальный костер, в чем усматривают отражение родовой направленности погребального обряда [Зенько 1997: 106–107].

Как показывают материалы, основная идея — при ориентировке покойника задается направление движения в мир мертвых — прослеживается практически повсеместно. Основной вопрос заключается в том, осуществляется это движение вперед ногами или вперед головой. Имеющиеся материалы свидетельствуют о наличии и того, и другого варианта (нельзя не заметить, что в некоторых случаях направление, в котором обращено лицо умершего, трактовалось как направление его головы, что вносит известную неточность в определение ориентации погребенных).

Ногами на север умершего ориентируют достаточно часто. Это объясняется, как уже говорилось, тем, что он должен идти в нижний мир, который находится на севере, в низовьях реки. В.М. Кулемзин приводит своеобразную трактовку того же самого действия у одной из групп северных хантов: «Покойника кладут не ногами на север, а головой на юг. Он должен идти на юг, в сторону, откуда есть возврат. Север — страна мертвых, и оттуда возврата нет» [Кулемзин 1994: 418].

Вместе с тем душа «идет» как на север, в нижний мир, так и на юг, в теплые края, куда она улетает на птице. Эти представления хорошо известны северным манси [Ромбандеева 1993: 112–113; Федорова 2006: 210]. Первоначальное направление движения души — все же на север. Скорее всего здесь соединились представления о перемещении тела вместе с постоянно, даже после смерти находящейся при нем одной из душ (в чем, возможно, присутствуют отголоски существовавшего когда-то обряда отправления умершего вниз по реке, что ассоциируется с движением на север), с представлениями о перемещении души отдельно от тела. Поэтому, видимо, одно и то же положение умершего трактуется двояко. Но в любом случае речь идет о движении в потусторонний мир, как бы разделенный на две части. В представлениях манси это север–юг либо запад–восток.

Север, как и запад («вечер»), считается плохой стороной, а юг (и восток) — хорошей. Вариант запад–восток наравне с вариантом север–юг зафиксирован у одной из территориальных групп северных манси — верхнесосьвинских («на восток плывет»): умершего ориентировали головой на запад.

Место расположения кладбища также связано с этими направлениями. У значительной части территориальных групп северных манси, как уже говорилось выше, оно находится ниже по течению реки относительно селения, т.е., если исходить из представлений о строении Вселенной, — в сторону севера. Таким образом, здесь мы видим проявление той же идеи: умерший/его душа отправляется и на север/запад/вниз, и на юг/восток/вверх.

Имеет ли место во всех случаях ориентировки погребений в направлении запад/восток влияние христианства, сказать трудно. Скорее мы сталкиваемся еще и с отголосками прежних контактов с теми степными народами, которые ориентировали своих умерших по линии запад–восток.

Таким образом, как представляется, ориентация погребенных по линии север–юг и запад–восток у манси отражает все ту же выявленную в свое время В.Н. Чернецовым двухкомпонентность культуры, которую отличают черты, присущие культурам таежных охотников и рыболовов, с одной стороны, и южных пришельцев-скотоводов — с другой. В этнографических материалах мы видим отражение тех процессов, которые происходили много веков назад. Сочетание в мировоззрении одного народа в этнографической действительности двух моделей Вселенной, с особым в каждой из них местом нахождения нижнего мира, мира мертвых и мира предков — результат длительного взаимодействия двух традиций. Причем выявляется это сочетание даже в рамках одной этнографической группы: у соседних территориальных групп могут укладывать покойников по-разному, например, у нижне- и среднесосьвинских манси — ногами на север, а у верхнесосьвинских — ногами на юг. Интересно, что здесь обнаруживается и определенная связь с хозяйственными занятиями: манси, в экономике которых важное место занимало рыболовство, ориентировали своих умерших головой на юг; те группы, которые занимались преимущественно охотой и у которых была заметна роль оленеводства, — на север [Федорова 1993: 87].

Впечатление о наличии множества вариантов в ориентации умерших связано еще и с тем, что при погребении может/должно учитываться направление течения реки как пути в мир мертвых. Реальное воплощение этих представлений — все тот же обычай хоронить в лодках, зафиксированный у северных манси еще и в последней четверти XX в.

В представлениях северных манси, путь вниз по течению реки — путь на север, в нижний мир. Причем эти представления известны даже у тех территориальных групп, которые обитают по рекам, полностью

или частично текущим в широтном направлении. Возможно, данный факт не всегда принимался во внимание при попытках соотнести ориентацию погребенных со сторонами света: при осмотре кладбища выявлялось разнообразие. Манси же исходили из реального расположения реки, в сторону которой нужно было положить умершего (при этом подразумевалось, что он в любом случае «пойдет» в правильном направлении).

Ориентировка погребений на каждом конкретном кладбище зависела от места его расположения. Если оно находится на берегу реки или сравнительно недалеко от него, хорошо видно, что погребения направлены в сторону реки. На больших кладбищах, расположенных в лесу или на берегу маленьких речек, прослеживается другое выражение идеи дороги: умерших укладывали головой к тропинкам между могилами или к той дороге, которая связывает селение и кладбище. И в том, и в другом случае на обследованных кладбищах выявляется все-таки одна закономерность: покойников старались ориентировать головой к реке, даже если она находится на некотором расстоянии от кладбища.

Таким образом, если говорить об ориентации, связанной с направлением течения реки, то принципиально важными оказываются все те же представления о том, головой или ногами вперед нужно «отправлять» умершего.

Обязательно манси покойников ориентировали головой в сторону поминального костра, общего для представителей каждой конкретной фамилии. Пространство вокруг могил, около костра в традиционных представлениях принадлежит умершим. Они «охраняют свою территорию», а также тех «своих», кто приходит на поминки. У манси принято обязательно поминать умерших в течение определенного срока. При этом на поминки «приглашаются» и другие умершие члены семьи, похороненные рядом.

Во время поминок происходит «общение» живых с умершими. Им рассказывают, кто пришел, как обстоят дела у живых родственников и т.п. Живые сидят у костра, где, как считается, «сидят» и умершие. Для общения с ними в надмогильном сооружении, как говорилось выше, имеется специальное отверстие, которое должно быть направлено в сторону костра. То, в какой стенке оно находится, вероятно, определялось при первых захоронениях на данном кладбище и увязывалось с другими представлениями о направлении, в котором нужно ориентировать умершего, а также, возможно, с конструкцией жилища, а именно — с местом расположения входа.

Таким образом, изложенные здесь материалы дают основание полагать, что при определении направления, в котором у северных манси принято ориентировать умерших, нельзя разделять три важные идеи, присутствующие в представлениях о пути в потусторонний мир и пребывании в нем. Покойник (его душа) должен идти в мир мертвых, путь осуществляется по реке, «общение» с родственниками происходит в строго отведенном месте — вокруг поминального костра. Эти идеи старались совместить при захоронении. Выделение исследователями какой-либо из них в качестве единственной кажется неправильным. Имеющиеся материалы не отражают всей полноты картины, у различных территориальных групп манси зафиксированными оказались лишь фрагменты представлений, связанных с погребальным обрядом в целом и с принципами ориентировки умерших в частности, поэтому и складывается впечатление о многообразии вариантов последней. В действительности же, как представляется, все это многообразие укладывается в два основных варианта: север–юг и запад–восток, каждый из которых своим происхождением, видимо, связан с разными этнокультурными компонентами в составе манси. То же можно сказать и относительно северных хантов.

Определенная путаница, связанная с ориентацией умерших, может объясняться еще и тем, что она фиксировалась у групп, которые помещали мир мертвых не в низовьях реки, а на кладбище. К сожалению, из-за того, что наличие двух вариантов места нахождения мира мертвых было принято рассматривать как свидетельство нечеткости этих представлений, сейчас трудно сказать, для каких именно территориальных групп представления о подземном мире мертвых были характерны. По имеющимся материалам, сейчас их можно отнести к обским и нижнесосьвинским манси. В подземный мир мертвых, как считается, ведет своя дорога, на которой стоит мифическое существо в облике женщины, проверяет пришедших и показывает им дальнейший путь. Вход в этот мир осуществляется через могилу. Можно думать, что наличие подземного мира мертвых соотносится с захоронениями в ямах, но для решения этого вопроса требуются дополнительные сведения. В любом случае здесь подразумевается другая модель мира — вертикальная, отличающаяся от горизонтальной речной. Сочетание связанных с ними представлений в погребальном культе северных манси — скорее всего результат этногенетических процессов.

В плане выявления южного этнокультурного компонента в составе манси в том, что касается погребального обряда, важно использование ткани, материала, который на первый взгляд не может быть характер-

ным для культуры таежных охотников и рыболовов. Ткань или вещи из нее присутствуют в действиях до похорон, во время похорон и после них.

Как показывают полевые материалы, в погребальной обрядности манси второй половины XX в. фигурирует покупная хлопчатобумажная ткань. В качестве одной из деталей женского погребального костюма выступали мансийские платья из хлопчатобумажной ткани. В то время такие платья носили в сельской местности женщины пожилого и среднего возраста. Эта одежда служила своего рода маркером: платья одевали и тогда, когда выезжали в какой-либо крупный населенный пункт, например в г. Ханты-Мансийске.

В погребальном обряде большинства территориальных групп северных манси фигурируют 4 платья (4 — число, которое связывается с женским началом, причем, насколько можно судить, в первую очередь именно в погребальной обрядности). Определенное исключение составляют обские манси. Помимо повсеместно распространенного варианта фигурирует и другой: на умершую женщину надевали три платья и халат, также из хлопчатобумажной ткани (этот вид одежды характерен именно для обских и нижнесосьвинских манси), еще два платья клали сбоку [Федорова 1993: 81–83]. Для умерших мужчин старались найти рубахи традиционного покроя. У нижнесосьвинских манси на покойника надевали одну рубаху. В погребальном обряде обских манси — от одной до трех рубах, их клали в гроб.

Нужно сказать, что мужская национальная одежда из хлопчатобумажной ткани в последней четверти XX в. встречалась уже довольно редко. При общей тенденции к исчезновению и мужской, и женской национальной одежды из повседневного быта и перехода ее в категорию праздничной традиционные мансийские рубахи и платья все же старались сохранять еще и как погребальную одежду. Известен случай, когда ее доставляли в город для того, чтобы соответствующим образом похоронить пожилую родственницу, хотя при жизни в городских условиях она уже давно перешла на покупную одежду.

С покойником должны были положить какой-либо предмет из ткани, который хранился в культовом амбаре в качестве приклада духу. Это могли быть куски ткани, как у обских манси, либо халат, как у ляпинских. Нужно подчеркнуть, что и женщин, и мужчин у северных манси хоронили в распахнутой одежде: в женской шубе (в том числе и мужчин), в мужской малице (одежда глухого покроя), на которой делался разрез спереди, в овчинном тулупе. Правда, у обских манси была зафиксирована информация другого плана. По их представлениям, мужчина-покой-

ник может обидеться, если его похоронят в женской распашной одежде [Там же: 81]. Нужно подчеркнуть, что, во-первых, в данном случае речь идет о зимней одежде, а во-вторых, обские манси как более активно контактировавшие на протяжении всей их истории с инокультурным населением в силу доступности мест их проживания оказались подвижнее в плане трансформации традиционной культуры. Вместе с тем специфика погребального культа этой группы может отражать пути ее формирования, которые отличались от таковых у манси верховьев Северной Сосьвы и Ляпина.

Нужно отметить, что национальная мужская одежда северных манси на протяжении более ста лет была глухого покроя (за исключением особого вида охотничьей одежды верхнепелымских манси). Распашная мужская одежда, причем именно из ткани, сохранялась в качестве одеяний культовых изображений, а также как костюмы богов, которых «приглашали» на медвежий праздник. Исполнители танцев этих богов выступали исключительно в распашной одежде (халатах), подпоясанной длинным поясом из ткани же, и с платками, которые держали в руках, прикрепляли к одежде или затыкали за пояс. Платками во время танцев закрывали также нижнюю часть лица.

Халаты, которые брали для покойников из культовых амбаров, как считается, указывали на связь с фратриальным духом-покровителем [Соколова 1971: 236]. Другой предмет из ткани связывал умершего с его личным духом-покровителем — у верхнесосьвинских манси это полоска ткани, которая составляла часть изображения такого духа при жизни человека. Покойнику ее повязывали на шею [Федорова 2005: 171].

Важнейший элемент традиционного мансийского костюма — платок. И сейчас он продолжает оставаться головным убором пожилых женщин, несмотря на то что не всегда удобен в климатических условиях севера. Дарение платка — знак высочайшего уважения по отношению к женщине, которой этот подарок предназначен. Среди всех предметов одежды, использующихся в погребально-поминальной обрядности северных манси, платок играет, пожалуй, ведущую роль. Платки, как и платья, нужно «взять» с собой. И вещи, которые будут на покойнице и в ее гробу, при жизни хранят завязанными в платок. На умершей женщине должно быть 2–4 платка, либо два на голове и два в гробу, либо (у среднесосьвинских манси) один платок повязывают на голову, три кладут в гроб. Ими перед выносом закрывают лицо покойницы.

При оплакивании покойника, пока тот еще находится в доме, женщины, сидя на полу, опускают платок так, что его концами касаются пола, таким образом изолируя себя от окружающего пространства. Во время

траура родственницы умершего носят платок наизнанку. Это главный признак траура практически у всех территориальных групп северных манси. Женщины у нижнесосьвинских и обских манси раньше во время траура носили наизнанку и халат из хлопчатобумажной ткани.

У верхнесосьвинских манси женщины во время траура несколько раз должны менять платки. Использованные уносят в лес и вешают там на елку. Причем родственницы умершего, живущие в других селениях или в городах, специально присылают платки в знак того, что они оплакивают покойника [Федорова 2006: 212].

В 1970–1990-е гг. существовали еще две обязательные детали погребального костюма, которые делались, во всяком случае в последние десятилетия, из ткани. Это лицевая маска и погребальные рукавицы. Маска, которую информанты иногда называли особым платком, представляет собой кусок ткани, оторванный от той, которой покрывают всего покойника. Места глаз и рта обозначали бусами, пуговицами, бисером. Маску делали на второй день после смерти. Если в доме не оказывалось нужной ткани, до ее покупки лицо умершего закрывали платком. Маску прикрепляли к платку на голове умершей женщины или к шапке на голове мужчины. При прощании с покойником его целовали через эту маску.

По некоторым группам манси есть данные, что маску в прошлом делали из оленьей шкуры [Соколова 1980б: 128]. У северных же манси платок (ткань) в этой роли фигурировал еще в конце XIX в. [Kannisto 1958: 31]. У этой группы зафиксировано два названия погребальной маски. Первое переводится на русский язык как «лица ткань» [ПМА], второе — «лица [некий] кусок» [Попова 2003: 58].

Из такой же ткани в 1970–1990-е гг. делали рукавицы-мешочки, в которые клали деньги, необходимые, как считается, для того, чтобы выкупить дорогу в потусторонний мир. Эти рукавицы-мешочки обвязывали вокруг кисти шнурками. В данном случае «не задействованными» оказывались рукавицы верхней плечевой одежды из меха, которые пришиты к ней наглухо. Одежду накидывали на умершего так, что рукава оставались пустыми. Все это заставляет предполагать, что рукавицы-мешочки фигурировали в комплексе одежды покойника раньше, чем стали использовать меховую одежду с наглухо пришитыми рукавицами, т.е. рукавицы существовали как отдельный предмет одежды.

Также умершего полностью покрывали тканью, а поверх гроба накидывали платок или полог из хлопчатобумажной ткани. Имеются данные, что такие действия осуществлялись и в конце 1990-х — начале 2000-х гг.

Ткань фигурировала и в качестве подарка ранее умершим людям. Их родственники, когда приходили прощаться с недавно умершим, клали в его гроб куски ткани для «передачи» своим.

Наконец, нужно отметить еще несколько элементов в погребальном обряде северных манси, имеющих отношение к ткани и ткачеству. Это шнурки, которыми особым узлом — «узлом мертвых» связывали ноги покойника, прикрепляли рукава к одежде; мешочки-рукавицы на запястьях, а также нить, выдернутая из куска ткани. Эта нить лежала на умершем, пока он находился в доме. Затем она становилась знаком траура: ее с надетой на нее бусиной носил на ноге один из ближайших родственников умершего.

Оставшаяся от покойника одежда — та, в которую он был одет в момент смерти и в которой, как считается, еще остается «живая» душа, — тоже завязывалась в кусок ткани. Узел вешался на дерево в лесу между селением и кладбищем или зарывался в землю. Это делается и сейчас.

Относительно цвета ткани, используемой в погребальной обрядности, преобладают данные, что она должна быть светлой, нередко — белой. Так, рукавицы-мешочки должны быть из белой ткани. Вообще можно брать любую светлую, даже с рисунком, ткань. Запрет существует по отношению к ткани красного и черного цветов. Красный — символ среднего мира, мира живых людей (хотя в одной из разрушенных могил был виден какой-то предмет одежды из ткани красного цвета). Вещи черного или темного цвета обычно «идут» духам нижнего мира.

На первый взгляд ткань воспринимается как заменитель других материалов, более характерных для представителей тех хозяйственно-культурных типов, к которым относятся северные манси. Тем более что имеющиеся данные относятся к достаточно позднему периоду, когда у коренного населения в силу особенностей экономической ситуации не было такого доступа к меху, как в прошлом. Исследователи традиционной культуры манси при анализе погребальной обрядности этого народа склонны придавать большее значение шкурам как символу бытовавшего когда-то способа захоронения (см., например: [Попова 2003: 69–70]). Но возникает и другой вариант, который выводит на процессы формирования манси.

Судя по имеющимся данным, у предков современных северных манси могла быть одежда из тканей домашнего производства. Изготовление тканей у кондинских (восточных) манси фиксировалось еще на рубеже XIX–XX вв. В коллекциях отечественных и зарубежных музеев имеются образцы вышитой одежды из этой ткани. Ее покрой, топография и

техника украшений обнаруживают параллели с одеждой большой группы народов от Среднего Поволжья до Центральной Азии включительно (подробнее см.: [Федорова 2000: 239]).

Археологические материалы свидетельствуют о том, что на юге Западной Сибири и Южном Урале — территориях, на которых можно искать предков обских угров в целом и манси в частности, — уже в эпоху бронзы существовало развитое ткачество, сложившееся, видимо, под влиянием культуры андроновского населения эпохи бронзы [Глушкова 2002: 112–121]. Следовательно, предметы из ткани могли издавна использоваться и в погребальном обряде.

В качестве следов андроновского влияния также может рассматриваться наличие специальных детских кладбищ у северных манси и погребальных кукол [Соколова 1980а: 111; 1995: 167]. Последние — это изображения умерших, в которых, как считается, помещается реинкарнирующая душа и которые до сих пор еще делают в некоторых семьях северных манси после смерти родственников. Известно несколько типов этих изображений, а также различные способы их хранения после истечения времени нахождения в жилище (подробнее см.: [Соколова 1995: 157–158, 160–161]).

Еще В.Н. Чернецовым было высказано предположение, согласно которому способы хранения изображений умерших отражают сохранившиеся и исчезнувшие способы захоронения. Сожжение этих изображений, по его мнению, соответствует «некогда существовавшему в южных частях угорской территории трупосожжению» [Чернецов 1959: 156].

Во временном отношении ближе всего к этнографической действительности на территории, которая может связываться с предками манси, обряд кремации существовал у населения верховьев р. Тавды VI–IX вв., а переход от кремации к ингумации прослеживается по материалам Ликинского могильника (нижнее течение р. Лозьвы) X–XIII вв. [Викторова 2008: 17–42]. Сочетание кремации и ингумации, причем даже на одном памятнике, отличало и предшествующие эпохи [Там же: 38–40].

Если же вернуться к современности, то можно провести параллель между обрядом кремации умерших и обрядом проводов души, который до настоящего времени сохраняется практически у всех территориальных групп северных манси [Федорова 1993: 95–96; 2006: 210; Иванова 2009: 22]. Он состоит в том, что палочку с зарубками, с помощью которых отсчитывается время смерти, вместе с волосами умершего, вычесанными при жизни (их не выбрасывают, но есть информация, что при жизни вычесанные волосы можно бросить в огонь), а также с волосами,

срезанными с голов родственниц умершего (у мужчин-родственников их слегка подпаливают на голове), сжигают в специальном шалашике вместе с речной уткой (ее костями). Считается, что душа умершего улетает вместе с уткой в верхний мир, а волосы, ассоциирующиеся с дорогой, помогают туда добраться.

Интересно отметить, что сжигают также медведя, который разрушает могилы. По словам информантов, по такому медведю «нельзя плясать», т.е. устраивать специальный праздник, который у обских угров проводится в связи с охотой на медведя.

Трупосожжение, где огонь рассматривается как способ отправки души на небо, может иметь корни в индоиранских культурах (подробнее см.: [Кулемзин 1994: 407–408]), как и трехчастная модель Вселенной, где во всех сферах передвигается водоплавающая птица [Раевский 1977: 63].

В связи с известной триадой медиаторов — огонь–птица–конь — нельзя не заметить, что лошадь не фигурирует в погребальном обряде северных манси, несмотря на важную роль этого животного в других сферах обрядовой культуры данной этнографической группы. Конь, курсирующий между мирами, остался только в фольклоре. У тех территориальных групп, где заметна роль оленеводства, коня сменил олень. Неоленоводческие группы (нижнесосьвинские и обские манси) «ведут с собой овечку».

Таким образом, изложенный здесь материал свидетельствует о том, что в погребальном культе современных северных манси присутствуют представления и действия, соответствующие двум моделям Вселенной. Одна из них — горизонтальная (речная) — своим происхождением связана с таежным населением, другая — вертикальная — подтверждает наличие в их составе компонента нетаежного происхождения. Наиболее вероятно связывать его с ираноязычными группами, подходившими к границам таежной зоны Западной Сибири. Возможно, в дальнейшем удастся установить, с какой конкретно волной этих пришельцев связан тот или иной элемент погребального культа. Тот синкретизм, который характерен для погребального культа северных манси в этнографической действительности, — результат взаимодействия пришлого и местного населения, происходившего на протяжении тысячелетий. В то же время имеющиеся сегодня данные свидетельствуют о том, что для каждой из территориальных групп северных манси характерны свои особенности в погребальном обряде. Территориальные группы формировались в процессе взаимодействия различных подразделений мансийского этноса, а также контактов с соседними

народами. Казалось бы, что в результате должна произойти нивелировка погребальной обрядности, но этого, как было показано, не наблюдается, во всяком случае по ряду достаточно весомых признаков, которые в научных исследованиях используются при сопоставлении культур, выявлении в них общего и особенного. Возможно, процесс формирования единого погребального обряда для этнографической группы северных манси или хотя бы для отдельных ее территориальных подразделений был приостановлен социально-экономическими и культурными преобразованиями второй половины XX в. Как известно, в это время сложились и новые территориальные группы, в частности среднесосьвинская. Учитывая то, что погребальный культ северных манси — явление культуры, в котором степень сохранности традиционных черт чуть ли не выше, чем у всех остальных ее составляющих, можно думать, что его изучение в этногенетическом и этноисторическом плане имеет весьма существенные перспективы.

Библиография

Алексеев 1986 — *Алексеев Е.А.* Этнические и культурные взаимодействия кетов и обских угров // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 106–113.

Беспрозванный, Старостина 1986 — *Беспрозванный Е.М., Старостина Е.Е.* Погребение в Нижнем Прииртышье // Проблемы урало-сибирской археологии. Свердловск, 1986. С. 33–37.

Викторова 2008 — *Викторова В.Д.* Древние угры в лесах Урала (страницы ранней истории манси). Екатеринбург, 2008.

Глушкова 2002 — *Глушкова Т.Н.* Археологические ткани Западной Сибири. Сургут, 2002.

Зенько 1997 — *Зенько А.П.* Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность. Новосибирск, 1997.

Иванова 2005 — *Иванова В.С.* Кровавые жертвоприношения, связанные с умершим, у северных манси (по материалам начала XXI в.) // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Шестых Сибирских чтений, Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005. С. 246–248.

Иванова 2009 — *Иванова В.С.* Обрядность северных манси в конце XIX — начале XXI века: локальные особенности: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2009.

Карьялайнен 1994 — *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов / пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск, 1994. Т. 1.

Кулемзин 1984 — *Кулемзин В.М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.

Кулемзин 1990 — *Кулемзин В.М.* Методические аспекты изучения погребального обряда // Обряды народов западной Сибири. Томск, 1990. С. 87–105.

Кулемзин 1994 — *Кулемзин В.М.* Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII–XX вв. Сравнительный анализ // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994. С. 393–422.

Матющенко 1994 — *Матющенко В.И.* Выводы по археологическим материалам // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994. С. 322–333.

Ольховский 1986 — *Ольховский В.С.* Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // СА. 1986. № 1. С. 55–76.

Очерки культурогенеза 1994 — Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994.

Павловский 1907 — *Павловский В.* Вогулы. Казань, 1907.

Плетнева 1994 — *Плетнева Л.М.* Генезис традиций в домостроительстве // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1: Поселения и жилища. Кн. 2. Томск, 1994.

Попова 2003 — *Попова С.А.* Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 2003.

Раевский 1977 — *Раевский Д.С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.

Ромбандеева 1980 — *Ромбандеева Е.И.* Погребальный обряд сыгвинских манси // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 232–238.

Ромбандеева 1993 — *Ромбандеева Е.И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.

Соколова 1963 — *Соколова З.П.* Материалы по жилищному, хозяйственному и культовому постройкам обских угров // ТИЭ. Новая серия. 1963. Т. 84. С. 180–233.

Соколова 1971 — *Соколова З.П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л., 1971 (Сб. МАЭ. Т. 27). С. 211–238.

Соколова 1980а — *Соколова З.П.* К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. М., 1980а. С. 89–117.

Соколова 1980б — *Соколова З.П.* Похоронная обрядность: Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980б. С. 125–143.

Соколова 1983 — *Соколова З.П.* Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода. М., 1983.

Соколова 1995 — *Соколова З.П.* Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 143–173.

Соколова 2005 — *Соколова З.П.* Манси. Гл. 6: Семейная обрядность // Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 265–277.

Федорова 1988 — *Федорова Е.Г.* Ребенок в традиционной мансийской семье // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 80–95.

Федорова 1993 — *Федорова Е.Г.* Материалы к погребальному обряду северных манси // Материалы полевых этнографических исследований 1990–1991 гг. СПб., 1993. С. 77–97.

Федорова 2000 — *Федорова Е.Г.* Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. СПб., 2000.

Федорова 2001 — *Федорова Е.Г.* О некоторых особенностях погребального обряда территориальных групп северных манси // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2001. С. 116–117.

Федорова 2003 — *Федорова Е.Г.* К интерпретации некоторых элементов погребально-го комплекса северных манси // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 2003. С. 257–258.

Федорова 2005 — *Федорова Е.Г.* Материалы по погребальному обряду верхнесосьвинских манси // Радловские чтения 2005: тезисы докладов. СПб., 2005. С. 169–174.

Федорова 2006 — *Федорова Е.Г.* Материалы к погребальной обрядности верхнесосьвинских манси: действия после погребения // Радловские чтения 2006: тезисы докладов. СПб., 2006. С. 208–213.

Федорова 2007 — *Федорова Е.Г.* Представления о смерти, мире мертвых и погребальный обряд обских угров // Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. СПб., 2007. С. 198–219.

Чернецов 1959 — *Чернецов В.Н.* Представления о душе у обских угров // ТИЭ. Новая серия. 1959. Т. 51. С. 114–156.

Kannisto 1958 — *Kannisto A.* Materialien zur Mythologie der Wogulen // Memoires de la Societe Finno-Ougrienne. 1958. V. 113.

П.О. Рыкин

КОНЦЕПЦИЯ СМЕРТИ И ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ У СРЕДНЕВЕКОВЫХ МОНГОЛОВ (по данным письменных источников)

1. Концепция смерти, имперский культ Неба и шаманизм

В своей последней крупной работе *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) знаменитый французский социолог Э. Дюркгейм (1858–1917), основатель и крупнейший представитель т.н. французской социологической школы, изложил концепцию социального генезиса религии как определенной системы коллективных представлений и обрядов. Во введении к своему фундаментальному труду он писал:

Общий вывод лежащей перед читателем книги заключается в том, что религия — это нечто в высшей степени социальное. Религиозные представления — это коллективные представления, выражающие коллективные реалии; обряды — это способы действий, берущие начало в среде ассоциированных групп и предназначенные для того, чтобы вызывать, поддерживать и воссоздавать определенные ментальные состояния в этих группах. Таким образом, если категории имеют религиозное происхождение, они должны разделять эту природу, общую для всех религиозных фактов; они также должны быть социальными предметами и продуктом коллективного мышления [Durkheim 1915: 10].

Идея о социальных истоках религиозных представлений, институтов, культов и связанных с ними обрядовых действий последовательно демонстрируется Дюркгеймом на весьма обширном этнографическом материале, от австралийского тотемизма как самой примитивной формы религиозных верований до мировых религий с их сложнейшими догматическими системами и культовыми практиками. Обобщая основные результаты своего подхода, он утверждал, что религиозные понятия, как и всякие коллективные представления,

не только берут начало в обществе, но и вещи, которые они выражают, имеют социальную природу. Не только общество, которое установило их, но и само их содержание представляет собой различные аспекты социального бытия [Ibid: 440].

В таком случае можно полагать, что между определенным типом общества и определенным типом религиозных представлений существует прямая каузальная связь. Сам Дюркгейм, рассматривая религию как продукт социальной жизни, скорее имел в виду общество как некое идеальное понятие, но в то же время предупреждал об отсутствии строгого противопоставления между реальным и идеальным, поскольку второе формируется на основе первого.

Идеальное общество находится не за пределами реального общества; оно представляет собой его часть [Ibid 1915: 422].

Социальный идеал возникает на основе реальных социальных фактов, а значит, можно говорить и о том, что присущие тому или иному обществу социальные формы детерминируют религиозные представления и понятия, которые их выражают и в которых они берут свое начало.

Идеи выдающегося французского социолога всецело применимы для объяснения процессов, происходивших в монгольском обществе на рубеже XII–XIII вв. Объединение под властью Чингисхана всех этнических групп и племенных конфедераций на территории Монголии привело к созданию политической общности нового типа — кочевой империи, получившей название *Yeke mongyol ulus*, букв. ‘народ великих монголов’¹. Идеологическая легитимация власти имперской элиты в лице Чингисхана и его окружения потребовала смены религиозной доминанты, поскольку прежняя система шаманистических представлений и культов, в основе которых лежали элементы анимизма и полидемонизма, не могла удовлетворять запросам новой социальной и политической реальности. Своеобразным преломлением этих запросов в сфере религиозных представлений стал универсалистский квазимонотеистический культ Неба² (ср.-монг. *tenggeri* ~ *tngrī*³), который выполнял роль официальной религиозной и

¹ Об этом названии см.: [Mostaert, Cleaves 1952: 486–491; Rachewiltz 2004/2: 760–761; 2006].

² Термин *тэнгризм*, предложенный Ж.-П. Ру для обозначения религиозных верований монголов, связанных с культом Неба [Roux 1956: 206–208], не кажется нам удачным, поскольку он заставляет предполагать, что мы имеем дело с особой формой религии, каковой, на наш взгляд, культ Неба не являлся. Однако это не означает, что нужно отрицать значимость самого культа Неба в религиозных представлениях средневековых монголов, как это делает М.-Л. Беффа, опираясь только на анализ *Тайной истории монголов* [Beffa 1993]. Достаточно почитать другие источники, чтобы убедиться в обратном.

³ Об этом слове см.: [Krueger 1963; TMEN II № 944; Ligeti 1965: 267–270; Maenchen-Helfen 1966; Weiers 1969: 199; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 442–443; Фан Лингуй 1991: 113–115, № 27; Georg 2001; Rachewiltz 2004/1: 226–227; Rybatzki 2006: 401–410].

идеологической системы Монгольской империи, призванной одновременно обосновывать концентрацию власти в руках единого имперского лидера (ср.-монг. *qa'an* ~ *qahan*¹) и выражать его притязания на безусловное мировое господство (см.: [Kotwicz 1950; Rachewiltz 1973; Sagaster 1973; Franke 1978: 14–25; Fletcher 1986: 30–32]). Прямая зависимость между образованием державы Чингисхана и установлением культа Неба в качестве господствующей формы религиозных представлений с определенностью выявляется на основе данных средневековых источников. Так, армянский автор Гайтон в сочинении *Цветник историй земель Востока* (1307) сообщает о том, что почитание «Бога Бессмертного» (христианская интерпретация знаменитой монгольской формулы *möngke tengri* ‘Вечное Небо’²) было утверждено первым указом Чингисхана сразу после его вступления на престол:

После того как Чингисхан с всеобщего и единодушного согласия татар стал императором, он решил посмотреть и проверить, насколько этот народ ему подчиняется. И тогда он изрек три приказания, которым все должны были следовать беспрекословно. Первое приказание состояло в том, что все как один обязаны почитать Бога Бессмертного, волею которого Чингис стал императором. И этой заповеди татары с тех пор неукоснительно следуют и славят имя Бога Бессмертного, почитают его превыше всех прочих богов и в любом своем начинании призывают имя Его [Горелов 2006: 250].

В довольно искаженном виде идею о вытеснении шаманизма³ культом Неба в качестве религиозной доминанты, правда, не связывая это с политическими факторами, передает другой армянский хронист Григор Акнерци (1250–1335) в своей *Истории народа стрелков* (1271):

¹ Об этом титуле см. [Ramstedt 1951: 62–63; TMEN III № 1161; Kałużyński 1978: 128; Rachewiltz 1983a; 1989: 288–298; 2004/1: 222–223; Таскин 1986; Шервашидзе 1990: 83–84; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 288–290; Фан Лингуй 1991: 57–65, № 16; Rybatzki 2006: 484–489].

² Об этой формуле см. :[Rachewiltz 2004/1: 624–625; 2004/2: 819; 2007: 114–116]. Следует отметить, что христианские и мусульманские авторы в своих трудах, как правило, описывали религиозные представления у монголов в привычных для монотеистических религий терминах. Ср. анонимный грузинский хронограф XIV в.: «В обычае же было у них (монголов. — П.Р.) поклонение единому богу, которого на языке своем называли Тенгри» [Цулая 1973: 115]. Однако и сами монголы, как бы подстраиваясь под образ мыслей побежденных, в переводах своих дипломатических посланий на другие языки регулярно передавали понятие Вечного Неба заимствованными из этих языков обозначениями верховного существа, такими как ‘Аллах’, ‘Deus’ и т.п. [Rachewiltz 2007: 127]. Ср. аналогичную ситуацию с употреблением слова *tängri* в средневековых тюркско-иномязычных словарях [Golden 1998: 211–212].

³ В задачи данной работы не входит обсуждение вопроса о том, образует ли шаманизм особую форму религии или является совокупностью достаточно разнородных верований и ритуально-магических практик (подробнее см.: [Элиаде 1998: 17–23, 367–373; Потапов 1991: 84–115; Бурыкин 2007: 7–24]). Мы склоняемся скорее ко второй из этих точек зрения.

От самих Татар мы слышали, что они из туркестанской родины своей перешли в какую-то восточную страну, где они жили долгое время в степях, предаваясь разбою, но были очень бедны. У них не было никакого богослужения, а были какие-то *войлочные идола*, которых они и до сих пор переносят с собою для разных волшебств и гаданий. В то же время они удивлялись солнцу, как какой-то божественной силе. Когда они изнурены были этой жалкой и бедственной жизнью, их осенила внезапно здравая мысль: они призвали себе на помощь Бога, Творца неба и земли и дали ему великий обет — пребывать вечно в исполнении Его повелений [Патканов 1871: 3–4].

Таким образом, мы вправе рассматривать культ Неба у средневековых монголов в духе теории Э. Дюркгейма как символическое выражение социального порядка, связанного с образованием Монгольской империи как принципиально новой формы политического единства центральноазиатских номадов¹. При этом речь не идет о том, что культ Неба привел к полной ликвидации шаманских верований, восходящих к прежним, доимперским формам социальной организации кочевников. Шаманы (ср.-монг. *bö'es*, ед. ч. *bö'e*²) и характерные для них религиозные практики (гадания, предсказания, заклинания духов, врачевание и т.п.) неоднократно упоминаются различными источниками в монгольском обществе эпохи империи (ср.: [Endicott-West 1999]). Однако они были вытеснены на периферию религиозной жизни социума и обслуживали преимущественно сферу семейно-родовой обрядности, тогда как ритуальные действия, имевшие общеимперскую значимость (включая все, что относилось к культу Неба), выполнялись либо самим правителем, либо по его поручению избранными представителями знати или специальными функционерами (см.: [Скрынникова 1997: 100–148]).

По существу, есть все основания говорить о своего рода *двоеверии* — параллельном сосуществовании шаманизма и культа Неба у монголов имперского периода. В более общем виде эта идея уже высказывалась известным французским ученым, специалистом по истории религиозных верований алтайских народов Ж.-П. Ру:

Существует большая вероятность того, что алтайский мир знал двойной культ: один официальный, ориентированный на Бога-Небо (*Tängri*) и связанный с Государством и Правителем, а другой частный, родовой

¹ Упоминания культа Неба или отдельных его элементов в источниках применительно к доимперской эпохе, по-видимому, являются такими же анахронизмами, как и окказиональные употребления титула *qa'an* ~ *qahan*, впервые принятого сыном Чингисхана Ögödzem в 1229 г., по отношению к самому Чингисхану и его ближайшим предкам [подробнее см.: Rachewiltz 1983a].

² Об этом слове см.: [TMEN I № 112; Rachewiltz 2004/2: 653–654; Rybatzki 2006: 234–235].

или семейный (с другими божествами). Так же, как в каждом из двух культов существовали свои жертвоприношения, там должны были быть и свои молитвы. Только природа, с одной стороны, местных документов, а с другой — сведений наших иностранных информаторов может объяснить, почему акцент делался на официальном культе [Roux 1963: 35].

Если распространять это утверждение на все алтайские народы слишком рискованно, то, по крайней мере, для средневековых монголов оно представляется вполне справедливым и уместным. Здесь следует отметить, что двойственность религиозной системы средневековых монголов также имела отчетливую социальную основу. С образованием империи прежняя система племенных конфедераций не исчезла полностью, а как бы отступила на задний план, подчинившись требованиям нового социального порядка, который вырос над ней в качестве своеобразной надстройки (см.: [Fletcher 1986: 19–21]). Аналогичная участь постигла и обслуживавший эту систему шаманизм — из господствующей формы религиозных представлений он был понижен в статусе до вспомогательного и периферийного элемента имперской религиозно-идеологической доктрины, центральное место в которой занимало почитание Вечного Неба. Однако едва ли правильна точка зрения о том, что культ Неба был ориентирован исключительно на имперского лидера и его окружение, тогда как их подданные, простые кочевники, по-прежнему оставались приверженцами шаманистических верований (см., напр.: [Golden 1998: 181–182]). Мы знаем, что эти верования благополучно существовали даже при дворах членов правящей элиты Монгольской империи¹, и, напротив, рядовые монголы вполне искренне принимали выработанную имперской идеологией доктрину божественного Неба². Скорее дифференциация проходила не по социальному, а по ценностному принципу: высшей символической ценностью для всех слоев монгольского общества в эпоху империи, безусловно, обладала официальная доктрина, а влияние шаманизма было ограничено теми аспектами религиозного опыта, которые в имперской системе координат расценивались как гораздо менее важные и символически значимые.

Главенствующая роль культа Неба в религиозном мировоззрении средневековых монголов неизбежно должна была отразиться и на том специфическом комплексе верований, который можно назвать *концепцией смерти*. Речь идет о культурных стереотипах, связанных с происхождением и причинами смерти, ее основными агентами и способа-

¹ К примеру, вдова ка'ана Гуйюка Огул-Каймыш, по свидетельству Рашид ад-Дина, «большую часть времени проводила наедине с шаманами и была занята их бреднями и небылицами» [РСб II 122]. О других примерах тесных отношений носителей власти с шаманами в эпоху империи см.: [Endicott-West 1999: 227–228].

² См. ниже сообщение Пэн Дая.

ми их нейтрализации. У нас нет достаточных данных для того, чтобы охарактеризовать представления о смерти у монголов до образования империи, поскольку источники практически молчат об этом¹. Однако мы можем привлечь в качестве сравнительного материала то, что известно об этих представлениях в постимперский период, когда единый и универсальный культ Неба утратил свое значение, лишившись своей социальной и политической основы. Согласно монгольским обрядовым текстам XVII–XIX вв., болезнь или смерть вызывались вмешательством разного рода злых духов, которые либо вселялись в тело человека, либо похищали одну из его «душ», в результате чего — при отсутствии должного противодействия со стороны ритуальных специалистов (шамана или ламы) — наступала смерть (см.: [Bawden 1961–1962; ср. также: Рыкин 2007: 59–64]). Такая концепция смерти хорошо подходила для шаманистического восприятия действительности, в рамках которого она некогда и возникла, но ее основные принципы едва ли согласовывались с религиозной доктриной культа Неба в пору политического могущества монгольской мировой державы. Эта доктрина носила ярко выраженный универсалистский характер и имела тенденцию к охвату всех сторон жизни средневековых монголов. Глава китайской дипломатической миссии к монголам Пэн Дая, составивший вместе со своим коллегой Сюй Тинем путевые заметки под названием *Хэйда шилюе* «Краткое описание черных татар» (1237), по-видимому, не преувеличивал, когда писал:

Что касается их (татар. — *П.Р.*) повседневных разговоров, то [они] непременно говорят: “Силой Вечного неба и покровительством-счастьем императора!” Что касается дел, которые они собираются совершить, то [они] говорят: “Небо повелевает так!” Что касается дел, уже совершенных человеком, то [они] говорят: “Небо знает это!” [У них] не бывает ни одного дела, которое не приписывалось бы небу. [Среди них] нет таких, которые бы не поступали так, начиная с татарского владетеля и кончая [его] народом [Мункуев 1970: 760].

Ему вторит и уже упомянутый армянский автор Гайтон:

Они (татары. — *П.Р.*) по-простому почитают и славят своего Бога, призывая его во всех своих начинаниях. И считают его единым и бессмертным. И ничего, по их мнению, не может совершиться помимо Божьей

¹ Одно из немногих свидетельств, относящихся к доимперской эпохе, представляет собой рассказ Рашид ад-Дина о неудачном лечении некоего Сайн-тегина из племени конгират: «Для лечения [Сайн-тегина] попросили у татар [прислать] шамана по имени Чаркил-Нудуя. Он пришел и совершил камлание, но Сайн-тегин умер. Над шаманом учинили насилие и отослали домой. После того старшие и младшие братья Сайн-тегина отправились и убили этого Чаркила шамана [kām]» [РСб I/1 104]. Причины болезни и смерти Сайн-тегина здесь не названы, но приглашение шамана для совершения камлания заставляет думать о том, что они были связаны с действиями злых духов, на борьбе с которыми и специализировались шаманы.

воли, а поэтому у них принято говорить: “Видит Бог, что я тебе сделал!” — и прочее [Горелов 2006: 271–272].

Отсюда ясно, что в объяснительной системе культа Неба наступление смерти не могло восприниматься иначе, как только в связи с волей главной и единственной божественной силы — самого Вечного Неба. На этот счет источники дают нам целый ряд прямых указаний. Так, в знаменитом письме ка’ана Гуй’ука папе Иннокентию IV, написанном на персидском языке (1246), содержится любопытная фраза:

Людей этих стран, (именно) Вечное Небо (*x[u]dāi qadīm*)¹ убило и уничтожило их. Кроме как по приказу Неба, как может кто-либо убивать, как может (кто-либо) захватывать своей собственной силой (*quvvat*)?² [Rachewiltz 2007: 119].

Здесь наступление смерти объясняется двояким образом: Небо может убивать людей самостоятельно, без всяких посредников, а может отдавать специальные приказы, поручая причинять смерть избранным лицам — ка’ану и другим представителям монгольской элиты, которые выполняли эти приказы с помощью своих подчиненных. И в том и в другом случае смерть выступала как наказание за нарушение воли Неба и выражающих ее приказов (например, приказов о подчинении, ведении войны, даровании власти и т.п.), а само Небо — в роли высшего вершителя судеб (подробнее см.: [Rachewiltz 2007: 117–120]). Небу даже не обязательно было непосредственно убивать (или приказывать убивать) провинившегося; достаточно было сделать так, чтобы он умер сам, лишив его своей божественной поддержки. Так, при завоевании Армении монголами два монгольских военачальника предлагали полностью разграбить страну и перебить все население, однако встретили противодействие в лице командующего экспедиционным корпусом Чормакана. Наутро после того, как оба военачальника предложили столь жестокий план, они были найдены мертвыми. По сообщению Григора Акнерци,

тогда Чорман (Чормакан. — П.Р.), взяв с собой свидетелей происшествия, отправился к главному своему начальнику, Чингиз-Хану, рассказал ему о своем намерении и о замыслах своих сотоварищей, об их гибели и о своем спасении в ту ночь. Изумленный хан, слушая рассказ, сказал Чорману: «То, что задумали оба предводителя, не было угодно Богу, и потому они скорострительно умерли, а ты не умер за свои добрые намерения» [Патканов 1871: 11].

¹ По справедливому замечанию П. Пелльо и И. де Рахевильца, перс. *x[u]dāi* ‘Бог’ в тексте письма соответствует монг. *tengri* ‘Небо’ [Rachewiltz 2007: 118].

² Перевод этого фрагмента Н.П. Шастиной довольно неточен: «В этих землях силою вечного Бога люди были убиты и уничтожены. Некоторые по приказу Бога спаслись, по его единой силе. Как человек может взять и убить, как он может хватать (и заточать в темницу)?» [Плано Карпини 1997: 393].

Однако смерть могла происходить не только в качестве кары за какие-либо проступки, но и как естественное завершение человеческой жизни, ниспосланной и предопределенной Небом. По-видимому, именно это имел в виду Мёнкэ-ка'ан в беседе с посланцем французского короля доминиканцем Вильгельмом де Рубруком, который передал ее в отчете о своем путешествии (1255):

Мы, моалы, — сказал он (Мёнкэ-ка'ан. — П.Р.), — верим, что существует только единый Бог, Которым мы живем и Которым умрем (курсив мой. — П.Р.), и мы имеем к Нему открытое прямое сердце [Рубрук 1997: 169].

Представления о том, что Небо может как даровать жизнь, так и отнимать ее, а также воскрешать из мертвых, нашли отражение и в одном из важнейших памятников среднемонгольского языка — словаре *Мукаддимат ал-Адаб*. Рукопись этого четырехязычного (арабско-персидско-тюркско-монгольского) словаря датируется 1492 г. и представляет собой копию арабско-персидского словаря аз-Замахшари (1075–1144), который в неизвестное время (предположительно в XIV в.) был дополнен тюркским и монгольским языковым материалом, переданным в арабской графике. Хорошо известный лингвистам, данный словарь никогда ранее не использовался в качестве источника этнографических данных, хотя содержащиеся в нем сведения представляют огромный интерес для специалистов по культуре средневековых монголов. Безусловно, при изучении словаря нужно принимать во внимание очевидное исламское влияние, которое ко времени составления памятника испытала на себе западная часть монгольского мира, но в то же время сложно отрицать и тот факт, что словарь сохранил целый ряд весьма архаичных слов и выражений, которые отображают различные аспекты монгольской культуры еще доисламского периода. В частности, *Мукаддимат ал-Адаб* содержит определенное число контекстов, в которых идея получения и лишения жизни напрямую соотносится с вмешательством божественного Неба: к примеру, *alaba tūni tengri* ‘тенгри убил его’ [МА 97а], *ükü'ülbe tedeni tengri* ‘тенгри их предал смерти’ [МА 379а-б], но также *amidu kibe tengri üküksen* ‘тенгри воскресил мертвеца’ [МА 100а-б]; *amidu kibe tūni tengri* ‘тенгри воскресил его’ [МА 100б], *tengri qojna orqiba amiduluq* ‘тенгри отсрочил его смертный час’ [МА 347б]; *tonilyaba tūni tengri ükülēse* ‘тенгри спас его от гибели’ [МА 350а]; *amiduluq ögbe čimadu tengri* ‘тенгри дал тебе жизнь’ [МА 100б]; *boljal ögbe tengri tūni nasundu* ‘тенгри дал срок длительности его жизни’ [МА 120б]; *urtu kibe tengri tūni nasuni* ‘тенгри сделал его жизнь долгой’ [МА 367а]; *urtu nasutu kibe tūni tengri* ‘тенгри дал ему долгую жизнь’ [МА 367а].

Таким образом, можно согласиться с Ж.-П. Ру, что Небо в имперских культурах средневековых кочевников Центральной Азии выступало главной причиной смерти, «основным убийцей» [Roux 1963: 54]. Однако это не означает, что вытесненная культом Неба на периферию культурной жизни шаманистическая концепция смерти полностью утратила свое влияние и значимость. Уступив лидирующие позиции в обществе более могущественному сопернику, шаманизм нашел возможности сосуществовать с ним на основе своеобразного религиозного консенсуса, когда за культом Неба закреплялись важнейшие религиозные функции общеимперского характера, а в компетенции шаманизма оставались культовые действия более низкого статуса, относящиеся к сфере семейно-родовой обрядности. При этом предметные области культа Неба и шаманизма не находились друг с другом в строго дополнительном распределении — значительный пласт религиозных представлений выступал своего рода общим ресурсом для обеих составляющих системы двоеверия, каждая из которых задействовала его по своему усмотрению и интерпретировала в соответствии со своими собственными объяснительными принципами. К этому общему ресурсу, вероятно, принадлежали и представления о смерти у средневековых монголов. Иначе было бы сложно понять, почему наряду с вполне логичным для официальной доктрины объяснением смерти волей, приказом или попустительством Вечного Неба мы находим также примеры ее альтернативной трактовки в духе старых шаманистических верований — как результат действий злых духов или колдовства. Так, Киракос Гандзакеци (1201–1272) в своей *Истории Армении* (начата в 1241, закончена в 1265) пишет о монголах:

А когда кто-либо из них умирал или если убивали кого, то, бывало, много дней подряд возили [его труп] с собой, поскольку, [как им казалось], *бес, вселившийся в него* (курсив мой. — П.Р.), говорил вздор и долго бормотал» [Киракос Гандзакеци 1976: 173].

Согласно этому описанию у монголов имперского периода продолжала сохраняться вера в то, что смерть может наступать вследствие вселения в тело человека злых духов. На это же указывает знаменитая *Mongqol-un ni' uša to[b]ča'an* 'Тайная история монголов'¹ (далее — ТИМ) в § 272, где говорится о том, что тяжелая болезнь ка'ана Ёгёдя была вызвана «[духами-]хозяевами и властителями земли и воды китайского народа» (*kitat irgen-ü qaġar usun-u eġet qant*) за то, что монголы во время завое-

¹ Составлена предположительно в середине XIII в. Датировка памятника варьирует от 1228 до 1264 г.; существует гипотеза и о том, что его составление относится к началу XIV в. Ряд исследователей предполагает наличие нескольких редакций сочинения, неоднократно дополнявшихся и перерабатывавшихся до тех пор, пока оно не приняло нынешний вид (см., напр.: [Hung 1951; Doerfer 1963; Rachewiltz 1965; 2004/1: xxix–xxxiv, xl–liii; Yü Da-djün 1987]).

вания Китая грабили народ и разрушали города, причем определение причин болезни и их устранение осуществлялось с помощью «шаманов и гадателей» (*bö'es tölgečin*)¹ [ТИМ XII 21а: 4–5]².

Также представляет интерес свидетельство Вильгельма де Рубрука относительно монгольских шаманов, которых он называет «прорицателями»:

Прорицателей зовут также, когда родится какой-нибудь мальчик, чтобы они предсказали судьбу его; зовут их и когда кто-нибудь захворает, и они произносят свои заклинания и решают, естественная ли это немощь, или она произошла от колдовства [Рубрук 1997: 172].

Здесь любопытно прежде всего различие двух видов болезни — «естественной» и «произошедшей от колдовства». Можно предположить, что в первом случае имеется в виду болезнь (в перспективе, и смерть), предопределенная Небом не за какие-либо проступки, а как естественное завершение человеческой судьбы, тогда как второй явно предполагает использование вредоносной магии, несовместимой с культом Неба, но вполне приемлемой в картине мира шаманизма. Обвинения в колдовстве, якобы повлекшем за собой болезнь или смерть человека, нередко упоминаются в источниках (см., напр.: [Endicott-West 1999: 226–227]). Например, у Рубрука мы читаем:

Меж тем случилось, что первая жена Мангу-хана (Мбнхэ-ка'ана. — *П.Р.*) родила сына и прорицателей позвали предсказать судьбу младенца; все они пророчествовали счастливое, говоря, что он будет долго жить и станет великим государем. Спустя немного дней случилось, что этот мальчик умер. Тогда мать в ярости позвала прорицателей и сказала им: “Вы сказали, что сын мой будет жить, а вот он умер”. Тогда те ответили ей: “Госпожа, вот мы видим ту колдунью, кормилицу Хирины, которая была убита некогда. Она убила вашего сына, и вот мы видим, как она его уносит”. А у этой женщины остались в становиче взрослые сын и дочь; госпожа в ярости послала за ними и приказала мужчине убить юношу, а женщине — девушку в отомщение за ее сына, про которого прорицатели сказали, что мать их убила его» [Рубрук 1997: 173].

Известен также случай, когда в правление Гүйүк-ка'ана (1246–1248) одну из приближенных его матери обвинили в том, что она околдовала царевича Көдэна, вызвав у него болезнь. После смерти царевича несчастную схватили и предали жестокой казни. Такой же участи подвергся один мусульманин по обвинению в наведении колдовства на сына Гүйүка Ходжа-Огула [РСб II 117]. В монгольском Иране болезнь ильха-

¹ В параллельной версии описания этого события у Рашид ад-Дина говорится о том, что когда ка'ан заболел, «шаманы по их обычаю камлали и отмывали его болезнь в воде в деревянной чаше» [РСб II 24].

² Ссылки на ТИМ в настоящей работе даются по изданию [Юаньчао биши 1936]. Транскрипция монгольского текста и перевод здесь и далее выполнены автором.

на Аргуна (1284–1291), которая в конечном итоге вызвала его кончину, была приписана колдовству, причем причины болезни были выявлены посредством гадания на бараньей лопатке, проведенного шаманами. Подозрение в колдовстве, что само по себе примечательно, пало на представительницу дома Чингисхана, внучку ильхана Хүлэ'ү, которая была подвергнута пытке и казнена [РСб III 126]. Отсюда видно, что двойственность религиозной ситуации в Монгольской империи проявлялась, помимо прочего, в осмыслении такой важной для человеческого существования категории опыта, как смерть, которое в полной мере испытало на себе воздействие религиозного «конфликта интерпретаций» между имперским культом Неба и противопоставленным ему, но также и сосуществующим с ним шаманизмом.

2. Погребальные обряды: социальное в зеркале религиозного

Основная проблема изучения погребальных обрядов средневековых монголов заключается в отсутствии комплексного анализа всех групп источников, содержащих какие-либо сведения по данному вопросу. Уже 90 лет назад эту проблему отчетливо осознавал академик В.В. Бартольд, который в своей статье «*К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов*» (1921) изложил перспективы ее исследования следующим образом:

Представить полную картину монгольского погребения или хотя бы погребения монгольских ханов невозможно, пока мы не имеем критического исследования всех известных первоисточников. Выполнение такого исследования облегчается сравнительным обилием источников, но затрудняется разбросанностью и разнообразием материала. Так, например, в рассказах о погребении ханов в Персии есть такие подробности, которых нет в рассказах о погребении ханов в Монголии, и наоборот; не всегда ясно, имеем ли мы право соединять все эти рассказы в одно целое, предполагая, что обряды ханского погребения были безусловно одни и те же на всем пространстве монгольской империи и что перед нами только факт случайного умолчания отдельных источников о тех или других частях одного и того же церемониала [Бартольд 1966: 383].

К сожалению, приходится признать, что предложение В.В. Бартольда осуществить критическое исследование первоисточников по погребальному обряду монголов эпохи империи до сих пор остается нереализованным. Несмотря на ряд конкретных исследований, в которых затрагивается проблематика средневекового монгольского погребального обряда [Пэрлээ 1956; Pelliot 1959: 330–363; Ratchnevsky 1970: 435–443; Boyle 1974; Дробышев 2005; Юрченко 2007], продолжает ощущаться нехватка обобщающих работ, в которых вместо рассмотрения сведений

отдельных источников или отдельных аспектов вопроса давалась бы более или менее целостная картина, образованная сочетанием данных как письменных, так и археологических и иконографических памятников. Более того, на сегодняшний день отсутствуют даже важнейшие составные части этой картины, т.е. синтез данных по каждой из трех перечисленных категорий источников. Так, у нас нет общих исследований по археологии погребального обряда Монгольской империи, хотя количество накопленного в этой области фактического материала поражает воображение и буквально требует систематизации и генерализации. Также не сведены воедино соответствующие данные письменных источников, не говоря уже об иконографическом материале.

Не претендуя на исчерпывающее решение поставленной проблемы, которая, безусловно, требует специального углубленного исследования в более широких рамках, мы ограничимся тем, что попытаемся объединить, систематизировать и проанализировать основные письменные источники по погребальным обрядам средневековых монголов, современные описываемой эпохе. В нижеследующем изложении мы придерживаемся следующей схемы: сначала в хронологическом порядке приводятся данные источников, затем они комментируются и используются в качестве основы для некоторых выводов социологического и историко-культурного характера, которые, надеюсь, помогут внести определенный вклад в понимание важнейших аспектов погребальной обрядности монголов имперского периода и ее взаимосвязей с особенностями социальной структуры.

1. Пэн Дая 彭大雅 и Сюй Тин 徐霆. Хэйда шилюе 黑鞑事略 ‘Краткое описание черных татар’ (1237):

Что касается тех [татар], которые умирают, следуя с войсками, то срочно везут их трупы домой. В противном случае опустошают их торбу и хоронят их.

[Я, Сюй] Тин, видел, что, когда у них кто-либо умирает в войсках, если раб сам сумеет срочно привезти труп своего хозяина домой, то отдают ему только скот; если же доставляет его другой человек, то [он] полностью получает его жен, рабов, скот и имущество.

У их могил нет курганов. Вытаптывают [могилу] лошадьми, чтобы [она] была похожа на ровное место. Что касается могилы Тэмджина, то [там] воткнуты [в землю] стрелы и тем самым сделана изгородь шириной более тридцати ли. Конные патрули охраняют [ее].

[Я, Сюй] Тин, видел, что могила Тэмджина находится в стороне от реки Лугоу. Горы и реки окружают [ее]. Передают, что Тэмджин родился здесь и поэтому после смерти здесь и похоронили [его]. Не знаю, действительно ли [так] [Мункуев 1970: 828].

2. Киракос Гандзакечи. *История Армении* (1241–1265):

А когда кто-либо из них умирал или если убивали кого, то, бывало, много дней подряд возили [его труп] с собой, поскольку, [как им казалось], бес, вселившийся в него, говорил вздор и долго бормотал. Бывало, что [труп] сжигали, чаще же хоронили в землю, в глубокой яме, и вместе с ним складывали оружие его, и одежду, золото, серебро и всю его долю [имущества]. А если это был кто-либо из знати, зарывали вместе с ним в могилу слуг и служанок его, как говорили они, для прислуживания ему. [Зарывали вместе с ним] и коней тоже, ибо, говорили они, там происходят жестокие сражения. А когда хотели сохранить память об умершем, распарывали брюхо коня и через это отверстие вытаскивали все мясо без костей, затем сжигали внутренности и кости и зашивали шкуру, как если бы [у него] все тело было [в целости]. Потом, заострив длинный шест, продевали его через брюшину в рот лошади и так поднимали ее на дерево или [водружали на] какое-либо возвышенное место [Киракос Гандзакечи 1976: 173].

3. Иоанн де Плано Карпини. *Liber Tartarorum* ‘Книга о Тартарах’ (1247)¹:

Когда кто-нибудь из них (Тартар. — П.Р.) смертельно заболевает, ставится шест, вокруг которого обматывают черный войлок. И после этого никто из чужих не смеет войти в пределы их стойбища. И когда начинается агония, почти все удаляются от него, потому что никто из присутствующих при смерти не сможет войти в орду какого-нибудь князя, а также императора, до наступления новой луны.

Когда же он умер, в том случае, если он из меньших чинов, его тайно хоронят в степи там, где им понравится. И хоронят его со всей его юртой, с ним в центре, и посредине перед ним ставят стол и блюдо, полное мяса, и чашу кобыльего молока. И хоронят вместе с ним одну кобылицу с жеребенком и коня с уздой и седлом, а другого коня съедают, а шкуру его наполняют соломой, и устанавливают его либо на двух палках, либо, иначе, на четырех, [а делают это] для того, чтобы в другом мире он имел то пристанище, в котором он умер, и для того, чтобы от кобылиц он получал молоко и смог бы для себя также приумножить количество лошадей, а также скакунов, которых он мог бы оседлать. И кости той лошади, которую они съели, они сжигают во спасение души. (Как мы видели своими глазами и как мы узнали от других, зачастую также женщины по некому соглашению, договорившись, сжигают кости во спасение душ человеческих. Видели мы также, что Оккодай-кан, отец нынешнего императора, позволил одному кусту расти во спасение души умершего. При этом он предписал, чтобы никто там ничего не срезал, если же кто-то срежет там какую-нибудь веточку, то, как мы сами видели, он должен подвергнуться бичеванию, вразумлению и плохому обращению. И ког-

¹ Русский перевод данного фрагмента сочинения Плано Карпини А.И. Малеиным [Плано Карпини 1997: 38–39] содержит ряд неточностей. Более выверенным и надежным является перевод С.В. Аксенова, приведенный в статье [Юрченко 2007: 172–173]. Данный перевод и используется в настоящей работе.

да нам очень нужна была [ветка], чтобы погонять коней, мы не решились срезать там ни единой ветки). Золото и серебро погребают вместе с ним таким же образом, повозку, в которой его везут, ломают, [и жилище его разрушают], и никто не смеет называть его личное имя вплоть до [прихода] третьего поколения.

Существует также другой способ хоронить некоторых более важных лиц. Идут тайком в степь и там снимают траву с корнями, и вырывают большую яму, а в стене этой ямы делают [еще] одну яму под землей. И кладут под него того раба, который был его любимцем, [и] тот лежит под ним столь долго, что начинает почти агонизировать; затем его вытаскивают, чтобы он мог подышать, и делают так трижды; и, если он спасется, то после этого он свободен, и делает то, что ему будет угодно, и [отныне] является большим человеком в [своем] жилище, а также в его роду. А [знатного] мертвого кладут в яму, сделанную в стене, с теми вещами, которые названы выше. Затем заполняют ту яму, которая находится перед его ямой, и кладут сверху траву [так], как было прежде, с тем чтобы в дальнейшем [это] место не могло быть найдено. Прочие действия они совершают так, как сказано выше, но шатер его оставляют в степи, в стороне [от стойбища].

В их земле есть два кладбища. Одно — [то], на котором хоронят императоров, князей и всех знатных людей, причем, где бы они ни умерли, их привозят туда, если [это] можно сделать надлежащим образом. А с ними погребают много золота и серебра. Другое [кладбище] — [то], на котором погребены те, кто был убит в Венгрии; ведь многие были убиты именно там. К этим кладбищам никто не смеет подходить кроме сторожей, которые назначены сторожить именно там. А если кто-нибудь подойдет, то его хватают, раздевают, бичуют и подвергают очень плохому обращению. Поэтому, [когда] мы сами по незнанию вошли в пределы кладбища тех, кто был убит в Венгрии, и [сторожа] застигли нас там, имея намерение расстрелять [нас] из луков, но, поскольку мы были послами, и не знали обычаев [этой] земли, нам позволили свободно уйти [Юрченко 2007: 172].

4. Брат Ц. де Бридиа (Аноним из Бржега). *Hystoria Tartarorum* 'История Тартар' (1247):

Когда кто-нибудь среди них (Тартар. — П.Р.) серьезно заболевает, то около его юрты воздвигается шест [длиной] девять локтей, обмотанный черным войлоком, и с этих пор никто чужой не осмеливается войти в [обозначенные таким образом] границы стойбища. Когда же [у умирающего] начиналась агония, редко кто-нибудь остается возле него, потому что никто [из] тех, кто присутствовал при смерти, не смог бы войти в орду какого-либо вождя и [тем более] императора до начала нового лунного месяца.

Если умирает богатый, его хоронят тайно в поле вместе с его юртой сидящим в ней, и вместе с [деревянным] корытцем, полным мяса, и чашей кобылье молоко. Также с ним хоронят кобылицу с жеребенком, коня с уздой и седлом, лук с колчаном и стрелами. Одного же коня съедают друзья, и шкура его, наполненная сеном, поднимается на деревянных

опорах. Они верят, что в будущей [жизни умерший] будет нуждаться во всем этом, а именно в кобылице для получения молока, в коне, для того чтобы ездить, и также в другом [из того, что положено с ним]. Подобным же образом кладут золото и серебро.

Некоторых более важных хоронят так: выкапывают тайно в поле яму, края которой квадратны и достаточно малы, а внутри с обеих сторон [яму] расширяют, а другую [яму], в которой они имитируют похороны [умершего], роют рядом со стойбищем публично и открыто. Раба же, которого [умерший] при жизни ценил сверх остальных, кладут под мертвое тело, оставляя могилу открытой. Если [раб] на третий день из-под него в муках поднимался, то он становился свободным и во всем этом роду [т.е. роду умершего] уважаемым и могущественным. После этого, зарыв [истинную] могилу, они в течение ночи над [этим] местом гоняют кобылиц или овец, чтобы выровнять место, дабы чужеземцы не смогли найти сокровища, положенные вместе с ним [умершим]. Иногда также они укладывают сверху ранее снятую [с этого места] траву.

Кроме того, они имеют в своей земле два кладбища: одно — для простых [людей], другое — для императоров, вождей и знати. И они прилагают все усилия к тому, чтобы похоронить на этом кладбище всю знать, принявшую смерть на чужбине, как это было в Венгрии. Если кто-либо, за исключением зрителей, приблизится к этому кладбищу, то к нему относятся со всяческим злом, поэтому наши братья, которые, не зная [об этом запрете], вошли [на территорию кладбища], были бы оскорблены жестоко, если бы они не являлись послами великого папы, которого тартары называют *юл-боба*, т.е. «великий Папа» [Христианский мир 2002: 119–120].

5. Винцент де Бове. *Speculum historiale* ‘Историческое зеркало’ (сер. XIII в.):

<Когда кто-нибудь из них (Тартар. — П.Р.) заболит, выставляют шест и обвиняют его черным войлоком; и с тех пор никто чужой не смеет вступить в пределы его стойбища. Когда же он умирает, то, если он из меньших чинов, его хоронят тайно в поле с его юртой, сидящим посреди нее, и перед ним ставят стол, и блюдо, полное мяса, и чашу с кобыльим молоком. Также вместе с ним хоронят кобылу с жеребенком и коня с седлом и уздечкой; а другого коня съедают и, набив его шкуру соломой, ставят повыше на двух или четырех палках, и все это делают для мертвого, чтобы у него были стойбище и кобылица в ином мире, дабы он мог получать от кобылицы молоко и разводить коней, и ездить на них, куда хочет. А кости съеденного коня сжигают во спасение души. Также женщины собираются для сожжения костей во спасение душ умерших>.

Если же умрет кто-либо из богатых и важных тартар, то его хоронят в роскошных одеждах и в удалении от всех в тайном месте, чтобы его наряды не похитили. И друзья его разделяют коня, начиная с головы и до хвоста, и вырезают ремень небольшой ширины от холки и по всей длине (конского трупа), а затем, сняв всю шкуру, наполняют ее мякиной в память об умершем, используя копье в качестве конской спинной хребтины, и наконец, подвешивают ее, расправив на двух рогатинах.

Мясо же конское съедают после, как было сказано, за помин его души и устраивают по умершему плач в течение 30, а иногда и более, но бывает, что и менее, дней. Особо же знатные, как было сказано, перед смертью выбирают себе одного из своих рабов, которого помечают неким своим знаком, а когда они умирают, то раба живым укладывают с ним в могилу. Есть также и другие, однако весьма жестокие тартары, среди которых встречаются и христиане. У них принято, что когда сын увидит, что его отец стал старым, и голова у того отяжелела, то дает ему в пищу некие жиры, вроде бараньих хвостов и им подобного, которые столь жестки, что ими легко можно подавиться. Когда же старик от этого умирает, тело его сжигают, а прах собирают и хранят, словно сокровище, а затем ежедневно, когда садятся есть, посыпают этим пеплом свою пищу [Юрченко 2007: 174–175].

6. Вильгельм де Рубрук. *Itinerarium* ‘Путевой отчет’ (1256):

Когда кто-нибудь умирает, они (татары. — П.Р.) скорбят, издавая сильные вопли, и тогда они свободны, потому что не платят подати до истечения года. И если кто присутствует при смерти какого-нибудь взрослого лица, то до конца года не входит в дом самого Мангу-хана (Мөнхэ-ка’ана. — П.Р.). Если умерший — ребенок, то он входит только по истечении месяца. Возле погребения усопшего они оставляют всегда один его дом, если он из знатных лиц, то есть из рода Чингиса, который был их первым отцом и государем. Погребение того, кто умирает, остается неизвестным; и всегда около тех мест, где они погребают своих знатных лиц, имеется гостиница для охраняющих погребения. Я не знаю того, чтобы они скрывали с мертвыми сокровища [Рубрук 1997: 101].

7. Джунджани. *Наси́ровы разряды* (1260):

Похоронили его (Бату, правителя Золотой орды. — П.Р.) по обряду монгольскому. У этого народа принято, что если кто из них умирает, то под землей устраивают место вроде дома или ниши, сообразно сану того проклятого, который отправился в преисподнюю. Место это украшают ложем, ковром, сосудами и множеством вещей; там же хоронят его с оружием его и со всем его имуществом. Хоронят с ним в этом месте и некоторых жен и слуг его, да (того) человека, которого он любил более всех. Затем ночью зарывают это место и до тех пор гоняют лошадей над поверхностью могилы, пока не останется ни малейшего признака того места (погребения). Этот обычай их известен всем народам мусульманским [Тизенгаузен 1941: 16].

8. Марко Поло. *Le divisament dou monde* ‘Описание мира’ (1298):

Всех великих государей, потомков Чингисхана, знаете, хоронят в большой горе Алтай¹; и где бы ни помер великий государь татар,

¹ Речь идет не об Алтае как современном географическом понятии, а об одной из гор в Северо-Восточной Монголии, скорее всего о знаменитой горе Буркан-Калдун, где, по преданию, был похоронен Чингисхан и ряд его потомков (см.: [Pelliot 1959: 30–31]). Буркан-Калдун отождествляется с горой Хэнтэй Хан (*Хэнтий Хан*) в составе хребта Боль-

хотя бы за сто дней пути от той горы, его привозят туда хоронить. И вот еще какая диковина: когда тела великих ханов несут к той горе, всякого, кого повстречают, дней за сорок, побольше или поменьше, убивают мечом провожатые при теле да приговаривают: «Иди на тот свет служить нашему государю!» Они воистину верят, что убитый пойдет на тот свет служить их государю. С конями они делают то же самое. Когда государь умирает, всех его лучших лошадей они убивают на тот конец, чтобы были они у него на том свете. Когда умер Монгу-хан [Мункэ], так знайте, более двадцати тысяч человек, встреченных по дороге, где несли его тело хоронить, было побито [Марко Поло 2005: 104–105].

9. Рикольдо де Монте Кроче. *Liber peregrinationis* ‘Книга путешествий’ (нач. XIV в.):

Тартары же верят и надеются на некое несуразное воскрешение именно к этой жизни. Поэтому мертвых своих они снабжают в соответствии с их положением. Например, бедным готовят много мяса и хоронят его вместе с мертвым, обкладывая его со всех сторон, а также новой одеждой, впридачу к той, в которую он был одет. И дают ему даже немного денег. Распределив таким образом мясо и деньги, они добавляют также сменную одежду и кладут под голову мертвому или мертвой нарядную и красивую одежду, свернутую валиком, и говорят ему: «Если кто придет и возжелает украсть прикрытое тобой, не позволяй, но дай ему то, что у тебя под головой. И если кто-либо задаст тебе вопрос о Боге, то следи за тем, чтобы не ответить ничего, кроме: “Знаю, что Бог есть Бог”». И так его хоронят.

Особо знатым также добавляют [в могилу] лучшую из всех его лошадей. Затем его оруженосец садится на лошадь, которую готовят похоронить вместе с мертвым, и он загоняет лошадь бегом туда-сюда до полного изнеможения, а затем моет голову лошади чистым и крепким вином, и лошадь падает; далее он потрошит ее и вынимает из брюха лошади все внутренности, и наполняет его свежей травой, а затем просовывает большой шест через зад, так чтобы он вышел через рот. И таким образом, проткнув ее шестом, закрепляет его в висячем положении и приказывает ему (коню), чтобы он был готов, когда бы ни восстал его господин. И затем они закапывают мертвого в могиле.

Когда же умирает император, то ко всему вышеуказанному добавляются драгоценные камни и даже многочисленные сокровища. Также у них было в обычае хоронить вместе с умершим господином до двадцати живых слуг, чтобы они были готовы прислуживать господину, когда тот возжелает подняться. Однако позже, когда они стали общаться с христианами, христиане осуждали эти ужасные действия и говорили: «Не следует живых хоронить с мертвыми». Вследствие этого они освободили одного из рабов. Сами же тартары сильно возмущаются против христиан, и говорят про них, что они люди жестокие и жадные, потому что они не снабжают своих мертвых ни деньгами, ни пищей, ни одеждой. Ибо, как было сказано, тартары надеются на некое несуразное вос-

шой Хэнтэй [Poppe 1956: 35; Schubert 1963: 98–99; 1973; Boyle 1970: 45; Rachewiltz 1997: 239–249; 2004/1: 229–230].

крещение к той же самой тленной жизни. И когда могут, хоронят своих мертвых возле церквей и на христианских кладбищах. И за большую цену покупают у епископов место для захоронения. Отношение же тартар к воскрешению очень похоже и близко к заблуждению сарацин и иудеев [Юрченко 2007: 175–176].

10. Журден де Северак. *Mirabilia descripta* ‘Описание чудес’ (1329):

Покойников там (в Великой Татарии. — П.Р.) не сжигают и не хоронят в земле лет по десять; кое-кто так поступает, не имея на что оплатить погребение и нужные церемонии; поэтому держат они покойников у себя, в своем доме, и кормят их, как живых.

Знатных господ хоронят вместе с конем и с одним или двумя слугами из числа самых любимых, а слуг этих в час похорон убивают. <...>

Когда умирает император, тело его, а также бесценные сокровища, назначенные на то, люди уносят в некое место, оставляют там и затем убегают во всю прыть, как будто за ними гонится сам дьявол.

Потом туда приходят другие люди, и они тотчас же хватают тело и переносят его в другое место таким же образом; затем являются новые люди, и так ведется до тех пор, пока не доставят тело в то место, где его должно похоронить. А делается все это потому, что место, где похоронен император, и все достояние его сокровенны и никто не должен знать про них.

О кончине императора не сообщают до тех пор, пока не утвердится на престоле новый властитель, а его родичи и князья [выдвигают] втайне [Свет 1968: 154–155].

11. Ибн Баттута. *Подарок созерцающим о диких городах и чудесах путешествий* (1356)¹:

Тогда привезли ќана, убитого вместе с примерно сотней своих двоюродных братьев, близких родственников и любимцев². И вырыли для ќана большую гробницу — подземный дом, и снабдили его лучшими домашними принадлежностями. Туда поместили ќана с его оружием, а с ним то, что находилось у него в доме, — золотые и серебряные сосуды. К ќану [в могилу] опустили четырех наложниц и шесть рабов из

¹ Перевод данного фрагмента с арабского по нашей просьбе любезно выполнил доцент кафедры арабской филологии восточного факультета СПбГУ, кандидат исторических наук И.В. Герасимов, которому автор приносит искреннюю благодарность.

² Ибн Баттута повествует о событиях, имевших место в Китае при династии Юань. Историческая основа этих событий до конца не выяснена. Возможно, речь идет об одном из дворцовых переворотов 20-х гг. XIV в., когда за пять лет у власти сменилось шесть ка’анов, причем каждый последующий вступал на престол после убийства предыдущего (см.: [Далай 1983: 127–128]). Однако, по словам Ибн Баттуты, он лично был свидетелем переворота и смены власти при юаньском дворе. Поскольку его пребывание в Китае относится к 1346 г., когда на троне находился ка’ан Того’ан-Тэмүр (1333–1368), это представляет собой определенную хронологическую проблему, удовлетворительного решения которой до сих пор не найдено. Ниже мы предлагаем свой вариант решения данной проблемы.

его свиты, а при них сосуды с питьем. Для [подземного] дома соорудили двери, а над ним насыпали землю, пока он не превратился в огромный холм. Затем привели четырех лошадей и заставили их скакать, пока они не остановились [от изнеможения]. На могиле установили деревянный столб и подвесили их (лошадей) к нему. До этого в задний проход лошадей вставили деревянные колья так, что они вышли через горло. Упомянутых близких родственников кона поместили в гробницы, а они были при своем оружии и при сосудах из их домов. На могилах десяти старших из них установили, подвесив, по три лошади на каждую могилу, а на могилах оставшихся — по одной [Defrémeri, Sanguinetti 1858: 300–301].

12. Юань ши 元史 ‘История [династии] Юань’ (1370)¹:

Всякий раз, когда император умирает, для гроба используют благовонное дерево *нань*. [Его] разделяют пополам и делают два углубления, напоминающих человеческую фигуру. Их ширина и длина едва достаточны для того, чтобы только вместить тело. Для одеяния покойного используют соболью шубу и кожаную шапку. Его сапоги, чулки² и поясной футляр для чашки³ все делают из выбеленной кожи. Вместе с ним кладут в могилу золотой чайник, две плошки, одну чашку, блюдо, ложку и палочку для еды — каждого по одному. Закончив одевание покойного, из золота делают четыре обруча и стягивают его ими. Для [погребальной] повозки делают полог из белого войлока и темно-зеленой [ткани] *наишии* 納失失⁴. Покров для гроба также делают из *наишии*. Впереди пускают монгольскую шаманку, которая едет верхом, одетая в новую одежду, и ведет [в поводу] лошадь, [чье] седло украшено золотом, а поводья обернуты [тканью] *наишии*. Ее называют «лошадью золотого⁵ духа» (*цзиньлин ма* 金靈馬). Три раза в день приносят в жертву барана. Достигнув того, что является местом погребального кургана (*цзан лин ди* 葬陵地), землю, которую извлекают при рытье могилы, складывают кучами, выстраивая [их] по порядку. Уже опустив гроб [в могилу], снова засыпают [ее] по порядку [землей из куч]. Если остается лишняя земля, то [ее] складывают вдалеке в другом месте. Трое чиновников, провозжавших [покойного] в последний путь, селятся за пять *ли*

¹ Перевод из *Юань ши* выполнен автором. Данный фрагмент содержится в 77 цз., раздел *Госу цзюли* 國俗舊禮 ‘Государственные обычаи и старинные обряды’. Ранее он уже был переведен на русский язык арх. Палладием [Палладий 1866: 251–252, примеч. 619]. Впрочем, этот перевод на самом деле представляет собой не более чем пересказ оригинального текста, к тому же содержащий целый ряд неточностей и к настоящему времени безусловно устаревший.

² В тексте иероглиф 襪 *ва* ‘чулки’ записан с ключом 革 *гэ* ‘кожа’, что должно указывать на материал, из которого был изготовлен данный предмет одежды.

³ Варианты перевода: «пояс, футляр и чашку», «поясной футляр и чашку».

⁴ Род златотканой парчи (см.: [Pelliot 1927: 269–271, note 1; Ratchnevsky 1970: 436, Anm. 109]).

⁵ В смысле: «императорского». У монголов, как и в Древнем Китае, золотой цвет был символом власти и атрибутом правящего дома (см.: [Serruys 1962]).

[от могилы] и раз в день совершают жертвоприношение [под названием] «сжигание пищи» (*шао фань* 燒飯)¹. Только через три года [они] возвращаются обратно [Юань ши 1987: 7455 г].

13. Е. Цзыцзи 葉子奇. *Цао му цзы* 草木子 ‘Трактат о травах и деревьях’ (1378):

Для [погребения] императора династии Юань делали гроб из двух деревянных колод, выдалбливая их внутри по размерам человеческой фигуры и соединяя вместе. В него клали тело умершего и покрывали [гроб] лаком. По завершении же делали из золота три обруча и закрепляли обручи [на гробе]. [Гроб] отправляли прямо на север к месту императорского могильного кургана (*юаньцин чжи ди* 園寢之地) и глубоко зарывали его. Тогда вытапывали и разравнивали [могилу] с помощью десяти тысяч лошадей. Только после того, как трава [на могиле] зеленела, отменяли чрезвычайные меры [по сокрытию места погребения]. Тогда [оно] уже сливалось с ровным склоном [могильного кургана], и невозможно было больше выяснить и отметить [его] следы² [Е Цзыцзи 1959: 60].

[Гроб] отправляют прямо на север к месту императорского могильного кургана (*юаньцин* 園寢) и глубоко зарывают его. Государственное установление [состоит в том, чтобы] не возводить могильных насыпей (*фэнь лун* 墳隴). [Когда] погребение заканчивается, с помощью десяти тысяч всадников вытапывают ее (могилу), чтобы сделать [землю] ровной. На ней убивают верблюжонка. С помощью тысячи всадников охраняют ее. На будущий год, весной, когда [там] уже вырастает трава, [они] переносят юрты [в другое место] и разъезжаются [восвояси]. [После этого] перед глазами расстилается [только] плоская равнина, и нет никого, кто бы знал [местонахождение могилы]. Когда хотят принести [на ней] жертвы, берут в проводники мать убитого верблюжонка и смотря за тем, где она топчется на месте и жалобно ревет, узнают место погребения. Поэтому спустя долгое время даже потомки (букв. ‘дети и внуки’) не могут [ничего] узнать [о нем]³ [Ту Цзи 1934: III 34a].

¹ Об обряде *шао фань* 燒飯 (ср.-монг. *qajaru ineri*), который представлял собой жертвоприношение умершим и заключался в сжигании жертвенного мяса и напитков в специально вырытой яме с последующим потреблением остатков участниками обряда, см.: [Mostaert 1950: 300–308; Pelliot, Hambis 1951: 323; Ratschnevsky 1970: 429–430; Ligeti 1973; Rachewiltz 1990; 2004/1: 341–344]. Существование данного обряда засвидетельствовано еще у киданей и чжурчженей (см.: [Stein 1939: 64; Wittfogel, Fêng Chia-shêng 1949: 284, note 219]).

² Перевод данного фрагмента из *Цао му цзы* выполнен автором. Фрагмент содержится в цз. 3, ч. 2, раздел *Лидай сунжун чжи ли* 歷代送終之禮 ‘Обряды проводов в последний путь прошлых эпох’.

³ В издании [Е Цзыцзи 1959] обнаружить данный фрагмент нам не удалось. Он цитируется нами по работе Ту Цзи *Мэньюэр шицзи* 蒙兀兒史記 ‘Исторические записки о монголах’ [Ту Цзи 1934], которая представляет собой компендиум сведений по истории монголов, взятых из различных источников. Перевод выполнен автором. Известны два сокращенных пересказа этого фрагмента, сделанные П.С. Поповым и арх. Палладием еще в конце XIX в. [Попов 1895: 313–314; Палладий 1902: 15–16].

Перечисленные тексты образуют важнейший корпус данных по средневековому монгольскому погребальному обряду XIII–XIV вв. Следует подчеркнуть, что практически все из них отражают информацию, полученную из первых рук, а их авторами являются дипломаты, путешественники и миссионеры, которые имели опыт непосредственного долговременного взаимодействия с монголами. Существенно также, что все они современны описываемому периоду времени, т.е. были написаны в эпоху Монгольской империи. Исключение представляют собой лишь *Юань ши* (№ 11) и *Цао му цзы* (№ 12), составленные в начале династии Мин (1368–1644) по материалам из юаньских дворцовых архивов и канцелярий¹, но и они лишь ненамного выходят за рамки интересующего нас периода. К тому же в их основе лежат документы и свидетельства, которые уже без всяких оговорок датируются временем монгольского владычества.

Однако есть еще один источник, сведения которого представляют значительный интерес, несмотря на то что они относятся к значительно более поздней эпохе (середина–конец XVI в.). Речь идет о сочинении *Бэйлу фэнсу* ‘Обычаи северных рабов’ китайского автора Сяо Дахэна (1594), который долгое время служил чиновником на северных границах Китая и по долгу службы имел длительные контакты с монгольскими кочевниками. Опираясь на личные впечатления и рассказы очевидцев, в своем сочинении он приводит многочисленные сведения этнографического характера, которые в целом практически не интересовали официальную китайскую историографию. Их ценность возрастает еще и потому, что столь подробного описания монгольских обычаев второй половины XVI в. мы не имеем больше ни в одном источнике. К числу этих сведений принадлежит и описание традиционных похоронных обрядов у монголов, а также их трансформации под буддийским влиянием после утверждения буддизма в качестве официальной религии при Алтан-хане (1552–1583) в 1578 г. Детали этого описания находят очевидные параллели среди погребальных практик монголов эпохи империи и, по-видимому, непосредственно восходят к ним. Поэтому мы посчитали необходимым включить данные *Бэйлу фэнсу* в наше рассмотрение:

14. Сяо Дахэн 蕭大亨. *Бэйлу фэнсу* 北虜風俗 ‘Обычаи северных рабов’ (1594):

Их (монголов. — П.Р.) погребальные церемонии еще более любопытны. Прежде, когда правитель рабов или *тайджи* (представитель знати из рода Чингисхана. — П.Р.) умирал, у них было нечто похожее на гроб. Они клали туда вещи, такие как одежда, доспехи, шлем, которые умер-

¹ Данная характеристика в большей мере относится к *Юань ши*, нежели к *Цао му цзы*, чей автор использовал первую наряду с некоторыми другими материалами, происхождение которых до конца не выяснено (см.: [Pelliot 1959: 333–334]).

ший использовал при жизни, и они зарывали все это в далекой, покрытой травой степи. В день смерти они убивали всех рабов и его любимых наложниц, а также его лучшую лошадь. Это имело такое же значение, как и погребение лиц, которые должны были последовать в могилу за герцогом Му 穆 из Цинь 秦.

Если кто-либо похищал одежду или доспехи, погребенные в могиле, или разбросанные вокруг [нее] останки лошадей, пусть даже он забирал (с этого места) всего лишь растение или дерево, то, поймав, его осуждали на смерть, а его детей забирали в рабство, не говоря уже о его имуществе. Даже если кто-либо похищал вещи, погребенные в склепе варвара из народа, его карали штрафом в размере девятижды девяти голов скота. Поэтому они ставят юрту в другом месте, поручая охранять (это место) людям, и они распространяют известие, что это и есть могила такого-то правителя или *тайджис* [Serruys 1945: 135–136].

Таким образом, имеются 14 важнейших текстов, в которых отражены основные особенности погребального обряда средневековых монголов. Эти тексты неоднородны: они имеют разную датировку и географическую локализацию, принадлежат разным авторам, а самое главное — отличаются степенью детализации материала, связанной, по-видимому, с различиями в источниках информации и способах ее получения. Однако нетрудно заметить, что при всех своих различиях приведенные тексты без труда складываются в некую общую картину, детали которой повторяются из одного описания в другое. Ниже мы попытаемся вычленил наиболее устойчивые из этих деталей и дать каждой из них более или менее подробную характеристику.

Пожалуй, наиболее яркой отличительной чертой средневековых монгольских погребальных обрядов, нашедшей отражение в источниках, является их *социальная дифференциация*. Практически все из процитированных выше текстов либо содержат недвусмысленные указания на различия в способах погребения для разных социальных групп монголов [№ 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 14], либо описывают погребения исключительно представителей какой-либо одной социальной группы, как правило, имперских лидеров — ка'анов («императоров») [7, 8, 12, 13]. Подобного рода указания отсутствуют лишь в сообщении Пэн Дая и Сюй Тина [№ 1], что может быть объяснено достаточно поверхностным знакомством обоих авторов с такой значимой формой религиозных практик монгольских кочевников, как погребальная обрядность. Более того, в двух источниках идея о социальной обусловленности погребальных обрядов выражена в максимально эксплицитном виде: Джузджани [№ 7] пишет о способах погребения «сообразно сану» умершего, а Рикольдо де Монте Кроче [№ 9] утверждает, что монголы «мертвых своих... снабжают в соответствии с их положением». Отсюда следует, что в

основе различных вариантов погребального обряда лежала система социальных статусов, отражавшая положение умершего в имперской политической системе. А.Г. Юрченко, специально рассматривавший этот вопрос по материалам францисканской миссии 1245–1247 гг., выделял три статусно обусловленных типа захоронений: захоронения «старших офицеров», захоронения «младших офицеров» и ханские захоронения [Юрченко 2007: 162–169]. На наш взгляд, проблема соответствия форм погребальной обрядности средневековых монголов определенным структурным сегментам имперского социума может быть решена в ином ключе.

Легче всего на рассматриваемом материале выделяется в особый тип погребение монгольского ка'ана («императора» [№ 3, 4, 9, 10, 12, 13], «великого государя» [№ 8], «к'ана» [№ 11]). Сведения о нем присутствуют в большинстве исследуемых текстов. Это неудивительно, если учесть, что основное внимание их составителей было сосредоточено на фигуре имперского лидера, который осуществлял верховное руководство громадной монгольской державой и приводил в непосредственное действие военную машину империи. Полную противоположность по всем параметрам составляют погребения рядовых кочевников («простых [людей]» [№ 4], «бедных» [№ 9]), информация о которых минимальна и лишена какой бы то ни было детализации. Между этими двумя полюсами располагаются погребения знати, которые в источниках либо описываются как один общий тип [№ 2, 6, 9, 10, 14], либо подразделяются на две [№ 3, 4] или три [№ 5] категории. Следует отметить, что выделение среди погребений знати нескольких отдельных категорий имеет большие основания, поскольку оно опирается на те тексты, которые сообщают наиболее подробную и полную информацию. Все эти тексты отражают материалы францисканской дипломатической миссии 1245–1247 гг. во главе с братом Иоанном де Плано Карпини. При этом первичным, по-видимому, является членение на две категории («более важных лиц», с одной стороны, и «меньших чинов» — с другой), встречающееся у самого Плано Карпини [№ 3] и у Анонима из Бржега [№ 4]. Тогда как дополнительное выделение захоронений «особо знатных» у Винченца де Бове [№ 5] имеет в своей основе единственный отличительный признак — сопогребение живого раба, которое в двух других источниках описывается в контексте погребений «более важных лиц» как подкладывание живого раба в могилу.

Что это за две категории знати, каждая из которых имела свой особый вариант погребального обряда? Вряд ли вслед за А.Г. Юрченко можно называть их «старшими офицерами» и «младшими офицерами», так как

эти наименования относятся не столько к самой социальной структуре, сколько к военно-административной иерархии, причем в значительно модернизированном виде. В качестве адекватных соответствий должны выступать такие понятия, которые, во-первых, реально функционировали в статусной системе Монгольской империи, а во-вторых, имели терминологическое выражение в монгольском языке данной эпохи. Первому критерию полностью удовлетворяет система статусных делений, описанная Марко Поло в рассказе о пирах Кубилай-ка'ана (1260–1294) (курсив в цитате наш):

На пиру великий хан за столом сидит вот как: его стол много выше других столов; садится он на северной стороне, лицом на юг; с левой стороны возле него сидит старшая жена, а по правую руку, много ниже, *сыновья, племянники и родичи императорского рода*; а головы их приходится у ног великого хана; а *прочие князья* садятся за другие столы, еще ниже. Жены рассаживаются точно так же [Марко Поло 2005: 148].

Из рассказа видно, что социальное положение представителей знати при дворе монгольского ка'ана устанавливалось по принципу принадлежности / непринадлежности к «императорскому роду», т. е. потомству Чингисхана. Такое членение всецело соответствует и второму из сформулированных нами критериев — терминологическому. Хорошо известно, какую значимую роль в определении статуса индивида в эпоху Монгольской империи играло происхождение (ср.-монг. *huġa'ur* ~ *hiġa'ur*¹), согласно которому вся монгольская знать четко подразделялась на две отдельные группы, для каждой из которых существовал особый термин: 1) «царевичи» (ср.-монг. *kö'üt*, ед. ч. *kö'ün*²) – потомки Чингисхана или его братьев; 2) «князья» (ср.-монг. *noyat*, ед. ч. *noyan*³) — знатные лица, не относящиеся к роду великого завоевателя. Эта дифференциация проявлялась во всех сферах административного управления монгольской державы, выступая одной из основ ее социально-политического устройства (ср.: [Владимирцов 1934: 99, 104]). Разумеется, столь важная социологическая дихотомия не могла не получить отражения в формах погребальной обрядности, связь которых с системой имперских социальных статусов не вызывает сомнений. Поэтому представляется вполне оправданным отождествить «более важных лиц» Плано Карпини и Анонима из Бржега с членами рода Чингисхана, а «меньших чинов» у

¹ Об этом слове см.: [TMEN I № 395; Weiers 1969: 199; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 342–343; Rachewiltz 2004/1: 223–224; Rybatzki 2006: 20–21].

² Об этом слове см.: [TMEN I № 321; Kałużyński 1978: 124–125; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 373–374; Rybatzki 2006: 531–532].

³ Об этом слове см.: [Cleaves 1959: 67, note 33; TMEN I № 389; Kałużyński 1978: 130–131; Фан Лингуй 1991: 35–37, № 9; Rachewiltz 2004/1: 247; 2004/2: 807–808; Rybatzki 2006: 625–627].

тех же авторов — с прочими представителями правящей верхушки монгольского общества. Сделанный нами вывод подтверждается, помимо прочего, сообщением Рубрука [№ 6], где говорится о погребениях умерших «из знатных лиц, то есть из рода Чингиса». В целом же существование среди правящей элиты империи трех иерархически упорядоченных социальных слоев подтверждается информацией об особых кладбищах «для императоров, князей и всех знатных людей» [№ 3], или «для императоров, вождей и знати» [№ 4], где каждому из трех слоев дается эксплицитное наименование, явно соотносящееся с различиями в степени знатности, а по-видимому, и в степени доступа к властным ресурсам. Таким образом, мы получаем четырехчленную градацию погребальных обрядов средневековых монголов в зависимости от социального статуса умершего. Она приводится ниже вместе с основными характерными чертами, которые могут быть выявлены для каждой категории исходя из анализа текстов:

1) Погребение ка'ана (*qa'an ~ qahan*): охрана места погребения [№ 1, 3, 4, 13]; особые кладбища [№ 3, 4]; сопроводительный инвентарь — много золота и серебра [№ 3], драгоценные камни, многочисленные сокровища [№ 9, 10], оружие, золотые и серебряные сосуды, сосуды с питьем [№ 11], поясной футляр для чашки, золотой чайник, две плошки, одна чашка, блюдо, ложка, палочка для еды [№ 12], одежда, доспехи, шлем [№ 14]; транспортировка тела к месту захоронения с дальних расстояний [№ 3, 4, 8]; погребения в горе [№ 8]; убийство всех встречаемых с целью отправки на службу умершему [№ 8]; убийство лошадей для снабжения ими умершего на том свете [№ 8]; погребения с лошадью [№ 14]; сопогребения живых слуг [№ 9] или наложниц и рабов [№ 11, 14]; секретность погребений [№ 10, 12, 13, 14]; погребения в грунтовых могилах [№ 11, 12, 13]; устройство погребального кургана [№ 11]; установка чучел четырех лошадей на могиле [№ 11]; погребения в колодах с четырьмя или тремя золотыми обручами [№ 12, 13]; погребальное одеяние — соболья шуба, кожаная шапка, сапоги, чулки [№ 12].

2) Погребения представителей знати из рода Чингисхана (*kö'üt*): особые кладбища [№ 3, 4]; охрана места погребения [№ 3, 4, 6]; секретность погребений [№ 3, 4, 5, 7, 14]; погребения в грунтовых могилах с нишами [№ 3, 7]; погребения в грунтовых могилах с квадратными краями, расширяющихся книзу [№ 4]; сопроводительный инвентарь — роскошные одежды [№ 5], ложе, ковер, сосуды, оружие, множество вещей, имущество [№ 7, 11], одежда, доспехи, шлем [№ 14]; погребения с лошадью [№ 9, 14]; подкладывание живого раба в могилу [№ 3, 4] или его сопогребение [№ 5, 7]; сопогребение некоторых жен и слуг [№ 7] или наложниц и рабов

[№ 14]; установка юрты «в стороне от стойбища» [№ 3] возле погребения [№ 6]; транспортировка тела к месту захоронения с дальних расстояний [№ 3, 4], установка чучела лошади на шесте [№ 9] или двух рогатинах [№ 5]; установка чучел одной или трех лошадей на могиле [№ 11]; съедение мяса лошади «за помин души» [№ 5]; оплакивание умершего «в течение 30, а иногда и более, но бывает, что и менее, дней» [№ 5].

3) Погребения представителей знати не из рода Чингисхана (*noyat*): особые кладбища [№ 3, 4]; охрана места погребения [№ 3, 4]; секретность погребений [№ 3, 4, 5]; погребение в сидячем положении в юрте [№ 3, 4, 5]; сопроводительный инвентарь — стол, блюдо с мясом, чаша кумыса [№ 3, 4, 5], золото и серебро [№ 3, 4], лук с колчаном и стрелами [№ 4]; погребения с лошадьми [№ 3, 4, 5]; установка чучела лошади на двух или четырех палках [№ 3, 4, 5]; сжигание костей лошади «во спасение души» [№ 3, 5]; слом погребальной повозки и разрушение юрты [№ 3]; табуирование личного имени вплоть до третьего поколения [№ 3]; транспортировка тела к месту захоронения с дальних расстояний [№ 3, 4].

4) Погребения рядовых кочевников (*ulus, irgen, haran*¹): особые кладбища [№ 4]; сопроводительный инвентарь — много мяса, новая одежда, немного денег [№ 9]; погребения в грунтовых могилах [№ 14].

Мы видим, что погребения разных категорий умерших различались главным образом богатством погребального инвентаря, наличием / отсутствием сопогребений жен, наложниц и рабов, разным количеством чучел лошадей на могиле и некоторыми другими признаками. Руководствуясь данными характеристиками, можно определить социальную принадлежность даже тех погребений знати, описание которых в источниках лишено конкретных статусных признаков. К примеру, описание погребения «знатных господ» у Журдена де Северака [№ 10] относится, скорее всего, к представителям знати из рода Чингисхана (категория 2) по признаку сопогребения любимых слуг, который характерен именно для данной категории в отличие от погребений прочих знатных лиц. К этой же категории принадлежит и описанное в *Бэйлу фэнсу* [№ 14] погребение «правителя рабов» или *тайджи* по признаку оставления юрты в другом месте и сопогребения рабов и наложниц. Сведения Киракоса Гандзакеци [№ 2] относятся сразу к двум катего-

¹ О слове *ulus* см.: [TMEN I № 54; Rachewiltz 2004/1: 296–297, 303; 2004/2: 758; Рыкин 2004а: 7–10]. О слове *irgen* см.: [TMEN I № 16; Калужинский 1977: 79–81; Rachewiltz 2004/1: 241; Рыкин 2004а: 13–15; 2004б: 196–205; Rybatzki 2006: 158–159]. О слове *haran* см.: [Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 329; Фан Лингуй 1991: 146–147, № 42; Rachewiltz 2004/1: 277; Рыкин 2004а: 18–20; Rybatzki 2006: 162].

риям знати — потомкам Чингисхана (по признаку сопребения слуг и служанок) и прочим (по остаточному принципу). Что касается захоронений «особо знатных» монголов в изложении Рикольдо де Монте Кроче [№ 9], которое не содержит вообще никаких дифференциальных признаков, об их социальной основе свидетельствует сама номинация умерших, заставляющая предполагать, что имеются в виду погребения высшего слоя знати (Чингисидов).

Следует оговориться, что описанные в источниках особенности погребального обряда различных социальных категорий умерших не должны приниматься как данность, но проверяться на археологическом материале. Зачастую этот материал заставляет вносить весьма существенные коррективы в оценку реального функционирования тех или иных отличительных признаков. Так, захоронения в колодах фиксируются текстами только по отношению к монгольским ка'анам, тогда как, по данным археологии, такие захоронения имели значительно более широкую сферу распространения, которая включала умерших самых разных социальных слоев¹ (см., напр.: [Окладников 1937: 284; 1958: 201–202, 205–206; Мажитов 1981: 223; Коновалов, Данилов 1981: 71–72; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 57, 129; Именохоев, Коновалов 1985: 71; Асеев 1985: 162, 166; Именохоев 1992: 29]). Также только с носителями верховной власти тексты соотносят погребения в горах², хотя в археологии захоронения на склонах гор считаются одним из признаков раннемонгольской археологической культуры в целом (см.: [Именохоев, Коновалов 1985: 69; Именохоев 1992: 27; Мэнэс 1992а: 8]). Ряд интересных деталей монгольского погребального обряда вообще не может быть выявлен иначе, как с помощью археологии. К примеру, кроме колод, данные археологических раскопок свидетельствуют о целом ряде внутримогильных конструкций в средневековых монгольских погребениях, таких как каменные ящики, дощатые гробы, берестяные мешки или коробки, деревянные рамы, войлочные или овчинные «покрывала» и пр.

¹ Великолепная фотография хорошо сохранившейся колоды из одного средневекового монгольского погребения приводится в монографии И.В. Асеева [Асеев 1980: 43, рис. 31].

² В ТИМ погребения в горах упоминаются применительно к лидерам кочевых образований еще доимперской эпохи. К примеру, в § 164 приводится речь кэрэйтского Онгхана, где, в частности, он вопрошает: *namayi ötöljüi ündüt-te qaru'asu qa'uçitba bi qa'uçitcu qaldut-ta qaru'asu qamıq ulus ken medegü* [ТИМ V 36а: 2–4] 'Когда я состарюсь и взойду на возвышенности — а я [уже] стал старым — когда состарюсь и взойду на скалы, кто будет вестать всем [моим] народом?' По справедливому замечанию И. де Рахевильца, встречающиеся в этой фразе выражения *ündüt-te qar* = 'взойти на возвышенности' и *qaldut-ta qar* = 'взойти на скалы' являются метафорическими обозначениями смерти, возникшими на основе обычая хоронить знатных покойников на склонах (священных) гор [Rachewiltz 2004/1: 593; ср. также: Cleaves 1982: 88, note 44].

[Коновалов, Данилов 1981: 71–72; Ковычев 1981: 78; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 57; Именохоев, Коновалов 1985: 71; Именохоев 1992: 29]. Все это многообразие внутримогильных сооружений в письменных источниках совершенно не отражается, хотя оно, вероятно, как-то коррелировало с различиями в социальном статусе умерших.

В качестве отличительных черт средневековых монгольских погребений археологи называют плоские каменные выкладки на поверхности земли размерами в среднем $1,5 \times 3$ м, а также небольшие каменные или земляные курганы высотой до 100–120 см (см., напр.: [Окладников 1937: 284; 1958: 201–202, 205–206; Асеев 1975: 178–183; 1984: 357; 1985: 162, 165; Мажитов 1981: 223; Коновалов, Данилов 1981: 70–71; Ковычев 1981: 73–78; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 46–57, 129; Именохоев, Коновалов 1985: 69; Именохоев 1992: 27; Плотников, Октябрьская 1993: 47–49]); упоминаний ни о тех, ни о других в письменных источниках не встречается¹. В них отсутствуют и сведения об обычае установки в изголовье погребенного берцовой или бедренной части задней ноги барана (овцы), который в археологии рассматривается как важнейший из признаков монгольских погребений эпохи Средневековья [Коновалов, Данилов 1981: 71–72; Ковычев 1981: 78; Асеев 1984: 356; 1985: 162; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 129; Данилов 1985; Именохоев, Коновалов 1985: 71; Именохоев 1992: 35; Плотников, Октябрьская 1993: 49]. Напротив, ряд черт, отмеченных письменными источниками, на археологическом материале не прослеживается. Это относится, в частности, к погребениям в юрте, следов которых археологами пока не обнаружено. Описанный в текстах способ захоронения знатных умерших в сидячем положении также расходится с археологическими данными, которые фиксируют исключительно лежащее положение костяков² (см.: [Коновалов, Данилов 1981: 71–72; Ковычев 1981: 78; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 46–56; Именохоев, Коновалов 1985: 71; Именохоев 1992: 28–29]).

¹ Сообщение Ибн Баттуты [№ 11] о сооружении большого земляного кургана над могилой ка'ана обсуждается ниже, с. 277–279.

² Данный способ захоронения не встречается и у современных монгольских народов, однако он засвидетельствован в исторической этнографии. Еще в конце XIX в. монгольских князей хоронили в *бунханах* — специальных пирамидках из сырцового кирпича, при этом именно в сидячем положении [Позднеев 1887: 470]. Упоминания о сидячих погребениях сохранились в монгольском фольклоре применительно к эпохе Чингисхана [Вяткина 1960: 251]. Наряду с ними фольклор отразил сведения о подземных «домиках» (*байшин*), в которых хоронили представители знати. Некоторые из таких «домов» еще в середине прошлого века раскапывались местным населением на юго-востоке Монголии (Восточно-Гобийский аймак) с целью грабежа. По словам очевидцев, в одном из них были обнаружены останки сидящих рядом нойона и его жены, изо рта у которых вытекала ртуть [Пэрлээ 1959: 7].

Наконец, имеется немало очевидных примеров взаимной верификации письменных и археологических источников. Одним из таких примеров является обычай погребать с умершими оружие, украшения, монеты, обычные (берестяные и керамические) и драгоценные (золотые и серебряные) сосуды, дорогие одеяния и простую одежду, шелковые ткани, предметы конской упряжи, который полностью подтверждается археологическими данными [Окладников 1937: 284; 1958: 201–206; Асеев 1975: 178–183; 1984: 357; 1985: 162, 166; Коновалов, Данилов 1981: 71; Ковычев 1981: 79; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 46–59, 129–133; Именохоев 1992: 30–34; Горюнова, Павлуцкая 1992: 91–101; Плотинов, Октябрьская 1993: 50–51]. В археологии монгольских погребений известны многочисленные следы ритуальных захоронений животных: лошадей, овец или коз, — которые многократно описаны и в текстах (правда, они сообщают исключительно о лошадях) [Ковычев 1981: 78; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 57, 128–129; Именохоев 1992: 34]. Поэтому подчеркнем, что только с помощью сочетания сведений письменных источников с данными археологии можно воссоздать более или менее подробную картину погребальной обрядности средневековых монголов во всем многообразии ее форм.

В качестве характерной черты монгольских погребальных обрядов Средневековья источники упоминают *погребения в грунтовых могилах*. Данный тип погребения охватывал все слои монгольского общества¹ и, по-видимому, являлся единственно возможным способом обращения с умершими². По мнению П. Рачневского, грунтовым захоронени-

¹ Собственно, в текстах нет прямых указаний на характер захоронений знати не из рода Чингисхана (категория 3), однако сведения о погребении в сидячем положении в юрте [№ 3, 4, 5] косвенно свидетельствуют о том, что и в данном случае имели место захоронения по обряду ингумации.

² В отдельных текстах встречаются упоминания о том, что иногда у монголов практиковалось трупосожжение [№ 2, 5]. Однако, по-видимому, эти упоминания нужно связывать с влиянием буддизма, который стал распространяться среди монголов (главным образом среди их правящей верхушки) в эпоху империи. В буддизме кремация является одним из основных способов погребения умерших (см., напр.: [Позднеев 1887: 465–468; Герасимова 1992: 149]). Древним монголам данный способ погребения был абсолютно чужд. Как справедливо отмечал Х. Сэррайс, «кремация умерших даже не была известна ранним монголам. У них в обычае было погребать умерших в земле, но в результате завоевания ими народов, у которых процветал буддизм, они начали заимствовать кремацию» [Seruys 1957: 169]. Вызывает интерес сообщение Винченца де Бове [№ 5] о том, что некоторые «весьма жестокие» монголы доводили до смерти своих стариков, сжигали их, сохраняли пепел и затем посыпали им пищу во время еды. Думается, это сообщение в своей основе отражает известный у позднейших монгольских народов буддийский обычай кремировать знатных и уважаемых лиц и смешивать их прах с глиной, из которой затем делали культовые пирамидальные фигурки (халх. *цац*) (см.: [Нефедьев 1834: 202;

ям подвергались только правители и знатные лица, тогда как простые кочевники в Монголии оставляли своих покойников в открытой степи [Ratchnevsky 1970: 442]. Информация источников о погребениях рядовых монголов действительно очень скудна, но она не дает никаких оснований для подобных выводов. Напротив, тот факт, что Сяо Дахэн [№ 14] говорит о «склепе варвара из народа», заставляет серьезно в них усомниться. Археологические данные, которые в основном относятся именно к рядовым захоронениям, также сообщают о грунтовых могилах как единственной форме погребения у средневековых монголов. Кроме того, в *Тайной истории монголов* мы встречаем недвусмысленные указания на то, что оставить или бросить (*gē* = ~ *o'orki*) тело на поверхности земли вообще считалось высшим знаком неуважения к умершему [Rachewiltz 2004/1: 504, 513; 2004/2: 756; ср. также: Tomka 1965: 166]. Так, в § 201 при описании казни и похорон Чжамуки приводится распоряжение Чингисхана:

yasu inu ile bu gētkün sayitur baritqun [ТИМ VIII 226: 3–4] ‘Кости его не бросайте открыто. Похороните [их] как следует’.

Общераспространенность грунтовых захоронений подтверждается также с помощью анализа лингвистического материала. Ср.-монг. *bula* = ‘хоронить’ буквально означало ‘зарывать, закапывать’; ср.: *amidu bulaba küsertü* ‘похоронил живьем в земле’ [МА 100a], *bulaba tūni küsere* ‘зарыл его в могилу (букв. ‘в землю’. — П.Р.)’ [МА 1246–125a], *ükükseni bulaba küsertü* ‘зарыл мертвеца в землю’ [МА 3786]. В ср.-монг. и докласс. монг. встречаются и другие термины для погребения: *yasu bari* = букв. ‘держат кости’ [ТИМ VIII 26:5, 226:3–4, 226:5; см.: Rachewiltz 2004/1: 633; 2004/2: 756] ~ *yasun bari* = ‘id.’ [Jig 19; см.: Cleaves 1951: 91–92, note

Гюк, Габэ 1866: 56; Мэнэс 1992б: 124; Герасимова 1992: 149]) Любопытно, что у волжских калмыков прах умершего после кремации хранили в специальных сосудах в храмах, а затем раздавали его в минимальных дозах больным для употребления в пищу [Житецкий 1893: 30]. Возможно, этот обычай в искаженной передаче отразился у Винченца де Бове в виде рассказа о поедании монголами праха кремированных стариков. По-видимому, также буддийским влиянием объясняется описанный Журденом де Севераком [№ 10] обычай длительное время после смерти держать покойников дома и кормить их, как живых. Оставление трупа в доме на несколько месяцев и его «кормление» в течение этого периода практиковалось в буддийской похоронной обрядности [Герасимова 1989: 115–116, 141; 1992: 148–149, 151]. Ср. сведения Марко Поло об обычаях буддистов-тангутов: «Иной раз покойника не сжигают неделю, а то месяц, и шесть месяцев; и во все это время держат его в доме, и прежде, нежели колдун (лама. — П.Р.) не скажет им, что можно сжигать, родные ни за что не сожгут... Родные покойника из того же дома во все дни, пока он в доме, кормят его; приносят питье и еду, точно как бы живому, ставят перед ящиком, где тело, и оставляют до тех пор, пока мертвец, как они думают, не наестся. Душа его, говорят они, принимает пищу. И держат его так вплоть до того дня, пока не сожгут» [Марко Поло 2005: 90]. Разумеется, временной срок, указанный Журденом де Севераком («не сжигают и не хоронят в земле лет по десять»), представляет собой очевидное преувеличение.

95], *yasun e'üre*= букв. 'нести кости на спине'¹ [ТИМ VIII 20a:4–5], *yasun talbi*= букв. 'положить кости' [ТИМ VI 19a:3; см.: Rachewiltz 2004/1: 633], *yasun orosiyul*= букв. 'помещать кости' [Hin 31]. Судя по буквальному значению этих терминов, некогда они могли обозначать разные фазы погребального ритуала, однако уже в самых ранних памятниках монгольского языка (таких, как ТИМ) все они употребляются недифференцированно и имеют одинаковое значение 'хоронить' [ср.: Tomka 1965: 164]. Нет никаких оснований полагать, что хотя бы один из них соотносился с иными способами погребения, кроме ингумации.

Все это в совокупности позволяет сделать вывод, что трупоположение на поверхности земли не практиковалось средневековыми монголами в эпоху империи в качестве нормального, закрепленного обычаем способа погребения, в частности, по причине своей отчетливо негативной ценностной окраски. Ситуация изменилась в конце XVI в. после принятия буддизма, который привел к трансформации монгольского погребального ритуала и замене ингумации иными типами погребальных практик, наиболее распространенным из которых являлось как раз оставление трупа в степи (см., напр.: [Дробышев 2005: 132–133]). Более того: рытье земли и любые земляные работы стали относиться к числу табуированных действий, оскорбляющих духов-хозяев местности и способных вызвать болезнь или смерть человека, нарушившего данный запрет [Bawden 1962: 155]. В настоящее время открытое трупоположение выступает основным способом погребения у монгольских народов (см.: [Гюк, Габэ 1866: 56; Позднеев 1887: 468–469; Kler 1936: 31; Козлов 1947: 155–156; Вяткина 1960: 254–257; Галданова 1987: 56–58; Мэнэс 1992б: 116–121; Тангад 1992: 130–131; Narsu, Stuart 1994: 100–101]), и практически ничто уже не напоминает о том, что первоначально они хоронили своих покойников исключительно по обряду ингумации.

Заслуживают внимания сведения о двух типах могил, использовавшихся при погребении Чингисидов: могилах с нишами в стенках [№ 3, 7] и могилах с квадратными краями, расширяющихся книзу [№ 4]. Эти сведения полностью подтверждаются результатами археологических раскопок, согласно которым для ранних монголов были характерны могильные ямы с прямым стволом, а также с подбоем или имитирующим подбой сооружением, как правило, в северо-западной или юго-восточной

¹ В письм.-монг. данное выражение имеет форму *yasu egür*= [Tomka 1965: 164]. Форму *e'üre*= (в § 201 она транскрибирована как *e'üra* и имеет ошибочную глоссу *цзю* 久 'долго') китайской транскрипции ТИМ можно было бы считать ошибочной вместо **e'ür*= < *egür*=, но в § 190 глагол *e'üre*= в значении 'носить на спине' (данное значение реконструируется по контексту ввиду отсутствия китайской глоссы) встречается именно с ауслаутным гласным основы [ТИМ VII 166: 2; см.: Rachewiltz 2004/2: 688–689].

стенке могилы. При этом наиболее частотными являются погребальные камеры первого типа, тогда как захоронения с подбоями встречаются значительно реже (см.: [Именохоев, Коновалов 1985: 72–80; Именохоев 1992: 28]). Если погребения в могильных ямах с прямым стволом не имеют выраженных статусных признаков, то специфика погребального инвентаря второй группы погребений (наличие серебряных украшений, остатков шелковых тканей, предметов вооружения с накладками из драгоценных металлов и пр.) позволяет говорить о том, что они действительно соотносились с определенными категориями знати, пусть даже не обязательно с представителями рода Чингисхана. Любопытно, что и по лингвистическим данным в ср.-монг. выделяются два термина, обозначающих могилу: *nüken*¹ букв. ‘яма, дыра’ [ИМ 443a] и *hu'ür* [МА 188a] ~ **ha'ür*; ср.: *ha'ürin nüken* ‘могильная яма’ [МА 182a] ~ *hu'ürin nüken* ‘id.’ [МА 188a], *ha'ürin šira'ü* ‘могильная земля’ [МА 182a], *hu'ürtu* ‘кладбище’ [МА 188a]. Форма *hu'ür* ~ **ha'ür*² принадлежит к числу ср.-монг. слов с анлаутным *h-* < ОМ **p-* (см.: [Ramstedt 1920; Pelliot 1925; Поппе 1928; Aalto 1955; Rozycki 1994; Doerfer 1996; Janhunen 1999]). В стяженном виде данная форма засвидетельствована в письм.-монг. и калм.; см. письм.-монг. *uur* (< **u'ur* < **uγur* < **ayur*) ‘яма, впадина, подпазуха, подмышка; ров, яма, в которой толкут пшено’ [Ков. I 339a], ‘яма; яма для толчения пшена, ступка’ [L 890b], калм. *ur* ~ *ür* ‘яма, отверстие, впадина’ [KWb 450b]. Предположительно ее можно выделить также в составе письм.-монг. *ayur-qai* ‘яма, ямка, копь, рудник, могила; гнездо, вместилище’ [Ков. I 386], ‘рудник, шахта; яма, дыра; источник, начало; секретное или потайное место’ [L 18a], где *-qai* представляет собой аффикс именной деривации [о нем см.: Поппе 1937: 109; Порре 1927: 108–109; 1974: § 123; МЎТ 2562a–2564б, № 102]. Ср. халх. *уурхай* ‘копи, рудник; шахта; прииск; недра; источник, начало; потайное место; яма, ямка, углубление; раковина (под копытом у животных)’ [БАМРС III 370б], бур. *уурхай* ‘гнездо (беличье); копи, рудник’ [БРС 481б], калм. *үрхӑ* ~ *үрхӑ* ‘яма для хранения, погреб для съестного’ [KWb 454b], ‘копи; рудник; прииски; источник, начало’ [КРС 542б], орд. *үргӑ* ‘силосная яма, шахта’ [DO 739b]. Таким образом, оба ср.-монг. термина явственно подразумевают захоронения в грунтовых могилах, но сами по себе не содержат никаких указаний на профиль могильных ям³. В этом отноше-

¹ Об этом термине см.: [Pelliot 1944: 122–123].

² Об этой форме см.: [Pelliot 1944: 120–121].

³ Еще одно наименование могилы представлено в докласс. монг. термином *kegür* [Chang 55; Jig 15; Hin 9], который имеет также значение ‘труп’ [Hin 52; НС 37a7; Turf 37:10] и в ср.-монг. не встречается. Об этом термине см. [Pelliot 1944: 118–119; Tomka 1965: 161, 169]. Значения ‘могила’ и ‘труп’ у слова *kegür* связаны друг с другом отношением метонимии;

нии представляет безусловный интерес атрибутивное словосочетание *laḥd ügei ha'ūr* 'могила без углубления для трупа'¹ [МА 232а], которое должно было обозначать могильную яму с прямым стволом. Что касается могилы с подбоем, специального названия для нее в ср.-монг. и докласс. монг. не засвидетельствовано; видимо, по аналогии с предыдущим, можно было бы ожидать нечто вроде **laḥd-tu ha'ūr*².

Еще одной важной отличительной чертой погребальных обрядов средневековых монголов выступала *секретность погребений*. Она упоминается в подавляющем большинстве письменных источников [№ 1, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 12, 13, 14] применительно к захоронениям монгольских ка'анов и обеих категорий знати и, соответственно, может быть отнесена к признакам высокого социального статуса умершего³. Персидский историк и придворный сановник монгольских ильханов Рашид ад-Дин (1247–1318) в своем *Сборнике летописей* (1300/01–1310/11) сообщает о погребении монгольских правителей:

У монгольских государей из рода Чингиз-хана до настоящего времени водится такой обряд и обычай, что могилы их находятся в неизвестном месте, вдали от населенных и возделанных земель, так что ни одна душа о них не знает. Окрестности их объявляют запретным местом и препоручают верным людям, чтобы они близко к ним никого не подпускали [РСб III 228].

определить, какое из них было первичным, представляет собой довольно сложную задачу, за решение которой мы не беремся. Ср. также выражения *kegür-ün ger* 'могила', букв. 'дом трупа' [Нin 52], и *kegür-ün yajar* 'могила', букв. 'место трупа' [НС 37а7; Turf 37: 10], первое из которых носит метафорический, а второе — описательный характер.

¹ Форма *laḥd* представляет собой арабское заимствование, для которого Ё. Сайто дает название 'a place dug in the side of a grave' [Saitō 2008 041b].

² Захоронения в подбоях часто фиксируются на материале золотоордынских погребений [Федоров-Давыдов 1966: 124–127]. По мнению Д.В. Васильева, данные захоронения обнаруживают непосредственную связь с мусульманским погребальным обрядом и могут рассматриваться в контексте исламизации Золотой Орды [Васильев 2007: 12]. Однако в свете сказанного более обоснованной представляется точка зрения, по которой широкое распространение могил с подбоями связано с присутствием каких-то групп монгольского населения [Федоров-Давыдов 1966: 160; 1981: 231]. У современных монгольских народов погребения в могильных ямах с подбоем надежно фиксируются только применительно к волжским калмыкам-хошутам [Бакаева, Гучинова 1988: 107] и к монголам автономного округа Миньхэ китайской провинции Цинхай [Stuart, Hu Jun 1992: 81]. Возможно, впрочем, что в обоих случаях мы имеем дело не с пережитками раннемонгольских традиций, а со следами влияния соседних тюркских народов, у которых преобладают погребения по мусульманскому обряду.

³ Справедливо соотнося секретность захоронений с рангом умершего, Дж.Э. Бойл выдвигал ошибочное предположение, что местонахождение могил «меньших чинов» (по нашей интерпретации, знатных лиц не из рода Чингисхана) не держалось в тайне (см.: [Boyle 1974: 10]). Материалы францисканской миссии 1245–1247 гг. [№ 3, 4, 5], сообщающие о тайных погребениях этой категории знати, доказывают обратное.

Для того чтобы скрыть от посторонних глаз места захоронений представителей правящей верхушки, использовались довольно разнообразные приемы: охрана места погребения [№ 1, 3, 4, 6, 13]; вытаптывание могилы лошадьми [№ 4, 7, 13] или овцами [№ 4]; тайное проведение похорон [№ 3, 4, 5]; маскировка могилы с помощью пластов дерна с травяным покровом [№ 3, 4]; выбор отдаленного [№ 5, 14] и тайного [№ 5] места захоронения; устройство ложных могил [№ 4]; погребение в ночное время [№ 7]; ликвидация внешних признаков погребения [№ 12]; отказ от возведения погребального кургана [№ 13]; последовательное использование нескольких погребальных команд [№ 10]; распространение ложных слухов о местонахождении могилы [№ 14]. Возможно, над могилой высаживали специальные рощи, которые, разрастаясь, также служили для сокрытия места погребения (см.: [Бартольд 1964: 387]). Об этом можно косвенно судить на основании рассказа Рашид ад-Дина:

Дело обстояло так: однажды Чингиз-хан был на охоте; в одном из этих мест (на горе Буркан Калдун. — *П.Р.*) росло одинокое дерево. Он спешился под ним и там обрел некую отраду. Он сказал: «Эта местность подходящая для моего погребения! Пусть ее отметят!» Во время оплакивания люди, которые слышали тогда от него эти слова, повторили их. Царевичи и эмиры, согласно его повелению, избрали ту местность [для его могилы]. Говорят, [что] в том же самом году, в котором его там похоронили, в той степи выросло бесчисленное количество деревьев и травы. Ныне же лес так густ, что невозможно пробраться через него, а этого первого дерева и места его [Чингиз-хана] погребения [совершенно] не опознают. Даже старые лесные стражи, охраняющие то место [курукчийаи]¹, и те не находят к нему пути [РСб I/1 234–235].

Отпечаток идеи секретности и сопряженной с ней запретности для посторонних несло на себе и лексическое обозначение мест погребения ка'анов и других представителей рода Чингисхана: ср.-монг. *qoriq* ~ *qoriuq* 'заповедник, запретный, запретное место' [TMEN III № 1462] || докласс. монг. *qoriy* 'запретное место, заповедник, заказник'² [Turf 26:7,

¹ О слове *qoriuqçi* ~ *qoriqçi* 'защитник, страж', которым обозначались хранители кладбищ представителей знати, см.: [TMEN III № 1465].

² Об этом слове см. [Pelliot 1959: 338; TMEN III № 1462; Serruys 1974]. От основы *qori* = ~ *qoru* = с помощью различных суффиксов в ср.-монг. и докласс. монг. был образован еще целый ряд производных форм. Так, в ТИМ (§ 111) встречается слово *qoriya'an* < **qori.ya.yan*, которое глоссируется как *юаньцзы* 院子 'двор, огороженное пространство' [ТИМ III 19а: 5], но в данном контексте, скорее всего, имеет метафорическое значение 'убежище' (см.: [Rachewiltz 2004/1: 427]). В китайско-монгольском словаре *Xuani shou* 華夷譯語 'Китайско-варварские переводные слова' (1389) зафиксировано слово *qoriyan* < **qori.yan*, к которому дана глосса *юаньло* 院落 'двор, огороженное пространство' [HY 1:09а4]. Это слово в других ср.-монг. памятниках означает 'огороженное место', 'загон для скота' [TMEN I № 303], а в текстах на докласс. монг. употребляется исключительно в значении 'ограда' [Qqor I:10; Turf 15а15; 15с11, 21; 15д15, 24; 15е9; 15г9, 21; 37:12 (2); Bur

8, 11] < *qori* = ‘защищать’ [МА 303а], ‘огораживать’ [Qqor I:4; TMEN III № 1558], ‘заключать под стражу’ [BT 167a10], ‘охранять, оберегать’ [TMEN III № 1558] ~ *qoru* = ‘id.’ [Bod 7b1] < ОМ **qori* = ~ **qoru* = ← др. тюрк. *qori* = ~ *qoru* = ‘оберегать, охранять’ [ДТС 458б]. Монголы называли ханское кладбище на горе Буркан Калдун, где был похоронен Чингисхан и некоторые из его потомков¹, *yeke qoruiq (qoriq)* ‘великий заповедник’ [РСб III 148; ср.: Бартольд 1964: 384; Pelliot 1959: 335–336, 338–343; TMEN III № 1462; Boyle 1974: 8–9]. Кроме «великого заповедника», на территории Монгольской империи существовали и другие запретные места, связанные с погребением ка’анов, улусных ханов и прочих Чингисидов (см.: [Pelliot 1959: 335–336, 338–339, 353–363; Boyle 1970; 1972: 76–77; Дробышев 2005: 126–128]). По свидетельству источников, тела всех знатных лиц должны были при наличии соответствующей возможности отправляться для захоронения на специальных кладбищах, даже если они приняли смерть во время военных походов вдали от родины² [№ 1, 3, 4, 8]. Следует отметить, что слово *qoriq* ~ *qoruq* в языке средневековых монголов не только относилось к кладбищам знати, но и выражало обобщенное понятие запрета в целом, используя

15а]. Также следует упомянуть докласс. монг. формы *qoriy-a* < **qori.γa* ‘ограда’ [Bur 5а], *qoruiγan* < **qori.γan* ‘id.’ [Hin 21]. По-видимому, к этому гнезду слов относится и форма *qiriγa* < **qiri.γa*, засвидетельствованная в § 281 ТИМ с глоссой *чжай* ‘寨’ ‘частокол’ [ТИМ XII 576:1]. Наличие *и* вместо *о* в первом слоге данной формы обусловлено, по-видимому, либо ошибкой в транскрипции, либо окказиональным развитием ОМ **o* > *и*, которое наблюдается в ряде монг. языков (см.: [Porre 1955: 29–30; Дарбеева 1996: 24]). Значение ‘ограда’ является наиболее частотным для всех членов данного деривационного гнезда; есть основания предполагать, что оно было и этимологически первичным. В таком случае семантика всех перечисленных форм (включая *qoriq* ~ *qoruq*) в своем развитии претерпела два последовательных сдвига: сначала метонимический — от ‘ограды’, ‘частокола’ к ‘огороженному пространству’ (в его различных частных модификациях, таких как ‘двор’ и ‘загон для скота’), а затем метафорический — от ‘огороженного пространства’ к ‘запретному месту’, ‘заповеднику’, ‘убежищу’ и понятию запретного вообще. Каждый семантический сдвиг сопровождался заметным повышением уровня абстрактности соответствующих значений, но при этом абстрактные и конкретные значения сосуществовали друг с другом в рамках одной языковой системы или даже в рамках семантической структуры одной лексемы. С исходным значением слова *qoriq* ~ *qoruq* может быть связано сообщение Пэн Дая [№ 1] об изгороди из стрел шириной более тридцати *ли* вокруг могилы Чингисхана, которое указывает на вполне предметное выражение абстрактного понятия запретного места у средневековых монголов. Можно думать, что первоначально все запретные территории (кладбища, охотничьи угодья, пастбища и т.п.) у монголов были обнесены какой-либо оградой, однако сведениями о том, сохранялась ли такая форма маркирования особого статуса местности позднее, в эпоху развитой империи, мы не располагаем.

¹ См. выше, с. 254–255, примеч. 1.

² Видимо, информация об этом обычае отразилась в рассказе Киракоса Гандзакеци [№ 2], согласно которому монголы могли возить с собой тела своих умерших «много дней подряд» до погребения.

для обозначения охотничьих угодий или пастбищ, которые принадлежали членам правящего дома¹, а также применительно к табуированным именам умерших Чингисидов² (см.: [TMEN III № 1462; ср.: Бартольд 1964: 384–385]).

Система запретов на доступ к местам погребения правящей элиты сохранялась еще долгое время после развала Монгольской империи и крушения политического могущества монголов. К примеру, когда умер ордосский князь Хутугтай Сэчэн-хунтайджи (1540–1586), потомок Чингисхана в 19 колене, его тело предали земле, а на месте его захоронения было запрещено возделывать землю и охотиться [Mostaert 1934: 57; 1957: 535–536]. Могила его правнука, знаменитого монгольского хрониста Саган Сэчэна (1604–?), была окружена такими же запретами; кроме того, она охранялась четырьмя специальными чиновниками [Mostaert 1934: 67; 1957: 534]. Примечательно, что указанные запреты к тому времени утратили свой первоначальный смысл – поддерживать секретность мест погребения, поскольку сами места были уже общеизвестны и, более того, задействованы в отправлении родового культа (см.: [Mostaert 1934: 57; 1957: 534–536]).

Почему же монголы старались тщательно скрывать местонахождение могил своих правителей и знатных лиц? Источники приводят единственное объяснение: чтобы не позволить посторонним обнаружить и похитить погребенное с умершим имущество, в частности сокровища [№ 4], роскошные одеяния [№ 5], одежду и доспехи [№ 14]. Это объяснение было приемлемым для представителей оседлых культур, к которым принадлежали авторы наших текстов, однако сами средневековые монголы вряд ли руководствовались в своих действиях, связанных с заботой о сохранении в тайне мест погребения, сугубо прагматичными мотивами. Скорее, мы были бы вправе ожидать, что за этой заботой были скрыты также какие-либо элементы религиозных верований, вполне уместные в контексте погребальной обрядности. Что представляли собой данные элементы, мы можем только предполагать, но важную подсказку здесь нам дает текст Шихаб ад-Дина Мухаммада ан-Насави (?–1249/50), личного секретаря последнего хорезмшаха Джалал ад-Дина и очевидца

¹ Ср. у Б.Я. Владимирцова: «Монгольский кочевой сеньер мог по своему желанию объявлять “запретными” определенные участки своего нутука, создавать так наз. “запретные места” (хогиг), которые отводились под кладбища лиц ханского рода или предназначались для господской охоты. На подобные “запретные места”, как это явствует из наименования, конечно, никто из посторонних не допускался совершенно» [Владимирцов 1934: 112].

² О практике табуирования личных имен отдельных потомков Чингисхана после их смерти и замены лежавших в их основе нарицательных существительных синонимичными словами см.: [Boyle 1956].

монгольского нашествия на Хорезм, который в биографии своего покровителя под названием *Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны* (1241/42) приводит любопытные сведения об одном монгольском обычае:

Они (татары. — П.Р.) уже сожгли кости всех погребенных султанов, в какой бы земле они ни находились, так как они считали, что все эти султаны [имеют] общего предка и одного рода. Даже кости Йамин ад-Даулы Махмуда ибн Себюк-Тегина — да помилует его Аллах — были извлечены из его могилы в Газне и сожжены [Насави 1996: 234].

В основе практики сжигать кости правителей враждебных народов, по-видимому, лежала распространенная у монгольских народов вера в существование особой «души костей», которая постоянно находится в костях, скелете человека до самой смерти и даже остается на могиле, чтобы охранять его останки (см., напр.: [Sárközi, Sazykin 2004: 1]). Так, халхасы полагали, что человеку и прочим живым существам присущи три «души», которые имеют название *miqan-u sünesün* (букв. 'душа плоти'), *yasun-u sünesün* (букв. 'душа костей') и *sülde*. Первая из них якобы пребывает в тканях человеческого организма вплоть до смерти и погибает только после полного разложения трупа; вторая находится в костяке до тех пор, пока у покойника не истлеет тазовая кость; а третья имеет своим вместилищем все тело человека или животного и исчезает в момент его смерти [Rintschen 1974]. С этими представлениями было связано чрезвычайно уважительное отношение к костным останкам живых существ, которое было характерно для традиционной монгольской культуры. В частности, монголы старались не нарушать целостности костяков жертвенных животных, так как считали ее необходимой для того, чтобы обеспечить последующее возрождение животного [Roux 1963: 81, 86–87; 1976]. Воплощенная в костях жизненная сила правителя или другого члена правящей элиты могла оказывать благодатное воздействие не только на него самого, но и на весь социум, причем как при жизни, так и после смерти. В § 201 ТИМ приводится предсмертная речь Джамуки, в которой тот, обращаясь к Чингисхану, говорит:

üküjü gebte 'esü ölük yasun minu ündür etügen-tür e 'üre turuq uruq-un uruq-a činu gürtele ihęjü öksü [ТИМ VIII 20а:4–20б:1] 'Когда [я] умру и буду лежать [мертвым], похорони мои мертвые кости на высоком месте, и [я] всегда, вплоть до потомков твоих потомков, буду оказывать покровительство [твоему роду]'.

Напротив, разрушение или полное уничтожение костей (в особенности их сожжение) считалось наиболее эффективным способом ликвидировать опасного врага и лишить его жизненной энергии, которая

могла бы привести к его возрождению¹. Неоднократные упоминания об этом встречаются в этнографических материалах, а также в монгольском эпосе и фольклоре [Кьюдо 1993: 100]. Судя по всему, именно с целью не дать умершим враждебным лидерам возможности возродиться в будущем и оказывать сверхъестественное покровительство своим подданным в настоящем монголы так упорно стремились находить и предавать огню их кости. В то же время, желая исключить вероятность такого же обращения с останками своих знатных лиц, они держали места их погребения в строжайшей секретности и окружали их многочисленными запретами, нарушение которых влекло за собой самые тяжкие последствия.

Вместе с тем необходимо отметить, что в отдельных памятниках встречаются контексты, которые на первый взгляд плохо согласуются с практикой секретных захоронений у монголов. К ним относятся, в частности, сообщения китайских источников о «месте погребального кургана» [№ 12] или «месте императорского могильного кургана» [№ 13], где хоронили умерших монгольских ка'анов. Возведение надмогильных сооружений, в том числе курганов, явно противоречит описанной выше тенденции скрывать места захоронения знатных лиц, наблюдавшейся в монгольском погребальном ритуале. Сведения о погребальных курганах у монголов в китайских текстах привлекли внимание П. Пелльо, который объяснял их тем, что авторы данных текстов ошибочно приписывали монголам традицию сооружения могильных гробниц, или курганов (*лин* 陵), по аналогии с обычаями собственно китайских династий [Pelliot 1959: 330, 332–334]. Действительно, вряд ли можно понимать указанные сообщения в том смысле, что средневековые монголы на самом деле возводили над могилами своих правителей погребальные курганы, иначе их было бы невозможно привести в соответствие с рядом недвусмысленных свидетельств, согласно которым у монголов не было ни курганов [№ 1], ни могильных насыпей [№ 13]. В то же время и объяснение П. Пелльо, при всей его привлекательности, представляется несколько поверхностным и прямолинейным. На наш взгляд, сведения *Юань ши* и *Цао му цзы* допускают иное толкование и могут рассматриваться как косвенные указания на обычай хоронить представителей знати на склонах гор, о котором мы уже упоминали (см. выше, с. 265). В сущности, оба китайских источника ничего не говорят о *возведении* курганов над могилами монгольских ка'анов; в них речь идет лишь о *месте* погребального кургана, где

¹ По справедливому замечанию Ж.-П. Ру, слово *yasun* 'кость' в монгольских языках означает также 'семья, род' [Roux 1963: 81]. Поэтому уничтожение костей было равносильно пресечению рода, в котором и должна была возродиться «душа» умершего.

осуществлялись захоронения правителей. Под этим курганом могла пониматься знаменитая гора Буркан Калдун или какая-либо другая из возвышенностей, служившая запретным местом (*qoriq* ~ *qoruiq*) погребения Чингисидов. Такие возвышенные места в функции кладбищ представителей правящего рода существовали в разных концах империи (см.: [Pelliot 1959: 353–363; Boyle 1970; 1972: 76–77; Дробышев 2005: 126–127]). Более того: в *Цао му цзы* [№ 13] прямо сообщается о «ровном склоне», где устраивали могилу для погребения ка'ана, которую затем вытапывали и разравнивали копытами лошадей. Если понимать выражение «место (императорского) погребального кургана» как обозначение особого кладбища умерших ка'анов, расположенного на склоне горы, становится возможным снять мнимые противоречия между его употреблением и описанием мер по сохранению в тайне места захоронения в одних и тех же источниках. В этой связи представляют интерес поздние китайские свидетельства XVII–XVIII вв., которые содержат указания на то, что монгольских императоров и императриц хоронили на горах, но не сооружали над их могилами погребальных курганов. В результате даже во время жертвоприношений, которые императоры династий Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911) совершали в честь своих предшественников, церемонии проводились не на погребальных курганах, как в случае с императорами других династий, а в особом месте к северу от Пекина, поскольку точное местонахождение могил юаньских правителей было неизвестно (см.: [Pelliot 1959: 361–363; ср. также: Попов 1895: 314–315]).

Значительно более сложным для интерпретации является сообщение Ибн Баттуты [№ 11] о погребении монгольского ка'ана, в котором явственно описывается сооружение погребального кургана над могилой. Какого-либо другого понимания слова «над ним (подземным домом = гробницей. — *П.Р.*) насыпали землю, пока он не превратился в огромный холм» просто не допускают. Таким образом, это сообщение действительно резко противоречит всему, что нам известно о характере монгольских погребений из других источников. В чем же дело? Надо признаться, дать удовлетворительный ответ на этот вопрос очень трудно, если вообще возможно. Рассказ Ибн Баттуты в целом содержит ряд моментов, достоверность которых вызывает серьезные сомнения. Главным из них является тот факт, что описанные в нем события, если они имели место в принципе, никак не могли происходить в то время, когда в Китае находился Ибн Баттута, хотя последний рассказывает о них как очевидец. Сама личность убитого ка'ана и датировка дворцового переворота, результатом которого было это убийство, не поддаются точному

установлению с помощью исторических данных (см. выше, с. 256, примеч. 2). Пытаясь разрешить эту проблему, Ч.Р. Боуден утверждал, что сообщение знаменитого путешественника могло относиться не к ка'ану, а к какому-то монгольскому князю [Bawden 1963: 204, note 32] или вождю [Bawden 1965: 147]. Но такая интерпретация также лишена оснований, поскольку, по сведениям источников, курганный тип захоронений был чужд абсолютно всем социальным группам умерших у средневековых монголов. Скорее всего, сообщение Ибн Баттуты на самом деле описывает погребение представителя не монгольской, а тюркской знати, игравшей особенно важную роль при дворе монгольских ка'анов в конце династии Юань (см.: [Rachewiltz 1983b: 289–292]). Возведение большого кургана над могилой выступало необходимым элементом погребальных практик средневековых тюркских народов (см., напр.: [Golden 1998: 194–196, 201–202; Гугуев 2007: 380]). Оно описывается, в частности, в известном фрагменте из *Книги благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика* французского хрониста Жана де Жуанвиля (1225–1317):

Когда помер один знатный [куманский] рыцарь, ему вырыли в земле огромную и широкую могилу, усадили его на стул и преблагородно украсили; и с ним положили наилучшую лошадь, какая у него была, и самого лучшего его воина, живого. Воин, прежде чем его опустили в могилу с его сеньором, простился с королем куманов и остальными знатыми сеньорами; и пока он прощался с ними, в его суму сыпали много золота и серебра и говорили ему: «Когда я приду в мир иной, ты мне вернешь то, что я тебе даю». И он отвечал: «Исполню это с большой охотой».

Великий король куманов передал ему послание, обращенное к их первому королю, в котором сообщал, что сей достойный человек очень достойно прожил и хорошо послужил ему, и просил короля вознаградить воина за его службу. Когда это было исполнено, они опустили воина в яму с его господином и живой лошадей; а потом закрыли отверстие могилы плотно сбитыми досками, и все войско бросилось за камнями и землей; и прежде, чем лечь спать, они в память о тех, кого погребли, возвели над ними высокий холм [Жуанвиль 2007: § 497–498].

Мы видим, что погребальный обряд тюркских знатных лиц (в данном случае представляющих куманов = кыпчаков) имел много общих черт с захоронениями монгольской знати, таких как погребение в грунтовых могилах, сопребение лошади и живого слуги (воина), использование золота и серебра в качестве сопроводительного инвентаря. Однако он резко отличался от монгольского по одному, но весьма существенно признаку — сооружению «высокого холма» (кургана) над местом погребения. Поскольку именно этот признак присутствует в описании Ибн Баттуты, есть основания полагать, что на самом деле оно отражает сведения о похоронах какого-то знатного тюрка, близкого к правящему

дому. Эти сведения арабский путешественник мог получить как лично, так и через посредников и ошибочно соотнести их с погребением самого монгольского ка'ана, видимо, на основании необыкновенной пышности проводимых церемоний.

Характерной чертой погребальных обрядов, совершавшихся при захоронении всех Чингисидов (т.е. ка'анов и царевичей), являлось *сопогребение слуг, жен, наложниц и рабов* [№ 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 14] — живых или предварительно умерщвленных. Помимо приведенных нами текстов, сведения об этом обычае содержатся в целом ряде других источников. Так, по словам персидского историка Вассафа, автора пятитомной *Книги разделения областей и происхождения времен* (1300–1327/28), при похоронах ильхана Хўл'у (1217–1265)

согласно монгольскому обычаю, была подготовлена могила, в нее брошено много золота и серебра, и ему в качестве наложниц были даны несколько сияющих как звезды девушек с сверкающими украшениями, чтобы он был избавлен от глухости тьмы, от ужаса одиночества, от угнетенности могилы и мучительно долгой злой участи [Hammer-Purgstall 1856: 97].

Исследователи, описывавшие указанный обычай, как правило, рассматривали его как разновидность человеческих жертвоприношений [см.: Бартольд 1966: 388–389; Ratschnevsky 1970: 439–441; Boyle 1974: 6]. Однако, на наш взгляд, для такого вывода нет достаточных оснований. Цель сопогребения людей с умершими монгольскими правителями или их ближайшими родственниками раскрывается в текстах вполне определенно — «для прислуживания ему (умершему. — *П.Р.*)» [№ 2]; «чтобы они были готовы прислуживать господину, когда тот возжелает подняться» [№ 9]. О ритуальной основе обращения с теми, кто отправлялся в могилу вслед за умершим, нигде не сообщается. Нет сведений и об адресате предполагаемого жертвоприношения. Пожалуй, единственное свидетельство, которое можно привести в поддержку гипотезы о жертвенном характере сопогребений, принадлежит Рашид ад-Дину, который пишет об одном из первых указов ка'ана Ёгёдёя (1229–1241) после вступления на престол:

И когда он (Ёгёдэй. — *П.Р.*) кончил пировать и дарить, то приказал, согласно их обычаю и правилу, последующие три дня раздавать пищу ради души Чингиз-хана. Выбрали сорок красивых девушек из родов и семей находившихся при нем эмиров и в дорогих одеждах, украшенных золотом и драгоценными камнями, вместе с отборными конями принесли в жертву его духу [РСб II 19].

В этой связи необходимо заметить, что, во-первых, у Рашид ад-Дина речь идет не о *погребении* Чингисхана, а о специальной церемонии, совершенной *через два года после его смерти*, а во-вторых, само описание

данной церемонии заимствовано у другого персидского хрониста Джувайни (1226–1283), автора *Истории завоевателя мира* (1252/53–1260), которая послужила одним из основных источников фактического материала для значительной части сочинения Рашид ад-Дина (см., напр.: [Петрушевский 1952: 25, 31; Boyle 1962; 1971: 23]). В изложении Джувайни интересующее нас событие выглядит следующим образом: завершив пышные пиры и раздачи ценностей по случаю своей интронизации, Огöдэй-ка'ан распорядился,

чтобы в течение последующих трех дней они (монголы. — П.Р.) готовили кушанья для души Чингис-хана; также чтобы из луноподобных дев прелестной внешности и приятного характера, сладостной красоты и прекрасного взора, изящных в движении и грациозных в покое... они выбрали сорок девушек из рода эмиров и *нойанов*, украсили их драгоценностями, украшениями и прекрасными одеждами, одели в дорогие наряды и отправили вместе с отборными лошадьми на соединение с его духом [HWC I 189].

Как мы видим, Джувайни не упоминает о принесении в жертву сорока знатных девушек, говоря лишь о том, что их отправили «на соединение с духом» Чингисхана, вероятно, опять же с целью прислуживания великому завоевателю в загробном мире. Таким образом, точка зрения, по которой сопогребение жен, наложниц и рабов при похоронах высшей монгольской знати имело форму жертвоприношения, т.е. представляло собой определенный ритуальный акт, не получает надежного подтверждения. Скорее можно утверждать обратное и делать вывод о том, что обычай сопогребения людей вообще не обладал религиозной природой, а диктовался соображениями всецело прагматического свойства — желанием обеспечить знатного умершего всем необходимым для безмятежного существования по ту сторону земной жизни.

Вызывают интерес сообщения Плано Карпини [№ 3] и Анонима из Бржега [№ 4] о подкладывании под тело умершего «более важного» лица его любимого раба, которого оставляли в таком положении на длительное время. В случае успешного прохождения этого своеобразного «испытания могилой» раб становился свободным и даже приобретал определенный престиж в обществе. Совершенно очевидно, что данное испытание также должно рассматриваться в контексте обычного сопогребения, поскольку тех рабов, кто не выдерживал мучений и задыхался под тяжестью трупa, наверняка хоронили вместе с господином. Происхождение столь причудливого элемента погребально-го обряда монгольской знати А. Мостэр и вслед за ним Ш. Гаадамба связывали с обычаем, который в монгольских текстах обозначается выражением *dere abun ükü* = букв. ‘умереть, взяв подушку’ (см.: [Mostaert

1950: 352–354; Гаадамба 1976: 166–172; 1990: 126–132]). Это выражение дважды (§ 149, 154) встречается в ТИМ и имеет глоссы *дэнь бэй яо сы* 墊背要死 ‘умереть, желая [подложить] подушку под спину’ [ТИМ V 3а:2], *цзе бэй яо сы* 藉背要死 ‘умереть, желая [подложить] подстилку под спину’ [ТИМ V 206:3]. Как писал И. де Рахевильц, имеется в виду обычай, согласно которому человек, собирающийся умереть, заранее мстит за себя, убивая врага, чье тело затем подкладывают под него в могилу при погребении подобно своего рода подушке. Убитый таким образом враг должен был выступать в качестве сопровождающего и слуги в ином мире [Rachewiltz 2004/1: 544]. Здесь нужно уточнить, что использование этого выражения по отношению к врагу, по-видимому, является вторичным, возникшим на основе метафорического переноса, первоначальное же его значение соотносилось сугубо с погребальным обрядом, точнее, с особой формой погребения умершего. О том, что это была за форма, сообщает *Altan tobči* ‘Золотое сокращение’ Лубсан Данзана — монгольская хроника середины XVII в., содержащая важные сведения по истории и культуре средневековых монголов. В ней, в частности, рассказывается, что после гибели Дайсун-хагана (?–1452) и двух его приближенных брат убитых представителей знати Мэндү-өрлүк

сделал подушкой одного из младших своих братьев — положил под голову хагана, на другого младшего брата положил ноги хагана и так похоронил их [Лубсан Данзан 1973: 264].

Отсюда следует, что в ряде случаев сопребение действительно могло совершаться по типу «подушки», когда тело умершего правителя или члена правящей верхушки укладывалось в могилу поверх тел лиц более низкого социального статуса, при жизни состоявших с умершим в отношении подчинения и службы. Что касается врагов, выражение *dere abun ükü* = могло применяться к ним с пейоративным оттенком, уподобляя их рабам, слугам и прочим нижестоящим социальным категориям, даже в тех контекстах, в которых ситуация была заведомо противоположной (например, в § 149 ТИМ, где речь идет об использовании в качестве «подушки» лидера тайчи’утов Таркутай-Кирилтука, которое планировалось одним из его собственных подданных). Обобщая сказанное, мы вправе постулировать метафорически обусловленное развитие значения ср.-монг., письм.-монг. *dere* ‘подушка’ → ‘лицо низшего социального статуса, чье тело используется при погребении наподобие подушки’ → ‘убитый враг, чье тело используется при погребении наподобие подушки’.

В числе значимых элементов погребальной обрядности средневековых монголов следует назвать *убийство лошадей для снабжения ими*

умершего на том свете [№ 8] и погребения с лошадьми [№ 2, 3, 4, 5, 9, 14]. Первый из этих элементов отмечен только у Марко Поло, который ничего не сообщает о том, что делали с лошадьми после того, как их убивали. Можно предположить, что скорее всего их погребали вместе с умершим, а следовательно, в действительности мы имеем дело не с двумя, а с одним и тем же признаком. Согласно источникам, цель помещения лошадей в могилу заключалась в том, чтобы они могли использоваться в загробном мире в качестве верховых животных, а также приносить приплод и давать кобылье молоко, из которого изготавливался один из основных предметов потребления кочевников — кумыс [№ 2, 3, 4, 5, 8]. Разумеется, изъять из бытового обихода даже одну лошадь для ее сопогребения с умершим могли позволить себе только очень богатые номады, поэтому неудивительно, что такие сопогребения фиксируются в текстах только применительно к ка'анам и обеим категориям знати.

Обозначение погребального коня в ср.-монг. и докласс. монг. не засвидетельствовано, но оно встречается в монгольских памятниках классического периода в форме письм.-монг. *qoyilya*¹ ‘приношение в жертву лошадей и другого скота при похоронах’ [Ков. II 857a], ‘жертвенное животное, погребенное вместе с умершим’ [L 954a]; ср. халх. *хойлго* ‘жертвоприношение при захоронении умершего’ [БАМРС IV 95a], *устар.* 1. ‘обычай хоронить имущество и скот вместе с умершими при погребении’; 2. ‘обряд сжигания вещей после погребения умерших’ [МХДТТ IV 2530a]; бур. *хойлго* 1. *уст. шам.* ‘лошадь (предназначавшаяся для отвоза умершего)’; 2. *перен.* ‘кляча’; 3. *бран.* ‘старая развалина’ [БРС 5776]; даг. *хо̄л̄л̄ᠭ* ‘поминки, жертвоприношение на могиле’ [ПД 98a]. Обращает на себя внимание семантическая двойственность письм.-монг. формы и ее рефлексов в живых монгольских языках, которые обозначают как сам рассматриваемый обычай в целом, так и его центральный атрибут — погребаемое животное. При этом едва ли имеет смысл называть данный обычай «жертвоприношением», основываясь на отдельных словарных дефинициях. Как и в случае с сопогребениями людей, у нас нет никакой информации о ритуальном характере действий с погребальным конем и об их возможном адресате. Южномонгольский хронист Саган Сэчэн (1604-?) в своем сочинении *Erdeni-yin tobči* ‘Драгоценное сокращение’ (1662), упоминая о погребениях с верховыми животными, ничего не сообщает о том, что они оформлялись как специальные жертвоприношения:

¹ Об этом слове см.: [Томка 1965: 173–174].

urida mongyol ulus kümün ükübesü: činege činegeber-iyen temegen morin-i alaŋu: qoyilay-a kemen qamtu bulaqu bülige [ЕТ 77г] ‘Прежде, когда монгол умирал, убивали верблюдов и лошадей каждый по мере своей состоятельности и зарывали вместе [с умершим], называя [их] *qoyilay-a*’¹.

В этой краткой, но содержательной характеристике отсутствуют какие-либо указания на ритуальную основу интересующего нас обычая. По-видимому, положение лошадей в могилу никогда и не имело такой основы, и наши источники не грешат против истины, когда приписывают ему вполне прагматическую, утилитарную мотивировку (ср. также: [Липец 1982: 214–216]).

С использованием лошадей в погребальном обряде также была связана установка чучела лошади на шесте [№ 2, 9, 11], двух рогатинах [№ 5], двух или четырех палках [№ 3, 5], деревянных опорах [№ 4], которая осуществлялась при похоронах ка’анов и представителей обеих социальных групп знати. В некоторых источниках [№ 2, 5, 9] подробно описывается сам процесс изготовления чучела, который носил достаточно сложный характер и предполагал, в частности, потрошение убитой лошади и снятие с нее шкуры. Оставшиеся после разделки лошади мясо и кости играли важную роль в поминальной обрядности: мясо участники обряда съедали «за помин души» умершего [№ 5], а кости сжигали «во спасение души» [№ 3, 5]. Набитую соломой [№ 3, 5], сеном [№ 4] или свежей травой [№ 9] шкуру животного насаживали на шест и устанавливали на «возвышенном месте» [№ 2], по-видимому, неподалеку от места захоронения², о чем можно судить по упоминанию у Сяо Дахэна [№ 14] о разбросанных вокруг могилы останках лошадей. Различия в числе опор, на которых закреплялось чучело, возможно, предполагали какие-то варианты его пространственного расположения (по вертикали или по горизонтали) (см.: [Дубровский 2002: 205–206]). Как бы то ни было, они имели сугубо функциональную, а не символическую нагрузку, и в действительности речь должна идти о едином по своей сути

¹ Перевод данного фрагмента выполнен автором.

² По сообщению Ибн Баттуты [№ 11], чучела устанавливались непосредственно на могиле, однако это явно противоречит практике секретных захоронений у монголов (ср.: [Дубровский 2002: 200–201; Юрченко 2007: 163]). Как мы уже установили (см. выше), рассказ Ибн Баттуты, скорее всего, относился к погребальному обряду тюркской знати при династии Юань; одной из особенностей этого обряда могла выступать и установка набитой лошадиной шкуры на погребальном кургане прямо над могилой. Ср. сведения Рубрука о погребениях команов (кыпчаков): «Я видел одного недавно умершего, около которого они повесили на высоких жердях 16 шкур лошадей, по четыре с каждой стороны мира» [Рубрук 1997: 101]. Манипуляции с чучелами коней у средневековых тюрков были значительно более разнообразны, чем у монголов, и включали в том числе их сопогребения с умершими (см., напр.: [Атавин 1984]).

обычае. Назначение этого обычая Киракос Гандзакечи [№ 2] объясняет желанием «сохранить память об умершем», однако такое объяснение выглядит довольно искусственным.

Подлинный смысл странных операций с чучелами лошадей раскрывается с помощью изучения лексических данных. В § 43 и 44 ТИМ встречается слово *jügel*¹, которое глоссируется как *и гань сюань жоу цзи тянь* 以竿懸肉祭天 ‘приносить жертву Небу, подвешивая мясо с помощью шеста’ [ТИМ I 256:5, 26a:5]. Эта форма соответствует письм.-монг. *jüküli* (< **jükeli*) ‘баран, воткнутый шаманом на шест; скверные слова, проклятие, ругательство’ [Ков. III 2424a], ‘проклятие, брань, ненависть’ [L 1084b]; ср. халх. *зүхэл* ‘проклятие, брань, ругань, ругательство’ [БАМРС II 251a], ‘угроза, проклятие’, ‘жертвоприношение духам предков; шаманский обряд жертвоприношения, который состоял в сдирании со скота шкуры вместе с головой и ногами и подвешивании ее на высоком шесте; сооружение арангаса’ [МХДГТ II 1066a], бур. *зүхэли* 1. *уст.* ‘шкура жертвенного животного с головой и ногами (*воздевая на длинный шест*)’; 2. *перен.* ‘высокий и сухощавый человек; дылда’ *разг.* [БРС 2706]. Ср.-монг. *jügel* представляет собой производную форму на *.li*² от глагола **jüge*=; ср. письм.-монг. *jüke*= ~ *jükü*= ‘сквернословить, проклинать, ругать’ [Ков. III 2423a, 2424a; L 1084b], халх. *зүхэ*= ‘проклинать, ругать, бранить’ [БАМРС II 251a], бур. *зүхэ*= 1. *уст.* ‘воздевать на шест (*шкуру жертвенного животного с головой и ногами, печеню и почками, с нек-рым количеством сена*)’; протыкать, втыкать’; 2. *перен.* ‘проклинать, ругать, бранить’ [БРС 2706]. Исходное значение как производного имени, так и производящего глагола сохранилось только в бурятском, тогда как в других монгольских языках закрепились исключительно переносные значения, возникновение которых, по-видимому, обусловлено влиянием буддизма с его подчеркнута негативной установкой по отношению к традиционным монгольским верованиям. Если обобщить смысл китайской глоссы и семантику приведенных выше форм, становится очевидным, что ср.-монг. *jügel* обозначало вид жертвоприношения Небу³ посредством водружения на шест чучела жи-

¹ Об этом слове см.: [Bese 1986; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 530; Rachewiltz 2004/1: 281–282; 2004/2: 998].

² Об этом суффиксе именной деривации, образующем от глаголов имена со значением объекта, процесса или результата действия, см.: [Porre 1927: § 11; 1974: § 162; Поппе 1937: 98; Godziński 1985: § 59; MÜIT 2672a–26736, № 234; Garudi 2001: 283–284; 2002: 57, № 21].

³ Любопытно, что в обоих контекстах из ТИМ под термином *jügel* определенно имеется в виду не элемент имперского культа Неба, а разновидность семейно-родового жертвоприношения, адресатом которого должны были выступать духи предков (см.:

вотного (коня или барана), а также само это жертвенное животное (ср. выше о двойственности значений слова *qoyilya*)¹.

Таким образом, в данном случае мы действительно вправе постулировать ритуальную основу изготовления и установки чучел лошадей и объединять данные процедуры в особое жертвоприношение, которое составляло часть погребального обряда в целом. Важные аналогии здесь дает бурятская культура, где обычай ритуального использования чучел жертвенных животных продолжает существовать и в настоящее время. И.А. Манжигеев, автор замечательной монографии о терминах традиционной культуры бурят, характеризует этот обычай следующим образом:

Зухэли — голова, четыре конечности, кожа и хвост жертвенного животного, отделенные от туловища, подобно чучелу, и водруженные на березовый шест, закрепленный колом в земле; голова, увешанная разноцветными лентами, со втиснутой в зубы пихтовой корой бывала направлена мордой в сторону восхода солнца. З., точнее, ее идеальный образ, по верованию шаманистов, должен подняться на небо и, приобретя там кости и мускулы, отнятые от животного во время его жертвоприношения и ритуальной трапезы, вернуться на землю.

Обряд водружения З. на березу отражал анимистическую веру шаманистов в перерождение забитого жертвенного животного, которое достигается путем переселения его души. Вместе с тем, по мнению шаманистов, водружение З. служило напоминанием божествам о том, что жертва им принесена, поэтому больной должен выздороветь, а домашние животные — дать приплод.

Шаманское табу запрещало убирать З., поэтому она торчала на усадьбе шаманиста до тех пор, пока не превращалась в труху и не рассыпалась. Постоянное нахождение нескольких таких обветшалых З. на усадьбе шаманистов производило гнетущее впечатление на людей [БШДТ 556–56а].

[Bese 1986: 241–242]]. Следовательно, китайская глосса к данному термину представляет собой очевидный анахронизм, который возник в результате перенесения имперских реалий на предшествующую эпоху. Можно полагать, что утверждение культа Неба в качестве религиозной доминанты монгольской мировой державы повлекло за собой переосмысление ряда шаманистических обрядов и верований, в частности, ритуала *jügel*, который сменил своего адресата и был встроен в рамки новой религиозной системы. После крушения империи и потери культом Неба господствующего положения в религиозной сфере прежнее, шаманистическое осмысление термина *jügel* было восстановлено в правах, свидетельством чего может служить значение ‘жертвоприношение духам предков’ в халхаском языке.

¹ Упоминание «мяса» (жюу 肉) вместо «шкур» или «чучела» в китайской глоссе является ошибочным, как и употребление целого ряда других глосс в ТИМ, не всегда адекватно передававших значение соответствующих монгольских форм (см., напр.: [Vietze 1990]). Данная глосса ввела в заблуждение арх. Палладия, который делал вывод о том, что у средневековых монголов «жертвоприношение небу состояло в поднятии жертвенного мяса на веху или шест, и возлиянием кумыса или молока от белой кобылицы» [Палладий 1902: 17].

Интересные данные о жертвоприношении *зүхэли* у западных бурят приводит Л. Бэшэ. По его сведениям, длина шеста, на который водружалась шкура жертвенного животного, обычно достигала трех-четырёх метров. Шест с чучелом могли устанавливать в разных местах — во дворе дома прислоненным к изгороди, за пределами населенных местностей возле высоких сосен, а в древности и около юрты. В качестве жертвенных животных использовались овцы, лошади или в крайнем случае козы, но не крупный рогатый скот (коровы и быки), так как по поверьям божества и духи иного мира потребляли только конину и баранину. Причина установки березового шеста под острым углом заключалась в том, что это считалось наилучшим способом быстрее отправить на Небо душу жертвенного животного. Обряд *зүхэли* всегда совершался глубокой ночью и проводился с обязательным участием шамана. Остальными участниками жертвоприношения были взрослые мужчины, члены определенной семейно-родовой группы. Адресатами жертвоприношения в зависимости от обстоятельств выступали различные божества из шаманского пантеона. Различались и цели совершения обряда — от просьбы о рождении детей или выздоровлении больного до избавления от сильной засухи или эпидемии. Участникам церемонии запрещалось кричать или издавать любой другой шум, драться и ругаться [Bese 1986: 244–247]. Конечно, не все из этих деталей могли присутствовать в средневековом монгольском ритуале *jügelī* (это относится, например, к множественности адресатов и целей, участию шамана и т.п.), но в целом бурятский материал способен внести важный вклад в понимание данного ритуала в том его виде, в каком он существовал в эпоху империи.

Из сказанного следует, что разграничение функций погребально-го и жертвенного коня, которое осуществляется рядом исследователей применительно к погребальным обрядам средневековых монголов (см.: [Boyle 1965: 147–150; Дубровский 2002: 200–205; Юрченко 2007: 163–164]), безусловно, имеет под собой веские основания. Это разграничение маркируется терминологически (*qoyilya* vs *jügelī*) и прослеживается во всех аспектах обращения с лошадьми во время погребения, вплоть до их противопоставления по признаку наличия / отсутствия ритуального назначения. Однако не стоит забывать, что, несмотря на целый ряд важных функциональных различий, использование лошадей при захоронении умерших обладало одной общей чертой — как и другие рассмотренные выше элементы погребальной обрядности, оно отражало особенности социальной структуры монгольского общества имперского периода, которые не могли не

проявлять себя в столь значимой сфере человеческого бытия, как религиозные верования в их соотнесенности с системой ритуальных практик.

Заключение

Развивая свою концепцию социальной обусловленности религии, Э. Дюркгейм писал:

Подлинно религиозные верования всегда являются общими для определенной группы, которая дает обет придерживаться их и выполнять связанные с ними обряды. Они не просто принимаются всеми членами данной группы в индивидуальном порядке; они представляют собой нечто принадлежащее группе, и они придают ей единство. Составляющие ее индивиды чувствуют себя связанными друг с другом в силу того простого факта, что они обладают общей верой... Всякий раз, когда мы наблюдаем религиозную жизнь, мы обнаруживаем в ее основании определенную группу. Даже так называемые частные культы, такие как домашний или сословный культ, удовлетворяют этому условию, так как они всегда отправляются некой группой, семьей или сословием [Durkheim 1915: 43–44].

Если перенести эти идеи на средневековый монгольский материал, можно без труда заметить, что в основе функционирования культа Неба и связанной с ним обрядовой системы также лежала определенная группа, за которой имеет смысл закрепить наименование «имперская элита». В эту группу входил сам монгольский ка'ан и вся административная верхушка империи, которую составляли представители обеих категорий знати — потомки Чингисхана (*kö'üt*) и члены других родов (*noyat*), представлявшие как старую племенную (тюркскую и монгольскую) аристократию, так и выходцев из числа перешедших на службу к монголам киданей, чжурчжэней и северных китайцев (см.: [Rachewiltz 1966: 129–136]). Именно имперская элита была ответственна за возникновение культа Неба как особой религиозно-идеологической доктрины, направленной на легитимацию верховной власти в рамках монгольской мировой державы¹, а также за его последующее поддержание и распространение с помощью различных средств — от упоминаний «вечного Неба» (*möngke tngri* ~ *mönke denri*) в текстах указов и пайцз² до откры-

¹ Ср. ценные замечания И. де Рахевильца о роли цзиньских перебежчиков (киданей, чжурчжэней и китайцев) на службе у Чингисхана в разработке идеологических основ Монгольской империи [Rachewiltz 1973: 31–36].

² Эти упоминания появляются в инициальных формулах монгольских официальных документов на квадратном и уйгуро-монгольском письме начиная с эпохи Кубилай-ка'ана (1260–1294). См. наиболее полные сборники публикаций подобных документов, составленные Д. Тумуртоого [Төмөртоого 2002; Tumurtogoo 2006]. Ср. также специальное исследование

той пропаганды¹. Именно ка'ан и другие представители элиты выполняли функции жреческого сословия, совершая обряды жертвоприношения Небу и целый ряд других ритуальных действий, связанных с узнаванием и выражением воли верховного божества (см.: [Скрынникова 1997: 100–148]). Вследствие столь значительной роли, которую имперская элита играла в религиозной жизни средневекового монгольского общества, неудивительно, что она находилась в центре всех описаний погребальной обрядности, оставленных многочисленными дипломатами и путешественниками, наблюдавшими жизнь Монгольской империи, так сказать, со стороны. Социальные деления, существовавшие внутри элиты (такие, как двухчленная градация знати и особое выделение ка'ана как носителя верховной власти), получали естественное выражение в классификации типов и форм погребального ритуала, которые различались в зависимости от статусного положения умершего. Причастность погребальных обрядов к фундаментальным религиозным и социальным ценностям империи должно было подчеркивать и жертвоприношение Небу (ср.-монг. *jügelī*), которое выступало составной частью данных обрядов и раскрывало их идеологический подтекст.

Коротко характеризуя историческое развитие концепции смерти и погребальной обрядности средневековых монголов в постимперский период, мы вправе говорить о двух радикальных трансформациях. Первая из них была связана с крушением Монгольской империи и сформированной ею социальной системы. После изгнания монголов из Китая в 1368 г. имперская эпоха завершилась, а вместе с ней стали достоянием истории идея централизованной власти монгольских ка'анов и обосновывавшая ее политическая доктрина мирового господства. Монгольская знать, которая составляла костяк прежней имперской элиты, вернувшись в степи, все больше утрачивала жесткую зависимость от носителей верховной власти, по мере того как последние теряли свое влияние и авторитет, превращаясь в марионеточные фигуры, используемые в борьбе

дование монгольских инициальных формул, авторство которого принадлежит В.Л. Котвичу [Kotwicz 1934].

¹ См., в частности, очень показательное свидетельство Киракоса Гандзакеци: «Но обычно они (татары. — П.Р.) рассказывают вот что: государь их — родственник бога, взявшего себе в удел небо и отдавшего землю *хакану*. Говорили, якобы Чингис-хан, отец *хакана*, родился не от семени мужчины, а просто из невидимости появился свет и, проникнув через отверстие в кровле дома, сказал матери [Чингиса]: «Ты зачнешь и родишь сына, владыку земли». Говорят, так он и родился. Эту [легенду] рассказал нам *ишхан* Григор, сын Марзпана, брат Асланбега, Саргиса и Амира из рода Мамиконянов, который сам слышал ее как-то от одного знатного человека, по имени *Хутун-нуин*, из [татарской] высшей знати, когда тот поучал молодежь (курсив мой. — П.Р.)» [Киракос Гандзакеци 1976: 173].

между различными аристократическими родами (см.: [Владимирцов 1934: 147–153]). В условиях усиливавшейся социальной дезинтеграции и бесконечных междоусобных войн потребность в универалистской религиозной системе, соответствовавшей совершенно иным историко-политическим реалиям, разумеется, не могла сколько-нибудь долго сохраняться. Новой форме социального порядка наилучшим образом отвечала старая доимперская шаманистическая идеология с характерным для нее дроблением сферы сакрального и переносом акцента на низшие уровни пантеона; эта идеология и закрепилась в качестве религиозной доминанты постимперского периода (ср.: [Пурэвжав 1974: 131–132]). Оставшись без своей социальной основы, имперский культ Неба должен был приспособливаться к изменившейся ситуации и в конечном счете вошел в систему шаманистических культов, которые некогда сами были им поглощены. Это привело к парцелляризации единого образа Вечного Неба, его членению на множество отдельных культовых персонажей — тэнгриев, каждый из которых получил определенную функциональную специфику¹. В традиционной культуре позднейших монгольских народов число сверхъестественных существ — тэнгриев, на которые распался образ божественного Неба средневековых монголов, варьировало от 12 у монголов провинции Ганьсу [Schram 1957: 86–89] до 99 у западных бурят [Хангалов 1958а: 289–304; 1958б: 403–417], но нигде почитание Неба не имело характера веры в квазимонотеистическое абстрактное начало, которому поклонялись монголы в эпоху могущества их мировой державы. Дискретизация и существенное снижение социальной значимости культа Неба не могли не сказаться и на концепции смерти, которая лишилась связи с представлениями о воле имперского верховного божества и вновь, как и до образования империи, оказалась включенной в шаманистическую мифологию в качестве одного из ее компонентов.

Вторая серьезная трансформация произошла после окончательного утверждения буддизма в качестве господствующей формы религиозных представлений в конце XVI в. Буддизм не вытеснил шаманистические верования из традиционной культуры монгольских кочевников, как в свое время не смог (да и не стремился) их вытеснить оттуда имперский

¹ По-видимому, начало этого процесса знаменуют собой употребления слова *Ingri* ~ *deyri* в сочетании с суффиксами мн. ч. *.nAr*, *.nUGUd*, *.s* применительно к божествам буддийского пантеона в монгольских текстах первой половины XIV в., отражающих влияние буддизма (таких, как комментарий к переводу *Бодхичарьяватары*, перевод *Субхаши-ратанидхи*, монгольская версия *Двенадцати деяний Будды* и пр.). См. перечень соответствующих употреблений в индексах к текстам памятников, опубликованным Д. Тумуртоого [Төмөртоого 2002: 101; Tumurtogoo 2006: 584–585]. После распада империи, в период формирования буддийско-шаманского синкретизма, такая традиция использования данного слова могла быть заимствована и развита шаманизмом.

культ Неба. Более того: можно сказать, что буддизм в своих отношениях с шаманизмом занял то самое место официальной идеологии, которое было занято данным культом в эпоху империи, а позднее утрачено по указанным выше причинам. В сущности, формирование буддийско-шаманского синкретизма сопровождалось своеобразным разделением функций, аналогичным тому, которое имело место между культом Неба и шаманизмом в период существования системы двоеверия. Однако при всей неспособности буддизма искоренить шаманистические представления ему удалось подвергнуть значительной перестройке традиционную обрядовую систему монголов, в частности погребальную обрядность. На это еще в 1594 г., спустя всего 16 лет после официального принятия буддизма Алтан-ханом тўмэтским, ясно указывал упоминавшийся выше китайский автор Сяо Дахэн:

Но теперь, с тех пор как они преданно платят дань (奉貢), они твердо веруют в Будду. Нравы остались прежними, но эта жестокость — убивать (людей) по случаю похорон — сильно изменилась. В самом деле, западные монахи (西方之僧), которых они называют ламами 喇嘛, научили их сжигать мертвых. Всех мертвецов [теперь] сжигают, а пепел собирают, превращают в мелкую пыль и смешивают с глиной, из которой они делают маленькие статуи, покрываемые слоем золота или серебра и помещаемые в их храмах. В последние годы они воздвигли много храмов, и они приглашают лам для чтения молитв в течение сорока девяти дней. Даже варвары из народа приглашают лам для молитв, но только на семь дней. Они дают лучшую лошадь, на которой умерший ездил больше всего, вместе с его одеждой и доспехами ламам в качестве вознаграждения. Окрестные люди, приезжающие выразить свои соболезнования, и зависевшие от покойного люди, которые [также] приходят выразить свои соболезнования, приводят быков и лошадей в качестве подарков по случаю похорон. Все эти подарки причитаются ламам. Хотя его любимых наложниц больше не убивают, их берут [в жены] его сыновья, за исключением собственной матери[Serruys 1945: 137].

Судя по этому сообщению, серьезные изменения коснулись по меньшей мере трех важных элементов доламаистского погребального ритуала: обычая сопогребения людей (он был отменен вовсе), обычая грунтовых захоронений (он был заменен трупосожжением) и обычая погребения с лошадьми (лошадей стали отдавать ламам «в качестве вознаграждения»). Особо следует отметить практически полное исчезновение практики погребений в грунтовых могилах, вместо которой у большинства монгольских народов получили широкое распространение открытое трупоположение и кремация. При этом взаимоотношения между двумя указанными способами погребения основывались на принципе социальной дифференциации: самым массовым и общепотребительным выступал обряд трупоположения, по которому

хоронили преимущественно рядовых монголов, тогда как кремации, как правило, подвергались только представители светской и духовной знати или отмеченные свыше лица (шаманы, вызыватели дождя)¹. Тем самым социально обусловленные различия в монгольском погребальном ритуале продолжали сохраняться вплоть до этнографической современности, хотя их содержание, безусловно, было иным, нежели в имперскую эпоху, для которой эти различия впервые фиксируются источниками.

Учитывая масштабный характер описанных трансформаций, при изучении концепции смерти и погребальной обрядности средневековых монголов необходимо придерживаться строго исторического подхода и тщательно отграничивать явления, характерные для периода Монгольской империи, от реалий, обязанных своим происхождением постимперским формам социальной организации и буддийской религиозной картине мира. В этой связи приобретает особую актуальность задача детального анализа современной эпохе письменных памятников в сравнении с другими видами источников, в особенности с археологическими материалами. Мы надеемся, что настоящее исследование способно внести определенный вклад в решение данной задачи.

Названия языков и диалектов

бур. — бурятский

даг. — дагурский

докласс. монг. — доклассический монгольский

калм. — калмыцкий

ОМ — общемонгольский

орд. — ордосский

письм.-монг. — письменный монгольский

ср.-монг. — среднемонгольский

халх. — халхаский

Библиография

Асеев 1975 — Асеев И.В. О раннемонгольских погребениях // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в Средние века. Новосибирск, 1975. С. 178–187. (История и культура Востока Азии; Т. 3).

¹ Так, у калмыков в XIX в. погребение через сожжение использовалось только по отношению к умершим нойонам, зайсангам, ламам, старшим гелюнгам и *zadʹitsʹi* (вызывателям дождя) [Нефедьев 1834: 201–202; Небольсин 1852: 96; Житецкий 1893: 29], а у бурят оно имело место исключительно при похоронах шаманов [Хангалов 1958а: 387–392].

Асеев 1980 — *Асеев И.В.* Прибайкалье в средние века (по археологическим данным). Новосибирск, 1980.

Асеев 1984 — *Асеев И.В.* Трансформизм религиозных обрядов монгольских племен X–XIII вв. н.э. // Олон улсын монголч эрдэмтний IV их хурал (= IV Международный конгресс монголоведов). Улаанбаатар, 1984. Б. 3. С. 356–360.

Асеев 1985 — *Асеев И.В.* Отражение некоторых аспектов шаманизма в археолого-этнографическом материале Предбайкалья и Забайкалья // Древнее Забайкалье и его культурные связи / отв. ред. П.Б. Коновалов. Новосибирск, 1985. С. 161–172.

Асеев, Кириллов, Ковычев 1984 — *Асеев И.В., Кириллов И.И., Ковычев Е.В.* Кочевники Забайкалья в эпоху средневековья (по материалам погребений). Новосибирск, 1984.

Атавин 1984 — *Атавин А.Г.* Некоторые особенности захоронений чучел коней в кочевнических погребениях X–XIV вв. // Советская археология. 1984. № 1. С. 134–143.

Бакаева, Гучинова 1988 — *Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М.* Погребальный обряд у калмыков в XVII–XX вв. // СЭ. 1988. № 4. С. 98–110.

Бартольд 1966 — *Бартольд В.В.* К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1966. Т. 4: Работы по археологии, нумизматике, эпиграфике и этнографии. С. 377–396.

Бурыкин 2007 — *Бурыкин А.А.* Шаманы: те, кому служат духи. СПб., 2007.

Васильев 2007 — *Васильев Д.В.* Погребальные памятники центральных областей Улуса Джучи (К вопросу об исламизации населения Золотой Орды): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2007.

Владимирцов 1934 — *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов: Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.

Вяткина 1960 — *Вяткина К.В.* Монголы Монгольской Народной Республики (Материалы Историко-этнографической экспедиции Академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) // Восточно-азиатский этнографический сборник. М.; Л., 1960. С. 159–271. (Тр. Ин-та этнографии им Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая сер. Т. 60).

Гадамба 1976 — *Гадамба Ш.* Нууц товчооны нууцаас (= Из тайн «Тайной истории»). Улаанбаатар, 1976.

Гадамба 1990 — *Гадамба Ш.* Монголын нууц товчооны зарим асуудал (= Некоторые проблемы «Тайной истории монголов»). Улаанбаатар, 1990.

Галданова 1987 — *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Герасимова 1989 — *Герасимова К.М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.

Герасимова 1992 — *Герасимова К.М.* Похоронные обрядники тибетских и монгольских авторов XVI–XIX вв. // Традиционная обрядность монгольских народов / отв. ред. К.М. Герасимова. Новосибирск, 1992. С. 133–157.

Горелов 2006 — Книга странствий / пер. с лат. и ст.-фр., сост., статьи и коммент. Н. Горелова. СПб., 2006.

Горюнова, Павлуцкая 1992 — *Горюнова О.И., Павлуцкая В.В.* Погребение воина в пещере Шида (Малое море оз. Байкал) // Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии: сб. науч. тр. / отв. ред. П.Б. Коновалов. Новосибирск, 1992. С. 87–102.

Гугуев 2007 — *Гугуев Ю.К.* «Половецкий пассаж» Жана де Жуанвиля // Жан де Жуанвиль. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика / пер. со ст.-фр. Г.Ф. Цыбулько; под ред. А.Ю. Карачинского; науч. ред. перевода Ю.П. Малинин. СПб., 2007. С. 369–384.

Гюк, Габэ 1866 — *Гюк и Габэ.* Путешествие через Монголию в Тибет к столице Талеламы: пер. с фр. М., 1866.

- Далай 1983 — *Далай Ч.* Монголия в XIII–XIV веках. М., 1983.
- Данилов 1985 — *Данилов С.В.* Жертвоприношения животных в погребальных обрядах монгольских племен Забайкалья // Древнее Забайкалье и его культурные связи / отв. ред. П.Б. Коновалов. Новосибирск, 1985. С. 86–91.
- Дарбеева 1996 — *Дарбеева А.А.* Историко-сопоставительные исследования по грамматике монгольских языков: Фонетика. М., 1996.
- Дробышев 2005 — *Дробышев Ю.И.* Похоронно-поминальная обрядность средневековых монголов и ее мировоззренческие истоки // ЭО. 2005. № 1. С. 119–140.
- Дубровский 2002 — *Дубровский Д.В.* Жертвенный конь в погребальном обряде кочевников улуса Джучи // Тюркологический сборник. 2001: Золотая Орда и ее наследие. М., 2002. С. 198–211.
- Е Цыцзи 1959 — *Е Цыцзи.* Цао му цзы (= Трактат о травах и деревьях). Бэйцзин, 1959. (Юань Мин шилiao бицзи цункань; 1).
- Жанчив, Бямбацэнд 2003 — *Жанчив Ё., Бямбацэнд Ц.* Нангиад монгол «Хуа-и И-юй» толь «華夷譯語» (= Китайско-монгольский словарь *Хуаи иой*). Улаанбаатар, 2003.
- Житецкий 1893 — *Житецкий И.А.* Очерки быта астраханских калмыков: Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М., 1893. (Изв. Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии; Т. 77, вып. 1).
- Жуанвиль 2007 — *Жан де Жуанвиль.* Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика / пер. со ст.-фр. Г.Ф. Цыбулько; под ред. А.Ю. Карачинского; науч. ред. перевода Ю.П. Малинин. СПб., 2007.
- Именохоев 1992 — *Именохоев Н.В.* Раннемонгольская археологическая культура // Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии: сб. науч. тр. / отв. ред. к. и. н. П.Б. Коновалов. Новосибирск, 1992. С. 23–48.
- Именохоев, Коновалов 1985 — *Именохоев Н.В., Коновалов П.Б.* К изучению погребальных памятников монголов в Забайкалье // Древнее Забайкалье и его культурные связи / отв. ред. П. Б. Коновалов. Новосибирск, 1985. С. 69–86.
- Калужинский 1977 — *Калужинский С.* О значении слов *irgen* и *obog* в «Сокровенном сказании» // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал (= III Международный конгресс монголоведов). Улаанбаатар, 1977. Б. 2. С. 79–85.
- Киракос Гандзакечи 1976 — *Киракос Гандзакечи.* История Армении / пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Л.А. Ханларян. М., 1976. (Памятники письменности Востока; 53).
- Ковычев 1981 — *Ковычев Е.В.* Монгольские погребения из Восточного Забайкалья // Новое в археологии Забайкалья. Новосибирск, 1981. С. 73–79.
- Козлов 1947 — *Козлов П. К.* Монголия и Кам: Трехлетнее путешествие по Монголии и Тибету (1899–1901 гг.). 2-е изд., сокращ. М., 1947.
- Коновалов, Данилов 1981 — *Коновалов П.Б., Данилов С.В.* Средневековые погребения в Кибалино (Западное Забайкалье) // Новое в археологии Забайкалья. Новосибирск, 1981. С. 64–73.
- Котвич 1918 — *Котвич В.Л.* Монгольские надписи в Эрдэни-дзу // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1918. Т. 5. Вып. 1. С. 205–214.
- Кьодо 1993 — *Кьодо Э.* Гарил: жертвоприношение предкам в культе Чингисхана // ЭО. 1993. № 2. С. 97–102.
- Липец 1982 — *Липец Р.С.* Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 212–236.
- Лубсан Данзан 1973 — *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи («Золотое сказание») / пер. с монг., введ., коммент. и прилож. Н.П. Шастиной. М., 1973. (Памятники письменности Востока; 10).

Мажитов 1981 — *Мажитов Н.А.* Южный Урал в XII–XIV вв. // Степи Евразии в эпоху средневековья / отв. ред. С.А. Плетнева. М., 1981. С. 222–223. (Археология СССР).

Марко Поло 2005 — *Марко Поло*. Книга о разнообразии мира. М., 2005.

Мелиоранский 1904 — *Мелиоранский П.* Араб филолог о монгольском языке // Записки Восточного отделения имп. Русского археологического общества. 1904. Т. 15. Вып. 2/3. С. 75–172.

Мункуев 1970 — *Мункуев Н.Ц.* Некоторые проблемы истории монголов XIII в. по новым материалам: Исследование южносунских источников: дис. ... д-ра ист. наук / Ин-т востоковедения АН СССР. М., 1970.

Мэнэс 1992a — *Мэнэс Г.* Символика Солнца в системе погребального обряда монгольских племен // Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии: сб. науч. тр. / отв. ред. П.Б. Коновалов. Новосибирск, 1992. С. 7–23.

Мэнэс 1992b — *Мэнэс Г.* Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX — начала XX в. // Традиционная обрядность монгольских народов / отв. ред. К. М. Герасимова. Новосибирск, 1992. С. 112–126.

Насави 1996 — *Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави*. Сират ас-султāн Джалāl ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны) / изд. критич. текста, пер. с араб., предисл., коммент., примеч. и указатели З.М. Буниятова. М., 1996. (Памятники письменности Востока; 107).

Небольсин 1852 — *Небольсин П.* Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852.

Нефедьев 1834 — *Нефедьев Н.* Подробные сведения о волжских калмыках. СПб., 1834.

Окладников 1937 — *Окладников А.П.* Очерки из истории западных бурят-монголов (XVII–XVIII вв.). Л., 1937.

Окладников 1958 — *Окладников А.П.* Археологические данные о появлении первых монголов в Прибайкалье // Филология и история монгольских народов: памяти акад. Б.Я. Владимирцова. М., 1958. С. 200–213.

Палладий 1866 — Старинное монгольское сказание о Чингисхане / пер. с кит. и примеч. арх. Палладия // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. СПб., 1866. Т. 4. С. 3–258.

Палладий 1902 — Комментарий архимандрита Палладия Кафарова на путешествие Марко Поло по северному Китаю, с предисловием Н.И. Веселовского. СПб., 1902.

Панкратов 1962 — Юань-чао би-ши (Секретная история монголов): 15 цзюаней / изд. текста и предисл. Б.И. Панкратова. М., 1962. Т. 1: Текст. (Памятники литературы народов Востока: Тексты. Большая серия; 8).

Патканов 1871 — История монголов инок Магакии, XIII века / пер. и объясн. К.П. Патканова. СПб., 1871.

Петрушевский 1952 — *Петрушевский И.П.* Рашид-ад-дин и его исторический труд // *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1. Кн. 1. С. 7–37.

Плано Карпини 1997 — *Плано Карпини Дж. дель*. История монгалов // Плано Карпини Дж. дель. История монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло / вступ. ст., коммент. М.Б. Горнунга. М., 1997. С. 29–85.

Плотников, Октябрьская 1993 — *Плотников Ю., Октябрьская И.* Средневековое монгольское погребение из Гобийского Алтая // Известия СО РАН. История, филология и философия. 1993. Вып. 2. С. 47–52.

Позднеев 1887 — *Позднеев А.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887. (Записки Имп. Русского географического общества по отд. этнографии; Т. 16).

Попов 1895 — 蒙古游牧記 Мэн-гу-ю-му-цзи: Записки о монгольских кочевьях / пер. с кит. П.С. Попова. СПб., 1895. (Записки имп. Русского географического общества по отд. этнографии; Т. 24).

Поппе 1928 — *Ponne H.H.* [Рец. на:] *Pelliot P.* 1) Les mots à *h* initial, aujourd'hui amuie, dans le mongol des XIII^e et XIV^e siècles; 2) Le prétendu vocabulaire mongol des *Kaitak* du Daghestan // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. 1928. Т. 3. Вып. 2. С. 564–580.

Поппе 1929 — *Ponne H. H.* Отчет о поездке на Орхон летом 1926 года // Материалы Комиссии по исследованию Монгольской и Танну-Тувинской народных республик и Бурят-Монгольской АССР. Л., 1929. Вып. 4. С. 1–25.

Поппе 1937 — *Ponne H.H.* Грамматика письменно-монгольского языка. М.; Л., 1937.

Поппе 1938 — *Ponne H.H.* Монгольский словарь Мукадимат ал-Адаб. М.; Л., 1938. Ч. 1–3. (Тр. Ин-та востоковедения АН СССР; Т. 14).

Потапов 1991 — *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Пурэвжав 1974 — *Пурэвжав С.* К вопросу о стадии развития и идеологической концепции древнемонгольского шаманизма // Түүхийн судлал (= Исторические исследования). 1974. Т. 10, fasc. 10. С. 123–144.

Пэрлээ 1956 — *Пэрлээ Х.* Эртний монголчуудын үхэгсдээ оршуулж байсан зан үйлийн асуудалд (= К вопросу о погребальных обрядах древних монголов). Улаанбаатар, 1956.

Рубрук 1997 — *Рубрук Г. де.* Путешествие в восточные страны // Плано Карпини Дж. дель. История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло / вступ. ст., коммент. М. Б. Горнунга. М., 1997. С. 86–189.

Рыкин 2004а — *Рыкин П.О.* Монгольская средневековая концепция общества: некоторые ключевые понятия (по материалам «Тайной истории монголов» и других среднемонгольских текстов): автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2004.

Рыкин 2004б — *Рыкин П.О.* Социальная группа и ее название в среднемонгольском языке: понятия *irgen* и *oboq* // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 179–209.

Рыкин 2007 — *Рыкин П.О.* Душа, болезнь и смерть в традиционных представлениях монголов, бурят и якутов // Мифология смерти: структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири (этнографические очерки) / науч. ред. Л.Р. Павлинская. СПб., 2007. С. 49–81.

Свет 1968 — После Марко Поло: Путешествия западных чужеземцев в страны Трех Индий / пер. с лат. и старотал. яз., вступ. статья и примеч. Я.М. Света. М., 1968.

Скрынникова 1997 — *Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.

Тангад 1992 — *Тангад Д.* Заметки о похоронных обычаях в западных районах МНР / пер. с монг. яз. Г.Н. Очировой // Традиционная обрядность монгольских народов / отв. ред. К.М. Герасимова. Новосибирск, 1992. С. 127–133.

Таскин 1986 — *Таскин В.С.* О титулах шаньюй и каган // *Mongolica: Памяти акад. Б.Я. Владимирцова, 1884–1931.* М., 1986. С. 213–218.

Тизенгаузен 1941 — *Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды. М.; Л., 1941. Т. 2: Извлечения из персидских сочинений.

Төмөртоого 2002 — *Төмөртоого Д.* Монгол дөрвөлжин үсэгийн дурасхалын судалгаа: Удирдхал, эх бичиг, үгсийн хэлхээ, ном зүй (= Исследование монгольских памятников квадратной письменности: Введение, тексты, индекс, библиография). Улаанбаатар, 2002. (Monuments in Mongolian Language: The International Association for Mongol Studies; Vol. 2).

Ту Цзи 1934 — *Ту Цзи.* Мэньюэр шицзи (= Исторические записки о монголах). Б.м., 1934.

Фан Лингуй 1991 — *Фан Лингуй*. Юань Мин сицой чжун дэ мэнгуй (= Монгольские слова в юаньских и минских драмах). Шанхай, 1991.

Федоров-Давыдов 1966 — *Федоров-Давыдов Г.А.* Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов: Археологические памятники. М., 1966.

Федоров-Давыдов 1981 — *Федоров-Давыдов Г.А.* Монгольское завоевание и Золотая Орда // *Степи Евразии в эпоху средневековья* / отв. ред. С.А. Плетнева. М., 1981. С. 229–236. (Археология СССР).

Хангалов 1958а — *Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири: Шаманство у бурят Иркутской губернии // *Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 289–402.*

Хангалов 1958б — *Хангалов М.Н.* Новые материалы о шаманстве у бурят // *Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 403–543.*

Христианский мир 2002 — *Христианский мир и Великая монгольская империя: Материалы францисканской миссии 1245 года / крит. текст, пер. с лат. С.В. Аксенова и А.Г. Юрченко; экспозиция, исслед. и указ. А.Г. Юрченко.* СПб., 2002.

Цулая 1973 — *Цулая Г.В.* Грузинская книжная легенда о Чингисхане // *СЭ. 1973. № 5. С. 114–122.*

Шервашидзе 1990 — *Шервашидзе И.Н.* Фрагмент древнетюркской лексики: титулатура // *Вопросы языкознания. 1990. № 3. С. 81–91.*

Элиаде 1998 — *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998.

Юаньчао биши 1936 — *Юаньчао биши* (= Тайная история династии Юань). Шанхай, 1936. (Сыбу цункань саньбянь шибу).

Юань ши 1987 — *Юань ши* (=История [династии] Юань) // *Эрши у ши* (=Двадцать пять [династийных] историй). Шанхай, 1987. Т. 9: Ляо ши. Цзинь ши. Юань ши. С. 7233–7773.

Юрченко 2007 — *Юрченко А.Г.* Средневековые монгольские погребения: соотношение этнического и имперского // *Теория и практика археологических исследований* / отв. ред. А.А. Тишкин. Барнаул, 2007. Вып. 3. С. 159–176.

Aalto 1955 — *Aalto P.* On the Altaic Initial *p- // *CAJ. 1955. Vol. 1. № 1. P. 9–16.*

Bawden 1961 — *Bawden C.R.* The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition. Pt. 1 // *AM. New Series. 1961. Vol. 8, pt. 2. P. 215–257.*

Bawden 1962 — *Bawden C.R.* The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition. Pt. 2 // *AM. New Series. 1962. Vol. 9, pt. 2. P. 153–178.*

Beffa 1993 — *Beffa M.-L.* Le concept de *tänggäri*, «ciel», dans l'*Histoire secrète des Mongols* // *Études mongoles et sibériennes. 1993. Cah. 24. P. 215–236.*

Bese 1986 — *Bese L.* The Shaman Term *jūkeli* in the *Secret History of the Mongols* // *АОН. 1986. Т. 40, fasc. 2/3. P. 241–248.*

Boyle 1956 — *Boyle J. A.* On the Titles Given in Juvainī to Certain Mongolian Princes // *HJAS. 1956. Vol. 19, № 1/2. P. 146–154.*

Boyle 1962 — *Boyle J.A.* Juvainī and Rashīd al-Dīn as Sources on the History of the Mongols // *Historians of the Middle East. L., 1962. P. 133–137.*

Boyle 1963 — *Boyle J.A.* Kirakos of Ganjak on the Mongols // *CAJ. 1963. Vol. 8. № 3. P. 199–214.*

Boyle 1965 — *Boyle J.A.* A Form of Horse Sacrifice Amongst the 13th — and 14th — Century Mongols // *CAJ. 1965. Vol. 10. № 3/4. P. 145–150.*

Boyle 1970 — *Boyle J.A.* The Burial Place of the Great Khan Ögedei // *Acta Orientalia. 1970. Vol. 32. P. 45–50.*

Boyle 1971 — *Boyle J.A.* Rashīd al-Dīn: the First World Historian // *Iran. 1971. Vol. 9. P. 19–26.*

Boyle 1973 — *Boyle J.A.* Sites and Localities Connected with the History of the Mongol Empire // *Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал* (= II Международный конгресс монголоведов). Улаанбаатар, 1973. Б. 1. P. 75–79.

Boyle 1974 — *Boyle J.A.* The Thirteenth-Century Mongols' Conception of the After-Life: the Evidence of their Funerary Practices // *MSt.* 1974. Vol. 1. P. 5–14.

Cerensodnom, Taube 1993 — *Cerensodnom D., Taube M.* Die Mongolica der Berliner Turfansammlung. Berlin, 1993. (Berliner Turfantexte; 16).

Cleaves 1949a — *Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu // *HJAS.* 1949. Vol. 12. № 1/2. P. 1–133 + 27 pl.

Cleaves 1950 — *Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1335 in Memory of Chang Ying-jui // *HJAS.* 1950. Vol. 13. № 1/2. P. 1–131 + 35 pl.

Cleaves 1951 — *Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1338 in Memory of Jigüntei // *HJAS.* 1951. Vol. 14. № 1/2. P. 1–104 + 32 pl.

Cleaves 1952 — *Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1346 // *HJAS.* 1952. Vol. 15. № 1/2. P. 1–123 + 12 pl.

Cleaves 1954 — *Cleaves F.W.* The *Bodistw-a Čari-a Awatar-un Tayilbur* of 1312 by Čosgi Odsir // *HJAS.* 1954. Vol. 17. № 1/2. P. 1–129 + 24 pl.

Cleaves 1959 — *Cleaves F.W.* An Early Mongolian Version of the Alexander Romance // *HJAS.* 1959. Vol. 22. P. 1–99 + 8 pl.

Cleaves 1982 — *Cleaves F.W.* The Secret History of the Mongols, For the First Time Done into English out of the Original Tongue and Provided with an Exegetical Commentary. Cambridge MA; L., 1982. Vol. 1 (Translation).

Defrémeri, Sanguinetti 1858 — *Defrémeri C., Sanguinetti B.R.* Voyages d'Ibn Batoutah: Texte arabe, accompagné d'une traduction. P., 1858. T. 4.

Dobu 1983 — *Dobu.* Uiyürjin mongyol üsüg-ün durasqaltu bičig-üd (= Памятники уйгуро-монгольской письменности). Begejing, 1983.

Doerfer 1963 — *Doerfer G.* Zur Datierung der Geheimen Geschichte der Mongolen // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* 1963. Bd. 113. H. 1. S. 87–111.

Doerfer 1996 — *Doerfer G.* Primary *h- in Mongol? // *CAJ.* 1996. Vol. 40. № 2. P. 173–177.

Durkheim 1915 — *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life / Transl. from the French by J. W. Swain. L., 1915.

Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991 — *Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu.* «Mongyol-un niyuča tobčiyān»-u jarim üges-ün tayilburi (= Толкование некоторых слов из «Тайной истории монголов»). Begejing, 1991.

Endicott-West 1999 — *Endicott-West E.* Notes on Shamans, Fortune-tellers and *Yin-yang* Practitioners and Civil Administration in Yüan China // *The Mongol Empire and its Legacy* / ed. by R. Amitai-Preiss & D. O. Morgan. Leiden, 1999. P. 224–239.

Fletcher 1986 — *Fletcher J.* The Mongols: Ecological and Social Perspectives // *HJAS.* 1986. Vol. 46. № 1. P. 11–50.

Franke 1964 — *Franke H.* Mittelmongolische Kalenderfragmente aus Turfan. München, 1964. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philologisch-historische Klasse; H. 2).

Franke 1978 — *Franke H.* From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty. München, 1978. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse; Bd. 2).

Garudi 2001 — *Garudi.* Dumdadu erten-ü mongyol kelen-ü sudulul (= Исследование среднемонгольского языка). Mükden, 2001.

Garudi 2002 — *Garudi.* Dumdadu üy-e-yin mongyol kelen-ü bütüče kelberi-yin sudulul (= Исследование структуры и формы среднемонгольского языка). Kōkeqota, 2002.

Georg 2001 — *Georg S.* Türkisch/mongolisch *tengri* 'Himmel, Gott' und seine Herkunft // *Studia Etymologica Cracoviensia.* 2001. T. 6. S. 83–100.

Godziński 1985 — *Godziński S.* Język średniomongolski: Słownictwo. Odmiana wyrazów. Składnia. Warszawa, 1985.

Golden 1998 — *Golden P.* Religion among the Qipčaq of Medieval Eurasia // CAJ. 1998. Vol. 42. № 2. P. 180–237.

Haenisch 1954 — *Haenisch E.* Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung. Berlin, 1954. Bd. 1: Ein buddhistisches Druckfragment vom Jahre 1312. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst; № 3).

Haenisch 1957 — *Haenisch E.* Sinomongolische Glossare. Berlin, 1957. Bd. 1: Das Hua-I ih-yü. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst; № 5).

Hammer-Purgstall 1856 — *Hammer-Purgstall J. von.* Geschichte Wassaf's. Wien, 1856.

Heissig 1976 — *Heissig W.* Die mongolischen Handschriften-Reste aus Olon Sūme, Innere Mongolei (16.–17. Jhdt.). Wiesbaden, 1976. (Asiatische Forschungen; Bd. 46).

Hung 1951 — *Hung W.* The Transmission of the Book Known as *The Secret History of the Mongols* // HJAS. 1951. Vol. 14. № 3/4. P. 433–492.

Janhunen 1999 — *Janhunen J.* Laryngeals and pseudolaryngeals in Mongolic: Problems of phonological interpretation // CAJ. 1999. Vol. 43. № 1. P. 115–131.

Kałużyński 1978 — *Kałużyński S.* Tytułatura mongolska w «Tajnej historii Mongołów» // Przegląd Orientalistyczny. 1978. № 2 (106). S. 123–134.

Kler 1936 — *Kler J.* Sickness, Death, and Burial among the Mongols of the Ordos Desert // Primitive Man. 1936. Vol. 9. № 2. P. 27–31.

Kotwicz 1934 — *Kotwicz W.* Formules initiales des documents mongols aux XIII^e et XIV^e ss. // RO. 1934. T. 10. P. 131–157.

Kotwicz 1950 — *Kotwicz W.* Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIV^e siècle // RO. 1950. T. 16. P. 428–434.

Krueger 1963 — *Krueger J.R.* A Possible Turco-Mongolian Source for *Ḫeḡḡi* in Hermas' *The Pastor* // The American Journal of Philology. 1963. Vol. 84. № 3. P. 295–299.

Kuribayashi 2003 — *Kuribayashi H.* Word- and Suffix-Index to Hua-yi Yi-yü, based on the Romanized Transcription of L. Ligeti. Sendai, 2003. (CNEAS Monograph Series; № 10).

Lewicki 1949 — *Lewicki M.* La langue mongole des transcriptions chinoises du XIV^e siècle: Le Houa-yi yi-yü de 1389: Édition critique précédée des observations philologiques et accompagnée de la reproduction phototypique du texte. Wrocław, 1949. (Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego; Ser. A, № 29).

Lewicki 1959 — *Lewicki M.* La langue mongole des transcriptions chinoises du XIV^e siècle: Le Houa-yi yi-yü de 1389. Wrocław, 1959. Vol. 2: Vocabulaire-index. (Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego; Ser. A, № 60).

Ligeti 1965 — *Ligeti L.* Le lexique mongol de Kirakos de Gandzak // AOH. 1965. T. 18, fasc. 3. P. 241–297.

Ligeti 1972 — *Ligeti L.* Monuments préclassiques. 1. XIII^e et XIV^e siècles. Budapest, 1972. (Monumenta linguae mongolicae collecta; 2).

Ligeti 1973 — *Ligeti L.* Le sacrifice offert aux ancêtres dans l'*Histoire secrète* // AOH. 1973. T. 27, fasc. 2. P. 145–161.

Ligeti 1974 — *Ligeti L.* Les douze actes du Bouddha: Arban qoyar jökiyangyui üiles de Čhos-kyi 'od-zer. Traduction de Šes-rab seŋ-ge. Budapest, 1974. (Monumenta linguae mongolicae collecta; 5).

Maenchen-Helfen 1966 — *Maenchen-Helfen O. J.* *Ḫeḡḡi* and Tengri // The American Journal of Philology. 1966. Vol. 87. № 1. P. 80–83.

Manduqu 1995 — *Manduqu Ö.* Mongyol I iui toli bičig (= Монгольские словари *Июй*). Begejng, 1995. (Mongyol tulyur bičig-un čubural).

Mostaert 1934 — *Mostaert A.* Ordosica // Bulletin of the Catholic University of Peking. 1934. № 9. P. 1–96.

Mostaert 1950 — *Mostaert A.* Sur quelques passages de l'*Histoire secrète des Mongols* // HJAS. 1950. Vol. 13. № 3/4. P. 285–361.

Mostaert 1957 — *Mostaert A.* Sur le culte de *Sayang sečen* et de son bisaïeul *Qutuytai sečen* chez les Ordos // HJAS. 1957. Vol. 20. № 3/4. P. 534–566.

Mostaert, Cleaves 1952 — *Mostaert A., Cleaves F. W.* Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes // HJAS. 1952. Vol. 15. № 3/4. P. 419–506 + 8 pl.

Mostaert, Rachewiltz 1977 — *Mostaert A.* Le matériel mongol du *Houa i i iu* 華夷譯語 de Houng-ou / Ed. par I. de Rachewiltz, avec l'assistance de A. Schönbaum. Bruxelles, 1977. T. 1. (Mélanges Chinois et Bouddhiques; 18).

Mostaert, Rachewiltz 1995 — *Mostaert A., Rachewiltz I. de.* Le matériel mongol du *Houa i i iu* 華夷譯語 de Houng-ou. Bruxelles, 1995. T. 2: Commentaires. (Mélanges Chinois et Bouddhiques; 27).

Narsu, Stuart 1994 — *Narsu, Stuart K.* Funerals in Alxa Right Banner, Inner Mongolia // MSt. 1994. Vol. 17. P. 99–103.

Pelliot 1925 — *Pelliot P.* Les mots à *h* initial, aujourd'hui amuie, dans le mongol des XIII^e et XIV^e siècles // JA. 1925. T. 206. № 2. P. 193–263.

Pelliot 1927 — *Pelliot P.* Une ville musulmane dans la Chine du Nord // JA. 1927. T. 211. P. 261–279.

Pelliot 1944 — *Pelliot P.* Le terme «kerek-sur» // TP. 1944. Vol. 37. P. 114–124.

Pelliot 1959 — *Pelliot P.* Notes on Marco Polo. P., 1959. Vol. 1.

Pelliot, Hambis 1951 — Histoire des campagnes de Gengis-khan, *Cheng-wou ts'in-tcheng lou* / Traduit et annoté par P. Pelliot et L. Hambis. Leiden, 1951. T. 1.

Poppe 1927 — *Poppe N.* Die Nominalstamm-bildungssuffixe im Mongolischen // Keleti Szemle. 1923–1927. Vol. 20. S. 89–126.

Poppe 1954 — *Poppe N.* A Fragment of the *Bodhicaryāvatāra* from Olon Süme // HJAS. 1954. Vol. 17. № 3/4. P. 411–418.

Poppe 1955 — *Poppe N.* Introduction to Mongolian Comparative Studies. Helsinki, 1955. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne; 110).

Poppe 1956 — *Poppe N.* On Some Geographic Names in the *Jamī' al-Tawārīx* // HJAS. 1956. Vol. 19. № 1/2. P. 33–41.

Poppe 1967 — *Poppe N.* The Twelve Deeds of Buddha: A Mongolian Version of the *Lalitavistara*. Mongolian Text, Notes, and English Translation. Wiesbaden, 1967. (Asiatische Forschungen; Bd. 23).

Poppe 1974 — *Poppe N.* Grammar of Written Mongolian. 3rd printing. Wiesbaden, 1974. (Porta Linguarum Orientalium: Neue Serie; Bd. 1).

Rachewiltz 1965 — *Rachewiltz I. de.* Some Remarks on the Dating of the *Secret History of the Mongols* // MS. 1965. Vol. 24. P. 185–206.

Rachewiltz 1966 — *Rachewiltz I. de.* Personnel and Personalities in North China in the Early Mongol Period // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1966. Vol. 9, pt. 1/2. P. 88–144.

Rachewiltz 1973 — *Rachewiltz I. de.* The Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire // Papers on Far Eastern History. 1973. Vol. 7. P. 21–36.

Rachewiltz 1982 — *Rachewiltz I. de.* The Preclassical Mongolian Version of the Hsiao-Ching (In Memoriam A. Mostaert, 1881–1971) // ZAS. 1982. Bd. 16. P. 7–109.

Rachewiltz 1983a — *Rachewiltz I. de.* *Qan, Qa'an* and the Seal of Güyüg // Documenta Barbarorum: Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag / Hrsg. von K. Sagaster und M. Weiers. Wiesbaden, 1983. P. 272–281.

Rachewiltz 1983b — *Rachewiltz I. de.* Turks in China under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Century // China among Equals:

The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th–14th centuries / Ed. by M. Rossabi. Berkeley; Los Angeles; L., 1983. P. 281–310.

Rachewiltz 1989 — *Rachewiltz I. de*. The Title Činggis Qan/Qayan Re-examined // *Gedanke und Wirkung: Festschrift zum 90. Geburtstag von Nikolaus Poppe* / Hrsg. von W. Heissig und K. Sagaster. Wiesbaden, 1989. P. 281–298. (Asiatische Forschungen; Bd. 108).

Rachewiltz 1990 — *Rachewiltz I. de*. The Expression *qajaru inerü* in Paragraph 70 of *The Secret History of the Mongols* // *Indo-Sino-Tibetica: Studi in onore di Luciano Petech* / A cura di P. Daffinà. Roma, 1990. P. 283–290. (Studi Orientali; Vol. 9).

Rachewiltz 1997 — *Rachewiltz I. de*. Searching for Činggis Qan: Notes and Comments on Historic Sites in Xentiü Aimag, Northern Mongolia // *Rivista degli Studi Orientali*. 1997. T. 71. P. 239–256 + 4 Pl.

Rachewiltz 2004 — *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century* / Transl. with a Historical and Philological Commentary by I. de Rachewiltz. Leiden; Boston, 2004. Vol. 1–2. (Brill's Inner Asian library; Vol. 7/1–2).

Rachewiltz 2006 — *Rachewiltz I. de*. The Genesis of the Name «Yeke Mongyol Ulus» // *East Asian History*. 2006. № 31. P. 53–56.

Rachewiltz 2007 — *Rachewiltz I. de*. Heaven, Earth and the Mongols in the Time of Činggis Qan and His Immediate Successors (ca. 1160–1260) — A Preliminary Investigation // *A Life-long Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jerom Heyndrickx, CICM, on the Occasion of His 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute* K. U. Leuven / ed. by N. Golvers, S. Lievens. Leuven, 2007. P. 107–144. (Leuven Chinese Studies; 17).

Ramstedt 1909 — *Ramstedt G.J.* Mongolische Briefe aus Idikut-Schähri bei Turfan // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. 1909. Bd. 32. S. 838–848.

Ramstedt 1920 — *Ramstedt G.J.* Ein anlautender stimmloser Labial in der mongolisch-türkischen Ursprache // *JSFO*. 1916–1920. T. 32. № 2. S. 1–10.

Ramstedt 1951 — *Ramstedt G.J.* Alte türkische und mongolische Titel // *JSFO*. 1951. T. 55. № 2. S. 59–82.

Ratchnevsky 1970 — *Ratchnevsky P.* Über den mongolischen Kult am Hofe der Grosskhane in China // *Mongolian Studies* / ed. by L. Ligeti. Amsterdam, 1970. S. 417–443. (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 14).

Rintshen 1974 — *Rintshen B.* Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen // *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker: Protokollband der 12. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin* / Hrsg. von G. Hazai und P. Zieme. Berlin, 1974. S. 497–498. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients; 5).

Roux 1956 — *Roux J.-P.* Tängri: Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques // *Revue de l'Histoire des Religions*. 1956. T. 150. № 2. P. 173–212.

Roux 1963 — *Roux J.-P.* La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. P., 1963.

Roux 1976 — *Roux J.-P.* A propos des osselets de Gengis khan // *Tractata Altaica: Denis Sinor sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicata* / Red. W. Heissig, J. R. Krueger, F. J. Oinas, E. Schütz. Wiesbaden, 1976. P. 557–568.

Rozycki 1994 — *Rozycki W.* Primary **h-* in Mongol: the Evidence Considered // *CAJ*. 1994. Vol. 38. № 1. P. 71–79.

Rybatzki 2006 — *Rybatzki V.* Die Personennamen und Titel der mittelmongolischen Dokumente: Eine lexikalische Untersuchung. Helsinki, 2006. (Publications of the Institute for Asian and African Studies; 8).

Sagaster 1973 — *Sagaster K.* Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen // *CAJ*. 1973. Vol. 17. № 2/4. S. 223–242.

Sárközi, Sazykin 2004 — *Sárközi A., Sazykin A. G. Calling the Soul of the Dead: Texts of Mongol Folk-Religion in the St. Petersburg Institute of Oriental Studies*. Turnhout, 2004. Vol. 1. (Silk Road Studies; 9).

Saitô 2008 — The Mongolian Words in the Muqaddimat al-Adab: Romanized Text and Word Index (as of January 2008). Tôkyô, 2008. (The Japan Society for the Promotion of Science: Grant-in-Aid for Scientific Research (B); № 17320061, 2005–2007).

Schram 1957 — *Schram L.M.J. The Monguors of the Kansu-Tibetan Border*. Philadelphia, 1957. Pt. 2: Their Religious Life. (Transactions of the American Philosophical Society. New Ser.; Vol. 47, pt. 1).

Schubert 1963 — *Schubert J. Ritt zum Burchan-chaldun: Forschungsreisen in der Mongolischen Volksrepublik*. Leipzig, 1963.

Schubert 1973 — *Schubert J. Burxan Xaldun — Xentii Xan? // Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал (= II Международный конгресс монголоведов)*. Улаанбаатар, 1973. Б. 2. С. 311–316.

Serruys 1945 — *Serruys H. Bei-lou fong-sou 北虜風俗: Les coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng 蕭大亨* // MS. 1945. Vol. 10. P. 117–208.

Serruys 1957 — *Serruys H. Remains of Mongol Customs in China during the Early Ming Period* // MS. 1957. Vol. 16. P. 137–190.

Serruys 1962 — *Serruys H. Mongol altan 'gold' = 'imperial'* // MS. 1962. Vol. 21. P. 357–378.

Serruys 1974 — *Serruys H. Mongol 'qoriy': reservation* // MSt. 1974. Vol. 1. P. 76–91.

Stein 1939 — *Stein R. Leao-tche (遼志)* // TP. 1939. Vol. 35, livr. 1/3. P. 1–154.

Stuart, Hu Jun 1992 — *Stuart K., Hu Jun. Death and Funerals among the Minhe Tu (Monguor)* // Asian Folklore Studies. 1992. Vol. 51. № 1. P. 67–87.

Tomka 1965 — *Tomka P. Les termes de l'enterrement chez les peuples mongols* // АОН. 1965. Т. 18, fasc. 1/2. P. 159–181.

Tulyayuri 1992 — *Tulyayuri. «İndü ong-un kösiy-e»-yin mongyol biçig-ün sudulul (= Исследование монгольской надписи на «памятнике вану Индүү»)*. Kökeqota, 1992.

Tumurtogoo 2006 — *Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII–XVI Centuries): Introduction, Transcription and Bibliography* / ed. by D. Tumurtogoo; With the Collaboration of G. Cecegdari. Taipei, 2006. (Language and Linguistics Monograph Series A–11).

Ulayan 2005 — *Ulayan. «Erdeni-yin tobči»-yin sudulul (= Исследование Erdeni-yin tobči)*. Mükden, 2005.

Vietze 1990 — *Vietze H.-P. Hapaxlegomena auf γ- und q- in der «Geheimen Geschichte der Mongolen»* // Altaica Osloensia: Proceedings from the 32nd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Oslo, June 12–16, 1989 / ed. by B. Brendemoen. Oslo, 1990. S. 379–389.

Weiers 1969 — *Weiers M. Untersuchungen zu einer historischen Grammatik des prällassischen Schriftmongolisch*. Wiesbaden, 1969. (Asiatische Forschungen; Bd. 28).

Weiers 1972 — *Weiers M. Ein arabisch-mongolischer Wörterspiegel aus der Biblioteca Corsini in Rom* // ZAS. 1972. Bd. 6. S. 7–61.

Wittfogel, Fêng Chia-shêng 1949 — *Wittfogel K.A., Fêng Chia-shêng. History of the Chinese Society Liao (907–1125)*. Philadelphia, 1949. (Transactions of the American Philosophical Society. New Ser.; Vol. 36).

Yü Da-djün 1987 — *Yü Da-djün. On the Dating of the Secret History of the Mongols* // MS. 1986–1987. Vol. 37. P. 277–303.

И.А. Грачев

ПОХОРОННЫЕ ОБРЯДЫ ХАКАСОВ В XVIII — НАЧАЛЕ XX в.

Люди делают то, чего не делает ни одно другое животное, что свойственно исключительно человеку; хоронят своих умерших собратьев...

Гордон Чайлд

Смерть — это последнее критическое событие в жизни человека. На физиологическом уровне смерть представляет собой необратимое прекращение всех жизненных функций. На психологическом уровне она имеет личную значимость для самого умирающего и его родных и близких. Умереть — значит прекратить чувствовать, покинуть любимых людей, оставить незаконченные дела и уйти в неведомое [Kalish 1987]. На социальном уровне наблюдается несколько иная картина. Образ умершего, поступки, совершенные им при жизни, его идеи, имущество, семья — все то, что окружало его при жизни, — не исчезало и после его смерти, а личность, вернее ее образ, продолжала оказывать влияние на родных и близких. Смерть — это еще и важнейший компонент культуры. И в этом качестве она получает отражение в коллективном сознании в виде относительно устойчивых значений. Многие из этих коллективных значений находят выражение в литературе, искусстве, музыке, религии, мифологии и получают свое развитие в ритуалах и обрядах [Крайг 2001: 898].

Первые сведения о похоронных обрядах хакасов относятся к XVIII в. Эти данные кратки и фрагментарны и в основной своей массе представляют собой путевые заметки. Упоминания о похоронных традициях хакасов содержатся в описаниях путешествий П.С. Паласа, И.Г. Георги, С.П. Крашенинникова, Я.И. Линденау. В научном наследии XIX в.

упоминания и краткие описания похоронных обычаев можно встретить в работах Н. Кострова, Н. Попова, Г. Спасского, Н.С. Щукина, И. Каратанова, П. Островских, А. Кастрена, В. Радлова. Особое место в ряду ученых XIX в., обращавших внимание на похоронные обычаи хакасов, занимает Н.Ф. Катанов. Им были собраны образцы народной литературы турецких племен [Катанов 1907]. Кроме того, им было проведено специальное исследование общетюркских похоронных обычаев [Катанов 1884]. В XX в. наиболее значительными трудами, посвященными похоронным традициям хакасов, являются работы С.Д. Майногашева [Майногашев 1916] и В.Я. Бутанаева [Бутанаев 1988].

Мифологические представления хакасов о загробном мире в своих общих чертах незначительно отличаются от подобных представлений у других тюркских народов Сибири. Эти представления слабо систематизированы и туманны. Местоположение мира мертвых *үзүт чир* не уточняется, лишь связывается с западной стороной и подземным миром. Попасть туда можно через отверстие в земле, пещеру, провал, яму. Вход в подземный мир называют *тондюк*, он напоминает пасть чудовища. Вход в мир мертвых охраняет злое существо *айна*. По другим представлениям, души после смерти отправлялись на гору Пулан-таг — один из отрогов Кузнецкого Алатау. Сагайцы, часто охотившиеся в этих местах, слышали выстрелы охотившихся мертвых. Души больных людей также уходили на эту гору, и оттуда их возвращал шаман [Майногашев 1916: 287]. Качинские шаманы при проведении обряда *харан* (изгнания души умершего) «гнали» душу вниз по Енисею до моря — Хара талай, где запирали ее в скале на дне моря. Койбальские шаманы уводили душу в Восточные Саяны на гору Ыргах-Таргах. Кызыльцы после смерти отправлялись на мифическую прародину у озера Сана көл [Бутанаев 1988: 130]. Хозяином загробного мира был Ipli-Хан, по другой версии — Пхан [Майногашев 1916: 290]. Эти персонажи выступали не только владыками загробного мира, но и вершили суд над человеческими душами после смерти. Народный фольклор свидетельствует о том, что представления о суде и возмездии на том свете за дела земные были распространены. В хакаских героических поэмах широко представлены сюжеты, связанные с божьим судом или мостом тоньше волоса.

Топография мира мертвых имеет два варианта. В первом варианте мир живых отделен от мира мертвых рекой, через которую переброшен мост. Согласно другому варианту мир мертвых разделен рекой на две части — области. В одной области обитают души незаконнорожденных детей. Дети там ходят без одежды, не растут и не умирают. Горы и долины всегда покрыты ягодой. В другой области живут души всех осталь-

ных умерших. В этой стране несправедливые терпят нужду и принимают наказания за свою грешную жизнь. Праведные живут обычной жизнью, со своими умершими родственниками и соседями, не испытывая нужды [Там же: 288–291]. В соответствии с преданиями хакасов душа человека, достигшего зрелого возраста, умирала не один раз. По одним свидетельствам [Там же: 291], таких смертей было от четырех до восьми, по другим [Бутанаев 1988: 128] — до девяти. Таким образом, душа умирала для новой жизни, пока не превращалась в бабочку — *ÿÿt хубаÿан*, после чего она умирала окончательно [Майногашев 1916: 291]. В отличие от взрослых, души детей могли возрождаться к новой жизни в солнечном мире.

Мир мертвых является практически зеркальным отражением мира живых — солнечного мира. Души людей, попадающие туда, продолжают жить обычной жизнью — живут в улусах, пасут скот, воспитывают детей и т. д. Особенно ярко зеркальность загробного мира проявляется, когда живой человек попадает туда: *«Попавши под землю, что ты дела-ла?» — «Я опустилась под землю. Когда я спустилась, ходит коровий пастух. Коровы, завидя меня, пугаются и разбегаются. Я вошла к этому пастуху. Пошла и поздоровалась с ним. Пастух на меня не смотрит и меня не слышит. Конь его, увидевши меня, испугался. Я пошла оттуда еще дальше. Там ходит овечий пастух. Подойдя к овечьему пастуху, я поздоровалась с ним. Он на меня не смотрит глазами, не слышит меня и ушами. Я пошла далее. Стоит улус. Я отправилась в этот улус. Отправившись, вошла в одну юрту. Когда вошла, сидят там люди. Войдя, я поздоровалась. Когда я поздоровалась, меня не слышат и не видят. Когда я вышла из этой юрты, играют два мальчика. Я пошла к ним. Когда пришла, эти мальчики борются. Один из них, будучи сброшен, попал под низ. Я вытащила наверх. Затем этот мальчик, будучи вы-тащен наверх, проговорил: “Ой, беда!” — и заплакал. Из юрты, куда я входила давеча, за этим мальчиком пришли два человека. “Что случилось с тобой?” — говорят они. — “Я захворал!” — говорит тот мальчик. Два человека понесли его в юрту. Не пролежавши долго, этот мальчик умер. К нему собирается народ. Я ходила между собравшимся наро-дом. Всякий человек, к которому только я не прикасалась, умирал тут же. Оттуда они послали за шаманом, говоря: “Народ умирает!” Отправившись, привели шамана. Привезли черта, имеющего хвост и рога. Шаман прибыл и сказал: “Из земли, освещенной солнцем, сюда пришла нечистая сила, в образе женщины с двумя ведрами!” — “Как бы найти теперь средство выбросить ее вон?” — “Я унесу ее! Пойду и посмотрю, каким образом она спустилась в эту землю!” Он отправился туда*

наверх. Пробывши там долго ли, коротко ли, он вернулся. Пришедши, он говорит: “Она попала сюда через отверстие земли!” Затем он пришел, подхватил меня и понес» [Катанов 1907: 278–279].

Инверсия в отношении представлений о загробном мире находила выражение в погребальных обрядах. Так, при прощании с покойником в его левую руку вкладывали повод коня, веря в то, что на том свете левая рука станет правой. Коня (*койлага*) убивали на могиле хозяина для того, чтобы он мог служить ему в загробной жизни. Вещи, вкладывавшиеся в гроб, намерено ломали, веря в то, что это поможет им стать на том свете настоящими [Островских 1895: 346]. По-видимому, от этих представлений берет свое начало и вера в зловердность души только что умершего человека. Душа умершего, отделившись от тела, уже приобретала свойства иного мира и поэтому представляла угрозу для живых. Точно так же в глубоких стариках видели отпечаток инобытия. Частичной принадлежностью к загробному миру объяснялась природа их физической немощи (утрата сил, потеря зрения, глухота и т.д.). В то же время младенцы, не умеющие говорить и неспособные к самостоятельному существованию, считались не сформировавшимися в полной мере людьми и также оказывались на границе бытия и инобытия.

Хакасы верили в то, что духовная сущность человека после смерти может проявляться как несколько ипостасей или сил. У каждой из них было свое назначение и свойство. Выделяли до семи таких ипостасей. Согласно представлениям хакасов, в момент смерти *тын* (букв. «дыхание») отрывается и, превратившись в птицу (у взрослых — в журавля, у детей — в ласточку, у сказочных богатырей — в девять жаворонков или в кукушку, у врагов — в дятла), улетает в сторону заката солнца, где находится страна мертвых. *Чула* является хозяином человека и якобы сосредоточивается в зрачках. После смерти она выходит из глаз и превращается в *сүрүн* или *сүне*, т.е. поминальную душу. В течение года (у северных хакасов, живущих по Юсам, до трех лет) во время поминок она незримо присутствовала среди живых людей. Третья часть души умершего имеет название *харан* или *харазы* (т.е. «черная»). Она оставалась на месте смерти человека и могла причинить людям вред. Среди северных хакасов (у кызыльцев и июсских качинцев) бытовали представления еще о двух ипостасях души. Одна называлась *о́дп* и оставалась вместе с трупом стеречь останки. Другая — *ибіртки* (букв. «обходящая») — в течение 40 дней обходила все места, где побывал умерший, и затем отправлялась на божий суд. Кроме того, особую жизненную силу *мыгыра* имел шаман. Эту силу он получал от своего владельца при первом посещении мифической столицы шаманов *Хам орда*.

зы. *Мыгыра* пряталась им внутри своего родового дерева. Если второй шаман найдет ее и проглотит, то неминуемо наступит смерть первого [Бутанаев 1988: 107–108].

Похоронные ритуалы и обряды хакасов условно можно разделить на три фазы. *Первая фаза* связана с наступлением смерти и приготовлением к похоронам. Сюда входят обряды констатации смерти, оповещения родственников, очищения покойника, приготовления гроба, одежды, вещей, кормление души покойника, охранительные обряды. У разных территориальных групп хакасов промежутки времени между моментом смерти и похоронами были неодинаковы. Так, имеются сведения, что бельтеры в конце XIX в. хоронили покойника на следующий день [Катанов 1907: 115–121]. По данным Каратанова, качинцев хоронили в день смерти [Каратанов 1884: 629–631]. Кызыльцы умерших хоронили на третий день после смерти [Костров 1853: 33–34]. Вероятно, величина этого периода могла варьироваться в зависимости от социального статуса покойника и масштабности похорон. Умершего прежде всего проверяли на наличие рефлексов, его пытались разбудить, растормошить. Отсутствие реакций покойника свидетельствовало о первых признаках наступившей смерти. Следующими признаками были отсутствие взгляда и дыхания.

Сразу после смерти человека с внешней стороны входа в юрту, под порог, клали черемуховые ветки, а с внутренней — топор или лезвие косы. Таким образом предохранялись от проникновения злых духов. В аале, где умирал человек, в течение 40 дней двери всех юрт подпирались березовой палкой [Бутанаев 1988: 111]. Близкие родственники покойного практически полностью исключались из активной обрядовой деятельности. Их обязанностью было скорбеть и принимать соболезнования. Основные хлопоты по организации и проведению похорон брали на себя соседи и дальние родственники. Распорядительские обязанности выполняли старики. Покойника обмывали в юрте, перед порогом на доске, куске бересты или коре лиственницы. Омовением занимались, как правило, люди преклонного возраста из числа добровольных помощников. Если покойник был мужского пола, то его обмывали мужчины, если женского — то женщины. После выполнения этого обряда людям, в нем участвовавшим, ополаскивали руки, окуривали их богородской травой (тимьян) и дарили мыло, полотенце и что-либо из одежды покойного. Посуду и подстилку, применявшиеся в омовении, выбрасывали как нечистые. После омовения покойника одевали по возможности и достатку — в чистую и новую одежду в соответствии с сезоном. Рубашку и платье надевали навыворот, а шубу — внутренней полкой (*ичөр*) вверх

[Там же: 108] На пояс покойника, если это был мужчина, помещали огниво, в которое вкладывали свежий трут и кремень [Майногашев 1916: 279]. Все пуговицы предварительно срезали, чтобы после похорон раздать их близким родственникам. В честь памяти умершего (*хумартхызы*) эти пуговицы пришивали к одежде детей. Хакасы верили, что пуговицы могут притягивать душу. Пальцы рук и ног покойника перевязывали белой материей, чтобы ладони не были согнуты. Руки вытягивали вдоль тела и укладывали умершего на белый войлок в почетной части юрты, где он и находился до того, как принесут гроб *хомды* или *idic*¹. Умершую женщину помещали с северной (женской) половины головой на юг, т.е. поперек дверей, а мужчину — с южной (мужской) стороны, головой на запад, т.е. по движению от дверей к изголовью кровати. Головой покойник был направлен к стороне юрты *нас парaan*, где с середины XIX в. устанавливались иконы.

Одновременно с началом одевания покойника, если это был мужчина, к дверям юрты привязывали его верхового коня. После смерти хозяина он назывался *хойлаг*. Седло и чепрак закрепляли задом наперед. Гриву и хвост заплетали по часовой стрелке, т.е. так же, как косу вдовы. В хвост и в гриву вплетали красные ленты, а концы на четверть оставляли распущенными. К задним торокам седла привязывали шубу или халат хозяина. Этот конь стоял у юрты во время похорон. Каждый из присутствующих на похоронах мужчин мог сесть и прогнать его до «седьмого пота». По обычаю, первым это делал дядя умершего по матери. Женщинам садиться на *хойлага* запрещалось.

Отдельная группа мужчин занималась изготовлением гроба. Гроб делали двумя основными способами — из досок в виде ящика и из колоды, предварительно расколов ее на две части вдоль всей длины и выдолбив сердцевину. Колотушку и клин, использовавшиеся для изготовления гроба, ломали и выбрасывали. При этом произносились следующие слова: «Да не даст нам Бог впредь такой работы!» [Катанов 1907: 353]. Стружки тщательно собирали и сжигали. Наступать на них было нельзя, иначе человек мог заболеть. Есть сведения, что разные *сёёки* (роды) изготавливали гробы из определенных пород дерева, связывая это со своими представлениями о родовом дереве. Так, М.С. Усманова в своей статье, посвященной похоронной обрядности хакасов, упоминает о том, что если родовым деревом был тальник, то после смерти человека хоронили в плетеном из тальника коробе, сделанном по росту [Усманова 1980: 112–113]. В качестве гроба могли использовать сунду-

¹ Такое название домовины-колоды — *idic* — было записано в с. База Аскизского района Республики Хакасия. *Idic* — посуда.

ки, составляя из них ящик. Принесенный гроб в юрте ставили по левую сторону от покойника. Люди, делавшие гроб, клали покойника вместе с кошмой в гроб. Часто подстилкой в гробу была половина войлока супружеского ложа. Женщине выделялась задняя половина (*олбы кисті*), а мужчине — лицевая часть (*олбы алны*), обшитая разноцветным сукном. Под голову умершей женщине подкладывали разрезанную пополам женскую подушку (*азах частых*), а мужчине — мужскую (*пас частых*). Причитая над скончавшимся супругом, восклицали: «Супружеское ложе разделилось!» Под подушку клали белую шерсть, говоря: «Пусть белый подарок осветит твой дом!» Пальцы рук и ног покойника перевязывали белой материей, чтобы ладони не были согнуты. Снимали занавес над супружеской постелью и разрезали его пополам. Северной частью занавеса покрывали умершую женщину, а южной — мужчину. Одиноким вдовец уже не имел права держать занавес над своей кроватью. Гроб отставляли подальше от огня к сундукам. В ногах покойника, где было достаточно места, помещали ящик с вещами и мешок с провизией. В ящик клали несколько комплектов одежды (*чага*), включая шубу и обувь (до девяти комплектов), посуду (чайник, миску, ложку, чашку с блюдцем), мелкие вещи (гребень, шило, нитки, мелкие ремешки и т.д.). Одежду и вещи предварительно портили, спарывая пуговицы, надрывая, надрезая, надламывая. Обряд разрезания одежды в хакасском языке обозначается специальным термином — *кõнде*. Сначала надрезали носки обуви, затем поясную часть штанов (пояс снимался) и кончали разрезом воротника, говоря: «Кибін ал!» — «Возьми свою одежду!» Если умерла женщина, ее платок разрезали пополам по диагонали. Срезали кисточки и одну половину-косынку надевали на голову, а второй подпоясывали. Косынку накидывали на голову покойной без складки, завязывая концы под подбородком. По хакасским обычаям, в этом мире женщины носили платок с характерным подгибом (*кўрее*) на лбу, а концы его завязывали на затылке. Косынки носить запрещалось [Бутанаев 1988: 108–109].

Пища, вкладываемая в гроб, включала молочную водку, хлеб, сушеный сыр, вяленое мясо и т.д. — то, что обычно дают человеку в дорогу. Все время, пока умерший находился в юрте, приходили люди, желавшие проститься с ним. Обычно это были те, кто находился в это время в аале. Приходившие несли с собой провизию для покойника: яйца, сыр, мясо, пряники, сахар и молочную водку. Принесенная пища помещалась на стол, устроенный у ног покойника. На этот стол запрещалось класть вилки, ножи и другие острые предметы [Там же: 111]. Часть приносимой пищи подкладывалась в мешок, лежавший в гробу. Мешок шили на живую нитку из новой белой ткани. Пища складывавшаяся в этот

мешок — *kičig xančyx* (букв. «малый кошелек») — называлась вечной. В ее состав обязательно входили талкан с маслом, жирное мясо и яйца. Мужчине клали баранью правую лопатку, а женщине — грудинку и левую лопатку. Рыбу никогда не клали [Там же: 120].

Близкие умершего брали понемногу пищи со стола и бросали в огонь очага. Туда же подливали и молочную водку, угощая покойного [Майногашев 1916]. Хакасы верили, что души умерших людей, как, впрочем, и другие существа иного мира, питались парами и запахами пищи, предлагаемой им живыми. С.Д. Майногашев приводит следующий рассказ одного сагайца, видевшего сон, где он повстречал своего умершего одноклассника:

«— *Едите ли?*

Отвечает:

— *Едим.*

— *Как же вы едите, ведь мы съедаем?*

— *Мы, говорит, пар едим.*

— *Едите ли вы то, что сжигается в огне?*

— *Тоже, говорит, едим.*

— *Что вы едите?*

— *Едим, говорит, идущий от пищи запах...*» [Там же: 283].

Другой рассказ того же сагайца подтверждает, насколько крепка была его вера в то, что покойникам достаются приношения живых. «Осенью, перед тем как ехать на белку (т.е. на охоту), шел я сверху мимо кладбища сюда вниз. Слышу — на кладбище сильно люди разговаривают; разобрать нельзя, только и слышно: “Пычых п̄п̄ых” (означает беспорядочный шум голосов). Испугавшись, прибежал в улус. Оказывается, были поминки по ребенку, были на горе (т.е. на кладбище). Вероятно, это шумели души умерших, напившиеся (на поминках) допьяна» [Там же].

Одновременно с другими приготовлениями забивали скот для поминальной трапезы. Так, у хакасов животное, которое забивают на похороны в честь умершего, называется *т̄ȭgi* [Бутанаев 1988: 111]. «Умершему мужчине на *т̄ȭgi* нужен был скот мужского пола, а женщине — женского. Перед забоем *т̄ȭgi* веревку, за которую животное было привязано, давали в руку покойнику и говорили: “Вот эту скотину ты возьмешь с собой!”» [Там же]. Тушу *т̄ȭgi* расчленили по суставам, т.к. кости ломать было нельзя [Там же: 112]. Для умершего отваривали одну из частей животного, другие раздавали приехавшим на похороны. На севере Хакасии, в долине Июсов, для умершего мужчины варили мясо правой половины туши *т̄ȭgi*, а для женщины — левой [Там же]. Кости *т̄ȭgi* тщательно собирали в одном месте, а после окончания

похорон выбрасывали в сторону кладбища со словами: «Возьми все кости! Твой скот мы тебе отдаем!» [Там же]. Существовал запрет на некоторые части туши *mōōgi*. На стол, где лежала пища, предназначенная покойному, нельзя было класть первые два ребра, голень, лопатки, края грудинки.

Особую роль во всем цикле похоронных обрядов играл вдовец или вдова умершего. Такого человека называли *тул*. После года, прошедшего со дня похорон, их уже именовали другим термином — *ōkīs kīzī* (букв. «осиротевший человек») [Там же: 114]. После смерти супруга женщину *тул* усаживали у изголовья гроба на белом войлоке, где она должна была сидеть неподвижно в течение семи дней (у северных хакасов — кызыльцев — до 40 дней). Мужчина *тул* сидел до конца похорон. Иногда для *тула* у изголовья гроба внутри юрты ставили специальный войлочный шатер. *Тула* одевали в праздничную одежду, в которой он находился до семи дней (у кызыльцев — до 40). Во время похорон *тул* носил платье или рубаху навыорот. Северные хакасы выворачивали даже шубу. Вдова *тул* повязывала темный головной платок на левую сторону без складки (*күрее*) или подгибала его вовнутрь. Женщина *тул* расплетала волосы. Если у нее были сыновья, то косы расплетались до половины, если таковых не было, то полностью. Обязательной принадлежностью ее костюма был синий или черный пояс (*хур*) с бахромой. Замужним женщинам опоясываться было запрещено, поскольку это был удел *тула*. Траурный пояс носили до самого конца поминального цикла, после чего его повязывали на крест или стоящую рядом с могилой березу. Еще одним атрибутом *тула* был березовый посох *таях* в правой руке. В верхней части посоха привязывали черный платок или кусок темной материи. На этот посох *тул* опирался во время траурного сиденья, уперев его нижний конец в землю, а верхний прислонив к плечу. До тех пор пока не совершится последний обход могилы, посох сохраняли. После этого его ломали и оставляли на кладбище. В левой руке женщина *тул* должна была держать открытые ножницы, а мужчина — топор. Если *тул* выходил по нужде на улицу, то с посохом и ножницами или топором в руках. До семи дней *тула* нельзя было оставлять одного. Из числа пожилых людей выбирали специального человека *харалды*, который его кормил, выводил на улицу и сидел рядом с ним. *Тула* нельзя было обижать, т.к. его проклятия достигают цели. Поэтому иногда его иносказательно называли *ханныг аастыг* — «с кровавым ртом». С ним остерегались общаться. В течение трех лет после похорон *тулу* нельзя рассказывать сны, здороваться за руку, чокаться бокалами, оставлять своих детей у него дома, приглашать на свадьбу и т.д. Даже шаманы

боялись прикосновения женщины *тула* к своим атрибутам. Согласно народным представлениям, *тул* имел прямую связь с душой умершего человека. Вместе с тем он охранял дом, скот и детей от злых сил. Только по истечении трех лет сверхъестественные способности *тула* утрачивались [Там же: 114–115].

Вторая фаза похоронных обрядов начиналась с выноса тела покойного из юрты и заканчивалась его погребением. Сюда входили обряды прощания, выноса тела, транспортировки на кладбище, погребения, забоя *хойлага* на могиле хозяина, первые поминки и возвращение домой.

Обычно хакасы хоронили на следующий после смерти день после полудня. Вдова первой прощалась с умершим супругом, прислоняясь грудью к груди покойника. При этом она произносила: «Мажу свою печень, чтобы она сильно не ныла!» [Там же: 117]. Покойного *Урень* выносили, как только солнце поворачивало на запад. Мужчины просовывали в двух местах под гробом аркан и, взявшись с обеих сторон, выносили через дверь ногами вперед [Катанов 1907: 354]. В старые времена для выноса тела разбирали западную стенку юрты, если она была решетчатой, или делали подкоп, если юрта была бревенчатой [Бутанаев 1988: 117]. При выносе тела запирали все, что можно [Майногашев 1916: 279]. Гроб с покойником клали на телегу или сани, поставленные поперек входа в юрту. Гроб устанавливали вдоль телеги, ногами к коню [Катанов 1907: 354]. После выноса гроба пол юрты подметали и окуривали помещение богородской травой. Дверь юрты три раза открывали и закрывали, говоря: «Пойдем, дома никого нет!» На то место, где находился гроб, помещали круглый черный камень *хара тас*, принесенный с берега реки. Двери юрты плотно закрывали, и в этот момент одна из старушек, положив камень *хара тас*, заклинала: «Если сюда вернется дьявол, съевший тебя, то пусть грызет этот камень! Пусть больше не будет в этом доме покойников, лучше пусть будет лежать камень *хара тас*! Пусть он займет твоё место!» [Бутанаев 1988: 118]. На телегу, где стоял гроб, укладывали деревянный крест и лопату. Все перевязывали арканом. Пожилая женщина из числа присутствующих совершала обряд *хурайлааны* — магического ограждения от умершего. Смысл этого обряда заключался в том, чтобы оградить души живых людей, в особенности детей, от похищения душой мертвеца. Вдовья женщина наливала молоко в деревянную чашку, закрывала ее белой материей и, держа ее в руке, обходила три раза вокруг телеги с гробом со словами: «*Хурай, хурай!*» (“Спаси, спаси!”) *Не оглядывайся назад! Пусть твоё счастье останется дома! Пусть твои дети останутся здоровы!*» Она начинала движение с запада на восток (против движения солнца). Прерывая

движение, старуха спрашивала: «*Онар ба, тискер бе?*» («Радость или печаль?») Все присутствовавшие мужчины восклицали: «*Тискер, тискер!*» («Горе, горе!») [Там же]. Молоко либо давали пригубить близким, либо уносили в юрту и убирали, накрыв куском белой материи [Катанов 1907: 354]. После этого один из присутствующих мужчин садился верхом на запряженного в телегу и оседланного коня и вез гроб с покойником на кладбище. Вслед за ним другой мужчина садился на оседланного хозяйского коня (*хойлага*) и ехал туда же.

В степной части Хакасии кладбище называют *сыырат*. Подтаежное население (сагайцы и кызыльцы) употребляет термин *сööктер* (букв. «кости») [Буганаев 1988: 112]. Хакасские кладбища располагаются на возвышенных местах в пределах видимости от селения. В среднем расстояние от поселка до кладбища составляло 1–1,5 км. Как правило, кладбище находилось выше поселка, на горной полке, древнем кургане, пологом склоне холма, в сухом логоу или на седловине горы. «Для кладбищ избираются места на возвышенной степи, большей частью на горах, если есть поблизости горы» [Каратанов 1884: 630]. Часто хакасские кладбища располагались у подножия или на склонах тех гор, на крутом берегу реки, где проводились родовые моления. С кладбища всегда открывается широкий вид на степь или долину реки. Место, как правило, каменистое. Иногда у одного поселка находится несколько кладбищ. Родовой принцип соблюдался в рядности могил, которые пристраивались с севера на юг (рис. 3, 5, 6). Начало нового ряда могил считалось дурным знаком. Такое действие могло открыть дорогу новым смертям. Поэтому часто новый ряд на новом месте пристраивали к могилам древних культур. Детей хоронили отдельно на специальных детских кладбищах — *пала сыырады*. На таких кладбищах хоронили малышей до семи лет. Младенцев грудного возраста и тех, кто еще не начал ходить, не погребали, а заворачивали в тиску (вываренную бересту), зашивали в войлок и хоронили в лесу, подвешивая к сучьям лиственницы. Как исключение, младенца могли оставить в гроте или закопать в древнем кургане. По представлениям хакасов, ребенок был безгрешен, и поэтому его нельзя было хоронить вместе с взрослыми. Его душа должна была вернуться к жизни с новым рождением. При выносе тела умершего ребенка проводили особый обряд. «В чашку наливают молока, и какая-нибудь пожилая женщина обносит это молоко вокруг тела три раза со словами: “Не уходи совсем, возвратись!” — после этого молоко дают выпить матери» [Майногашев 1916: 292].

После того как гроб привозили на кладбище, его снимали с телеги и ставили на землю, располагая таким образом по отношению к могиле,

чтобы мужчина-покойник оказался с южной стороны, головой на запад, а женщина — с северной. Коня, который привозил телегу с гробом, окуривали богородской травой и отпускали отдыхать в табун на целый год. Возница получал за свою работу шкуру *тёёги*. Могилу начинали копать в день похорон или сразу после приезда на кладбище. Мужчины, пришедшие на кладбище, разделялись на две партии: одна занималась устройством могилы, другая начинала стаскивать камни для надгробья. Близкие родственники в этой работе не участвовали. Могилу ориентировали по восходу солнца (северо-запад — юго-восток). Перед тем как копать могилу, пожилой мужчина кропил вокруг вином, клал на землю белую шерсть и затем лопатой вонзал ее в грунт со словами: «О, земля! Дай ему свое ложе!» Грунт, вынутый первой лопатой, откладывался в сторону. Он носил название *кун тобырагы* (букв. «солнечная почва»). Этот грунт сыпали на крышку гроба, когда закапывали могилу. Могилу копали разной глубины — от 0,5 до 1,5 м. Иногда в северной стенке могилы по всей длине делали нишу-подбой *хаңайли* высотой от дна 0,4 м и такой же глубины. Сведения о подбойных захоронениях были получены во время этнографических поездок 2005–2009 гг. в Аскизский район республики Хакасия — место компактного проживания сагайцев. Во время этих поездок обнаружилось, что некоторые из местных жителей (с. База, С. Камышта) хоронили и хоронят своих умерших родственников именно таким способом — устраивая подбой вдоль длинной стенки могильной ямы. В селе Сыры Аскизского района внутри могилы устраивают импровизированный каменный ящик из плитняка, устанавливая плиты песчаника по бортам могилы. Если гроб не делали заранее, то собирали его подобие из досок внутри могилы, предварительно выстлывая дно ямы берестой. Еще в начале XIX в. некоторые группы хакасов, проживавшие в горно-таежной местности, не имели постоянных кладбищ и не погребали своих покойников. Тело оставляли в глухом таежном месте, в гробу, установленном на помосте или подвешенном на сучьях большого дерева. «Покойников своих хоронят они в особливых только случаях; обыкновенно же кладут их, увязав промеж досок, на дерева», — писал о бельтырах И.И. Георги [Георги 1796, ч. 2: 176]. Такой способ захоронения называли *пурханга сыгарганы* (букв. «поднятие к бурхану») [Бутанаев 1988: 121]. В конце XIX в. такой способ считался старинным и его использовали при захоронении только некоторых шаманов, оставших перед смертью точные инструкции относительно своих похорон. На вершинах гор устанавливали деревянный помост *сартах* или *хуча* на четырех столбах. На этот помост ставили деревянный саркофаг *чаян* в виде ящика. «Шаманов же хоронят не на кладбище, а в тайге на самой

вершине высокой горы, сначала ставят четыре столба с перекладинами, на них накладывают жерди, на жерди хворост и, наконец, самого шамана во всем шаманском облачении с бубном и прочими его атрибутами» [Каратанов 1884: 630]. Если человек пропадал без вести, тонул или пропадал в тайге, то на кладбище ставили крест, а дома совершали поминки и жгли пищу. В том случае, когда человек умирал на чужбине или был похоронен в чужом аале, то делали кенотаф и погребальную куклу *сома*. Для изготовления куклы *сома* отрезали березу по росту умершего, подвязывали к ней какую-нибудь часть одежды покойного. Куклу хоронили в могиле со словами: «Анын орнын пас!» — «Займи его место!» [Бутинаев 1988: 113]. В обычае не было правила отвозить покойника на землю предков. У хакасов бытовала поговорка: «Чирнин хулы чогл» — «У земли раба нет». Но если все же покойника везли на родину, то проводили специальный обряд. Для этого на месте гибели умершего серебряную монету завязывали в белую ткань и зазывали душу покойника: «Пойдем домой!» Душа притягивается к такому узелку и путешествует вместе с телом умершего [Там же].

Перед тем как опустить гроб в могилу, к западу от него разводили поминальный костер. На этом костре сжигали немного пищи для покойного. По обычаю в этот костер обязательно надо было бросить разрубленную пополам плечевую кость *тöдги* (для мужчины — правую, для женщины — левую). Предварительно эту кость *тохпах чилін* обгладывал старик. Плечевую кость нельзя было бросать в костер в целом виде. Узкий ее конец вдовый мужчина, обычно дядя по матери, отбивал со словами: «Пайын пир». Отбитую часть *пай пазы*, как считалось, приносившую счастье, удачу и богатство, уносили домой. В костер бросали длинный обломок кости, предварительно удалив костный мозг и положив его в мешочек с «вечной пищей». Вместе с плечевой костью в костер бросали лопатку (для мужчины) или грудинку (для женщины). Верх грудинки отрезали и кормили ею хозяйку огня — *От инезі*. Нижнюю часть отдавали съесть семье умершего. Покойнице доставалась середина грудинки [Там же: 119].

К гробу покойного подвели его коня *хойлага*, при этом поводья вкладывали в левую руку и говорили: «Адын ал» («Возьми свою лошадь»). После этого концы поводьев обрубали и оставляли в гробу. До начала XX в. у хакасов существовал обычай забивать верховую лошадь покойника *хойлага* на его могиле. Наиболее полное описание этого обряда приводит Н.Ф. Катанов: «... *расседлавши коня (и сняв с него вещи), ведут его к низменному месту или к яме. Люди, не боящиеся ничего, ведут того коня; затем, приведя его к яме, связывают вместе 4 ноги*

его, голову притягивают между передних ног его же уздой и его же поводом. Сзади меж ног вталкивают оглоблю. Народ ступает на эту оглоблю ногами. Мужественный не боящийся человек берет острый нож и вонзает его между ушей в затылок. Если конь пропадает сейчас же, то все веревки развязывают и уносят, а седло и узду не уносят. Тут же ему выпускают внутренности» [Катанов 1907: 354]. Способ, которым умерщвляли хойлага, назывался *чүлүм*. Археологические данные свидетельствуют о том, что в XVIII — начале XIX в. коня хоронили вместе с хозяином в одной могиле, положив его на крышку гроба или рядом. Но нам известны и другие традиции связанные с забоем хойлага. В долине Июсов мясо животного съедали, а шкуру вместе с головой и копытами помещали в могилу. Другой способ был связан с созданием над могилой сооружения — *сүнет*. Шкуру хойлага с головой и копытами вешали над могилой, для этого с восточной стороны делали специальную перекладину, под углом ориентированную на запад. Шкуру закрепляли таким образом, что голова была поднята и смотрела на запад. Такая шкура *сүнет* создавала впечатление бегущей лошади с поднятой к небу головой [Бутанаев 1988: 117]. *Сүнет* обозначал могилы некрещеных и заменял собой крест. «Где стоит крест, сделанный самым примитивным образом, а где торчит жердь, украшенная конским черепом с обуглившимся позвоночником и иной раз с ключьями хвоста» [Островских 1895: 346]. Убитого хойлага во всем снаряжении могли положить и на специально устроенный рядом с могилой помост — *серей*, а затем торжественно сжечь. Известны случаи сжигания хойлага живьем на могиле бая Кочен Саргыкова. Для этого коня стреноживали, привязывали к столбу, обкладывали хворостом и сжигали. [Бутанаев 1988: 117].

Вещи и одежду, сложенные в гроб, еще раз тщательно проверяли на предмет целостности и при необходимости делали надрывы, надломы. Присутствовавшие на похоронах съедали по три щепотки «вечной пищи» из мешочка. Затем кто-либо из старших брал мешок, поворачивал его в сторону захода солнца и, отрезав верхнюю часть, клал его в гроб (мужчине — справа, женщине — слева). Верхнюю часть мешочка — *хапчых ахсы* — отдавали семье умершего. Хакасы долины Июсов в эту часть мешочка заворачивали плечевую кость *тохпах чилин* и сжигали все вместе на поминальном костре на седьмой день для женщин и на девятый для мужчин [Там же: 119]. В карманы одежды покойного клали медные деньги на мелкие расходы. Один из братьев умершего на дно могилы бросал монеты *чир толызы* для выкупа земли, говоря: «Купишь себе землю» [Там же: 120]. Иногда на сердце покойника также клали монету со словами: «Пусть счастье и душа его будут хороши!» [Катанов 1907: 356].

Перед тем как окончательно закрыть гроб, крышку *чаабы* три раза приподнимали вверх со словами: «Это твое последнее солнце! Взгляни на небо, где есть луна и солнце!» Опускали гроб на арканах, которые после этого разрезались и бросались в могилу. Туда же бросались инструменты, использовавшиеся для изготовления гроба, и иногда доска, на которой обмывали покойника. В могилу опускали и седло *хойлага*. Седло предварительно ломали или портили. Размещали седло в ногах покойника. Если гроб хоронили в подбое, то после установки его в нишу подбой закрывали досками или каменными плитами. Над гробом в могиле делали перекрытие из досок или жердей, положенных на две или три перекладины, опиравшиеся на столбы, вкопанные по углам и длинным сторонам могилы. Если гроб ставили в могилу с каменным ящиком внутри, то закрывали ящик каменными плитами. Закапывать могилу начинал пожилой вдовец. Он брал лопату таким образом, что черенок держал обернутым лапами своей одежды и три раза бросал на гроб землю *кўн тобырагы*, говоря: «Чірин ал!» («Возьми свою землю!»). После этого к могиле подходили близкие родственники и также бросали по три горсти *кўн тобырагы* со словами: *«Мы тебя зарываем. Ты уходишь в истинный мир! Не думай больше о нас, но мы будем думать о тебе. Пусть твое место будет благодатным, пусть будет шелком тебе земля. Пусть впереди у тебя дорога будет открытой, а сзади закрытой!»* [Бутанаев 1988: 120].

Могильный холм, неизбежно остававшийся над могилой, оформляли специальным образом. Обычно для этого использовали природный камень. Холм облицовывали камнем сплошной панцирной кладкой (рис. 1). В некоторых местах дополнительно по периметру основания холма выкладывали бордюр-крепиду из горизонтально положенных плиток песчаника. В других случаях могильный холм обставляли плитами, поставленными на ребро. Могли оформить могильный холм и с помощью рамы из брусьев или бревен (рис. 2). Иногда такие рамы были сложены в два венца. В ногах погребенного ставили крест, если покойник был христианином, или небольшой обелиск из плиты песчаника, или березовый шест. В головах покойника втыкали березовый колышек, на который потом при поминках лили молочную водку. Над могилой ставили небольшой домик — голбец. «Могилы обкладывают плитами, а у богатых делают деревянные голбчики и ставят кресты над крещеными и простые столбики над некрещеными или закапывают стоймя плиты» [Каратанов 1884: 630]. В конце XIX в. такие домики над могилами устанавливали повсеместно. Домик над могилой по-хакасски назывался *частынмай*, *харал-*

ды, *кирткэн турачага* или *кӧлек* [Бутанаев 1988: 121]. Конструкции домиков различались, но несущественно. Все известные типы можно свести к трем основным:

Первый тип — домик с двускатной крышей (рис. 3) — представлял собой прямоугольный брусовой, бревенчатый или дощатый сруб, рубившийся в «обло с остатком», в «обло без остатка», в «ласточкин хвост», в паз и т.д. Такой сруб перекрывался двускатной крышей. Домики этого типа были распространены у всех территориальных групп хакасов. Второй тип — домик со сводчатой крышей (рис. 4). Представлял собой прямоугольный в основании бревенчатый сруб, верхние венцы которого соединялись в виде арочного свода. Рубился «в лапу с остатком». Этот тип был распространен у сагайцев на юге Хакасии. Третий тип — сруб без крыши (рис. 5). Сруб делался в виде прямоугольного, иногда в виде трапеции, ящика, собранного из бруса, бревен или досок. Верх сруба, поперек длинной стороны, был перехвачен двумя врубленными перекладинами. Иногда на эти перекладины посередине, вдоль всей длины сруба, врубали своеобразную доску или плаху — конек. Такая доска с западной стороны имела вырезанное изображение головы и шеи лошади (рис. 6). Этот тип бытовал у качинцев.



Рис. 1. Кладбище с. Верх База. Фото автора



Рис. 2. Кладбище
с. Камышта.
Фото автора



Рис. 3. Кладбище крещеных чукинцев. МАЭ РАН, 1417–4,
Минусинский уезд, 1909–1910 гг., В.И. Анучин

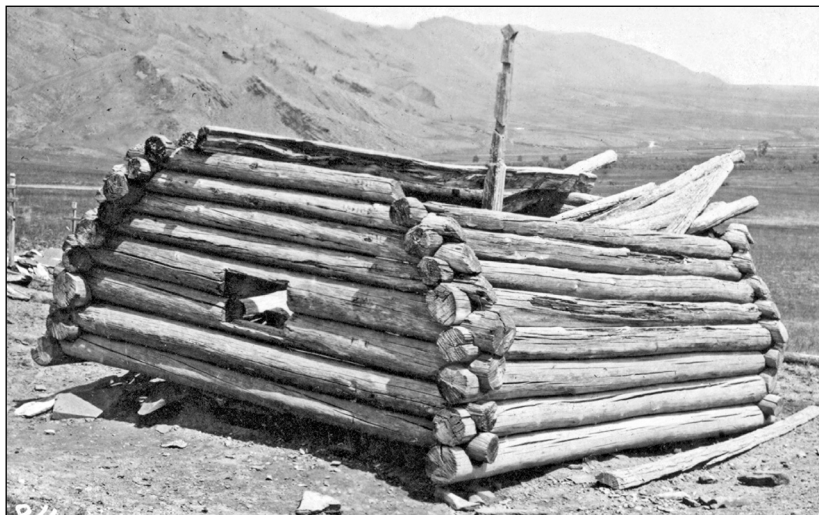


Рис. 4. Кладбище сагайцев. МАЭ РАН, 2287–24.
Минусинский уезд, 1913–1914 гг. С.Д. Майногашев



Рис. 5. Кладбище крещеных качинцев. МАЭ РАН, 1417–5,
Минусинский уезд, 1909–1910 гг., В.И. Анучин



Рис. 6. Кладбище качинцев. МАЭ РАН, 2410–34.
Минусинский уезд, 1914 г. С.Д. Майногашев

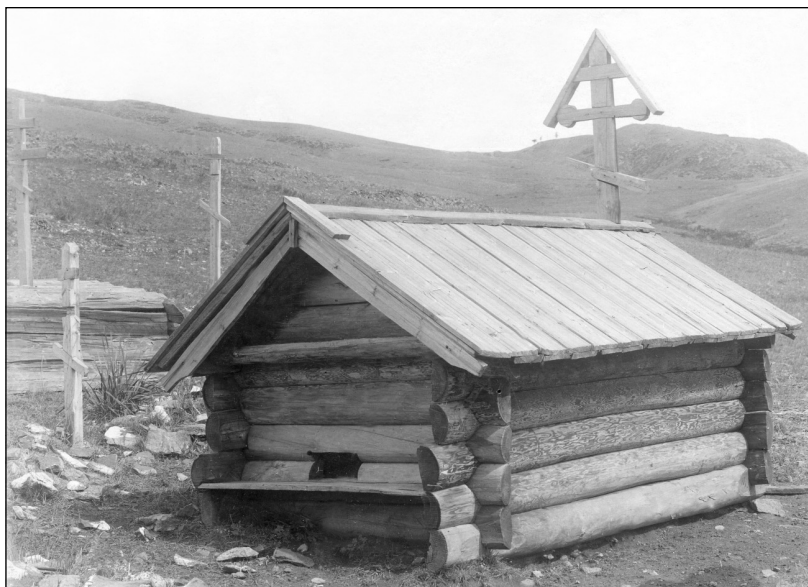


Рис. 7. Надмогильная постройка. Кладбище сагайского улуса Базинская Бея.
МАЭ РАН, 2410–33. Минусинский уезд, 1914 г. С.Д. Майногашев

Несмотря на различия между конструкциями типов, все наиболее важные и существенные позиции были общими, за исключением небольших деталей. Так, все домики были прямоугольными в основании и имели небольшое оконце с западного торца (бывали исключения — срубы без оконца (рис. 6)). Через это отверстие изначально просовывали руку, чтобы во время поминок плескать молочную водку на березовый колышек, воткнутый в насыпь могилы над изголовьем. Несмотря на наличие домика, над каждой могилой сооружалась каменная кладка. Еще одним обязательным элементом оформления надмогильной конструкции была плита, положенная у изголовья могилы (рис. 2, 3). На этой плите во время поминок раскладывали пищу, предназначенную для кормления покойника. Иногда такую плиту заменяла дощатая полка, установленная под оконцем (рис. 7). Домик над могилой обычно сооружали на сороковой день. После окончательного устройства могилы, в день похорон, ничего больше не поправлялось и не сооружалось. У хакасов не было в обычае посещать кладбище и могилу, за исключением случаев, регламентированных поминальным календарем.

После того как тризна и труды по обустройству могилы были окончены, участники похорон возвращались с кладбища домой. По пути с кладбища нельзя было оглядываться назад, иначе покойник будет преследовать. На полпути к дому телегу или сани распрягали, поворачивали оглоблями к кладбищу и оставляли. Сагайцы и кызыльцы оставляли повозку на кладбище. Вернувшись домой с похорон, мыли руки, вытирали ноги перед входом в юрту и садились за стол, где продолжали начатую на кладбище тризну. По словам М.С. Усмановой, кызыльцы, приходя с кладбища, перешагивали через угли с дымящейся на них богородской травой [Усманова 1980: 113]. Во время такой тризны существовали ограничения на определенные части мясной пищи. Так, на стол нельзя было класть первые два ребра, печень, осердие и голову с языком и первым позвонком [Бутанаев 1988: 122]. Хакасы, жившие на юге Хакасии, после окончания тризны, совершали обряд *ubirig* — магический обход могилы. «Близкие родственники к вечеру возвращались на кладбище. Они обходили могилу три раза против движения солнца и вбивали по кругу ветки таволожника или другого колючего кустарника со словами: “Мы тебя здесь закрываем. Не бойся, живи теперь с этим народом”» [Там же].

Со дня похорон начиналась *третья фаза* похоронного цикла. Она состояла из целого ряда охранительных и поминальных обрядов. В течение года после похорон хакасы совершали шесть поминок *кирек*. Чередование сроков поминок, согласно одному хакасскому мифу [Там же],

было установлено птицей фламинго *хысхылых*, возвращавшейся в эти дни на место гибели своего супруга. Согласно традициям, отмечали поминки на третий, седьмой (или девятый), двадцатый, сороковой, сотый (полгода) день и по истечении года. Есть сведения [Там же: 129], что в XIX в. отмечали два года и три года, таким образом доводя количество поминальных дней до девяти. Дополнительно сагайцы приходили на кладбище весной, во время прилета птиц, или осенью, когда птицы улетали на юг. В эти дни на кладбище жгли пищу, кормя умерших в этом году. Согласно народным преданиям, весной журавли, прилетая, кружили над кладбищем, считая новые могилы. Летом они должны были вывести столько же птенцов, сколько людей умерло в этом году [Там же: 128].

Первые поминки устраивались на третий день после смерти. Если хоронили на третий день, то обряды совмещали. Участвовали в этих поминках только пожилые люди. На кладбище не ходили. Суть этих поминок сводилась к кормлению души *сўне*. Пища должна была быть жирной, в основном состояла из талкана, масла и мяса. Эту пищу не солили. Существовал запрет на свинину и рыбу. При сжигании оба продукта источают сильный неприятный запах, и считалось, что душа *сўне* будет брезговать. Обряд кормления души умершего *тамах ѓртирге* проводился в юрте у очага. На время проведения обряда из юрты удаляли всех детей, двери открывали и соблюдали полнейшую тишину. Перед началом обряда в огонь бросали три кусочка жира для хранительницы очага *От инезі*. Кормили душу *сўне*, соблюдая определенный порядок. Обряд проводили пожилые женщины, сжигая пищу на очаге. Умершему мужчине пищу клали в огонь правой рукой, женщине — левой. Первую горсть брали из чашки справа и сыпали в огонь, наклоня руку тыльной стороной вверх. Вторую горсть брали слева и поворачивали руку тыльной стороной вниз [Усманова 1980: 112]. Чередуя таким образом положение руки, продолжали кормление. При каждой порции произносили: «Не голодай и не жаждай! Ты ушел в другой мир и больше не вернешься!» [Бутанаев 1988: 128]. Сжигали три миски пищи, каждый раз меняя порядок чередования поворота руки.

На поминки приглашали сказителя-хайджи для исполнения по ночам героических сказаний под аккомпанемент струнного музыкального инструмента *чатхана*.

Вторые поминки совершались на седьмой день. Накануне семь мужчин с ружьями и тлеющими головнями шли забирать телегу или сани, оставленные на полпути от кладбища. У повозки они семь раз стреляли из ружей, кропили вокруг вином и побросав головни со словами: «Возь-

ми свои головни!», везли телегу домой. На дороге позади себя поперек клали семь черемуховых прутьев. Вечером в юрте собирались родственники, друзья и соседи. Каждый приносил с собой еду и молочную водку. Приходить с пустыми руками было нельзя. Принесенную провизию складывали на поминальный стол. На закате кормили душу покойника указанным выше способом. В очаг лили и вино, наклоня бокал влево, затем вправо, и т.д. На дне бокала обязательно должен был остаться осадок *сардых*. В бокал доливали вина и угощали всех присутствующих со словами: «Прими его остаток вина!» Кропили вином и перед юртой, брызгая ложечкой сначала в левую сторону, а затем наотмашь. При этом произносили: «Ты теперь пьешь только таким образом!» Затем кропили еще раз налево. Ночью вино брызгали под порог юрты. В эту ночь не спали, опасаясь вреда от *сўне* покойника [Там же: 124–125]. Утром седьмого дня, после бессонной ночи, все отправлялись на кладбище, где разводили костер и кормили покойника со словами: «Ты стал кормиться только таким способом. Не давай хватать пищу злым силам. Мы о тебе думаем, но ты о нас не думай. Прими нашу пищу!» [Там же: 125]. Качинцы долины Июсов на седьмой день (для мужчин на девятый) совершали обряд *ibirig* — обряд обхождения могилы [Там же]. В этот же день вдова *тул* впервые посещала кладбище. Она сначала ложилась грудью на могилу, а затем горстью земли обводила три раза вокруг своей груди [Там же: 115]. После возвращения с кладбища садились за стол и за едой и питьем поминали покойника. На этот срок действовали некоторые запреты. До семи дней членам семьи умершего нельзя было брать в руки острые предметы, особенно резать мясо. На седьмой день каждый член этой семьи брал в руки белую шерсть и три раза разрезал ее со словами: «Я не режу твои печень и сердце, я стригу белую шерсть». После этого разрешалось пользоваться острыми предметами [Там же: 126]. До семи дней близкие покойника ничего не должны были выносить из юрты, менять одежду, умываться, расчесывать и заплетать волосы. Соблюдались и некоторые пищевые запреты. Родным умершего в течение семи дней не разрешалось есть печень и осердие заколотых животных. После истечения семи дней брали печень и осердие и, мазнув ими три раза себя против печени и сердца, бросали к дверям юрты [Катанов 1907: 357]. Вдова *тул* в этот день выходила на скотный двор и «обеляла» его, бросив духам три маленьких ленточки синего, красного и белого цветов. В противном случае скот мог заболеть.

Сороковой день был самым значительным, поскольку в этот день душа *сўне* осознавала, что умерла. Согласно поверьям, душа *сўне* становилась за очагом и наступала на золу. На золе ее следов не оставалось,

и тогда душа начинала плакать: «Я стала как зола и пепел!» Она вдруг замечала, что у нее нет тени, что травинки под ее ногами не гнутся [Бутанаев 1988: 126].

Накануне сорокового дня родственники умершего собирались в юрте, кормили покойника, сжигая три миски пищи на очаге. Всю ночь не спали, а наутро отправлялись на кладбище. На сороковой день братья или дядья (обязательно дядя по матери) привозили головы овец вместе с тремя ногами, правую переднюю ногу непременно оставляли дома. Для умершей женщины привозили голову овцы, для мужчины — голову барана. Ноги и голову варили вместе с шерстью в казане, затем нижнюю челюсть и язык вынимали и оставляли дома. На кладбище после разжигания костра и кормления покойника старики, опалив шерсть, обглаживали голову и съедали мозги. Затем голову водружали на деревянную рогульку в изголовье могилы со словами: «Мы даем тебе скот!» Чем больше было принесено голов, тем большую честь оказывали покойнику.

После возвращения с кладбища родственники поочередно приглашали *тула* к себе домой. Во время этого визита *тулу* обязательно дарили подарки. Этот обычай назывался *ицнiн кõдiр* (букв. «поднять плечи»).

Пятые поминки совершались на сотый день или через полгода. Поминки обязательно устраивали на исходе старого месяца. На новолуние запрещалось совершать всякие действия, связанные с покойником, за исключением только тех поминок, которые велись по счету дней. Накануне вечером собирались в кругу семьи умершего, кормили покойника, всю ночь не спали, слушали сказочника. Утром выходили на кладбище, разводили костер у могилы, на котором сжигали две миски с едой и мешочек с «вечной провизией» — *улуғ ханчых* («большой кошелек»). Этот мешочек бросала в огонь одинокая вдова. Сначала она отрезала верх мешочка, затем, три раза покрутив мешочек над костром, опускала его в огонь. Мешочек сжигали со словами: «Возьми свой кошелек, пользуйся своим пропитанием! Пусть твоя вечная пища никогда не кончится». После этого отрезанной верхней частью мешочка или белым платком та же вдова вращала по движению солнца над огнем, говоря: «Хурай-хурай!» («Спаси, спаси!»). Затем быстро завязывала на нем три узелка и отдавала хозяину или хозяйке дома со словами: «Пусть твоя чистая душа не пропадет, пусть этот завязанный узел станет защитой твоему святому жилищу! Пусть мое моление оградит твою жизненную силу. Пусть будет счастье» [Там же: 128]. Все молча дожидались, пока мешочек сгорит. За осуществление этого обряда вдове, проводившей его, дарили платок.

Последние поминки устраивались через год после кончины. Собравшись накануне в доме умершего, родственники кормили его, сжигая на очаге одну миску пищи. Наутро посещали кладбище в последний раз, разводили поминальный костер и сжигали на нем одну миску пищи. Затем саму миску надламывали или портили, говоря: «Аяғын ал!» — «Возьми свою посуду!», оставляли ее вверх дном у изголовья могилы. Завершали поминки обрядом *ibirig* — магическим обходом вокруг могилы. После того как угасал поминальный костер, родственники трижды обходили могилу с запада на восток, против движения солнца. *Тул* — вдовец или вдова — возглавляли шествие с горящей головней и посохом. Далее двигались остальные, зажав в ладонях сухую траву. Обходя могилу, *тул* стучал по ней горящей головней и три раза ударял над головой умершего. Остальные повторяли его действия сухой травой, при этом говорили: «*Мы бьем тебя огненной головой и сухой травой! Мы закружим твою голову! Больше не проси у нас еды!*» Доходя до восточной стороны, все останавливались, пили молочную водку и кланялись умершему. После третьего обхода головню клали в изголовье могилы со словами: «*Твой огонь потух*». В конце церемонии все отряхивали подол одежды со словами: «*Пусть злые силы больше не привязываются к нам. Ты совсем уходишь, больше не думай о нас. Ты ушел в истинный мир и больше не вернешься!*» По народным поверьям, после проведения этого обряда душа *суне* уже не могла выйти из могилы.

Завершающим обрядом из числа похоронных был обряд *харан*. Этот обряд совершали по истечении года со дня смерти (у кызыльцев — 40 дней). Проводили обряд на исходе старого месяца ночью. Для проведения обряда приглашали шамана (в других похоронных обрядах шаман не участвовал). Смысл обряда заключался в изгнании последней ипостаси души — *харазы*.

Для исполнения обряда необходимо было приготовить череп и четыре голени лошади, десять веток шиповника, девять веток черемухи и лезвие косы. Эти вещи клали у порога и накрывали черным платком. Накануне вечером у дверей юрты привязывали коня или быка черной масти (по окончании обряда животное отдавали шаману). Дымовое отверстие юрты закрывали шкурой черной козы. Очаг тушили, переворачивая казан или котел. В полной темноте шаман начинал искать *харазы*. Душа мужчины пряталась на мужской стороне, женщины — на женской. Внезапно схватив душу, шаман вбивал ее в бубен и отправлял в мир иной. Душа стонала и плакала, не желая расставаться с домом и близкими. После этого обряда все сношения с покойником прекращались.

**СРАВНИТЕЛЬНЫЙ КАЛЕНДАРЬ ПОМИНАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ
РАЗНЫХ ТЕРРИТОРИАЛЬНЫХ ГРУПП ХАКАСОВ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.**

Группы Дни по- минок	Качинцы	Кызыльцы и ка- чинцы долины Июсов	Сагайцы
1	2	3	4
Третий	Участвовали только пожилые люди. Кормление души покойника в юрте. Поминальный стол на почетном месте	Участвовали только пожилые люди. Поминальный стол на почетном месте	Участвовали только пожилые люди. Кормление души покойника в юрте. Поминальный стол на почетном месте
Четвер- тый		Окончание траурного стояния хойлаҕа	
Седьмой	Кормление души покойника в юрте. Посещение кладбища. Разжигание поминального костра. Водружение бараньих голов над могилой. Обряд разрезания белой шерсти. Окончание траурного сидения тула. Окончание запретов выносить из юрты вещи, расчесываться, умываться, брать острые предметы. Сдвигание поминального стола к центру юрты. Окончание траурного стояния хойлаҕа	Кормление души покойника в юрте (если женщина). Посещение кладбища. Обхождение могилы ибiрiг. Сдвигание поминального стола к центру юрты	Кормление души покойника в юрте. Посещение кладбища. Разжигание поминального костра. Водружение бараньих голов над могилой. Обряд разрезания белой шерсти. Окончание траурного сидения тула. Окончание запретов выносить из юрты вещи, расчесываться, умываться, брать острые предметы. Сдвигание поминального стола к центру юрты. Окончание траурного стояния хойлаҕа

1	2	3	4
Девятый		Кормление души покойника в юрте (если мужчина). Посещение кладбища. Разжигание поминального костра. Обхождение могилы ибірiг	
Двадцатый	Кормление души покойника в юрте. Участвовали только пожилые люди. Сдвигание поминального стола к центру юрты	Кормление души покойника в юрте. Участвовали только пожилые люди. Сдвигание поминального стола к центру юрты	Кормление души покойника в юрте. Участвовали только пожилые люди. Сдвигание поминального стола к центру юрты
Сороковой	Сдвигание поминального стола к центру юрты. Кормление души покойника в юрте. Посещение кладбища. Разжигание поминального костра. Водружение бараньих голов над могилой. Приглашение в гости тула и одаривание его подарками	Сдвигание поминального стола к центру юрты. Окончание траурного сидения тула. Посещение кладбища. Разжигание поминального костра. Обхождение могилы ибірiг. Обряд разрезания белой шерсти. Окончание запретов выносить из юрты вещи, расчесываться, умываться, брать острые предметы. Приглашение в гости тула и одаривание его подарками. Выбрасывание камня хара тас. Обряд изгнания шаманом души харазы	Сдвигание поминального стола к центру юрты. Кормление души покойника в юрте. Посещение кладбища. Разжигание поминального костра. Водружение бараньих голов над могилой. Приглашение в гости тула и одаривание его подарками

1	2	3	4
Полгода	Кормление души покойника в юрте. Посещение кладбища. Разжигание поминального костра. Поминальный стол устанавливался в центре юрты	Кормление души покойника в юрте. Посещение кладбища. Разжигание поминального костра. Поминальный стол устанавливался в центре юрты	Кормление души покойника в юрте. Посещение кладбища. Разжигание поминального костра. Поминальный стол устанавливался в центре юрты
Год	Вынос поминального стола из юрты. Посещение кладбища. Разжигание поминального костра. Обхождение могилы ибiрiг вместе с тулом. Ограждение могилы огнем. Выбрасывание камня хара тас. Обряд изгнания шаманом души харазы	Вынос поминального стола из юрты. Кормление души покойника в юрте. Посещение кладбища. Обхождение могилы ибiрiг. Разжигание поминального костра	Вынос поминального стола из юрты. Посещение кладбища. Разжигание поминального костра. Обхождение могилы ибiрiг вместе с тулом. Ограждение могилы огнем. Выбрасывание камня хара тас. Обряд изгнания шаманом души харазы
Два года		Посещение кладбища. Разжигание поминального костра	
Три года		Кормление души покойника в юрте. Посещение кладбища. Разжигание и тушение поминального костра	

По основным чертам похоронного ритуала хакасы в XVIII — первой половине XIX в. делились на две большие группы.

Одна из групп не имела постоянных кладбищ и практиковала наземные способы захоронения — бельтыры, койбалы, бирусинцы и часть сагайцев. Роды — *сööки*, входившие в эту группу, вели образ жизни таежных кочевников. Их хозяйство носило таежно-промысловый харак-

тер, с небольшой долей скотоводства. Коллективы были малочисленны (30–40 человек) и не имели стационарных поселков. Возможно, что отдельные захоронения, разбросанные по всей территории хозяйствования таких групп, служили своеобразными маркерами промысловых участков, принадлежавших им. Косвенным образом на это указывает различие в месте расположения «земель предков», куда отправлялись души после смерти: гора Ыргах-Таргах, расположенная в Восточных Саянах, — у койбалов, гора Пулан-таг — один из отрогов Кузнецкого Алатау — у сагайцев.

Другая группа — качинцы, кызыльцы и часть сагайцев — имела постоянные кладбища и погребала умерших в земле. В основном они были скотоводами-пастухами и жили на постоянных зимниках и летниках, население которых иногда достигало нескольких сотен человек. В условиях степи и стационарных форм проживания кладбища оказывались насущной необходимостью, которая, возможно, была обусловлена потребностью большого коллектива, не связанного едиными родовыми узами, осознавать свою социальную целостность. Кладбище с рядами могил, организованными по принципу принадлежности к роду, являло собой мемориал сложному межродовому союзу аальной общины.

Во второй половине XVIII в., после окончания целой череды русско-кыргызских и русско-монгольских конфликтов, происходит окончательное присоединение Хакасии к Российской империи. Территория становится мирной провинцией. Население, прятавшееся в тайге, возвращается в степь. К степному, более благополучному и предсказуемому образу жизни переходит и часть исконно таежного населения. Административные меры русских властей приводят к отходу местного населения от кочевого образа жизни и переходу к оседлому существованию.

В процессе сложения единой хакасской народности в XVII–XIX вв. похоронные традиции унифицируются. Общим правилом становится устройство кладбищ. Единообразным становится и способ погребения — в грунтовых ямах с устройством надмогильных сооружений. Свою лепту в этот процесс вносит и Русская православная церковь. Над могилами повсеместно устанавливаются кресты, изменяется ориентировка погребенных согласно христианскому обряду. На голову покойника водружают бумажный венчик, а в скрещенные руки дают свечу и т.д.

Одним из следствий процесса объединения различных по происхождению традиций стало сооружение над грунтовой могилой деревянного сруба. По-видимому, какое-то время обычаи сооружать срубы-могилы и хоронить покойников в грунтовых ямах сосуществовали. Об этом мы знаем из материалов, собранных Н.Ф. Катановым у карагасов: «Если

умрет кто-нибудь зимою, то одинокий человек, не имеющий железной лопатки, делает сруб, уподобляя его ящику. Потом, если только не имеет товарища, кладет покойника в сруб. Сверху закрывает покойника крышкою» [Катанов 1907: 640]. Сруб над могилой стал результатом механического соединения двух разных по происхождению способов захоронения — наземного («таежного») и погребения в могиле («степного»). Подобные пути развития похоронных традиций народов Сибири в XIX в. скорее были правилом, чем исключением. Аналогичными путями, например, развивались похоронные сооружения народов Амура, где наземные гробницы-домики трансформировались в декоративные надмогильные сооружения [Иванов 1953: 249–257].

Еще одним свидетельством происходивших изменений стала эволюция обряда забивания коня (*хойлага*) на могиле хозяина. Так, уже в конце XIX — начале XX в. забой коня становится большой редкостью. Верховое животное по прежнему участвует в похоронной церемонии, но по ее окончанию *хойлага* уже не убивают, а отдают в другие руки.

Наконец, нельзя не упомянуть еще об одной похоронной традиции, исчезнувшей уже в XVIII в.: «Умерших татар, иных в камню хоронят, а иных, ежели при смерти сами прикажут, со всем их платьем и ружьем, которым они владеют, сжигают» [Крашенинников 1966: 160]. Обряд сожжения трупа покойника перед похоронами окончательно уходит из обрядовой практики, оставляя след только в ритуале сожжения *хойлага*. По нашему мнению, обычай сожжения трупа относился к предпогребальным обрядам и, вероятнее всего, мыслился как процедура очищения покойника и, следовательно, не может быть отнесен к способам захоронения. Во всех известных нам случаях кремированные останки собирались и погребались или захоранивались. Причем погребение и захоронение кремированных останков сопровождалось теми же обрядовыми действиями, что и погребение трупа [Грачев 2009: 215–222].

К концу XIX в. различные территориальные группы хакасов консолидируются в единую народность с общим языком, территорией и традициями. Следствием этого стал единый для всех хакасов похоронный обряд. В XIX — начале XX в. только незначительные различия в поминальном календаре и сохранившиеся кое-где особенности устройства могил и шаманских захоронений напоминают о прошлом разнообразии.

Библиография

Бутанаев 1988 — Бутанаев В.Я. Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX — начале XX в. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988.

Бутанаев, Монгуш 2005 — *Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В.* Архаические обычаи и обряды Саянских тюрков. Абакан, 2005.

Георги 1976 — *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1796.

Грacheв 2009 — *Грacheв И.А.* Погребальный обряд енисейских кыргызов IX–X в. // Сибирский сборник–1. СПб., 2009.

Иванов 1953 — *Иванов С.В.* Архитектурный орнамент народов Нижнего Амура // Сб. МАЭ. 1953. Т. 15.

Каратанов 1884 — *Каратанов И.* Черты внешнего быта качинских татар // Изв. РГО. 1884. Т. 20. Вып. 6.

Кастрен 1999 — *Кастрен А.* Путешествие в Сибирь. Тюмень, 1999.

Катанов 1907 — *Катанов Н.Ф.* Образцы народной литературы турецких племен. СПб., 1907.

Катанов 1884 — *Катанов Н.Ф.* О погребальных обычаях тюркских племен с древнейших времен до наших дней // Изв. Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1884. Т. 12. Вып. 2.

Костров 1853 — *Костров Н.* Кизильские татары. Казань, 1853.

Крайг 2001 — *Крайг Г.* Психология развития. СПб., 2001.

Крашенинников 1966 — С.П. Крашенинников в Сибири // Крашенинников С.П. Неопубликованные материалы. М.; Л., 1966.

Линденау 1983 — *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири. Магадан, 1983.

Майногашев 1916 — *Майногашев С.Д.* Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. Пг., 1916.

Островских 1895 — *Островских П.* Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // Живая старина. СПб., 1895. Вып. 3–4.

Палас 1770 — *Палас П.С.* Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1770. Ч. 2.

Попов 1884 — *Попов Н.* Поверья и некоторые обычаи качинских татар // Изв. РГО. 1884. Т. 20. Вып. 6.

Скобелев 1984 — *Скобелев С.Г.* Детские погребения хакасов у г. Красноярска // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984.

Спаский 1818 — *Спаский Г.* Сибирский вестник. СПб., 1818. Ч. 1.

Усманова 1980 — *Усманова М.С.* Похоронная обрядность. Хакасы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Щукин 1847 — *Щукин Н.С.* Народы турского языка в Южной Сибири // Журнал министерства внутренних дел. 1847. Ч. 18.

Kalish 1987 — *Kalish R.* Death. N.Y., 1987.

В.А. Кисель

ЧУДЕСНЫЙ КАМЕНЬ ТУВИНЦЕВ В СВЕТЕ ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О «КАМНЕ ДОЖДЯ»

Хрусталь мой волшебен трикраты.
И.Ф. Анненский

Существование любого традиционного общества было проникнуто верой в постоянные контакты человека с представителями потустороннего мира — темными и светлыми силами. Счастье, удача и сама человеческая жизнь зависели от расположения и поддержки добрых божеств и духов. Нередко помощь из потустороннего мира поступала не напрямую, а опосредованно. Чтобы ее задействовать, требовалось прибегнуть к заклинаниям, молитвам, амулетам, фетишам, магическим инструментам.

В традиционной тувинской культуре известно большое число предметов-помощников. Среди них, пожалуй, одно из главных мест занимал волшебный камень *чат-даш*¹. К сожалению, до настоящего времени ему не было посвящено отдельного исследования. В научной литературе встречаются только небольшие разрозненные заметки, в которых *чат-даш* привлекается лишь в качестве иллюстрации к описаниям особенностей обрядовой жизни тувинцев.

По рассказам информантов, тувинский волшебный камень был небольшого размера (около 5–10 см), прозрачный и имел три или шесть граней [Потапов 1991: 132; Ондар 2004: 223; Даржа 2007: 232; ПМА

¹ Слово *чат* в тувинском языке служит скорее эпитетом, нежели наименованием. Это демонстрирует тувинский фольклор, в котором фигурируют не только *чат*-камень, но и *чат*-трава, *чат*-свист, *чат*-крик, *чат*-ржание, *чат*-моча, служащие магическим средством для перемены погоды [Тувинские народные сказки 1994: 117; Аникеева 2002: 84, прим. 2].

2006: 17]. Встречались камни голубого, белого, красного и черного оттенков [Потапов 1960: 236; Даржа 2007: 232–234]. Иногда *чат-даш* характеризовали как «огненный» [Тувинские героические сказания 1977: 385, 387].

Тувинцы верили, что если внимательно посмотреть на волшебный камень, то можно разглядеть облака и тучи [Потапов 1960: 236; Потапов 1991: 132]. Обычно он встречался в скалах или горной местности [Потапов 1960: 236]. Это отразилось в топонимике: гора *Чаттыг-Тей*, место *Чаттыг-Көшке* [Ондар 2004: 223; Даржа 2007: 231]. В то же время тувинцы, населявшие таежные районы Тоджи, считали, что *чат-даш* находится исключительно в зобу глухаря или горле(?) зверя [Алексеев 1980: 56].

Как правило, в качестве этого камня выступал горный хрусталь [Радлов 1989: 494; Вайнштейн 1991: 239; ПМА 2006: 17].

Чат-даш использовался в метеорологической магии, являясь важнейшим инструментом при вызове дождя, снегопада и ветра, в прекращении ненастья, установлении жары¹. В тувинском эпосе отразились волшебные возможности камня:

«И тут он (помощник богатырши. — В.К.) вспомнил

Про огненно-сильный чат.

Произнеся заклинание, вызвал ненастье:

Ветер, дождь — началась страшная буря...

...Укрывшись под нависшей скалой,

Чат заговорный [дыханием своим] согрел — прояснилась [погода]» (сказание «Боктут-Кириш, Бора-Шэлей») [Тувинские героические сказания 1977: 384–387].

Владеть и манипулировать *чат-даш* могли только шаманы², ламы или особые, избранные духами люди — *чатчы* [Потапов 1960: 236; Кенин-Лопсан 2002: 110; Даржа 2007: 231–233]. Чтобы избежать несчастья, найденный камень не следовало брать сразу: шаману надлежало провести специальное камлание, а ламе — прочитать сутры [Даржа 2007: 232]. По утверждению шаманки Х.М. Иргит из п. Кызыл-Хая, прикасались к *чат-даш* или брали его в руки только через платок, рубашку,

¹ В.В. Радлов описал курьезный случай, когда его проводник, заклиная многодневный дождь, заменил «слабый» *чат-даш* смесью английской соли (сернокислая магнезия), глауберовой соли (сернокислый натрий), горчичного спирта (спиртовой раствор горчичного масла), шпанских мушек (*Lytta vesicatoria*) и липкого пластира. При этом погода наладилась [Радлов 1989: 500–501].

² Среди тувинских шаманов поклонялись природным явлениям и обладали способностью воздействовать на погоду лишь те, что имели небесное происхождение, — *дээрлерден хамнаан хам*.

кусок ткани. Иначе могла разразиться буря [ПМА 2006: 17]. Вероятно, этот прием должен был подчеркнуть, что предмет является сакральным, чужеродным, принадлежащим иному миру¹.

Тувинцы хранили волшебный камень, стараясь избежать посторонних глаз. Его помещали в мешок, сшитый из шкур, и прятали в выдвижной ящик сундука *антара* [Даржа 2007: 232]. Тоджинцы ограничивались завертыванием камня в кусок ткани [Алексеев 1980: 56].

Согласно сведениям, полученным этнографом-любителем В.К. Даржа, человек, заговаривающий погоду с помощью *чат-даш*, даже в летнюю пору надевал одну или несколько шуб. Для вызова дождя камень ненадолго подвешивали на веревке над ручьем или речкой. Опустив его в проточную воду, ожидали ливня. При необходимости похолодания *чат-даш* вешали на шнурке вне помещения. Таким же способом вызывали ветер, но обязательно следили, чтобы камень постоянно находился в потоках воздуха. Для установления жары *чат-даш* нагревали над огнем или углями, после чего укладывали в укромном месте, завернув в шерсть или войлок. Разгоняя тучи, камень клали на ладонь и дули на него, поворачивая в разные стороны [Даржа 2007: 232–233].

Л.П. Потапов писал, что при вызове дождя *чат-даш* не только погружали в воду, но, используя как черпак, брызгали вверх. Если же камень слишком долго держали в реке, то наступал холод и начинал падать снег. Когда *чат-даш* вообще оставляли в реке, она пересыхала [Потапов 1960: 236].

Разнообразие возможностей волшебного камня демонстрирует его двойственную природу, которую можно охарактеризовать как «огненную» и «ледяную» одновременно².

В тувинской культуре существовали различные метеорологические заговоры. Один из таких шаманских гимнов-заклинаний — *алгыш* — опубликовал М.Б. Кенин-Лопсан:

«Когда идут град и ураган жестокий,

Сумею их остановить, потому я шаман отчу (вызывающий дождь с помощью волшебной травы. — В.К.).

Когда идут дождь и туча громадная,

Сумею их перевернуть, потому я чатчы шаман.

¹ Сходным образом поступали тувинцы, когда выкапывали корень женьшеня. Правда, в этом случае требовалось еще произнести имя человека, жизнь которого обменивалась на растение [Донгак 2007: 115–116].

² Обе эти сущности, скорее всего, восходят к архаическому семантическому ряду «засуха — жжение — мороз» или «засуха — внезапная перемена — холод» (см.: [Дьяконов 2009: 230, прим. 137]).

Прошу вас сверху не пускать вниз капли-слезы,
Прошу вас сверху не пускать вниз град-камень.
Прошу вас не покрыть землю ни градом, ни дождем.
Прошу вас не свирепствовать красной молнией» [Кенин-Лопсан 1995: 90–91].

Тувинские ламы, манипулируя *чат-даш*, читали *Сутра Чамтаар ном* («Книга чат»), а при восстановлении утраченной «силы» камня применяли заклинание *Чат диргизирер тарина* [Даржа 2007: 234].

Возможности *чат-даш* не ограничивались влиянием на погоду. Как сообщила Х.М. Иргит, иногда во время камлания он заменял шаманам бубен [ПМА 2006: 17].

Чтобы лучше понять роль волшебного камня в жизни тувинцев, необходимо рассмотреть сходные представления в других традиционных культурах. Согласно этнографическим исследованиям, многие народы, населяющие Сибирь, Китай, Среднюю и Центральную Азию, Дальний Восток, а также Европу, имели подобные поверья о чудесных камнях. Наименования этих магических предметов напоминают *чат*, что, безусловно, указывает на их общее происхождение. Уйгуры, казахи, тангуты и ненцы называли волшебный камень *яда*, алтайцы — *яда*, *дыяда*, *джада*, монголы, буряты и калмыки — *зад*, *зада*, *задай*, хакасы — *чада*, киргизы — *жай*, якуты — *сата*, *хата*, тунгусы — *хата*, *яда* [Вербицкий 1893: 64; Попов 1949: 288; Будагов 1960: 351; Худяков 1969: 276–277; Алексеев 1980: 43, 45–48, 55, 58, 302; Львова и др. 1988: 36; Львова и др. 1989: 13, 158; Сагалаев, Октябрьская 1990: 91, 99; Потапов 1991: 131–132; Тюхтенева 2001: 95; Аникеева 2002: 80–85; Бакаева 2002: 89–90; Сем 2006: 550, 554; Бурнаков 2006: 30, 62; Торушев 2007: 157; Яданова 2007: 168–173; Даржа 2007: 233–234; Пекарский 2008: 2122]¹. Вера в особый «метеорологический» камень была наиболее характерна для тюркоязычной среды. Судя по преобладанию в обозначениях слова *яда*, оно служило исходным названием.

Существуют две гипотезы о появлении *яда*. Согласно первой, слово восходит к авестийскому *yatu* — «волшебство» и новоперсидскому *yadu* — «ворожей», т.е. перешло к тюркским племенам от иранцев [Ма-

¹ В перечень названий следовало бы включить и *жад*, служащий в современной минералогии общим обозначением жадента, нефрита и некоторых других камней. Однако считается, что слово возникло сравнительно поздно. В 1611 г. от греческого *nephros* («почка») был образован *нефрит*, так как предполагалось лечебное воздействие этого камня на почечные болезни. И только через 36 лет по аналогии от испанского *ijada* — «подвздошная впадина», «поясница» — появился *жад*. В широкий обиход его ввел Я. Лаэт, географ и директор Вест-Индской компании [Ферсман 1954: 251].

лов 1947: 154]. Другая точка зрения предполагает противоположное направление распространения *яда*: из тюркских языков в согдийский и другие иранские языки [Аникеева 2002: 83, прим. 5].

В этнографической литературе наиболее подробно описаны волшебные камни и связанные с ними ритуалы алтайцев и якутов.

Алтайский эпос шире, чем тувинский, раскрывает характерные особенности и возможности магического предмета:

«Когда он (богатырь. — В.К.) родился,
В руке его был зажат
Девятислойный черный камень...¹
...В правом кармане пошарил,
Девятигранный черный камень вытащил —
Взмахнув им, месяц закрыл.
В левом кармане пошарил,
Серый семигранный камень вытащил —
Лик солнца им закрыл.
Солнце и луна
Черной завесой закрылись,
На поверхности Алтая
Черная буря началась» (Сказание «Маадай-Кара»),

«Со дна бокового кармана
Семигранный дьада-камень достав,
<На семигранный дьада-камень поплевав,>
В сплошной огонь, [все] пожирающий, его бросает...
[Все] пожирающий огонь сразу погас,
Золой остался лежать» (Сказание «Кан-Алтын») [Кузьмина 2005: 251, 253, 255].

Алтайцы находили *яда-таш* среди скал, «где всегда бывает ветер», или же в горных пещерах [Вербицкий 1893: 64; Алексеев 1980: 48; Баскаков, Яимова 1993: 20].

В.В. Радлов в своей книге описал магический прием для разгона туч и вызова потепления. Алтайский заклинатель дождя — *ядачи* — к палке на веревке подвесил камень, прогрел его над огнем, после чего стал размахивать палкой в разные стороны [Радлов 1989: 494]. При этом была произнесена молитва-заговор²:

¹ Сходный сюжет присутствует в синцзян-ойратской версии калмыцкого эпоса «Джангар»: «О Хонгор, ты родился, / В левой руке, зажав (волшебный) синий камень зада» [Бакаева 1997: 35].

² По очень спорному предположению Т.А. Аникеевой, метеорологические заклинания тюркских шаманов и «делателей дождя» различались [Аникеева 2002: 83, прим. 3].

«Кайра Кан, Кайра Кан!
 Алас! Алас! Алас!
 На ширину ладони раскрой ты небо!
 Раскрой на ширину иглы!
 Я из рода делающих дождь,
 Я корень кедра.
 Мое имя Абу Тобу,
 Мое имя Онгустай Кулдурак,
 Да будет на земле пуп неба!
 Да будет на небе пуп земли!
 Я зову Паштыгана, предка,
 Открой путь неба!
 Раскрой небо на ширину ладони!
 Раскрой на ширину иглы!
 Ты проникаешь сквозь высокие горы;
 От истоков Абакана,
 Кайра Кан, о Кайра Кан!
 Алас! Алас! Алас!» [Радлов 1989: 360–361]¹.

Следует отметить, что действия алтайских *ядачи* и тувинских *чатчы* во многом были отличны. Так, при вызывании дождя *яда-таи* следовало положить в теплую воду (очевидно, непроточную). Если же требовалось вызвать снег, то камень опускали в холодную воду. Считалось, что для устройства ненастья необходимо поддержать магический предмет в холодной воде сутки [Вербицкий 1893: 64]. Установить ясную погоду можно было, нагрев *яда-таи* на огне, завернув в черную шерсть и спрятав под мышкой [Вербицкий 1893: 64; Торушев 2007: 157]². Чтобы наслать ветер, камень держали на открытом воздухе. Существовал способ

¹ Этот же заговор, но в странной редакции и без каких-либо ссылок на источник, приведен в статье Э.П. Бакаевой: «Кайракан, Кайракан, Кайракан! / Алас, Алас, Алас! / Сделай отверстие большое, как ладонь. / Сделай дырку, как у иглы. / Я — Семя рода, заклинатель дождя, / Корень кедрового дерева... / Силы неба, сойдите на землю, / Силы земли, взвейтесь к небесам. / Я призываю прародителя Таштыгаша, раскрой путь к небесам, / Сделай отверстие большое, как ладонь, / Сделай дырку, как у иглы. / Проникни в глубь высокой горы, / Пройди сквозь источник Абакан, / Кайракан, Кайракан! / Алас, Алас!» [Бакаева 1997: 42].

² Укладывание волшебного камня в изгиб конечности является распространенным магическим приемом. Так, у гагаузов желающий стать колдуном — *джяды* — должен был в числе прочих ритуальных действий проносить сорок дней под мышкой куриное яйцо [Квиликва 2008: 219]. А в Тибете при предсказании будущего человеку, у которого снизошло божество, необходимо было отыскать белый камень, завернуть его в черную и белую ткань и спрятать под коленом мага. Считалось, что душа, покидая на время тело оракула, переходит в этот предмет, именовавшийся «камень-душа» — *bla rdo* [Туччи 2005: 254, 262].

избавить коня в жаркий день от излишней потливости. Для этого призывали к конской гриве *яда-таш*, что вызывало холодный северный ветер [Вербицкий 1893: 64].

«Ослабевший» магический инструмент алтайцы «оживляли», вкладывая «в распоротое брюхо живой какой-либо птицы или животного» [Там же]. По-видимому, это связано с приемами народной медицины, так как для излечения наружных болезней алтайцы помещали больную часть тела внутрь еще живой разрезанной птицы или зверя [Там же: 108–109]. Не исключено, что с «оживлением» связан и редкий способ воздействия на погоду, описанный этнографами. Кровью убитой птицы обмазывали узкую вершину *яда-таш*, после чего, срезав и расщепив на конце молодую березу, вставляли камень в трещину. Затем березу прикрепляли к задней внешней стороне жилища. Через два-три дня в летнее время должен был пойти дождь, а в зимнее — снег [Торушев 2007: 157].

Значительное разнообразие представлений о волшебных камнях отмечается в якутской среде. Якуты выделяли: «громовый камень» — *этиң тааһа* или *этиң саата* — светлый камень размерами с куриное яйцо, который можно отыскать только на восходе солнца под корнями дерева, разбитого молнией; «счастливый камень» — *дьол тааһа*, находящийся в гнезде орла (согласно поверью, птица извергала его вместе с испражнениями); «счастливую саа» — *дьоллоох саата* — камень величиной с утиное яйцо, появляющийся в сердце кобылы. Порой *саа* располагался в желудке, печени животного или в желудке, икрах человека [Серошевский 1896: 42, 668–669; Попов 1949: 288; Худяков 1969: 276–277; Алексеев 1980: 40; Пекарский 2008: 2122]. При этом остается непонятным, как извлекали предмет из тела человека. Наиболее сильным камнем, имеющим животное происхождение, считался волчий — *куран саа* [Серошевский 1896: 668].

Якутские *саа*, как правило, были прозрачными, черного и серого оттенков. По внешним признакам эти камни можно условно разделить на три типа: кристалл (кусочек хрусталя с четырьмя(!) гранями); округлая форма (галька?); причудливая фигура — антропоморфная (подобие безбрового и безбородого человеческого лица) или орнитоморфная (напоминающая «уродливую индюшку») [Серошевский 1896: 668; Попов 1949: 288; Худяков 1969: 276–277; Алексеев 1980: 40; Пекарский 2008: 2122]. По-видимому, все камни, несмотря на разное происхождение и различный облик, использовались в метеорологической магии.

Хранили якуты *саа*, как и тувинцы *чат-даш*, тайно, завернув в шкуру лисицы, белки или кусок ткани [Пекарский 2008: 2122] и положив в самый маленький из трех ящиков, помещенных один в другой. При пе-

реездах камень прятали в нательной одежде, возле левого плеча, или зашивали в шапку [Худяков 1969: 277]. Существует также свидетельство о ношении *сата* в простом кожаном мешочке [Попов 1949: 288].

Якуты верили, что волшебная сила предмета исчезнет, стоит до него дотронуться беременной женщине, взглянуть постороннему, упасть лучам солнца или брызгам горячей воды [Серошевский 1896: 668–669; Попов 1949: 288; Юрченко 2007: 90].

В.Л. Серошевский опубликовал якутское заклинание, обращенное к *сата*: «Пусть дитя мое не останется живым!.. Пусть скот мой не останется живым!.. Пусть жена моя не останется живою!.. Я не знаю греха, я знаю тебя!..» [Серошевский 1896: 669].

И.А. Худяков привел другой, более пространный заговор: «Не нужно мне счастья среднего места (т.е. земного счастья), желаю я только твоего добра! Да не увижу я добра в своем воспитываемом скоте, лишь бы видел я твое добро! Буду я считать за ничто, не взгляну я на свое имущество, находящееся внутри сумы, лишь бы я видел твое добро! Пусть не увижу я добра в родимых детях, только видел бы я твое добро! Пусть не увижу я добра в своей жене, лежащей в моих объятиях, видел бы я только твое добро! Пусть не увижу я солнечного света, видел бы я лишь твой свет!» Далее при вызове дождя добавляли: «Пусть девять суток идет дождь со снегом!», при вызове ветра: «Пусть подует ветер!» [Худяков 1969: 277].

Близкий, по сути, заговор зафиксировал и А.А. Попов: «Чтобы ни мне, ни моему потомству не видеть добра ни от бога, ни от людей, как только от тебя, “сата”! Хах! Хах! Хах! [по-вороньи]. Пусть на столько-то дней прольется дождь (или поднимется метель)!» [Попов 1949: 288].

Чтобы вызвать похолодание, якуты, как и алтайцы, привязывали камень к лошадиной гриве, а также к хвосту [Серошевский 1896: 669]. Заметим, что и тангуты делали то же самое [Малов 1947: 160]. При необходимости ветра якутские заклинатели стучали по камню, а порой, аналогично алтайским и тувинским, оставляли магический предмет на открытом воздухе либо размахивали им. Правда, якуты при этом свистели. Очевидно, свист был обязательным условием, поскольку в одной якутской сказке даже дьявол, вызывая бурю, свистит сквозь зубы [Серошевский 1896: 667; Худяков 1969: 276, 293].

Впрочем, убеждение в зависимости ветра от свиста было распространено у многих народов [Афанасьев 1988: 270–272; Токарев 1990: 493; Леви-Брюль 2002: 282]. Это объясняется устойчивой верой в связь свиста с темными, «деструктивными» силами [Гнездилов 2003: 116; Квилинкова 2008: 221], которые обычно воплощались в вихри или смер-

чи [Серошевский 1896: 667; Алексеев 1980: 42, 61, 81–82, 84–87, 89, 91, 94–95; Фрэзер 1984: 82–85; Афанасьев 1988: 289; Львова и др. 1988: 36, 81; Львова и др. 1989: 83–85; Потапов 1991: 81; Кенин-Лопсан 1995: 30; Кенин-Лопсан 2002: 206, 213–214; Бурнаков 2006: 20, 74–75, 106–107].

Кроме воздействия на погоду, якуты использовали *сата* в качестве мощного оберега и средства от болезней. В таком случае волшебный камень обносили вокруг младенцев или домашних животных [Худяков 1969: 277]. *Сата* применяли и для гаданий. В летний период камень подвешивали на шест и наблюдали за направлением ветра. Поднявший-ся восточный ветер являлся счастливым знаком, северный — предвещал хороший приплод у коров, южный — сулил приезд важного гостя, а западный — предупреждал о смерти хозяина или его близкого родственника [Там же].

Специфические представления о волшебном камне существовали у тюрков Западного Китая¹. Они различали пестрый, голубой (зеленый?), желтый, красноватый, черный, белый *яда*. Некоторые камни имели прожилки и пятна [Малов 1947: 155]. Наиболее светлый *яда* считался самым «сильным». Камни разделялись на мужские, вызывающие недолгие дожди, и женские, приводящие к затяжным атмосферным осадкам. Тюрки были убеждены, что *яда* можно найти в желудке быка, козла и лошади, в хвосте ящерицы, голове кабана, сердце барса. *Яда* из желудка оценивался как лучший [Малов 1947: 152, 155; Будагов 1960: 351].

Для «оживления» волшебного камня представители тюркского населения Китая, как и алтайцы, тоже использовали животных, но своеобразно. Они давали проглотить *яда* старому козлу или петуху и спустя некоторое время, разрезав животное, вынимали «возрожденный» камень. Впрочем, в случае с козлом требовалось еще опустить *яда* в кровь красного и белого петухов. Существовал и более простой способ — обыкновенное погружение камня в кровь и шевеление им там. В тюркской среде был известен прием, предохраняющий волшебный камень от потери «силы». Для этого *яда* привязывали к хвосту вороного жеребца, причем окраска хвоста должна была соответствовать цвету камня.

Метеорологические магические действия с *яда* у тюрков Западного Китая не отличались большим разнообразием. Для вызова дождя требовалось лишь обмотать камень конскими волосами [Малов 1947: 155–158, 160] или, привязав *яда* к таловому пруту, поставить прут в чистую воду [Будагов 1960: 351]. Стремясь избавиться от жары, камень клали в мешок, который прикрепляли к пояснице человека. Желая получить

¹ К сожалению, описавший эти представления С.Е. Малов не перечислил те народы, у которых они бытовали.

хорошую погоду, *яда* в мешке привязывали к лошадиному хвосту [Будагов 1960: 352]. Тюрки имели множество молитв-заговоров. Правда, к моменту записи эти молитвы уже приобрели мусульманскую окраску [Малов 1947: 154–160].

Киргизский «камень дождя» — *жсай* — отыскивали в желудке овцы. Он обладал разнообразными колдовскими возможностями, но важнейшими все же были метеорологические функции. Словом *жсай* киргизы обозначали и заговоры для изменения погоды [Манас 1946: 364]. Показательно, что в исламизированном киргизском эпосе «Манас» умение заклинать атмосферные явления приписывалось не могуществу мусульманских святых, а тайным знаниям язычников, которыми владел шести-десятиглавый дракон [Жирмунский 1962: 322].

В культуре хакасов сохранилось сравнительно немного сведений о волшебном камне. Известно, что *чадатас* можно было отыскать только летом¹, причем в дереве, расколотом молнией. Этот камень имел бронзовый оттенок. Хранить его следовало в темном месте. Дождь вызывали путем погружения *чадатас* в ведро с водой². Но стоило камень закопать в землю, осадки сразу прекращались [Бурнаков 2006: 62]³.

Имеется свидетельство о превращении *чадатас* исключительно в апотропей. С этой целью хакаские охотники пришивали его на одежду в районе подмышки, а свахи включали в набор украшений своего свадебного костюма. При этом в роли волшебного камня нередко выступали жадеит и чароит⁴.

Представления монголов о магическом предмете незначительно отличались от тувинских, алтайских и якутских поверий. Монголы считали, что «камень дождя» — *зад* — прозрачный, порой имеет прожилки и вкрапления. Встречаются черные и полосатые камни. По мнению монголов, их можно было отыскать в горах, голове оленя, турпана, утки, змеи (также в змеином хвосте), животе быка, груди черного осла. Последний являлся самым сильным [Потанин 1883: 189; Потанин 1893: 352]. Для хранения *зад* сооружалась особая небольшая юрта, внутри которой помещались только войлочный ковер и сундук, где в выдвижном ящике и лежал камень. *Зад* передавался по наследству [Даржа 2007:

¹ В связи с этим будет не лишним упомянуть запрет, соблюдавшийся монгольскими ламами. Именно летом они никому не передавали волшебный камень [Даржа 2007: 234].

² Погружение волшебного камня в сосуд с водой указывает на отступление от исходной традиции. Первичным следует считать использование естественных водоемов.

³ Не ясно, соответствовал ли «дождевому камню» «яркий камень» из одной хакасской сказки, который мог светиться ночью, как солнце. Этот предмет находился на дне озера и охранялся потусторонним существом [Мифы и легенды... 2007: 174].

⁴ Автор признателен И.К. Кидисковой за ценную информацию.

234]. Способы воздействия на атмосферные явления у монголов в общих чертах совпадали с тюркскими [Потанин 1883: 190; Потанин 1893: 352; Будагов 1960: 352]. В то же время считалось, что камень способен изменять погоду только в течение трех лет. Для его «оживления» применялся собственный (нетюркский) способ. Он заключался в том, что убивали животное аналогичного вида, из которого был извлечен *зад*, и подставляли камень под дыхание умирающего зверя или птицы. Чтобы продлить магические свойства предмета, его заворачивали в шкуру либо перья «родного» зверя или птицы.

Г.Н. Потанин указывал на случавшиеся обманы — выдачу простого камня за волшебный. Чтобы не перепутать, надо было знать особенности *зад*. От настоящего волшебного камня исходил такой холод, что человек, зажавший его в кулаке, едва это терпел¹. К тому же предмет мог издавать звуки — «почикивать», т.е. чирикать, пощелкивать [Потанин 1883: 189–190].

У бурят волшебные камни были прочно связаны с культом небесных божеств. Часть названий отражала цветовые характеристики предметов, например *улаан шулуун* («красный камень»), *хара шулуун* («черный камень»), *сагаан шулуун* («белый камень»). Среди «небесных» камней выделялись «молниевые стрелы» — *буудал* или *буумал-шулуун*, а также *зада шулуун*. Окраска «молниевых стрел», вероятно, была разнообразной, поскольку ни в записях путешественников и этнографов, ни в рассказах информантов она особо не оговаривается. *Буудал*, по представлениям бурят, являлись стрелами бога грома или служили пуговицами на одеяниях небесный божеств. «Молниевые стрелы» наделялись такой силой, что человек, выпивший жидкость, в которой они находились, мог стать шаманом [Агапитов, Хангалов 1883: 23, 45; Сарангэрэл]. *Буудал* приносили счастье, богатство, но применялись и при вызове дождя. Отыскав «стрелы», буряты совершали их омовение, обертывали в материю и клали в войлочную сумку [Михайлов 1996: 16; Цыбикдоржиев 2008: 108].

Бурятский «дождевой камень» — *зада* — был красного либо черного цвета. Он посылался на землю небожителем *Зада саган буудал тэнгэри*. Камень можно было отыскать на земной поверхности, а также во внут-

¹ Приведенное Г.Н. Потаниным указание на жестокий холод, исходящий от волшебного камня, объясняет необходимость тувинским *чатчы* облачаться в шубы.

Следует отметить, что убеждение о связи горного хрусталя с морозом и холодами разделяли многие народы. Например, китайцы и японцы видели в этом минерале лед, замерзший до окаменения. Сходную точку зрения разделял также Блаженный Иероним (342–419), опиравшийся, вероятно, на Плиния Старшего (23–79), который утверждал, что хрусталь образовался из воды, замерзшей в глубинах горных пещер. В свою очередь Эразм Роттердамский (ок. 1466–1536) указал на свойство хрусталя, брошенного в огонь, сохранять форму и прохладу градины [Кунц 2008: 34, 63, 171].

ренностях животного. Волшебный предмет использовался не только в метеорологической, но и в лечебной и любовной магии. Шаман, используя чудесный камень, брал его в рот, кусал, трижды плевал, а затем произносил заклинание. Для вызова дождя следовало, кроме этих действий, еще с помощью ложки побрызгать водой вверх [Базаров 2008: 93, 97; Сарангэрэл].

Представления о связи «камня дождя» с верхним миром фиксируются и у калмыков, именовавших *зада* «осколком грома». В их культуре отмечен способ вызывания атмосферных осадков с помощью девяти камней. Человек, находясь на возвышенности, опускал эти камни в чашу с водой. Помимо изменения погоды, *зада* использовали для лечения опухолей [Бакаева 1997: 40; Бакаева 2002: 89–90].

По мнению Э.П. Бакаевой, некогда в тюрко-монгольской среде бытовали представления о семантической паре — стреле и магическом камне, которая символизировала единство мужского и женского начала. Главным основанием для такого вывода послужил калмыцкий эпос «Джангар», где основными атрибутами главного героя Хонгора выступают боевая стрела и *зада*. Однако сама исследовательница отметила прочную связь камня с дождем, трактуемым как «семя неба» [Бакаева 1997: 41]. К тому же фольклорный материал других монгольских, а также тюркских народов не подтверждает выдвинутую гипотезу. Более того, волшебный камень по функциям порой неотличим от «небесной стрелы».

Вера тюркских народов в «дождевой камень» была на редкость устойчивой. Даже расселение тюрок по пространствам Евразии и длительное проживание в инокультурном окружении не уничтожило ее, а только видоизменило. Так, у малоазийских турок в важнейшем земледельческом обряде *йагмур дуасы* («призывание дождя») обязательным элементом является бросание камней в русло высохшей реки [Аникеева 2002: 85, прим. 1].

Столь большое значение, придававшееся магическим камням, объяснялось не только хозяйственной необходимостью. Как свидетельствуют многочисленные исторические сообщения и рассказы информантов, «камень дождя» служил тюркам специфическим оружием или способом ведения войны. Магические свойства камня давали возможность его владельцам насыпать ливень или буран на войска неприятеля, что позволяло изменять исход битвы в свою пользу [Даржа 2007: 232; Юрченко 2007: 71–87, 94–95].

Из всего разнообразия взглядов тюркских и монгольских народов на волшебный предмет можно выделить несколько наиболее характерных

черт. Одна из них — это его прозрачность и наличие граней. Другая — крайне бережное и скрытное хранение. Третья — существование специального института хозяев магического предмета. Его владельцами становились неординарные люди¹. Часто они были «узкими» специалистами, умевшими воздействовать только на погоду². По-видимому, некогда было широко распространено убеждение о зависимости этих людей от волшебного камня. На Алтае зафиксированы поверья, что *ядачи*, приобретя власть над погодой, фактически обрекали себя на несчастливую судьбу, становясь со временем бездетными бедняками [Вербицкий 1893: 64]³. При этом считалось, что в момент смерти такого человека или выноса его тела погода резко портится: идет дождь или снег [Львова и др. 1989: 13; Тюхтенева 2001: 95], т.е. магические свойства камня переходили на его владельца.

Анализируя деятельность владельцев «камня дождя», следует заметить, что они далеко не всегда руководствовались нуждами всего племени или общины. Нередко изменение погоды осуществлялось лишь для небольшой группы соплеменников (например, вызвать снег, облегчая охотникам выслеживание зверя), а порой даже для одного человека (прекратить дождь, поддерживая путника в дороге, или наслать ненастья, укрывая скотокрада) [Потанин 1883: 189–190].

Уже указывалось, что не только в тюрко-монгольской среде встречались представления о «камне дождя». Например, славяне были знакомы с «вороньим камнем». Вера в него, скорее всего, зародилась благодаря контактам с кочевническим миром. В сохранившихся белорусских и русских письменных источниках говорится о камне «с копейку серебряную, видом черен», который весной в Великий пост «родится» в во-

¹ Обычно круг таких людей составляли мужчины, хотя изредка встречались и женщины. Такие случаи описаны этнографами [Львова и др. 1989: 13], а также запечатлены в фольклоре. Например, в одной тувинской сказке рассказывается о женщине, владевшей «жемчужиной», способной вызывать дождь. Правда, хозяйка не смогла воспользоваться волшебным средством, поскольку потеряла его в своих грязных волосах [Мачавариани, Третьяков 1930: 63].

В германской же и славянской среде власть над погодой была прочно закреплена за женщинами. Эти колдуньи вызывали молнии, бросая в воду «громовые стрелы». Немецкий язык сохранил не менее трех названий таких волшебниц: «делательницы погоды» — *Wettermacherinnen*, «делательницы грозы» — *Zessenmacherinnen*, «молниевые ведьмы» — *Blitzhexen* [Клейн 2004: 252–254].

² Подобное выделение ограниченных профессионалов было свойственно целому ряду народов. Уже австралийцы имели особых «делателей дождя», практиковавших параллельно со знахарями [Токарев 1990: 496].

³ Правда, калмыцкие *задычи* вплоть до начала XX в. составляли привилегированную социальную группу. Даже во времена гонений на шаманов, организованных буддистами, они пользовались особым почетом и процветали [Бакаева 1997: 35; Бакаева 2008: 178].

роне. Извлечь его из птицы следовало в тот момент, когда она сидела на гнезде¹. Имеется сообщение, что волшебный камень можно отыскать вообще в любом живом существе. Хранить находку рекомендовалось в звериной или птичьей крови.

Для совершения магических действий камень вынимали из крови и, обтерев насухо, опускали в воду. Каждое погружение вызывало появление одного облака. Вызов холодного дождя, снега или града требовал завернуть «вороний камень» в мокрое полотенце со льдом. Чтобы всаднику в дороге сопутствовала хорошая погода, камень ниткой приматывали к стремени. Правда, еще надо было нагреть над огнем его переднюю часть, а к задней привязать мокрый платок. Это гарантировало впереди путника солнце, а позади — дождь. Прекратить дождь можно было, закопав магический инструмент на глубину трех пальцев в землю и разведя над этим местом огонь. Нагревание камня на открытом огне приводило к прекращению неожиданных дождей. Для вызывания ветра предмет обвязывали ремешком крест накрест, привязывали к палке и, оседлав коня, скакали, размахивая палкой в разные стороны. Насылая бурю или сильный ветер, камень подвешивали там, где он мог свободно раскачиваться (вероятно, в воздушных потоках), или, зажав в ладони, размахивали рукой. Считалось, что «сила» предмета распространяется только в радиусе трех миль [Турилов 2000: 16–17]. Кочевническое влияние отчетливо прослеживается также в убеждении русских и белорусов в военном назначении «вороньего камня»².

Специфические поверья под воздействием тюрко-монгольской традиции сложились среди эвенков, эвенов и нанайцев. В их культурах имелись «камни силы» — *хата* или *яда*. Часто ими являлись куски хрусталя, белого кварца или обыкновенного стекла, служившие атрибутами наиболее «сильных» шаманов. Нанайцы считали, что камни, включенные в амулеты, посвященные огненным и небесным божествам, обозначают голову предка. В мифологии нанайцев каждому из трех миров соответствовал свой камень. В верхнем мире находился сине-красный Небесный камень, который располагался возле дерева погоды. Его антиподом был зеленый камень нижнего мира, лежавший на пересечении красной и синей рек.

Сближение волшебных камней с атмосферными явлениями демонстрирует шаманская песня нанайцев, где упоминаются два камня в виде

¹ Видимо, эта новация наложилась на старинное славянское поверье, что именно на Страстной неделе можно получить от ворона всеведение [Клейн 2004: 315].

² В европейском мире бытовали и иные представления о метеорологических камнях, не связанные с тюрко-монгольскими кочевниками. Согласно псевдорфической поэме «Литика» (конец IV в.), способностью вызывать дождь обладал не «животный» камень или хрусталь, а яшма [Кунц 2008: 90].

желтой и серой собак, ассоциировавшиеся с женами хозяина погоды. Более того, у орочей бог грозы, грома и дождя носил имя *Ядачи* [Сем 2006: 551–554]. Кстати, и телеуты именовали небесное божество *Отец яда* [Алексеев 1984: 34–35].

Сходство представлений тюркских и тунгусо-маньчжурских народов демонстрирует одна нанайская сказка, в которой гадательные камни, вынутые шаманкой из дымохода (т.е. из символического места перехода в иной мир) и брошенные в огонь, превратились в бубен и колотушку. Это напоминает практику тувинских шаманов, иногда камлавших с помощью *чат-даш*.

Образ «камня дождя» перекликается с поверьями о «камне счастья». Порой эти предметы подменяли один другого, а их магические функции смешивались.

Тувинцы-тоджинцы считали, что «камень счастья» можно найти в области сердца зверя или птицы [Алексеев 1980: 56]. Кроме того, у тувинцев существовала вера в некую субстанцию — *эртине* («сокровище»), приносящую человеку счастье и удачу. *Эртине* размещалось в верхнем мире, в пасти громовержца — дракона *Улу*. На земле, в среднем мире, ее заменяли девять ценных металлов и камней (золото, серебро, нефрит, коралл, жемчуг и др.). «Сокровище» аккуратно хранили в сундуке [Дьяконова 1976: 275, 287; Самдан 2002: 237, прим.]. Бытовало убеждение, что *эртине* в виде цветного камня может находиться внутри змеи, которая способна его оторвать. Такое *эртине* являлось сильным лекарственным средством¹. Сходное поверье известно и у бурят [Потанин 1883: 187]².

У алтайцев *эрдинэ* воспринималось как светящееся вещество. Обычно оно было белого цвета, но встречались и другие оттенки. *Эрдинэ* находили в муравейнике. Обнаружить его мог далеко не каждый. Брать *эрдинэ* следовало, только завернув в белую и черную ткань, а хранить — тайно [Алексеев 1980: 48–49]. Чудесное вещество алтайцев напоминает «муравьиное масло» якутов — *кымырдагас хаҕага*, имеющее вид аморфной, текучей массы или скоплений зерен золотистого цвета. «Муравь-

¹ Автор благодарит В.Н. Тамба за полученные сведения.

² Аналогичные представления были описаны европейскими энциклопедистами. Так, Бартоломей Английский (1190–1250) рассказал про огромную гадюку, в голове которой нашли чудесный камень *джастис* (яшма), имевший «столько же достоинств, сколько цветов и прожилков» [Кунц 2008: 90–91]. Фома из Кантимпрэ (1201–1270) поведал о речной змее — «гидре» с камнем в голове. Он отмечал, что «если снять с нее кожу или высушить, она выплевывает его. А еще она выплевывает этот камень, если заклинать ее Живым Богом, господом Земли и Небес». Камень помогал от водянки, катара, глазных опухолей и различных воспалений [Жизнь чудовищ... 2004: 93].

иное масло» служило чудодейственным лекарством и выступало залогом счастья [Попов 1949: 282; Алексеев 1980: 39–40].

Якуты «счастливый камень» — *дьол тааһа* или *дьоллоох саата* — находили в орлиных гнездах¹ либо во внутренностях зверей (медведь, волк, собака, олень, лось, корова, лошадь) и птиц (орел, глухарь, утка, гусь) [Серошевский 1896: 668–669; Попов 1949: 288; Худяков 1969: 276–277; Алексеев 1980: 40; Юрченко 2007: 90]². Кроме того, как ни странно, его можно было отыскать в икрах и желудке человека. Камень из человеческих икр нередко имел «детей» — маленькие камешки, дошедшие до четырех штук [Попов 1949: 288]³.

У хакасов «камень счастья», как и «вороний камень» русских, связывался с птицами семейства вороновых. Однако хакасы считали, что магический предмет можно добыть не в самой птице, а в ее гнезде. Ворон держал камень для безопасности птенцов [Алексеев 1980: 50].

Тофалары «счастливый камень» — *костарма* — обнаруживали на берегу реки. Его применяли в основном в любовной магии [Алексеев 1980: 57].

Бликие представления встречаются и у населения Кавказа. Там «камень счастья» воспринимался как хранитель скота, посевов и урожая, исполнитель желаний, амулет от бесплодия, средство для оживления мертвецов, инструмент для гаданий. У осетин он носил название *Цыкурайы фæрдыг* («бусинка, награждающая тем, что у нее прошишь»), у грузин — *натвривтали* («глаз желанный») [Чибиров 2008: 274–275].

Размеры кавказского волшебного камня колебались от горошины до голубинового яйца. Он был прозрачный с желтым оттенком и светился в темноте. Иногда встречались разноцветные камни: черный; черный с белыми и красными пятнами; белый с синевой; белый с черным отливом; белый с желтым или черным оттенком; красный; красный с синей, белой и черной полосой. Нередко в качестве чудесного предмета выступали кристаллы хрусталя.

«Камни счастья» добывали из головы или горла ядовитых змей. Змей же находили их на земле после ливня или града. Для овладения камнем следовало силой отнять его у рептилии. Правда, можно было просто

¹ Этот якутский камень имеет точный аналог в западноевропейском *этите* — орлином камне, который, видимо, являлся кварцевой галькой [Кунц 2008: 35].

² Якутам был известен и «камень несчастья» [Попов 1949: 282].

³ Представления о камнях-«детях» зафиксированы у многих народов [Штернберг 1936: 379; Тайлор 1989: 342; Кунц 2008: 39, 49]. Более того, существовали поверья о камнях, рожденных женщиной [Японские легенды... 1984: 161].

бросить перед змеей кусок красной или синей ткани, что вынуждало ее оставить драгоценность¹.

Кавказцы хранили волшебный камень, подобно тюркам и монголам, скрытно, соблюдая строжайшую тайну, завернув в шелк и положив в три и более ларца [Чиби́ров 2008: 274–279]².

Как можно заключить из просмотра средневековых письменных источников, основа комплекса представлений о «камне дождя» сформировалась в тюркском мире. В этих произведениях умение управлять магическим камнем приписывалось исключительно тюркам. В «Известиях о странах» Ибн аль-Факиха аль-Хамадани (903) со ссылкой на информанта из среды тюрков-огузов рассказывается, что волшебные камни отыскиваются в отдаленной местности, выжженной солнцем. Звери в этой пустыне, чтобы спастись от нестерпимой жары, берут эти камни в рот и поднимают головы к небу, благодаря чему солнце закрывается облаками. В «Известиях» приводится и другой способ влияния на погоду. Нуждаясь в дожде, тюрки кидают в нужную сторону на землю несколько камней. Увеличение количества брошенных камней приводит к снегу и граду [Юрченко 2007: 75].

Аль-Бируни в «Минералогии» (1038), ссылаясь на Мухаммада ибн Закарийя ар-Рази, рассказал о волшебных камнях, которые находят на перевале в землях тюрков «между карлуками и печенегами». Подобрал такой камень, человек берет его в рот и, войдя в воду, машет руками, отчего начинается дождь. Аль-Бируни привел и другой способ, свидетелем которого он стал (подобный опубликованному Л.П. Потаповым): камень опускали в воду и, зачерпнув, брызгали вверх. Правда, дождь не пошел. Аналогичный прием зафиксировал и Закарийя аль-Казвини в XIII в. [Там же: 78, 80].

Рашид-ад-дин (ок. 1247–1318), описывая войну монголов с Китаем, упомянул вызов дождя, снега и ненастья с помощью магических камней. Камни были опущены в воду и вымыты [Там же: 86].

¹ Сходным образом, по описанию Флавия Филострата (170–250), индийцы поступали с драконами: «Они кладут перед змеиным логовом алый плащ, затканый золотыми письменами, чародейство коих нагоняет сон, и так побеждают змею с вечно бдящим взором, баюкая ее пением многих сокровенных заклинаний: под действием оных тварь высовывает шею из логова и засыпает прямо на письменах — тут-то индусы, набросившись на спящую, бьют ее топорами, а затем, отрубив голову, добывают находящиеся в ней самоцветы. Говорят, будто в головах у горных змей хранятся светловидные камни, переливающиеся всеми цветами радуги и обладающие сокровенной силой, — вроде того, какой был якобы в перстне у Гига (делал человека невидимым. — В.К.)» [Тигрица и грифон... 2002: 151–152].

² На Кавказе бытовали поверья и о «камне несчастья» [Чиби́ров 2008: 279].

Сведения о «камне дождя» проникли и в тибетскую медицину, где в трактате XVII в. приводится сообщение о десяти сказочных «могучих шариках», являвшихся не только мощным противоядием, но и средством для вызова дождя [Там же: 90–92].

Надо отметить, что восточные авторы были осведомлены также о чудесных камнях, находящихся внутри живых существ. Так, турецкий историк Сейфи Челеби (XVI в.) считал, что *йада*, извлеченный из черепов людей и животных, — это твердая, как камень, костная конкреция размерами с грецкий орех, которая обретает магические свойства только после нанесения на нее кровью свиньи имен злых божеств [Там же: 90].

Анализируя средневековые письменные свидетельства о «камне дождя», А.Г. Юрченко отметил, что до XVI в. предмет воспринимался как минерал, отыскиваемый на краю света в горах. Затем появились записи, в которых *яда* фигурировал в виде твердого образования во внутренностях человека, птицы или зверя. Объяснить такую странность исследователь попытался тем, что поздние авторы либо перепутали происхождение волшебного камня с практикой его «оживления» во внутренностях животного, либо смешали признаки «камня дождя» и легендарного *безоара* — отложения в брюхе безоарового козла [Там же].

Трудно согласиться с этими заключениями. Присутствие чудесных камней внутри людей и животных — широко известное поверье. Его зарождение относится к глубокой древности и связано с верой в духов, которые, приняв облик камня, вселялись в живое существо, принося ему дополнительные силы и счастье или насылая болезни и страдания [Тайлор 1989: 323, 333, 336; Элкин 1994: 163; Леви-Брюль 2002: 25, 195; Кунц 2008: 81]. Исходя из рассказов тувинцев и якутов, приписывавших в основном волшебному минералу воздействие на погоду, а камню, извлеченному из животного или человека, — преимущественно апотропеические функции, следует сделать вывод об изначально различном назначении этих предметов. Вполне вероятно, что до того момента, как слиться, эти представления существовали параллельно. Сам факт появления письменных сообщений о «животном» камне только в XVI в. требует дальнейшего исследования.

Опираясь на хроники, можно попытаться определить время зарождения в азиатском регионе ритуала вызывания дождя с применением магического камня. Пожалуй, самым ранним свидетельством является китайская «История династии Лян», где рассказывается о кочевниках сюнну (хунну) периода династий Вэй и Цзинь и упоминается их умение, «используя колдовство», вызывать дождь [Юрченко 2007: 73]. Не исключено, что сообщение относится к III в. Такая дата косвенно под-

тверждается отсутствием каких-либо описаний подобного чуда в более раннюю кочевническую эпоху — скифскую. Вряд ли могло случиться, что античные авторы, тщательно изучавшие не только бытовую и религиозную жизнь скифов, но и их военное искусство, упустили из виду «тайное оружие» управления погодой, служившее залогом победы.

Очевидно, сложение у азиатских кочевников веры в «камень дождя» происходило одновременно со становлением института шаманов, или, вернее, по определению Д.Г. Савинова, «персонифицированного» шаманства. Именно к хуннускому времени (конец I тыс. до н.э. — первая половина I тыс. н.э.) относятся наиболее ранние записи китайских авторов о шаманах и перекликающиеся с ними археологические находки [Савинов 1992: 8–9]. Смена в евразийском степном поясе индо-иранских, «скифских» культур на хуннские и древнетюркские привела к изменению идеологии, искусства, отчасти хозяйственного уклада в кочевническом мире [Федоров-Давыдов 1976: 53–54, 61–62, 82–83; Степи Евразии... 1981: 10; Степная полоса... 1992: 318; Король 2008: 10–11]. По всей видимости, одной из новаций стало поверье о волшебном камне *яда*.

Появилась эта вера не на пустом месте. Метеорологическая магия с использованием особых камней относится к разряду общечеловеческих представлений. Так, в Новой Гвинее и Шотландии местные жители, пытаясь вызвать ветер, били палкой или мокрой тряпкой по определенным камням [Фрэзер 1984: 82]. В Ирландии с той же целью заворачивали камни в кусок фланели и молились [Тайлор 1989: 345]. На Ново-Гебридских островах для вызова солнца обматывали круглый камень красным шнурком, в который втыкались перья совы, и подвешивали на дерево или же натирали красной землей вросший в землю большой камень [Токарев 1990: 493]. В Восточной Африке, желая прекратить дождь, подогревали в сосуде горный хрусталь. В Австралии, призывая осадки, разбивали кусок кварца на две части, одну из которых, взяв в рот, выплевывали в небо, а другую, намочив, прятали, или же, найдя в устье реки плоский круглый камень, брызгали на него водой и бережно хранили. В Меланезии при необходимости дождей камни чернили и выставляли на солнце, придавив намоченные в воде ветки [Фрэзер 1984: 75, 78; Кунц 2008: 160]. На Самоа, Японских островах, в Индии, Африке, Европе, стремясь к прекращению затяжной жары, поклонялись священным камням, часто брызгая на них или погружая в воду [Грузинские народные предания... 1973: 137; Фрэзер 1984: 78; Люцидарская 2007: 127; Чибиров 2008: 220–221; Кунц 2008: 60].

У многих народов в метеорологической магии допускались замены волшебных камней. Например, на Кавказе, чтобы пошел дождь, нередко

использовали железную очажную цепь [Чибилов 2008: 221]. Тувинцы и монголы были убеждены, что атмосферные осадки или внезапное похолодание вызывают некоторые растения [Потанин 1883: 190; Кенин-Лопсан 1995: 90–91]. Порой это происходило по вине «недостойных» людей, не имевших права собирать женьшень, маралий корень (левзея сафроловидная) или казак-траву (горечавка крупнолистная). Непогоду мог вызвать и сбор этих трав без проведения необходимых ритуальных действий [Потапов 1960: 236–237; Даржа 2007: 231]. Якуты, призывая ветер, выносили на открытый воздух медвежью шкуру и ударяли по ней палкой [Худяков 1969: 278]. Хакасы в этом случае ограничивались встряхиванием шкуры. Для вызова дождя и снега хакасы выливали на землю медвежью желчь [Алексеев 1980: 50; Бутанаев 2000: 66]. Кроме того, в хакасском предании «Хан Сулу» упоминается чудесная плеть, размахивание которой приводило к неожиданным осадкам [Мифы и легенды... 2007: 193].

Все эти замены находят объяснения в мифологических представлениях народов мира. Согласно традиционному мировоззрению, обычно небесные божества отвечали за ветер и дождь¹. Во власти этих божеств было резко поменять погоду [Тайлор 1989: 396–402; Клейн 2004: 249–250]. Влиянием на погодные условия наделялись и предметы, имеющие отношение к верхнему миру. Так, наиболее «сильным» очажным цепям на Кавказе приписывалось небесное происхождение [Чибилов 2008: 221].

Упомянутые лекарственные растения являлись собственностью хозяина священной горы. А атмосферные осадки в тюрко-монгольской среде часто связывались с горными божествами [Серошевский 1896: 664, прим. 3; Потапов 1991: 132; Бурнаков 2006: 43]. В алтайских сказаниях даже владыка воды иногда просит влагу у хозяина горы [Бурнаков 2006: 43]. Поэтому неудивительно, что с помощью целебных трав можно было влиять на погоду. Неправильный их сбор вполне мог спровоцировать гнев верховного божества, выразившийся в неожиданном ненастье [Алексеев 1980: 64–65, 69–80; Жуковская 1995: 80]. Кроме того, отмечается непосредственная связь определенных растений с «дождевым камнем». Алтайские охотники при разделке звериных туш обращали внимание на сросшиеся переломы костей. Считалось, что раненый зверь для выздоровления поедает волшебную траву² и места сросшейся кости приобретают особую «силу». Охотники их вырезали и использовали для вызова дождя и снега [Алексеев 1980: 48].

¹ Правда, якуты считали, что дух огня тоже может повлиять на атмосферные явления [Винокурова, Жирков 1992: 99].

² По сведениям В.И. Вербицкого, этой «волшебной травой» могли быть *одэлен* («огненная трава»), *тынду-тунта* и *кара-тедо* [Вербицкий 1893: 110]. У бурят чудодейственная трава носила наименование *буху* [Потанин 1883: 188–189].

Включение в обряд образа медведя становится понятным благодаря убеждению тувинцев, что первый медведь родился в верхнем мире и его родина — страна небожителей [Кенин-Лопсан 2002: 21]. Тувинцы воспринимали медведя как «посредника между людьми и Солнцем». Помимо этого, он являлся еще и «судьей» нижнего мира, наказывавшим людей за преступные деяния [Даржа 2007: 7, 136–137, 150, 199–200]¹.

Появление плети тоже не случайно. У тюрко-монгольских народов плеть почиталась как сакральный предмет и нередко выступала в качестве наиболее действенной защиты от нечистой силы [Вайнштейн 1972: 143; Алексеев 1980: 54, 68, 159, 169; Львова и др. 1988: 192–193; Яданова 2007а: 131–132]. К тому же герою якутского эпоса Нюргуну плеть дарит небесная шаманка [Липец 1984: 82].

Устойчива и ярко выражена связь сакральных камней с верхним миром². Это в первую очередь демонстрируют мировые религии. Главная святыня мусульман — *Кааба* — хранит черный камень — *аль-Хаджар аль-Эсвад*, который, по преданию, был послан Аллахом с неба. У буддистов одной из важнейших реликвий и символов является *ваджра*, обозначающая «алмаз», «молнию» и олицетворяющая удар грома³.

По всей видимости, тюрко-монгольский «камень дождя» тоже имел небесное происхождение. На это, как было отмечено выше, прямо указывают сведения, полученные у бурят, калмыков, хакасов и якутов.

¹ Сходная неоднозначная оценка медведя фиксируется и в алтайских сказаниях, где говорится, что медведь, желая жить вместе с божеством верхнего мира, построил дом до неба, но божество, недовольное этим, отправило зверя под землю [Алексеев 1980: 118]. У хантов и манси тоже существовал миф о нисхождении первого медведя с небес на землю [Мифы, предания... 1990: 80–83, 301–307; Люцидарская 2000: 80]. Продолжение таких представлений демонстрирует современная астрономия, которая, опираясь на греческую и римскую мифологию, прочно закрепила образ животного за звездным небом (созвездия *Ursa Minor*, *Ursa Major*).

² Возможно, здесь сказалось распространенное убеждение, что небо является каменным сводом [Клейн 2004: 249; Кунц 2008: 283].

³ Предания о магическом камне, влияющем на погоду, со временем внедрились в мусульманские и христианские сказания. Тюрки, исповедовавшие ислам, стали считать, что на *яда* начертано имя Бога, а его хранителями по очереди выступали Ной, Яфет и Огуз-хан [Будагов 1960: 351; Басилов 1991: 681]. У христиан появилась легенда об ответном даре Иисуса Христа волхвам. Этот дар — невероятно тяжелый круглый камень, оторванный от «каменной колыбели». Сброшенный в колодец, он произвел столб пламени до неба [Малов 1951: 137], что явно перекликается с возможностями «камня дождя» (например, эпитет «огненный» у тувинцев и утверждение, что забытый в реке *чат-даи* иссушает ее). Чрезмерный вес дара напоминает одно из качеств якутского *киси кута* — маленького черного камешка, символизировавшего человеческую душу и находившегося в избе под полом. *Киси кута* был настолько тяжел, что взявший его шаман обычно не мог самостоятельно подняться с земли и прибегал к помощи четырех человек [Серошевский 1896: 669].

Не исключено, что *яда* выступал олицетворением священной горы [Бурнаков 2006: 30]. По мнению Л.Я. Штернберга, магические камни часто являлись настоящими обломками тех гор, в которых местное население видело хозяев дождя [Штернберг 1936: 382]. У тувинцев близость *чат-даи* со священной горой отразилась в убеждении карахольцев, что волшебный камень можно отыскать близ определенной скалы трехгранной формы [Потапов 1960: 236], т.е. сама граненая форма минерала повторяла облик породившей его горы¹.

Представления о зависимости атмосферных явлений от священных вершин указывают на близость этого магического предмета с культом предков. У тюрко-монгольских народов понятия «гора» и «погребение» часто взаимосвязаны. Тувинцы стремились похоронить покойных близ возвышенности или вообще в горах [Мачавариани, Третьяков 1930: 98; Дьяконова 1975: 103; Маслов 2007: 677]. Аналогичная ситуация наблюдалась на Алтае, в Монголии, Бурятии и Хакасии [Вербицкий 1893: 107; Кызласов 1982: 83–84, 88; Мэнэс 1992: 124; Хакассский героический эпос 1997: 321; Мифы и легенды... 2007: 35, 42, 108; Нанзатов и др. 2008: 56–57, 130, 139]. К тому же хакасы воспринимали горных духов как своих предков [Потапов 1946: 153–154; Кызласов 1982: 86–87, 92; Бурнаков 2006: 37–38]².

Помощь предков и вообще покойников (нередко людей, умерших естественной смертью) в вызове дождя признавалась многими народами. Для этого поливались водой могилы или выкопанные человеческие кости, раскрывались на некоторое время погребения, а также опускались в воду каменные надгробные памятники [Фрэзер 1984: 68, 70, 74; Токарев 1990: 497; Зеленин 1995: 93, 99–112; Леви-Брюль 2002: 51, 121; Чибиров 2008: 218–219, 279]. У бурят существовал ритуал возвращения на небеса громовой энергии, вызывавшей атмосферные осадки, для чего вкапывался столб с выемкой и задвижкой, а затем в выемку помещалась «молниевая стрела». По мнению Д.В. Цыбикдоржиева, такая конструкция являлась аналогом настоящего надземного («воздушного») погребения [Цыбикдоржиев 2008: 108]. Непосредственное отношение тувинского *чат-даи* к миру мертвых подтверждает сообщение Х.М. Иргит. С ее слов, уходящую «душу» умершего мог увидеть не только шаман, лама или «видящий духов», но и простой человек, взглянувший сквозь этот камень [ПМА 2006: 17]³.

¹ Эта реальная скала находит соответствия в образах полых шестигранных и девятигранных гор хакассского героического эпоса [Хакассский героический эпос 1997: 430].

² Связь сакральной горы одновременно с верхним и нижним мирами — одно из устойчивых мировых представлений [Топоров 1991: 311–314].

³ Достаточно близкой параллелью служит магический прием австралийских колдунов, которые, желая приобрести способность «видеть призраков», пили воду с куском кварца

Кроме того, необходимо обратить внимание на то, что «камень дождя» часто представлял собой кусок горного хрусталя. Минералы в виде прозрачных кристаллов на протяжении всей истории человечества использовались в качестве ритуальных и магических атрибутов [Штернберг 1936: 377; Кунц 2008: 142–176, 200]. Начиная с палеолита кварц и его многочисленные разноцветные разновидности занимали видное место в культовой практике. Одной из самых популярных разновидностей был горный хрусталь [Сериков 2005: 7–11]. Такая выдающаяся роль камня не могла не отразиться в представлениях о потустороннем мире. Поэтому в египетских сказаниях иной мир имеет хрустальное небо, в ассиро-вавилонском эпосе — божественное дерево с плодами-кристаллами, а в европейских волшебных сказках — хрустальную или стеклянную гору [Пропп 1986: 289–290, 294–295].

Согласно фольклорным свидетельствам, количество граней у волшебных камней было различным. Тувинцы упоминали 3 и 6 граней, алтайцы — 7 и 9, якуты — 4. Поскольку обычные кристаллы кварца и его разновидностей (в том числе и хрусталя) являются шестигранными призмами, то в этом разнообразии следует видеть сакральные числа. Как показывают исследования этнографов, среди тюркских и монгольских народов наиболее популярными являлись числа «3» и «9», которые в шаманской картине мира характеризовали небеса, божеств и духов [Жуковская 1992: 9–10; Габышева 2008: 23–31]. Число «4» наиболее часто использовалось в мифах о сотворении мира и в описании его структуры (4 стороны света, 4 главных направления, 4 божественных стража, 4 времени года и др.). Сумма трех и четырех — число «7», которое, по мнению В.Н. Топорова, выражало «общую идею Вселенной», запечатленную в описании мирового дерева, пантеонов, сказочных героев и волшебных помощников [Топоров 1992: 630]¹.

В тувинской культуре некоторые характерные признаки *чат-даи* распространялись и на другие предметы. Уже упоминалось *эртине* — «сокровище», связанное с верхним миром. Не менее близок «камню дождя» был такой шаманский атрибут, как круглое металлическое зеркало *кузунгу*. Оно считалось одним из самых могущественных помощников шамана. Каждый «сильный» шаман имел свое *кузунгу*. Тувинцы верили, что такие зеркала происходят из верхнего мира. Спускаясь на зем-

[Харнер 1994: 85]. Вероятно, те же представления заставляли жителей Мадагаскара для привлечения духов во время прорицаний использовать кристаллы [Кунц 2008: 161].

¹ И.М. Дьяконов возражал против гипотезы о связи «семерки» со «структурой мироздания». Вместе с тем он не сомневался в том, что это один из самых архаичных символов [Дьяконов 2009: 221, прим. 56].

лю¹, они оказывались среди камней высохшего русла реки или скальной осыпи. Впрочем, некоторые шаманы утверждали, что самостоятельно доставали *кузуңгу* с самых высоких небес. Найденное зеркало следовало брать, накрыв куском ткани. Правда, хранили зеркало не скрытно, а на самом видном месте юрты — за очагом напротив входа, хвалясь обладанием таким ценным фетишем. Бывало, *кузуңгу* носили в специальном войлочном мешке. Перед камланием зеркало «оживляли», но для этого требовалось только окуривание дымом можжевельника. *Кузуңгу* не применялось с целью изменить погоду. Его основными функциями были оказание помощи в общении с верхним миром, лечение больных и гадание [Кенин-Лопсан 1987: 56–62; Даржа 2007: 91]².

Пожалуй, еще более напоминал *чат-даш* другой шаманский атрибут — *дээр огу* («небесное тело») — «громовая стрела». Считалось, что его вместе с грозой посылал на землю Небесный шаман. *Дээр огу* поражал лиственницу, возле которой его, подобно одному из якутских *сата* или хакасскому *чадатас*, вероятно, и находили. Владеть «небесным телом» мог только «сильный» шаман, который никому не позволял дотрагиваться до своего предмета-помощника. *Дээр огу* вместе с привязанным куском шелка — *кадак* — прикреплялось на спину шаманского халата, между лопаток. Использовалось оно крайне редко и исключительно с лечебными целями [Кенин-Лопсан 1987: 65–66].

Некоторые черты сходства с *чат-даш* улавливаются у *чараиш-даиш* («красивый камень»). Его находили в Западной Туве в одноименной местности, в ручье, стекающем с горы Кара-Хая. *Чараиш-даиш* имел причудливую форму и, согласно поверью, приносил богатство. Если человек находил камень, напоминавший фигуру овцы, то становился владельцем большой отары овец, если фигуру коня — то многочисленного табуна [Ондар 2004: 222]. *Чараиш-даиш* был способен вызвать дождь, град или непогоду [Каралькин 1968: 3]³. Собирать камни можно было только после заката солнца, совершив ритуальные действия [Кенин-Лопсан 2002: 68, 371].

¹ В тюркской среде бытовали представления, что и некоторые шаманские бубны нисходят с Неба [Худяков 1969: 303, прим. 1].

² У якутских шаманов имелась подвеска на халат *кюсэңгэ* — железный кружок. *Кюсэңгэ* мог обозначать солнце, луну, облако, прорубь [Пекарский, Васильев 1910: 110–111]. Одним из назначений предмета была защита самого уязвимого места шамана — «глаза спины», находящегося в центре позвоночника [Алексеев 1984: 146].

³ В Российском этнографическом музее хранится *чараиш-даиш*, представляющий собой уплощенный кусок желто-серого песчаника с естественными округлыми выпуклостями (колл. № 7764–11).

Автор выражает благодарность Н.Н. Прокопьевой, В.В. Горбачевой, Н.А. Косяк и С.В. Романовой за помощь в работе с предметом.

При сравнении взглядов тюркоязычных народов на «камень дождя» создается впечатление, что в тувинской среде сохранились наиболее архаичные поверья. В них достаточно полно оформлен комплекс магических приемов, предмет включен в шаманскую атрибутику, прослеживается связь с душой умершего предка. Консервация в тувинской культуре древних тюркских представлений объясняется ландшафтным своеобразием Тувы. Эта территория, окруженная со всех сторон горными хребтами, поросшими трудно проходимой тайгой, долгое время являлась изолятом. Как писал О. Менхен-Хелфен, «здесь, в Саянском медвежьем углу, оказался затерянный чердак истории, в котором сохранились вещи, давным-давно исчезнувшие в других местах Земли» [Менхен-Хелфен 2007: 319]. Разумеется, за длительное время ритуалы, связанные с *чат-даш*, не могли остаться абсолютно неизменными. Большое влияние на них оказало распространение буддизма в Туве и присвоение ламами части шаманских функций.

В тувинских верованиях привлекает внимание отсутствие некоторых общетюркских положений. Во-первых, тувинцы для изменения погоды не привязывали камень к гриве или хвосту коня. Видимо, когда-то этот прием был утрачен, что неудивительно, поскольку культурные потери и определенная деградация являются характерными чертами областей-изолятов. Во-вторых, не фиксируются связь *чат-даш* с животными (за исключением тоджинцев, этнически восходящих преимущественно к самодийским племенам [Вайнштейн 1961: 20–25]) и вытекающий из нее способ кровавого «оживления» предмета. Это подтверждает мысль о том, что некогда бытовало два разных круга верований, относящихся к волшебным камням. Одни представления были связаны с камнями округлой, яйцевидной формы, находившимися в живых существах, изначально олицетворявшими духа, который выступал положительной или отрицательной силой. Другие поверья касались минералов в виде кристаллов или неправильных многогранников, отыскиваемых в горных районах. Именно с их помощью осуществлялись попытки радикально менять погоду. Эти камни, служа символом священной горы, воспринимались как дар небесных божеств.

Итак, можно заключить, что в традиционной культуре тувинцев бытовала (ныне полузабытая) вера не в просто магический камень, способный воздействовать на атмосферные явления, а в своеобразного посланца иного мира.

Согласно этнографическим источникам, тувинцы потустороннее пространство, иначе Вечную Вселенную — *Моңге Өртемчей*, разделяли на два слоя. Первый слой соответствовал верхнему, Небесному миру — *Үстүү оран* (*Дываажан/Тываажан, Үстүү Өртемчей, Чырык Өртемчей*), второй — нижнему, Подземному — *Алдыы оран* (*Каран-*

гы *Өртемчей оран*, *Чер адаа*). В верхнем мире обитали небожители — *азарлар* (*азар курбустулар*, *хоорлар*) и «души» достойных предков — героев, погибших воинов, уважаемых сородичей. Нижний мир был заселен нечистой силой — *азалар*, а также «душами худых людей». Подразумевалось, что умершие праведники пополняли круг светлых духов, а скончавшиеся недостойные люди, как и неправильно похороненные общинники, — ряды нечисти. Верховным божеством являлось Небо — *Дээр*, *Тенгри* или *Деңгер*. Иногда оно именовалось *Кудай*, *Курбусту*, *Курбусту-хан*, *Хайыракан*, *Оран-делегей*, *Бурхан-баишкы*. Нижним миром правил *Эрлик* или *Ловун-хан* [Потанин 1883: 77, 134, 139–140, 225; Дьяконова 1975: 89, 92, прим. 120; Дьяконова 1976: 274–275, 279–282; Кенин-Лопсан 1995: 25, 34–35, 93, 115, 165, 168, 179–180, 192, 195, 198–200, 209, 230, 237, 243; Кенин-Лопсан 2002: 10, 326; Кенин-Лопсан 2006: 65, 71, 77; Монгуш 2001: 168; Мижит 2002: 251; Даржа 2007: 5, 59–60; Донгак 2007: 110–111].

В тувинской космологической картине волшебному камню отводилась заметная роль. *Чат-даш* выступал порождением Вечной Вселенной. В теплое время года, в сезон ливней и гроз, он в виде кристалла кварца или его разновидности спускался на землю из верхнего мира. Чудесный предмет был холоден, как лед, и вместе с тем обладал «огненной» сущностью. Население среднего мира — люди — воспринимали его осколком неба или священной горы. Небесный дар, посланный небожителями — легендарными предками, адресовался далеко не всем смертным, а только некоторым выдающимся личностям. Эти «избранные» брали на себя большую ответственность, используя *чат-даш*, воздействовать на погоду, чем спасали соплеменников от нападений врагов, наступления голода и угрозы разорения, а также поддерживали сородичей в различных рискованных предприятиях.

Библиография

Агапитов, Хангалов 1883 — *Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Известия ВСОИРГО. Т. 14. № 1–2. Иркутск, 1883. С. 1–61.

Алексеев 1980 — *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Алексеев 1984 — *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984.

Аникеева 2002 — *Аникеева Т.А.* Волшебный камень «яда» и обряд вызывания дождя у тюрков Центральной Азии // Мир Центральной Азии. Т. 1: Археология. Этнология: материалы Междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2002. С. 80–85.

Афанасьев 1988 — *Афанасьев А.Н.* Живая вода и веще слово. М., 1988.

Базаров 2008 — *Базаров Б.Д.* Таинства и практика шаманизма. Улан-Удэ, 2008.

Бакаева 1997 — *Бакаева Э.* «Джангар»: религиозный аспект изучения // Теегин герл: Литературно-художественный журнал. Элиста, 1997. № 3. С. 31–43.

Бакаева 2002 — *Бакаева Э.П.* О ритуальных предметах в практике современных «знающих» («медлгчи») в Калмыкии // Мир Центральной Азии. Т. 1: Археология. Этнология: материалы Междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2002. С. 86–91.

Бакаева 2008 — *Бакаева Э.П.* Калмыцкий буддизм: история и современность // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М., 2008. С. 161–200.

Басилов 1991 — *Басилов В.Н.* Яда // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1991. Т. 2. С. 681.

Баскаков, Яимова 1993 — *Баскаков Н.А., Яимова Н.А.* Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993.

Будагов 1960 — *Будагов Л.* Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык. М., 1960. Т. 2.

Бурнаков 2006 — *Бурнаков В.А.* Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск, 2006.

Бутанаев 2000 — *Бутанаев В.Я.* Медведь по воззрениям хакасов // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 65–67.

Вайнштейн 1961 — *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961.

Вайнштейн 1972 — *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. М., 1972.

Вайнштейн 1991 — *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

Вербицкий 1893 — *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893.

Винокурова, Жирков 1992 — *Винокурова Л.И., Жирков А.Н.* Эволюция традиционных обрядов плодородия у якутов (XVII — нач. XX вв.) // Шаманизм как религия: Генезис, реконструкция, традиции: тез. докл. Междунар. науч. конф. Якутск, 1992. С. 98–99.

Габышева 2008 — *Габышева Л.Л.* Сакральные числа в культуре якутов и других тюркских народов // Миф, символ. Ритуал. Народы Сибири. М., 2008. С. 23–35.

Гнездилов 2003 — *Гнездилов А.В.* Колокола в пространстве культуры (наблюдения психотерапевта) // V Конгресс этнографов и антропологов России. Омск: тез. докл. М., 2003. С. 115–116.

Грузинские народные предания... 1973 — Грузинские народные предания и легенды. М., 1973.

Даржа 2007 — *Даржа В.К.* Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл, 2007.

Донгак 2007 — *Донгак С.Ч.* Природа и поведенческий этикет у тувинцев // Ученые записки. Кемерово, 2007. Вып. 21. С. 110–123.

Дьяконов 2009 — *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 2009.

Дьяконова 1975 — *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

Дьяконова 1976 — *Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 268–291.

Жизнь чудовищ... 2004 — Жизнь чудовищ в Средние века / пер., статьи Н. Горелова. СПб., 2004.

Жирмунский 1962 — *Жирмунский В.М.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.; Л., 1962.

Жуковская 1992 — *Жуковская Н.Л.* Число 9 как символ полноты и завершенности в архаическом мировоззрении и традиционной культуре (На монгольском материале) //

Шаманизм как религия: Генезис, реконструкция, традиции: тез. докл. Междунар. науч. конф. Якутск, 1992. С. 9–10.

Жуковская 1995 — *Жуковская Н.Л.* На перекрестке трех религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы) // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. Т. 1. С. 76–88.

Зеленин 1995 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Квилюкова 2008 — *Квилюкова Е.Н.* Магия и колдовство у гагаузов // Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М., 2008. С. 215–227.

Кенин-Лопсан 1987 — *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987.

Кенин-Лопсан 1995 — *Кенин-Лопсан М.Б.* Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995.

Кенин-Лопсан 2002 — *Кенин-Лопсан М.Б.* Мифы тувинских шаманов. Кызыл, 2002.

Кенин-Лопсан 2006 — *Кенин-Лопсан М.Б.* Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2006.

Клейн 2004 — *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.

Король 2008 — *Король Г.Г.* Искусство средневековых кочевников Евразии. Очерки. М.; Кемерово, 2008.

Кузьмина 2005 — *Кузьмина Е.Н.* Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Новосибирск, 2005.

Кунц 2008 — *Кунц Д.Ф.* Драгоценные камни в мифах и легендах. М., 2008.

Кызласов 1982 — *Кызласов И.Л.* Гора-прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. 1982. № 2. С. 83–92.

Леви-Брюль 2002 — *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб., 2002.

Липец 1984 — *Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.

Львова и др. 1988 — *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Львова и др. 1989 — *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.

Люцидарская 2000 — *Люцидарская А.А.* Медвежий песни как феномен культуры сибирских угров // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 78–83.

Люцидарская 2007 — *Люцидарская А.А.* Колдовство и магия в жизни колонистов Сибири XVII века // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 4. С. 124–129.

Малов 1947 — *Малов С.Е.* Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. № 1. С. 151–160.

Малов 1951 — *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.

Манас 1946 — Манас. Киргизский эпос. М., 1946.

Маслов 2007 — *Маслов П.П.* Конец Урянхай. Путевые очерки // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 5. С. 618–729.

Мачавариани, Третьяков 1930 — *Мачавариани В., Третьяков С.* В Танну-Туву. М.; Л., 1930.

Менхен-Хелфен 2007 — *Менхен-Хелфен О.* Путешествие в азиатскую Туву // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 6. С. 220–351.

Мижит 2002 — *Мижит Л.С.* Триадиные образы в религиозно-мифологических представлениях тувинцев // Ученые записки. Кызыл, 2002. Вып. 19. С. 247–257.

- Мифы и легенды... 2007 — Мифы и легенды хакасов. Абакан, 2007.
- Мифы, предания... 1990 — Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.
- Михайлов 1996 — *Михайлов В.А.* Религиозная мифология. Улан-Удэ, 1996.
- Монгуш 2001 — *Монгуш М.В.* История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск, 2001.
- Мэнэс 1992 — *Мэнэс Г.* Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX — начала XX в. // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 112–126.
- Нанзатов и др. 2008 — *Нанзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномтилова М.М., Шагланова О.А.* Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М., 2008.
- Ондар 2004 — *Ондар Б.К.* Топонимический словарь Тувы. Абакан, 2004.
- Пекарский 2008 — *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка. СПб., 2008. Т. 2.
- Пекарский, Васильев 1910 — *Пекарский Э., Васильев В.* Плащ и бубен якутского шамана // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. 1. С. 93–116.
- Потанин 1883 — *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 2; 1883. Вып. 4.
- Потанин 1893 — *Потанин Г.Н.* Тангуты-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. 2.
- Потапов 1946 — *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2. С. 145–160.
- Потапов 1960 — *Потапов Л.П.* Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1960. Т. 1. С. 171–237.
- Потапов 1991 — *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Попов 1949 — *Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов б. Виллойского округа // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 254–323.
- Пропп 1986 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Радлов 1989 — *Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989.
- Савинов 1992 — *Савинов Д.Г.* О времени появления персонифицированного шаманства в Южной Сибири // Шаманизм как религия: Генезис, реконструкция, традиции: тез. докл. Междунар. науч. конф. Якутск, 1992. С. 8–9.
- Сагаласев, Октябрьская 1990 — *Сагаласев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Самдан 2002 — *Самдан З.Б.* Поэтика тувинского мифа // Ученые записки. Кызыл, 2002. Вып. 19. С. 235–246.
- Сарангэрэл — *Сарангэрэл.* Зов шамана: Древние традиции и духовные практики. URL: <http://dreamsilver-taro.narod.ru/libr/metod/metodik/shaman/sarang/index.htm>.
- Сем 2006 — *Сем Т.Ю.* Из истории формирования шаманства тунгусов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия. СПб., 2006. С. 535–567.
- Сериков 2005 — *Сериков Ю.Б.* Горный хрусталь в культовой практике древнего населения Урала // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы Шестых Сибирских чтений. СПб., 2005. С. 7–12.
- Серошевский 1896 — *Серошевский В.Л.* Якуты: Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. Т. 1.
- Степи Евразии... 1981 — Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.
- Степная полоса... 1992 — Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992.
- Тайлор 1989 — *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
- Тигрица и грифон... 2002 — Тигрица и грифон: Сакральные символы животного мира / пер. и исслед. А.Г. Юрченко. СПб., 2002.

- Токарев 1990 — *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990.
- Топоров 1991 — *Топоров В.Н.* Гора // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1991. Т. 1. С. 311–315.
- Топоров 1992 — *Топоров В.Н.* Числа // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 629–631.
- Торушев 2007 — *Торушев Э.Г.* Земледелие в религиозных ритуалах, обрядах и устном народном творчестве алтайцев // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007. Вып. 5. С. 154–168.
- Тувинские героические сказания 1997 — Тувинские героические сказания. Новосибирск, 1997.
- Тувинские народные сказки 1994 — Тувинские народные сказки. Новосибирск, 1994.
- Турилов 2000 — *Турилов А.А.* Камень для вызывания дождя и ветра. Руководство по метеорологической магии в старобелорусской записи XVI в. // Живая старина. М., 2000. № 3. С. 16–18.
- Туччи 2005 — *Туччи Д.* Религии Тибета. СПб., 2005.
- Тюхтенева 2001 — *Тюхтенева С.П.* «Неошаманство» на Алтае в 1980-1990-х гг.: ясновидение и сновидение в практике шаманствующих // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: материалы Междунар. конгресса. М., 2001. Ч. 3. С. 92–99.
- Федоров-Давыдов 1976 — *Федоров-Давыдов Г.А.* Искусство кочевников и Золотой Орды. М., 1976.
- Ферсман 1954 — *Ферсман А.Е.* Очерки по истории камня. М., 1954. Т. 1.
- Фрззер 1984 — *Фрззер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1984.
- Хакассский героический эпос... 1997 — Хакассский героический эпос: Ай-Хуучин. Новосибирск, 1997.
- Харнер 1994 — *Харнер М.Д.* Путь шамана, или шаманская практика: руководство по обретению силы и целительству. М., 1994.
- Худяков 1969 — *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Цыбикдоржиев 2008 — *Цыбикдоржиев Д.В.* Генезис культа знамени у монгольских народов // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии. Барнаул, 2008. С. 106–109.
- Чибиров 2008 — *Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.
- Штернберг 1936 — *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Элкин 1994 — *Элкин А.П.* Австралийские аборигены // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1994. С. 128–178.
- Юрченко 2007 — *Юрченко А.Г.* Книга катастроф. Чудеса мира в восточных космографиях. СПб., 2007.
- Яданова 2007 — *Яданова К.В.* О камне погоды — ЯДА ТАШ // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007. Вып. 5. С. 168–174.
- Яданова 2007а — *Яданова К.В.* Поверья теленгитов о вихре — ТҮҮНЕК (по материалам экспедиций в Кош-Агачский район Республики Алтай) // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007а. Вып. 6. С. 129–137.
- Японские легенды... 1984 — Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.). М., 1984.

Архивные материалы

- Каралькин 1968 — *Каралькин П.И.* Коллекционная опись № 7764. 1968 г. (Архив РЭМ).
- ПМА 2006 — Дневник поездки в Республику Тыва в 2006 г. (Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. № 1804).

Список сокращений

- БАМРС — Большой академический монгольско-русский словарь : в 4 т. / под общ. ред. А. Лувсандэндэва и Ц. Цэдэндамба; отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. М., 2001–2002. Т. 1–4.
- БРС — Бурятско-русский словарь: 44 тыс. слов / сост. К.М. Черемисов. М., 1973.
- БШДТ — *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: Опыт атеистической интерпретации. М., 1978.
- ВСОИРГО — Восточно-Сибирский отдел Императорского Русского географического общества
- ДТС — Древнетюркский словарь. Л., 1969.
- ИМ — арабско-монгольский словарь *Kitāb Ḥilīyat al-Insān wa Ḥalbat al-Lisān* Джамал ад-Дина Ибн ал-Муханны (нач. XIV в.)
- Ков. — *Ковалевский О.М.* Монгольско-русско-французский словарь. Казань, 1844–1849. Т. 1–3.
- КРС — Калмычко-русский словарь / под ред. Б.Д. Муниева. М., 1977.
- МА — Арабско-персидско-тюркско-монгольский словарь *Мукаддимат ал-Адаб* (XIV в.)
- МАЭ — Музей антропологии и этнографии АН СССР/РАН
- МХДТТ — Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь (= Большой толковый словарь монгольского языка) / Ерөнхий ред. Л. Болд. Улаанбаатар, 2008. Б. 1–5.
- ПД — *Ponne H. H.* Дагурское наречие. Л., 1930. (Материалы Комиссии по исследованию Монгольской и Танну-Туvinской народных республик и Бурят-Монгольской АССР; Вып. 6).
- ПМА — Полевые материалы автора
- РСб — *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1. Кн. 1–2; 1960. Т. 2; 1964. Т. 3.
- РЭМ — Российский этнографический музей
- Сб. МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии
- СО РАН — Сибирское отделение Российской академии наук
- СЭ — Советская этнография. М.
- ТИМ — Тайная история монголов (сер. XIII в.)
- ЭО — Этнографическое обозрение. М.
- АМ — Asia Major. Leipzig; L.
- АОН — Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.
- Bod — фрагменты монгольского перевода *Бодхичарьяватары* из Олон Сүмэ (XVI — нач. XVII в.)
- BT — комментарий к монгольскому переводу *Бодхичарьяватары* Чойджи Одсэра (1312)
- Bur — монгольская версия «Двенадцати деяний Будды» Чойджи Одсэра (20-е гг. XIV в.)
- CAJ — Central Asiatic Journal. The Hague; Wiesbaden.
- Chang — китайско-монгольская билингва в честь Чжан Инжуя (1335)
- DO — *Mostaert A.* Dictionnaire ordos. 2nd éd. N.Y.; L., 1968.
- ET — монгольская хроника *Erdeni-yin tobči* Саган Сэчэна (1662) [Улаан 2005].
- НС — монгольская версия китайского классического канона *Сяо цзин* 孝經 (кон. XIII — нач. XIV в.)
- Hin — китайско-монгольская билингва в честь вана Хиндү (1362)
- HJAS — Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge MA.
- HWC — *'Ala-ad-din 'Ata-Malik Juvaini.* The History of the World-Conqueror / Transl. from the text of Mirza Muhammad Qazvini by J.A. Boyle. Manchester, 1958. Vol. 1–2.

- HY — китайско-монгольский словарь *Хуаи шой* 華夷譯語 Хо Юаньцзе и Машаихэй (1389)
- JA — Journal Asiatique. P.
- Jig — китайско-монгольская билингва в честь Джигүнтэя (1338)
- JSFO — Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki.
- KWb — *Ramstedt G.J.* Kalmückisches Wörterbuch. Helsinki, 1935.
- L — *Lessing F.D.* Mongolian-English Dictionary. Berkeley; Los Angeles, 1960.
- MS — Monumenta Serica. St. Augustin.
- MSt — Mongolian Studies. Bloomington, Ind.
- MÜIT — *Sečenčoytu.* Mongyol üges-ün ijaγur-un toli (= Корневой словарь монгольской лексики). Kökeqota, 1988.
- Qqor I — китайско-монгольская надпись из Каракорума (1346)
- RO — Rocznik Orientalistyczny. Lwow; Kraków; Warszawa.
- TMEN — *Doerfer G.* Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen: Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit. Wiesbaden, 1963-1975. Bd. 1-4.
- TP — T'oung Pao. Leiden.
- Turf 15 — фрагменты гадательного календаря из Турфанской коллекции (1-я пол. XIV в.)
- Turf 26 — письмо Туглутэмүра из Турфанской коллекции (1348 или 1360)
- Turf 37 — фрагмент гадательной книги из Турфанской коллекции (1-я пол. XIV в.)
- ZAS — Zentralasiatische Studien. Wiesbaden.

Содержание

Предисловие (Ю.Е. Березкин)	3
<i>Березкин Ю.Е.</i> Мифологические объяснения смертности человека и проблема происхождения на-дене	7
<i>Павлинская Л.Р.</i> Бытие и инобытие в традиционных культурах Сибири	51
<i>Ермолова Н.В.</i> Представления о душе, смерти и загробной жизни в традиционном мировоззрении эвенков	93
<i>Дьяченко В.И.</i> Намогильные сооружения долган: о чем молчат памятники?	159
<i>Корсун С.А.</i> Погребальный обряд в системе мироустройства тлинкитов	189
<i>Федорова Е.Г.</i> Погребальный культ северных манси в этноисторическом аспекте	209
<i>Рыкин П.О.</i> Концепция смерти и погребальная обрядность у средневековых монголов (по данным письменных источников)	239
<i>Грачев И.А.</i> Похоронные обряды хакасов в XVIII — начале XX в.	302
<i>Кисель В.А.</i> Чудесный камень тувинцев в свете традиционных представлений о «камне дождя»	332
Список сокращений	362

Научное издание

От бытия к инобытию

**Фольклор и погребальный ритуал
в традиционных культурах Сибири и Америки**

Сборник статей

Редактирование Т.В. Никифоровой
Корректурa К.С. Овериной
Компьютерный макет Р.А. Морозовой

Подписано в печать 10.03.2010. Формат 60 × 84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура **Times New Roman**. Усл. печ л. 16. Уч.-изд. л. 18.
Тираж 300 экз. Заказ № 1340.

МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.
Тел. 323-67-74, e-mail: izd_lemma@mail.ru