

Российская академия наук
Музей антропологии и этнографии
имени Петра Великого (Кунсткамера)

РЕКИ И НАРОДЫ СИБИРИ

Сборник научных статей

Санкт-Петербург
«Наука»
2007

УДК 392(1-925.11/.16)

ББК 63.5(253)

Р36

Утверждено к печати Ученым Советом МАЭ РАН

Исследования, явившиеся основой настоящего сборника, выполнены при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (Грант № 97–01–00311).

Р36

Ответственный редактор

к.и.н. Л.Р. Павлинская

Ответственный за выпуск

Д.В. Арзютов

Рецензенты

д.и.н. Г.Н. Симаков

к.и.н. В.А. Козьмин

Реки и народы Сибири: Сборник научных статей / Отв. редактор Л.Р. Павлинская. СПб.: Наука, 2007. — 281 с.

ISBN 978–5–02–025222–6

Сборник посвящен проблеме воздействия речного ландшафта как на становление материальной сферы традиционных культур Сибири, так и на формирование их мировоззренческих систем: специфики мышления, типа и способа восприятия пространства и времени, особенностями модели мира, культурному символизму, формам осознания и классификации явлений природы и стихий, стереотипам поведения и всему комплексу, относящемуся к понятию этнического менталитета.

Авторы надеются, что их исследования будут интересны не только этнографам, археологам, историкам, лингвистам и философам, но и широкому кругу читателей, а главное самим народам Сибири.

УДК 392 (1-925.11/.16)

ББК 63.5 (253)

ISBN 978–5–02–025222–6

© МАЭ РАН, 2007

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Ю.К. Поплинский.</i> Вместо предисловия. Речные культуры и становление цивилизации	5
<i>Л.Р. Павлинская.</i> Реки Сибири	18
<i>Е.А. Алексеенко.</i> Речной компонент в культуре народов Енисейского бассейна	55
<i>Н.В. Ермолова.</i> Река в трех мирах эвенкийской Вселенной	87
<i>В.П. Дьяконова.</i> О значении реки и воды в культуре тюркоязычных народов Саяно-Алтая	127
<i>Н.А. Тадина.</i> Река как образ родины у алтайцев	151
<i>С.Н. Соломатина.</i> Река в мифо-ритуальной традиции тувинцев	158
<i>М.М. Хасанова.</i> Река в мировоззрении народов Нижнего Амура (к проблеме культурогенеза)	182
<i>Е.Г. Федорова.</i> Река в погребальной обрядности народов Сибири	216
<i>В.И. Дьяченко.</i> Реки и охота на дикого северного оленя	237

*Светлой памяти талантливого человека и этнографа
Марины Мансуровны Хасановой, коллеги и друга*

Ю.К. Поплинский

Вместо предисловия

РЕЧНЫЕ КУЛЬТУРЫ И СТАНОВЛЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Генезис. Первые опыты общения человека с рекой относятся к начальным периодам становления человеческого общества. Еще до завершения процесса антропогенеза орды приматов, постепенно осваивая ближайшие к месту проживания окрестности в поисках пищи и воды, поняли, что наиболее удобными для этих целей и безопасными местами являются берега речек и рек. Там они легко добываемую белковую пищу. (Во многих культурах мира до сих пор сохранилось твердое убеждение, корнящееся как в реальном жизненном опыте, полученном в ходе природопользования, так и в архаических мифологических представлениях, об опасности для человека пить воду из стоячих источников. Ср. обычай тундровых охотников Сибири пить исключительно проточную воду рек и ручьев, для чего им зачастую приходится совершать для этого длительные переходы от озер к рекам.)

Ежедневные походы или специальные кочевки в поисках питьевой воды можно было отменить, поселившись у берега реки или в достаточной близости к ней.

Первоначально пользование благами рек человек осуществлял стихийно, в комплексе примитивной деятельности по добыванию пропитания, осуществляемой в рамках экстенсивной эксплуатации природной среды, которой удовлетворялись представители примитивного хозяйственно-культурного типа кочевых собирателей и первобытных охотников и рыболовов. Уровень развития орудий труда и соответственно уровень примитивного хозяйства еще и не позволяли применять более совершенные формы производственной деятельности. Однако уже в этот период, человек постоянно накапливал знания об окружающей среде, и реках в частности, их обитателях и способах присвоения живых богатств рек. Специализация культуры в зависимости от усиливавшегося использования всех преимуществ рек относится к более позднему времени, но в исторической ретроспективе все равно принадлежащему к самым началам становления человеческой цивилизации. Так называемые раковин-

ные и рыбные «кучи» на берегах рек, относящиеся еще к палеолитическому времени, свидетельствуют о прочно выработавшемся навыке добывать для поддержания жизнедеятельности рыбу и других обитателей рек. Затем начинается процесс специализации в этом конкретном виде ранней производственной деятельности. Наиболее удачливые и умелые добытчики рыбы и моллюсков все чаще становятся специалистами-рыбаками. Такая специализация имела в виду не только изобретение и усовершенствование орудий лова — крючков, сетей, сачков, гарпунов и стрел, но и хорошее знание природно-географических особенностей самой реки: время паводков и обмеления, силу и направление течений, растительность русла, местонахождение нерестилиц, расположение отмелей и омутов, знание опасных и удобных мест для промысла. Необходимо было также и хорошее знание обитателей рек: повадки и биологические циклы рыб разных видов, других жителей речных вод, возможность использования их в пищу.

Маршрутный, векторный способ освоения окружающего пространства обитания, свойственный группам бродячих собирателей-охотников, для первоначально также не оседлых (а затем постепенно закреплявшихся на более или менее постоянных местах на берегах рек) рыбаков сменяется вначале движением вдоль речной оси, ставшей главным пространственным ориентиром — горизонтально-мировой осью, а по мере все большего оседания на одном месте — радиально-векторным способом освоения пространства, типичным для всякого оседлого человеческого коллектива. На особенно богатых рыбой реках процесс специализации и оседания проходил гораздо быстрее, чем в других местах. Такие специализированные группы со временем не только обеспечивали постоянное пропитание самим себе, но и становились активными стимуляторами натурального обмена и соответственно культурных контактов между отдельными социумами, что являлось прогрессивным явлением с точки зрения становления цивилизации в целом.

Параллельно с освоением новой профессиональной деятельности рыбаки — жители приречных долин — активно осваивали индустрию наплавных средств, которые способствовали интенсификации хозяйства (от самых примитивных приспособлений вроде надутых воздухом мехов или кожаных мешков они постепенно переходили к использованию плотов, лодок-долбленок, лодок, сделанных из тростника или бересты, а затем и из древесных брусков и досок). С реками связано появление идентичных традиций в хозяйственной деятельности и обрядово-культурной практике в различных культурах у разных по происхождению народов. Генетическая общность культур особенно ярко видна в культурах, относящихся к кругу «речных». Сходство экологических ниш, занимаемых носителями

таких культур, хорошо объясняет стадиально-типологические сходные черты в разных генетически этнических культурах. Характерные черты хозяйственно-культурного типа рыболовов и речных «извозчиков» напрямую обусловлены их развитием на берегах рек. Являясь магистральными водными артериями, устроенными самой природой, совершенными дорогами, транспортными магистралями, крупные реки мира логично определяли направление освоения природных пространств, миграций и культурных связей народов разных регионов, зачастую чрезвычайно отличавшихся по уровню развития и характеру культур и соединяемых лишь рекой как стержнем, обеспечивавшим культурное взаимодействие и взаимное обогащение путем обмена цивилизационными ценностями. Реки на архаическом этапе развития человеческой цивилизации, можно сказать, обеспечивали создание культурной непрерывности, не стирая при этом локальных культурных различий между разными народами. Реки и моря находились в диалектическом отношении к окультуренному людьми миру, являясь, в известном смысле, барьером, границей между ними, но вместе с тем выполняя роль дорог и мостов между различными культурными ареалами. Специфика речных районов как природно-географического феномена состоит в том, что река изначально оказывает решающее воздействие на структуру хозяйственных систем, отмеченных чаще всего комплексным характером. Хорошо известно, что в речных культурах обычно сосуществуют такие хозяйственные занятия, специализирующиеся с течением времени, как рыболовство, охота, земледелие в речных поймах и на приречных террасах, орошаемое земледелие в разных формах — полеводство, рисоводство, огородничество и садоводство. С реками связано и окультуривание природной среды путем создания оседлых поселений, превращавшихся в дальнейшем в города — доминантный признак высоких ступеней в развитии цивилизации, — которые играли роль центров производства и обмена предметами и плодами деятельности, социальной и культурной жизни. Хозяйственные системы, принимавшие форму определенного хозяйственно-культурного типа, в свою очередь определяли формирование общих черт мировоззрения и обусловленных ими социокультурных норм. Эта общность признаков отнюдь не отменяла наличие иных различий в областях культуры, языка, конкретных деталей в строении мифологических комплексов или эстетических особенностей в искусстве...

Всеобщность основных черт всех речных культур, относящихся к самым разным в геоклиматическом отношении регионам мира, поразительна (при этом, разумеется, следует учитывать различия в деталях и культурной конкретике). Речь идет, в первую очередь, о всеобщности стадиально-типологической, базирующейся на общно-

сти и неотменимости законов ментальной и производственной деятельности человека, направленных на максимально легкое и наиболее полное освоение окружающей природы. Человек преследует цель взять у нее все необходимое не только для поддержания жизни, но и для приближения к интенсивному природопользованию, для численного и качественного увеличения своего биологического вида; для прогрессивного развития культуры как в технологическом, так и в духовном аспектах. Освоение рек первобытными человеческими коллективами имело в виду и конкретно-прагматическое познание занимаемой ими природной ниши, в которой река всегда была центральным, определяющим ее облик в целом объектом ландшафта, и установление места реки в идеальном конструкте модели мира, в которой в аспектах мифологическом, космогоническом и космологическом, а также в рамках сакральной географии символически дублирует реальный мир. При этом максимально используются «инструменты» традиционной мировоззренческой системы верований и представлений. Результатом такого всестороннего отношения к географическому объекту — реке — всегда и повсюду оказывалось стремление глубокого изучения рек с их физико-географическими особенностями и обитателей водной стихии не только как объектов промысла, но и как фаунистических персонажей мифологического универсума, с определением их роли в сакральных сферах мироздания. Понимаемые как классификаторы особого вида для явлений и объектов мира природы, обитатели рек, морей, вообще вод репрезентируют водную сферу Вселенной, часто являясь медиаторами, связывающими взаимопроницаемые сферы универсума: мир живых и мир мертвых (предков, духов божеств).

Цивилизация. Современный этап развития научного знания внес существенные уточнения в сформулированную в конце XIX в. теорию «Великих исторических рек» как эпицентра возникновения и становления первичных очагов цивилизации. Сейчас ясно, что первоначальный генезис форм производящей экономики — земледелия и скотоводства — происходил скорее всего в районах низкогорий и среднегорий в субтропических зонах земли (первоначальных центрах произрастания дикорастущих растений — центрах земледелия, где и происходила их domestикация), и, соответственно, очагами зарождения человеческой цивилизации были, напротив, малые реки. Тем не менее с позиций цивилизационного аспекта рассмотрения можно утверждать, что именно с реками, как малыми, так и большими, были прочно связаны начальные этапы становления цивилизации, пафос которых можно определить как идею претворения природного хаоса в культурный космос, созидание мира человека.

Однако этот общий вывод, сделанный с позиций генезиса цивилизации, отнюдь не отменяет выводов Л.И. Мечникова о роли «Ве-

ликих рек» в цивилизационном процессе, что связано с неизменно доминантным значением реки в человеческой культуре в целом. Действительно, трудно не согласиться с доводами гипотезы о малых реках как наиболее вероятном типе ландшафта, где развивались первичные очаги цивилизации. Однако с позиций цивилизационной теории (изучение ранних этапов культурогенеза и конкретных особенностей речных культур в разных регионах земли) ясно, что не столь важна разница в величине рек: и большие, «великие исторические», и малые реки — наиболее благоприятный для начальных этапов становления цивилизации тип ландшафта.

Прежде всего, в речных долинах человек легче всего получал возможность вести сельскохозяйственное хозяйство, поскольку был освобожден от необходимости производить вырубку леса, получал облегчение в обработке земли самыми примитивными орудиями, а высокий уровень плодородия самой земли и достаточное количество воды для ухода за посевами давали возможность ограничиваться малыми, но плодоносными участками земли. Нельзя не отметить, что существенно новым является заключение о том, что цивилизации малых рек исторически предшествуют цивилизациям великих рек, о чем свидетельствуют археологические примеры культур Джармо, Чатал-Хуюко, Намазга, хеттов, арамеев и Урарту, а также многие древнеамериканские — Мексика, Перу. Все цивилизации умеренного пояса — цивилизации малых рек. Но главное — тяготение человека именно к реке как особо благоприятному типу природного ландшафта, среде обитания и месту культурогенеза.

Пресная вода — важнейший после атмосферы природный ресурс. Реки — главный источник водных и биологических ресурсов. С развитием производящего хозяйства (в первую очередь земледелия) притяжение к рекам значительно возрастает, поскольку роль рек по сравнению с эпохами собирательско-охотничьего хозяйства неизмеримо повышается. Приречные районы становятся главными центрами демографических процессов и взрывов. Реки — чрезвычайно важный природный фактор в этнических, экономических, социальных и культурных процессах, закономерных для цивилизационной динамики. Формирование, консолидация, рекомпозиции различных расовых типов и этнических общностей исторически тесно связаны с ролью рек как естественных связующих путей, обеспечивающих динамику человеческих сообществ, что влечет за собой активные контакты человеческих коллективов и культур. Это же причина того, что речные берега и долины были основными центрами урбанизации, которая является наиболее существенным признаком современной цивилизации, где города представляют собой полюса, концентрирующие в себе все основные цивилизационные институты, и где процессы культурогенеза особенно активизируются.

Культурология. С позиций культурологического подхода прежде всего следует отметить, что освоение природного мира первичными человеческими коллективами на берегах рек сопровождается выработкой особого типа системы культуры, наделенной общими для разных географических зон и этнических сообществ характеристиками. Общность культурных признаков «речных» культур обусловлена не только их принадлежностью к одному хозяйственно-культурному типу, в основе чего лежат социально-экономические предпосылки, но и тем, что в мировоззренческих системах этих культур создаются особые, отмеченные сходными чертами блоки представлений и верований, относящихся к реке.

Идея реки подробно разрабатывается как важная мировоззренческая категория, доминантная как в реальной, физической сфере мироздания (основной и определяющий конкретный способ жизни людей географический объект), так и в сакральной, метафизической области универсума (здесь река — центральный элемент идеальной модели мира, создаваемой как идеологический конструкт чрезвычайной сложности, призванный систематизировать и объяснить все реалии мира и место человека в нем непротиворечивым и максимально универсальным способом с целью связать человека с могущественными силами природы в соответствии с логикой мировоззренческой системы, базирующейся на анимистических и тотемистических представлениях). Идея реки занимает поэтому одно из центральных мест в области мифологического творчества, прежде всего в космогонии и космологии. Они подробнейшим образом определяют место реки в сакральной картине мира, выработывая полифункциональный и яркий мифологический образ реки.

Благодаря центральной роли в картине мира круг представлений, связанных с рекой, наделяет ее высокой степенью сакральности. Река персонифицируется как антропо- или зооморфное божество; воды рек населяются многочисленными духами и божествами менее высокого иерархического статуса; многочисленные обитатели реки также наделяются магическими и сакральными характеристиками и чертами, приобщающими их к сакральной сфере мироздания и превращающими их в олицетворения определенных ярусов/сфер и стихий природного и божественного космоса. Этот пласт архаической идеологии фиксируется в устной мифопоэтической традиции, в различных ее жанрах: от мифа до сказки, песни, частушки, поговорки. Не менее тщательно образ реки и ее обитателей разрабатывается в разных видах изобразительного творчества начиная с древнейших эпох человеческой истории (достаточно вспомнить о древнейших петроглифических сюжетах и мотивах рыб, морских животных, лодок, знаков воды, встречающихся по всему миру, от Сахары до Сибири). Кроме того, имеется ряд общих для речных на-

родов признаков, определяющих специфические оттенки ментальности в целом, этнопсихологические особенности. В этом выражается особое отношение к реке и ее духам, другим обитателям реки, так сказать, подчеркиваются особые взаимоотношения человека и реки, заключающиеся в осознании зависимости от реки людей и необходимости установления с ней глубинного контакта.

Главные характеристики реки в архаических мировоззренческих системах, порожденные генетически не родственными культурами, но имеющие, несомненно, общие архетипические черты, создавали магико-функциональный комплекс, обеспечивавший этому важнейшему элементу древнейшей картины мира приоритетное место в системе основных мифологических символов. Среди многочисленных представлений о реке и ее сакральных функциях можно назвать как типичные и всеобщие следующие: река — дорога, путь в иные миры, связующий мир людей с миром предков, божеств, духов; река — мировая ось, развернутая по горизонтали, главный маркер мифического пространства, алломорф мирового древа, мировой вертикали; река — зона повышенной опасности как граница между миром людей и гармонизированным пространством культуры и потусторонним миром предков и нечеловеческих сил, олицетворяющих «дикое», неосвоенное пространство. К ним логически примыкают представления относительно особой сакральности истоков и устьев рек: в этих зонах рек усматривались входы в потусторонние миры, при этом в разных культурных традициях исток реки связывался с верхним или нижним потусторонним миром (и, соответственно, небесной и подземной водами), так же как и устье реки могло интерпретироваться как вход в царство мертвых (особенно этот взгляд типичен для рек, текущих в Северный океан: с этим представлением связан обычай многих сибирских народов отправлять умерших вниз по течению реки, в мир предков).

Река в архаических моделях мира, выполняя функцию центральной оси мироздания, определяла и способ ориентации по сторонам света (и, соответственно, была включена в системы классификации времен года, сезонов). Река осознавалась в дуальном представлении как благодетельница и подательница жизни и одновременно как враждебная, опасная для человека сила (особенно характерно наделение реки чертами злой, враждебной, демонической силы для культур северных и приполярных зон; в умеренном же, субтропическом и тропическом поясах река чаще выступает в роли благодетельного, доброго божества). Чрезвычайно типично понимание реки в архаических мировоззренческих системах (особенно для теплых геоклиматических областей) как важного объекта культов плодородия (особенно много примеров дает Африка), что связано с древними воззрениями на воду как на порождающее начало, а также с важной ролью воды в земледельческой и скотоводческой хозяйственной деятельности.

Река связана с идеями рождения и смерти, из-за чего многие обряды и ритуалы, относящиеся к рождению и похоронам, совершались на берегах рек. С этими представлениями и представлениями о хозяевах (местностей, отдельных природных объектов) и их персонафикацией связаны и широко распространенные повсюду обряды «кормления» реки и принесения ей необходимых жертв (например, в устье Нигера морскому и речному божеству плодородия и богатства Олокуну четырежды в год приносили человеческие жертвы, не считая обычного набора жертвенной пищи в виде ямса, мяса и крови животных и птиц, орехов колы, пальмового масла и пр.). Важна также очищающая функция реки, отражающаяся в многочисленных обрядах и ритуалах, связанных с омовением, очищением, «смыыванием» зла водами реки; многие инициационные ритуалы предусматривали омовение в реке как в целях испытания (особенно на севере), так и для очищения. С обожествлением рек и их обитателей и охотничьей магией связаны и многочисленные промысловые обряды и ритуалы, образующие особые циклы в магико-ритуальной практике речных культур. В представлениях о реке как важнейшем символическом элементе космологического круга отражены такие бинарные оппозиции, свойственные архаическим мировоззренческим системам и выступающие в качестве символических классификаторов сложных понятий, как «правое — левое», «доброе — злое», «свое — чужое», «мертвое — живое», «твердое — жидкое», «чистое — грязное» и т.п. В магико-символическом ключе рассматривались и берега рек, и различные особенности рельефа: важное сакральное значение, например, придавалось мысам, скалам, отмелям, которые часто являлись предпочтительными местами для совершения ритуальных обрядовых действий. Можно сказать, что в мифологическом образе реки оказались сконцентрированными почти все узловые идеи и представления, свойственные архаическим идеологическим системам.

Мифология воды. Многие общие и частные детали облика и специфики как образа реки, так и речных культур в целом связаны с такой важнейшей фундаментальной категорией, как вода. Мифология воды представлена в мировоззрении всех известных культур человечества, она входит в архетипический набор первоэлементов материального мира. Представления и верования человечества уже на заре его возникновения обязательно включают тему воды, причем на уровне космологическом существует различие по меньшей мере трех типов вод: вода небесная, вода земная, вода подземная — в полном соответствии с вертикальным членением Вселенной на три сферы. Вода, вместе с землей, огнем и воздухом, — одна из фундаментальных стихий мироздания. На самых архаических этапах становления человеческой цивилизации вода воспринималась как исход-

ное начало всего сущего и материальное выражение добытийного хаоса. Множество примеров из различных космогонических традиций свидетельствует о возникновении Земли из первоначальной водной стихии (мифы об образовании Земли в результате пахтанья/взбивания или перемешивания воды океана богом-творцом или подъеме Земли со дна изначального океана).

В воде зачинается все живое на земле, она порождает не только людей, но и вторичных божеств. Будучи всеобщим символом зачатия (как среда этого божественно акта), вода ассоциировалась в разных культурах то с мужским, то с женским порождающим началом, т.е., как мифологема наиболее фундаментальная обладала качеством амбивалентности. Эта амбивалентность объясняет и случаи, когда первоначальный океан (большая «космическая» вода) антропоморфизируется в образе андрогинного божества, способного к самостоятельному, в самом себе, без внешнего вмешательства, порождению.

Все же вода чаще репрезентирует женское плодотворящее начало и выступает как аналог материнского лона и чрева, которое оплодотворяется некой космической мировой мужской силой (при этом функционально вода воспринимается как аллоформа мирового яйца — универсального символа порождения). Как воплощение женского начала вода может отождествляться с землей в одном мифическом персонаже, как в иранской или скифской мифологии. Устойчивым мифологическим мотивом является космический брак воды (или земли) с небом — олицетворением мужского начала. С «женской» и плодотворящей водой связаны известные индоевропейские богини любви (Иштар, Афродита). Однако присущий воде андрогинизм является причиной другого объяснения водной стихии как плодотворящего мужского начала, мужского семени, оплодотворяющего землю-мать. Андрогинизм воды проявляется в образах «водяных» божеств плодородия. Такие божества могут или совмещать в себе оба начала, либо представлять то как мужчина, то как женщина (ср. бог/богиня моря/реки плодородия, богатства Олокун у йоруба и родственных им бини), либо вода отождествляется с супружеской парой (как греческие Океан и Тефида).

Вода выступает в архаических мировоззренческих системах как влага/жидкость вообще. В этой функции с водой ассоциировались и все «жизненные соки» человека (как обеспечивающие репродуктивную функцию, так и кровь). Здесь актуализируется фундаментальное противопоставление «влажное — сухое». Вода как первоначальная фундаментальная стихия практически всегда воспринимается как очистительная субстанция, что выражается в практике ритуальных омовений, символизирующих и собственно очищение, и новое рождение. Естественно, что в воде часто соединяются мотивы плодородия, зачатия и рождения с идеями смерти. С этим связа-

ны представления о воде как о смертельной опасности (мотив Всемирного потопа), вода — часто метафора смерти (мертвая и живая вода из мифа и сказки). По этим признакам часто разделяются воды небесные (чистые, животворящие) и воды подземные (мертвые, соленые). Вода как первичная стихия совмещает в себе и представления о начале жизни, и об угрожающей, смертельной стихии, олицетворяющей зону первобытного хаоса.

Идея о первоначальных водах и комплекс мифологических представлений о реке прочно связаны с такой мифологической категорией, как океан. В древнегреческой мифопоэтической традиции, прежде всего у Гомера и Гесиода, океан персонифицируется в образе божества Океана, который был титаном, сыном Урана и Геи (т.е. Неба и Земли), братом и супругом Тефиды. Они породили три тысячи дочерей — Океанид и три тысячи сыновей — богов рек. Океан — древнейшее божество и одновременно великая Мировая Река, втекающая в самое себя («текущая круговратно»), омывающая обитаемую землю — ойкумену — по ее крайним пределам. Река-Океан отделяет мир живых от мира смерти.

В основных своих чертах греческая Река-Океан повторяет представления, характерные для важной реалии древнейшей мифопоэтической модели мира — мирового океана. Мировой океан — это «первозданные воды», из которых и в которых возникли Земля и весь Космос. Здесь мировой океан выступает в функции Хаоса, образно воплощая одну из наиболее архаичных космогонических идей, по которой он существовал изначально, еще до акта божественного творения, в процессе которого Демиург ограничил его во времени и пространстве. Океан и Хаос в древнейших космогонических теориях — синонимичные понятия (в отличие от моря, которое является упорядоченной водной стихией, принадлежащей космосу). В древнеегипетской космогонии из первозданного Океана, персонифицированного в образе Нуна, создает себя владыка Атум, сотворивший затем из Нуна Небо и Землю. Позднее египтяне помещали Океан под землей, откуда вытекал и Нил, порожденный Нуном.

В космогониях азиатских культур первозданный Океан порождает Землю в результате перемешивания его вод небесным божеством с помощью железной палицы или копья. Из возникших при размешивании вод пены и грязи сгустилась Земля. Здесь ярко выявляется типичный для представлений космологического круга мотив «первичной грязи», прослеживаемый и в более поздние периоды. Из этой космической грязи формируется и сама Земля, и ее обитатели, в том числе люди. У монголов в результате размешивания первичных вод Океана с помощью ветра возникает молочная субстанция, которая, огустевая, превращается в Землю. Мотив космического пахтанья особенно подробно разработан в индуистской мифологии,

в которой мужским агентом является огонь. Эти примеры делают понятной связь воды с огнем и ветром, которая присутствует в речной и океанической мифологиях в связи с предлагаемой ими моделью мира.

Обращение к мифологии Океана в связи с мировоззренческими моделями речных культур объясняет очень многие семантические особенности, относящиеся к речному символизму и сакральным функциям рек. Так, многие представления космогонического круга о реках и их связь с культурами плодородия объяснимы тем, что Океан как первичная водная стихия в разных регионах мира (от циркумполярной зоны Евразии и Америки вплоть до Океании) прочно связывается с мифом о творении.

В древнегреческих представлениях об Океане представлен как архаический пласт, так и более поздний этап развития, в котором отразились тенденции «преднаучных» знаний в осмыслении Вселенной. Река-Океан окружает землю, порождает реки и источники, в нем обитают Солнце, Луна и звезды, он — породитель всех богов и титанов. Позднее — у Геродота и Еврипида — Океан представляется большим внешним морем в отличие от Нашего, внутреннего, моря, а в дальнейшем греки уже различают даже отдельные части Океана, вводя в свою географическую карту Эфиопский, Эритрейский, Гиперборейский, Германский, Галльский Океаны, нередко путая при этом моря с океанами, т.е. мифологический образ неуклонно вытесняется реальным знанием мира.

Резюмируя этот раздел, посвященный мифологии воды (и Океана), следует отметить, что эти материалы позволяют существенно увеличить глубину семантического поля, образуемого более частной мифологией реки. Сейчас ясно, что практически во всех архаических культурах сложились сходные в общем (разумеется, при наличии известных этнокультурных различий в деталях) мифологические представления о реке как одном из центральных компонентов модели мира. И в культурах цивилизаций Старого Света, и в культурах Америки, Азии, включая Сибирь, и в Океании река осмысливалась как дорога, граница между миром людей и миром предков, духов, божеств, представляя как центральная и одновременно маргинальная зона мироздания — место повышенной опасности в силу лимитарности, где соприкасаются «опасное и благодетельное», «живое и мертвое», «сухое и влажное», «мужское и женское» и т.п., что вызывало амбивалентное отношение человека к водам реки. Впрочем, типологически общая для всех известных культур мира мифология реки достаточно хорошо описана, что позволяет не повторять ее подробно.

Феномен речных культур (синтез). Человечество, созидая свою цивилизацию в процессе освоения окружающей природной среды и

постепенного выделения/отделения из природы посредством окультуривания ее и смены «природного хаоса» «культурным космосом», познавая универсум и систематизируя свои знания, уже на самых первых этапах этого процесса создает картину мира и фиксирует свои идеи, мифопоэтические образы, представления и верования как в форме космологических, космогонических и мифологических традиций, так и посредством художественного творчества, создавая ряд предметных символов и идеографических, идеопластических и изобразительных образов. То есть использует для построения картины мира все средства, вырабатываемые культурой в соответствии с концепциями древнейших мировоззренческих систем.

Архетипические образы и представления о мире оказались чрезвычайно живучими. Основополагающие ее элементы, имеющие структурообразующий характер, в латентном или явном виде, подвергаясь известным модификациям или сохраняясь неизменными, бережно передавались во времени, составляя прочно сохраняемое культурное наследие человеческой цивилизации. Одним из таких важных элементов древнейшего типа моделей мира является образ реки и идеи, с ним связанные. Они нашли отражение в сохранившихся мифологиях разных народов мира, не только в произведениях словесного творчества, но и в разных видах искусства, а также в культурных рудиментах — образах и представлениях, суевериях, верованиях, эмоциональных переживаниях, представляющих культурно-генетическую, архетипическую, подсознательную составляющую культурной традиции.

Даже беглое ознакомление с совокупностью известных (благодаря усилиям собравших и сохранивших их этнографов, археологов, культурологов, искусствоведов) архаических вариантов картины мира показывает, что образ реки является в них без преувеличения доминантным символом. Причем с учетом всех закономерных вариаций как в области семантики, так и мифологии реки в разных космологических системах выявляется удивительное сходство представлений, связанных с этим образом. Конечно, важную роль в таком типологическом сходстве этих представлений играет то, что река очень рано стала главным элементом сакральной топологии и географии в рамках мифолого-космологических систем, порожденных разными культурами на самых ранних стадиях общественно-экономического развития. Это обстоятельство — стадийная архаичность — достаточный объяснительный аргумент типологической однородности мифологемы реки в разных традициях, поскольку доказано, что цивилизации стадийно первичных формаций имеют маловариативный, однородный характер базовых представлений мировоззренческого порядка. Столь же маловариативен и тип созидательной производственной деятельности, коренящийся во всеоб-

щих закономерностях человеческой психики и человеческих возможностей — всемирно-историческом единстве человечества как единого биологического вида.

Действительно, индустрия и артефакты эпохи палеолита абсолютно идентичны во всех районах мира, где обнаружены материальные следы существования палеолитического человека. Только на исходе неолита обнаруживаются первые локальные различия культур, связанные с процессами этнообразования и приобретением локальными культурами в ходе «неолитической революции» специфически индивидуальных черт. Древнейшие зоны, где зарождалась цивилизация, — речные долины и берега. Это наиболее удобные типы экологических ландшафтов как для ведения оседлого (преимущественно земледельческого) производящего хозяйства, так и для жизни архаических человеческих сообществ, принадлежащих к хозяйственно-культурному типу примитивных рыболовов, охотников и собирателей, ведущих еще кочевой или полукочевой образ жизни. Реки обеспечивают человеческий коллектив главным и необходимым природным продуктом — водой. Близость к воде, доступность ее для обществ, ведущих кочевой образ жизни и имеющих примитивное хозяйство присваивающего типа, определяет маршрут их жизни — вдоль реки; для оседлых типов хозяйства река дает наиболее благоприятные места для ведения оседлой жизни, устройства стабильного поселения. Именно в стабильных, оседлых местах обитания сосредоточиваются первичные центры цивилизации, конденсируя здесь весь культурный опыт, приобретенный человеком на предыдущих этапах культурного развития.

Примитивные собиратели-охотники, кочующие в поисках пропитания в зоне освоенного участка, очень рано стали понимать удобство, выгодность, благоприятность приречных районов. Помимо воды, необходимой для жизни, река давала легко добываемую пищу, обеспечивая получение необходимого животного белка. Введение в постоянный рацион достаточного количества животных белков было, как известно, важнейшим условием прогрессивного развития хомо сапиенса как биологического вида. На берегах рек и в их долинах археологами обнаруживаются многочисленные рыбные кучи, датированные ранним палеолитом. Это вещественное доказательство существования у древнего человека рыболовного промысла.

Хозяйственно-культурный тип рыболовов, охотников и собирателей — один из наиболее древних. Собственно «речные» культуры как специализированные по главному виду производственной деятельности возникают, разумеется, позже первоначальных этапов развития, когда рыболовство было еще интегральной частью комплексного примитивного присваивающего хозяйства. Но с момента выделения его в самостоятельную отрасль хозяйства прогресс в этом

виде деятельности шел в направлении все большей специализации (по линии технологических усовершенствований, изобретения и оптимизации орудий и приспособлений для ловли рыбы и ее обработки, налаживания этнокультурных, экономических связей на основе обмена продуктами производственной деятельности и т.д.). Технологическое усовершенствование промысловых занятий рыболовов (увеличение количества орудий добычи: острог, копий, стрел, ловчих крючков, кошелей, сетей, — ловля с лодок, а не только у берегов, в заводях и т.д.) повлекло за собой неизбежное полороловое разделение труда. Промысловый лов рыбы становится преимущественно мужским, а обработка добычи — женским занятием (в отличие от первобытного этапа, когда к ловле рыбы допускались все, вне зависимости от пола и возраста). Соответственно оформляются и усложняются издавна существовавшие циклы промысловых обрядов рыболовов (обрядово-ритуальное начало — естественное явление, сопровождавшее все без исключения жизненно важные для человека виды производственной деятельности). Именно представители культур, развивавшихся на берегах рек, были главными творцами мифологического образа реки как доминантного символа архаических мировоззренческих систем.

Одной из попыток рассмотреть воздействие природного фактора и, в частности, речного ландшафта на процессы становления и характер как материально-технологической сферы культуры, так и мировоззренческих систем традиционных культур Сибири является настоящей сборник, представляющий собой результат двухлетнего исследования, проведенного сотрудниками отдела Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

Л.Р. Павлинская

РЕКИ СИБИРИ

Сибирь принадлежит к тем регионам мира, в исторической судьбе которых среди всей совокупности природно-географических факторов реки играют, пожалуй, основную или, по крайней мере, одну из самых главных ролей. Достаточно взглянуть на карту Сибири, чтобы понять: реки этой части континента образуют определенную систему, организующую все пространство Северной Азии. Три мощные водные артерии — Обь, Енисей и Лена — пронизывают территорию Сибири с юга на север, соединяя степной и горно-таежный

природные пояса с тундрой побережья Ледовитого океана. Наиболее узкая северо-восточная часть региона также пересекается с юга на север реками Яной, Индигиркой и Колымой — менее значительными, но достаточно большими, чтобы практически соединить берега двух океанов — Тихого и Ледовитого. Притоки же всех этих рек, заполняя колоссальные пространства между основными руслами, соединяют отдельные области региона в меридиональном направлении от Урала до Чукотки, не говоря уже об Амуре, четвертой из величайших сибирских рек, несущей свои воды с запада на восток по всей территории южной части Восточной Сибири, определяя ее границу с Центральной и Восточной Азией. Таким образом, несмотря на грандиозные размеры территории, Сибирь благодаря своим рекам не имеет ни одного изолированного района и представляет собой как бы единое географическое целое.

Эта особенность природной организованности географического пространства Сибири сыграла основную роль в истории освоения Северной Азии человеком, тем самым включив эту необычайно суровую по природно-климатическим условиям часть континента уже на самых ранних стадиях в антропогенный этап развития нашей планеты [Павлов 1936: 105]. Осознание особой роли рек как собственно в формировании самой ландшафтной оболочки земли [Мильков 1970: 66–68], так и в становлении и развитии человечества выдвинуло понятия речной культуры, речной цивилизации, раскрывающие одну из специфических черт общего процесса эволюции биосферы земли [Вернадский 1988: 33–37 и последующие].

Особая заслуга в разработке проблемы «река/культура/цивилизация» принадлежит русскому ученому второй половины XIX в. Льву Ильичу Мечникову, обобщившему свои исследования в обширной монографии «Цивилизация и великие исторические реки», опубликованной уже после смерти автора в 1889 г., переведенной в России в 1899 г. и переизданной в 1924 и 1995 гг. [Мечников 1899, 1924, 1995]. Свою главную идею Мечников выразил так: «С нашей точки зрения, основной причиной зарождения цивилизации являются реки. Река во всякой стране является как бы выражением живого синтеза, всей совокупности физико-географических условий, и климата, и почвы, и рельефа земной поверхности, и геологического строения данной области» [Мечников 1995: 355]. Однако было бы ошибкой сводить значение исследования этого ученого только к проблеме возникновения древнейших «речных» цивилизаций. Рассматривая влияния природной среды в самом широком ее аспекте на формирование особенностей той или иной культуры, Мечников обращается практически ко всем регионам мира, поэтому его выводы основываются на широком сравнительно-историческом и историко-культурологическом анализе, и большая их часть сохраняет свое научное значение до на-

стоящего времени. В этом смысле расширенное название монографии Мечникова, выпущенной в 1899 г. в Киеве и включающей в себя подзаголовок «Географическая теория развития современных обществ», значительно полнее отражает ее содержание.

Для темы нашей статьи наибольший интерес в работе Мечникова вызывает анализ именно «речного» феномена, при рассмотрении которого впервые в истории изучения мировой культуры была представлена широкая картина процесса возникновения и формирования четырех древнейших цивилизаций Земли в долинах крупнейших рек планеты — Нила, Тигра и Евфрата, Инда и Ганга, Хуанхэ и Янцзы. Однако не меньшее значение имеет и рассмотрение основных путей дальнейшего развития всемирной цивилизации, ее «европейский» этап. В ходе поступательного движения человечества ученый выделяет три фазы — речную, морскую и океаническую, каждая из которых «развивалась в своей собственной географической среде» и сменяла одна другую, организуя всеобщий исторический процесс [Мечников 1995: 337–338].

Давая подробную характеристику физико-географического строения, климата, природного и растительного мира каждой из рассматриваемой им областей возникновения древнейших государств, Мечников выявляет и общие для них закономерности: все они расположены в умеренном или субтропическом поясах, занимают широкие долины рек-гигантов, разливы которых ежегодно оплодотворяют почву, делая ее пригодной для ирригационного земледелия. При этом значительная часть его исследования посвящена анализу социальных отношений и причин, определяющих их характер. Объясняя «секрет» выдающейся роли семи рек Старого Света в истории развития цивилизации, Мечников пишет: «Специфическая географическая среда этих рек могла быть обращена на пользу человека лишь коллективным, сурово дисциплинированным трудом больших народных масс, хотя бы состоявших из самых разнообразных этнических элементов. <...> Типичная великая историческая река Нил ежегодно создавала своими благодетельными разливами не только новый слой плодородной почвы, но вместе с тем создавала и новые социальные связи, содействовала укреплению и развитию сложно организованного общества» [Мечников 1995: 358–359].

Древнейшие цивилизации великих рек Мечников определяет как «пробывшие, изолированные и отличные друг от друга», исчерпавшие на определенном этапе свои внутренние ресурсы в ходе развития технологического прогресса. «По прошествии многих веков поток цивилизации спустился по берегам рек к морю и распространился по его побережью. Так наступила вторая эпоха в истории развития цивилизации, которую можно назвать морской или средиземноморской, так как цивилизация охватила главным образом берега

этого внутреннего морского бассейна, расположенного между Африкой, Азией и Европой» [Мечников 1995: 329]. Это послужило началом становления европейской цивилизации, период которого охватывает все средневековье. Реки Европы, несущие свои воды как на север, так и на запад и юг (а также теплое течение Гольфстрим, делающее северные моря незамерзающими), помогли раздвинуть границы цивилизации, включив в ее пространство страны и народы от Северного, Балтийского и Баренцева морей до Черного, а широкий выход народов на побережье открытых морей Атлантики подготовил начало следующего океанического этапа цивилизации, который Мечников предложил назвать атлантической эпохой.

Началом его явились великие географические открытия, которые определили и межконтинентальные этнокультурные контакты, и новое время истории. Этот период включает в себя не только широкое распространение европейской цивилизации и ее влияния на народы и культуры различных областей мира, но также формирование на ее основе новой американской культуры, положивший начало новейшему этапу истории и эпохи всемирной цивилизации, которая объединяется всем водным пространством планеты [Мечников 1995: 338].

В то же время Мечников полагал, что именно замкнутость индийской цивилизации в бассейне породивших ее рек — Инда и Ганга, не имевших удобного сообщения с морем, не дали ей возможность войти в морскую и океаническую стадии. По мнению Мечникова, это привело к тому, что Индия «замерла и обособилась от общего потока всемирной истории». Несколько иные факторы: длительные завоевания многих плодородных областей речных долин, жестокие периодические наводнения Желтой реки и, конечно, северные «варвары» — привели и Китай к некоторому отставанию от Европы [Мечников 1995: 442, 445].

Итак, монография Л.И. Мечникова явилась первым широким обобщающим исследованием проблемы воздействия речного ландшафта на развитие социально-культурных процессов, формирование древнейших государственных образований и в целом роли водных пространств земной поверхности в истории человечества, что делает это труд необычайно ценным для многих научных дисциплин, включая этнографию, археологию, историческую и экономическую географию и многие другие.

Однако научный интерес Мечникова к проблеме влияния ландшафта, в частности речного, на развитие человеческого общества естественным образом основывался на том отношении к понятиям «цивилизация» и «исторический прогресс», которые были выдвинуты европейской наукой в XIX в. Отдавая должное ведущей роли древнейших государств в становлении и развитии планетарной ци-

визации на раннем этапе человечества, Мечников во всех последующих исторических периодах основное место отводит европейской культуре, только за ней признавая прогрессивное цивилизационное значение в мировой истории. В то же время, чувствуя определенную ограниченность существующего в его время понятия цивилизации, он уходит от четких формулировок, соглашаясь со своим современником П. Мужодем в том, что оно является одним из самых сложных и «охватывает собою совокупность всех открытий, сделанных человеком, и всех изобретений; оно определяет сумму идей, находящихся в обращении, и сумму технических приемов; это понятие выражает также степень совершенства науки, искусства и промышленной техники; оно показывает состояние семейного и социального строя и вообще состояние всех существующих социальных учреждений» [Мечников 1995: 234]. Более того, и его отношение к прогрессу общественного развития находилось в прямой зависимости от той неудовлетворенности, которую вызывало в нем принятое в европейской науке времени определение цивилизации и культуры. «Между англичанином, например, и новозеландским маори, между дикарем африканского племени батеке и самым просвещенным чиновником Бельгийского Конго существует не только разница, при помощи которой мы отличаем “цивилизацию” от “варварства”, но существуют наравне с этим и другие различия, которые затемняют вопрос и усложняют дело. При переходе от крайних звеньев, форм и оттенков к промежуточным в среднем количество затруднений еще более увеличивается, и мы в своих наблюдениях попадаем все более и более в случайности и под влиянием наших субъективных симпатий и тенденций, окончательно делающих нашу оценку недоказательной, противоречивой и произвольной» [Мечников 1995: 234].

Тем не менее, признавая за большинством народов, не достигших стадии государственности, значительную степень приспособленности к окружающей среде и создание «зачатков культуры», Мечников резюмирует: «мы имеем полное право сказать, что ни один из этих народов не принес ни единого камня для постройки величественного здания всемирной цивилизации, не вложил ни одной лепты в общую сокровищницу человечества» [Мечников 1995: 288]. А в заключении одной из глав своей книги он приходит к выводу, что «в наши дни лишь одна Европа имеет более или менее неоспоримое право на название цивилизованного материка. Ее ближайшая соседка, огромная Азия, с исторической и физико-географической точек зрения, делится цепями гор и высоких плоскогорий, пересекающих ее по направлению наибольшей длины (от Черного моря до берегов Великого океана), на две неравные части. Половина, большая, занимающая все пространство к северу от этой демаркационной ли-

нии и спускающаяся к Северному Ледовитому океану, представляет собой обширную пустыню, где едва в среднем приходится один человек на квадратный километр и где несколько незначительных городов вместе с остатками древних культурных центров составляют немногие культурные базы в бассейнах Аральского моря, озера Или и реки Тарим. <...> В обеих Америках занесенная из Европы цивилизация еще борется с туземным варварством. Наконец Африка, за исключением узкой береговой полосы, коснеет еще в дикости» [Мечников 1995: 286–287].

Весьма показательна и та характеристика, которую Мечников дает рекам Сибири, определяя их роль в историческом процессе. «Впрочем, эти реки всегда приводятся как доказательство того положения, что социальная и экономическая ценность этих рек сводится почти к нулю благодаря тому, что они впадают в Северный Ледовитый океан, покрытый плавучими льдами и почти непригодный для плавания. Это утверждение, для меня лично весьма спорное, может иметь географическое значение в занимающем нас вопросе. Бесспорно, зачатки цивилизации, возникшие на берегах великих рек, оканчивающихся в ледяных пустынях арктической области, не могли нормальным путем развиваться в следующую, вторую морскую стадию, но сущность дела заключается в том, что в бассейнах этих рек никакой цивилизации не было, а связывать причинной связью арктическое положение рек и **отсутствие в их бассейнах какой-либо культуры** (выделение. — Л.Л.) представляется безосновательным. В древности великие исторические реки, на берегах которых зародились цивилизации, были, пожалуй, еще в более неблагоприятных условиях, чем сибирские реки» [Мечников 1995: 356–357]. Таким образом, Л.И. Мечников не только исключает сибирский регион из процесса развития мировой цивилизации, но и отрицает существование на этой колоссальной территории культуры как таковой. Как мы видим, в позиции ученого кроется глубокое противоречие, так как, с одной стороны, он признает, что понятие «цивилизация» включает в себя «всю совокупность достижений и идей», созданных человечеством, с другой — убежден, что единственным цивилизационным путем развития является путь европейской культуры. Однако такова была позиция всей европейской науки XIX в., и только в начале XX в. она стала постепенно меняться, все больше и больше признавая многомерность форм и линий развития цивилизации.

Однако несостоятельность европоцентристской позиции Л.И. Мечникова ни в коей мере не умаляет его огромной заслуги не только в постановке проблемы первичности «речной цивилизации» в истории развития человечества и в блестящем анализе самого механизма становления культуры и государственности в бассейнах крупнейших «исторических» рек, но и в глубоком обобщении генетической

взаимосвязанности общества, специфики его культурных и социальных форм, темпов жизнедеятельности с особенностями ландшафтной среды занимаемой им территории. В своих научных изысканиях Мечников, конечно, не был абсолютным пионером, проблема влияния ландшафта на особенности развивающихся в нем культур занимала умы многих исследователей начиная с Геродота, который первым отметил воздействие разливов Нила на формирование земледелия в Египте и возникновение здесь государства [Дмитриевский 1995: 17–18]. Однако именно Мечникову принадлежит честь обоснования стройной концепции воздействия географических и природно-климатических условий речного, морского и океанического феноменов на развитие земной цивилизации.

Мы намеренно посвятили несколько страниц цитатам из монографии Л.И. Мечникова. Нашей целью было познакомить читателя с его основными идеями и взглядами и хотя бы кратко с его теорией, не просто обосновывающей первичность «речных» цивилизаций, но и ставящей проблему общего значения водных пространств в истории развития мировой культуры, а также отдать дань уважения этому замечательному ученому, так незаслуженно забытому последующими поколениями отечественных исследователей. В монографиях, статьях и других видах научных публикаций, посвященных тем же регионам, тем же народам и тем же проблемам, практически не встретишь упоминания имени человека, внесшего значительный вклад в разработку проблемы «вода/культура».

Позиция Л.И. Мечникова в отношении европейской цивилизации была, в сущности, опрокинута в ходе дальнейшего исторического развития. Та самая европейская цивилизация (включая и американскую как ее продолжение), которую он в конце XIX в. считал единственно достойной называться цивилизованным миром, в конце XX в. оказалась на грани полного истощения внутренних социально-экономических и культурно-нравственных ресурсов, поставив под угрозу гибели не только захваченную ею часть планеты, но и ойкумену человечества в целом [Генон 1991: 71–72 и последующие]. Ее узко технологический путь развития, ставший на пороге третьего тысячелетия практически самоцелью, привел к катастрофическому разрыву человека и культуры с окружающей и породившей их природой средой. Путь этот, несмотря на огромные достижения и открытия человека, исчерпал себя, а осознание, по крайней мере частью человечества и научного сообщества, опасности дальнейшего усиления техногенного фактора заставило ее с особой остротой вглядываться в те периоды своего существования, когда взаимоотношение человека с Природой носило более гармоничный характер, а его созидательные возможности развивались в соответствии с самой сущностью Природы, способной активно участвовать

в формировании культуры, во многом определяя ее облик, внутренний характер и даже психологический тип [Поплинский 1995: 4].

Действительно, великие географические открытия и последующая эпоха колонизации, несмотря на всю ее жестокость и разрушения, вплоть до уничтожения целых народов и разграбления огромных территорий, в чем достаточно ярко проявила себя европейская цивилизация, не только вызвали масштабные межконтинентальные этнокультурные контакты, охватившие все регионы мира, и усилили внутриконтинентальные связи между народами, но в конце концов сыграли важную роль в осознании человечеством своего единства и привели к новому пониманию цивилизации в ее общепланетарном масштабе. Человек увидел свою планету во всем многообразии ее природных и культурных форм, каждая из которых является закономерным результатом развития биосферы Земли, подчиненного глобальным космическим законам Вселенной. Он оценил и подвиг своих предков, освоивших практически всю поверхность земного шара — от жарких тропиков до снежных просторов тундры. Отсюда появляется и новое отношение к каждой конкретной культуре — понимание ее самоценности, возникает стремление познать ее характер, специфику, проникнуть в ее психологическую природу. В науке особое значение приобретает тема «природа/человек/культура», в которой важное место, особенно в XX в., занимает проблема духовного познания мира на разных этапах истории человечества, воздействие его на устройство человеком своего космоса и определения своего места в нем, на процесс «очеловечивания» природы и самого человеческого сообщества. Возникает и совершенно новое отношение к цивилизации, выдвинувшее такие понятия, как цивилизация Гор, цивилизация Степей, цивилизация Тайги и цивилизация Льда, и породившее такое направление науки, как сакральная география (подробнее см.: [Дугин, 1992: 19]).

Все вышесказанное, как представляется, достаточно убедительно объясняет всю правомерность обращения к такому региону, как Сибирь, реки которой входят в число крупнейших водных артерий мира и играют, пожалуй, не меньшую роль в судьбе мировой цивилизации, чем их «великие исторические» сестры. Однако раскрыть все значение сибирских рек в развитии существовавших на протяжении многих тысячелетий и существующих ныне культур — задача, не осуществляемая в рамках одной статьи. Тем более что, с одной стороны, «речной феномен» Сибири никогда не был предметом специального исследования с точки зрения его культурно-исторического значения в целом, с другой — роль реки в формировании и жизни отдельных культур, а также в становлении хозяйственно-культурного типа (ХКТ) рыболовов и охотников рассматривалась большинством сибиреведов, как археологов, так и этнографов. Обоб-

щение всего имеющегося сегодня материала по этой проблеме может явиться темой обширной монографии, скорее всего коллективной. Поэтому в настоящей статье поставлена цель лишь наметить основные аспекты значения рек в освоении человеческого сибирского региона как в хозяйственно-культурном, так и в эмоционально-психологическом плане, а главное, привлечь внимание исследователей к данной проблеме, изучение которой во многом расширит наше представление о роли природно-ландшафтной среды в формировании и развитии земной цивилизации.

Среди тех культурно-исторических процессов, которые протекали на территории Сибири, воздействие речного фактора при первом приближении наиболее отчетливо прослеживается в заселении региона, в темпах, направленности и характере этногенетического и этнокультурного развития, в хозяйственном освоении и формировании мировоззренческих систем, а также в постепенном становлении Сибири как части общемирового геополитического пространства.

Территория Сибири занимает пространство от Уральских гор до берегов Тихого океана и от побережья Ледовитого океана до степей Центральной Азии и Казахстана. Она располагается между 50⁰ и 77⁰ с.ш. и между 60⁰ в.д. и 168⁰ з.д., т.е. в средних и высоких широтах северного полушария и занимает площадь свыше 10,1 млн кв. км. Сибирь расположена в зоне трех климатических поясов — арктическом, субарктическом и умеренном. Климат региона, удаленного от влажных теплых воздушных потоков Атлантики и южных морей и открытого для ветров Ледовитого океана, является резко континентальным с теплым и даже жарким в южных районах летом и суровой зимой, когда морозы в центральной части Восточной Сибири доходят до -60⁰ С. Для южных окраин Дальнего Востока характерен умеренный и умеренно-холодный муссонный климат с теплым влажным летом и суровой малоснежной зимой. Крайний Север и Северо-Восток лежат в области арктического и субарктического климата, устойчивый снежный покров держится здесь до 8 месяцев в году. Следствием резкоконтинентального климата является широкое распространение вечной мерзлоты. Южная граница ее распространения доходит до 65 параллели, а в горных районах ее очаги существуют на всем пространстве региона. Толщина вечной мерзлоты в центральных районах достигает 600 м, а на северном побережье доходит до 800 м. Вытянутость Сибири не только в широтном, но и меридиональном направлении обусловило присутствие здесь всех природных поясов, характерных для холодного и умеренного климата: степь, лесостепь, тайга, лесотундра, тундра и полярная пустыня [История Сибири 1968, 1: 23–24].

Своеобразие природно-климатических условий различных областей Сибири обусловило сложение на ее территории различных хо-

зайтвенно-культурных типов — рыболовов и охотников, кочевников-оленоводов и кочевников-скотоводов, охотников на морского зверя, что выявляет удивительную способность человека к адаптации в самых суровых районах земного шара. Но сибирский регион прежде всего поражает существованием здесь на разных исторических этапах ярких, богатых самобытных культур, свидетельствующих об активной духовно-творческой деятельности человека, несмотря на огромные усилия, затрачиваемые им на выживание в экстремальных условиях Северной Азии.

По характеру рельефа, почвам, специфике гидросистемы Сибирь подразделяется на Западную и Восточную. В последней в природно-климатическом и историко-культурном планах выделяются как особые регионы Южная Сибирь, Дальний Восток и Крайний Северо-Восток.

Западная Сибирь простирается от Урала до левого берега Енисея, занимая колоссальную Западно-Сибирскую низменность, и лишь на юго-востоке и западе включает в себя возвышенности предгорий Алтая, Кузнецкого Алатау и Урала. Важной особенностью Западной Сибири является расположение ее основной части в единой гидросистеме Обь-Иртышского бассейна, и только восточные ее пределы охватываются левыми притоками Енисея. Протяженность Оби и Иртыша равняется 8 918 км, а площадь их бассейна составляет почти 4 млн кв. км. Более того, притоки Оби (Бия, Катунь, Чумыш, Томь, Сосьва) и Иртыша (Омь, Ишим, Тобол) представляют собой весьма значительные реки, которые, например, в масштабе Западной Европы считались бы большими. В то же время характер речной сети в степной и таежной зонах резко различается. Если в степной зоне Обь и Иртыш имеют незначительное число притоков, то в таежной, особенно Обь, включают в себя столь разветвленную сеть впадающих в них рек и ручьев, что расстояние между их руслами редко превышает 12 км. Более того, на территории Западной Сибири находится свыше 800 тысяч озер, большая часть которых расположена в таежной и лесотундровой зонах. Размеры их и глубина сравнительно невелики, лишь озеро Чаны, расположенное в Барабинской степи, в период высокой воды достигает площади 3,5 тыс. кв. км и глубины 10–12 м. Обилие озер непосредственно связано с предельно высокой заболоченностью Западно-Сибирской низменности. Площадь болот составляет почти половину ее территории, среди которых особенно выделяется система Васюганских болот, достигающих 250 тыс. кв. км [Советский Союз 1967: 24–31].

Восточная Сибирь охватывает пространство от бассейна Енисея до берегов Тихого океана. Основной особенностью рельефа этой части Сибири является общая значительная приподнятость над уровнем моря, при этом горные массивы и плоскогорья занимают 3/4 ее

территории. Значительную часть региона занимает Среднесибирское плоскогорье (высота 500–700 м), протянувшееся от Енисея до Лены и от Таймыра до Байкала. С юга и востока плоскогорье охватено полукольцом горных хребтов — Восточными Саянами, Становым и Алданским нагорьями и Верхоянским хребтом. Восточные Саяны вместе с отрогами образуют величественную горную страну, вершины которой достигают высоты 2 900–3 400 м. Продолжением ее на востоке является Яблонеый хребет, занимающий большую часть Забайкалья. Территория северо-востока Восточной Сибири также представляет собой область высоких горных хребтов, образующих мощную дугу, внутри которой размещается сложная система гор и плоскогорий. Высота горных вершин Верхоянского хребта, хребта Черского и Сунтар-Хаята достигает 2 900 м, а гора Победа в пределах хребта Улахан-Чистай имеет 3 147 м [Советский Союз 1969: 20–24].

Низменности Восточной Сибири располагаются только вдоль побережья Ледовитого океана, где они занимают в основном тундровую зону, и долин нижнего и среднего течения крупнейших рек. Самая значительная из них — Таймырская — лежит за полярным кругом между низовьями Енисея и р. Хатангой и представляет собой холмистую местность с неглубокими озерами. На востоке пространство низменности сужается, а в устье Лены круто поворачивает на юг и по долине реки спускается до Якутска, где объединяется с Центрально-Якутской низменностью, расположенной на речных террасах Лены и ее притока Вилюя. Здесь также имеется большое количество озер, расположенных на плоских, слегка приподнятых междуречных пространствах. На восток низменность продолжается до низовья Колымы, узким языком спускаясь к югу по долинам Яны, захватывая широкое пространство между Индигиркой и Колымой [Советский Союз 1969: 17–19]. Таким образом, низменности приурочены к межгорным впадинам, долинам рек и побережью северных морей.

Реки Восточной Сибири представляют собой густую и разветвленную сеть. Почти все они впадают в Северный Ледовитый океан, и только Амур и его притоки несут свои воды в Охотское море Тихого океана. Главными реками Восточной Сибири являются Енисей и Лена, берущие свое начало в горах Южной Сибири. Длина каждой из них превышает 4 тыс. км, а общий бассейн имеет площадь более 2 млн кв. км. Междуречье этих рек пронизано большим количеством больших и малых притоков, верховья которых часто располагаются поблизости друг от друга, что во все времена делало легко проходным Среднесибирское плоскогорье. К востоку от Лены чередой идут менее мощные, но тоже большие реки: Яна, Индигирка, Алазея, Колыма, — притоки которых также достаточно близко подходят своими верховьями друг к другу; а между Леной и Енисеем не-

сет свои воды Оленек. Длина этих рек колеблется от 2 600 км (Колыма) до 1 490 км (Алазея). В пределах Восточной Сибири расположено более 100 тыс. озер, но распределены они неравномерно. Больше всего их в тундровой зоне — на Таймырском полуострове, в низовьях Колымы и Индигирки. Густая сеть озер покрывает Центрально-Якутскую низменность. Все они имеют незначительную глубину, не превышающую 10 м. Жемчужиной Восточной Сибири является озеро Байкал. Оно лежит в глубоком тектоническом понижении и окружено покрытыми тайгой невысокими горными хребтами. Его размеры столь велики, что в народной традиции оно по праву называется морем. Длина Байкала 636 км, ширина около 80 км, а самая глубокая точка дна достигает 1 620 м. Необычайно разнообразны флора и фауна Байкала: более 1 800 видов различных растений и животных обитают в его водах, особенно поражает присутствие в озере байкальского тюленя. Необычная для озер фауна Байкала объясняется древностью его происхождения: в палеогене в связи с поднятием суши и образованием Среднесибирского плоскогорья его бассейн отделился от океанических вод [Советский Союз 1969: 53].

Почти все реки Сибири питаются в основном водами от таяния снегов весной и летне-осенних дождей. Основная масса воды проходит по рекам весной и летом в период половодья, которое бывает в конце весны, начале или середине лета. Уровень воды в это время поднимается в среднем на 4–6 м, а в низовьях основных рек, где собирается вода со всего бассейна и находится вечная мерзлота, задерживающая на поверхности воды, паводки достигают грандиозных размеров: на Оби вода поднимается до 6–8 м, на Лене — до 10 м, Енисее — до 15–18 м, а в Нижней Тунгуске, зажатой с двух сторон высокими участками Среднесибирского плато, подъем уровня воды в некоторые годы достигает 30 м. В начале осени уровень воды резко понижается. В конце сентября в реках тундровой зоны появляется шурга, а в октябре они сковываются льдом, к началу ноября замерзают все таежные реки, а многие небольшие речки к концу зимы промерзают до дна. Реки скованы льдом от 8 месяцев в году в тундровой зоне и до 4 месяцев в Южной Сибири [Советский Союз 1969: 45–50].

Мы были вынуждены привести краткую характеристику не только самих сибирских рек, но и климата и ландшафта, без чего невозможно правильно оценить значение самих рек в истории освоения человеком огромных пространств Северной Азии. Невозможность земледелия на большей части территории Северной Азии (холодный климат, состав почв, вечная мерзлота) и, безусловно, выход речных артерий в Ледовитый океан создали предпосылки для совершенно иного, резко отличного от Европы, Южной Азии и Северной Африки, пути культурного развития. И в то же время отсутствие на ее пространстве «классических» цивилизаций ни в коей мере не ума-

ляет значения освоения человеком северных земель и созданных им здесь ярких и самобытных культур, представляющих собой важный компонент мировой цивилизации.

Территория Сибири в связи с суровым климатом этого региона на границе третичного и четвертичного периодов не является родиной человека, ее заселение началось только в эпоху позднего палеолита около 35 тыс. лет назад, когда уровень культуры древнейших охотников стал настолько высок, что позволил им освоить колоссальные пространства Северной Азии [Чебоксаров 1978: 99–101]. Основным занятием населения в эпоху верхнего палеолита была охота: в северных широтах — на плейстоценовых животных (мамонта, шерстистого носорога), в южных — на дикую лошадь, коосулю. С приближением голоцена основными промысловыми животными стали лось, олень, сайгак, косуля. Однако уже в древнекаменном веке различия в природно-климатических условиях Западной и Восточной областей Сибири существенным образом отразились на степени освоения человеком этих регионов.

Заселение человеком Северной Азии началось с южных и восточных областей региона. Западная Сибирь практически до конца палеолита была фактически непригодна для хозяйственной деятельности. Ее равнинный рельеф способствовал почти сплошному материковому оледенению, особенно в период похолодания [Формозов 1964: 205–207]. В то же время в каргинский межледниковый период (35–23 тыс. лет назад), когда общее потепление приблизило климат Северной Азии к современному, на Западно-Сибирской низменности образовалось колоссальное «подпрудное озеро», которое охватывало территорию от Урала до Правобережья Оби [Волков, Волкова 1965: 113–114]. Обнаруженные в лесостепной зоне памятники этого периода представляют собой или кратковременные сезонные стоянки, или просто следы эпизодической хозяйственной, главным образом охотничьей деятельности, как, например, стоянки Шикаевка II, Черноозерье II, Могочино I [Петрин 1983: 46].

В Восточной Сибири уже на этапе верхнего палеолита в межледниковый каргинский период человек дошел до Верхоянского хребта. При этом все открытые в Восточной Сибири стоянки этого времени на Енисее, Ангаре, Лене и Алдане располагаются на верхних пойменных речных террасах, т.е. продвижение человека вглубь Северной Азии проходило по долинам речных артерий. Ученые предполагают, что уже в это время человек освоил и большую часть Северо-Востока, включая Чукотку [Матюшин 1984]. Археологи выделяют известные в настоящее время ранние верхнепалеолитические памятники Восточной Сибири в дуктайскую культуру, время существования которой продолжается с 35 по 10–9 тыс. Необычайно важным представляется тот факт, что дуктай-

ский каменный инвентарь по технико-типологическим признакам (двусторонняя обработка — бифасиальный тип) представляет собой совершенно самостоятельную линию развития, которая не связана с западно-сибирским и ангаро-енисейским палеолитом Южной Сибири, а находит аналогии с ашело-мустьерскими памятниками Азии (от Урала до Ордоса) и левалуа-ашельскими Европы. Это послужило основанием для предположения, что «уже в каргинское время на огромных пространствах Северной Евразии, от Рейна до Тихого океана, существовала цепь бифасиальных культур <...>», что свидетельствует о первичном продвижении человека в Сибирь из Восточной Европы, в частности с берегов Волги, Днепра, Дона и Дуная [Окладников 1950: 157; Молчанов, Федосеева 1983: 15]. Реки и озера, пополнившиеся водами в период потепления и таяния ледников в каргинский период, о чем, кстати, свидетельствует расположение стоянок на верхних речных террасах, позволили ему преодолеть огромные пространства от Волги до Монголии, Южной и Восточной Сибири.

С наступлением сарганской эпохи (23–10,5 тыс. лет назад), связанной с сильным похолоданием и горно-долинным оледенением, как полагают археологи, в континентальных районах территория обитания человека несколько сократилась, но это компенсировалось за счет осушения шельфа Ледовитого и Тихого океанов. Растительный мир Восточной Сибири в момент наибольшего распространения оледенения по своему характеру приближался к лесотундровому. В этот период древние охотники, сохраняя за собой южные районы Сибири, продвинулись в заполярные области, где на 71⁰ с.ш. известна самая северная стоянка Берелех, возраст которой определяется 13–12,5 тыс. лет назад [Археологические памятники Якутии 1983:14].

Важной особенностью топографии памятников верхнего палеолита Сибири является не только их расположение на речных надпойменных террасах, но и тот факт, что подавляющее большинство их обнаружено не на берегах больших основных рек, воды которых без транспортных средств были практически недоступны человеку в то время, а на берегах малых притоков, причем, как правило, на приустьевом мысу [Там же]. Видимо, эти места хорошо продувались ветрами летом, спасая от мошкары и гнуса, были более безопасны, давая возможность широкого обзора. На малых реках чаще располагались места водопоя диких животных, а приустьевые районы рек всегда являлись наиболее богатыми рыбными угодьями. Последнее обстоятельство хорошо прослеживается в культурах последующих эпох, особенно неолита, когда при сложившемся ХКТ охотников-рыболовов практически все поселения на реках устраивались на приустьевых мысах. Большое значение приустьевого мыса в процессе освоения речного ландшафта получило

отражение в мифологиях многих народов Сибири, в которых мыс реки выступает важным элементом модели мира, ее пространственно-временной структуры.

Расположение же на приустьевых мысах большинства стоянок верхнего палеолита позволяет предполагать, что и в этот период, когда основным средством существования была охота, рыболовство все же имело определенное значение в хозяйственной деятельности. Более того, важно отметить, что по всей территории Северной Азии палеолитические культурные слои значительного числа стоянок перекрыты культурными слоями эпохи неолита, бронзы и даже железа. Это свидетельствует о том, что не только становление первичных форм производящего хозяйства (земледелия и скотоводства) было обусловлено речными поймами малых рек [Буровский 1999: 14], но и вообще первичное освоение человеком различных ландшафтных зон планеты, в частности Северной Азии, началось с долин малых рек. Более того, в Сибири, особенно в таежной зоне, с ними было теснейшим образом связано все развитие присваивающих форм хозяйственной деятельности. Постоянно используя начиная с эпохи неолита большие реки как средства сообщения — пути переселения (миграции), торговли, военных набегов и т.п. — или при определенных видах промысла, как, например, осенне-весенняя охота на оленей на переправах при миграции стад (так называемая поколка, появившаяся уже в мезолите), на протяжении многих тысячелетий человек предпочитал селиться на малых реках, или по крайней мере, в устьях притоков больших рек. Это объясняется многими причинами: и расположением промысловых угодий (весенний ход рыбы в малые реки), и большими и опасными паводками на больших реках, и многими другими причинами. Одной из них, на наш взгляд, безусловно, является определенная соотнесенность небольших охотничьих или рыболовческих коллективов с размерами малых рек, т.е. человек в природе обустроивался в ландшафте соответствующего ему масштаба, в чем проявлялась одна из особенностей глубокой взаимосвязи человека с Природой. Недаром в традиционных культурах Сибири понятие малой родины всегда определялось территорией небольшой реки. Здесь уместно привести результаты очень интересного исследования В.В. Евдокима по топографии поселений эпохи бронзы в степном Притоболье. По его наблюдениям, 82 % известных в конце 1970-х годов поселений этого времени располагалось на маленьких речках. Из них 2/3 поселений обнаружены археологами на мысах (приустьевых или образованных логами) и только 1/3 — вдоль берегов [Евдокимов 1979: 61].

Потепление климата и отступление ледников, начавшееся примерно 10–9 тыс. лет назад, приводит в Восточной Сибири к высокой

активности населения. Движение это начинается с юга, с территории существования ангарско-енисейской (мальтийско-афонтовской) палеолитической традиции. С продвижением ее носителей на север и северо-восток на обширной территории возникает новая сумнагинская культура, памятники которой зафиксированы на Лене, Алдане, Вилюе, Таймыре, Анабаре, Индигирке, Колыме, Чукотке и на Охотском побережье [Мочанов, Федосеева 1983: 16]. При этом принцип расположения стоянок не меняется, их продолжают устраивать на приустьевых мысах малых рек и во многих случаях они располагаются на тех же местах, что и стоянки дюктайской культуры. Но если в дюктайскую эпоху, особенно в эпоху сартанского похолодания, стоянки располагались на второй, а иногда и первой надпойменных террасах, то в этот период в связи с потеплением и повышением уровня воды в реках и озерах стоянки часто поднимаются на третью. Основным хозяйственным занятием сумнагинцев продолжала оставаться охота на лося, оленя (в тайге и тундре), бизона, сайгака, козулю (в лесостепных районах). Однако рыболовство приобрело все большее значение.

Планомерное освоение Западной Сибири происходит в мезолите (10–9 тыс. лет назад) с началом атлантического потепления. Однако в течение атлантического периода фазы увлажнения сменялись фазами более сухого климата. Характер почвы горизонта пойменных долин указывает на длительную незатопляемость пойм, это дает основание предполагать, что основные маршруты заселения человеком западно-сибирской низменности проходили именно по речным долинам [Кирушин, Малолетко, Фирсов 1979: 62]. Памятники этого времени открыты в междуречье Тобола и Ишима, в бассейне Конды и Среднем Зауралье [Косарев 1991: 31]. Все они расположены на террасах рек и берегах озер — Выйка II, Венгерова V, Ново-Тарсская и др. По технико-типологическим показателям (унифасиальный тип) инвентарь западно-сибирского мезалита обнаруживает генетическое сходство с культурами Урала, Енисея, Алтая, Ангары и Байкала, а также Средней Азии, что позволило исследователям выделить все эти памятники в локальную культурную традицию или линию развития и обосновать появление в мезолите на Урале значительных групп населения из арало-каспийского региона и постепенное их распространение на север в равнины Обь-Иртышья [Чернецов 1968: 38]. Топография верхнепалеолитических стоянок позволяет предположить, что основными путями продвижения этого населения в Западную Сибирь были долины рек Урала, Тобола, Тургая и Ишима.

Именно в мезолите в речном и озерном ландшафте начинает складываться комплексный охотничье-рыболовческий тип хозяйства: на берегах водоемов возникают стационарные сезонные поселения. По

мнению исследователей, к этому периоду восходит и возникновение коллективной охоты на диких копытных на речных переправах, обеспечивавшей людей достаточным количеством пищи, что помогло им выживать в суровом сибирском климате, интенсивно развивается рыболовство, т.е. человек прочно связывает всю сферу своей жизни с водой — рекой и озером.

Эпоха неолита, ознаменовавшаяся такими достижениями человечества, как изобретение лука, лодки, лыж, нарт, освоение керамического производства, усовершенствование каменной индустрии, возникновение производящих форм хозяйственной деятельности, по праву получившая в науке определение «неолитической революции», явилась периодом окончательного освоения человеком пространства Северной Азии. К эпохе неолита относится и окончательное формирование в Сибири хозяйственно-культурных типов присваивающей экономики, процесс сложения которых всецело зависел от естественно-природной среды, и ведущую роль играли в них реки и озера. При этом в значительной степени сказались различия в характере рек, рельефа местности и состава почв Западной и Восточной областей Сибири. Равнинность Западной Сибири, спокойное течение ее рек, широкие речные поймы, их протяженность сквозь различные природные зоны — все это благоприятствовало, особенно в эпоху неолита и бронзы, не только становлению разнообразных форм хозяйственно деятельности, но и более интенсивному развитию экономических и культурных связей населения разных природно-климатических зон — от тундры до степей Казахстана, раскрывало широкие возможности миграции значительных масс населения, усиливая темпы протекания этнокультурных и этногенетических процессов. Природно-географические условия Восточной Сибири были менее благоприятными. Горно-таежный ландшафт большей части ее территории, расположение основных низменностей в высоких широтах и горный характер рек — все это способствовало консервации культурных традиций, замедленному развитию этнокультурного взаимодействия и определенной стагнации этногенетических процессов.

В Западной Сибири ХКТ оседлых рыболовов складывается в эпоху энеолита (атлантического оптимума) в районах проточных и полупроточных озер, где развивается, главным образом, запорное рыболовство. Одним из таких районов было нижнее Притоболье с огромной системой небольших озер, питающихся горными реками Зауралья. Все поселения этого периода располагались на приустьевых мысах впадающих в озера рек и на озерных протоках. Запорное рыболовство сводилось к тому, что весной в половодье в озера из рек заходило много рыбы, после чего устья рек и проток загоразивались. Массовый лов рыбы начинался осенью у загородей, когда рыба

стремилась покинуть озера в связи с понижением уровня воды и попадала в поставленные здесь ловушки типа концов и вершей. Этот способ позволял при достаточно низком технологическом развитии промысловых орудий заготавливать значительные запасы продовольствия, что обеспечивало рост численности населения. Начавшиеся с эпохи бронзы похолодание и повышение сухости климата (бореальный период), а вместе с этим усыхание водоемов и образование широких речных пойм, пригодных для примитивного земледелия, привели к изменению ХКТ в нижнем Притоболье, население которого перешло к земледельческо-пастушескому хозяйству. Правда, значительную роль в этом процессе сыграл приток из южных районов андроновского населения с развитым пастушеско-земледельческим укладом, которое двинулось на север в связи с сильным пересыханием многочисленных водоемов в степях и расширением пустынь [Косарев 1991: 67–69].

В то же время в эпоху бронзы часть рыболовческого населения из районов лесостепи и южной тайги продвигается далеко на север, заселяя низовья Оби, и в устья ее больших притоков, где возникает ХКТ оседлых рыболовов. Важную роль в его становлении сыграло прогрессивное развитие орудий труда — изобретение сетей и ловушек калданного типа, что позволило освоить рыболовам крупные реки [Косарев 1987б: 270]. Этот ХКТ без особых изменений сохранялся в регионе до этнографической реальности. Топография поселений эпохи бронзы свидетельствует о том, что человек и в этот период, как, впрочем, на протяжении всех дальнейших эпох, предпочитал селиться на средних и малых реках и излюбленным местом оставался приустьевый мыс.

Охотничье-рыболовческий ХКТ является одним из наиболее распространенных традиционных хозяйственных укладов населения Сибири. Он складывается на всем таежном пространстве Сибири в эпоху неолита. Этот ХКТ определяет подвижный образ жизни и сезонный характер поселений. Особый интерес для нашей темы представляет характер и топография поселений. Все они располагаются по берегам озер и рек, но поселения с более мощным культурным слоем оказываются в устьях рек, стоянки с тонким культурным слоем — ближе к истокам рек. Первые характеризуются большим количеством останков ихтиофауны и костей птиц, вторые — наличием костей крупных копытных животных [Косарев 1991: 64]. Это дает основание достаточно точно реконструировать образ жизни охотников и рыболовов тайги, хорошо дополняемый этнографическими материалами. С весны до осени хозяйственные коллективы проживали в устьях рек, занимаясь главным образом рыболовством и охотой на линную птицу, с приближением зимы население передвигалось в глубь тайги, переходя к охотничьему промыслу. Таким обра-

зом, сезонное движение шло вдоль берегов рек, поэтому бассейны отдельных или близлежащих рек становились территориями этнической консолидации и формирования как этносов, так и субэтнических подразделений внутри них. Это подтверждается тем, что практически все культуры эпохи неолита и бронзы приурочены именно к бассейнам конкретных рек или междуречьям больших рек, притоки которых близко подходят друг к другу своими истоками.

Особо следует выделить охоту на оленей в тундровой зоне в эпоху неолита и бронзы. Сезонные миграции больших оленьих стад определили здесь особый вид охотничьего промысла — поколка оленей на переправе через реки. Охота на плаву давала возможность сравнительно легкой добычи большого количества мяса, что, в свою очередь, позволило человеку обосноваться в высоких северных широтах. Особое значение имела осенняя поколка, обеспечивавшая питанием на долгий зимний период [Симченко 1976: 90–91]. Открытые в тундровой зоне стоянки эпохи неолита, бронзы и раннего железного века в основном расположены на берегах крупных рек, в местах переправ северного оленя по пути миграций [Хлобыстин 1982: 27–28]. Этот вид охоты имел важнейшее значение в жизни населения высоких широт до начала XX в. Более того, возникновение достаточно специализированного направления промысловой деятельности в тундре обусловило развитие обменных отношений с оседлым рыболовческим населением низовья больших рек, например в Западной Сибири, и, следовательно, усиливало интенсивность этнокультурных контактов.

Заметим, что и становление ХКТ охотников на морского зверя также стимулировало этнокультурное взаимодействие населения побережья Тихого океана с охотничье-рыболовческим населением континентальных районов, занимающим бассейны Амгуэна, Анадыря, Колымы [Диков 1964: 28].

Эпоха бронзы ознаменовалась становлением в степной и лесостепной зонах Западной Сибири многоотраслевого хозяйства с производящими видами деятельности — пастушеским скотоводством и поименным земледелием. Возникновение этих форм было обусловлено изменением климата — переходом от атлантического оптимума к суббореальному. Усиливавшееся усыхание водоемов, с одной стороны, резко ухудшило условия для рыболовческого промысла, с другой — открыло плодородные, главным образом речные, поймы, единственно пригодные для примитивного земледелия. Причем продолжавшееся повышение сухости климата сгоняло людей с освоенных пойм малых рек, заставляя их перебираться в поймы крупных рек, тем самым расширяя масштабы хозяйственной деятельности, а следовательно, увеличивая и хозяйственные коллективы, и этнокультурные контакты. Здесь же сосредоточивались стада копытных

животных и сохранялась в реках рыба [Жосарев 1991: 35–36]. Все это не только способствовало развитию многоотраслевого хозяйства с земледелием, скотоводством, охотой и рыболовством, но и особенно тесно связывало человека с речным ландшафтом. Возникновение на юге производящей экономики и сохранение на севере присваивающей вызвали все более расширяющийся обмен между населением этих хозяйственно-культурных областей, что усиливало процессы уже этногенетического характера. Тем более что все ХКТ были прочно привязаны к речным магистралям, соединяющим степь и лесостепь с тайгой и тундрой. Последнее хорошо подтверждается резко возрастающим количеством археологических культур и значительно более быстрой по сравнению с неолитом сменой одной культуры другой, за чем, безусловно, стояли процессы этнокультурного и этногенетического характера.

Более того, на протяжении времени ареал распространения того или иного ХКТ смещался то с севера на юг, то в обратном направлении, что определялось климатическими колебаниями, главным образом, повышением или понижением увлажненности. Здесь следует уточнить, что эти колебания прежде всего сказывались на режиме водных пространств, поэтому зависимость пульсации ХКТ была непосредственно связана с поведением рек и озер. Так, например, при усыхании климата уровень воды в реках и озерах понижался, что приводило к расширению пространства речных пойм в южно-таежной зоне, и население лесостепной зоны с пастушеско-скотоводческим хозяйственным укладом, целиком связанным с этим ландшафтом, начинало постепенно продвигаться на север; при увлажнении климата поймы рек затоплялись, и это население вынуждено было уходить на юг в степные районы [Жосарев 1991: 78]. Изменение водного режима рек в значительной степени влияло на передвижение населения и внутри одной природно-климатической зоны. В тайге обмеление рек вынуждало население покидать малые реки и речки и перебираться на берега больших рек, с повышением уровня воды население постепенно двигалось в обратном направлении. При этом в каждом из природно-климатических поясов уровень воды в водоемах и прежде всего в реках по-разному оказывал влияние на усиление того или иного направления хозяйственной деятельности внутри ХКТ. Например, поднятие уровня воды в реках лесостепи и степи приводило к сокращению пойменного земледелия и увеличению роли охоты и рыболовства, в таежной зоне, особенно в заболоченных районах, — к сокращению охотничьих угодий и, следовательно, к сильному возрастанию доли рыболовства. Усыхание водоемов, наоборот, на юге увеличивало размеры земледелия и сокращало охоту и рыболовство, на севере в таежных районах приводило к сокращению заболоченных мест, что вызывало возрастание доли

охоты в хозяйственной деятельности и сокращению рыболовства [Косарев 1991: 36]. Эта пульсация в развитии хозяйственной деятельности постоянно стимулировала обмен между населением различных природно-климатических областей и приводила к возрастанию интенсивности этнокультурного взаимодействия, что влекло за собой более широкое развитие этногенетических процессов.

Таким образом, река в истории Сибири являлась не только главным средством существования, но и основным культуро- и этнообразующим началом, сыгравшим важнейшую роль в освоении человеком Северной Азии. Она представляла собой не только источник жизнеобеспечения, но и центр обитаемой территории и основную «дорогу» при продвижении человека в новые земли. Однако процесс освоения человеком любых областей земного шара включал в себя не только становление и развитие экономики, являвшейся основой жизнеобеспечения, но и духовное освоение окружающего пространства, обеспечившее глубинную взаимосвязь человека с Природой, воплощение которой в различных видах деятельности и составляет культуру. Именно поэтому река явилась важнейшим элементом мировоззренческих систем различных народов Сибири, играя одну из главных ролей в становлении и развитии космогонических и космологических представлений, изобразительного искусства, языка, фольклора и в целом всей духовной культуры коренного населения этого региона.

Отметим, что традиционное мировоззрение сибирских народов, воплотившееся в мифах, преданиях, сказках и других формах фольклора и известное нам по материалам XIX–XX вв., прошло длительный и сложный путь развития, на протяжении которого многие архаические элементы этой системы дошли до нашего времени часто во фрагментарных формах. Так, например, большинство мифологических сюжетов не представляют собой цельных текстов, но их отдельные элементы вплетены в различные жанры фольклора, что дает возможность на основе сравнительно-типологического анализа в общих чертах восстановить основное содержание образа реки в архаических мировоззренческих системах, формирование которых восходит к эпохам освоения человеком Северной Азии. Однако сразу же следует уточнить, что образ реки наиболее ярко и отчетливо прослеживается в традиции народов таежной зоны Сибири, особенно западно-сибирской низменности, где жизнь человека была наиболее тесно связана с речным ландшафтом. По мере отступления от тайги в зону тундры и южных степей образ реки в мифологических сюжетах постепенно угасает. Особенно это заметно в мировоззренческой традиции кочевников-скотоводов, где образ реки сливается с образом источника, т.е. доминантным становится идея воды как источника жизни. И, видимо, это неслучай-

но. Возникновение кочевого скотоводства в степях Евразии в корне изменило характер передвижения. Освоение коня под верховую езду открыло человеку огромные пространства и возможность двигаться в любом направлении в пределах степного ландшафта. И, хотя сезонные маршруты перекочевок иногда проходили вдоль рек, особенно тех, русла которых имели меридиональное направление, основная система кочевания строилась на расположении летних пастбищах у рек и озер, зимних — в полупустынях и пустынях, где источником воды являлся снег [Журылев 1998: 91 и послед.]. Таким образом, река как единственно возможный путь передвижения теряет свое значение. В хозяйственной деятельности кочевников она становится, главным образом, источником воды, так необходимой для жизни людей и животных в летнее время и для сохранения пастбищных угодий. Возможно, именно поэтому в мифологической традиции кочевников река лишь в латентной форме сохраняла символизм Мировой реки/Мировой оси, а на первый план в ее символизме выходили все семантические смыслы водной стихии (подробнее об этом см. статьи Дьяконовой, Соломатиной, Тадиной в настоящем сборнике). В фольклорной же традиции степных скотоводов река ассоциируется с привольным летним периодом жизни и утверждается как символ родного дома, родных кочевий и родины в целом. Таковы, например, реки Онон и Керулен в хрониках и преданиях монголов. Вот как в «Сокровенном сказании» описывается детство Чингисхана: «А обетом себе поставили [Чингисхан и его братья. — Л.Л.] — мать кормить. / На крутом берегу матушки Онон-реки / Вместе усядутся, друг для друга кручья ладят, / На кручья рыбешку негожую притравливают, / Ленков да хайрюзов выуживают, / Невода ли сплетут, плотву неводят, / С сыновней любовью матушку напитают» [Сокровенное сказание 1990: 24]. Здесь река выступает как матушка-кормилица, что, возможно, восходит к образно-семантическому значению реки в культурной традиции древнейших обществ, но в то же время рыбная ловля в этом отрывке отражает не важнейший способ жизнедеятельности, что могло бы быть характерным для охотничье-рыболовческого ХКТ, а создает образ обездоленности семьи, лишившейся главного своего богатства — скота.

В устном народном творчестве оленеводов тундры образ реки более полно сохраняет в себе мифические черты, в которых явно выступают ее основные космологические функции. Видимо, это объясняется и большей архаичностью мировоззренческой системы оленеводческого населения Крайнего Севера, и сохранением значения реки как транспортного пути в хозяйственной жизни, связанной и с охотой на путях миграции дикого оленя, и с обменными отношениями с оседлыми рыбаками низовий больших рек.

В мифах, преданиях, героических сказаниях и сказках народов таежной зоны Сибири и Дальнего Востока река выступает как важнейший элемент модели мира, организуя вокруг себя весь Космос.

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 решает 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, завилеял, за мамонтом Чжябдар, вился между равнин, гор и утесов, и потекла по его следу вода <...> Чжябдар протер своим телом дорогу для рек» [Материалы... 1936: 280]. 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 мифо-поэтических текстах последних он доживает до XX в. Большинство известных нам мифов и преданий о мамонте на территории как Западной, так и Восточной Сибири изображают его как фантастическое животное, живущее под землей или в воде. Образ его в различных мифологических традициях обретает свою форму: то он предстает в виде земляного быка, то 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 является, по воззрениям народов севера Сибири, результатом движения мамонта под землей [Иванов 1949: 35–139]. Следовательно, в представлениях народов севера Сибири мамонт олицетворяет стихии земли и воды, но в то же время выступает и в качестве демиурга. Можно полагать, что в эвенкийском мифе участие мамонта в сотворении земли выявляет в его семантике наиболее древний пласт.

Образ змеи известен в мифологиях практически всех народов мира. 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. образ этот являлся воплощением двух противоположных стихий — воды и огня [Иванов 1987: 468]. В приве-

денном выше эвенкийском мифе змея участвует совместно с мамонтом в космогоническом акте, причем в общем символическом 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 персональным творением змеем. Более того, здесь удивительно точно передана полифункциональная семантика воды. Она составляет мировой океан и несет в этом смысле идею хаоса, предшествующего акту творения, но, втекая в русла, «протертые» змеем на поверхности земли, обретает форму, становится рекой, т.е. получает упорядоченность, превращаясь в элемент космоса.

Если образ мамонта в данном космогоническом мифе не находит аналогов в традициях других регионов мира, то змей как один из первых творцов Вселенной известен во многих архаических традициях.

Первичность реки как основного элемента сакральной топографии 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]. Этот космогонический сюжет удивительным образом совпадает с древнеиндийским мифом о Пуруши — первочеловеке, из которого был сотворен мир [Ригведа, X: 90]. В этом мифе эвенков так же, как и в предыдущем сюжете, река создается в числе первых элементов (после камня-утеса, т.е. горы) космоса, как бы 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].

Первичность реки как космического элемента свойственна и 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”» [Сказки и исторические предания нганасан... 1976: 49]. В этом мифе сам космогонический акт подробно не раскрывается, хотя все указывает именно на участие в нем верховного бога-творца. Для нас важно, что при первотворении акцентируются гора, река и озеро, т.е. те элементы ландшафта, которые в сакральной традиции фактически и конструировали космос.

Первичность реки в акте творения наряду с горой наиболее полно раскрывает 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, и как сама Вселенная 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 космической реки в наиболее характерной форме проявляется в мифе «о небесной охоте» у хантов. В нем верховный бог Торум указывает своему младшему сыну Мир-суснехуму (За миром наблюдающий человек), где следует искать шестиногого лося/солнце: «На берегу священной реки, что в середине мира, есть озеро без деревьев в округе, без трав на берегу. Спустись туда!». Мир-суснехум убивает лося, а шкуру его прикрепляет к небу, повелевая ей «обозначать зарю» [Мифы и предания хантов и манси 1990: 68–69]. Космологическая функция реки передается здесь через более раскрытый 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 состояний воды, находящейся в состоянии движения (река) и в состоянии покоя (озеро). Я отнюдь не собираюсь абсолютизировать роль ландшафта и специфики хозяйственной деятельности в становлении и развитии образной системы мифологических представлений, но сочетание реки и озера, присутствующее в данном сюжете, невольно заставляет вспомнить о реальном пространстве, в котором протекала жизнь древних рыболовов и охотников Западной Сибири и которое, несомненно, оказало влияние на формирование модели мира, сохранившейся в культуре хантов и манси до начала XX в. Следует отметить, что этот миф представляет собой один из редких примеров в мифологии угров Сибири, в котором космическая река безымянна и не соотносится с главной рекой территории их расселения — Обью, что свидетельствует о его глубокой архаичности. В подавляющем же большинстве мифов и преданий хантов и манси в образе космической реки выступает реальная Обь, которая вбирает в себя все сак-

ральные смыслы, присущие Мировой реке/Мировой оси, соединяющей три мира Вселенной и протекающей через ее священный центр.

Река связывается с сакральным центром Вселенной 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 Умусниндян жил» [Материалы... 1936: 115]. Образ Мировой реки/Мировой оси становится понятным в этом сюжете не только потому, что подчеркивается ее срединное положение, но и всем последующим содержанием мифа — герой отправляется по ней в иные миры. Основной путь его лежит в нижний мир («вниз поплыл»), где Умусниндян встречается с богами и где с ним происходят различные события, суть которых однозначно указывает на обряды инициации. Не останавливаясь здесь на анализе его «приключений», так как этот сюжет не входит в задачу нашей работы, добавим, что в иной мир герой отправляется на волшебной золотой лодке, в которую превращается брошенное им вверх золотое кольцо. Таким образом, пространственная структура Вселенной, ее символический вектор (верх-низ), подчеркивается и уточняется не только прямым указанием вверх или вниз плывет по реке герой, но и характером материала, из которого сделаны различные объекты этих миров. Золотую лодку герой получает с неба, т.е. в мифе верхний мир дополнительно акцентируется золотом, что характерно в целом для всех архаических традиций. Нижний мир определен не только тем, что Умусниндян спускается вниз по реке, но и опять же видом металла — духи нижнего мира в образе двух красивых девушек отводят героя в железный дом, стоящий на берегу реки. «Умусниндян осмотрелся хорошо, человеческие кости рассыпаны, люди в каждом углу стонут. Умуснинден, обратно побегав, восемь двойных железных дверей сломал, потом убежал дальше». Отметим, что железный дом и различные железные предметы, акцентирующие нижний мир, являются непременными атрибутами всех инициатических сюжетов и известны в фольклоре большинства сибирских народов.

Мы видим, что так же, как в мифах хантов и манси, в эвенкийской традиции верхний и нижний миры Вселенной, соединяемые священной рекой, протекающей через их центр, обязательно уточняются другими символическими кодами — металлическими, животным, цветовым и т.п., но объекты, выраженные этими кодами, всегда привязаны к реке (лодка, дом на берегу и т.д.). Так, среди животных образов в космологических сюжетах, в которых центральным элементом сакрального пространства всегда выступает река, основными являются птица (часто водоплавающая) и рыба. В этом плане необычайно характерен текст шаманского камлания эвенков по поводу проводов души умершего в загробный мир: «В полночную сторону прово-

жая душу, / Ночная птица на границе перенося, / в полночную сторону провозая 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]. Здесь путь в нижний мир не только четко определяется самой рекой, но и подчеркивается, что он проходит по середине реки, т.е. при общей направленности течения в полночную сторону (вниз), вносится акцент «середины» — священного центра Вселенной, через который проходит Мировая ось/Мировая река/Сакральный путь (подробнее см. статью Н.В. Ермоловой в настоящем сборнике). Забегая вперед, скажем несколько слов о фразе из приведенного выше текста — «В волнах реки сбрасывайте рога, быки!». Семантика созданного здесь образа становится более понятной при сравнении с текстом одного из мифов хантов, где рассказывается о походе богатырей за невестой, отданной ненцам, земля которых в тексте мифа ассоциируется с нижним миром. Естественно, что в путь богатыри отправляются по мифической Оби: «Ехали, ехали и доехали до катящей гальку каменистой Обь; через нее плотно сооружена плотина из мамонтов и юров [мифические животные с огромными рогами, живущие под водой или землей. — Л.П.]. <...> Они вошли в семибездную священную воду и начали махать мечом. Куски мамонтов и юров стало относить течением. Они пробили плотину из мамонтов и юров, сели в лодки и начали грести» [Мифы, предания, сказки хантов и манси 1990: 157]. Здесь мы видим, что мировая река перегорожена плотиной из мифических животных. У многих сибирских народов в мифологических сюжетах, относящихся к «путешествию» в нижний или загробный мир, присутствует образ моста (в данном случае плотины), перекинутого через реку и соединяющего ее берега. Образ этот очень устойчивый в сакральной топографии космоса и связан с семантикой реки как границы между мирами, о чем более подробно будет сказано дальше. Мост этот всегда необычен, он так же сакрален, как и другие элементы космоса, и часто предстает в виде священных животных или их частей. Так, например, у народов Южной Сибири мост через реку жизни и смерти сделан из конского волоса, пройти по нему может только шаман, но и для него это большое испытание. В мифологии нганасан берега священной реки соединяются ледяным мостом. В мифе о путешествии героя в нижний мир имеется следующий сюжет: «Доехали до воды. Высокие яры над ней. Несмотря на зиму, вода талая. Волны хлещут до вершины яра. Через воду ледяной мост шириной с санку» [Мифологические сказки и исторические предания нганасан 1976: 151]. Фразу «В волнах реки сбрасывайте рога, быки!» из эвенкийского мифа 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, связан он 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 акцентируется присутствием самого моста. Этот текст подводит нас к одной из особенностей семантики мировой реки, а именно — ее тройственности: протекая через все три мира Вселенной, священная река совмещает в себе три образа — реки верхнего мира, реки среднего мира и реки мира нижнего.

Так, в мифологии хантов и манси космическая Обь воплощается в образе трех священных рек — небесной, земной и подземной, каждая из которых несет в себе черты единой мировой реки. Река течет в нижнем мире, куда культурный герой, сын творца Тарыг-пещ-ни-маля-сов (он же Мир-сусне-хум), проникает через отверстие в скале, которое символизирует сакральный центр мира — точку, в которой начинается путь во все сферы Вселенной. « На том месте, — говорится в мифе, — где небо свисает, скала с дырой обтянута семикратным железным перевесом (рыболовная сеть. — Л.П.)» [Мифы, предания 1990: 270]. Вход в нижний мир стерегут старик со старухой, хозяева железной сети, которые хотят убить героя. Но он сначала превращается в железного ястреба и прорывается через сеть, падает в священные воды нижней реки, превращаясь в железную щуку. Священная река проходит и через средний мир, и этот ее отрезок является началом пути мифических богатырей в другие сферы вселенной. Она существует и в небесном мире и тогда называется «священной семибездной» рекой, дублируя этим эпитетом «семибездное небо» [Мифы и предания хантов и манси 1990: 157]. В противоположность темным, холодным водам реки нижнего мира небесная Обь описывается совершенно иначе. Ее образ наиболее ярко выражен в «Священном сказании о Желанном богатыре», где описывается приход небесных божеств на среднюю землю: «К дорогому верхнему течению по беловодной питающей Оби, где поднимается рыба, по беловодной многорыбной Оби, с криком “тен-тен”. С кригом “гал-гал” они прилетели к восхваленной земле <...>». [Мифы, предания 1990: 124].

Река нижнего мира особенно часто фигурирует в шаманских текстах. В нганасанском мифе «Воскрешение девушки» молодой шаман отправляется за ее душой в нижний мир вслед за старым шаманом и в состоянии экстаза повествует собравшимся на камлание людям о том, что видит: «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 пе-

рейти 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”» [Сказки и предания иганасан: 93]. Здесь также на первый план выступает символическая функция реки как границы, она разделяет в этом сюжете различные по своим свойствам пространства нижнего мира. Перебираясь через реку, молодой шаман попадает к жилищу хозяев нижнего мира, т.е. в сакральный центр, к которому старый шаман из-за слабости своих духов-помощников приблизиться не может и который отгорожен от других территорий нижней земли священной рекой.

Необычайно выразителен образ реки нижнего мира (она же шаманская река) в предании эвенков «Хеладан». В нем рассказывается о том, что у одного старика было 5 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 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: “Хеладан, Хеладан, / 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.” <...>» [Материалы... 1936: 38–39]. Далее из текста следует, что на дне реки находятся кости мертвецов, их кровь и кал. Девочка ни разу не посмотрела вниз и благополучно убежала со льда на берег.

Образ реки как дороги в нижний мир, в мир смерти широко представлен в мифопоэтической традиции народов Сибири, что ярко отражается в архаичных традиционных формах погребального обряда (подробнее смотри статью Е.Г. Федоровой в настоящем сборнике). Для угров, например, было характерно захоронение на берегу реки под перевернутой лодкой, которое достаточно подробно описывается в фольклорных текстах. Так, в сюжете о «Мнимоумершем племяннике» рассказывается: «Живут тетя с племянником. Долго ли коротко жили, наступил день, племянник говорит тете: “Теперь я умру. Увези меня на кладбище. Дай мне с собой мою сеть, дай мне с собой мой котел, дай мне с собой мой топор! Положи меня в мою лодку!”. Едва договорил он, как умер. Тетя нагрела воды, обмыла его, положила на

скамью. Три дня держала, на третий день повезла на кладбище. Привезла на кладбище в лодке, вынесла его на берег, положила под лодку. Поехала домой» [Мифы, предания 1990: 126]. В другом мифе тело убитой женщины прямо опускают в реку, и она уносит его в мир мертвых [Мифы, предания 1990: 327]. Возможно, здесь перед нами предстает один из наиболее архаичных обрядов погребения.

Как уже говорилось, образ священных рек трех миров постоянно усиливается в повествовании введением дополнительных символических кодов — животного, металлического, цифрового, цветового. Так, в мифах хантов и манси в реке нижнего мира герой действует в образе железной щуки или железной гагары, в верхнем мире он одевает шкурку золотого гуся, и только в ней он может вернуться на землю. Постоянно используется при описании мировой реки и цифровой код с наиболее сакральным для многих архаических систем числом семь — «семибездная», «семь изгибов, семь плесов, семь мысов» священной Оби [Мифы и предания хантов и манси 1990: 141]. Цифровой код наиболее наглядно выражает идею тождества мировой реки и вселенной, которая в мифологии многих народов состоит из нескольких верхних и нижних миров — семи или девяти.

Исток мировой реки находится на юге и семантически дублирует верхний небесный мир, а устье — на севере и равнозначно нижнему миру, т.е. в мировоззрении народов Сибири горизонтальная и вертикальная модели мира находились в состоянии постоянной взаимозаменяемости. Так, у хантов и манси священная Обь берет начало в мифической стране Мортим-ма, которая располагается как бы одновременно и на юге, и в верхнем мире. Исток реки имеет хозяев, старика и старуху, которые являются божествами-хозяевами перелетных птиц. Именно они посылают их весной в средний мир людям. Сюда сын верховного божества Торума отправляется сватать дочь хозяев истока. Старуха встречает героя и угощает его дичью, а косточки птиц бросает в озеро с живой водой, и птицы возрождаются вновь. Тарыг-пещ-нималья-сов сватается к дочери старухи, и та советует ему выпросить у матери золотые шкуры гуся и лебедя. Они одевают их и через отверстие в скале попадают в средний мир [Мифы, предания 1990: 271].

Устье священной Оби впадает в Северное море — в нижний мир, царство холода, мрака и смерти. Вот как описывается в мифе вторжение обитателей этого нижнего мира на землю людей: «Из залива Северного моря, из края Северного темного священного моря, темноводного благословенного моря выплыло множество лодок с берестяными бортами; с громом едут по шести обским городам, по семи обским городам. У кого хорошая дочь — того покидает хорошая дочь, у кого хороший сын — того покидает хороший сын. С каждой зарей все ближе они, с каждым закатом все ближе они. <...> У кого

маленькая дочь — его маленькую дочь стреляют, у кого маленькие сын — его маленького сына стреляют стрелами величиной с чешую сырка» [Мифы, предания 1990: 106]. Души убитых увозят на лодках вниз по реке в мир мертвых. Таким образом, течение мировой реки точно совпадает с направлением юг—север, которое и определяет основной вектор горизонтальной модели мира.

У нганасан также исток и устье реки определяют и стороны света, 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 на севере и ассоциируется с тундрой. В мифе «В земле мертвецов» два шамана отправляются за душой больной девушки в нижний мир. Едут они туда по ледяной дороге, которой, по сути, является замерзшая река. «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 особой мифопоэтической формулой: «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. Слово забор для неводьбы диких [оленей. — Л.П.] перед чумом и аргишем со стороны тундры сделал из них» [Мифологические сказки... 1976: 84]. То есть шаманы преградили дорогу душам умерших, закрыли для них выход из мира мертвых. Обычай этот известен у многих народов Сибири. Например, буряты, увозя покойника на кладбище в лес, по дороге устанавливают между двух деревьев поперечную палку, и вся процессия проходит через эти временные ворота. После похорон все люди снова проходят под поперечиной, а последний, обернувшись, сбивает ее палкой и таким образом «закрывает» дорогу душам умерших в мир живых.

У удэгейцев исток и устье реки напрямую 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 возвращается в «сторону восходящего солнца». Следовательно в космологии удэгейцев, как, впрочем, у многих народов Дальнего Востока, Мировая река протекала с востока на запад, а не с юга на север, как в традиционных культурах Западной и Восточной Сибири. В то же время исток и устье этой реки здесь традиционно обозначают два противоположных мира — света, добра, жизни и мрака и смерти. Так, например, по пути вниз герой удэгейского мифа встречает же-

лезную птицу и в поединке тяжело ранит ее, а преследуя, попадает в дом к ее отцу, старику Канда. Интересно, что старик, слыша, что кто-то приближается к его дому, говорит дочери: «Если убийца моего сына, то придет с низовья [реки. — Л.Л.], если хороший человек, то придет с верховья» [Фольклор удэгейцев 1998: 132–133]. Возможно, смещение вектора Мировой реки в удэгейском сюжете связано с солнечным мифом, характерным для культур Дальнего Востока. Поэтому семантику севера принимала на себя частично западная сторона, а юга — восточная. По крайней мере, этот факт нельзя объяснить реальными географическими особенностями региона, где основная водная артерия — Амур, — объединяющая большинство народов Дальнего Востока, несет свои воды с запада на восток.

Характерной особенностью модели мира народов Сибири является впадение мировой реки в море или океан, которые воплощают область 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: «Старик в низовой стороне за морем жил. День и ночь, не переставая, дул» [Мифы, предания 1990: 297]. Символика моря очень многоплановая. С одной стороны, это, безусловно, нижний мир, и это подтверждается его сравнением с устьем реки — «устье семи морей», «семь морей с одним устьем», т.е. существует представление о море как об огромной (мировой) реке, омывающей землю. А отсюда возникает и вся положительная семантика образа моря. У эвенков существует предание о двух братьях Мучуно 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!”». Море спасает братьев, выбрасывая ящик на берег [Материалы... 1936: 67–68].

С другой стороны, удаленность этого моря, его расположение на краю Вселенной придают ему смысл сакрального центра. В мифе манси сын верховного бога Торума странствует по миру в поисках невест. «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, предания 1990: 258]. Семантика сакрального центра проявляется здесь не только в том, что вход в подводный (нижний) мир расположен в середине моря, но и в символическом значении металлов — золота и серебра, во многих культурных традициях мира символизирующих дневной и ночной миры, а в сочетании друг с другом вселенную в целом.

Образ моря как края Вселенной и в то же время ее сакрального центра в некоторых мифах олицетворяет и священное место, где живет солнце. Герой эвенкийского мифа Каптандыр отправляется искать хорошее место, 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». Далее текст повествует о том, 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» [Материалы... 1936: 271]. Здесь перед нами классический сюжет змеборства, который распространен во всей индоевропейской мифологической традиции. Его наиболее ранний вариант представлен в ведийской мифологии, когда земная вода (точнее, четыре земные реки) возникает в результате космогонического деяния Индры, убивающего дракона (змея) и высвобождающего из под первоначального холма воду и огонь (солнце) [Ригведа X 90]. В индоевропейской традиции змей (дракон) в этих сюжетах воплощает стихию огня, он обычно похищает (выпивает) воду и божество, или герой, убивая дракона, спасает людей и землю от засухи [Пропп 1986: 216–233]. В эвенкийском мифе эта линия опущена, о засухе ничего не говорится, но она достаточно четко проявляется в образе сухого моря, а освобождение воды воплощено в изображении разлившейся крови змея. Мы видим, что здесь, так же как в ведийском тексте, вода и огонь (кровь змея и солнце) объединены в единую композицию как две взаимоисключающие и взаимодополняющие стихии. Таким образом, в мифологии эвенков образ змея включает в себя все семантические смыслы, присущие ему в индоевропейской традиции: и водную стихию (миф о сотворении реки и происхождение воды из его крови), и стихию огня (его связь с солнцем и высушенное море).

Необычайно интересен в эвенкийском мифе и мотив «вода/кровь», более того, он присутствует и в мифологии других народов. В частности, в мифе хантов, повествующем о путешествии сына верховного бога Торума по различным мирам в поисках невесты. Одна из линий этого мифа посвящена поединку героя с мифическим богатырем ненцев. В бою сын Торума постепенно отрубает врагу все части тела, живой остается только голова. «Самоедская голова не может идти: как заденет за дерево, отскакивает назад. Она стала молить бога о речке, текущей женской и мужской кровью. И ей была дарована речка. Когда хантыйский богатырь собирался ударить голову мечом, она бросилась в речку, всплеснув воду. Хант стоит на берегу реки. Голова самоеда вышла у нижнего конца речного пле-

са на поверхность и сказала: “Если ты войдешь в воду, то ты, муж, живущий в светлом мире, войдешь на много-много лет. <...> Что же до меня, то пусть многочисленные мужи самоедской стороны принесут сюда пожертвованные мне чаши, жертвованные мне безбестяные сосуды, пусть сюда будут приведены в качестве кровавой жертвы хвостатые собаки, шерстистые собаки”» [Мифы, предания 1990: 152–153]. В этом контексте речка, текущая женской и мужской кровью, восходит к древнейшему космогоническому сюжету о сотворении мира из частей тела первочеловека (Пуруши) или мифического дракона (Тиамат) в индоиранской традиции, что подтверждается такими деталями хантыйского мифа, как последовательное рассечение тела ненецкого богатыря, части которого падают на землю, а также установлением обряда жертвоприношения на месте его гибели, т.е. на берегу реки и, видимо, самой реке. Таким образом, в мифах хантов представлен сюжет первожертвы в космогоническом акте, который прошел длительный путь развития и сохранился в варианте, в котором он уже вписан в более поздний многоплановый контекст. Сюжет этот столь интересен и дает столь огромный материал для дальнейшего исследования проблемы этно- и культурогенеза сибирских народов, что, безусловно, требует специального исследования.

Мировая река в мифопоэтической традиции народов Сибири несет в себе и символический образ границы между мирами Вселенной, о чем уже упоминалось выше. В основном она пролегает между миром живых и миром мертвых, между землей людей и землей духов, т.е. между освоенным пространством и диким. Именно с другой стороны реки, с другого берега появляются в поселениях людей обитатели мира духов. При этом особое символическое значение приобретает берег реки, в семантике которого концентрируется вся совокупность сакральных смыслов земли и воды. Берег реки сосредоточивает в себе образ сакрального центра Вселенной, здесь начинается путь в верхний мир и спуск в подземный, помещаются Мировое дерево и Мировая гора, пещера которой и является входом в нижний мир.

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, например, угров Сибири. Это священное место обитания небесных божеств, духов-хозяев местности, духов-предков и, естественно, основное место проведения обрядов, совершения жертвоприношения. Вот как описывается в «Священном сказании» о желанном богатыре Мир-Сусне-Хум начало его «правления» на средней земле, установления социального порядка: «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, имеющим 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 правду, 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, предания 1990: 124].

Перед большим военным походом, который в контексте мифа несет в себе семантику путешествия в нижний мир, герой совершает на берегу реки или в центре города у ритуального столба (сакральный центр) большие жертвоприношения, «чтобы созвать туда лесных духов, живущих на сотнях возвышенных мысов, и от них просить силу для спины, и от них просить силу для живота» [Мифы и предания хантов и манси 1990: 142]. Жертвоприношения богам на мысу совершались хантами и манси во время любых бедствий: «Начался голод. А тогда был обычай: если нечего убивать, надо дать дар. На одном мысу на Тух-сиге (название реки. — Л.П.) старуха принесла в дар своего сына, убила и оставила на мысу под кедром, подарила его мысу <...>» [Мифы, предания 1990: 172].

Та же самая семантика присуща образу речного мыса в шаманской мифологии якутов. При камлании, на празднике Ысыах, посвященном летнему солнцестоянию и богине-матери, шаман начинает свою песню с обращения к духам мысов: «От важного места стоя, / запевая счастье и радость госпоже Ысыах, / говоря, что может быть шерстистыми ладонями, / распевая, подняв головы кверху, / в количестве семи, имея семь парней, / на левой стороне семь девушек, / пусть буду продолжать путь. / Духи мысов остантесь видевшими и слышавшими! / На той окраине, как я посмотрю, / духи мысов, имеющих вид девяти сидя воющих волков, / остантесь видевшими, остантесь слышавшими! / Всем вам большой поклон» [Попов 1949: 231]. Далее из текста шаманской песни становится ясным, что она отражает весь путь шамана в верхний небесный мир к богине Ысыах. Весь этот путь предстает перед нами как путь по реке, имеющей семь священных мысов, на каждом из которых шаман останавливается и обращается к их духам-хозяевам с просьбой о покровительстве. Эти семь мысов совпадают в картине мира якутов с семью (девятью) слоями (мирами) верхнего мира, на каждом из которых пребывают свои божества и духи. На каждом из этих мысов шаман делает остановку, аналогичную той, которую он, по другому варианту камлания, делает на облаках — верхних мирах Вселенной. Эти мысы

отмечают определенные отрезки пути шамана, которые создают временной ритм его путешествия по реке, длящегося в сакральном времени один год. Образ реки-года, как и Вселенной-года, которую она символически дублирует, присутствует во всех культурных традициях Сибири, но это тема специального исследования.

Итак, река в мифопоэтической традиции народов Сибири является важнейшим структурообразующим элементом мироздания как в широком космологическом смысле, так и в более узком, олицетворяющем средний мир людей, этническую или семейно-родовую территорию героя, его родной край, а также содержит в себе более возвышенный смысл Родины. Это служит подтверждением тому, что река играла огромную роль не только в формировании ХКТ народов Сибири, но и в становлении их мировоззрения, т.е. являлась одним из условий этногенеза в целом. Например, в хантыйском предании герой говорит о себе: «Я, человек, имеющий свою реку, я, человек, имеющий свою землю». Возвращаясь из далеких стран, богатырь обращается к своим оленям: «Ну, объезжающие реки дорогие олени, объезжающие земли милые олени, поищите край своей реки, поищите край своей земли» [Мифы и предания хантов и манси 1990].

Таким образом, даже далеко не полный обзор мифологии народов Сибири дает все основания утверждать, что здесь мы имеем тот классический вариант образа космической реки, который характерен для мифопоэтической картины мира великих цивилизаций Индии, Египта и Ближнего Востока. Это позволяет рассматривать Сибирь как один из центров «речной цивилизации» Старого света.

Библиография

1. Археологические памятники Якутии. Новосибирск, 1983.
2. Буровский А.М. Речные долины — роль в генезисе цивилизации // Природа и цивилизация: реки и культуры. СПб., 1999.
3. Волков И.А., Волкова В.С. О позднплейстоценовом озере-море на юге Западно-Сибирской низменности // Тр. Ин-та геологии и геофизики. Новосибирск, 1965.
4. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.
5. Генов Рене. Кризис современного мира. М., 1991.
6. Диков Н.Н. Новые данные по археологии северо-востока Сибири. 1964.
7. Дмитриевский Ю.Д. Роль рек в формировании современной африканской цивилизации // Природа и человек. Реки и культуры. СПб., 1995.
8. Дугин А. От сакральной географии к геополитике // Элементы. Евразийское обозрение. М., 1992. № 1.
9. Евдокимов В.В. Топография поселений эпохи бронзы степного Притобья // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979.
10. Иванов В.В. Змея // Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1.
11. Иванов С.В. Мамонт в искусстве народов Сибири // СМАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI.

12. История Древнего Востока. М., 1983.
13. История Сибири. Л., 1968. Т. 1.
14. Кирюшин Ю.Ф., Малолетко А.М., Фирсов Л.В. Влияние природных условий на заселение и формирование хозяйственного уклада в Нарымском Прибые в эпоху бронзы // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979.
15. Косарев М.Ф. Западная Сибирь в переходное время от неолита к бронзовому веку // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987.
16. Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири. Человек и природная среда. М., 1991.
17. Курьлев В.П. Скот, земля, община у кочевых и полукочевых казахов. СПб., 1998.
18. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М. Василевич. Л., 1936. Вып. 1.
19. Мечников Л.И. La Civilisation et les grands fleuves historiques. Paris, 1889.
20. Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современных обществ. Киев; Харьков, 1899.
21. Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1995.
22. Мильков Ф.Н. Ландшафтная сфера земли. М., 1970.
23. Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подгот. текстов, введение и коммент. Б.О. Долгих. М., 1976.
24. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М., 1990.
25. Молчанов Ю.А., Федосеева С.А. Введение // Археологические памятники Якутии. Новосибирск, 1983.
26. Окладников А.П. Освоение палеолитическим человеком Сибири // Материалы по четвертичному периоду СССР. М.; Л., 1950. Вып. 2.
27. Окладников А.П., Молодин В.И. Палеолит Барабы // Палеолит Сибири. Новосибирск, 1983.
28. Павлов А.П. Геологическая история европейских земель и морей в связи с историей ископаемого человека. М.; Л., 1936.
29. Петрин В.Т. Палеолитические памятники Западно-Сибирской равнины. Новосибирск, 1986.
30. Поплинский Ю.Ю. Предисловие // Природа и цивилизация: реки и культуры: Материалы конференции. СПб., 1995.
31. Пропп В.Я. Исторические корни русской волшебной сказки. Л., 1986.
32. Попов А.А. Религиозные воззрения якутов. Рукопись. Архив МАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 16.
33. Ригведа. М., 1989. Т. II.
34. Сказки и предания нганасан / Запись и подгот. текстов, введение и коммент. Б.О. Долгих. 1976.
35. Сокровенное сказание монголов / Перевод С.А. Козина. Улан-Удэ, 1990.
36. Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.
37. Советский Союз. Российская Федерация. Западная Сибирь (географическое описание). М., 1968.
38. Советский Союз. Российская Федерация. Восточная Сибирь (географическое описание). М., 1969.
39. Хлобыстин Л.П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур севера Евразии: Автореф. дис. ... канд. истор. наук М., 1982.

40. Хомич Л.В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л., 1976.
41. Фольклор удэгейцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост., вступит. статья, коммент. и словарь Е.П. Лебедевой, М.М. Хасановой, Т.В. Кялундзюги, М.Д. Симонова. Новосибирск, 1998.
42. Формозов А.Н. Равнинность Западной Сибири и связанные с ней особенности животного мира // Развитие и преобразование географической среды. М., 1964.
43. Чебоксаров Н.Н. Происхождение человека и заселение земли // Страны и народы мира. Земля и человечество. М., 1978.
44. Чернецов В.Н. К вопросу о сложении уральского неолита // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968.

Е.А. Алексеенко

РЕЧНОЙ КОМПОНЕНТ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЕНИСЕЙСКОГО БАССЕЙНА

Территориально рассматриваемый регион включает бассейн Енисея от р. Сым на юге до р. Курейки на севере, а также бассейны Таза и Турухана. В XIX — начале XX вв. эта территория именовалась Туруханским краем. Коренными жителями здесь были кеты, а также периферийные группы северных селькупов и западных енисейских эвенков.

С рекой, приречным образом жизни и хозяйствования связан обширный пласт в культуре кетов и селькупов. Значительное место речной компонент занимает и в культурной традиции исконных таежных охотников и оленеводов — туруханских эвенков. Специально тема речного компонента у этих народов не рассматривалась, более того, даже в отношении кетов и селькупов, этносов с ярко выраженной рыболовецкой направленностью хозяйствования, речному пласту в их культурах часто отводился второй план. Связано это прежде всего с тем, что в период, о котором имеются конкретные сведения, жизнь этих народов определяли интересы таежной охоты, а в ней — пушного промысла; рыболовчество играло сопутствующую роль. Процесс, обусловивший подобную этнографическую действительность (конец XIX — середина XX вв.), начался с приходом на Енисей и прилегающие территории русских (конец XVI — начало XVII вв.), установлением пушной ясачной повинности и постепенным втягиванием коренных жителей региона в рыночные отношения, где основным товаром всегда была пушнина. Этот процесс изменил акценты в народном календаре, сказался на бытовом укладе, характере поселений, сроках использования того или иного вида жилища; у кетов и селькупов он вызвал к жизни так называемые

мую большую ходьбу — зимнее кочевание всей семьей, а также распространение транспортного (преимущественно нартенного, местами — вьючно-верхового, как у эвенков) оленеводства. С потребностями товарной охоты в конечном счете были связаны существенные социальные перемены у аборигенов туруханского региона, новые этнические связи, расширение осваиваемой ими территории.

В изменившихся в связи с развитием товарного пушного промысла условиях жизни кетов и селькупов продолжало сказываться их прошлое, в котором не Лес, а Река играла роль структурообразующего фактора культуры. И более всего это проявляется на уровне общественного сознания. Река сохраняла структурообразующее значение в космологии эвенков, исконных таежных охотников и оленеводов, что подтверждает как архаичность самой мифологемы Реки, так и общую независимость мифологии как культуры.

У кетов и селькупов после прихода русских сократились сроки «берегового» образа жизни (видимо, здесь следует искать и начало разделения на «береговые» и «лесовые» группы), в большинстве мест на второй план отошло, а кое-где и исчезло совсем осенне-зимнее подледное рыболовство. Свидетельством его прежней значимости в хозяйственно-бытовом цикле народов остались многочисленные фольклорные сюжеты. Интересно, что некоторые связанные с темой зимнего рыболовства произведения устного фольклора выполняли определенную магическую функцию. Так, в очень сильные морозы, не позволявшие людям проверять свои подледные ловушки, с целью потепления нужно было рассказать мифологического происхождения сказку об *Усесе* (*yc* — ‘тепло’, *es* — ‘бог, небо’). Но желаемый результат был возможен только если исполняли ее лица, родившиеся в теплое время года [Алексеевко 1976: 89–90]. Ритуальные корни текста прослеживаются в отрицательном отношении современных кетов к исполнению сказки *vsue*, не соблюдая необходимых предписаний. Характерна концовка сказки об *Усесе*, записанная А.П. Дульзоном от О.В. Тыгановой (она родилась в марте 1917 г.; запись осуществлялась летом): «Сказка про *Усеса* кончилась; господь бог пусть меня не накажет за то, что я ее рассказала» [Дульзон 1969: 203].

Один из показателей культуры приречных жителей — степень утилизации продукции рыболовов и охота на водоплавающих. Рыбная пища преобладала в традиционной системе питания кетов и селькупов (характерно, что в кетском языке понятие «мясо» выражалось лексемой «*uc*» — «рыба»; компонент «*uc*» присутствует и в общем номинанте «пища» — «*илинис*»). Кроме употребления свежей рыбы, у тех и других большую роль играли заготовки рыбных продуктов. Эвенки в целом отдавали предпочтение мясной пище; рыбу ели преимущественно только что выловленную, а в заготовках у них преобладала юкола (сухая рыба) для собак.

У туруханских кетов и селькупов отмечен одинаковый способ сохранения свежей рыбы [Donner 1930: 39, 40]. Использовался он в конце лета при однократном крупном улове. Вырывалась яма глубиной до метра. Выпотрошенную рыбу укладывали в нее рядами, отделяя каждый ряд прослойкой из травы, преимущественно крапивы. Сверху закрывали берестяной тиской и засыпали землей. Трава и береста служили естественными консервантами, и рыба сохранялась свежей 7–10 дней. Подобные же хранилища устраивали и для добытой в большом количестве линяющей водоплавающей дичи.

Но основной объем заготовок рыбной продукции у кетов и селькупов был связан с массовым котцовым ловом рыбы. Важная роль котцового способа в хозяйствовании туруханских кетов и селькупов нашла отражение в их народном календаре. Именно этот способ позволял обеспечить семью рыбными продуктами на то время, когда рыболовство было невозможно. Запорное рыболовство имело место и у сымских эвенков.

Котцами (загородка из еловых жердочек, перегораживающая реку, протоку или старицу, и собственно котец с плетеной ловушкой-мордой) добывали рыбу не только летом, но и осенью и в начале зимы (до образования очень толстого льда), особенно в период нереста налима. Но массовым, позволившим заготовить рыбные продукты впрок, был летний котцовый лов. Для массового лова в одно стойбище объединялись 10–15 и более хозяйств. Память о местах, где из года в год пользовались большими котцами, сохранилась в гидронимике — названиях типа «липаткинская курья», «бердниковская виска» (местная протока). Но в конце XIX в. большие ловушки встречались уже не часто; обычно две–три или даже одна семья пользовалась своими отдельными котцами.

При выборе места учитывались направления хода рыбы, возможный спад воды и иные важные для успеха промысла условия. Изготовление, а также ежегодный ремонт и налаживание большого котца осуществлялись коллективными усилиями мужчин из объединившихся на летнем стойбище семей. Загородкой перегораживали водоем или часть его, а со стороны хода рыбы оставляли узкий проход в отгороженную полукругом часть котца (принимая во внимание аналогии финно-угорского запорного рыболовства [Васильев 1962], можно полагать, что сначала это была только загородка, дополненная со временем собственно котцом с плетеной ловушкой). Рыба попадала туда через широкое отверстие конусообразной морды и скапливалась. К котцу подъезжали на лодке и извлекали рыбу специальным черпаком. Ловушку проверяли поочередно, а в жару — несколько раз в течение дня. Каждая семья должна была получить равную долю улова (в качестве меры кеты называли, например, емкость лодки-однодеревки [ПМА]) или равный пай заготовленных сообща рыбных

продуктов. Основной объем ее у кетов и селькупов составляли юкола (распластанная высушенная рыба — язь, лещ, щука) и так называемая порса (местн.) — крошево из поджаренной на рожнах, подкопченной и измельченной рыбы, преимущественно ельца¹.

Порсу хранили в специально для этого сшитых мешках из прочной кожи налима [МАЭ. Колл. 4034–129]. Небольшие мешки были сшиты из кожи 1–2 рыб, для больших требовалось 6–7 налимов. Кожу снимали от головы, подрезав на спине и животе, сушили, а затем разминали кулаком. Мешки сшивали нитками из оленьих сухожилий. Юколу обычно держали в коробах из бересты. Небольшие запасы порсы и юколы в непромокаемых мешочках из рыбьей кожи охотники брали с собой, уходя на промысел с одной–двумя ночевками. Из порсы зимой готовили густое варево, ее также добавляли в муку, выпекая «остяцкий хлеб» — пресные лепешки. Порса давала возможность экономить покупную муку; весной, когда запасы последней истекли, порса в тесте преобладала. Юколу отваривали или, размочив, разогревали на рожне. Юкола служила также кормом для собак; эвенки заготавливали ее преимущественно с этой целью.

Ценные и деликатесные продукты, так называемую «варку», рыбий жир, а также клей из чешуи и плавательных пузырей каждая семья всегда заготавливала самостоятельно. Варка считалась лакомством, использовалась в качестве ритуального угощения гостя-медведя на празднике по случаю добычи животного. В обычае кетов было посылать туесок с варкой в качестве гостинца родственникам. Для получения продукта жирную рыбу варили в котле в очень небольшом количестве воды, пока она не испарялась. Котел еще некоторое время держали на небольшом огне, затем рыбу размельчали, заливали жиром и, остудив, складывали в берестяную посуду. Заготовка рыбьего жира была длительным процессом: мелкую рыбу и внутренности томили в небольшом количестве воды, периодически снимая поварешкой сверху жир. Остывший жир сливали в специальные берестяные туеса. Для длительного хранения жира использовали кишки налима. Зимой застывший жир разрезали вместе с «сосудом». Жиром наполняли также емкости из снятой

¹ Еще в 1950–1980-е годы кеты отдавали предпочтение именно частиковой, нежирной рыбе. Когда встал вопрос о переселении группы народа с р. Пакулихи на Енисей, едва ли не главным мотивом отказа со стороны старшего поколения было то, что на Енисее отсутствует любимый ельчик, а водится только «красная» (осетровая) рыба [ПМА]. За этнографическими наблюдениями подобного рода могут стоять традиции, сложившиеся в условиях ихтиофауны некрупных водных бассейнов Обь-Енисейского междуречья, где преобладала «черная рыба».

чулком кожи тайменя, щуки, налима. Их предварительно надували и сушили, завязав отверстия. Жир добавляли в отвар порсы, суп из сухой рыбы. Лакомством считалась смесь из жира и толченых ягод (моршки, черемухи). В небольшом количестве ее заготавливали впрок, используя для хранения посуду из бересты. Рыбий жир занимал первое место в числе ритуальных продуктов у кетов как при исполнении повседневной семейной обрядности, так и на коллективных праздниках — медвежьем, при благодарении за удачный промысел копытных и т.д.

Рыбья кожа использовалась также для изготовления прочных лямок, с помощью которых люди тянули бечевой лодку или ручную нарту. Еще один пример утилизации продукции рыболовства — изготовление клея из плавательных пузырей (наиболее ценился и был предметом обмена с «лесовыми» жителями клей из пузырей осетровых рыб), чешуи. Отвар из рыбьих внутренностей использовался в качестве смягчающего средства при выделке шкур, особенно шкурок мелких животных и птиц. Снятая целиком шкура гагары служила непромокаемым кисетом: мужчины держали в них табак, пистоны и т.д. Из шкурок с голов гагар были сшиты мешочки для изысканных продуктов — чая и сахара, если таковые имелись. На один мешочек шли шкурки с шести голов. Шкурки высушивали, смазывали отваром из рыбьих внутренностей и разминали. Снятую целиком шкуру гагары одевали поверх ровдужной обуви летом в дождливую погоду.

Что касается других реалий приречного образа жизни, то для кетов, селькупов и эвенков характерны яркие примеры культурной адаптации в этой среде. Они включают опыт производственной деятельности, средства материального жизнеобеспечения, необходимые для освоения речной и приречной среды, а также большой объем знаний и навыков, позволяющих человеку чувствовать себя в ней комфортно. Значительная однотипность природных условий (характер рек, приречной флоры и фауны и т.д.) обеспечила близость материальных форм (орудий рыболовного промысла, транспортных средств, утвари из рыбьей кожи и шкур водоплавающих птиц и т.д.). К тому же саму отрасль — рыболовство — отличает общая универсальность способов лова и орудий труда. Выявляемая специфика чаще всего связана с особенностями мировоззрения, иногда принимающими характер этнических предпочтений. Например, широко распространенные ставные сети-пушальни у кетов и подкаменнотунгусских эвенков по конструкции и способу употребления не различались. Но у кетов они не могли быть, как у эвенков, из конского волоса [МАЭ. Колл. № 254–35], поскольку он, как и конский камус, воспринимался как способный оказать вредоносное воздействие. Подобные примеры нефункциональной обусловленности трудно об-

наруживаемы, но именно они позволяют выделять специфическое в культуре народов, длительное время существующих в единообразной ландшафтной среде.

Именно этнический фактор мог обусловить тот факт, что сходная по конструкции и технологии изготовления долбленая лодка-однодеревка (местн. «ветка») у туруханских кетов и селькупов была из разных пород дерева — осины и кедра, хотя обе породы в равной степени характерны для флоры региона. Непосредственно соседствовавшие с этими народами в левобережье эвенки пользовались долбленкой из осины, на Сыме — из кедра, а у жителей внутренних территорий (в верховьях Сыма, Кети, Дубчеса, на притоках Подкаменной Тунгуски и Бахты) ее функциональным аналогом была берестяная оморочка (берестяная ветка упоминается и в кетских мифологических преданиях).

Лодка-однодеревка оптимально соответствовала ландшафтным условиям. Ее отличали легкость, быстроходность, способность проходить в самых трудных мелководных, порожистых, с лесными завалами местах. Ее легко было перенести или протащить волоком через перевал. Именно так люди с берега переносили ее до таежных озер для рыбной ловли и охоты на линяющую водоплавающую дичь. На Туруханском Севере долбенки стали межнациональным достоянием, но еще во второй половине XX в. русские старожилы предпочитали искать мастеров из коренных северян.

Высокие функциональные качества долбленке обеспечивал экологический опыт поколений, включавший знание свойств используемого материала, его естественной формы, а также применение измерительной системы, производной от антропометрии индивида, которому лодка предназначалась. Ветка является своего рода материальным символом речной культуры и в качестве такового заслуживает быть рассмотренной здесь подробнее. Сделано это будет на кетском материале, но сам технологический процесс изготовления долбленки у всех народов был одинаков.

Для кетов известны два названия долбенки — *ти* и *дыл'ти/дыл'тий* («маленькая лодка», букв. «ребенок-лодка»). Первое название относится к вышедшим из употребления большим (согласно устной традиции, до 10–12 м и более длиной) однодеревкам, сходным с обскими, угорскими и селькупскими обласами. В середине XIX в. это отметил М.-А. Кастрен. Однако конкретные этнографические данные, относящиеся действительно к *дыл'тий*, появляются не ранее середины XIX в. [Кривошапкин 1986: 129; Алексеенко 1961: 85–89]. Кеты отдавали предпочтение осине, считая, что ее древесина устойчива к влаге. «Правильная», не нарушающая основы дерева выборка материала при вытесывании, а также равномерная толщина бортов считались необходимыми условиями устойчивости и управле-

мости лодки. Еще одно требование — чтобы толщина ствола выбранной осины и длина полученного из него бревна-заготовки соответствовали условиям эксплуатации: предполагалась ли она, например, для одного или двоих человек, для человека с собакой, подростка. Измерительным эталоном при изготовлении лодки был сам человек — его рост, расстояние на вытянутые руки («мах»), а также производные последнего: расстояние от грудной кости до конца пальцев вытянутой руки («полумах») и др. В качестве меры служили также расстояние на вытянутые пальцы, ширина пальца в суставе и т.д. Так, для ветки на двух взрослых в лесу надо было выбрать осину, при обхвате которой по окружности сходились бы концы пальцев, т.е. в «мах». Длина бревна для такой лодки должна быть в три «маха». Для ветки на одного требовалась толщина дерева, обхватив которое, правой рукой можно было взяться за запястье левой. Необходимая длина бревна в этом случае — «три маха без локтевой части». Ветка для человека с собакой была такой же длины, как долбленка для двух, объем же требовался иной — при обхвате дерева правой рукой нужно было достать до середины тыльной стороны ладони левой. Шириной указательного пальца на втором суставе определяли толщину бортов. В эту меру изготовлялись деревянные колышки, которые забивались в углубления, просверленные поперечными рядами. Колышки обеспечивали равномерную толщину бортов. Материал при их вытесывании выбирали теслом до тех пор, пока не показывались головки колышков. Те были из лиственницы, кедра и выделялись розовым оттенком древесины; при использовании колышков из березы один конец их чернили углем.

Выше приведены лишь некоторые приемы народной техники, обеспечивавшей высокие функциональные возможности лодки-долбленки и удивительную слитность с ней человека. Никто никогда не хронометрировал время, проводимое человеком в лодке в течение всего периода открытой воды — от ледохода до ледостава, в самых различных условиях. Наблюдения отражают лишь конечный результат подобной практики, при котором дети с 5–6 лет самостоятельно управляли верткой долбленкой, а мужчины и женщины пользуются ею даже в глубокой старости. Человеку со стороны кажется парадоксальным, как не умеющие плавать люди (среди взрослых кетов таких еще недавно было абсолютное большинство) чувствуют себя комфортно в речной стихии, пребывая в чуткой к любому движению ветке, борта которой могут выступать над водой всего на ширину ладони.

В мифологии кетов образ лодки органически связан с общей концепцией устройства Вселенной в ее горизонтальном и вертикальном структурировании. Лодка-долбленка или берестянка — средство сообщения между ее верхним и нижним речными мирами (см. об

этом ниже на примере мифа об Альбе и его борьбе с *Хоседам/Хосерам* и сюжета о важенке *Бансел'*, следующей вниз по мифической реке за своим умерщвленным мужем).

В универсальном мифологическом контексте «лодка–нижний мир» могут рассматриваться данные о ритуальной функции лодки. В.И. Анучин упоминает, что, по рассказам кетов, долбленку когда-то использовали в качестве гроба [Анучин 1914: 12]. А в конце 1950-х годов на Курейке был записан рассказ аналогичного содержания: из-за отсутствия подходящих деревьев девушку похоронили в разрубленной пополам ветке [Алексеев 1961: 81]. «Покойнику гроб сделал», — так кеты высмеивали создателя нескладной, некачественной лодки. Здесь же можно добавить, что к месту захоронения, всегда расположенного ниже поселения, умершего следовало везти в долбленке.

Связь с верхним миром выражают предметы шаманской атрибутики — сделанные из листовой меди или латуни (материал высокой семиотической значимости, маркер вертикального сакрального мира) лодка, весла, острога. Интересно, что в детском рисунке (из собрания Х. Финдейзена; *Museuv Völkerkunde*, Гамбург) та же идея выражена образом крылатой лодки.

Речное прошлое предков кетов, селькупов, эвенков и речной способ освоения ими пространства отражает топонимика. Практически весь ее объем составляют гидронимы — названия рек, озер, проток, а также перевалов и волоков, связывающих речные системы [Дульзон 1955; 1963 и др.]. В условиях недостаточной источниковой базы этот материал (главная роль в его выявлении и исследовании принадлежит А.П. Дульзону) чрезвычайно важен. Он позволил обозначить место древнего обитания кетоязычных групп, наметить общее направление и проследить конкретные пути переселения выходцев из них на места исторической известности на Енисее. Вместе с другими данными он открывает возможность выявлять ранние этнические контакты, говорить об относительной хронологии процессов.

Среди собственно кетоязычных групп, т.е. предполагаемых предков кетов, оставивших свои топонимы на территории Средней и Западной Сибири, А.П. Дульзон выделил группы носителей гидронимов «*сес*» и «*сис*» («река»). Первые некогда проживали в Саянах (в горно-таежных районах Верхней Томи, Верхнего Абакана, а также северо-восточной части Тувы). Носители гидронима «*сис*» также были обитателями горной тайги — эти гидронимы известны в предгорьях Алтая, в верховьях Иртыша. Оставившие топонимы «*сес/сис*», кроме того, жили компактной группой на Среднем Иртыше (междуречье Иртыша и Васюгана, охватывающее на севере верховья р. Демьянки, а на юге — бассейн Тары).

Северную половину территории с кетскими гидронимами занимало «икающее» кетоязычное население (*сис*). Вероятно, это были наиболее ранние кетоязычные жители, спустившиеся сюда с верховьев Иртыша, а южную половину занимало «экающее» (*сес*) население. Выходцы отсюда и составили основную часть предков современных кетов. На места своей исторической известности уже в пределах Енисейского Севера они перешли, судя по гидронимике, проделав путь по рекам и речным системам: с Иртыша и Васюгана через Обь, Тым и Сым в верховья Елогуя. Какая-то часть могла выйти на Енисей по Сыму. Продвигались они, видимо, небольшими группами, включавшими несколько родственных семей, от одного приречного стойбища к другому. Миграционные процессы, конечным результатом которых явилась уже документально известная этническая картина на Енисее и в Обь-Енисейском междуречье, относятся, видимо, к IX–XIII вв. Они могли быть обусловлены общей исторической ситуацией в Южной и Юго-Западной Сибири, сложившейся главным образом в результате разновременных этапов тюркской экспансии.

В носителях гидронима «*сес*», перешедших на Енисей в XVII в. из юго-западных пределов, можно видеть предков остяков-инбаков. Не исключено, что какая-то группа этих предков кетов перешла на север по Томи через Обь и Кеть или (что кажется менее вероятным) по самому Енисею. Ими могли быть предки остяков-боктинцев и земшаков, ставших известными в начале XVII в. в низовьях Бахты и Подкаменной Тунгуски [Долгих 1972: 87]. Выявляемая топонимическая общность нашла преемственность в едином для потомков инбаков, земшаков и боктинцев диалекте — инбатском. Это обстоятельство, а также анализ состава потомков елогуйских инбаков, с одной стороны, и бахтинских (енисейских) и подкаменнотунгусских остяков — с другой, позволяет говорить о них как о двух родовых группах инбатских (северных) кетов.

Переселенцы с гидронимом «*сис*» осели на притоках Енисея Сыме и Дубчесе. Влияние их языка (диалекта?) сказалось на языке сымского населения. А.П. Дульзон пришел к выводу, что носители гидронима «*сис*» перешли на Енисей позже «экающих». Последний этап он относит уже к концу XVI в. Именно от них русские узнали гидроним Тым [Дульзон 1962: 60, 76]. Документы XVII в. выделяют среди них «доканов» и «закаменных остяков» [Долгих 1960: 145–149]. Потомки их известны как сымские кеты.

Выявление субстратных и субсубстратных форм топонимов позволяет говорить о преемственности (следовательно, взаимодействии) разноязычных этносов на одной территории. Кетоязычное население следует признать наиболее ранним из этнически определяемых жителями бассейна Васюгана. Замена кетских топонимов

селькупскими (*кы* — «река») и частично хантыйскими (*юган* — «река») отражает процесс расселения на обширной территории Приобья и к западу от Енисея селькупов (левые притоки Оби — Васюган, Парабель, Чая, Шегарка; правые притоки — Чулым, Кеть, Тым, Вах), потесненных затем на Васюгане и Вахе восточными хантами [Дульзон 1969]. В условиях общей малочисленности разноязычных групп дуально-родового социума у кетов и северных селькупов и в результате процессов этнического взаимодействия оставшаяся на местах и на пути своего следования часть кетоязычных групп была поглощена более поздними пришельцами, а какая-то часть предков селькупов и, видимо, хантов (но в меньшей степени) стала составным компонентом территориальных общностей с преобладанием кетского языка. Сделать подобное предположение позволяют этнографические сведения (например, принесенные на Елогуй особенности обско-угорской культовой скульптуры). Кетоязычное большинство инбаков к XVII в. могло поглотить небольшое число южно-самодийского населения, родственного тем группам, которые, переселившись далее на север, стали составной частью будущих энцев [Васильев 1974: 174; 1979: 40–41]. К их лексике, возможно, восходит гидроним Инбак (правый приток Енисея). О проживании самодийцев — предков лесных энцев — в XVII в. севернее Елогуйа, т.е. по соседству с кетоязычными инбаками, известно из исторических источников [Долгих 1960: 142].

Процессы эти, впрочем, могли быть обоюдными. Кетский фольклор изобилует сюжетами о военных столкновениях остяков с «низовскими» людьми *дыуыден* (т.е. живущими ниже по течению), поводом для которых было похищение женщин.

Предшественниками селькупов в верховьях Таза были, видимо, предки энцев, продвинувшиеся к середине XVII в. на север и оставившие следы своего пребывания на кетской периферии. В своем продвижении они менее зависели от речных систем, поскольку были оленеводами и пользовались нартным транспортом. Путь селькупов прослеживается по гидронимам — с Тыма, верховьев Ваха и отчасти с Кети на Верхний Таз. К концу XVIII в. часть их продвинулась по Тазу и вышла на р. Турухан и ее притоки — Верхнюю и Нижнюю Баиху. Часть семей уже пользовалась в зимнее время оленьим транспортом (оленеводство они, как и часть кетов, заимствовали у тех же «низовских людей», скорее всего предков энцев). В течение XVIII в. происходило также продвижение отдельных семей и патриний кетов вниз по Енисею и на его северные притоки — Турухан и Курейку, где они достигли северной границы своего расселения. К концу XVIII в. здесь было смешанное кетско-селькупское население, причем на Турухане и его притоках в целом сформировалась селькупоязычная группа, известная как баишенские сельку-

пы. Обитатели побережья Енисея, низовий Турухана и Курейки — селькупы, кеты — в XVIII в. образовали смешанную группу, в которой возобладал кетский язык, и это явилось решающим условием ее дальнейшего формирования как кетской (курейские кеты).

Предшественниками и преобладающими по численности соседями кетов и селькупов в бассейне Курейки до конца XIX в. были эвенки. Постепенно большая часть их переселилась на Турухан, в верхнем течении которого сформировалась самая северо-западная группа эвенков [Туголуков 1974]. Еще одна группа эвенков, живших в непосредственном соседстве с кетско-селькупским населением, известна под названием сымских [Василевич 1931, 1969; Долгих 1960: 206]. В бассейн Дубчеса и Сыма они перешли с правобережья Енисея, Подкаменной Тунгуски и Ангары. Переселения отдельных эвенкийских семей происходило еще в конце XVI — начале XVII в., но массовым оно стало во втором десятилетии XVIII — первой половине XIX в. [Василевич 1931: 134; Долгих 1960: 206]. Часть их продвинулась далеко на запад от Енисея — в Васюганье, верховья Чулыма, на Томь, другие обосновались в бассейне Дубчеса, Сыма, а также отдельными семьями расселились в верховьях Таза, Елогуя, Ходосеи.

На левобережье Енисея, в ареале расселения остяков — кетов, селькупов, — уже в XVII в. были известны особые «пешие» («сидячие», «лодошные») группы тунгусов. Зафиксированные историческими источниками и картами XVIII в. названия [Василевич 1969: 3–4, 6, 46] отразили подмеченные отличия образа жизни и хозяйствования этих переселенцев с Подкаменной Тунгуски и Ангары по сравнению с их соплеменниками — оленными кочевниками. Внешне отмеченные особенности позволяют предполагать здесь уклад, близкий к укладу приречных рыбаков. Возможно, за ним стоят прежние, до переселения на левобережье Енисея, контакты. Б.О. Долгих предположил, что это могли быть контакты с енисейскоязычными коттами; не исключал этого и В.А. Туголуков [Долгих 1960: 192, 206; Туголуков 1982: 131].

Путешественники XVII–XVIII вв., проплывавшие по Ангаре, обратили внимание на особенности культуры местных тунгусов. Они имели оленей, но перекочевки их были ограничены. Рыболовство играло значительную роль в их хозяйстве. Они пользовались сетями из рыбьей кожи. Как особенность отмечалась татуировка на лице и обычай жертвоприношения щенками. Специфическими чертами, в частности татуировкой, отличались и тунгусоязычные насельники правобережья Енисея между низовьями Ангары и Подкаменной Тунгуски, известные под название варганцев (*варгаган* — «заречные»). Одна из версий этимологического анализа этнонима, осуществленного Н.В. Ермоловой, убедительно связывает их с Ангарой [Ермолова 1999: 119–120]. Для этой группы отмечены переселения

с низовьев Подкаменной Тунгуски на левобережные енисейские притоки — Сым, Кас, Дубчес, конфликтные и мирные (семейные, культурные) контакты с местными осяками [Ермолова 1999: 118–119].

В.А. Туголуков связывал «смешанный» характер культуры варганцев то с тунгусо-кетским [Туголуков 1982:131], то с тунгусо-самодийским [Туголуков 1985: 96]. Учитывая большую этнокультурную близость кетоязычных и самодийскоязычных остяков (селькупов) такой подход не выглядит противоречивым. Но, может быть, рассматриваемая территория енисейского лево- и правобережья была ареалом ранних взаимодействий самодийско-енисейскоязычных групп (кетов, коттов, пумпоколов) и тунгусов с иноязычными приречными аборигенами, к традиции которых восходят не известные енисейцам и тунгусам татуировка на лице и жертвоприношение щенками, а также сохранившийся в самоназвании сымских кетов этноним «*юг/юх*» (мн.ч. *югень, югунь*) [Алексеевко 1975].

Тенденции ранних этнических связей сказывались и позднее. Потомки эвенков XVII в. стали непосредственными соседями кетов и селькупов в верховьях Таза, на Сыме, Дубчесе, а также в сложившихся национально-смешанных группах в бассейнах Елогуя — Сургутихи, Пакулихи, Турухана. В культуре исконных таяжников-оленьеводов возникали новации, в том числе и такие, которые являются знаковыми для хозяйственно-бытового уклада приречных жителей. У эвенков Сыма и Верхнего Таза появились землянки; произошло выделение охотничьего этапа «малой (пешей) ходьбы», когда не прекращалась рыбная ловля и семьи оставались в землянках. Наряду с берестяной оморочкой у эвенков получила распространение долбленка-ветка из осины, как у кетов, и из кедра, как у селькупов. Однодеревками из кедра пользовались и эвенки р. Турухана [Василевич 1969: 137–138; Туголуков 1974: 65, 67].

В верховья этой реки эвенки перешли в конце XIX в. с правобережной Курейки [Туголуков 1974: 59]. Переселенцы были носителями уклада, определявшегося в первую очередь потребностями оленеводства, чем и объяснялось кочевание групп на более глубоких по отношению к Енисею участках. На одном из них, в малоосвоенной полосе междуречья Таза и Енисея, в бассейне Турухана постепенно сложилась однопациональная эвенкийская группа, сохранявшая регулярные связи с сородичами с Нижней Тунгуски, Верхнего Таза. Вместе с тем пограничное положение этих эвенков по отношению к байшенским селькупам на юге и ненцам на севере, особые ландшафтные условия — лесотундра, переходящая в тундру — обусловили своеобразие их хозяйственно-культурного комплекса. С одной стороны, для них стало характерно использование в оленеводстве пастушеских собак, выменивавшихся у ненцев, с другой — появилась группа, отдававшая предпочтение рыболовству, преиму-

щественно озерному. В.А. Туголуков считал возможным связывать рыболовческую традицию этой группы со временем взаимодействия эвенков с селькупами в верховьях Таза до переселения в более северные районы [Туголуков 1974: 62].

При однотипности хозяйственно-бытового комплекса туруханских кетов и селькупов, базовые черты которого связаны с причерным образом жизни (это неоднократно отмечалось и исследователями начиная с М.-А. Кастрена [Кастрен 1868; Прокофьев 1928; Скалон 1930; Островских 1931; Donner 1938; Прокофьева 1952; Долгих 1982; Алексеенко 1967, 1982; Лебедев, Соколова 1982 и др.]), в культуре наметились локальные различия. Более всего они проявились в ландшафтных условиях Приполярья и начинающейся тундровой зоны — на Курейке. Кеты и селькупы освоили здесь новые для них приемы охоты (промысел песца и дикого оленя на открытых местах). Относительно большое (по сравнению с другими малоолеченными группами) число оленей и сам новый характер пушного промысла свели здесь на нет традиционный сезон пешей охоты.

Гидронимика отражает как пути (направления) передвижения разноязычных групп, так и их взаимодействия уже в пределах более или менее стабильных ареалов расселения на территории Обь-Енисейского бассейна. Сопоставимые разновременные гидронимические (в целом топонимические) данные в ряде случаев являются практически единственными источниками для диахронной реконструкции этнической карты региона. Кроме того, сохранившаяся гидронимика — это свидетельство освоения причерной среды людьми, оставившими гидронимы.

Процесс этого освоения речной среды разносторонен. Начать говорить о нем можно было бы с примеров непосредственного использования открытых и освоенных предками кетов и другими коренными насельниками региона удобных для продвижения речных систем. Именно гидронимика является главным свидетельством приоритета аборигенов в освоении речных систем в междуречье Оби и Енисея. От кетов, селькупов, эвенков гидронимика, адаптированная русским произношением или в виде русской кальки названия реки, вошла в письменные источники.

Характерен документ Сибирского приказа начала XVII в.: «Сургутский казак Чюдик, Захар и Иван Федоровы, Семен Кондратьев с товарищи сообщали, что они ходили Тымью рекою на Сым волок для промысла и нашли они де тунгусских мужчиков человек с 60, а в тех де тунгусах никто не бывал и с тех де мужиков ясак нейдет, потому что их никто не знает» [Оглоблин 1900: 217]. Другой пример — так называемый елогуйский волок. Так именовался путь с обского притока Ваха через впадающую в него Волочанку (сельк. Лангай-кы — р. Язевая), пятнадцатикилометровый волок и р. Черную (кетск. Бок-

ленчес — р. Горелая) в бассейн Елогуя. Открыто и тайно (после того как в начале XVIII в. волок был «заказан», чтобы предотвратить бесконтрольное проникновение торговцев с Оби, более всего тобольских купцов, привлеченных соболем) волок просуществовал до середины XVIII в. Елогуйскому волоку обязано своим возникновением и быстрым ростом зимовье Инбатское на берегу Енисея (современное крупное село Верхне-Имбатское; после районного центра — Туруханска — оно занимает 2-е место). Об использовании этого речного пути на Енисей с запада было известно и в XIX в. В поисках обских самоедов (селькупов) им намеревался воспользоваться М.-А. Кастрен. Он хотел из Сургута спуститься по Оби до Ваха. Видимо, в окружении ученого не оказалось людей, способных стать проводниками. Общее мнение было, что путь стал непроходим, и М.-А. Кастрен изменил планы.

Роль реки-дороги непосредственно отразилась в топонимике стоянок на охотничьих угодьях и названиях, которыми кеты обозначали свои семейные (в прошлом — родовые) охотничьи угодья — «дороги» (*кан*). Е.А. Крейнович записал 22 названия стоянок и дорог у подкаменнотунгусских кетов. Первые включают такие ориентиры, как «сосновая речка», «большое озеро» и т.д. Вторые почти исключительно связаны с наименованием рек, вдоль которых дороги проходили или от которых начинались: Д'эл'мес'эс кан (Черная речка), Банасбаткан (дорога, начинающаяся выше порогов на Подкаменной Тунгуске), Кол'нис'кан (р. Сосновка) и т.п. [Крейнович 1969: 35].

Сюжеты, включающие образ реки-дороги, характерны для устной традиции коренных жителей региона. Герои совершают дальние речные переходы преимущественно с матримонимальной целью или в поисках рыболовных угодий. Первые, обусловленные экзогамными нормами, малочисленностью и дисперсным расселением групп, известны и как этнографическая реалья. Во втором случае мог иметь место фольклорный стереотип, распространенный в разной этнической среде. Существенно, если он зафиксирован в реконструируемом для того или иного этноса праареале. В качестве примера можно обратиться к родовым преданиям курейских кетов из рода Ольгыт (Серковы). Основателями считались два брата, добравшиеся до Курейки, добывая рыбу деревянной острогой². Их прозви-

² Лучение рыбы острогой у кетов, селькупов и эвенков было индивидуальным способом лова, жестко определявшимся пространственно-временными условиями (на каменистых перекатах; в темное время; с использованием специальных осветительных приспособлений и т.д.). Оно требовало особого мастерства в управлении долбленкой или берестяной на быстрине. Этот способ оценивался не только как промысловый, но и как своего рода спортивное действие. Во второй половине XIX в. он практически прекратился; память о нем сохранилась в устном фольклоре, шаманской атрибутике (острога — оружие шамана), изобразительном искусстве.

щем было «сбежавшие от л'ана» (*лана* — название местности, покинутой братьями; в варианте — имя князья, от которого они сбежали). Этнонимика и топонимика, корреспондирующие с названием *лана*, уводят далеко от Курейки и Енисея на обские протоки Васюган, Вах, Тым и речные системы, соединяющие Обский регион с Енисейским. На этой территории осуществлялись контакты кетоязычных, угорских и самодийских групп. Еще в 1960-е годы аналогичный сюжет о переселенцах, оказавшихся на новых землях в поисках удобных для добывания рыбы угодий, бытовал среди этнически смешанного (селькупы, эвенки, отдельные семьи хантов и кетов) населения Верхнего Таза. Но там его связывали с предками современных селькупов Калиных, считавшихся первыми насельниками этих мест. Согласно устной традиции, предки Калиных продвинулись сюда с верховий Сыма в поисках новых рыболовных угодий. Здесь они встретили людей *калык*, котлы которых были полны чумовой рыбой. *Калык* владели оленями, покрывки их чумов в отличие от берестяных селькупских были из оленьих шкур. Утверждение предков Калиных на новой земле стало возможным в результате военной победы над народом *калык*, сопровождавшейся захватом оленей, упряжи, покрывок [Алексеевко 1978].

Селькупское *калык* известно как название ненцев, но можно полагать, что оно некогда распространялось и на близких им по языку и культуре энцев. Характерно, что и для кетов не было известно особое название энцев. Но среди не идентифицированных пока этнонимов известны враждебные осякам-кетам *килики* (по В.И. Анучину) и обитатели Тыма *ку* (по К. Доннеру). В последнем случае речь могла идти и о жителях р. Кети, так как Тым — кетское название этой реки. Что же касается курейских Серковых, то их предки документально известны среди кетов-инбаков XVII в., приречных жителей Елогоуя и низовьев Инбака. Известно об их уходе из этих мест в XVIII в. и продвижении на север вплоть до Курейки [Долгих 1960: 94]. Но стимулом их переселений было не рыболовство, а потребности пушного промысла и транспортного оленеводства, получившего распространение в это время среди левобережных групп. Охота и оленеводство и в дальнейшем определяли хозяйственно-бытовой уклад курейских кетов. Рыболовство (преимущественно озерное) сохраняло подсобное значение, но из их календаря к началу XX в. уже исчезли известные в других местах названия периодов пешей охоты («малая ходьба») и котцового лова. Фрагменты родового предания, видимо, следует связывать с событиями, предшествовавшими появлению предков Серковых на Елогоуе, а не на Курейке. Приведенные примеры свидетельствуют об устойчивости «речного мотива» в условиях не менее чем двухсотлетней охотничье-оленоводческой направленности хозяйствования носителей устной тради-

ции. А в целом речная этноидентификация открывает еще один источник для воссоздания дописьменной истории народов.

Развитие чувства национального единства у кетов, селькупов связано с осознанием общности именно по месту речного расселения той или иной группы. Названия типа *елукдень* (елогуйские люди), *кол-л'ден* (подкаменно-тунгусские люди), *комьидень* (сургутинские люди, с р. Сургутиха), *докс'ден* (тазовские люди), *кулиуајден* (курейские люди) у кетов существовали наряду с родовыми этнонимами и после утверждения с приходом русских наименования «остяки» (позднее — «кеты», «селькупы»), ставшего для обоих народов самоназваниями. «На какой реке сидят?» — характерный вопрос кетов о том или ином народе, отмеченный В.И. Анучиным. «Речным» названиям кетских групп противостоит наименование части сымских эвенков как *хажбанден* (люди из гористого места: *хаж* — «кряж, яр», *бан* — «земля»). Компонент «ден» («люди») в подобных названиях может выражать, видимо, не только языковое родство, но и известность, включенность в этнокультурные контакты той или иной группы.

Речная семантика прозрачно присутствует в названиях, данных эвенками, переселившимися на Сым и Дубчес, местным осяткам — селькупам и кетам. Сымские эвенки (кетск. *хэмга*) выделяли несколько групп ближайших к ним *дяндри* (общетунгусское название осятков — кетов, селькупов и хантов): *гагишал*, *кеткар* (*кеткандяндри*), *нюмнякар* (*нюмнякал*) и *дюкул* (*дюкур*, *дюкундра*) [Василевич 1931: 134]. Этимология первого названия осталась не выясненной. *Кеткар* эвенки называли переселенцев, прежних жителей р. Кети (Тым — ее кетское название). В XIX в. они были известны под русской фамилией Кетских и заключали браки в селькупской (по происхождению) среде. *Нюмнякар* переводится как «гуси»; так эвенки поименовали осятков-кетов, переселившихся на Сым и Дубчес с Елогуя. Часть их смешалась с эвенками, стала оленеводами (*дубчесские Тапоквы*). Этноним *дюкун* («выдра») относился к жителям нижнего Сыма, дотунгусским аборигенам этих мест. Этому населению приписывали остатки старых земляных жилищ на прибрежных ярах, около стариц и озер. Эвенки находили здесь остатки керамики, крупные бусы, кости. Эвенки объяснили название тем, что когда-то *дюкул* жили на р. Выдра [Алексеевко 1975]. Но нельзя исключать, что толкование возникло в результате фонетической близости тунгусского «выдра» и самоназвания осятков-югов (носителей югского-сымского-енисейского языка). Последние из них — Латиковы, Савенковы — известны как жители пос. Ворогово и Ярцево на Енисее.

В фольклорной традиции кетов сюжетам о югах всегда сопутствует речной (озерный) мотив. Легендарный шаман *Дох* (местом его жительства считался Елогуй), пытаясь спасти своего сына от гибели

ли, отправил его с неба в образе гагары (засунув в шкуру гагары) на «свою землю» — в район Елогоуя. Но сын ошибочно попал на р. Сым, где были такие же отмели и прибрежные боры, как на Елогоуе, но жили там не остяки, а юги. Гагара кричала, что он сын *Дох'а*, но те, «не понимая остяцкое слово», преследовали его на ветках (долбленках) и убили стрелой, намазанной собачьим калом. В другом предании *Дох* вместе с еще одним большим шаманом, в образе лебедей отправившиеся зимовать в верховья Енисея, к *Томам*, останавливаются у югов, где есть озеро с разноцветной водой. Шаманы называют югов «тивными людьми» (*бэнноден*), так как те добывают пищу охотой на уток.

Речной способ освоения пространства сказался на таких пространственно-временных измерительных эталонах, как «колена» (*догбын*) — протяженность реки от одного поворота до другого, а также «пески» — сопутствующие изгибам русла прибрежные пляжи. Речные колена, мысы известны в качестве пространственной характеристики путешествий шаманов по мифическим рекам нижнего и верхнего миров. Очень ярко это выражено в записанных в виде сказок фрагментах шаманского мифа о *Бансел'* (важенка, образ которой шаман принимал при камлании в земном мире). Зафиксировано несколько сюжетов о *Бансел'* (*бан* — «земля», *сел'* — «олень»). Одну группу составляют тексты, где важенька идет вниз по мифической реке в поисках убитого мужа [Дульзон 1972: 111–113]. В другой группе сюжетов в обличье важеньки *Бансел'* от мужа — Сына Земли — уходит к отцу обиженная им Дочь Неба, а муж ищет ее [Дульзон 1972: 99–100]. Объединяет обе группы мотив путешествия в мировом пространстве, причем в обоих вариантах его организации — горизонтальном и вертикальном — присутствуют черты речной модели.

Убийца увозит мертвого мужа *Бансел'* в лодке-долбленке (ср. приведенные выше упоминания о лодке-гробе). В своих поисках важенька останавливается на речных мысах и обращается поочередно к семи старухам-шаманкам, каждая из которых превосходит предшествующую сакральной силой. Эту идею выражает мотив увеличения числа бубнов (от одного до семи) у каждой из шаманок и числа жал (также от одного до семи) на крючке удочки, которую каждая из них дает *Бансел'*. Кроме того, шаманки снабжают ее щучьим пузырем, наполненным жиром. С подобным снаряжением важенька проходит шесть речных мысов и на каждом закидывает удочку, надеясь выудить мужа. Но леска всякий раз обрывается, пока она на седьмом мысу не воспользовалась удочкой с семижальным крючком: «*Бангсель* мысы враз перешагивает. Она на седьмом мысу села, семижальный крючок забросила, покойника зацепила... *Бангсель* его вытащила» [Дульзон 1972: 111–113].

В связи с мотивом семи мысов интерес представляет примечание записавшей наиболее полный вариант текста В.С. Бибиковой: «[*Бангсель*] <...> имеет значение “земляной олень” и в то же время мифическое существо, которое ходит по земле и проверяет лабазы, где божки стоят, — *холый*» [Дульзон 1972: 113]. *Холай* (*холый*) — название священного родового места с большим количеством культовой скульптуры, включавшей изображение самой хозяйки места — *Холай*. Располагались они преимущественно на речных мысах (имеется этнографическая информация о семи «главных» енисейских *холай*). Культ *Холай* связан с речной космологической моделью мира и речной семантикой в целом.

В другой группе сюжетов о мифической важенке ситуация прежняя — один из супругов ищет другого, поиску сопутствует помощь семи шаманок. Но все происходит наоборот: в них муж ищет жену, а путешественно жены вниз по реке соответствует подъем мужа в верхний мир: «Божья дочь обиделась за то, что муж ее побил. Она о землю ударилась, важенкой стала, своего сына взяла, на верхушки своих рогов в люльке посадила. Для Дочери Бога дорога образовалась. “Э-э, — она говорит, — я поднимаюсь, поднимаюсь!”». Она все **небесные мысы** (выделено мною. — Е.А.) враз перешагивает, к седьмому подошла и в чум своего отца вошла. Внизу на земле Сын земли с охоты вернулся, но жены его нигде нет. Сын земли думает: она в каком месте поднялась (подняло ее)? <...> Сын земли идет, идет <...> подходит уже к небесному мысу. Чум стоит, Сын земли вошел. Старуха сидит. “Бабушка, <...> пошамань мне, узнай, где проходит тропа Дочери Бога?”. Старуха <...> пошаманила, пошаманила и дала ему щучий (раздутый и просушенный) желудок с жиром [на дорогу]. Сыну земли там дорога образовалась. Сын земли пять раз небесные мысы обошел и к шестому подошел. Ему чум образовался <...>». В конечном счете он пришел к Богу, отцу своей жены. Господь Бог «уже смягчился <...> сверху снял латунную лодку, она возле них находилась. “Человек, — сказал он Сыну земли, — спустись вниз на свою землю (в свой мир)”. Они внизу в своем чуме приземлились. Сын земли стал жить со своей женой» [Дульзон 1972: 99–100].

Как видно, этот текст содержит прямые символы вертикальной структуры космологической модели: *Ес'* (Бог, небо), дорога к нему через семь небесных мысов, подъем от мыса к мысу с помощью увеличивающейся шаманской силы, латунь — материал высокой семiotической значимости, маркер верхнего мира. Но в нем присутствуют и речные знаки: небесные слои обозначены словом *сал'гун* «речной мыс», лодка — средство сообщения с землей, миром, где живет герой, характерные «рыбьи» дары. В пользу «речной» космологической основы сюжета свидетельствует и присутствие на семи мысах шаманок. Женщины-шаманки у кетов действовали только в

пределах земного мира, атрибутика, символизировавшая сакральный небесный мир, у них отсутствовала.

Рассмотренные сюжеты о мифической важенке, по существу, являющиеся художественным отражением шаманского ритуала кетов. Наиболее распространенной категорией шаманов у них были те, кто в своем действе принимал образ важенки. При путешествиях в пределах земного мира такой шаман именовался *Бансел'*, а поднимаясь в верхний мир — *Кадзукс/Карзукс*. Соответствующую семантику выражали облачение и атрибуты шамана [Алексеевко 1981, 1984]. Тема семикратного возрастания силы и возможности героини (героя) фольклорных сюжетов соответствует семи этапам на общем 21-летнем пути становления шамана (и семь частей, «песен», каждого отдельного камлания). Непосредственное отражение в тексте нашло представление о мире мертвых в низовьях мифической реки и его хозяйке *Хоседам* (в одной из версий, записанной в 1960-х годах на оз. Някольда, обнаруживается переосмысление женского образа — мужа ищет злокозненная *Кэлбэсам*, но зато четко обозначено, что она идет в низовья реки к Большой Старухе [ПМА]). Под этим именем в фольклорных произведениях часто фигурирует *Хоседам*, на собственное имя которой существовал запрет.

Образ мифической оленухи, выражающий идею медиативной связи между мирами, прослеживается и на материале изобразительного искусства. Чрезвычайно интересным в этом плане кажется один рисунок из коллекции Х. Финдейзена (музей *Völkerkunde* в Гамбурге). Центральное место в нем занимает фигура оленя, женскую сущность которого (кроме прямых сведений собирателя) удостоверяет подвешенная к рогам «огненная колыбель». Из рта важенки вылетают «огненные птицы». Эти данные, приведенные Х. Финдейзеном, могут отражать непосредственную причастность персонажа к верхнему, небесному миру или его нахождение там в данный мифологический момент. Об этом же свидетельствуют изображенные рядом с фигурой оленухи соляные символы. Знаками прежнего местонахождения важенки в нижнем мире можно считать две «земные» («речные») фигуры — рыбы и лягушки.

Изобразительный сюжет кажется идентичным эпизоду приведенного выше устного фольклорного текста, где героиня принимает образ важенки и, поставив колыбель с сыном на верхушку своих рогов, поднимается в небесный верхний мир к своему отцу — Богу.

Что касается образа колыбели, то ее мифологическая семиотика связана с идеей рождения (возрождения, перерождения) через раскачивание [Алексеевко 1974: 31–33; Иванов 1982: 13–136]. Вяч. Вс. Иванов, анализируя широко распространенный архаичный миф о разорителе гнезда, считает, что раскачивание в люльке в кетском варианте может истолковываться как знак второго — шаманского —

рождения героя, после чего он в личине оленя поднимается на Небесное (Божественное) Дерево. Исследователь допускает сопоставление этого образа с образом рогатого животного (в том числе оленя) у мирового дерева в различных евразийских традициях [Иванов 1982: 136].

Верхнее и нижнее течение — универсальная характеристика. Разделение территории и ее насельников по этому признаку стало общим. Люди, приехавшие из Красноярска или Санкт-Петербурга, человеком, живущим на Елогуе, воспринимаются одинаково — «верховскими», а собственные сургутихинские, пакулихинские и курейские соплеменники — «низовскими». Точкой отсчета всегда будет положение его. Эталонном народного географического структурирования пространства в отдельных ареалах была магистральная река. Более всего примеров на этот счет дает кетский материал. Даже внутренние удаленные от Енисея водоемы соотносились с ним и определялись как расположенные «повдоль» земли (т.е. параллельно Енисею) или, наоборот, поперек земли (перпендикулярно ему). Магистральная река всегда подразумевалась (держалась «в уме») при изображении кетами карт своих промысловых угодий (интересно, что в одном случае информант обозначил направление ее течения знаком летящей «на низ», т.е. на север, утки). Она присутствует, например, в таких локативных характеристиках, как «на нижнем конце [острова], где хвост, я родился в этих днях» (З.Н. Дибикова, Верещагино, 1987 [ПМА]). В фольклоре часто упоминаются верхний и нижний конец тундры (заболоченного пространства). Менее значимой была еще одна речная пространственная классификация — разделение на левобережье («наволочная сторона») и правобережье («каменная сторона»); возможно потому, что в долине Енисея подобное деление определялось чаще по направлению движения солнца (восток–запад).

Преобладание у кетов, селькупов и эвенков пространственных характеристик по направлению течения связано с глубинными корнями представлений, восходящих к общей идее дуалистического разделения мира-реки. Второй вариант структурирования мира — вертикальный — связан у кетов с идеей мирового дерева и верхним небесным миром. Анализ материала, относящегося к тому и другому (река–дерево) медиативному образу, позволяет говорить не об их жестком разделении, а скорее о синкретизме, обусловленном, видимо, общей полисемантической мифологической мировосприимчивости. Так, в лексике, относящейся к миру-реке, устье уподобляется корням дерева, а исток — его вершине (выражение «тут в его корнях нырнула» передает образ убежавшей на север и добравшейся до устья Енисея хозяйки нижнего мира *Хоседам*). Лексема, означающая движение по зимней реке в направлении ее истоков, включает компо-

нент *ec'* («небо»). Слово *kon* имеет два значения — исток реки и вершина дерева. Возможно, эти сигналы свидетельствуют о сезонной вариативности картины мира. Подобное явление отмечено А.Б. Островским на амурском материале у народов, речной образ жизни которых во многих чертах определил особенности их мировосприятия [Островский 1998, устное сообщение].

Раскрыть тему о том, какую роль Река играла в общественном сознании людей даже в условиях сокращения доли приречной жизни в общем годовом цикле, можно, только обратившись к базовым сюжетам народной космологии и мифологии в целом.

Вода в кетской мифологии персонифицирована в женском образе. Вместе с основными стихиями природы (земля, огонь) она входит в класс матерей. Женское, материнское начало образа выражает название водной субстанции — *Улемам* (*ул'* — «вода», *ам'* — «мать»). Лексема «*ул'с*» употреблялась как обозначение мифической реки и реальных крупных рек в контексте «большая река» (в иных случаях использовался общий гидроним «*сес'*» или собственное название реки (как, например, для Енисея: *Кас ул'* — Большая *Ул'с* и *Кук*). В современном кетском языке слово «*ул'с*» известно в значении «большой водоем, море» [Вернер 1993: 111]. Так именуется Енисей, если контекст требует подчеркнуть значительность реки. Оба значения термина — общее и применительно к Енисею — зафиксированы К. Доннером, кроме того, им приведена лексема *ulčy* («мир»)[Donner 1955: 97]. Это очень важное свидетельство существования мифологемы «мир–водное пространство» подтверждается В.И. Анучиным: *yli/ylian* — «вселенная». Другое ее название — *ил'бан* — связано с землей (*бан*) [Анучин 1914: 13–14].

С водной субстанцией связано не только появление, но и само существование мира во времени, циклическая смена таких его этапов, как прошлое, настоящее и будущее. Каждый заканчивается так: *банг кан ил'лован* («вода землю [пусть] сполочет») [Дульзон 1972: 16], после чего вновь повторяется акт возникновения, но уже «обновленного» мира. Мотив воды в ее разделительной функции (смена времени и ситуации) находит проявление в ритуале. Так, церемония по случаю добычи медведя включает два семантических этапа, моделирующих различные отношения: 1) промыслово-магические и 2) социально-родственные. Содержательная и временная самостоятельность этих этапов маркируется разделительным символом — ритуальным мытьем головы принимавших участие в церемонии. Мытье означало обособленность второго этапа, непричастность людей, принимавших в образе медведя гостя-родственника, ко всему, что было связано с охотой на медведя. Кетка О.В. Тыганова так прокомментировала эти действия: «Свои головы отмыли, новыми людьми сделались (в новых людей превратились)» [Крейно-

вич 1969: 20]. В церемонии, проводившейся в 1971 г. в пос. Келлог в доме, эту идею выражало мытье пола по окончании первого этапа медвежьего праздника [Алексеев 1985]. В отмеченных других случаях (например, в свадебном ритуале) элемент воды также маркирует идею изменений во времени.

Если вода — вечная среда мироздания, то река являет собой как бы сочетание двух начал — воды, проступившей из-под земли, и русла, созданного («прорытого», «нарисованного», «этой земли пальцами *Еся* напаяннанные») творцом. В роли последнего выступают различные мифологические персонажи. Положительной или отрицательной сущностью каждого демиурга обуславливается часть (верхнее–нижнее течение) создаваемой реки, ландшафтные особенности островов и т.д. Характерен в этом плане широко распространенный цикл о мифологическом герое по имени *Альба* (*Альбе*). В разных контекстах он предстает то как первый культурный герой (первый шаман), то как участник сотворения таких географических реалий, как Енисей (точнее, части реки ниже Осиновских порогов), самих порогов и многочисленных островов, находящихся в этом районе: «*Альба* свой шаманский меч (*ал'дон'* — под таким названием известно изображение оружия шамана на железном головном уборе, по форме напоминает саблю. — *Е.А.*) взял: “Через этот хребет я хорошенько землю прорублю-ка!”. Где *Альба* мечом рубанет (рубанул), там след удара образуется. Он быстро (недолго) рубил — скала образовалась, на скале след удара еще заметен. Сколько раз рубил, столько больших щепок (гор) стало. Мало ли, долго ли рубил — река (Енисей) образовалась (в оригинале — *ул'с ситонак*. — *Е.А.*). По краям (берегам) реки настоящие скалы возникли (сели)» [Дульзон 1972: 89].

В мифологическое время *Альбы* где-то поблизости, т.е. в районе Камня — Осиновских порогов, находилась и *Хоседам/Хосерам* — изгнанная с неба жена *Еся* (Бога), мстящая за это, губя подопечных ему людей. *Альба* попытался избавить мир от злой силы. *Кынсь* (подставное название *Хоседам*, употреблявшееся вместо запретного собственного имени; по своему значению оно более всего соответствует общему понятию «дух»), спасаясь от *Альбы* в образе налива, «прорыла» русло Енисея от Осиновских порогов до устья.

«*Альба* опять стал копать сильнее, он добрался до детей *Кынси*, разгреб нору шаманским мечом — налимчики маленькие, может, шесть штук. *Альба* взад и вперед рубил, разрезал их на куски <...> *Альба* кругом все осмотрел: “Сама *Кынсь*, куда же она ушла?”.

Альба шагнул туда в игрушечный (игральный. — *Е.А.*) чум детей *Кынси*, внимательно оглядел все и потом нашел ее (*Хоседам*) место. *Альба* копал, копал мечом, нашел ее, концом (поперек срезанным и наточенным) взял ее и в свою берестяную лодку поднял

<...> *Альба* бросил ее в лодку, сам тоже в лодку сел, реку переплыть хотел, а которая казалась налимчиком в воду от него бросилась <...>

Альба тут только успел оглянуться.

“Это, — он говорит, — ты сама *Кынсь* и есть, маленькой сделалась!”. Потом он острогу взял <...>. Он на поверхность воды на лодке тихо остановился (как лежат на спине, чтобы не утонуть) и вниз смотрит — налимчик притих.

Альба ее ударил, налимчик тряхнул головой. *Альба* потом еще на нее взглянул. Налимчик воду замутил, и для *Альбы* невидимой стала. Где налимчик дохнет, там тальниковый остров (затопляемый, непригодный для жилья. — *Е.А.*) образуется.

Он погнался за ней. Где *Кынсь* нырнет, там остров образуется. *Альба* за ней вниз немного погнался. *Кынсь* воду очень мутила. “Ну-ка, попробуй теперь меня найти”, — она сказала. *Альба* хоть и поймай ее старается, но *Кынсь* хитра — сюда нырнет, туда нырнет.

Альба рассердился, бросил ее <...> Он обратно повернул. *Кынсь* сказала: “Мусоры земли (метафора — “умершие, находящиеся при смерти”. — *Е.А.*) все ко мне поплывут”.

Альба обратно вернулся, пришел на то место, где раньше землю разрубил. На юг (в оригинале — *уте'* — “вверх по течению”) глядит — настоящие каменные скалы стоят (сидят).

“Я, — говорит, — сейчас подымусь и на восточной стороне каменной россыпью сделаюсь. Несчитанные божьи годы пусть пройдут, землю пусть сполочет (вода) — тогда я поднимусь”» [Дульзон 1972: 89–90].

Уйдя от *Альбы*, *Хоседам* обосновалась в устье Енисея, где с ее именем мифология связывает остров или семь островов. Острова в разных сюжетах предстают то как место, где находится чум *Хоседам*, то как отождествление самой *Хоседам* (в семи — по числу ее душ — ипостасях).

В нашем распоряжении имеются два кетских фрагмента о сотворении мира (земли), где присутствует речная (водная) среда и действуют положительный и отрицательный творцы [Алексеенко 1976: 71–73]. Пересказ одного был записан в 1971 г., ему присущи смещение образов, модернизация и индивидуальное переосмысление традиционного сюжета. Запись произведена от алинского кета Е.С. Сутлина [ПМА]. Доброе начало персонафицировано информантом в образе самого *Еся*, а злое он назвал *дотэтом*. *Дотэт* — злокозненное существо, не соответствующее по своему уровню верховному началу [Иванов, Топоров 1969]; здесь имеет место явная трансформация первоначального образа. *Ес'* и *дотэт* начали создавать («делать») землю от ее середины (*бан таткы*), куда как раз попадает станок (поселок) Алинское на Енисее, где жил информант. *Ес'* взялся создавать часть земли выше (по течению Енисея) станка, *дотэт* — ниже. *Ес'*,

как и полагается доброму началу, сделал все тщательно, поверхность у него получилась ровной. *Дотэт* смошенничал — спрятал часть земли за щеки, поверхность у него вышла наклонной из-за нехватки припрятанной земли («поэтому Енисей и течет в ту сторону»). *Ес'* догадался, отобрал излишки земли и, разбросав, сотворил яры, холмы, кряжи. Дальше они стали «расти сами». *Ес'* их остановил. В течение семи дней каждый закончил равный участок: *Ес'* к югу от Алинского, включая реку *Дубчес* (левый приток Енисея на юге современного Туруханского района), *дотэт*, наоборот, создал территорию к северу от Алинского, включая Нижнюю Тунгуску. Как видно, земля, созданная положительным и отрицательным демиургами, в информации Е.С. Сутлина соответствует реальной территории расселения кетов, какой она известна с начала XIX в. Следует также отметить, что лучшая ее часть, «верхняя», творцом которой было доброе начало (к югу от Алинского, включая бассейны Елогуя, Бахты, Подкаменной Тунгуски и Дубчеса), как уже отмечалось, составляла территорию предков кетов, известную по документам XVII в.

Созданная в указанных масштабах первоначальная земля далее «росла самостоятельно», потом уже на ней стали жить люди. Доброму и злему началу принадлежит также создание разных пород животных, рыб, из которых все полезное для человека было сотворено *Есем*. Отрицательный демиург и здесь попытался помешать, например, пытался оставить на своей половине всю ценную рыбу и в свою очередь создал все бесполезное и вредное. На вопрос, кого именно, Е.С. Сутлин назвал волка, корову, свинью, а из рыб — окуня и ерша.

В другом сюжете, записанном от П.Н. Каменского (Суломай, 1972 [ПМА]), участвуют два альтернативных демиурга, присутствует мотив воды, но прямой привязки к верхнему и нижнему течениям нет (возможно, из-за фрагментарности отрывка). «Сначала земли не было, была одна вода. *Ес'* и черт решили купаться. *Ес'* нырнул, землю (тину) в рот схватил, за щеки заложил. Вынырнул, дунул — земля получилась. Черт так крутится, ничего не делает. *Ес'* снова нырнул, тину за щеки захватил, дунул — лиственный, кедровый лес вырос. Черт ныряет, ничего не делает <...> *Ес'* потом собрал “всякую ерунду”, что ползает (имеются в виду насекомые. — Е.А.), в земле яму вырыл, их туда спустил, сверху большой столб вкопал, чтобы не вылезли. <...> Черт бегаёт, крутится, видит: столб зачем-то стоит, дай, думает, вытащу. Вытащил, видит: всякое ползает, столб снова заткнул, но часть-то осталась, на земле по лесу их много бегаёт».

В устном фольклоре кетов широко представлены тексты, содержащие сентенцию о необходимости лояльных, партнерских отношений с речным миром. Та же идея прослеживается и в ритуальных действиях, как индивидуальных, так и коллективных. Каждая крупная речка в народных представлениях кетов — мать своих притоков.

Зимой река «засыпала», весной «просыпалась»; ее наделяли способностью понимать человеческий язык, быть благодарной или, наоборот, сердиться. Считалось, что если попросить *Улемам* (Мать-Реку), угостить ее, одарить подарками, река весной скорее проснется.

Вскрытие реки воспринималось как праздник, так как после долгой, разобщающей людей зимы и голодного периода весенней распутицы открывался путь к рыболовным угодьям, встречам с родственниками и соплеменниками. При первой подвижке льда все население стойбища собиралось на берегу. В полыньи и трещины бросали хлеб, табак, порох. Каждый мог самостоятельно попросить реку, обращаясь, например, с такими словами: «Бабушка, скорее иди, опростайся. Всякие земляные реки уже распустились. Мы изголодались. Пусть люди скорее на Большую реку (Енисей) спустятся» [ПМА].

С умиловительными речами обращались к *Улемам*, когда надо было преодолеть опасное место. Перед порогами, например, всегда останавливались на ночевку, совершали обряд угощения. *Улемам* приписывалась важная роль в рыболовном промысле. Именно к ней, считалось, обращался хозяин рыб (*Ул'ткайрус'*) с просьбой послать людям рыбу. После котцового лова устраивался обряд благодарения, включавший угощение *Улемам* и умиловительные обращения.

Мольбища у кетов (*хойлай*) располагались на берегу, в низовьях (устье) рек, реже у озера. Ежегодно в дни летнего солнцестояния сюда собирались семьи родственников, в течение года разобщенных на многочисленные удаленные друг от друга стойбища. С конца XIX в. известны *хойлай*, принадлежавшие отдельным семьям или группе семей, но в народе сохранялась память о больших родовых мольбищах. Календарный ритуал на *хойлай*, знаменовавший начало хозяйственно-бытового календарного годового цикла, единство сородичей, имел и конкретное мифологическое содержание — возобновление («обновление») контактов с духом-хозяйкой приречного места *Хойлай*. Ее образ на мольбище олицетворяло дерево-феномен (чаще могучая лиственница или лиственница, растущая несколькими стволами из одного комля), иногда с вырубленной в коре личной или антропоморфной женской фигурой из лиственницы. Рядом с ней всегда находились характерные остроголовые *ксоанны* — *дос'н*, сыновья *Хойлай*. Они также имели непосредственное отношение к реке — помогали ей освободиться ото льда весной. Число *дос'н* увеличивалось с каждым посещением мольбища и могло достигать нескольких десятков. Многочисленную группу составляли также фигуры птиц на высоких шестах. Родовой дух *Хойлай* оберегала и помогала сородичам, но была опасна для чужеродцев. Опасными для своих становились покинутые, забытые людьми мольбища. Ритуал у *хойлай* включал одаривание и угощение духов, причем обязатель-

ной была уха (котел опрокидывали у комля лиственницы). Покидая *Холай*, ей оставляли тлеющие угольки и маленькие рожны, чтобы она могла жарить себе рыбу.

Близкие по общему оформлению священные места известны у соседствующих с кетами селькупов, но относительно речной символики, столь ярко выраженной у кетов, сведений нет. Выше уже упоминалось, что скульптурные изображения на одном из елогуйских мольбищ (сиговском) имели характерное оформление, свойственное культовой скульптуре обских угров.

Особое место должна занять характеристика варианта горизонтальной организации пространства как речной модели мира у народов Енисейского бассейна. Ее противостоящими ценностными ориентирами (верхнее или нижнее течение реки) определялись топография и семантика мифологических персонажей всех уровней. Примером могут быть женские божества II-го высшего уровня кетской мифологической системы — *Томам* и *Хоседам*. Первой отведено место в верховьях Енисея, на юге, с ней связано весеннее обновление природы и наступление благоприятного (светлого, теплого) для людей периода года. К ней улетают зимовать перелетные птицы — лебеди, гуси, утки. В образе *Хоседам* персонифицируется отрицательное начало. Она хозяйка мира мертвых и первопричина смерти людей. Ее эвфемистическое имя *Тыуыл'ам* — «Низовская мать». Ее место — низовья Енисея, его устье, куда она добралась в образе налима. «Речную» мифологему *Хоседам* дополняют представления о том, что с ней связано появление непригодных для жилья затопляемых, кишацих гнусом островов и т.д. Примеры речной топографии мифологических объектов можно продолжить. В верховьях каждой реки живет хозяин промысловых животных *Кајуус'*, и это представление непосредственно выражает название распространенного фольклорного цикла *Сес'т коп кајуус'* («*Кајуус* верховьев реки»). На верхнем конце тундры живет положительная *Хун'*. Наоборот, место злокозненным персонажам (*Кэлбасам* и др.) отведено в пространстве нижнего течения реки (ниже стойбища, местонахождения его).

Представления о мире как конкретной реке, берущей начало где-то на юге, текущей на север и впадающей в холодное море, в верхнем мире, расположенном выше истоков этой реки, были свойственны туруханским селькупам. Рисунки, выполненные в 1925–1928 гг. селькупам для Г.Н. и Е.Д. Прокофьевой (МАЭ. Колл. № 636), ярко иллюстрируют представления шаманов о мире-реке и населяющих этот мир духах. Этот уникальный материал проанализирован и опубликован Е.Д. Прокофьевой [Прокофьева 1961: 54–74].

Ярким образцом обрядности, связанной с миром-рекой у эвенков, является комплекс «шаманский чум». Общая символика ком-

плекса обусловлена основной идеей шаманской космологии эвенков: Вселенная (микрокосм) — мифическая родовая река с составляющими ее частями — путями в разные миры. Верхнее течение — верхний мир, мир всего живого; нижнее течение — нижний мир, мир неживого. Собственно чум, где осуществлялся ритуал камлания, воспринимался как разграничивающий верхнюю и нижнюю части реки-мира центр («остров», «пуп»). Семантику противостоящих частей выражало оформление пространства перед входом в чум (*дарлэ* — «верхнее, живое») и с противоположной стороны (*онанг* — «нижнее, неживое»). Ее маркировали образы духов, представленных в виде деревянной антропо- и зооморфной скульптуры, топография, материал (живая лиственница — валежник, гнилушки) и т.д. Речные символы (духи-помощники шамана в виде гигантских тайменей и рыб других пород, мамонта, воспринимавшегося одновременно подземным и речным существом, плот — средство передвижения шамана, острога — его оружие и т.д.) изобиловали в атрибутике ритуала и его идеологии. Основную часть действия составляло речное путешествие шамана (или его помощников-духов) в нижний мир, чтобы спасти попавшую в беду душу человека [Суслов 1931; Анисимов 1952: 228; Василевич 1968: 212–218].

Речные признаки, как отмечалось, обнаруживаются и в образе верхнего мира в вертикальном варианте устройства Вселенной. Наиболее яркий тому пример — рассмотренные выше варианты кетского мифа о путешествии земляного оленя — важеньки *Бансел'*.

В повседневной жизни представлениями о противостоящих (положительном и отрицательном) частях реки-вселенной определялись расположение стойбищ (и отдельных жилищ в их пределах), упомянутых священных родовых мест, мест захоронений. На «верхнем конце» стойбища в кетских преданиях отводили место герою, а в реальной жизни с этой стороны размещались жилища и использовавшиеся в качестве временного летнего жилища лодки-илимки той семьи, где был шаман или другой наиболее уважаемый человек в группе, составляющей стойбище, ее глава. Место захоронения всегда находилось ниже по течению от стойбища, селения. Умершего никогда не везли по реке вверх по течению. Еще один речной символ в похоронном ритуале — упоминавшееся использование селькупов и кетов в качестве гроба лодки-долбленки. З.Н. Дибикова (пос. Верещагино, 1987), представительница оленных, «лесовых» кетов сообщила, что в ее окружении (рр. Баиха, Турухан) кеты и селькупы всегда везли умершего туда, «где хоть маленькая речка [есть]» [ПМА].

Особо следует остановиться на восприятии людьми приречной среды как обжитого пространства, дома в противоположность чужому, опасному лесному миру. Идея противоположности «берега»

и «леса» ярче всего проявилась в кетском ритуале перевода *ул'вэј* (жизненная субстанция, вторая половина человека, душа) с реки в лес осенью перед тем, как на длительный срок «большой ходьбы» (до весны) покинуть берег. Распорядителем мог быть шаман или старший в отправляющейся в совместное кочевье группе. Переводу *ул'вэј*, воссоединению их с уже вступившими в чужое пространство людьми (действие совершалось в начале охотничьей дороги группы) предшествовал обряд, целью которого было обеспечить контакт с хозяйкой лесных угодий — «дорожной старухой» (*кан-робам*). Под названием «обряд кормления дорожной старухи» он опубликован Е.А. Крейнвичем. Ниже приводится часть его описания, относящаяся к переводу *ул'вэј*: «Изображение “дорожной старухи” располагалось в конце дороги, обращенной к реке; впереди старухи, т.е. по дороге, обращенной уже к тайге, располагались костер и таган, а впереди костра и тагана располагались пихты, перегораживающие дорогу. Позади “дорожной старухи” <...> располагались души *ул'вэј* и злые духи *литыс'*. Впереди же изгороди из пихт располагались люди. Старик, переводивший души, клал перед старухой лопату и предлагал душе вскочить на нее. После этого он поднимал лопату с душой, переносил ее через таган и опускал лопату на дорогу по другую сторону тагана перед пихтами. Оттуда душа присоединялась уже к людям. <...> На таежную сторону переводились по одиночке души всех людей, уходивших на зиму в тайгу. <...> Шаман совершал обряд перевода *ул'вэј*, используя свою колотушку. Если душа больного не хотела переходить на зимнюю кочевку, то человек, видевший ее (шаман или особый проводец — *бангос*. — Е.А.), одевал лыжи и гнал душу вперед, чтобы она перешла на зимнюю дорогу вместе с душами других людей» [Крейнвич 1969: 241]. Об этом ритуале имеется и другая информация: собранные вместе *ул'вэј* шаман особым обрядом «закреплял» в ячеях своей сети, чтобы они находились под его присмотром все опасное для людей время (следует выделить присутствие речного символа — сети — в действе, обеспечивавшем благополучие людей в лесу). Весной, когда сородичи собирались вместе перед тем, как снова разойтись, но теперь уже на рыболовные угодья, и наступал благоприятный «береговой» период жизни, шаман «развязывал» ячи и отпускал *ул'вэј* на свободу [ПМА].

Установление контакта с противостоящим речному лесному миру было одной из целей медвежьего праздника у кетов. Одаривая лесного гостя ценностями береговой жизни (в частности, рыбьим клеем), медведю предлагали снова приходиться на берег к людям и посылать туда других зверей: «Сапа-старик старушку взял, клей от нее отвязал. Бабушка груз оставляет <...> потом за ним на берег сходит. Бабушка, скажи: у людей клея, латуни много. Попрошайки

просить будут, скажи: сами на берег сходите. <...> Дорогу вам просторную на берег я проложила» [Крейнович 1969: 21]³.

В реконструируемой для кетов космогонической картине водная стихия выступает во взаимосвязи и единстве с такими стихиями, как земля и огонь. Непосредственным образом это выражено в немногочисленных памятниках изобразительного искусства. В их числе — рисунки на наружной стороне шаманского бубна, на спинках нарты женщины-хозяйки семьи («четырёхножная чум кормящая нарта») и наддверных дощечках лодок-илимоков. В общей картине мироздания водную (речную) стихию выражают зооморфные символы — изображения рыб, лягушки, выдры. Топографически им противостоят символы Небесного мира — солярные знаки, птицы. Земную стихию обычно представляет изображение медведя. Связь миров-стихий выражает образ центрального дерева-посоха. Медиативную связь может обозначать фигура оленя (земной–небесной оленухи). Чрезвычайно информативным оказался упомянутый выше рисунок из коллекций Г. Финдейзена, хранящийся в Гамбургском музее *Völkerkunde*. Женскую сущность фигуры оленя там символизирует «огненная колыбель», подвешенная к ее рогам. Небесный огонь олицетворяет также «огненная птица», вылетающая из ее рта.

Идея связи огонь–вода прослеживается в мифологеме радуги («огонь воду пьет»).

В общем контексте «речной» идеологии может быть рассмотрен сюжет о болезни, неожиданно постигающей человека из-за того, что какой-то злокозненный человек (*бангус*, шаман-чумеродец или иноплеменник) закинул через дымовое отверстие землянки уду и, как налива в проруби, подцепил на крючок жизненную субстанцию *ул'выј*. Аналогичным способом пользовалась мифическая *Хоседам*, постоянно изыскивающая возможность погубить человека. Гибель можно предотвратить, только перерезав леску. Поэтому в случае неожиданных судорог, потери сознания, эпилептического состояния окружающие размахивали ножом над больным, стараясь перерезать невидимую леску. Один из приемов лечебного действия шамана воссоздает близкий образ — шаман бьет своей колотушкой по голове

³ Гостящего медведя изображал рисунок на бересте и коже с его носа и губ — «мордочка». Рядом находилась согнутая в кольцо кедровая ветка — нарта-гостя. К ней прикрепляли «дары», в числе которых были и высушенные плавательные пузыри осетровых рыб, использовавшиеся в качестве универсального клея (*хит*). Он служил для скрепления деревянных частей, но более всего — для оклейки зимних лыж камусной подволокой. Клей был предметом обмена у «береговых» кетов и селькупов, выходивших рыбачить на Енисей, с их «лесовыми» соплеменниками-оленеводами и эвенками.

воображаемую рыбу, извлеченную из реки жизни. С «речной» семантикой связана метафора возрастающей силы шаманки — через увеличивающееся (до семи) число «жал» на ее удочке и др.

Представления о жизненной силе воды нашли свое выражение в бытийном сознании и вязовой индивидуальной обрядности (запрет бросать в реку грязное, сор; обычай испить воды и смочить голову «первой» водой — освободившейся ото льда, а также при спуске лодки на воду; приобщение мужчин к «живой» воде, принесенной лебедями от Томам). Общее благотворное воздействие могла оказать только вода, взятая выше по течению. Еще в конце 1960-х годов мне довелось быть свидетелем того, как келлогский кет С.А. Балдин на лодке-долбленке переплывал Елогуй, чтобы набрать воду для питья выше поселка. Следует сказать, что на Елогуе того же правила старались придерживаться местные селькупы и эвенки.

Положительная связь человека и реки могла нарушиться, если он не поддерживал ее знаками уважения и внимания. Нарушить контакты мог «чужой», не соблюдающий правила коллектива. З.Н. Дибикова рассказала, что зимний *котец* ее отца на Налимьем озере перестал давать рыбу после того, как попользовавшийся им селькуп нарушил правило — не одарил речного хозяина (*Ул'гус'я*): «Бедный человек должен хоть *тунен* (завязки, стягивающие полы парки) оторвать, привязать (вместо полагающихся “прикладов” — лоскутов новой ткани)». Характерно, что сам факт использования чужим семейной ловушки осуждения не вызвал. Эта же информантка наиболее четко выразила предпочтения «береговых» жителей. Рассказывая об обычае селькупов и кетов захоранивать умершего вблизи реки («где хоть маленькая речка, там край берега хоронили, в лесу не хотели оставлять»), она мотивировала его словами: «Чтобы по реке шел. Он жил на реке, рыбачил, охотился. В лесу ничего не знает там. Лес густой, ничего нет для человека» [ПМА]. За народной философией З.Н. Дибиковой, всю жизнь занимавшейся охотничьим промыслом, но в свои 85 лет осмыслявшей ее с позиций «речных ценностей», стоит адаптационный опыт и мироощущение людей, культура и само существование которых было связано с речной экологией.

Материалы по народам Енисейского бассейна, рассмотренные в таких аспектах, как река — дорога на места исторической известности и средство коммуникативных связей, сказавшихся на этническом формировании народов и возникновении культурных общностей; река — средство познания природной среды и адаптации к ней; место речной (водной) субстанции в народной космологии; речной (горизонтальный) вариант структурирования мира, являются тому убедительным примером.

Библиография

- Алексеевко Е.А. К вопросу о так называемых кетах-югах // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975.
- Алексеевко Е.А. Кеты // Этническая история народов Севера. М., 1982.
- Алексеевко Е.А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1968.
- Алексеевко Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Алексеевко Е.А. Этнические взаимодействия коренного населения Турханского Севера и Верхнего Таза // Народы и языки Сибири. Ареальные исследования. Л., 1978.
- Анисимов А.Ф. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Т. I.
- Анучин В.И. [Рукописные материалы] / Центральный государственный архив Республики Узбекистан. Ф. 1726. Оп. I.
- Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. СПб., 1914. Т. II. Вып. 2.
- Василевич Г.М. К вопросу о тунгусах, кочующих к западу от Енисея // Советский север. 1931. № 2.
- Василевич Г.М. Корытообразная нарта сымских эвенков // Сб. МАЭ. СПб., 1949. Т. X.
- Василевич Г.М. Сымские тунгусы // Советский север. 1931. № 2.
- Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.
- Васильев В.И. Ненцы и энцы // Этническая история народов Севера. М., 1982.
- Васильев В.И. Проблема происхождения орудий заповного рыболовства обских утров // Сибирский этнографический сборник. Л., 1962. Т. IV.
- Васильев В.И. Проблемы формирования енисейских энцев (К вопросу об этнической природе этнографических групп в составе современных народностей Севера) // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975.
- Вернер Г.К. *Jugen-ostiaken*. Bonn, 1997.
- Вернер Г.К. Акцентированные сравнительные словарные материалы по современным енисейским диалектам // Язык и топонимия. Томск, 1977. Вып. 4.
- Вернер Г.К. Котский язык. Ростов н/Д, 1990.
- Вернер Г.К. Словарь кетско-русский и русско-кетский. СПб., 1993.
- Долгих Б.О. К истории родо-племенного состава кетов // Кетский сборник. Антропология, этнография, тексты. Л., 1972.
- Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960.
- Дульзон А.П. Былое расселение кетов по данным топонимики // Географические названия. Вопросы географии. М., 1962. № 58.
- Дульзон А.П. Кетские сказки и другие тексты // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
- Дульзон А.П. Кетские сказки и другие тексты // Ученые записки ТПИ. 1962. Т. 20. Вып. II.
- Дульзон А.П. Кетские сказки и другие тексты // Ученые записки ТПИ. 1964. Т. 21. Вып. I.
- Дульзон А.П. Кетские сказки. Томск, 1966.

Дульзон А.П. Опыт этнической привязки топонимов субстратного происхождения // Вопросы лингвистики. Томск, 1969.

Ермолова Н.В. Эвенки Центральной Сибири: социальная организация и этническая структура // Народы Сибири в составе Государства Российского (очерки этнической истории). СПб., 1999.

Зиннер А.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII в. Иркутск, 1968.

Иванов Вяч. Вс. Кетско-американские связи в области мифологии // Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982.

Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.

Кастрен М.А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849) // Собрание старых и новых путешествий. М., 1860. Ч. II.

Крейнович Е.А. Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.

Крейнович Е.А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.

Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865.

Лебедев В.В., Соколова З.П. Селькупы // Этническая история народов Севера. М., 1982.

Лукина Н.В. Средства передвижения нарымских селькупов // Уч. зап. Томск. гос. университета. № 60. Вопросы археологии и этнографии Западной Сибири. Томск, 1960.

Оглоблин А.Н. Обзорение столбцов сибирских приказов и копии Сибирского приказа (1592–1768). СПб., 1900. Ч. III.

Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1982.

Поляков В.А. Способы лексической номинации в енисейских языках. Новосибирск, 1987.

Прокофьев Г.Н. Остяки-самоеды Туруханского края // Этнография. 1928. № 2.

Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации селькупов // Труды Института этнографии. 1952. Нов. сер.

Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов // Сб. МАЭ. 1961. Т. XX.

Скалон В. В тундре Верхнего Таза // Советский Север. 1930. № 3.

Суслов И.В. Шаманство и борьба с ним // Советский Север. 1931. № 3–4.

Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. М., 1985.

Туголуков В.А. Эвенки // Этническая история народов Севера. М., 1982.

Туголуков В.А. Эвенки бассейна реки Турухан // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974.

Donner K. Ethnological Notes about the Jenesej-Ostyaki in the Tutukhansk Region // MSFOb. 1933. Vol. 66.

РЕКА В ТРЕХ МИРАХ ЭВЕНКИЙСКОЙ ВСЕЛЕННОЙ

Ландшафтной колыбелью эвенкийского этноса, создавшей его неповторимый этнический облик, явилась горная тайга, природная заданность которой определила основные параметры тунгусского мировосприятия и менталитета. В любой природной зоне Земли реки выступают важнейшим культурообразующим фактором, способствующим зарождению и развитию этно- и культурогенеза [Буровский 1997: 13–17]. Тайга не исключение в этой глобальной закономерности. И здесь область реки всегда являлась мощным природным центром аккумуляции и ретрансляции энергии эко- и этносистем. Долины рек в жизни всех таяжных народов с древнейших времен играли роль и направляющего вектора движения, и связующей артерии, и естественного рубежа.

Жизненный мир эвенков, подобно любой традиционной системе, заключал в себе два взаимосвязанных уровня. С одной стороны, это было реальное географическое пространство, наделенное определенным сакральным смыслом, а с другой — весь мифологический Космос с его охватом земного и неземных миров. В обоих случаях сакральная область Реки локализовалась в центре тунгусского мироздания, выражая собой целый спектр важнейших основополагающих понятий и символов тунгусской картины мира. Многозначность образа реки определялась ее неразрывной связью с водной стихией, выступающей в мифопоэтических представлениях «основой всего многообразия космических проявлений, вместилищем всех зачатков», первичной субстанцией, «из которой рождаются все формы и в которую они возвращаются либо путем увядания, либо через катаклизм» [Элиаде 1999: 183]. Из этой полифункциональной семантики воды, заключающей в себе двуединство жизни и смерти, порядка и хаоса, проистекала сложная религиозно-магическая роль реки, которая могла выступать и как спасительное, священное начало, и как источник зла, опасности, гибели.

Одной из основных идей, выраженных образом Реки, была идея Пути или Дороги, обусловленная не в последнюю очередь тем, что в реальной жизни течения рек служили магистральными векторами движения. Речные линии были трассами тунгусских кочевков, по которым шли все основные миграции и транспортные перемещения. Но мифологическое сознание не ограничивало реку лишь земной протяженностью, продлевая ее течение за грани истока и устья, переводя в плоскость инобытия. Этим связывалось воедино все пространство вселенского космоса, и в какой бы его части — земной или потусторонней — ни протекала река, она везде выступала прежде

всего как путь освоения мира, ведущий к постижению его неохватных пространств.

Мир для эвенков составляла тайга. Она являлась местом обитания для каждого человека и общим природным домом для этноса в целом. Родные пенаты, своя земля. Ее ландшафт определил специфику эвенков как этнической системы. Сложившись как этнос именно в горной тайге, эвенки выработали и свой особый способ адаптации к ее природным условиям. Приручив северного оленя, ставшего мощным транспортным средством, они обрели свободу передвижения в любом направлении своей ландшафтной зоны, благодаря чему смогли освоить всю горно-таежную область Сибири, которая стала для них большой Родиной, общим этническим Домом.

Не боясь преувеличения, можно сказать, что справиться с этой грандиозной задачей помогли эвенкам сибирские реки, ставшие главными ориентирами в освоении ими безбрежных просторов горной тайги. Течения рек придали упорядоченность направлению эвенкийских миграций. Их движение пошло не хаотично или произвольно, а в строгом соответствии с руслами основных водных артерий, сыгравших, таким образом, важнейшую организующую роль в тунгусском освоении Сибири. Эта подчиненность общей заданности речных систем не могла остаться незамеченной в сознании народа, определив в нем особое сакрализованное отношение к Реке как к знаковому символу путеводного направления.



Рис.1. Вид реки в горно-таежной местности. Забайкалье.
МАЭ. Колл. № 3270–35.

Как следствие этого — реки были поставлены традиционным восприятием пространства в один смысловой ряд вместе с горными хребтами, являющимися доминантами горно-таежной местности, а также положением солнца — главного космического светила, выступая наряду с ними основными векторами в постижении пространственных характеристик мира. Названные параметры — направления рек и горных хребтов и положение солнца — были главными ориентирами эвенков в организации среды обитания. Отсюда и использование их в определении сторон света, за которым кроются глубинные основы человеческого восприятия мира.

Исследованиями Г.М. Василевич у эвенков были выявлены 4 способа обозначения стран света: 1) по положению солнца — с использованием слов «восход», «заход», «полдень», «полночь»; 2) по направлению от человека — со словами «перед», «зад», «правый», «левый»; 3) по направлению рек — «вверх» или «вниз» по течению; 4) по направлению склонов хребтов [Василевич 1971: 225]. Нас в данном случае интересуют наименования, связанные с течением рек: «вверх» и «вниз» (по реке), которые сосуществовали с другими обозначениями севера, юга, запада и востока как синонимы. Один из примеров такого рода, зафиксированный в районе севернее Нижней Тунгуски у илимпийских эвенков, приведен в работе Б.Ф. Адлера, отметившего, что для «обозначения запада тунгусы всегда говорили просто “к большой реке”, т.е. к Енисею. Север и юг они обозначали в зависимости от направления, в каком течет перед ними Енисей, т.е. главная водная артерия края» [Адлер 1910: стлб. 101]. С аналогичным явлением столкнулся и С.М. Широкогоров у эвенков Забайкалья и Приамурья, на основании чего им было высказано предположение, что возникновение подобных обозначений, возможно, связано с направлением эвенкийских миграций в тех случаях, когда они совпадали с течением рек [Shirokogoroff 1928]. Позднее эта мысль была дополнена и подтверждена новыми материалами, собранными и проанализированными Г.М. Василевич [Василевич 1963: 308; 1969: 183; 1971: 225, 227–228]. Опираясь на приведенные в названных работах примеры, можно высказать следующие замечания. Любая из сторон света в различных эвенкийских группах могла быть обозначена и верхним, и нижним течением реки. Никакого единого совпадения С-Ю-З-В с верхом или низом реки не прослеживается. При этом все отмеченные варианты группируются в три основных блока.

Первый случай, когда в разных группах одно и то же направление течения реки соответствует определенной стороне света. Так, в Забайкалье баргузинские и нерчинские эвенки словом *сологдо* «верхнее течение» называли север, а словом *эеки* «вниз по течению» — юг [Василевич 1963: 308]. Расселенные по среднему течению р. Ви-

тим тоже употребляли слово *эдижит* («с низовья») в значении «южный» — юг [Василевич 1971: 227].

Второй случай, когда одно и то же направление течения реки означает у разных групп разные стороны света. Это положение иллюстрируют примеры из языка эвенков солонов и бираров, проживающих в северо-восточном Китае. Если солони называют «запад» словом *эдилэ* («вниз по течению»), а «восток» — *сулила* («вверх по течению»), то у бираров, наоборот, слово *солила* имеет значение «запад», а *эдиву* («низовской») — восток [Василевич 1971: 227].

Третий случай, когда внутри одной эвенкийской группы смешанного происхождения одинаковыми терминами называются разные стороны света. Так, среди эвенков южной части Охотского побережья слово *солоки* («вверх по течению») означает и «юг», и «запад». В значении «юг» его употребляют потомки Эджэн, пришедшие сюда по правым притокам р. Уд, текущей с юга, а в значении «запад» — потомки Лалигир, пришедшие с Алдана по притокам Маи, истоки которой уходят на запад [Василевич 1971: 228]. Аналогичное явление отмечено и в более северном районе Охотского побережья у аянских эвенков, в языке которых слово *эйэки* («вниз по течению») имеет значения «восток» и «север», в зависимости от говора [Василевич 1971: 228].

Исходя из этих данных можно полагать, что ориентация по сторонам света относительно течения рек являлась у эвенков распространенным явлением. Причем каждый пример такого рода был следствием соотношения двух векторов — направления исторической миграции определенной группы эвенков и течения конкретной реки на север, юг, запад или восток. Поэтому, несмотря на единый принцип создания терминов, полного единообразия в этой системе быть не могло, чем и объясняются отмеченные разночтения. Но, кроме того, к ним добавлялись еще и различия в названиях стран света, образованные другими способами (по солнцу, направлению от человека и по склонам хребтов). Вследствие такого «разнобоя» при создании в 1930-е годы литературного эвенкийского языка в него пришлось ввести для унификации русские термины «север», «юг», «запад», «восток» [Василевич 1971: 225].

С реками связана и преобладающая часть эвенкийской топонимики, что является важным обстоятельством, так как у каждого народа существуют свои традиции в наименовании территории, обусловленные этнической спецификой освоения среды. Наименование территории является одним из способов и одновременно признаков ее организации [Сирин 2002: 114]. Преобладание гидронимов свидетельствует о том, что в организации пространства у эвенков первостепенное место занимали именно речные системы. По ним же, как правило, давались и названия значительной части возвышен-

ностей. Об этом, в частности, писал В.И. Подгорбунский, исследовавший район р. Май, отмечая, что горы, идущие вниз по течению реки, почти всегда называются ее именем, переводимым буквально «гора реки такой-то» [Подгорбунский 1924: 3]. Гораздо реже встречалось обратное явление, когда река называлась по возвышенности, что определялось скорее всего более гористой местностью. Это характерно, например, для забайкальских эвенков, у которых преобладают гидронимы, производные от слов со значением «перевал», «скалистый горный хребет», «скала, гора» [Сирина 2002: 115–116].

В эвенкийском языке, несмотря на таежный, а не речной характер культуры народа, отмечается большая дифференциация в обозначении рек. Наибольшее распространение получил термин *бира* («река») с большим количеством производных, например: *биракан* («маленькая речка»), *бирачан* и *биракачан* («речушка»), *бирами* («старлица», «высохшее русло реки»), *биряя* («большая река»), *бирания* и *бирандя* («очень большая река»), *биракактэ* («ручеек») и т.д. [Юргин 1974: 3; Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975, I: 84]. Кроме того, по всей территории расселения эвенков встречаются следующие термины: *сэн* (диалектные варианты — *хэн*, *шэн*) в значении «приток; ручей, заросший травой; протока, соединяющая озеро с рекой» *дагалдын* («приток, место слияния двух рек»), *дагалдыкан* («маленький приток»), *налдындя* («крупный приток, устье большого притока»), *юкту* («ключ, источник, ручей») и др. Все они получили широкое распространение в эвенкийской топонимике в качестве и самостоятельных названий, и как составная часть так называемых полных гидронимов. Последние представляют собой сочетания двух или более слов, одно из которых является географическим термином (река, приток, ключ и т.д.), а другие — его определением. Напр., *амут биракан* — «речка озерная», *хоикта биран* — «речка тундровая», *хагды юкта* — «большой ключ», *аннгу нокул биратын* — «речка правая лабазная» и т.д. [Юргин 1974: 3–7].

Однако более распространенными в эвенкийском языке являются гидронимы, образованные путем прибавления к основе не географического термина, а специального словообразовательного суффикса [Василевич 1958: 325]. Одним из таких широко распространенных суффиксов является, например, *-нгна* (варианты *-нда*, *-нда*, *-ндра* и др.), который выражает наличие в большом количестве чего-либо характерного для данной реки — рыб, зверей, растений, минералов и т.п.: *гагинда* («лебединая» (речка), *джелинда* («тайменевая»), *иманна* («снежная») и т.д. Другие подобные суффиксы, а также многочисленные примеры образованных с их участием эвенкийских гидронимов приводятся в работах Г.М. Василевич (1958) и К.И. Юргина (1974). В семантическом плане эти названия

отражают самые разные стороны человеческого бытия и мировосприятия. Во-первых, особенности самих рек и окружающего их ландшафта (величина реки, ее полноводность, быстрота течения, особенности русла, цвет и вкус воды, рельеф местности, высота берегов, характер грунта и т.д.), а также животного и растительного мира реки и прилегающего к ней района. Во-вторых, это названия, отражающие жизнедеятельность и мировоззрение народа (хозяйственные занятия, условия жизни, наличие стоянок, какие-либо события, произошедшие здесь, природные явления, а также религиозные обычаи и обряды) [Юргин 1974: 11–15]. Все они являются яркой иллюстрацией того, что реки издавна находились в центре эвенкийского восприятия мира, образуя в нем своего рода стержень традиционного осмысления пространства.

Однако реки не только использовались эвенками в определении стран света и топонимическом обозначении территории, но они задавали также структуру самого пространства. Из всех особенностей географического рельефа Земли, способных помочь ориентироваться на местности, а таковыми для эвенков служили прежде всего течения рек, а также склоны гор и возвышенностей, первые играли определяющую роль. В этом нельзя не усмотреть рационального свойства, которое, однако, нисколько не умаляет высокого мировоззренческого статуса речных систем. Оно связано с тем, что в районах со сглаженной гористостью направления горных хребтов не могут быть охвачены человеческим взглядом, и реки ввиду подобной специфики ландшафта становятся единственно надежными опорными ориентирами. В этом надо видеть истоки столь характерной для эвенков ориентировки по гидрографической сети края. По мнению специалистов, «данная ориентировка, безусловно, является крайне рациональной, она позволяет субъекту, находящемуся в гористой местности, разбить последнюю на ряд отдельных участков, распознать которые является несравненно легче, чем сплошную массу зачастую совершенно однообразных по внешнему облику возвышенностей» [Подгорбунский 1924: 2].

Благодаря этому эвенки отличаются феноменальной способностью изображать свое представление о местности в виде карты речных систем, которая поражала всех, кто имел возможность с ней познакомиться. Так, П.Е. Островских, будучи прекрасным знатоком Туруханского края, много ездившим в конце XIX вв. по местам расселения эвенков, отмечал, что «способностью передавать на бумаге свои географические познания они отличаются в высокой степени», занимая в этом отношении первое место среди своих соседей долган и якутов [Островских 1904: 3]. В течение XIX — начала XX в., когда еще немало районов Сибири оставались недостаточно изученными в картографическом отношении, многие известные исследовате-

ли, среди которых были А.Ф. Миддендорф, Р. Маак, Н. Свербеев, А.Л. Чекановский, В.И. Подгорбунский и другие, пользовались в своих передвижениях эвенкийскими рисунками карт и оставили о них самые восторженные отзывы. Некоторые наиболее яркие свидетельства выглядят настолько впечатляющими, что кажется уместным привести их здесь полностью.

Так, Н. Свербеев в середине XIX в. писал следующее: «Географическое положение Удского края, о котором так трудно судить, взглянув на карту Сибири, узнал я по чертежам тунгусов. До отъезда моего из Якутска рассказывали мне про способность их к картографии, но я не верил справедливости этого слуха. Однажды вечером, сидя в Удском остроге в своей юрте, вздумалось мне сделать пробу, и я пригласил к себе несколько тунгусов, бывалых в крае. Пришло их четверо; каждому я дал по карандашу и листу бумаги, назначив местность для черчения. К величайшему моему удивлению, все четверо несколько не задумались и, не говоря ни слова, принялись за дело: через час карты были готовы, и передо мной открылся весь Удский край с мельчайшими подробностями. В этих чертежах не было соблюдено пропорции, но течение главных рек и направление горных хребтов согласовались с теми скудными географическими сведениями, которые дает нам Генеральная карта Азиатской России <...>, с тою только разницею, что тунгусы познакомили меня с такими реками и речками, о которых нет в ней помину» [Свербеев 1853: 94–95].

В.И. Подгорбунский, собравший в 1917–1919 гг. материалы по картографии эвенков, кочевавших в бассейне рек Алдана и Май, отмечал, что «верность деталей карт изумительна: для ориентировки по реке они больше дали нам, чем другие скудные картографические материалы, бывшие в нашем распоряжении... Интересно то обстоятельство, что взаимное положение притоков Май, очертание излучин ее совпадают в основных чертах с таковыми же, отмеченными на детальном картах Иркутского Рупвода, являющихся результатом мензульно-тахиометрической съемки ряда последних лет. Способ черчения карт <...> был следующий: вначале обозначалась <...> всегда главная артерия края — река Мая, которая рисовалась с верхнего течения ее вниз по реке. Далее рисовались боковые притоки от отправной точки верховья до устья вместе с нанесением отдельных деталей, расположенных по ним». По словам В.И. Подгорбунского, процесс рисования карт совершался эвенками «быстрыми уверенными движениями, как будто бы чертивший видел всю спутанную картину гидрографической сети перед глазами» [Подгорбунский 1924: 5].

Великолепное умение эвенков рисовать речные карты-схемы отмечала и Г.М. Василевич, собравшая за время своих поездок по тай-

ге с середины 1920-х по 1960-е годы большую коллекцию таких рисунков из разных районов, некоторые из которых были ею опубликованы [Василевич 1963: 314–319]. Данная традиция сохраняется и поныне в тех случаях, когда жизнь людей проходит в таежной местности. В этом убеждаешься каждый раз, оказавшись во время полевой работы в местах эвенкийских кочевий, в каких бы уголках Сибири они ни находились. В подтверждение сказанного приведем рисунок карты, выполненный в 1980 г. в амурской тайге. Его начертил по нашей просьбе Виталий Иванович Соловьев, житель с. Ивановское Селемджинского района Хабаровского края, оленевод совхоза «Улген», которому было тогда 27 лет. Виталий с детства кочевал с родителями по тайге и с возрастом стал профессиональным оленеводом. На карте изображен бассейн р. Акишмы, которая является правым притоком р. Ниман, впадающим в р. Бурею, а также правобережный участок Нимана ниже устья Акишмы. В этом районе в то время располагался выпас поголовья совхозных оленей, с которыми работал в числе других пастухов и В.И. Соловьев. Изображения на его карте включают не только все притоки данной речной системы, но еще и места, где находились оленеводческие базы и охотничьи избушки.

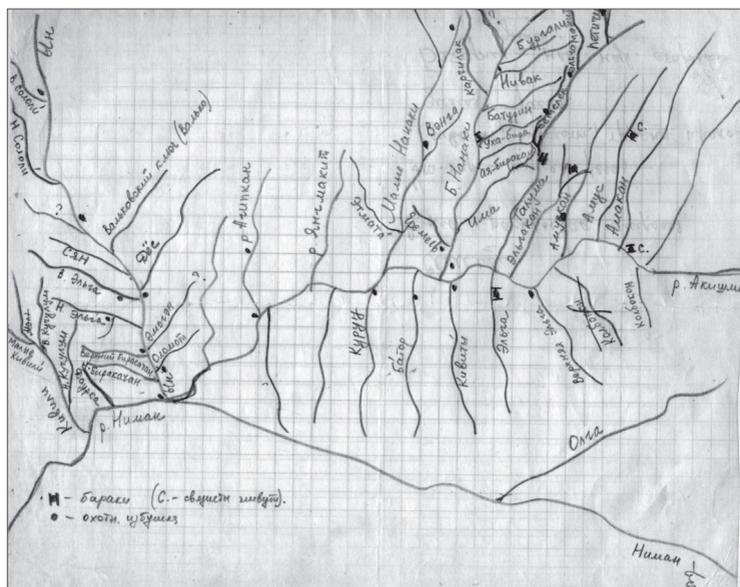


Рис.2. Карта-схема бассейна р. Акишмы, нарисованная В.И. Соловьевым. Селемджинский район Хабаровского края. ПМА, 1980 г.

Наблюдения показывают, что умение представить себе территорию обитания в виде карты речных систем до сих пор присуще практически всем связанным с тайгой эвенкам. Оно не составляет какой-то исключительной особенности незначительной части народа, а проявляется повсеместно достаточно широко, независимо от возраста, грамотности или каких-либо иных, например художественных, способностей, что свидетельствует о накоплении коллективного опыта многих поколений. Г.М. Василевич писала, в частности, о рисунках речных систем, собранных ею от детей-школьников, знания которых, по ее оценке, были, конечно, «несравнимы со знаниями взрослых», но все же «довольно точными» [Василевич 1963: 319].

Обращают на себя внимание и некоторые особенности, присущие эвенкам при составлении подобных карт. Обычно начинают рисунок с главной реки от себя, вниз по течению, попутно добавляя все притоки, и при рисовании никогда не поворачивают бумагу. В этом надо видеть не столько привычку или удобство подобных приемов, сколько проявление, во-первых, хорошей зрительной памяти, безукоризненного знания местности и великолепного пространственного восприятия (рисуют правильно с первого раза, без всяких проб) и, во-вторых, подсознательной устремленности вперед, вдалеку, в пространство, естественной организующей осью которого в таежном ландшафте выступает река.

Речная сеть в сибирской тайге была для эвенков как перекрестье дорог, по которым шли основные трассы их перекочевок и в целом освоение местности. Однако при всей значимости положения рек в жизни этноса они все же играли у эвенков иную роль, чем у народов с ХКТ оседлых рыболовов бассейнов больших рек. В отличие от последних эвенки не были привязаны к рекам ни своей хозяйственной деятельностью, ни необходимостью передвижения по ним при помощи плавсредств. Их отношения с Рекой находились в иной плоскости, не требующей непосредственного и постоянного нахождения вблизи береговой линии, особенно крупных рек. При этом было бы несправедливым утверждать, что расселение эвенков никак не зависело от рек, однако выражалось оно иначе, чем это было присуще оседлым народам с речной направленностью культуры. Принципиальное различие было в том, что при выборе мест проживания эвенки ориентировались в первую очередь не на самую реку, а на другие условия, связанные с потребностями их кочевания, прежде всего на наличие промыслового зверя и корма для домашних оленей. Река была важна и необходима прежде всего как источник воды, поэтому то или иное сезонное поселение всегда охватывало некий район с рекой, однако выбор данного места определялся не ею, а целым набором факторов, среди которых река являлась лишь «одним из». Таким образом, река обязательно присутствовала в районе прожи-

вания, без нее поселений не выбирали, но, поскольку тайга буквально испещрена множеством рек, это не только не составляло никакой проблемы, а выступало скорее естественным следствием особенностей сибирского ландшафта.

В отличие от речных народов, для эвенков Река не была постоянным и надежным источником пропитания. Конечно, в той или иной степени, рыболовством занимались во всех эвенкийских группах, но в несравнимо меньших размерах, чем это делали, например, обские угры, енисейские кеты или народы Амура, в хозяйстве которых рыболовство не просто преобладало, но и обеспечивало даже некоторый избыточный продукт. Эвенки, хотя и ловили рыбу повсеместно, однако в очень ограниченных объемах и не круглогодично, а преимущественно в летнее время. Это занятие давало им только некоторую прибавку к основному традиционному рациону, в котором преобладали продукты охоты — мясная пища.

Исключение составляли лишь отдельные «рыбные» районы, какими являлись в ареале эвенкийского расселения Охотское побережье, некоторые крупные реки, а также места озер, например, в верховьях Вилюя либо в Забайкалье, где рыболовством занимались весь год. Но даже здесь в силу национальных традиций эвенки не превращались в подлинных рыболовов. Яркую зарисовку на эту тему находим в книге двух замечательных исследователей Сибири В.К. Арсеньева и Е.И. Титова, отмечавших, что порой, «живя на берегу реки, которая кишит рыбой, тунгус часто голодает и даже умирает с голоду. Он может вооружиться удочкой или острой, поймать 10–15 налимов или во время икромета руками наловить пуд–два омулей, которые вылазят на берег под напором идущего стеной гурта. Но приняться за рыбу организовано <...> тунгус не в силах. Это означало бы измену старинным хозяйственным навыкам» [Арсеньев, Титов 1928: 38].

Следовательно, прямой и непосредственной хозяйственно-материальной зависимости от реки и ее естественных благ у эвенков не было. И все же они, как правило, локализовались по речным долинам, которые занимали отдельными семьями. «Когда спрашиваешь тунгусов, где живет <...> определенная семья, всегда получаешь ответ “по речке или реке такой-то”» [Подгорбунский 1924: 2]. Очевидно, поэтому, в силу освоения эвенками самых разнообразных по своим условиям речных долин, в их языке было выработано немалое число специальных слов, характеризующих одно и то же понятие «долина». Г.М. Василевич, в частности, приводит следующие термины: 1) *икэннэгэ* — узкая долина, круто поднимающаяся к истоку, 2) *илэгур* — та же долина, но в нижней части, 3) *чолкоко, нэпкэкэ* — короткая, узкая долина с низкими берегами, 4) *хэрэлгэн* — широкая долина реки с заболоченными берегами и марником, 5) *сигдылэ* —

узкая долина между хребтами без растительности, 6) *кандака* — широкая со слабым подъемом к истоку, без растительности, 7) *кела* — широкая заболоченная долина, 8) *онгкучак* — с низкими террасовыми берегами, покрытыми тальником [Василевич 1963: 307].



Рис.3. Перекочевка эвенков в долине р. Тимптон.
Нерюнгринский район Республики Саха (Якутия). ПМА, 2000 г.

Реки в тайге можно сравнить с линиями улиц в городе, поэтому неудивительно, что, называя свои кочевые маршруты и места поселений, эвенки обычно использовали в качестве главных ориентиров именно реки и прилегающие к ним участки тайги. С этим связано происхождение от названий рек многих территориальных наименований эвенков: *лемтескиль* («живущие по р. Илимпее»), *мамугар* («жители р. Мамы (притока Витима)», *ангаракан* («ангарские»), *деючер* («жители р. Зеи») и т.п. Так было принято в эвенкийской традиции. И подобным же образом вошло в обиход русских старожилов и в практику государственной администрации, а затем и в научную литературу. Отсюда давно ставшие привычными определения — катангские, сымские, ангарские, витимские, майские, алданские, вилуйские и т.д., за которыми стоят названия больших и малых рек.

Другую группу речных наименований составляют этнонимы, образованные не от названий конкретных рек, а по признаку принадлежности к реке вообще, без уточнения, к какой именно. Появ-

ление подобных этнонимов, очевидно, обусловлено тем, что про главную реку своего района эвенки часто говорят просто «река», не употребляя ее названия. Так, илимпийские эвенки, как уже указывалось в приведенном выше примере из работы Б.Ф. Адлера, называют Енисей «большая река» [Адлер 1910: стлб. 101]. В современных условиях аналогичное явление было замечено также относительно реки Виллой, о которой эвенки поселка Эконда, расположенного в ее верховьях на севере Эвенкии, нередко говорят без всякого наименования. Естественно, что речных этнонимов, образованных вторым способом, встречается намного меньше, и они не всегда поддаются однозначному толкованию. Среди них наиболее очевидным, т.е. не вызывающим сомнений по поводу своей «речной» этимологии, является название *бирары*, известное с XVII в., когда оно относилось к группе тунгусов, расселенных в бассейне левого притока Амура р. Зеи. В последующее время происходила постепенная миграция бираров к югу, завершившаяся тем, что в начале XX в. последние их представители окончательно перешли на правобережье Амура в район между рр. Айгунь и Лоби. Г.М. Василевич этимологизировала название *бирар* (< *бирагар*) как «поречане», «приречные жители» от *бира* («река»), поскольку они жили вдоль рек и называли себя так в отличие от эвенков, кочевавших в горах с оленями [Василевич 1976: 117]. С.М. Широкогоров, работавший среди айгунских бираров в 1916 г., записал, что в старину они назывались *дючер* («зейцы», «жители Зеи»). В связи с этим можно полагать, что помимо общего этнонима бирары, охватывающего всю группу, внутри ее существовали также более мелкие территориальные наименования, происходящие от названий конкретных рек.

Сложнее обстоит вопрос с этнонимами *сологон* ~ *шологон*, *долган* и *эдигэн*. Эвенкийские группы с такими наименованиями отмечены источниками XVII–XIX вв. на обширной территории между левыми притоками Амура, Охотским морем и нижним бассейном р. Лены. В XVII в. наиболее крупные из них были сосредоточены в низовьях Зеи и Селемджи (1200 шологонов и 120 эдигенов), по левобережью Виллюя (440 сологонов), на нижней Лене (280 эдигенов) и в междуречье Виллюя и Лены (200 долган) [Долгих 1960: 453, 471–472, 584; Туголуков 1985: 183–191]. Происхождение этих наименований в ряде работ принято связывать с обозначением верхнего, среднего и нижнего течения реки. Начало такому толкованию дал еще Жербильтон в начале XVII в., связавший этноним *солон* со значением «верховской» (от *соло* «двигаться вверх по реке» [Шренк 1883: 190, 193]. Позднее долган и эдигэн, а также близкие к ним по звучанию дулан, эдян и др. стали объяснять соответственно «живущий по среднему течению» и «живущий по нижнему течению», «низовской». Г.М. Василевич не возражала против «речного» про-

исхождения этнонимов *сологон* и *эдигэн* и прямо писала, что название *эдигэн* «первоначально обозначало “низовские” группы (по отношению к другим, жившим выше по реке). После расселения оно стало названием рода» [Василевич 1969: 287]. Однако этнонимы *солон*, *эдян* и *долган*, по мнению Г.М. Василевич, не имеют никакого отношения к «речным» этимологиям [Василевич 1946: 37–40; 1969: 10]. Поэтому, когда Б.О. Долгих написал о группе с этнонимом *дуланы*, проживавшей в XVII в. на р. Селемдже, что они «и в источниках считаются тунгусами, и название их чисто тунгусское, означающее “живущий по середине”» [Долгих 1960: 584], Г.М. Василевич ответила на это следующим критическим замечанием: «Этимологизирование названия *дулан*, произведенное Б.О. Долгих, <...> не соответствует действительности. Эвенки называют соседей по месту жительства на реке только словами “верховский” (*сологон*), т.е. живущий выше по реке, и “низовский” (*эдигэн*), т.е. живущий ниже. Третьего названия не бывает» [Василевич 1969: 267–268]. Мнение Г.М. Василевич находит серьезное подтверждение в лингвистических материалах, а также в некоторых этнографических записях. Так, в недавно изданном последнем самом полном эвенкийско-русском словаре, включающем весь словарный состав языка эвенков, рассматриваемые термины представлены следующим образом:

Сологон — 1) житель верховьев реки, 2) название эвенкийского рода.

Эдигэн — житель низовья реки.

Эдигер — род эвенков.

Дулин — 1) середина, 2) средний, срединный.

Наименования *долган*, *дулан* или им подобные в значении «живущий по середине» в словаре не приводятся [Мыреева 2004: 173, 514–515; 757].

Точно так же — в виде двух, а не трех взаимосвязанных терминов — было зафиксировано употребление рассматриваемых наименований в середине XX в. у эвенков, расселенных в бассейне Подкаменной Тунгуски в южной части Эвенкийского округа. Работавший здесь в 1957 г. В.А. Туголуков записал, что чунские эвенки (проживающие по р. Чуня, притоку Подкаменной Тунгуски) называют чемдальских эвенков (живущих выше по течению Подкаменной Тунгуски) *сологор* («вверху живущие»), а байкитских эвенков (живущих ниже по течению Подкаменной Тунгуски) — *эдигор* («внизу живущие») [Туголуков 1959: 114]. Таким образом, налицо противопоставление себя другим группам, расселенным выше и ниже по течению главной реки края, но при этом нет никого, к кому бы относилось «живущие по середине». Важно подчеркнуть и то, что сохранение в современных условиях обычая маркировки населения относительно верха и низа течения реки свидетельству-

ет о его большой значимости в системе традиционного сознания, что, в свою очередь, говорит о давнем существовании этой традиции в жизни этноса.

Итак, способ образования территориальных наименований по месту жительства выше и ниже по течению реки — сологон и эдигэн, как и происхождение на их основе одноименных «родовых» или локальных этнонимов, сомнений не вызывает. В то же время толкование названия долган в значении «живущий по середине» надежных подтверждений не находит. Г.М. Василевич, специально рассмотрев распространение этнонима с корнем *дул- /дол-* в тунгусоязычной среде, а также у тюркских и монгольских народностей, начиная со II в., пришла к выводу о том, что «появление его относится к глубокой древности» и «объяснять название долган из эвенкийского языка как “житель со среднего течения реки” никак нельзя» [Василевич 1946: 39–40]. К тому же ни на одной реке еще не удалось обнаружить носителей всех трех наименований одновременно.

С последней сложностью попытался справиться В.А. Туголуков, предложивший следующее решение этого вопроса. Настаивая на том, что этноним долган, а точнее — его более ранняя эвенкийская форма дулиган, означает «средние» (по течению реки), В.А. Туголуков считает, что долган, сологон и эдигэн представляли собой «три весьма многочисленные группировки древних эвенков, которые до появления якутов осваивали среднее течение Лены приблизительно между устьями Олекмы и Вилюя». Сологоны жили выше по течению, эдигэны — ниже, а долганы — посередине. «Появление якутов в XIII–XIV вв. привело к деформации указанного тунгусского массива, в результате чего значительная часть сологонов оказалась на среднем Вилюе, а большинство эдиганов — в низовьях Лены (ниже устья Вилюя). Большинство долганов оставалось на своем месте, но они подверглись сильному влиянию со стороны якутов». В последующие десятилетия долганы стали продвигаться на запад вплоть до Таймыра, где на их основе к началу XX в. сложился новый этнос с тем же названием [Туголуков 1985: 185–186].

Итак, по мнению В.А. Туголукова, рекой, в бассейне которой сложились эвенкийские группы с интересующими нас наименованиями, является река Лена. Сама эта версия возражений не вызывает, но она и не прибавляет никаких убедительных доказательств в пользу «речной» этимологии этнонима *долган*, поскольку речь в ней идет о довольно раннем и не обеспеченном надежными источниками периоде. При этом долганы могли находиться в бассейне Лены и не будучи включенными в сопоставление с эвенкийскими группами, живущими выше и ниже по течению реки. Поэтому, учитывая достаточно серьезную аргументацию Г.М. Василевич, нам кажется более предпочтительным на данном этапе исследования отказаться

от речной версии толкования этнонима *долган*, оставив для рассмотрения только оппозицию «сологон — эдигэн».

В сочетании этой пары этнонимов Река отчетливо выступает в качестве древней связующей артерии, объединяющей отдельные части этноса, живущие в верховьях и низовьях одной речной системы. Однако нетрудно заметить, что сологоны и эдигэны как жители верхнего и нижнего течений не только взаимосвязаны пространством реки, но в равной степени и противопоставлены друг другу. Поэтому река выступает здесь одновременно и как связующая нить, и как разделяющая граница или естественный рубеж. В свою очередь, и во втором своем проявлении — «рубеж, граница» — речной символизм воплощает самые разные качественные оттенки — предел, препятствие, враждебность, переход в иное состояние. Для примера остановимся еще на одном историческом этнониме эвенков *варгаган* ~ *баргиган* («жители той стороны реки», «заречные»). Этот этноним был зафиксирован в начале XVII в. для группы, расселенной в нижнем течении Подкаменной Тунгуски. Позднее, когда варгаганцы переселились на левый берег Енисея, они утратили это свое название. Возникновение его в связи с предлагаемой этимологией понятно лишь в том случае, если за точку отсчета принять Ангару. Действительно, в указанный период в бассейне среднего и нижнего течения Ангары проживали значительные группы эвенков, относительно которых варгаганцы в самом деле находились «за рекой».

Как видим, в данном случае пограничная функция реки выражалась противопоставлением не верха и низа речной системы, как это было представлено в оппозиции «сологон / эдигэн», а разделением между двумя берегами, на которых находились своя и чужая зоны обитания. Другой исторический пример подобного рода известен из материалов XVIII в. и относится к р. Илимпеи, левому притоку Нижней Тунгуски. Река Илимпия служила границей между туруханскими и киренскими эвенками, о чем сообщал сержант Степан Попов, побывавший в этом районе в 1794 г. Он писал, что принадлежащие к Киренскому уезду «тунгусы чрез оную (т.е. через Илимпию. — Н.Е.) за промыслами не ходят, а Туруханского уезда чапагирьцы и чильчагирьцы также не переходят» [Стрелов 1916: 292].

Символическое значение реки как границы, преодоление которой означает переход в новое состояние, нашло преломление еще в одном этнониме — *люток*, зафиксированном В.А. Туголуковым в 1960-х годах среди эвенков бассейна реки Турухан, т.е. на левобережье Енисея. Об эвенках этого подразделения, расселенного далеко на северо-западе за пределами основной территории этноса, известно, что до переселения на западный, левый, берег Енисея они жили на Нижней Тунгуске и назывались чапогирами. А когда один

из них пересек Енисей, он якобы стал именовать себя *люток*. По объяснению самих эвенков, это название происходит от слова *лютунен*, которое служит в их языке для обозначения перехода через какой-либо важный рубез [Туголуков 1974: 77]. Таким образом, в этнониме была закреплена память о событии, которое представляло для эвенков особую значимость, поскольку переселение за реку (а в данном случае еще и река была особенная — Енисей) воспринималось как переход в другую зону, расположенную за водной преградой. И это расценивалось традиционным сознанием как преодоление значительного препятствия, за которым наступал переход в иное качество, что в данном случае было отмечено даже появлением нового этнонима.

Вообще любая речная переправа происходила у эвенков с особым отношением к этому действию, сопровождаясь специальными обрядами, проведение которых показывает, что пересечение водного препятствия получило в сознании народа статус самого высокого ритуала. Переход через реку воспринимался не просто как перемещение с одного ее берега на другой, но как символ связи между двумя противостоящими друг другу уровнями сакрального пространства, своим и чужим миром. Поэтому при попадании в речной локус человек подвергался значительно более сильному, чем обычно, воздействию погусторонних разрушительных сил, защита от которых требовала от него максимального напряжения всего физического и нрав-



Рис. 4. Переправа с оленями через реку Чару. Бассейн р. Витим, 1938 г. МАЭ. Колл. № И-1077-202.

ственно-духовного потенциала. При прохождении через речную преграду происходила своего рода проверка жизненных сил на прочность, здесь как бы испытывалась и решалась судьба человека — остаться в этом мире или покинуть его, уйдя в мир иной. И так как человеческие возможности слишком слабы и не сопоставимы с сакральным могуществом Космоса, то требовались специальные обряды для нейтрализации крайне опасного воздействия этой части пространства. Чтобы умилостивить божественные силы и склонить их в сторону защиты человека, эвенки осуществляли специальные жертвоприношения, адресуя их духу-хозяину реки.

По традиционным представлениям, воспринимающим мир живым и одухотворенным, все предметы и явления природы имели своих духов-покровителей, именовавшихся в эвенкийском языке словом *мусун / мухун*. Мусун были у каждой реки, горы, огня, чума, ножа и т.д. На хорошее к себе отношение со стороны человека они отвечали добром. Поэтому и любой удачный переход через трудное место на реке считался помощью ее духа, которого непременно благодарили за это путем различных подношений [Василевич 1969: 228]. По убеждению эвенков, дух-хозяин реки локализовался обычно у трудной переправы, а также в скалах по речным берегам. Поэтому поведение людей преследовало двуединую задачу: такие места старались не посещать, по возможности обходя их стороной, но если этого не удавалось сделать, то при попадании сюда обязательно соблюдали определенный обряд. Он заключался в том, что и прибрежным скалам, где, как считалось, обитает мусун, и опасному месту на реке, которое преодолевали на лодке или верхом на олене, люди отдавали какие-то предметы своего обихода, бросая к скале или в воду щепотку табака (спичку, бумажку, пульку и пр.) или вещь на прибрежные деревья *локоптын* — полоску ткани или ленточку, исполнявшую роль принесенной духу-хозяину реки жертвы.

Более высокий статус имело жертвоприношение во время ледохода, когда в воду бросали специально подготовленные для этого случая нанизанные на нитку кусочки шкурок пушных зверьков и ноздри ценных животных, украшенные разноцветными лентами [Рычков 1922: 108]. Подобным актом подчеркивалась высокая сакральная значимость данного события, так как вскрытие рек и крушение льда не просто означало конец долгой холодной зимы и начало нового периода тепла и света, а символизировало в целом победу сил жизни над силами смерти.

Дух реки у большинства эвенков имел антропоморфный облик, рисовавшийся в виде старика [Василевич 1971а: 55]. Однако в некоторых группах, в частности у расселенных в бассейне Подкаменной Тунгуски, еще в начале XX в. сохранялось о нем представление как об огромной рыбе. Так, по объяснению, полученному от этих эвен-

ков в 1920-х годах И.М. Сусловым, образ духа-хозяина воды (и реки, и озера) представлялся им «в виде громадной длинной щуки и притом очень толстой с широкой пастью и длинными зубами. Этот мухун считается злым, так как при переезде через реку или озеро может похитить человека». Но знакомых ему людей он не трогает. Поэтому первое знакомство тунгуса со всякой новой рекой происходит через принесение в жертву локоптына — кусочка белой или цветной материи. И.М. Суслов наблюдал подобный обычай на р. Чуне, когда одна семья (отец, мать, мальчик и грудная девочка) впервые должна была переправиться через эту реку. Дело происходило зимой, поэтому они переезжали Чуню по льду верхом на оленях. И когда подъехали к берегу, «то отец с матерью взяли небольшое полотенце белой материи, оторвали от него два маленьких кусочка, один из которых дали мальчику, а другой — грудной девочке, после чего взяли их обратно и вместе со своими тряпочками повесили на прибрежные талины. Переехав реку, они то же самое проделали и на другом берегу». Назад эта семья возвращалась уже после весеннего ледохода, поэтому вторично они пересекали Чуню на лодке, и локоптыны при этом больше не ставили, так как, по объяснению самих эвенков, мухун «уже знает этих людей и не трогает» [Суслов: 42–43].

Приведенный материал свидетельствует о сохранении глубокой архаики в почитании реки подкаменно-тунгусскими эвенками. Представление ими речного мусуна в виде страшной гигантской щуки имеет очень древние корни, указывающие на первичность этого образа по сравнению с тем, который сложился позднее в облике старика, приобретает черты антропоморфности и некоторой благожелательности по отношению к людям. Показательным является и момент обязательного знакомства духа-хозяина реки с каждым вновь пришедшим к нему человеком, которого он запоминает и не похищает после ввода в круг «своих» людей. В этом многозначительном акте отражено, во-первых, безусловное могущество речного духа, способного легко расправиться с человеком, и, во-вторых, возможность установления с ним неких договорных отношений, при которых его враждебность направляется только на незнакомцев, а по отношению к своим, уже известным людям соблюдается нейтралитет. Такая идея требовала полного выполнения всех обрядовых установлений, когда жертвоприношения воздавались, во-первых, от каждого человека в отдельности, независимо от возраста, включая младенцев, и, во-вторых, это делали дважды — сначала до переправы, знакомясь с мусуном, и затем уже после нее с благодарностью за то, что предложение о знакомстве было им принято. Впоследствии эта процедура, как мы видим по большинству зафиксированных примеров, получила некоторое упрощение, когда стали обходиться

общими подношениями, делая их только один раз до переправы. Однако в истоках данного обычая лежит персонифицированное жертвоприношение, которое производилось дважды, на каждом из берегов, и в этих действиях наряду со всем вышеотмеченным проявляется еще и религиозно-магическая направленность — против разрушительного влияния деструктивных сил потустороннего мира. Защита человеческих ценностей обеспечивалась, в частности, и тем, что подношением отмечались оба берега реки как точки, соединение которых восстанавливало целостность пространства живых, разорванное во время переправы хтоническим воздействием реки.

Наряду с примерами, взятыми из реальной жизни либо относящимися к исторической действительности, Река как символический рубеж, разделяющий свой и чужой миры, находит зримое воплощение в произведениях эвенкийского фольклора. Так, в ряде преданий рисуется картина военных столкновений между двумя группами эвенков, которые происходят с разных берегов реки, и нередко одни называются «правобережными», а другие — «левобережными». Характерно, что эти тексты записаны у сымских эвенков (р. Сым, по-эвенкийски Чиромбу, левый приток Енисея), проживающих на левобережье Енисея. Видимо, нашло преломление их нахождение с противоположной от остального эвенкийского мира стороны Енисея. Однако в качестве водной преграды в преданиях выступает не только Енисей, но и Чиромбу (Сым), Елогуй или вообще река. В предании, повествующем о поединке между двумя силачами по имени Шинтавуль и Нара, герои живут на разных берегах. «На противоположном берегу реки был Шинтавуль». Когда Нара победил, побежденные в качестве примирения, по эвенкийской традиции, отдали его людям женщин в жены. И богатырь Нара «своих жен на плечах переносил через воду» [Материалы... 1936: 87–88].

Другое предание повествует о том, как люди одного шамана с р. Елогуя (левый приток Енисея) сражались с отрядом другого шамана, который «пришел на эту сторону с правого берега Енисея». Начали «драться на льду, на реке» [Материалы...1936: 90]. То, что поединок произошел на льду реки, составляет очень характерный и символический образ эвенкийского фольклора. Этим подчеркивается не только пограничность реки относительно ее берегов, за которыми стоят два противоборствующих мира, но и пограничная природа ледяного покрова (замерзшего водного потока), разделяющего пространство на два уровня — порядка и хаоса, жизни и смерти. Хтоническая семантика льда отражена и в фольклорном приеме ухода от вражеской погони, когда герои продалбливают лед под собственными следами с последующей его маскировкой для того, чтобы преследователи провалились и утонули в реке. «Перешли замерзшую

реку. Перейдя, на следу прорубили лед. Людоеды, переходя реку, в проруби утонули». Или: «Они откочевали. Кочуя, перешли реку. Отец прорубил лед. Чангиты, придя, все утонули» [Материалы...1936: 84].

Аналогичным летним вариантом данного способа спасения от погони можно рассматривать также часто упоминаемый в преданиях сюжет, когда герой прыгал в воду реки с берестяной покрывкой от чума. Затем он покрывку оставлял, и она двигалась по течению, в то время как человек плыл в обратном направлении и спасался, поскольку враги стреляли по покрывке. Фольклорное преувеличение данного приема, усиленное тем, что герой умеет плавать, тогда как в действительности эвенки такой способностью не обладали (объяснением чему не в последнюю очередь служит их сакрально-мистическое отношение к реке), образует высокую метафору, подчеркивающую фантастические возможности героя, победе которого покровительствует сама Река.

Нередко в преданиях заречные противники называются еще и горными или каменными. «Горные (правобережные, заенисейские) враги дошли до Чиромбо» [Василевич 1948: 86]. Или: «Бродяги, каменные, жители правобережья Енисея» [Материалы...1936: 88]. Встречается и такое выражение, как пойти «за реку (на противоположный хребет)» [Материалы...1936: 104]. Равнозначное использование этих определений говорит о том, что образ реки в эвенкийском фольклоре соотносится с образом горы. Данные преданий пересекаются и с историческими сведениями о том, что эвенкийская группа варгаган, о которой говорилось выше в связи с ее этнонимом, происходящим, по-видимому, от слова баргаган «заречные», имела еще одно наименование — «горные».

О едином контексте образов реки и горы свидетельствуют и данные эвенкийского языка, в частности, наличие в нем особых полисемантических терминов, выражавших одновременно несколько разных значений, связанных с рекой, горой и очагом (жилищем). Это такие слова как

дыски — 1) «вверх по склону», 2) «выше от воды (реки) по берегу», 3) «дальше от очага»;

нгески — 1) «вниз по склону», 2) «к реке», 3) «ближе к очагу»;

зурокал — «выйди из жилища» (букв. «спустись по склону (к реке)» [Василевич 1968: 26–27; 1969: 113].

Уже самое первое приближение к их рассмотрению позволяет увидеть во взаимном соотношении перечисленных значений систему традиционного осмысления эвенками пространства как среды обитания. Если принять за точку отсчета очаг (как центр жилища или места проживания) и сориентировать относительно его положения два других параметра — реку и гору, то получим следующую

картину. В терминах *дыски* и *нгески*, образующих бинарную оппозицию, направленность движения в сторону реки совпадает со значением приближения к дому, а от реки, — наоборот, удаления от него, что, по-видимому, имеет в своей основе традицию использования берега реки как места для стоянки (стойбища или чума) и свидетельствует о положительной символике реки.

В свою очередь, слово *эурокал* добавляет к этому совпадению таких понятий, как уход с горы и выход непосредственно к реке, означающих также и выход из жилища, что в смысловом отношении соотносится с опасностью оставления своего, освоенного пространства и враждебным воздействием чужого мира. Показательный пример того, как двойственно воспринималась эвенками река, наделявшаяся одновременно свойствами и благожелательности, и враждебности.

Однако не только речная символика содержится в значениях перечисленных выше терминов. Иносказательность этих слов, их двусмысленность (или еще точнее — «трехсмысленность») при самой простой, казалось бы, внешней форме воспроизводит очень важные основополагающие характеристики традиционного моделирования пространства. Синонимичность использования в качестве ориентиров таких универсальных космологических символов, как Гора, Река и Центр (символом которого в данном случае выступает очаг), говорит о равнозначном их функционировании в структуре эвенкийского мироздания. Река, выступающая осью мира по горизонтали, и гора в качестве его вертикальной оси, согласуясь друг с другом, дают совмещение обеих проекций, образуя сложную иерархию эвенкийской Вселенной.

Аналогичным выражением тождества горизонтальной и вертикальной моделей мира в мифологическом сознании народа можно считать также существование в эвенкийском языке полисемантического слова *енэ*, которое в основном своем переводе имеет значение «река». Однако река в буквальном, сугубо материальном смысле называется по-эвенкийски *бира*, и только в фольклорных текстах встречается *енэ* — «большая река» с оттенком особого мифического звучания. Например, при описании места, где живет богатырь Иронучон, в сказании урмийских эвенков говорится, что живет он «там, где соединяются девять больших рек-енэ, там, где встречаются восемь морей-океанов» [Исторический фольклор эвенков 1966: 216]. Или в сказании чумиканских эвенков, повествующем о богатыре Умусликон, сообщается, что «в самом начале, когда земля расстилалась, как шкурка с головы дикого оленя, когда море-океан с блюдечко льдинкой было, когда небо-верхняя земля, словно радуга, своими цветами сверкало, на самой середине средней земли, на устье большой реки-енэ жил-поживал богатырь средней земли Умусли-

кон», и далее, что «охотиться он ходил вверх по большой реке» [Исторический фольклор эвенков 1966: 242].

Но самое главное, что наряду с этим основным переводом *енэ* как «большая река» в эвенкийском языке имеются и другие, два из которых — «высокая гора» и «исток реки» [Василевич 1948: 56; Мыреева 2004: 226] — образуют вместе с первым значением особую семантическую цепочку — исток / река / гора, в которой мир связывается воедино через символическое тождество центра и двух моделей Вселенной в ее горизонтальном и вертикальном осмыслении.

Термин *енэ* несет в себе и еще одну важную смысловую нагрузку. Оказывается, производное от него слово Ендэги служит эвенкийским наименованием Енисея [Василевич 1957: 162; Мыреева 2004: 226], речная система которого сыграла огромную роль в заселении эвенками таежной зоны Центральной Сибири, определив тем самым и основное направление в развитии этногенетических процессов. Именно эта «большая река» заняла главное место в эвенкийском освоении просторов сибирской тайги. Однако такого ярко выраженного сакрального значения, как у кетов, для которых Енисей является осью Вселенной, или как у обских угров, видевших в Оби реальный прототип мировой космической реки, у эвенков мы не находим. Космический образ Енисея в прямом проявлении у них не фиксируется. И вообще мировая река не имеет у эвенков какого-то конкретного названия, и, на первый взгляд, как будто не связана ни с одной из реально текущих рек. И все же наличие семантического мостика между *енэ* (большая река, исток реки, гора) и Ендэги (Енисей) позволяет усматривать в этом явлении отголосок глубоко архаичного и потому с трудом поддающегося реконструкции представления о сакрализованном соотношении Енисея с его мифологическим прообразом — Мировой космической рекой.

Ничего более определенного сказать по этому поводу пока не удастся. И не удивительно, поскольку, как верно отмечено В.Е. Владыкиным, «по своей этимологии “речные мифологемы” являются одними из древнейших, по семантике — одними из сложнейших, по историко-культурной динамике — одними из стабильно-консервативных. И уже поэтому их изучение представляет огромный исследовательский интерес с позиций этногонии, этнокультурной интерференции, генезиса и эволюции картины и модели мира и т.д.» [Владыкин 1997: 195].

Упоминания реальных рек в фольклорных текстах нередко сопровождаются эпитетами «мать» или «тетушка». Например, «На матушке, на Еремо-реке, при встрече с сородичами попляшу-ка!», или «Вниз вдоль (реки) всматриваясь, (реки) Калара-тетушки вдоль поджидаю я эвенков приход» [Василевич 1969: 196]. Подобными

сравнениями мифопоэтическое сознание не просто выражало реке свое глубочайшее уважение, а возводило ее в статус самого высоко-го ранга, так как положение женщины-прародительницы всегда было особо почитаемым в традиционном обществе. Прародительская функция реки связана с древнейшим мифом о сотворении земли среди водного пространства, в котором вода несла в себе созидающее начало, рождающее мир людей. А поскольку главным воплощением водной стихии в таежной действительности выступает река, то и она наделялась знаковостью космогонического уровня. След этой символики до сих пор проявляется в современных песнях и повествованиях, когда эвенки добавляют слово «мать» к названиям рек. «На матушке-Виви (река) младших (братьев, сестер) собираю!» [Василевич 1959: 191; 1969: 196].

Но вода олицетворяет собой не только первоначало всего сущего на земле (мотив поднятия мира со дна первичного океана), но и его периодическое разрушение, поглощение (мотив потопа, растворяющего мир в водах первобытного океана). Через символику воды подобная двойственность отводилась и речной стихии, скрывающей в себе аналогичное слияние противоположностей — рождения и смерти, порядка и хаоса, земного и хтонического начал.

Наибольшую выразительность эта идея получила в образе мировой космической реки, выступающей в мировоззренческой системе эвенков в качестве композиционной основы всего сакрального пространства Вселенной. Согласно мифологическим представлениям, эта река являлась мировой осью, соединяющей три нераздельные части — земную, подземную и небесную — в единое пространство космоса. Таким образом, проходя через все уровни Вселенной, Мировая река принадлежала и реальному человеческому миру, где она воспринималась источником жизни, энергии, движения, и мирам потусторонним — верхнему и нижнему, в которых действовали силы иной природы.

Средствами эвенкийского языка эта двойственность образа мировой реки, ее двойной символизм были выражены в двух дошедших до нашего времени наименованиях, зафиксированных у енисейских эвенков. Одно из них, звучащее как *Мумэнги хокто бира* — «водная дорога-река» [Анисимов 1959: 76; Василевич 1969: 213], содержит первый смысл, выражающий семантику жизни. Второе название мировой реки — *Энгдекит* — переводится как «место запрета или место полного исчезновения» от *энгде* — «нельзя», «исчезнуть полностью» [Василевич 1959: 169; 1969: 212]. К этому можно добавить еще и такие слова, как *энге* («другой, иной») и *энгнэ* («высохшая река»), которые также имеют значения, в той или иной форме противоположные жизни, выступающие выразителями ее антипода — смерти. В то же время название

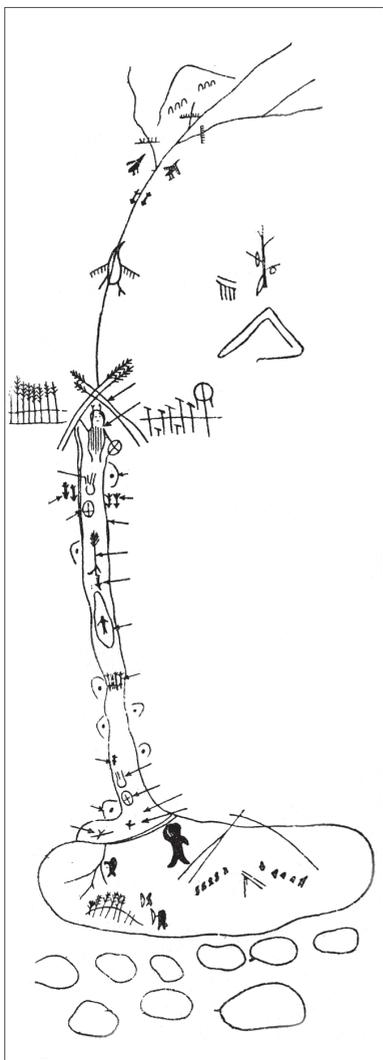


Рис. 5. Мифическая мировая река в представлении эвенков на рисунке, изображающем проводы шаманом умершего в мир мертвых (по: Анисимов 1958: 61).

Энгдекит можно соотнести и с *энггэчи* («созвездие Плеяды») и *энггун* («посвященный олень»), несущими символику верхнего, небесного мира. Так, язык, с присущей ему образностью, выразил то, что укоренилось в глубокой архаике традиционного мышления — отношение к реке как к границе между мирами и как к дороге, объединяющей их в одно целое.

В сознании эвенков образ мировой реки рисовался реалистично, с разнообразными красочными подробностями. Космическая река представлялась им длинной и бурной, течение ее прорезали опасные пороги, которых насчитывалось семь или девять (у разных групп), и каждый последующий был страшнее предыдущего. Шаманы, передвигавшиеся по *Энгдекит* во время своих камланий, старались не заходить ниже третьего или четвертого порога, так как не каждому и не всегда удавалось вернуться оттуда. За последним порогом река подходила к своему устью, поэтому он считался самым ужасным — его рубеж не преодолевал почти никто. В большинстве случаев шаманы, попав туда, умирали. Этим объяснялась неожиданная скоропостижная смерть шамана во время камлания в момент его наивысшего нервного напряжения [Василевич 1959: 170]. Берега реки рисовались скалистыми, но были на ней и места, представлявшие собой мысы, между которыми располагались

длинные плесы. Считалось, что на этих плесах жили души людей, умерших на земле. Сюда их перевозили шаманы во время специального камлания «проводы душ умерших» [Василевич 1959: 172].

Мировая река имела многочисленные притоки, которыми она соединялась со средним миром — нашей землей. Название этих притоков *долбони* («ночь») имеет очень выразительную семантику, несущую знаковую тьму, холода, смерти. Со стороны земли входом на эти притоки считались водовороты на реках, глубокие водные места, а также отверстия на поверхности земли — расщелины, пещеры [Василевич 1969: 212–213]. В фольклоре часто встречаются примеры, когда герой попадает в нижний мир, проваливаясь под землю или в воду. Например, в мифе сымских эвенков «Как один мужчина ходил на нижнюю землю» рассказывается о том, что пошел однажды поздно вечером человек набрать гнилушек для колыбели своего маленького сына. Мать сказала ему вслед: «Не ходил бы ты ночью». Он не послушался ее и ушел. Шел, шел... Темнота спустилась. Дошел до озера. Пошел и провалился. Долго падал, пока не упал на землю, на самую тропинку». Это оказался нижний мир [Василевич 1959: 168–169; Материалы ...1936: 34].

Однако не только человек мог попасть в царство мертвых через ямы на земле и в воде, но и души умерших способны были подняться сквозь них на землю. Об этом также повествует фольклор. Однажды встретил мужчина какого-то волосатого незнакомца, рубящего березу, и спросил того, откуда он пришел. «Я пришел с нижней земли. Вон по тому озеру, там вышел», — ответил человек. Мужчина не поверил. Они «пошли к озеру. Пришли, волосатый нырнул, тогда тот мужчина поверил. Домой вернулся, всем рассказал» [Материалы...1936: 70].

Веря в то, что враждебные духи всегда ищут случая затащить живых в нижний мир или выпустить на землю душу умершего, эвенки очень боялись речных водоворотов и глубоких ям, где, по их представлениям, проходила самая тонкая и опасная грань, разделяющая живых и мертвых, свое и чужое пространство, переход из бытия в инобытие. Поэтому здесь враждебные людям силы проявляли себя особенно опасно, и эвенки всегда старались обойти подобные места, для чего нередко делали круг по тайге. Этими представлениями объясняется и запрет смотреть на течение движущейся воды во время речной переправы верхом на олене. Считалось, что нарушение этого табу может вызвать не только падение в воду, но и привести к более страшному несчастью. Существовали и специальные обряды, уже рассмотренные выше, смысл которых заключался в задабривании духов, т.е. в возможном уменьшении опасного воздействия этой части пространства.

Традиционное сознание помещало исток реки высоко в горах. Выше этих гор, а иногда еще и выше семи облаков, находился верхний мир. Подземный мир был внизу, его расположение эвенки представляли себе ниже устья мировой реки. Таким образом, по мифологии эвенков, воображаемая мировая река вытекала с небес, из верхнего мира и уходила своим течением под землю, в нижнюю зону мироздания, прорезая путь сверху вниз в вертикальном направлении. Как объясняли А.Ф. Анисимову сами эвенки, она «текла сверху вниз потому, что все на землю падает сверху вниз, а что падает с верхнего мира — неба, то уходит в конце концов под землю: дождь, падающий с неба, уходит под землю; снег, накопившийся за зиму, уходит весной потоками воды под землю и в реки; по реке уходит вниз лед, а то, что остается в реках в течение всего года — вода, то течет тоже сверху вниз и уходит общим устьем под землю» [Анисимов 1959: 77].

Однако одновременно с этим верхний и нижний миры эвенкийской Вселенной располагались также и по горизонтали, будучи сориентированы по географическим направлениям света. Так, верхний мир находился на юге (или востоке), а нижний был на севере (или западе), и их наименования отражали особенности этой локализации. Верхний мир назывался *тыманитки* — «по направлению к утру», отсюда его связь с востоком/восходом и вообще с солнцем, значит, и югом. Нижний мир, кроме наименования *буки́т* — «место смерти», назывался также *долбонитки* — «по направлению к ночи», символизируя противоположное солнечному направлению на север или запад.

Верхняя земля представлялась эвенкам с хорошей растительностью и вечным днем, где всегда светло и тепло. «Там и кормовища-пастбища есть, там и травы мягче (ходить легче), реки удобнее для передвижения». Нижняя рисовалась как крайний север или в виде пропасти, дно которой черно, как уголь, где царят мрак и холод, где нет жизни [Василевич 1959: 166, 170; 1969: 212–213; Рычков 1922: 83]. Олицетворяя собой все космические уровни, река в равной степени выражает признаки и верхнего, и нижнего миров, совмещая в своем образе их диаметрально противоположные характеристики: верх–низ, день–ночь, свет–тьма, тепло–холод, свой–чужой, жизнь–смерть и т.д. И если «живая» река соотносится с символами положительного воздействия, то «потусторонняя» наделяется негативными признаками. Иначе говоря, их обозначения направлены в диаметрально противоположные стороны и все происходящее здесь воспринимается совершенно наоборот там. Смысл подобных перестановок в том, что в обоих случаях символика тождественная, но наделена она противоположным знаком или обратной семантикой.

Сравним для примера символику реки как дороги. Если на земле река олицетворяет собой путь освоения пространства, раскрытия возможностей человека, реализации его жизненного потенциала, то в мире подземном она выступает дорогой, ведущей к смерти. Не случайно присутствие лодки или плота в погребальном ритуале эвенков, где таким образом отмечается способ попадания в потусторонний мир, находящийся в устье космической реки, — путем передвижения вниз по ее течению. При воздушном захоронении лодкой/плотом осмыслялся помост, на котором оставляли умершего. В некоторых районах его и изготавливали в форме лодки-колоды [Мазин 1984: 63–65]. В случае подземного погребения умершего помещали в лодку на время до изготовления гроба, после чего лодку раскалывали и использовали для крышки погребального сруба [Рычков 1922: 100].

На опасном свойстве реки как пути, ведущем в царство мертвых, построены сюжеты многих фольклорных текстов. Например, миф о девушке по имени Хеладан, которую река в образе льдины пыталась забрать в мир мертвых. Девушка пришла на реку, села на лед и провалилась на дно. Так попала она на мифическую реку, по которой поплыла на льдине вниз, в нижний мир — царство вечной тьмы. Долго плыла. Спасти ее удалось, зацепившись за землю при помощи двух шил, которые она получила от встреченной по пути шаманки [Материалы...1936: 38–40]. Весь текст этого мифа, из которого здесь приведена только незначительная часть, буквально насыщен речной символикой. Он очень показателен и в отношении связи космической реки с нижним миром. Из мифа следует, что сама река еще не является царством смерти, которое начинается лишь за ее устьем, уходящим в подземное море. Но она воспринимается как дорога к нему, и уже это наделяет ее признаками мистического ужаса и возможного смертельного исхода.

По свидетельству Г.М. Василевич, границу между верхним и нижним мирами, проходящую по реке Энгдекит, эвенки представляли себе вполне реально, и шаманы даже выставляли здесь специальную стражу *дарисал* (букв. «ряды») в лице своих духов — железных и костяных воинов, стоящих с вытянутыми в стороны руками. Они охраняли проход из мира мертвых, чтобы оттуда не могли вернуться на землю души умерших [Василевич 1959: 170].

Притоки мифической мировой реки, соединяющие ее с землей, считались шаманскими реками. Там также жили духи-помощники шаманов, которые охраняли место контакта шаманской реки с человеческим миром. Когда шаманы устраивали на своих реках камлания, то для этого сооружался специальный шаманский чум, который обозначал остров на шаманской реке, и входом в него служили деревянные мостки из налимов. Считалось, что, проходя по этим

мосткам в чум, участники камлания оставляли свои души для хранения щуке [Василевич 1971а: 57].

Во время камлания шаман выходил по своей шаманской реке на мировую реку Энгдекит и затем направлялся по ней вверх или вниз, в зависимости от того, в какой мир Вселенной — верхний или нижний — ему надо было попасть. На истоках реки, в верхнем мире, находились нерожденные души, а за устьем, в нижнем мире, — души умерших на земле людей. Здесь и разворачивалось действие основных шаманских камланий: *иллэмэчипкэ* — поиски и возвращение больному его украденной души, *омилаттэн* — путешествие в верхний мир за душой для будущего ребенка, *тырэчупкэ* или *анан* — проводы души покойного в мир мертвых [Василевич 1969: 244–248; Анисимов 1959: 78]. И поскольку с той или иной частью мировой космической реки были связаны все шаманские обряды, то шаману для его передвижений по разным мирам Вселенной требовался не только верховой олень, но и лодка или плот.

Именно такая символика и придавалась шаманскому бубну, в котором воплощались в зависимости от условий камлания олень либо лодка/плот. На бубне-олене шаман обычно ездил в верхний мир, а для попадания в мир мертвых использовал бубен-лодку. В последнем случае бубен назывался не только своим обычным термином *унтувун*, но также словом *томур* (от *тому* — «плот»), и 7 или 9 поперечин внутри бубна назывались *улкэл*, что значит «поперечины в лодке». Колотушка при этом также имела два названия: свое обычное *гис* ~ *гисун* ~ *гихун* ~ *гихивун* (букв. «говорение», «предмет для говорения-предсказывания») и усиливающее семантику лодки *улиун* («весло») [Суслов: 5; Василевич 1969: 253–254]. В ряде случаев для разъездов, например в поисках души больного, шаману изготавливали дополнительно из дерева изображение плота, которое клали рядом с ним во время камлания. Также и среди атрибутов на шаманском кафтане были подвески, изображающие водные средства передвижения, — лодка с веслами или шестами и духи-помощники в облике рыб.

Таким образом, в системе шаманских представлений символика реки была представлена достаточно показательно. Присутствовала она и в образах духов-помощников шамана. Одним из главных охранников шаманской реки считался дух *калир*, представляемый в виде гигантского оленя с рогами лося и хвостом рыбы. Он мыслился наиболее сильным духом шамана, исполнявшим во время камлания все самые трудные его поручения, выступая в роли то верхового животного, то бойца непомерной силы и исключительной ловкости, то вожака всех остальных шаманских духов [Анисимов 1952: 205; 1959: 77]. Внешним выражением огромных возможностей калира выступал его фантастический облик, совмещавший в себе признаки

трех животных, символизировавших разные уровни Вселенной. Если олень олицетворял собой средний мир, то рога лося были знаком верхнего, а рыбий хвост — нижнего царств.

В образах рыб нашли свое воплощение и другие духи-помощники, выполнявшие поручения шаманов на космической реке Энгдекит. Самыми распространенными были щука, таймень, налим, режа — окунь, чир. Все они в силу того, что обитали в речных глубинах, в соответствии с универсальными характеристиками трехчленной структуры Вселенной, были связаны, более всего, с ее нижним уровнем и предназначались в первую очередь для борьбы с его враждебными силами. Однако, так же как и калир, духи в образах рыб, подобно всем остальным элементам речной символики, обладали двойной принадлежностью, выступая медиаторами между разными мирами Вселенной. Коснемся вначале семантики щуки. О ней как о духе-хозяине речной стихии уже говорилось выше. Кроме того, щука как помощник шамана была призвана охранять его самого, а также всех его людей от враждебных духов, поэтому во время камлания рядом с чумом всегда располагали ее деревянные изображения, обеспечивавшие защиту от злого воздействия. Однако более рельефно и многозначно роль щуки проявлялась во время тех особенно ответственных камланий, для которых устанавливался специальный шаманский чум. Его сооружение кроме самого чума включало установку двух галерей, одна из которых (*дарпэ*) располагалась к востоку, против входа в чум, и символизировала верховья космической реки и верхний мир, а другая (*онанг*) ставилась с противоположной стороны, т.е. на запад от чума, и олицетворяла низовье реки и мир подземный. Чум, находившийся в центре всего строения, символизировал средний мир. Таким образом, в целом комплекс построек выражал собой представления эвенков о трехчастном строении Вселенной и воспринимался традиционным сознанием как особое сакральное пространство.

В разных местах этого сакрального сооружения эвенки устанавливали изображения духов, призванных помогать шаману в камлании. Изображение щуки *гуткэн* располагали у входа в чум. Таким образом, оно оказывалась между восточной галереей *дарпэ* (верхний мир) и чумом (средний мир), что в символической иерархии шаманской архитектуры должно было означать место контакта верхнего и среднего миров. Использовали обычно сразу два изображения *гуткэн* в виде огромных деревянных щук и в середине их скульптурных фигур делали квадратные отверстия, изображающие вход в верхний мир. Это означало, что щуки сторожили «двери» из среднего мира в верхний мир [Анисимов 1952: 205, 208]. Следовательно, наряду с защитой шамана и его людей от сил нижних, хтонических в

функции щуки гуткэн входила также охрана места контакта и возможного сообщения между верхним и средним мирами.

В отличие от щуки изображения налима помещались эвенками в западной галерее онанг, «где они лежали поперек, преграждая выход и вход в страну мертвых. Всевозможных духов, обитателей нижнего мира, которые, по заверениям шаманов, пытались обойти все преграды, проникнуть на среднюю землю к людям и причинить им зло, налимы “заглатывали”, как лягушек» [Анисимов 1952: 206]. Этой локализацией, определяющей место налима в нижнем мире, а также исполнением им шаманского задания по «заглатыванию» злых духов, обнаруживается его очевидная связь с подземным космическим уровнем, где он выполнял свою основную «работу».

Однако налимом ассоциировался у эвенков не только с нижним миром. Исполняя роль медиатора, посредника между зонами мироздания, он одновременно был причастен и миру живых. Эта его двойственность прекрасно отражена в символике фольклора, в частности в сказке о мальчике, которого спас и выкормил своей печенью налим. Данный сюжет повествует о том, как одного ребенка сразу после рождения злые люди, обманув мать, утопили в реке. Прошло время, и как-то весной мать, придя на реку за водой, увидела человеческий след. Чтобы поймать этого человека, она положила на берегу реки лук и скребок и сказала: «Мальчик, если лук возьмет, девочка — если скребок». Сама стала следить. Ребенок из воды вышел, лук взял. Женщина побежала, его поймала. Мальчик, ворча, кричал: «Меня налим печенью своею кормил». Налим из воды выскочил, в воду опять нырнул. Женщина домой мальчика привела [Материалы...1936: 131–132].

В этой сказке образ налима, так же как река с ее водной стихией, отмечен двойственным символизмом. Река, а вместе с ней и обитающий в ее глубинах налим, с одной стороны, причастны к смерти мальчика, так как водная бездна поглотила его, приняв человеческую жертву. Но, с другой стороны, они выступают и источником его возрождения, так как, укрыв ребенка в своих водах от земных врагов и выкормив его печенью налима, они дают мальчику новую жизнь и возвращают на землю к матери.

Еще одним важным персонажем мифологических и шаманских представлений эвенков, осуществлявшим религиозно-магическую связь с водой-рекой, являлся таймень *делбон*. Особенно ярко был обозначен его образ в мифологической традиции подкаменно-тунгусских эвенков, считавших тайменя старшей из всех рыб, своего рода царем рыб. В соответствии с архаичным осмыслением, составлявшим, по-видимому, в прошлом целый культ рыбы-тайменя, у эвенков Подкаменной Тунгуски еще в 1930-е годы сохранялся запрет на его добычу, и при нарушении этого табу требовалось проведе-

ние специального искупительного обряда. Он заключался в том, что в случае поимки тайменя необходимо было вырезать его изображение в натуральную величину на одном из прибрежных деревьев и затем смазать его кровью пойманного тайменя, после чего рыбу можно съест. Подобные изображения нередко встречались И.М. Суслову по берегам таежных рек в бассейне Подкаменной Тунгуски. Среди них были и совсем свежие, только что сделанные, и такие, давность которых, судя по состоянию линий и возрасту самих деревьев, он определял в 100–200 лет. Изображения всегда находились на той стороне ствола лиственницы, которая обращена к реке, и голова рыбы была обязательно направлена вниз, т.е. также в сторону реки. По объяснению самих эвенков, посредством этого обряда пойманный таймень (а точнее, наверное, его душа. — *Н.Е.*) как бы пересаживался в выполненное ими изображение с тем, чтобы уйти затем в воду и дать жизнь новому тайменю. Эвенки считали также, что таймень — рыба шаманская, «в ней живет шаманский дельбон, который находится в крови тайменя. Если пойманного тайменя съест, не совершив описанной процедуры, то дельбон будет уничтожен, шаман узнает про это и отомстит убийце» [Сулов: 15–17].

В качестве шаманского духа таймень выполнял разнообразные функции, будучи и разведчиком при продвижении по неизвестной реке, и защитником от злых духов, и помощником, осуществлявшим поиски похищенной души больного. Для проведения камланий с участием духа тайменя участники обряда изготавливали по просьбе шамана большое деревянное изображение этой рыбы длиной около метра, которое шаман использовал в своих ритуальных действиях. И.М. Сулов приводит интересное описание двух таких камланий, в которых фигура тайменя, выступающая вместилищем его духа, исполняет роль разведчика, направляемого шаманом на выяснение обстановки на какой-нибудь неизвестной реке. Одно из этих камланий, происходившее в 1926 г., касалось самого И.М. Суслова, собиравшегося плыть вниз по реке Чуне, характер течения которой был неизвестен окружающим его эвенкам. Шаман по имени Чунго попытался разведать особенности Чуни, чтобы предупредить И.М. Суслова об опасностях, которые могут встретиться ему на пути. «Для этой цели, — пишет И.М. Сулов, — он послал дельбона вниз по течению Чуни с заданием осматривать реку и доносить ему, нет ли порогов или других каких-нибудь препятствий, которые могли причинить мне неприятность. <...> Держа обеими руками за хвост деревянного дельбона, Чунго воткнул его головой в золу чумового огня и в такой позе провел весь шестичасовой сеанс шаманства. Качиваясь в такт своей песни, он погонял дельбона и давал ему разные советы. Прерывая песню, шаман выслушивал донесения дельбона и объявлял их мне. Содержание таких донесений состояло в

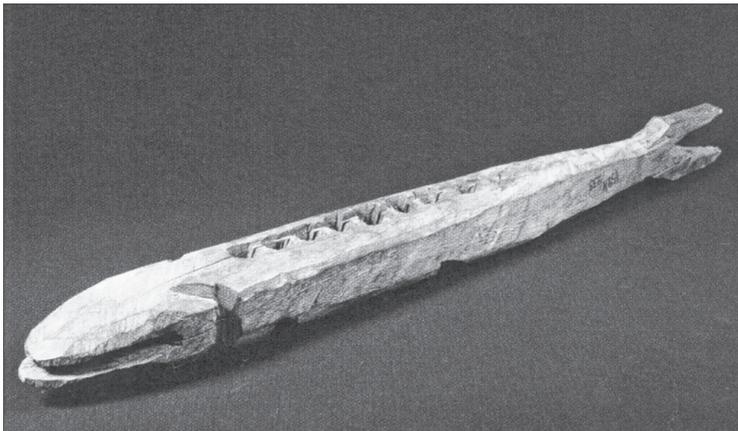


Рис.6. Изображения шаманских духов-помощников
в образе гайменя. Илимпейские эвенки, конец XIX в.
МАЭ. Колл. № 1524–239 и № 1004–42аб.

том, что дельбон видел почти непроходимые пороги, узкие плесы Чуни с крутыми отвесными высокими скалами, где есть водопады; где-то на крутом высоком берегу дельбон видел дом, в котором произошло какое-то несчастье и, наконец, со слов дельбона шаман предсказал, что в определенный день я увижу на правом берегу Чуни медведя, по которому буду стрелять. Если медведя не убью, то на пути следования по этой реке меня ждет несчастье» [Суслов: 17–18].

Другой важнейшей функцией тайменя было участие в камланиях, направленных на излечение человека. Считалось, что причина болезни состоит в похищении души больного враждебными духами, которые унесли ее в мир мертвых. Поэтому шаман узнавал сначала, где находится унесенная душа, а затем направлял туда своих помощников-тайменей, чтобы добыть и вернуть ее. В особо сложных случаях он отправлялся с этой целью сам, используя тайменей как средство передвижения. Для этого ему делали из дерева небольшой плот, а точнее, его модель в виде нескольких соединенных друг с другом рыб, как правило, тайменей, и такой плотик лежал рядом с шаманом на сеансе камлания [Василевич 1957: 173–174; 1969: 245–246]. При необходимости шаман мог воспользоваться им, и тогда душа шамана гналась на плоту из тайменей по рекам нижнего мира за похищенной душой больного [Суслов 1935: 32]. Кроме того, плот использовался еще и для врачевания самого больного — последнего укладывали на этот плот во время камлания, считая, что «духи, поедаящие его тело, вселяются в доски плота» [Рычков 1922: 131].

На особенно опасных и ответственных камланиях, для которых устраивался специальный шаманский чум, где шаман входил в самое близкое соприкосновение с враждебными духами, таймень отвечал за охрану места шаманства и самого шамана от прикосновения злых духов. Иногда при этом из громадных деревянных изображений тайменей устраивали особый мост на землю *хэргу*, т.е. в нижний мир [Суслов 1935: 18].

Наряду с этими и подобными им свидетельствами, раскрывающими роль тайменя в общении с миром смерти, имеются и другие, показывающие, что функции этого духа-помощника касались также и других миров Вселенной. В частности, его помощью пользовались при рождении ребенка, о чем писал И.М. Суслов, наблюдавший такой обряд у эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски. Эти данные представляют огромный интерес, и поскольку они до сих пор не были опубликованы, приводим их полностью. Когда приближаются роды, — пишет И.М. Суслов, — эвенки принимают все меры, чтобы пригласить на них шамана, и в таких случаях для шамана всегда ставят отдельный чум. С наступлением времени «шаман начинает свой сеанс, на протяжении которого он в песнях

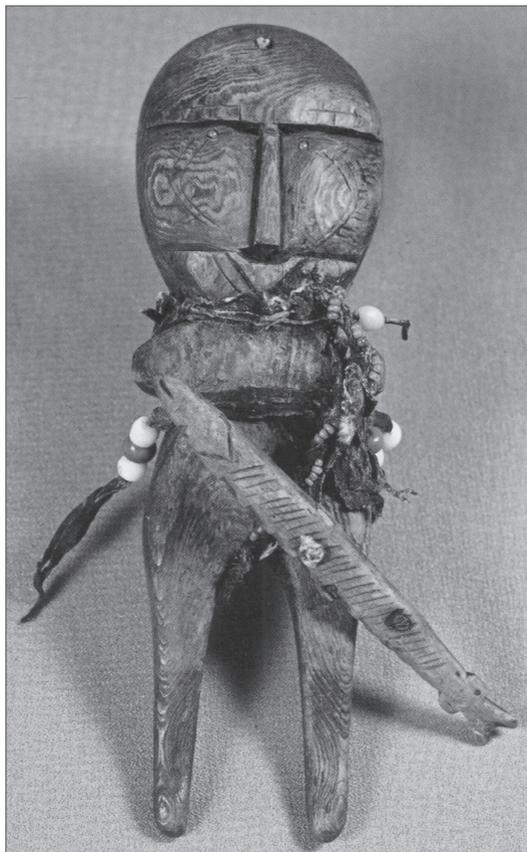


Рис. 7. Мугды — дух предка, помогающий в промыслах и охраняющий от злых духов.

К фигуре мугды привязана деревянная рыба таймень.
Илимпейские эвенки, конец XIX в. МАЭ. Колл. №1524–253/2.

своих все время передает окружающим, в каком положении роженица и скоро ли появится ребенок. Он узнает также, будет ли ребенок видеть и слышать, будет ли здоровым, будет ли хорошим охотником и т.д. Но когда роды затягиваются, он приказывает сделать из дерева изображение дельбона, которое и передается бабке (повитухе. — *Н.Е.*). Последняя присаживается на корточки сзади роженицы, обнимает ее и давит при помощи деревянной рыбы слегка на живот. Иногда продлевает такую операцию и сам шаман.

Этим он обманывает ребенка. Он просит дельбона сказать ребенку, что ведь он уже теперь вырос, ему пора покинуть внутренности матери, пора выходить на свет и есть рыбу. Ребенок слушается дельбона, и роды кончаются благополучно» [Суслов 1935: 19].

Смысл этой процедуры, связан, по-видимому, с тем, что появление ребенка на свет считается очень опасным из-за того, что в момент перехода его души из потустороннего мира в мир живых ее подкарауливают невидимые злые духи. Они стараются похитить душу, и если это им удастся, то ребенок умирает. Поэтому для охраны души и используется таймень, призванный отогнать злых духов и обеспечить благополучный исход рождения. С другой стороны, с целью успокоить душу ребенка и придать ей смелости для выхода наружу таймень обещает ребенку накормить его своим телом, говоря, что тому «пора выходить на свет и есть рыбу» — и таким образом выманивает душу ребенка из лона матери. Приглашение тайменя «есть рыбу» перекликается с фольклорным мотивом о налиме, который спас новорожденного мальчика, брошенного в воду, выкормив его своей печенью. Подобное приобщение к телу рыбы может расцениваться как символический акт рождения или посмертного возрождения, за которым стоит очень архаичное осмысление реки (воды) и ее символа — рыбы — в качестве животворящего рождающего начала.

Сакральная связь рыбы с рождением человека проявляется также и в том, что до момента его рождения, пока ребенок еще находится в утробе матери, в нем живет особая душа *оллекон* «маленькая рыбка», которая и дает ему жизнь. С этими представлениями связан еще один зафиксированный И.М. Сусловым обряд подкаменно-тунгусских эвенков, в котором шаман еще до родов выманивает душу оллекон из тела матери, благодаря чему исключается ее похищение во время родов, и затем передает на хранение отцу будущего ребенка. Обряд состоит 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 колыбель. 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 дол-

гой 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 попадает 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 1935: 20–21].

Этот уникальный обряд подкаменно-тунгусских эвенков, бытовавший у них еще в 1930-е годы, в очередной раз раскрывает перед нами амбивалентность образа рыбы, выполнявшей в мифо-ритуальной традиции эвенков функции посредника между мирами Вселенной. То, что душа еще не родившегося ребенка представлялась в облике маленькой рыбки оллекон, которая давала человеку жизнь и вместе с ним жила и умирала, говорит о причастности образа рыбы ко всем космическим уровням, включая и верхний, который мыслится эвенками местом обитания душ, дающих начало рождению человека. Представление о движении души из верхнего мира в средний, куда она приходит, чтобы дать начало новой жизни, и затем после смерти ее уход в нижний мир, имеет аллегорическую параллель с движением рыбы по течению мировой реки, которое она проделывает от истоков к устью, где заканчивается ее жизненный путь.

Охранная семантика, приписываемая некоторым породам рыб, также связывает их со всеми зонами мироздания. Так, у туруханских эвенков, почитавших рыбу чир, было принято носить желчь и мозг этой рыбы в кожаном мешочке на шее для предохранения от болезней [Рычков 1922: 95]. Следовательно, этот прием рассматривался, с одной стороны, как метод отпугивания злых духов, способных причинить зло, а с другой — как способ благоприятного воздействия сил доброго небесного начала.

Из этих многочисленных примеров, раскрывающих семантику реки путем характеристики и самой водной стихии, и населяющих ее глубины рыб, следует отчетливый амбивалентный смысл, заключающийся в том, что река в любом своем проявлении содержит одновременно признаки положительного и отрицательного начал, рождения и смерти, исцеления и болезни, творения и разрушения, порядка и хаоса, составляя то тождество противоположностей, из которого складывается мир как единое целое. Образ реки поэтому выступал одним из фундаментальных символов сакральной куль-

туры эвенков. Организуя пространство и реального, и потустороннего мира, космическая река воплощала в своих знаках и символах все богатство и разнообразие эвенкийской картины Вселенной.

Речная символика обнаруживает в эвенкийской традиции очень глубокие корни. С ней связаны важнейшие основополагающие мифологические и космологические представления. Не удивительно поэтому присущее фольклору эвенков столь архаичное явление, как сопоставление речного потока с человеческой кровью и в целом отождествление образа реки с телом человека, в котором проявляется соотнесение космического (природного) и человеческого, макро- и микрокосма. Так, повествуя о реке смерти, одно из сказаний верхнеалданских эвенков характеризует ее следующим образом. «Вода этой реки — кровь человеческая, вероятно! / Берега ее — спина человеческая, вероятно! / Кочки на берегу — головы человеческие, вероятно! / Галечник — зубы человеческие, вероятно!» [Исторический фольклор эвенков 1966: 277].

Нередко подобное уподобление имеет опосредованный, закамуфлированный характер, как, например, в сказке об Ивуле, где с человеческим телом соотносится не сама река, а лодка, которую строят два брата, чтобы плыть по реке. Брат, делающий лодку, просит Ивуля принести ему необходимые предметы, и тот приносит вместо «ребер» (поперечин для лодки) — ребра убитого человека; вместо корней для сшивания лодки — пятки убитых детей; вместо зажимов для лодки — убитых собак [Материалы... 1936: 122–123, 152–153]. При этом в сказке используется такой лингвистический прием, как употребление полисемантических слов, одинаковых по звучанию, но разных по смыслу: *эптылэ* — ребра человека и поперечины для лодки, *нгина* — собака и зажимы для лодки и т.д. [Василевич 1969: 199].

Эвенкийскому осмыслению мира было свойственно и отождествление реки с речью, присущее многим архаическим культурам мира. Речь воспринималась неотъемлемым свойством речного потока, выраженным, например, в словах охотника «Слушаю говор речки», как он называл журчание текущей воды [Василевич 1971а: 54]. В основе такого уподобления лежит не только звуковая похожесть или общий принцип перетекания потока (водного или словесного звукоряда), но, может быть, в первую очередь и даже более всего, наделение реки (воды) необычными сверхъестественными свойствами — даром предвидения (прорицания), возможностью дать богатырские силы, способностью к очищению, спасению, возрождению.

В сказании урмийских эвенков, повествующем о борьбе богатыря Отани со страшным сильным врагом, говорится, что они долго бились и никак не могли победить друг друга. Но вот Отани начал одолевать врага, и тот говорит: «Хочу я спросить у тебя: какой воды

напившись, ты вырос? <...> ты страшен. Нет у тебя уставших суставов. <...> Вот приходит время моего поражения» [Исторический фольклор эвенков 1966: 227]. В самом вопросе побежденного противника содержится и ответ на него — сила богатыря Отани заключена в воде, что его вспоила.

Другое сказание (верхнеалданских эвенков) дает пример очищающей и возрождающей способности реки. Когда юноша Мокогдыр провинился перед своей невестой, она послала его на реку пролежать три дня в воде [Исторический фольклор эвенков 1966: 278], в чем надо видеть акт ритуального омовения, во время которого благодаря погружению в воду происходит очищение и возвращение человека к первоначальной чистоте.

Возрождающая функция реки отражена в упомянутой выше сказке про налима, который выкормил своей печенью ребенка. Здесь река, не теряя присущей ей символики смерти, в то же самое время предстает как стихия, дарующая новую жизнь, — за смертельным погружением мальчика в воду следует его возрождение.

С большой выразительностью эта тема сопряженности смерти и нового рождения представлена в мифе о медведе-первопредке, давшем людям необходимые орудия труда и научившем их приемам производства. Медведь выполняет свою миссию, войдя в реку и скрывшись в ней, т.е. утонув. «Медведь начал переходить реку, чтобы попасть к девушке. <...> Побрел медведь, опускаясь в воду — по пятки, по голень, по бедра, по таз, по живот, по пуп, по подмышки, по плечи, по горло, по подбородок, по рот, по нос, по глаза, по макушку головы, пока не исчез совсем. Тогда он заговорил: “Мои пятки пусть сделаются брусками, голени — точилами, лопатки — камнями для разведения красок, кровь — красной краской”» [Василевич 1959: 186–187]. Медведь добыл людям все необходимое ценой своего ухода в инобытие, и река, забравшая его в мир мертвых, дарует в обмен на это основы человеческой жизни.

Знак тождества жизни и смерти неотделим от символики реки. С одной стороны, мифологические представления эвенков о сотворении земли среди водного пространства придают воде/реке изначально созидающий статус, в соответствии с которым она воплощает в себе творческое начало, рождающее мир людей. С другой стороны, этому противостоит мотив о предстоящей гибели земли среди вод мирового океана. С последним соотносится принятый в фольклоре прием полного уничтожения врага, когда его тело нужно сжечь на костре и пепел бросить в пучину, глубокое место на реке. «Сжег его на огне и весь пепел разбросал по воде» [Исторический фольклор эвенков 1966: 227, 183, 341]. Только так враг может быть полностью уничтожен, чтобы никакой своей частью не возвратиться к жизни. И этот символ полного уничтожения путем погружения в воду

не только касается отдельно взятого человека, но и распространяется на мир в целом. Во всяком случае, древний миф о творении земли из воды — «вначале была вода...» — получил в предсказаниях шаманов многозначительное продолжение — «к концу мира вода снова покроет всю землю» [Рычков 1922: 83].

Подобным образом река как символ одновременно начала и конца всего сущего и происходящего выступает в одной детской сказке, имеющей, судя по ее структуре, очень архаическое происхождение. Эта сказка передает разговор двух птичек, живущих на шаманской реке. Одна приглашает другую: «Пойдем купаться! — Нет утонем! — За траву захватимся! — Руки порежем! — Рукавицы наденем! — Рукавицы промочим. — Высушим. — Засушим. — Разомнем. — Сломаются. — Иглой заштопаем! — Игла тупая. — Напильником поточим. — Напильник затуплен. — Стамеской выдолбим. — Где стамеска? — В торсуке. — Где торсук? — На лабазе. — Где лабаз? — Огонь съел. — Где огонь? — Ветер затушил. — Где ветер? — Водяной выпил. — Где водяной? — Вон там едва виднеется» [Материалы... 1936: 130]. Подобные кумулятивные песни-сказки, передающие некое нескончаемое действие, имеются у многих народов. Река выступает в них в качестве все объясняющего аргумента, универсального предела-итога [Владыкин 1997: 197]. То же самое наблюдается и в нашем эвенкийском тексте, начинающемся с приглашения окунуться в воду и заканчивающемся после долгих пререканий вступлением в действие главного водного персонажа — духа-хозяина воды, выступающего олицетворением речной стихии. На этом действие останавливается — круг воды замкнулся. Так, из всех стихий — земля («за траву захватимся»), огонь, воздух (ветер) — только вода есть начало и завершение всякого бытия.

Библиография

- Адлер Б.Ф. Карты первобытных народов. СПб., 1910.
- Анисимов А.Ф. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Сибирский этнографический сборник. I: ТИЭ. Новая серия. М.; Л., 1952. Т. XVIII. С. 199–238.
- Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959.
- Арсеньев В.К., Титов Е.И. Быт и характер народностей Дальневосточного края. Хабаровск; Владивосток, 1928.
- Буровский А.М. Речные долины — роль в генезисе цивилизации // Природа и цивилизация. Реки и культуры. СПб., 1997. С. 13–17.
- Василевич Г.М. Древнейшие этнонимы Азии и названия эвенкийских родов // СЭ. 1946. № 4. С. 34–49.
- Василевич Г.М. Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка. Л., 1948.
- Василевич Г.М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сборник МАЭ. 1957. Т. 17. С. 151–186.

Василевич Г.М. Топонимика Восточной Сибири // Известия Всесоюзного Географического общества. 1958. № 4. С. 324–335.

Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований: Труды Института этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая. 1959. Т. 51. С. 157–192.

Василевич Г.М. Древние географические представления эвенков и рисунки карт // Известия Всесоюзного Географического общества. 1963. Т. 95. № 4. С. 306–319.

Василевич Г.М. Эвенки (к проблеме этногенеза тунгусов и этнических процессов у эвенков): Доклад по опубликованным работам, представленный на соискание ученой степени доктора исторических наук. Л., 1968.

Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки. Л., 1969.

Василевич Г.М. Некоторые термины ориентации в пространстве в тунгусо-маньчжурских и других алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 223–229.

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

Василевич Г.М. Материальная культура среднеамурских эвенков (По коллекциям музеев Ленинграда) // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 106–122.

Владыкин В.Е. Удмурты и река Кама: Опыт рассмотрения этнокультурной соотношенности // Природа и цивилизация. Реки и культуры. СПб., 1997. С. 195–199.

Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960.

Исторический фольклор эвенков: Сказания и предания / Запись текстов, перевод и комментарии Г.М. Василевич. М.; Л., 1966.

Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX вв.). Новосибирск, 1984.

Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М. Василевич. Л., 1936.

Мыреева А.Н. Эвенкийско-русский словарь. Новосибирск, 2004.

Островских П. Поездка на озеро Ессей: Извлечение из доклада П.Е. Островских, читанного в заседании Красноярского Подотдела Восточно-Сибирского отдела РГО. 1903.

Подгорбунский В.И. Две карты тунгуса с реки Май: Отд. оттиск из тома XLVII Известий Восточно-Сибирского отделения РГО // Известия Восточно-Сибирского отделения РГО. Иркутск, 1924. Т. 14.

Рычков К.М. Енисейские тунгусы // Землеведение. 1917. Кн. 1–2; 1922. Кн. 3–4.

Свербеев Н. Проезд с Учурской ярмарки до Удского острога // Вестник РГО за 1853 г. Кн. IV.

Сирина А.А. Катангские эвенки в XX веке: расселение, организация среды жизнедеятельности. М.; Иркутск, 2002.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975. Т. 1.

Стрелов Е.Д. Акты архивов Якутской области (с 1650 г. до 1800 г.). Якутск, 1960.

Суслов И.М. Материалы по шаманству у эвенков бассейна р. Енисей / Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 1. № 58.

Туголуков В.А. У эвенков реки Чуни и верховьев Вилюя // КСИЭ. 1959. Т. 32. С. 111–121.

Туголуков В.А. Витимо-олекминские эвенки // Сибирский этнографический сборник: ТИЭ. Новая серия. М., 1962. Т. 78. С. 67–97.

Туголуков В.А. Эвенки бассейна реки Турухан // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974. С. 58–81.

Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. М., 1985.

Шренк Л. Об инородцах Амурского края. СПб., 1883. Т. 1.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.

Юргин К.И. Эвенкийские гидронимы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1974.

Shirokogoroff S.M. Northern Tungus terms of orientation // Rocznik Orientalistyczny. Lwow, 1928. Т. IV (1926).

В.П. Дьяконова

О ЗНАЧЕНИИ РЕКИ И ВОДЫ В КУЛЬТУРЕ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ

Река и вода в этнокультурном пространстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая, региона, обладающего насыщенными водными ресурсами, определяли многие процессы их жизнедеятельности и идеологии. На территории Тувы, расположенной в центре Азии и являющейся частью обширного Саяно-Алтайского нагорья, протекает 8 тысяч рек. Отсюда берет свое начало одна из величайших рек мира — Енисей, носящий в своем верхнем течении тувинское название *Улуг-Хем* («Великая Река»), протяженность которого в пределах Республики Тыва свыше 200 км.

Этническая история и культура тюркоязычных народов Саяно-Алтая в значительной степени связаны с наименованиями рек и воды. Топонимический материал давно стал надежным источником в исследованиях по воссозданию картины расселения народов, их этнических связей, изучения процессов ассимиляции, смешения различных групп, характерных особенностей хозяйства и быта населения этого обширного региона.

Топонимика тувинских рек свидетельствует о проживании в Туве с глубокой древности племен и народов тюркского и нетюркского происхождения. Разноязыкий этнокультурный конгломерат наро-

дов на протяжении многих столетий формировал общую этническую территорию, хозяйственно-культурный тип тувинцев. О роли и степени влияния на формирование тувинского народа монголоязычных племен написано значительное число фундаментальных трудов зарубежных и отечественных исследователей. В контексте заданной проблемы можно заметить, что появление монгольских компонентов в этногенезе тувинцев относится к III–IV вв. н.э. Именно в это время северные монголоязычные племена выступают в летописях под названием *шивэй*. *Шивэй*, по свидетельствам китайских летописей, составляли особое племя киданей и были потомками динлинов. Проживание потомков динлинов с этнонимом шивэй территориально локализуется в восточной Туве в пределах Каа-Хемского кожууна (района). Именно здесь их историческое пребывание сохранили топонимы рек Биче-Шивэй, Улуг-Шивэй и Шивэй. Естественно-географические условия территории Каа-Хемского района, особенно в зоне протекания указанных рек, профилировали хозяйственную деятельность населения с древности вплоть до начала XX в. на охоту, собирательство, в меньшей степени «ручное» рыболовство. Горно-таежные зоны с разветвленными гидросистемами в Саяно-Алтае на и сопредельных территориях соотносятся с культурой так называемых «лесных», а не скотоводческих народов, хозяйство которых базировалось на охоте, оленеводстве (тоджинцы, цаатаны, тофалары) и присваивающих формах хозяйственной деятельности.

О большой значимости рек в политической истории тюркоязычных народов Саяно-Алтая свидетельствует существование ряда территориальных государственных образований, получивших от них свое наименование. На территории Тувы еще в начале XIII в. существовало отмеченное летописью Рашид-ад-дина государство (область) Кем-Кемджиут, которое так называли монголы. Название его определялось по рекам Хем (Енисей) и Хемчик. Заметим, о форманте *кем/хем* («река») имеются серьезные исследования в отечественной и зарубежной науке.

Вопрос о географическом распространении, значении и языковой принадлежности слова «*кем/хем*» («река» — в тувинском языке) имеет давний и самостоятельный научный интерес. Большинство исследователей склонно относить его не к тюркским, а скорее к индоиранским образованиям с широким распространением на иранской почве. Ряд ученых полагает, что данное слово самодийского или финно-угорского происхождения [Молчанова 1979].

Территория области Кем-Кемджиут располагалась по хребтам Танну-Ола и Саян, а между ними — долина Енисея. Известно, что начало XIII в. — время завоевательной экспансии Юаньской династии монголов в Южной Сибири и других странах Старого Света. В 1207 г. старший сын Чингиз-Хана Джучи начал военный поход для захва-

та народов Тувы и завоевания страны киргизов и кем-джиутов. Ряд военных походов Джучи и других военачальников монгольской армии проходил зимой. Стратегически важными дорогами войны для продвижения войска становились реки. Так, поход Джучи в 1218 г. для усмирения восставших киргизов и присоединившихся к ним туматов (Восточная Тува) начинался по льду р. Селенги. А когда Джучи вошел в Туву, то «лед уже сковал реку Кем-Кемджиут. Он прошел по льду и, покорив киргизов, вернулся назад» <...>.

Для тюркоязычных народов Саяно-Алтая остается сложным вопрос о термине «река». Похоже, что слова «река» и «вода» являются синонимами, а для наименований различных видов гидрообъектов отчетливо прослеживается появление то первичного (вода), то второстепенного (река) значения. Во всяком случае, по древнетюркским памятникам (орхоно-енисейские руны, словарь Махмуда Кашгари), в языках и диалектах этносов Саяно-Алтая апеллятив *суу*, *суг* и его фонетические варианты имеют значения «вода», «река», «жидкость», «напиток», «сок». И только в сутре «Золотой блеск» (X в.) на уйгурском языке термин *сук* выступает в значении «океан». В частности, *суу* в телеутском языке используется в значении «вода». Понятие «река», особенно в фольклоре и речи пожилых людей, передается термином *пайат*. У алтайцев термин *суу*, *суг* означает воду, а река, проточная вода обозначается парным термином *аккан суу*. Если не иметь в виду значения гидрообъектов как транспортных артерий, источников жизнеобеспечения (рыбный промысел, водоснабжение, орошение и др.), то они актуализируются через идеи и мироощущения человеком природы в системе религиозных представлений.

Для традиционных верований тюркоязычных народов Саяно-Алтая характерна актуальность значения воды и всех видов водоемов. На мифологическом и религиозном уровнях отмечается присутствие такого понятия, как «море», не свойственного континентальному ландшафту проживания этносов. В универсальной системе представлений о мире отмечается присутствие идеи деления Вселенной на три сферы: небесную, земную и подземную. По данным таких исследователей, как А.В. Анохин и Н.П. Дыренкова, мироустройство у телеутов выглядело значительно сложнее. В шаманстве телеутов наблюдается как горизонтальное, так и вертикальное строение Вселенной, состоящее из пяти сфер. Но и в алтайской, и в телеутской моделях Вселенной водное пространство и все виды водоемов соотнесены из всего сонма божеств и духов только с *пу-чер* — с действительной (алтайцы), реальной (телеуты) землей и подземным миром. В шаманских обрядах, культе тюркоязычных народов Саяно-Алтая вода наряду с представлениями о горах и лесе имеет наибольшее значение.

Общим моментом в представлениях о среднем мире или реальной земле являлась идея о том, что в месте проживания, обитания людей существует и сонм духов, божеств, положительно и отрицательно влияющих на все живое и человека. По шаманским представлениям алтайцев, центром реальной земли является гора, на вершине которой располагается молочное озеро (*сут-кол*), мифологически ассоциируемое с первоисточником всей жизни. В этом озере алтайские шаманы во время камлания на пути в *Йер-суу* проходили «очищение». В Туве имеется озеро с таким же названием, и оно является объектом особого почитания у всех тувинцев. Правда, к нему не совершают специальных поездок, но, проезжая или кочуя вблизи него, воздают ему знаки особого почтения в виде различных подношений, омываются его водой, произнося молитвенные слова.

На восток от молочного озера (*сут-коль*), где очищается душа шамана на пути в верхний мир, располагается, по представлениям алтайцев-шаманистов, невидимая область, служащая местом нахождения одного из значительнейших персонажей алтайского пантеона — божества *Йер-суу* (подробнее об *Йер-суу* см.: [Потапов 1979, 1991; Кляшторный, Савинов 1994; Ямаева 1998а; б]). Эта область расценивается еще и как «пуп земли и воды».

При камлании *Йер-суу* на пути души шамана встречается невидимое (как и сама область местообитания *Йер-суу*) озеро красного цвета, хозяином которого является *Кер балык* в образе рыбы. Именно он (*кер-балык*) поддерживает на себе все горы невидимой области *Йер-суу*. В представлениях алтайцев-шаманистов с этими персонажами связаны чрезвычайно важные для людей чаяния и надежды. Именно отсюда через камлание шаманы получают информацию о возможности получения зародышей (*кут*) на скот, зародышей (*жула*) на детей. В названии *Йер-суу* обращает на себя внимание нерасчлененность и взаимосвязанность — «пуп земли-воды». Семантически такая нерасчлененность может расцениваться как символ животворящего женского начала, где акт рождения связан с водой, чревом, кровью, пуповиной.

Иконография образа *Йер-суу* в алтайских мифах, шаманстве отсутствует, внешнего образа божества не существует.

В подчинении *Йер-суу* находятся все местные духи земли-воды, находящиеся под контролем. *Йер-суу* ведает ими, сообщает шаману, от какого из них он может получить желаемое для адепта, который заказал целевое камлание (по поводу падежа скота, малого приплода, бездетности, младенческой смертности). Духу Земли-Воды у алтайцев жертвоприношение и специальное камлание устраиваются раз в три года. Обычно такое жертвоприношение собирает большое количество участников, в жертву *Йер-суу* приносятся лошадь и баран.

Важной составной частью невидимой области *Йер-суу* является красное озеро, где обитает *кер-балык*. В алтайском шаманстве с зооморфным образом рыбы (*кер-балык*) связаны особые представления. *Кер-балык* является вместилищем/чревом душ-зародышей людей и скота. Они передавались по необходимым каналам через дыхание (*тын*) *кер-балыка*. *Йер-суу* в свою очередь вручал их родовым духам — покровителям людей, обитающих в юрте. При всей идеологической и реальной важности этого образа в алтайском шаманстве мы не находим каких-либо следов его иконографии, сопричастности шаманов к этому персонажу. В то же время у телеутов, хакасов, кумандинцев, шорцев с образом *кер-балыка* связаны как многоуровневые представления самих шаманов, так и обрядовая практика, проводимая простыми людьми.

Хакасская иконография на бубнах изображение *кер-балыка*, связанного с водным пространством — морем, помещает в нижний мир, мир *Эрлика*. Но, невзирая на место нахождения *кер-балыка*, этот персонаж наряду с другими видами пресмыкающихся и рыб имел отношение только к шаману, его когорте духов-помощников. По шаманским представлениям хакасов, *кер-балык* способствовал излечиванию конкретных видов болезней, в частности фурункулеза, различного происхождения нарывов. На шорских бубнах изображение *кер-балыка* помещали вблизи дворца *Эрлика*. Этого духа-помощника шорские шаманы чтили весьма высоко, называя его мужественной, свирепой, необыкновенно большой рыбой, «пестрым духом-посредником», «шаманскими лыжами», необыкновенной величиной передвижения злых духов (*кормосов*). Шорцы-шаманисты верили в реальность встречи с *кер-балыком*, который представлялся им в виде огромной чудовищной гнедой (масть) рыбы во время весеннего ледохода. Они полагали, что хозяин реки в этом образе или в виде черного зверя во время ледохода крутится и ревет в водовороте льда и воды. Кумандинцы изображение *кер-балыка* наряду с ящерицами, лягушками также помещали в нижней части бубна (мир *Эрлика*). По ряду сведений, этот персонаж водного пространства закрывал своим телом отверстие в земле, ведущее в подземный мир, откуда могли проникнуть на землю злые духи. *Кер-балык*, как и духи-помощники шаманов в виде рыб, ящериц, змей, лягушек, давались шаманам и шаманкам только духом-хозяином воды, именно эта категория духов называлась *суг дан келген*, т.е. «произошедшие из воды».

Образ *кер-балыка* — один из главных персонажей в шаманстве телеутов. Его изображение обязательно помещалось в нижней сфере бубна, рисовалось белой краской, с зигзагообразной линией внутри, обозначавшей его «внутренности». Этот персонаж относился к категории добрых духов (*байана*) земли-воды не только у телеутов,

но и у алтайцев [Функ 1997: 240]. Шаману и шаманке при камланиях этот дух способствовал в путешествиях в любую точку Вселенной. Свои камлания шаманы начинали с призыва *кер-балыка* — сына хана моря-океана *Талай-хана*. *Кер-балык* служил надежной защитой, он трижды опоясывал шамана крепким обручем, охраняя его от опасностей при путешествиях в любую часть Вселенной [Иванов 1955: 243; Ямаева 1998б: 31].

«*Талай-хана* сын

Дно океана движущий

Дно океана качающий,

С врачующим ртом *Кер-Балык*,

Меня самого мужа — крепкий обруч» [Функ 1997: 71].

Помимо *Кер-балыка* у телеутов к категории добрых духов, связанных с водным пространством, относились *Сулай-Кан* и *Талай-Кан*. *Сулай-Кан* у телеутов-шаманистов представлялся в образе матери-воды, шаманы в камланиях обязательно встречались с этим духом *байана* и делали ему специальные подношения. Но первым и значительным духом, связанным с водой, являлся *Талай-Кан*. В легенде о сотворении мира, записанной В.В. Радловым, рассказывается о том, что, прежде чем были созданы земля и небо, повсюду была вода [Радлов 1989: 357]. Главным богом-творцом фигурирует *Тенгере Кайра Кан* (*Хайракан* — у тувинцев). Он же сперва создал трех огромных рыб, на спинах которых укрепил землю. Сама земля, где живут люди, выступает персонифицированно как некое сообщество духов, благодетельных для людей, и почитается ими под именем *Йер-су* (Земля-Вода). Под *Йер-су* алтайцами-шаманистами понималось сообщество или совокупность семнадцати великих ханов (властителей) [Радлов 1989: 359].

Рассматривая когорту, сообщество духов *Йер-су*, В.В. Радлов четвертым могущественным властителем земли-воды называет *Талай Кана*. Он считается властелином моря, покровителем умерших [Радлов 1989: 357]. Его также именуют *Йаайк Кан* (властелин разлившихся вод). Местообитание его находится «около устья семнадцати морей, он верховный властитель всех вод земли» [Радлов 1989: 357]. Здесь небезынтересно отметить и место обитания одного из почитаемых алтайцами-шаманистами персонажа, именуемого *Алтай*, считавшегося благодетелем алтайских народов, чтимого ими и поныне. *Алтай Кан*, по представлениям алтайцев, обитает у истоков реки Катунь и вздымающейся до «неба» г. Белуха. В этот же пантеон духов *Йер-су* включен *Кыргыз Кан*, считающийся в алтайской версии богатым хозяином р. Кемчик (реальная река в Туве, приток р. Улуг-Хем, т.е. Енисей, у ее истоков) [Радлов 1989: 360].

Телеутские шаманы устраивали специальное камлание *Талай Кану*. Для этого возводили специальное культовое сооружение из

тальника (символ, знак духов воды), с развилкой наверху, между развилками протягивался шнур, к нему крепились шесть лентообразных кусочков ткани (*чалама*) определенного цвета (белый, красный) и морда летнего зайца. Тальник с развилкой (*тапты*) у шорцев, телеутов, теленгитов означает лестницу, ее ступени. Поднимаясь по лестнице к *Талай-Хану*, шаман произносил:

«На седьмую тапты-ступень наступающий
В семи водах [живущий] *Палай-Хан*
Имеющий тальниковую тапты *Талай-Хан*
Мать воды [ты есть] *Сулай-Хан*» [Функ 1997: 70].

По лестнице шаман попадал во время камлания к *Талай-Кану* с подношениями. Если *чалама* [Дьяконова 1984: 33] символизировала подношение властелину разлившихся вод кусков ткани, то морда летнего зайца выступала как маркер начала благополучного нового хозяйственно-календарного года, начинавшегося после прохождения ледохода, вскрытия рек. В путешествии к *Талай Кану* телеутские шаманы перевоплощались в различные виды рыб (пескаря, стерлядь, линя, окуня, карася, осетра, щуку, хариуса, налима, ерша). Делали они такие воплощения и когда боролись друг с другом. Так, знаменитый тувинский шаман *Хуренгей*, хам родом из *Кара-Холя* (Западная Тува), соперничая со своим недругом шаманом, во время камлания стал уткой (*одрек*) — его духом-помощником. Соперник в образе коршуна стал гоняться за уткой, тогда утка села на озеро, превратилась в рыбу и спустилась на дно. Но шаман-преследователь из другого рода стал тайменем (*пель*) и хотел заглотить рыбу (т.е. погубить жизнь *Хуренгея хама*). Но рыба стала тинной, и это спасло шамана от гибели.

В образе рыб путь телеутских шаманов к *Талай Кану* шел по р. Оби [Функ 1997: 71]. Хотя В.В. Радлов отмечал, что *Талай Кан*, по легендам алтайцев, являлся «покровителем умерших», но скорее всего, как говорит телеутский материал, в его «мир» попадали души людей, утонувших в воде. Телеуты полагали, что *сур* утопленника идет к *Сулай Кану* или *Талай Кану*. *Сулай Кана* у алтайцев почитает род *шак-шалыг*.

В жертву *Талай Кану* приносили серого с примесью другой шерсти и красного быка трехлетнего возраста. В нее же включался один сосуд браги и четыре *толу* (дар, выкуп, подношение). Обычно *толу* у народов Саяно-Алтая состояло из платьев, шуб, которые специально вынимались из мешков, развешивались там, где происходило камлание. Не случайны выбор жертвенного животного, его возраст, масть — все вместе взятое определено шаманским канонам для главного властелина вод, духов-хозяев воды.

Талай Кан, как и его многозначные определения, характеристика его «владений», местопребывание, несомненно, представляет

большой историко-культурный интерес. Термин *malai* (монг. *dalai*) означает «океан», «море», «большая река» (?), в этих значениях термин зафиксирован в «Легенде об *Огуз-кагане*», памятнике эпического содержания XIII в. В словаре корней монгольского языка за термином *dalai* значатся: 1. Океан. 2. Большой, крупный, огромный. (В этом значении слово *dalai* употреблялось уже в XIII в. и зафиксировано в «Сокровенном сказании» в сочетании *Далай-хаган* (п. 280).) 3. Большое количество. (*Далай-хаган* — титул великого монгольского хана. Согласно комментарию современного китайского ученого Ардажаба, данное словосочетание значит «*хаган* владычествует над всеми (землями), окруженными океаном» (т.е. всем миром, который представляется в виде острова, окруженного со всех сторон океаном). Этот титул был вырезан на печати великого монгольского хана *Гуюка* (1246–1248 гг.) В значении «огромный, безграничный» слово *далай* часто входило в состав имен монгольских князей и буддийских иерархов.

Можно предположить, что персонаж *Талай-кана*, органически связанный с одним из главных божеств пантеона древних тюрков *Йер-Суб*, оформился в среде огузских племен Центральной Азии. В позднее средневековье он стал титульным персонажем в шаманстве тюркских и монгольских народов.

Вода и подземный мир

Духи и божества, как и само происхождение и устройство Подземного мира у ряда тюркоязычных народов Саяно-Алтая, теснейшим образом связаны с водой, водным пространством. Такая связь обусловлена прежде всего идеями о первотворении Вселенной и персонами, причастными к этому акту. Владыкой Подземного мира у этих народов, как известно, является *Эрлик*. Он, по алтайской мифологической версии, был первым человеком, которого сотворил *Ульген* (*Тенгере Кайра Кан*). Но *Эрлик* с творцом вступил в конфликт, что привело к изгнанию с земли и сотворению им своего мира (подземного).

В представлениях алтайцев-шаманистов ярко фиксируются два начала: доброе — *Ульген*, он живет на небе за Полярной звездой; *Эрлик* — злое начало, обитает в Подземном мире. Около *Эрлика*, как и вокруг *Ульгена*, концентрируются другие духи, которые «родились» от своих начал, т.е. *Ульгена* и *Эрлика*. По шаманским призываниям, космогоническим мифам, создание человека отводится *Ульгеню* и *Эрлику*. Но *Ульген* создавал тело, а душу творил *Эрлик*. Алтайцы-шаманисты полагают, что *Ульген* благодетельствует, опекает одну физическую половину человека. А *Эрлик* по своей злой природе разрушает это благо. Пока жив человек, над ним властву-

ет *Ульген*, после смерти душа человека принадлежит его творцу — *Эрлику*.

Все невзгоды, болезни, смерть объясняются проявлением сверхъестественной силы, злого начала от *Эрлика*. У всех тюркоязычных народов Саяно-Алтая самыми развитыми и регулярными были камлания шаманов в мир *Эрлика*. Они проводились не только шаманами мужчинами, но и женщинами в специальном облачении и с бубнами. Слабые шаманы не рисковали совершать путешествия-камлания к *Эрлику*.

Путь шамана к *Эрлику*, как и устройство его мира, очень хорошо известны шаману. Обычно камлание начиналось с направления в сторону Запада. До того как попасть в мир *Эрлика*, шаман проходил путь до места, обозначенного наличием «черного пня и железным котлом с четырьмя ушками». Около пня и котла, в котором кипятятся головы умерших людей и скот, крутятся песчаные вихри и туманы. Здесь шаман видел тени старцев, идущих по дороге к преисподней. Среди них могла оказаться и тень живущего на земле человека. Последнее подсказывало шаману, кто должен вскоре умереть.

Далее шаман достигал отверстия в виде кратера, из которого выбивается пламя. Это место для шамана было опасным, через него он попадал в подземный мир *Эрлика*. Шаманы воспринимают мир *Эрлика* подобно земному, где есть горы, леса, водные пространства. Но там царит полумрак и всегда сумеречно. Попад через отверстие кратера в Подземный мир, шаман видит необъятные пространства, от которых идет семь дорог к сыновьям *Эрлика*. У них много обязанностей, «профессий», но распоряжаются они морями, озерами и реками. Это водные владения преисподней, в них обитают души умерших людей. Шорцы, как было сказано выше, *узут* (душу умершего человека) отправляют на запад вниз по реке в мир мертвых. В морях сыновья *Эрлика* управляют чудовищами. Как некоторые сыновья (*караш*) *Эрлика*, так и водные чудовища являются духами-помощниками шаманов (изображение их в виде подвесок имеется на шаманских костюмах).

Местообитание пресмыкающихся/лягушек/морских чудовищ-глотателей совместно с рычащими медведями в мире *Эрлика* определено местом, где черные пески, которые пересыпаются подобно волнам на море. На следующем этапе путешествия шамана в подземном мире оказывается кипящее озеро (*Кара кол*) с крутыми берегами. На берегу его стоит лестница с девятью ступенями, по которой из этого места (ада) идет путь вниз, в другой ад. Из области Черного озера шаман попадает в область нахождения девяти быков, большой черной реки, с расположенным вдали беспредельным морем черного цвета. Затем его путь подходит к синей реке *Тойбойдым* с девятью притоками, которые называются *Амар-Тимар*. Через реку

перекинут мост из конского волоса, по которому шаман осторожно переходит. Опасность упасть с моста очень велика, на берегу реки обитают морские чудовища-глотатели. По другую сторону реки расположены личные владения *Эрлика*. Они населены душами умерших людей, которые находят у него в услужении. Души постоянно пытаются вырваться из владений *Эрлика* и вернуться на землю, но с волосяного моста падают в реку *Тойбойдым*, и волны реки возвращают их к *Эрлику*. Сам Эрлик живет во дворце из железа или черной грязи, который охраняется его слугами, некоторые из них баграми вылавливают души умерших из реки.

Картина устройства нижнего мира у алтайских шаманов имеет хорошо разработанную панораму. Значительную часть в ней занимают представления, связанные с водой, всеми видами водоемов (море, реки, их притоки, озера, водные, обширные, как море, пространства, туманы, лед, вода в котле), некоторые из которых не являются составной частью ландшафта Алтая.

Большинство водоемов нижнего мира не имеет названий, но все обязательно имеют цветовые и цифровые маркеры, которые очень важны для понимания представлений алтайцев о жизни и смерти человека. Огромное бескрайнее море во владениях *Эрлика* не обозначено словом *далай*, а названо парным термином *Бай-Тенгиз*. Слово *бай* указывает на священность, богатство, беспредельность, *тенгиз* — море, известное из религиозных представлений теленгитов, телеутов, качинцев. В словаре тюркских наречий Махмуда Кашгарского (XI в.) термин в прямом и переносном значениях также означает море. Примечательно само название реки *Тойбойдым*. У В. Вербицкого этот термин означает океан, а также реку Обь. В некоторых мифах алтайцев также имеется указание, что это очень большое, не имеющее дна море. В характеристике этой реки не присутствует вода, она (река или океан, море) наполнена слезами живых и мертвых людей, а также кровью. В отношении слез вполне допускается связь реки слез с канонам погребального обряда тувинцев, телеутов, теленгитов, алтай кижиги, у которых оплакивание умерших имело древнюю традицию. Ритуальное оплакивание умершего его близкими родственниками у тувинцев, например, начиналось с момента смерти и продолжалось до выноса тела умершего. Оплакивали умерших женщины. Близкие родственницы при этом распускали волосы. Обычай распускания волос в знак траура был характерен для древних тюрков. Мужчины выражали оплакивание выкрикиваниями, демонстрируя этим свое горе. У телеутов оплакивание носило не только обязательный, но и целенаправленный характер. По сообщениям А.В. Анохина, «при оплакивании родственники в причитаниях стараются сказать что-нибудь приятное для умершего» [Анохин 1924: 27]. У телеутов, как отмечает А.В. Ано-

хин, причитания носят название *сыгыт*. Ритуальное оплакивание *сыгыт* известно было также улаганским теленгитам и телесам. У тувинцев же термин *сыгыт* сохранился для обозначения одного из жанров горлового пения с двузвучной мелодией, с низким гортанным и высоким свистящим звуком, напоминающим флейту [Дьяконова 1975: 52, 53].

По-видимому, слезы в р. *Тойбойдым* — знак, кодирующий связь живых и мертвых, разрываемую затем временным фактором через определенные ритуалы, условно называемые поминальными циклами.

Возврат души умершего с реки *Тойбойдым* и других водных объектов невозможен. Души, как полагали шаманы, срывались в реку с волосяного моста, не могли выскочить из кипящей воды котла. В мире *Эрлика* вода, река, озеро, море, океан — поглотители душ людей. В этом же водном пространстве, на реке *Тойбойдым*, живут водяные чудовища — *абра* и *Тутпалар*, челюсти которых подобны большой лодке. Они охраняют дворец *Эрлика* и души умерших. Изображения *Тутпа* и *абра* в виде мягких подвесок обязательно входят в оформление шаманского костюма, располагались они сбоку в нижней части. Их имели в костюме шаманы мужчины и женщины, которые проводили камлания духам земли-воды (*черсу*), *Эрлику* и его сыновьям, кровным духам из категории чистых и другим *кормосам*.

Подвеска *Тутпа* символизировала чудовище подземного мира. Она была важна шаману при его встрече с этим персонажем. *Тутпа* защищала шамана или шаманку от *узатов* (душ умерших), которые поедают живых людей. Подвеска *абра* крепилась там же на костюме. По своим особенностям персонаж *абра* принадлежит к чудовищам моря *бай тенгиз*. Для некоторых шаманов *абра* является *тосем* (*тось* — основание, опора, начало, кроме того, категория духов), через которого шаман входит в общение с *Ульгеном* [Анохин, 1924: 43, 44]. При окончании своего путешествия к *Эрлику* шаманы обязательно обращались к нему:

«Ты дух и владыка озер и черного ада с затвором!

У тебя девять адов, в которые ведет девять черных дорог.

Ты хан *Эрлик*, имеющий черный дворец и крепость.

Развяжи свое золотое решение.

Люди, ходящие через двери юрты,

Пусть живут в довольствии.

Дыхание скота пусть будет легким.

Пусть будут обильны пуповины (дети), как муравьи,

И живут крепко, как карликовая береза.

Хорошего коня с седелкой отдаю тебе.

Пусть наша жертва вручится тебе.

Ты наш величественный хан *Эрлик*, кланяемся тебе.»

[Архив МАЭ РАН, ф. 11, оп. 1, № 156, л. 9].

По архивным и литературным источникам достаточно репрезентативно формулируются данные об обычаях и обрядах, связанных с культом гор и рек [Катанов 1907; Дырленкова. Архив; Потапов 1946, 1991]. Эти обряды у ряда народов Саяно-Алтая не выступают разрозненно, а составляют единую схему «гора-река (вода)» и, по-видимому, относятся к архаическим пластам религиозных представлений об *Йер-суу*.

Большую сохранность этого обряда, культа подтверждают материалы алтайцев, шорцев, хакасов (качинцев, сагайцев, бельтыров), бочатских телеутов, тофаларов.

Обращает на себя внимание календарная привязанность этого культа. Он приурочен прежде всего к моменту прохода льда, оживления и пробуждения природы. «Наступило время, чтобы заколыхалась зеленая трава, зеленеющие вечером листья крепкого дерева свесились подобно ушам соболя, светлый лед растаял. Золотая кукушка сидит и кукует на белой горе. 60 пуговиц владыки золотого хребта (*Кайракана*) расстегнулись» [Катанов 1907: 490]. В этот момент было важно вступить во взаимоотношения с хозяевами гор-рек, совершить ритуал жертвоприношений и просить об исполнении своих просьб, связанных с ниспосланием плодородия.

Исторические разноплановые подвижки (завоевательные войны, этнокультурные контакты), проходившие с давних пор в Центральной Азии, касавшиеся тюркоязычных этносов Южной Сибири, постоянно корректировали их идеологию. Концептуальные основы этой идеологии были связаны с представлениями о мироустройстве, где не имело место отторжение природы, социума, самого человека как части мироздания. В контексте идеологических и социальных параметров река (как и другие виды гидросистем), так же как и гора, приобретала особое значение в жизни этноса и осознавалась не как средство удовлетворения физиологической потребности человека в пище, а как дар, удача, благополучие, получаемые человеком от творцов, духов-хозяев природы. Привязка людей к месту обитания, проживания (родовая территория, угодыя и др.) при обрядовой практике не вычленялась из общей системы идеологических установок о мироустройстве. Семантикой реки/горы как Центра Вселенной наделялось также дерево (береза), которое в ритуалах участники обходили по кругу с востока (соответствующего началу года, весне, рождению) на запад. Крона березы символизировала верхний мир с пантеон божеств. Почитая землю и небо, всю земную природу, создателей людей, к березе обращались: «С пышной вершиной богатая береза, *Тазы-Хак*, богатый Ульген, прими новогоднее жертвоприношение». Через ритуал происходила встреча-контакт живущих в среднем мире людей с духами-хозяевами земли, особенно рек-гор, дарующих, благополучие, счастье, удачу. В ри-

туальной практике культа рек(вод)-гор просматривается древняя основа хозяйственно-культурной специфики этносов, придерживавшихся в культе использования традиционных, но архаических видов пищи, напитков. Особенно эта специфика просматривается на материалах шорцев.

Если обратиться к основному занятию шорцев, то начало календарного года у них связано не с охотой, а с собирательством и мотыжным земледелием. Эта закономерность отражена в календаре. Май имел у шорцев несколько названий: месяц битья пашни, месяц копания кандыка [Потапов 1936: 71]. Как известно, корни кандыка и сараны не только составляли важную часть пищевого рациона горно-таежного населения Саяно-Алтая. Они уже в раннем средневековье входили в состав дани, приданого, обмена с кочевниками-скотоводами. Охотники Северного Алтая брали с собой на промысел не только талкан из ячменя (прежде он делался и из дикорастущих кореньев), но и корни кандыка, сараны, растертую до состояния муки сушеную рыбу. Из мелко толченой рыбы (в семьях ее без очистки высушивали, заготавливали «ручным» способом лова впрок за летний период), смешанной с мукой (*талкан*) и кусочками конского сала, делали шарики и варили суп (тутпас).

Более древним чем арака (молочная «водка») у скотоводов-кочевников особенно в технологическом плане следует считать и хмельной напиток *абыртка*. *Абыртка* у шорцев и ряда других народов Саяно-Алтая являлась не только ритуальным, культовым напитком, использовалась она охотниками-шорцами и на промысле. Изготовление ее весьма простое. На охоте в берестяной сосуд наливалась вода (обычно талый снег), туда всыпался *талкан* (из ячменя, прежде — кандыка). Емкость плотно утеплялась тряпкой, кошмой и ставилась у костра. Вечером по возвращении с промысла в стан охотники имели уже готовый напиток. Как сообщали Л.П. Потапову шорцы, *абыртка* придает человеку крепость, неутомимость [Потапов 1936: 37].

У шорцев обряд «река-гора» обозначался словом *шачыг* (реже — *шачыл*). Сценарий проведения *шачыга* у каждой группы имел свои конкретные детали, которые не лишают этого культа общих закономерностей.

Решение о дне проведения моления принимали старики после прохождения ледохода. Местом проведения его был берег близлежащей реки. Ко дню его проведения каждая семья готовила бутылку вина и берестяной сосуд (туяс) напитка из ячменя (у кондомских — из кандыка) хмельного абыртка). На месте сбора участников обязательно разбрасывались кусочки дерева, бересты, которые имели название *кастак*. Участвовать на молении замужним женщинам, как и чужеродкам, запрещалось. Они обычно наблюдали происходящее на некотором расстоянии от места церемонии. Каждый мужчина,

принесший вино и туяс с напитком, ставил его на берегу в ряд с другими и непременно кланялся в сторону реки.

Исполнитель жертвоприношения и ритуала, обычно старый уважаемый человек, приносил на *шачыг* большого размера чашу (*чара*) из дерева и ритуальную ложку (*шабыла*) из бересты. В чашу от каждой бутылки понемногу наливалось вино. Чашу, поднятую вверх, держали двое мужчин. Посуда использовалась только на молении, затем убиралась в особое место амбара отдельно от другой утвари. Из чаши исполняющий ритуал зачерпывал ложкой *абыртку* и совершал кропление во время обхождения дерева, площадки. Движение собравшихся шло по кругу на восток по ходу солнца с окончанием на западе. Исполнитель ритуала и собравшиеся в молитве вначале обращались к священной березе:

Тазы Хан, богатый Ульген

С пышной вершиной богатая береза, шок, шок, шок.

Вода-мать Памгара

Гора мать Чайым Кара

Рука если поднимется, кропление мое пусть будет.

Рыбу свою дай!

Зверя своего!

Шок, шок, шок

[Дыренкова: 36, 37].

Затем по ходу движения молитвенно обращались ко всем горам и рекам. При перечислении рек, гор делалось кропление, исполняющий обряд нарочито громко выкрикивал «шок», и все вторили ему. Выкрикивание названия гор и рек делалось очень громким голосом, чтобы горные и водные духи услышали собравшихся, приняли жертву (особенно *абыртку*), вняли их просьбам, главные из которых — чтобы рыба обильно пошла вверх по реке, чтобы зверь и птица в тайге собрались (т.е. водились в избытке), чтобы всем и даже младшим невесткам и новорожденным хватило припасов в этом году. Когда участники процессии завершали свое движение по кругу с востока на запад, исполняющий обряд делал кропления *абырткой* повернувшись в сторону «мира мертвых» и говорил: «Душам умерших три ложки. Пусть (достигнет) всем поровну» [Дыренкова: 37]. По окончании жертвоприношений, молитв рекам-горам и душам умерших исполняющий ритуал гадал для собравшихся. Он бросал вверх чашу, из которой только что кропил духам и душам умерших. По ее падению (дном вверх или наоборот) смотрели, каким будет год. Считалось, что если чаша упадет вверх дном, то год будет неудачным. В момент падения чаши собравшиеся бросались собирать раскиданные на земле палочки и кусочки бересты (*кастак* — прибыль, удача). Хорошей приметой служило падение чаши вниз дном, символом удачи на

промысле являлись также подобранные палочка или кусочек бересты, которые очень бережно припрятывались и хранились участниками обряда у себя дома.

Бросание чаши совершающий обряд сопровождал громкой просьбой, чтобы чаша упала опрокинувшейся, а *Хан* <...> удача пусть будет со всеми. Прежде в ритуале использовалась чаша из бересты, позже — вырезанная из дерева.

Значительно более сложным обряд *шаачылга* был у шорцев, проживавших в верховьях р. Мрассу. В день проведения обряда один из молодых парней улуса (селения) в сопровождении своих сверстников обходил дома и собирал связки перьев глухарей соответственно числу мужчин в семьях и связки лоскутков по числу женщин. Собранные перья и лоскутки связывались в общую гирлянду (*чалаба*, *чалба* — лента на шаманской колотушке).

У шорцев с глухарем связано немало поверий, обрядов. Имелся семейный *тос*, состоящий из кедровой развилки, к которой были прикреплены перья глухаря. Его регулярно «кормили», обмазывали медом, сметаной перья и развилочку. При этой процедуре ему кланялись, прося удачи на охоте, считали, что если такого почитания не делать, то на охоте произойдет несчастье.

Во время приготовления к ритуалам парень перевозил на противоположный берег реки гирлянду и развешивал ее на избранной березе (дерево должно стоять на открытом месте к востоку от жертвоприношения). Местом крепления гирлянды была верхняя часть кроны березы. Забираясь на нее, парень не должен был обломать ни одного сучка на дереве. Облом сухой ветки предвещал в предстоящем году смерть старого человека, живой — молодого.

Как только гирлянда прикреплялась к березе, на другом берегу старик, ведущий ритуал, начинал песнопения и кропления с востока напитком (*абыртка*) из специальной чаши культовой ложкой из бересты. Далее, как было сказано выше, ведущий обряд по ходу солнца производил *шаш* (жертвенное возлияние) со словами молитвы к почитаемым, важным объектам природы, мироздания, персонажам, как правило, персонифицированным или одухотворенным. Начинал свое обращение ведущий с березы (образа мирового дерева), создателя Вселенной *Ульгена*, неба (*тегрига*), Земли-Воды, гор. Наиболее четко содержательная направленность данных обрядов шорцев формулируется в тексте обращения к Земле:

«Земля, мать наша,
По которой мы ходим,
Вершина года повернулась,
Голова змеи загнулась,
Текущая вода зашумела,
Могучая тайга нагнулась,

Если рука поднимается,
Жертвоприношение было»
[Дыренкова: 45].

Весеннее жертвоприношение «река-гора» — свидетельство начала хозяйственно-календарного года — могли проводить шаманы и шаманки. У шорцев в верховьях р. Мрассу на *шачыг*, проводившееся шаманом, собирались все жители улуса, включая и женщин. Чаще шаман и шаманки обряд выполняли с бубном. Местом проведения обряда избиралась поляна с растущей березой, там где не ходили люди, скот. Жертва духам гор, рек, *абыртка* в берестяном туесе, лепешки ставились перед шаманом. Камланием шаман должен был узнать, каким будет наступающий год и испросить удачу у хозяев гор и рек на рыбу и зверя. Во время камлания шаман прежде всего отправлялся к главному горному духу (покровителю шаманов) на горе *Пустаг*. Достигнув горы, шаман передавал просьбы людей ее хозяину и, вернувшись, сообщал присутствующим его решение. Обычно хозяин горы через шамана назначал, кому и куда идти на промысел, и даже определял ту или иную гору. После камлания к *Пустагу* шаман обращался к каждой горе, реке, прося у них зверя, рыбы, погоды без града для урожая хлеба. На этом обряде жертвенный напиток (*абыртка*) разливался по берестяным сосудам, которые считались священными, культовыми, их особо хранили от одного жертвоприношения до другого в хозяйственном помещении у почетного уважаемого мужчины. В этих сосудах заквашивалась *абыртка* только для духов. Так же хранилась и использовалась ложка (*кайган*) из бересты.

Общественные жертвоприношения реке (воде) у хакасов (качинцев, сагайцев), так же как и у шорцев, носили календарный характер и проводились в весенне-летний период. Регулярность их у разных групп имела свою цикличность, которую достаточно трудно расшифровать из-за недостаточности конкретных сведений. По данным С. Д. Майнагашева, торжественное общественное жертвоприношение хозяину воды качинцы устраивали на р. Абакан раз в три года. Н. Ф. Катанов говорит, что жертвоприношение совершалось раз в семь-десять лет [Катанов 1907: 575].

Такие жертвоприношения носили родовой характер с участием шамана или шаманки. Само действие всегда проходило на берегу реки, где устанавливалась береза, специально сюда привезенная. Каждый участник подвешивал к ней лентообразной формы ткань (*чалама*). Возле нее возводился «ритуальный» стол из жердей и веток березы, на котором раскладывалось вареное мясо ягненка. Для церемониала из веток березы сплеталось «блюдо» для мяса. Под березой ставились бутылки с водкой и кадки с традиционной аракой. После таких приготовлений шаман начинал камлание, не всегда в

ритуальном костюме, но с бубном, с ним действовали мужчины рода и мальчишки-подростки. Женщины или не присутствовали, или располагались вдали от ритуальной площадки.

Хозяину текущей воды, реке жертвой служил трехлетний молодой бычок или ягненок и обязательное кропление в сторону реки, воды аракой, алкоголем, последнее зачерпывалось шаманом ложкой из чашки, которую держал поднятой вверх на руках мужчина, участник церемонии. Жертвенное животное хозяину воды подносилось двумя способами. Шаман вместе с участниками-мужчинами начинали обход по ходу солнца вокруг березы и «стола» с жертвенным мясом. Постоянно делая жертвенные возлияния, он просил, обращаясь в сторону реки Абакан и ее притоков, оказать милость пасущимся стадам, дать защиту «черным головам» (т.е. людям), сделать неопасными броды, а также увещевал «владельца (т.е. хозяина воды) шестидесяти родов текущих вод» принять от собравшихся в жертву девятигодовалого синего бычка, положенного на золотой жертвенник, который, унесенный на плоту по волнам текущей реки, они ему подносят [Катанов 1907: 530]. И действительно, украшенного лентами из цветных тканей жертвенного бычка, после камлания шамана, мужчины ставили на плот, садились отбуксировав лодку и плот с бычком на середину реки, пускали его по течению. Но иногда жертвенное животное (бычок, ягненок) забивалось на берегу реки, голову со шкурой и ногами бросали в воду, а мясо варили и съедали на общей трапезе после окончания всех ритуалов. Когда животное помещалось на плот живым, то для жертвенного «стола» и общей трапезы варили ягненка. Здесь же на берегу реки всеми распивалась арака. Помимо родовых жертвоприношений воде, реке подобный ритуал совершала семья, если у нее кто-либо из домочадцев утонул.

Отправление на плоту жертвенного животного вниз по течению реки, безусловно, связано с общетюркской картиной мира, в данном обрядовом контексте — с нижним миром. По-видимому, именно так представлялась осязаемая граница реальной земной жизни, за которой мог оказаться вход в подземный мир, куда отправлялась жертва. Жертва, реальная и в то же время метафорическая — «9-тигодовалый синий бычок», приносилась ради безопасности родовой общности людей «хозяину, господину» воды, величии рисовалось огромным, ибо хозяину являлся владельцем 60-ти родов текущих вод. В нижний мир, он же низ реки, хакасы после гибели ребенка отправляли на плоту его одежду вместе с жертвенными подношениями. Это делал отец ребенка весной, полагая, что плот отправлен к *Талай-хану* [Кустова, в печати]. Шорцы при обряде моления реке/воде делали «вниз реке на запад делали жертвенное возлияние три раза душам умерших людей». У шорцев же

посмертную субстанцию человека (*узут*) отправляли на плоту в «место мертвых». Для отправления *узуту* кто-нибудь из родственников мужчин изготовлял из 9 пучков стеблей или из такого же количества дощечек длиной 25–30 см плот (*сал* — общетюркский термин), к которому приделывались весла (*ышки*). Шаман особым камланием вел разговор с *узут*, угощал аракой, затем брал ее и сажал на плот, положив рядом листовой табак и окропив все *абырткой* или аракой. Шаман и сородичи спускали его на воду, некоторую часть пути по реке шаман сопровождал плот до назначенного ему по камланию места и возвращался. Представление шорцев рисовало картину самостоятельного путешествия *узута*, который гребет веслами, по черной дороге (*кара-джол*) к миру мертвых [Хлопина 1978: 76].

Обращает на себя внимание набор церемониальных средств в обрядах, связанных с рекой/водой у шорцев и хакасов. Доминантой в наборе являлась береза, выступавшая не только как символ мирового дерева, но и как знак возрождения пробуждающейся природы, знак родовой связи людей и дерева. В ряде космогонических мифов алтайцев говорится о том, что божество творило людей на ветвях деревьев. Возможно поэтому у хакасов «ритуальный стол-жертвенник», как и посуда для жертвенного мяса, изготавливались из веток березы. У шорцев же для жертвенных возлияний существовала специальная ритуальная посуда из березы, аналогичная по форме бытовой и хранившаяся старшими в роду.

Представления о *суг ээзи* (хозяине воды) у хакасов сохраняли свое значение вплоть до середины нашего времени. Исследовательница этнографии хакасов Ю.А. Шибаева со слов своих информаторов записала ряд рассказов о встрече хакасов с *суг ээзи*. В одном случае качинка Доможакова Ирина у реки увидела белую женщину, это была *суг ээзи*. Ирина очень испугалась, заплакала, и все исчезло. Бельтырка Тургушева после захода солнца пошла по воду на речку Сира. Когда она зачерпнула ведром воду, то на другом берегу реки увидела идущего человека очень маленького роста. Он вошел в воду, вода перед ним расступилась, он по дну реки пошел прямо к ней. Она испугалась, бросила ведро, а когда она оглянулась на воду, то увидела, что там, где он шел, только вода играла. По воспоминаниям хакасов, это место считалось на реке опасным, ибо здесь когда-то утонул человек, да и воду из реки после заката солнца брать нельзя. Хакасы убеждены, что *суг ээзи* разных озер играют друг с другом в карты и проигрышем им служит озеро. Поэтому исчезновение рыбы в одном озере и появление ее в другом расцениваются как проигрыш одного *суг ээзи* другому [Шибаева, личное сообщение].

Почитание рек у тувинцев в прошлом наиболее ярко выступало по отношению к их истокам, верховьям (*суг бажы*) и особенно к различным родникам и ключам, бьющим из-под земли. По материалам,

собранным мною в районе Кара-Холя (Западная Тува), у местных тувинцев в недалеком прошлом не наблюдалось специальных культов, молений, праздников, посвященных чествованию истоков рек. Истоки рек (*суг бажии*), аржаны, родники почитались обычно многими тувинцами в индивидуальном порядке. Указанным объектам тувинцы делали подношения ткани в виде лент (*чалама*), привязывали их к деревьям или кустарникам, растущим у истоков. При этом наблюдалось, что иногда почитание источника сочеталось с почитанием отдельных деревьев, растущих вблизи родников или истоков речек, особенно тех, внешний вид которых отличался от обычного. Особо выделялись деревья, у которых разросшаяся крона имела не обычную, а шарообразную форму. Такие деревья носят название *хам ыяш* (шаманское дерево). Если такое дерево росло недалеко от родника, шаманы объединяли моления воде и дереву в одно. Известная в свое время шаманка Чайзан Кадай (*кок баитыг хам*), жившая в районе Тэли (Байтайгинский кожуун, Тува), проводила в один день камлание для ряда семей, посвященное *хая* (скале), *хам ыяш* (шаманскому дереву) и *суг бажии* (истоку реки). Проведение камлания начиналось с того, что она и участники ехали к скале, которой делали подношение и угощение. Здесь шаманка камлала скале. Затем ехали к дереву (*хам ыяш*), которое росло недалеко от истока реки. Около него проводилось полное моление и камлание, посвященное как хозяину дерева, так и хозяину истока реки. Сценарий *дагыыр* в общих чертах был одинаков, несмотря на различие почитаемых объектов. Такое соединение молений, скорее всего было, связано с судьбой, личностью этой шаманки.

Как сообщила мне тувинка Уведеш Хертек, когда Чайзан была молодой, у нее случались обмороки (шаманская болезнь), во время приступов она бежала к скале и ложилась на острые камни, ничего не чувствуя, будто они были ровными и гладкими. На них она лежала долго, почти бездыханно. С 16 лет она начала шаманить. Почитание скалы играло для нее особую роль, ибо свой дар она получила от скалы.

У тувинцев не все шаманы проводили *дагыыр* у истоков рек. Не всякий исток рек или родник служил объектом почитания и культа. По народным преданиям, шаман по имени Тоскар-хам почитал исток реки Хемчик, ибо «хозяин» истока Хемчика входил в число духов-покровителей этого шамана. А известный на Кара-Холе (Западная Тува) шаман Сарыг-Хам не почитал данный *суг бажии* и не устраивал ему *дагыыр*, так как имел других духов-покровителей. У южных тувинцев истоки больших рек не являлись объектом религиозных культов. Однако маленькие речки, особенно те, которые брали свое начало от ключей-родников, почитались. Таким речкам устраивали *тагин* (слово, равнозначное термину *дагыыр* — «празд-

нество», «освящать», «совершать праздничный обряд»). Это празднество носило название *булк тагин* (*булк* — монг. «черный»). Шамамы *булук тагин* совершали очень редко, а ламы никогда. Обычно этот обряд устраивал богатый человек, если он начинал беднеть (или болеть), либо ритуал совершался по поводу, когда начинала высыхать или пропадать вода в источнике. Перед проведением *тагина* резали барана и варили его мясо. На месте проведения шаман втыкал рядом с истоком ветку от кустарника. Перед веткой раскладывалась пища, а к ветвям прикрепляли *чалама*, и шаман начинал камлание. После камлания обедневший или просто больной человек обращался с молитвой к хозяину земли и просил его вернуть погибший скот, взять к себе болезнь. В таком случае шаман посвящал божеству корову черной масти. Посвященное животное не резалось, а доживало до старости, в семье к нему относились с почтением. Исчезновение воды в источнике объясняли тем, что кто-то оквернил хозяина, вымыл в источнике руки или положил что-нибудь грязное.

Холодные и горячие источники, которые у тувинцев называются *аржанами*, издавна использовались в качестве лечебных. По представлениям стариков, *аржаны* считаются милостью природы, которую даровал *бурхан*. Полагали, что *аржан* избавлял человека от болезней, многих житейских неприятностей. В способе лечения на *аржане* своих болезней и недугов тувинцы предпочитали опираться на рекомендации лам. По приезду на *аржан* до принятия ванн питья воды обращались к хозяину *аржана*. В обращении молящийся сообщал о своей болезни и просил от нее избавиться. После молитвы обязательно делали *сан* (воскурение можжевельником). У *аржана* обязательно вешали подношения в виде лент и варили чай. Чай подносили хозяину *аржана*, из пищи подносили сыр, сметану, масло (виды священной пищи в культе, буддизме). После окончания пребывания на *аржане* (сроки всегда были регламентированы) снова делали воскурение можжевельником, вешали ленточки, варили чай, давали пищу. Это было выражением благодарности хозяину *аржана* за помощь. По суждениям людей старшего поколения, *аржаны* находились в очень чистых местах. Человек не смел сделать что-нибудь плохое *аржану*. Отсюда ничего не брали с собой, здесь все считалось священным. Пользоваться *аржаном* начинали в средний месяц лета. Считалось, что природа достигала к этому времени своего расцвета и вода уже «поспела». Вода вообще считалась «попешшей», когда на речных камешках появлялся песок и они становились скользкими. Если человеку приходилось купаться в *аржане*, то для этого шили себе одежду из ткани белого цвета (штаны и рубашку). Детям до 7–10 лет принимать ванны не разрешали, так как считалось, что состав воды для них очень сильный.

Вода у всех тюркоязычных народов Саяно-Алтая занимает важнейшее место в фольклоре, религиозных представлениях, обрядах и культах. Реки, независимо от географических характеристик, рассматриваются как живые существа, имеющие определенные взаимоотношения с людьми. В религиозных представлениях река осмысливается и как место обитания антропоморфного, а в некоторых случаях и зооморфного духа. У шорцев тофаларов и тувинцев хозяин всех рек (*суг ээзи*) рисуется в образе женщины. По мнению Н.Ф. Катанова, часто этот дух выступает в образе девицы с рыжими волосами, которая, сидя на берегу реки, расчесывает гребнем волосы. Она притягивает в реку мужчин, и увидевшие ее мужчины неудержимо будут тянуться к воде [Катанов 1907: 618, 632]. Некоторые реки представлялись имеющими мужскую сущность. Нередко дух-хозяин воды по каким-то своим надобностям мог обращаться к людям, что указывает на существование определенных взаимоотношений. Так, в сагайской легенде говорится о том, как дух-хозяин воды в виде человека пришел к людям за помощью. Он обратился к старой женщине и стал звать ее к себе, чтобы помочь его жене при родах [Катанов 1907: 541]. Местообитание хозяина воды, т.е. река, воспринимается как жилище, подобное жилищу людей. У хакасов *суг-ээзи* живет на дне рек Енисея и Абакана, он спит на постели, очень мягкой, как красное сукно (ткань, высоко ценившаяся хакасами. — В.Д.), у него на голове шапка, похожая на красный бархат [Катанов 1907: 539]. В его земле всегда стоит темный день. У него свой дом, скот и все, что надо для жизни [Катанов 1907: 541]. Путь в его землю начинается от берега реки, именно поэтому обряд жертвоприношения хозяину реки хакасы всегда устраивали на берегу реки. Покровительство и гнев хозяина реки распространяется на плавающих в реке людей, переходящих броды и рыбаков.

У шорцев и сагайцев перед началом рыбной ловли мужчины обязательно устраивали жертвенное возлияние (крапление) хозяину реки алкоголем. Алтайцы около места рыбной ловли привязывали к дереву лентовидные кусочки тканей (*чалама*) в знак подношения жертвы — доли духу реки. Тофалары к дереву прикрепляли не только ленточки из тканей и рубахи, но и возжигали (курили фимиам) и богородскую траву. А через огонь давали божеству жертвенную еду — молоко, жир, масло.

О взаимосвязи хозяина воды с рыбаками свидетельствует и одна из тофаларских легенд. В ней рассказывается, как во время рыбалки к парню вышел хозяин озера, опутанный шелковыми нитями. Нитями его обмотал один лама, полагая сделать его своим духом-помощником. Пожалев духа-хозяина воды, парень освободил его от ниток, за что получил от него разрешение рыбачить на озере [Ка-

танов 1907: 632]. В 1985 г. исследовательница этнографии тофаларов Л.В. Мельникова получила информацию от жителя пос. Алыгджер о поклонении *сун-эзи* конкретной реки. В частности, тофалары перед тем, как перейти брод на реке Уде, обязательно привязывали ленточки из холста белого цвета к лиственнице, растущей вблизи берега. К хозяину конкретной реки они обращались со следующими словами: «Дух реки, *Сун-Ези Уды*, дай мне спокойно перейти. Чтобы олени мои не утонули, чтобы сумины мои остались целыми и сухими, чтобы я остался невредим» [Мельникова 1994: 139–140].

В традиционных верованиях якутов, как сообщает Н.А. Алексеев, дух-хозяин воды выступал в основном в образе старой женщины. Он никогда не давал улова, если орудия лова не были освящены или были осквернены. Осквернить их могли люди, присутствовавшим недавно на похоронах или к те, у кого в доме некоторое время тому назад умер человек или произошли роды. Для удачи на промысле якуты обязательно совершали обряд очищения огнем орудий лова, такое очищение проводилось при изготовлении нового невода, перед отправкой на промысел и началом зимнего лова [Алексеев 1975: 61–63].

По представлениям долган, дух воды являлся хозяином всех рыб и всего живущего в воде. Место пребывания его скрыто, он живет под водой, его никто, даже шаманы, не видит. При камлании духу воды для испрашивания удачи на промысле шаманы получали только знак на хороший улов от духа воды, который бросал издали рыбью чешуйку. В жертву духу воды на берегу реки или озера долганы ставили палочку, на которую вешали шкуру гагары, снятую целиком. Затем, как и народы Саяно-Алтая, спускали жертву по воде. По представлениям долган-шаманистов, после сезона охоты все звери, птицы и рыбы возвращались к хозяевам земли-воды. Последние их пересчитывали и говорили: зверям — по таким-то местам ходить; птицам — по таким-то местам пролетать; рыбам — по таким-то речкам и рекам подниматься в следующем году [Попов: 152–153].

Во время лова у шорцев рыбаки соблюдали ряд запретов, которых придерживались беспрекословно. Нельзя было смеяться, сквернословить, громко разговаривать, особенно запрещалось сказать что-то обидное для хозяина реки. Шорцы в случае неожиданной встречи с хозяином реки должны были снимать головной убор, поклониться ему и просить дать рыбу людям. Для общения с духом-хозяином реки у шорцев существовал особый язык, но, чтобы он не потерял силу, его всегда хранили в тайне [Дыренкова: 36].

Почтительное отношение, жертвенные подношения воде/реке соблюдались не только рыбаками, но и всеми людьми. Хакасы, к

примеру, считая, что вода, как и огонь, является божеством, бросали в реку и озеро первые кусочки (начало) некоторых видов пищи. У тувинцев и хакасов любая еда и напитки сначала давались божествам, духам, а затем уже людям. Алтайцы, сагайцы и тувинцы при переправе через реку на стоящие рядом деревья вешали *чалاما* — лоскутки тканей. Гирлянды с подвешенными лентами (*чалاما*) алтайцы натягивали через небольшие речки с одного берега на другой. Подношениями могли быть и кусочки одежды, конский волос и др. Стоя на берегу реки, алтайцы всегда снимали головной убор и произносили молитвенные слова. Качинцы полагали, что в озере Урре обитает шайтан (злой дух), и никогда не останавливались близ него. Особо опасно этот дух вел себя, когда озеро начинало замерзать, тогда он якобы начинал громко рычать. Чтобы этот дух мог дышать и не погибнуть, на озере обязательно делали 7 прорубей, в которые бросали объеденные кости, прося его поесть.

Хакасы раз в 7–8 лет посвящали хозяину воды коней определенной масти, чтобы он никого не тронул и броды были благополучны. А тофалары посвящали хозяину воды оленей и лошадей [Катанов 1907: 523]. У шорцев в одном из преданий сообщается, как они принесли в жертву порогу на р. Мрассу старую женщину, убив ее и спустив вниз по реке [Дыренкова: 127].

Особое отношение к рекам у тюркоязычных народов Саяно-Алтая проявлялось в момент их вскрытия или замерзания. Шорцы весной и осенью на р. Мрассу и ее притоках обязательно выходили на берега рек и совершали крапления или брагой (*позо*), или водкой и почитательно кланялись воде. Как наблюдал В. Вербицкий, шорцы на р. Кондоме, когда пошла вода, т.е. начался ледоход, все от мала до велика собрались на берегу реки. Все умывались водой в надежде быть здоровыми в течение всего года, при этом обязательно обводили вокруг головы три раза куском хлеба, а затем бросали его в воду. Хозяину воды мужчины брызгали (кропили) вверх водкой [Вербицкий 1895: 242].

В отличие от якутов-скотоводов, у которых рыболовный промысел, особенно среди неимущих слоев населения, имел круглогодичный цикл, шорцы зимой рыбу не ловили. Для шорцев — пеших охотников тайги добыча зверя, конечно, не являлась гарантией полного жизнеобеспечения в зимнее время. Невозможность заниматься зимой рыболовством скорее всего диктовалась духовными установками, определявшими реальные правила поведения людей. Шорцы беспрекословно верили, что хозяин реки давал улов, а также мог утопить человека, разбить плот, опрокинуть лодку-долбленку. Он же, по их представлениям, регулировал быстрый или медленный «роспуск» реки весной, т.е. определял время прохода льда, и вслед за идущим льдом спускался к ее верховьям. То же он делал и осенью,

когда становился лед. При этом шорцы полагали, что река замерзала только тогда, когда хозяин проходил с низовьев к верховью и уводил туда же всю рыбу. Именно здесь, в верховьях, в тайге, располагался он на зимовье, ловить же рыбу зимой не следовало, чтобы не беспокоить хозяина воды-реки.

Библиография

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975.

Материалы по шаманству алтайцев // Сборник МАЭ. Л., 1924. Т. 4. Вып. 2.

Анохин А.В. Архив МАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. № 156.

Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1984.

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Сборник МАЭ. Л., 1977. Т. 33.

Дьяконова В.П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984.

Дыренкова Н.П. Архив МАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. № 200.

Иванов С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник МАЭ. Л., 1955. Т. 16.

Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. Тексты и переводы. СПб., 1907.

Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. СПб., 1994.

Кустова Ю.Г. Традиционные способы лечения детских заболеваний у хакасов. В печати.

Мельникова Л.В. Тофы. Иркутск, 1994.

Молчанова О.Г. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979.

Религиозные воззрения долган // Архив МАЭ РАН. Ф. 14. Оп. 1. № 156.

Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2.

Потапов Л.П. Очерки по истории Шории. М.; Л., 1936.

Потапов Л.П. Йер-Суб в орхонских надписях // Советская тюркология. Баку, 1979.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Радлов В.В. Из Сибири. М., 1998.

Функ Д.А. Телеутское шаманство. М., 1997.

Хлопина И.Л. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

Ямаева Е.Е. Алтайская духовная культура. Миф. Эпос. Ритуал. Горно-Алтайск, 1998а.

Ямаева Е.Е. Указатель персонажей алтайской мифологии. Горно-Алтайск, 1998б.

РЕКА КАК ОБРАЗ РОДИНЫ У АЛТАЙЦЕВ

Исследование основано на полевых материалах автора, собранных при финансовой поддержке международного проекта РФФИ-Министерства Фландрии (№ 05-06-80853а «Мировоззрение в ландшафте...»).

Алтай находится на юге Сибири и делится по ландшафтному признаку на два региона: северная часть — степной Алтай южная называется Горным Алтаем. Каждый регион входит в отдельную административную единицу: степной — Алтайский край с центром г. Барнаул, Горный Алтай — Республика Алтай с центром г. Горно-Алтайск. Основное население степной и горной части Алтая составляют русские — потомки переселенцев, начавших осваивать этот край около трех веков назад. Алтайцы представляют титульный этнос Республики Алтай и состоят из нескольких этнотерриториальных групп, расселенных по речным долинам.

Мы остановимся на Горном Алтае, где берет истоки основная река Западной Сибири — Обь, которая образуется при слиянии рек Катунь и Бий. Речную систему Горного Алтая можно разделить на три зоны: центральную — река Катунь с ее притоками; восточную — река Бия с водной сетью Телецкого озера; западную — реки Песчаная, Ануй, Чарыш. Самая крупная по протяженности река Катунь (*Кадын*) протекает через весь Горный Алтай с юга на север. В нее вливаются реки Кокса (*Кок-суу*), Аргут (*Аргыт*), Чуя (*Чуй*), Урсул (*Урсул*), Сема (*Себи*). Река Бия (*Бий*) с правым притоком Лебедью вытекает из Телецкого озера (*Алтын көл*), в которое вливаются воды рек Чулышмана (*Чолышпа*) и Башкауса (*Башкуш*). Реки западной части Горного Алтая — Песчаная (*Беш-суу*), Ануй (*Аный*), Чарыш (*Чарас*), протекая по степному Алтаю, становятся левыми притоками Оби.

О самых крупных реках Горного Алтая — Катунь и Бий, воды при слиянии которых образуют р. Обь, сложена легенда, бытующая до сих пор. Эта история о двух влюбленных — девушке *Кадын*, имя которой обозначает «правительница», и женихе *Бий*, что означает «правитель, властелин» [Древнетюркский словарь 1969: 77, 79, 436]. Эта история имеет счастливый конец — Катунь и Бий женятся и их судьба становится общей, в том смысле, что эти реки, текущие среди гор, встречаются далеко в степи и сливаются. Вероятно, авторами легенды о реках Горного Алтая были русские переселенцы, так

как она основана на значении названий рек¹. В.И. Вербицкий дает одну из версий перевода этих гидронимов: «Алтайские горы перерезаны реками, речками и ручьями, которые то смиренно омывают подошвы гор, то с шумом стремятся по самым хребтам их и пеняются в водопадах. Замечательные реки: Катунь (госпожа), Бия (бий — господин), которые в соединении составляют Обь» [Вербицкий 1893: 15]. В книге В.В. Радлова прослеживаются отголоски легенды: «Открывался новый вид на могучий поток Бии и приближающуюся к своему супругу Катуню <...> теперь они продолжают путь уже вместе, но девичий стыд еще не позволяет ей слиться с ним, и отчетливо видно, как обе текут, не сливаясь, в одном русле, справа — река Бия с ее светлыми, прозрачными водами, слева — беловато-желтая Катуня» [Радлов 1989: 17].

В условиях горной местности река имеет иное смысловое и функциональное значение, чем река степей, пустынь или оазисов. Издавна в Горном Алтае занимались разведением скота, особенно лошадей и овец, а также сезонной охотой и выращиванием ячменя и ржи. Как правило, летние пастбища располагались в верховьях рек, а в низовьях находились небольшие участки пашни и места для зимовий. В речной долине (Урсульская, Каракольская, Чарышская и др.) или высокогорной степи (Уймонская, Чуйская и др.) коренное население Горного Алтая развивалось на разной материальной основе и формировалось в этнические группы со своим названием [Тадина 2006б].

До середины XIX в. обычной формой поселения алтайцев было поселение по логам (*özdök*), а не в селах, которые были позже основаны русскими переселенцами. В одной речной долине таких логов могло быть больше десятка. Данная форма поселения вызвана тем, что каждая семья имела многочисленный скот и переселялась туда, где были лучшие условия для него. До сих пор место проживания определяют по реке, а именно — по речной долине, и при знакомстве называют не только свое имя, имена своих родителей, свой сёок — патрилинейное родовое подразделение, но и реку, в долине которой вырос.

Регион проживания образует своеобразную территориальную единицу этноса, сосредоточенную вдоль реки. Живущие в одной речной долине осознают себя как единая группа. Постепенно в этническом сознании представителей группы и ее соседей складывается название группы по месту локализации, т.е. по названию речной долины. Например, долина р. Урсул называется «*Урсул ичи*»: под определением «*ичи*» имеется в виду низина, окаймленная горными

¹ Легенда о реках Катунь и Бии напоминают легенды о других сибирских реках: р. Лене и р. Абакан как историю о влюбленных. В.И. Вербицкий в своей книге пишет о реке «Томь с детьми своими: сыном Мрасом и дочерью Кондомою» [Вербицкий 1893: 15].

хребтами. Расселенная здесь группа называет себя «*Урсул-ичинын-алтайлары*» (алтайцы долины Урсула). При этом этнолокальные группы, сформировавшиеся в конкретных речных долинах, отличаются друг от друга родовым составом — кроме общих сёоков имеются специфические роды, характерные только для данной речной долины. Как правило, эти группы обладают характерным диалектом, речевой интонацией, этнопсихологическим типом. Отсюда вырабатывается обобщенный образ этнической группы: какого сёока, какого облика, нрава и обычаев, на каком наречии говорят, какое хозяйство ведут и пр.

Тот факт, что наименование этнолокальной группы алтайцев образуется по названию реки, в долине которой она расселена, свидетельствует о взаимосвязи ландшафта и этноса. Этнокультурные отличия алтайцев, обусловленные природными особенностями, были замечены В.И. Вербицким [Вербицкий 1870]. Введенное им деление на «северных» и «южных» алтайцев было принято в историко-этнографической литературе [Радлов 1989; Ядринцев 1891; Потапов 1969]. С тех пор северными группами считаются тубалары, челканцы и кумандинцы, расселенные в северном предгорье Горного Алтая — Майминском, Чойском и Турачакском р-нах РА. Живущие по р. Лебедь и притоку Байгол называются «лебединцами» («*куу-кижи*», *куу* — «*лебедь*»; *кижи* — «*человек*»).

Южные алтайцы, состоящие из алтай-кижи и теленгитов, также локализируются по речным долинам. Теленгиты Кош-Агачского р-на состоят из «*чуйских*» и «*архытских*», Улаганского р-на — «*чультышманских*» и «*башкаусских*». Алтай-кижи расселены в бассейне рр. Чарыша, Песчаной, Катунь. Так, в Онгудайском р-не они делятся на «*каракольских*», «*урсульских*», «*яломанских*», Усть-Канском р-не — на «*кан-ябоганских*» и «*чарышских*», Усть-Коксинском — на «*абайских*» и «*оймонских*», Шебалинском — на «*чергинских*» и «*бешичинских*». Название группы дается по реке, протекающей по территории расселения.

Речная долина осмысливается как этническая, семейно-родовая территория, родной край человека. В сознании народа сложилось особое представление о значимости реки как образа Родины. Аналогом ему в алтайском языке выступает слово «Алтай». Одной из важных сторон образа родины-Алтая выступает река как существенный элемент картины мира алтайцев [Тадина 2006а; 2006г]. О месте проживания принято спрашивать так: «Из какого Алтая гость? Где ваш Алтай?». Сегодня территорию проживания продолжают называть не по району, а по речной долине. Эта особенность объясняется административным делением региона, которое не отвечает этническому делению алтайцев. Например, алтай-кижи долины р. Песчаной (Шебалинского р-на) в этническом и этнокультурном отношении

ближе к алтай-кижи Усть-Канского р-на. Другой пример: алтай-кижи с. Сугаш (Усть-Коксинского р-на) «по духу» ближе к алтай-кижи долины р. Чарыш (Усть-Канского р-на).

Таким образом, название этнолокальной группы алтайцев образовано по названию речной долины, в которой она расселена: *Кадын-ичинын*, *Беш-ичинын*, *Чуй-ичинын* («из долины реки Катуня», «из долины реки Песчаной», «из долины реки Чуи») или *Кан-Чарастын-алтайлары*, *Каракол-Урсулдын-алтайлары* («алтайцы рек Кана-Чарыша», «алтайцы рек Каракола-Урсула»). В названии группы алтайцев заключена информация о ее этнокультурных особенностях: например, говоря о чулышманцах, имеют в виду теленгитов долины р. Чулышман (Улаганского р-на), подверженных крещению в XIX в., но не утративших знание родного языка и традиционных верований. Когда говорят о группе «*Кадын-ичинын-алтайлары*», имеют в виду алтайцев низовьев р. Катуня (Чемальского р-на), хотя эта река протекает по нескольким районам, среди других групп алтайцев. У алтай-кижи долины р. Песчаной сохранились устои шаманизма, а по р. Урсул расселены потомки бурханистов — сторонников новой идеологии начала прошлого века. В самом названии этнолокальной группы алтайцев «читается» ее утвердившийся стереотип [Тадина 2006в].

Особый интерес представляет мировоззренческий аспект вопроса. Известно, что представление народа о природе является одним из компонентов этнической культуры. Река как любой природный объект обладает тремя признаками: одухотворена (*тынду*), имеет хозяйина (*ээлү*), почитаема (*байлу*). «Река» по-алтайски называется *суу*, что дословно означает «вода». Приняты другие варианты: *агын суу* — «текущая вода», *јаан суу* — «большая вода». Аналогом большой-мировой реки является ближайшая река региона. Крупная река сравнивается с морем (*талай*), океаном (*тен-ис*). Слияние рек Катуня и Бии предстает в образе «*Кадын-Бийдин-талайы*» (море Катуня-Бии). О реке как мировом океане, в водах которого покоится земля, принято говорить как о живой: «*Суу јерди тудуп јат*» — «Вода держит землю» (т.е. реки и озера связаны под землей между собой); «*јерден-чыгып јат*» — «выходит из-под земли»; «*кирип јат*» — «входит»; «*биригип јат*» — «сливается» и др. Хозяйкой реки выступает змея (*јылан* — *суунын-ээзи*), которая на своей голове приносит воду. Змею, находящуюся в реке, убивать запрещалось. По отношению к одухотворенной реке существует ряд предписаний: если река выходит из берегов и этим причиняет беспокойство, то ругать ее не принято, и, наоборот, если река обмелела и не представляет препятствий, то пренебрегать ею не следует.

Реку наделяют антропоморфными чертами — ее начало обычно называют «*суунын-бажы*», что означает «голова реки». Река не об-

ладает конкретными половыми признаками — женскими или мужскими, но так как она символизирует родину, то выступает в образе матери (*эне*) или отца (*ада*). В фольклорных текстах встречаются следующие определения: «Беш-эне» — река-мать Песчаная, «Эне-Чуй» — река-мать Чуя, «Урсул-ада» — «отец-река Каракол». Если человек впервые видит реку, то с ней следует «познакомиться» — правой рукой отчерпнуть воды на берег четное количество раз и смочить свою макушку в знак пожелания благополучия.

Река почитаема, поэтому ее исток связывается с сакральным центром, недоступным для человека. Верховье реки представляет собой особый ландшафт, как правило, это высокогорный регион, покрытый тайгой. Г.П. Потанин в примечаниях к фольклорному сборнику Н.Я. Никифорова писал: «Алтайское представление о тайге не соответствует тому, которое мы привыкли соединять со словом тайга, с представлением о густом лесе на равнине» [Потанин 1915: 14]. У алтайцев существует запрет подниматься на такие горы, особенно женщинам как ритуально нечистым. Другой запрет — ставить жильё в верховье реки, что повлечет утрату благополучия семьи, — связан с представлением об образе «пупа земли», «мировой горы». Самая полноводная р. Катунь берет начало у высокой вершины Сибири — Белухи (4506 м). Эта мировая гора названа «Кадын-Бажы Ыч Сүмер» (Исток Катунь Трёхвершинный), а мировая река именуется «Эне-Кадын киндиктү» (Мать-Катунь, имеющая пуповину (т.е. вершину)). В этих семантических названиях прослеживается сакральная связь горы и реки, небесного мира и земной жизни, природы и человека.

Река осмысливается как «дорога в заданном направлении» — от истока к устью. По ее берегам — земная жизнь, а по дну — недоступная дорога в иной мир. Идти по берегу против течения расценивается как надменное отношение к реке. Ее величие подчеркивается такими правильными действиями, как движение вниз по течению. Водная стихия ассоциируется с противоположным миром, поэтому погружение человека в воду меняет его состояние — если болен, то река унесет его болезнь, если здоров, то его здоровье. Умываться следует над землей, чтобы вода с лица не ушла в реку. Стирать одежду, мыть посуду следует на берегу, а использованную воду выливать на землю.

Река осмысливается и как «граница миров». Переправиться через реку, а значит, пересечь ее течение, означает переход из одного мира в другой. Земную реку продолжает мифическая река шаманов-камов, называемая *Тойбодым*, что дословно означает «не насытилась», так как она вбирает в себя все негативное и отрицательное. Земная вода считается чистой, поэтому нельзя переправляться через реку, а также по мосту тем, у кого не истек траурный год, а также перевозить умерших. Река разделяет миры на разных берегах, причем мир на противоположном берегу обладает другими, поляр-

ными качествами. Если в семье происходят несчастья — смерть, падеж скота, болезни, — то следует поменять место жительства, переселившись на другой берег: «река унесет несчастье и даст благополучие семье». Река, как и тайга, представляет собой важную составляющую окружающего мира. Переправа и перевалы считаются опасными из-за близости иного мира, поэтому правилом хорошего тона считается пожелание благополучной переправы:

Талайдын-болзо, кечүлү жүрзин. Если большая река (на пути) — пусть будет с переправой,

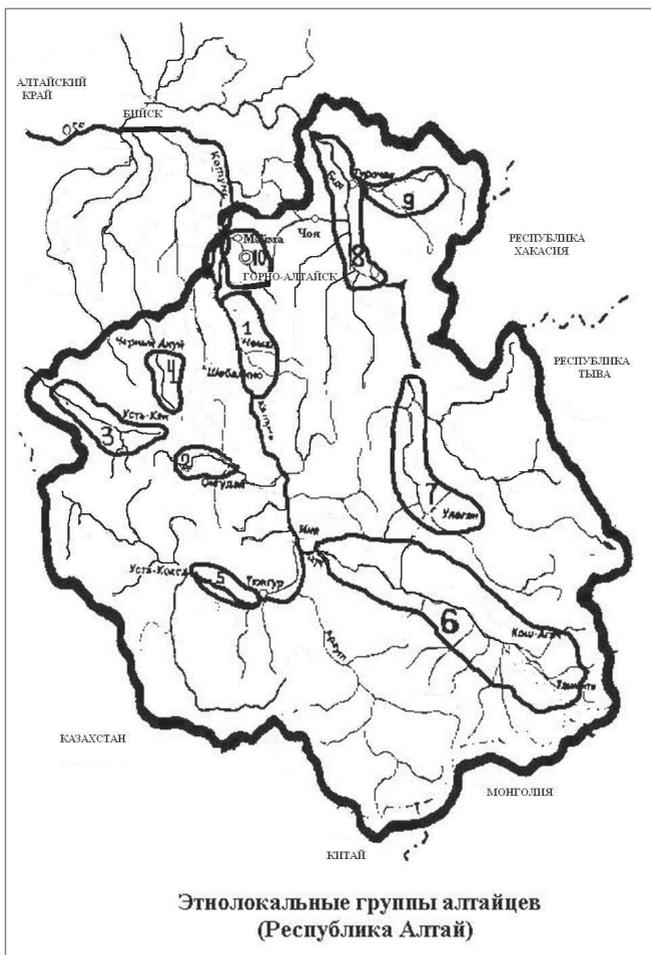
Тайгадан-болзо, ажулу жүрзин. Если тайга (на пути) — пусть будет с перевалом².

Функция порубежности реки между мирами людей и божеств, своим и чужим пространством подтверждается сакральной практикой. В народе говорят, что нет стихии больше, чем огонь и вода. Эта символическая пара проявляется в ритуале гостеприимства, когда гость, преодолев переправы и перевалы, вручает гостинцы. Хозяин угощает, в первую очередь, огонь очага четным количеством кусочков. В этом проявляется почитание не только очага, гостя, но и Алтая, состоящего из тайги и рек. Словом, мифологический образ реки подтверждается сакральной практикой с соблюдением символических пар «река-тайга», «жизнь-смерть», «вода-огонь». Способ восприятия и объяснения мира, места человека в окружающем мире формирует чувство уверенности для существования и деятельности в нем.

Для усиления сакральности образа реки используются символические коды: металлический, цветовой, числовой, астральный. Каждый символический код состоит из двух противоположных половин — одна символизирует земную жизнь, другая означает потусторонний мир. В дальнюю поездку отправляются в новолуние и до полудня, потому что после полнолуния и полудня благополучной дороге будут препятствовать темные силы. Ритуальные действия совершают правой рукой, а левой стороной руководствуются при совершении поминок. Четное число считается символом земной жизни, а нечетное — потустороннего мира исходя из мифологической идеи «хаос — нечет, гармония — чет». После знакомства с рекой принято две или четыре серебряные монеты бросить в воду, потому что белый цвет олицетворяет земную жизнь; медные монеты для иного мира.

Таким образом, исходя из того, что река на Алтае — это символ родины, в долине которой формировались этнолокальные группы с конкретным этнокультурным типом, мифопоэтический образ Реки подтверждается сакральной практикой с соблюдением символических пар, таких как «вода — бессмертие», «земля — река», «река — океан», парных названий.

² Подстрочный перевод выполнен автором.



Этнолокальные группы алтайцев (Республика Алтай):

1. «Кадын-ичинин-алтайлары» — алтайцы среднего течения р. Катуня;
2. «Каракол-Урсул-ичинин-алтайлары» — алтайцы долины рр. Каракола и Урсула;
3. «Чарас-ичинин-алтайлары» — алтайцы долины р. Чарыш;
4. «Беш-ичинин-алтайлары» — алтайцы долины р. Песчаной;
5. «Уймон-ичинин-алтайлары» — алтайцы Уймонской долины;
6. «Чуй-ичинин-алтайлары» — алтайцы долины р. Чуи;
7. «Чолышпа-ичинин-алтайлары» — алтайцы долины р. Чулышман;
8. «Бий-ичинин-алтайлары» — алтайцы долины р. Бии;
9. «Куу-ичинин-алтайлары» — алтайцы долины р. Лебедь;
10. «Майма-ичинин-алтайлары» — алтайцы долины р. Майма.

Библиография

- Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.
Вербицкий В.И. Алтайцы. Томск, 1870.
Древнетюркский словарь. Л., 1969.
Потанин Г.Н. Примечания к сборнику // Аносский сборник / Сост. Н.Я. Никифоров. Омск, 1915.
Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.
Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989.
Тадина Н.А. Алтайская языковая картина мира по данным словаря Н.А. Баскакова // Тюркские языки: Проблемы и исследования: Сб. матер. Горно-Алтайск, 2006б. С. 255–258
Тадина Н.А. О роли природного фактора в этническом сознании алтайцев // Актуальные проблемы географии: Сб. матер. конф. Горно-Алтайск, 2006а. С. 376–381.
Тадина Н.А. О русском факторе этнических процессов у алтайцев // Алтай — Россия: через века в будущее: Сб. матер. конф. Горно-Алтайск, 2006г. Т. II. С. 152–154.
Тадина Н.А. Традиционная картина мира как основа культуры общения алтайцев // Картина мира (лингвистические и этнокультурные аспекты): Вестник ТГУ. Бюллетень № 60. Томск, 2006в. С. 112–121.
Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891.

С.Н. Соломатина

РЕКА В МИФО-РИТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ТУВИНЦЕВ

В мифо-ритуальной традиции тувинцев, как и у всех тюркоязычных народов Южной Сибири, река является одним из инвариантов «оси» Вселенной, пути, соединяющего верхний, средний и нижний миры. В тюркских языках прослеживается соотнесение реки и дерева, термин *botag* («ветвь», «сук») употребляется также в значении «разветвление верховья рек» [Севортян 1980: 156]. Ветвями называют истоки рек, которые, согласно мифопоэтической концепции, струятся с небесных просторов [Львова и др. 1988: 23].

Важным для дальнейшего изложения представляется также разделение рек в зависимости от источника питания на несколько типов, что в тюркских языках подтверждается терминологически. «Кара» («черный», в значении «суша», «земля») обнаруживается в составе термина *кара су* — тип рек, получающих питание из земли, от родников. Слово «ак» (белый) в значении «проточный», «быстро текущий» вошло в состав словосочетания *ак су* — «реки, питающиеся водой от таяния горных снегов» [Кононов 1978: 78].

В тувинских героических сказаниях, как вообще в эпической традиции тюркоязычных народов, гора и река представлены во взаимодействии. Это взаимодействие предполагает устойчивую поэтическую формулу — обязательное название горы и реки (вариант: озеро), где располагается кочевье героя, как способ характеристики самого эпического персонажа. Данная реалья эпоса связывается исследователями традиционного мировоззрения тюрков Сибири с фактом полного освоения пространства героем, наделенным шаманскими чертами, что в некоторых случаях подчеркивается одноцветностью антропонима, оронима и гидронима. Так, земля-вода в известной мере является характеристикой самого героя, а указание места жительства входит в полное имя [Львова и др. 1988: 30]. Интересным оказывается сопоставление подобных наблюдений, сделанных на материале эпоса, с собственно шаманскими текстами. В тувинских алгышах (алгыш — ритуальное пение шамана) сила шамана описывается с отсылкой на возможности перемещений в пространстве, которыми он обладает. Например, в алгыше шаманки Серен (Бай-Тайгинский р-н), прославляющей свой род, речь идет об освоении водного пространства и горных высот конкретной местности ее предшественником: «От самого истока озера Кара-Холь, от его пролива, / До рта переправы, до брода Канчык доходишь ты, / Да еще до самой высокой скалы Аглык доходишь ты, / Мой дядя, ты так ведешь камланье, плавно качаясь» [Кенин-Лопсан 1995: 44].

В данном контексте чрезвычайно интересно прочтение древнетюркского божества Йер-су как персонифицированного взаимодействия священной горы и истоков реки. Так, р. Жиро, автор книги о государстве древних тюрков, рассматривая древнетюркские верования и обычаи, предложил в первом прочтении перевод выражения *idug yer sub* — «места и текущие воды (оставленные свободными)». В конце книги исследователь делает специальное примечание: «Теперь я убежден, что выражение *idug yer sub* обозначает одно единственное место — лес Отюкен — и одну единственную реку — Тамир, вернее, ее исток» [Giraud 1960: 107, 207].

В героических сказаниях тувинцев можно отметить объединение функций духов-хозяев горы и реки, непосредственно связанных с героем. При этом возможно отсутствие «своего» хозяина у водного источника. Хозяевам родовых гор подвластна стихия земли и воды. На вопрос героя: «В чем ваша сила, что вы умеете делать?», — обращенном к хозяину Энгиргей-горы Пестрому Орлу и хозяйке Кангыргай-горы Пестрой Орлице, Сайын-Улааты (букв. «добрые хозяева») гор, они отвечают: мы можем «все наполнить водой, все засыпать землей» [Бокту-Кириш... 1973: 35–36].

Названные функции (в том числе функция, совпадающая с движением ветра [Бокту-Кириш... 1973: 36]) духов-хозяев священных

гор, приближающихся к правому и левому плечу героя в образе птиц, синонимичны мотиву творения, создания мира. В космогонических мифах тюркоязычных народов Южной Сибири мир создается при взаимодействии стихий воды и земли (песок, камень, гора). (Дейтель, опосредующий различные формы взаимодействия, — ветер, огонь, птица, как правило, водоплавающая.) В тувинском сюжете о сотворении мира «<...> бушевали три смерча в этом мире. Сначала огонь-смерч поднялся и покрыл весь мир пламенем. Затем вода-смерч потушила огонь-смерч, так говорят. Наконец, поднялась буря-смерч, и она до основания разрушила высокую гору Сумбер-Уула, что находилась на севере. Пылинка-Земля от высокого тайги-хребта Сумбер-уула, какую уничтожила буря-смерч, подавила воду-смерч, таким образом та пылинка высушила наводнение. Говорят? что буря-смерч творила этот мир. По следам бури-смерч образовались реки, горы, долины, моря и человеческий род» [Кенин-Лопсан 1987: 60].

В архаическом мифе хакасов песок, который одна утка приносит со дна реки, другая толчет колотушкой девять дней, и в результате образуется земля. Утаенный песок превратился в высокие горы [Львова и др. 1988: 17]. Сравните алтайский самостоятельный сюжет о первотворении, в котором прослеживается влияние христианства и буддизма: «Когда еще не было ни неба, ни земли, был один Ульгень (по-ойротски — Курбустан-Аакай). Он носился и как бы трепетал над безбрежным морем, распростершись, подобно нетопырю, и не имел места, где стать. Тут ощутил он голос внутри себя: “Алдында тут, алдында тут” — “впереди хватай, впереди хватай” — и произнес эти слова, а вместе с тем, простерши руки, схватил перед собой. И вот попался ему камень, *высунувшийся из воды* (курсив мой. — С.С.). Он сел на этот камень, продолжая произносить: “Алдында тут, алдында тут!”, — и думал, что творить и как творить. Вдруг выходит из воды Аг-эне (Белая мать) и говорит: “Что придет тебе на мысль, скажи только: Этьтым, пютътыдеп — сделал, свершилось, так и будет, а не говори <...> что я делал, то бы не свершилось”. Сказав это, Аг-эне скрылась и более никогда никому не являлась. <...> Ульгень ощутил в себе мысль и произнес: “Э! Эрь пютсин, эрь пютсин! О! Сотвори землю, сотвори землю!” — и земля сотворилась» [Дыренкова 1940: 25–27].

Образ мировой реки

В верховьях горной реки, у истоков рек высоко в горах обитает, по представлению тувинцев, медведь с белой отметиной, являющийся хозяином Вселенной (ээзи Оран Тандым). В записях, полученных от информантов М.Б. Кенин-Лопсаном, читаем: «Вот на этих вер-

шинах, которые видны отсюда по хребтам Танды, гуляет один медведь с белой шеей <...> владыка земли»; «Есть ак адыг — белый медведь. <...> Тот белый медведь водится на безлюдном месте, так говорят. Река Улар впадает в реку Эрзин. <...> В верховьях двух рек, где начинаются истоки рек Улар и Калбак-Хады (бассейн р. Каа-Хем. — С.С.), живет белый медведь, хранитель тувинцев, так говорят. <...> Да, наши охотники временами встречались с этим белым медведем». «Встречаясь с ним, наши старики ему поклонялись. Говорят, что тот белый медведь водится там с древнейших времен» [Кенин-Лопсан 1993: 70]. Верховья реки, гора — контактная зона между верхним и средним мирами, где, спускаясь на землю, «носились целыми табунами» божества-покровители отдельных тюркских родов, здесь же обитали сущности умерших великих шаманов. Так, у хакасов качинцы характеризуют своего покровителя следующим образом: «<...> Разъезжая по белым хребтам, находящимся в верховьях Абакана, ты отдыхаешь в тени богатой березы, имеющей золотые листья! Ноги твои касаются белых облаков! <...> Ты как будто пролил молоко, протянувши под белеющим (небом) белый шелк (т.е. Млечный Путь)! Жилище твое держится на пестрых и селение твое на полосатых облаках! <...>» [Катанов 1907: 572–573]. В высокогорной местности Тувы верховья реки — сакральная зона видимого мира, благоприятное место для встречи духов-хозяев горных вершин [ПМА 1976]. Здесь же концентрируется великая «сила» шаманов-предков. В тексте обращения шамана к своему предку, записанному Н.Ф. Катановым, читаем: «О мой дед по матери! имеющий глаза, подобные чашке, усы свои воткнувший в землю, которая находится в верховьях Манжуурека (Майн-Чюрек — богатое сердце)! <...>» [Катанов 1907: 168].

В устье одной реки, у истоков другой поселен (имеет «семярной дворец») медведь-помощник сильного тувинского шамана [Катанов 1907].

Характерно, что тексты, записанные как в начале, так и в конце столетия, оказываются в соответствии с двумя вариантами актуализации идеи медведя-предка в структурной организации мира по вертикальной оси: 1. Медведь, некогда спустившийся с неба (верх, гора, исток горной реки). 2. Медведь-предок, через образ которого проявлены силы переходной зоны нижнего мира (солнечная поляна, родник).

Прочной основой для знаковой синонимии родника и медведя является их медиативная позиция [Соломатина 1993: 150–155]. Родник выходит из-под земли и «уже тем самым связывает оба мира» [Львова и др. 1988]. Родник и медведь наделены общим атрибутом *кара* (букв. «черный»), прослеживается формирование общих семантических зон в их лечебной функции. Косвенным сви-

детельством ситуативного объединения персонажей является отмеченный В.П. Дьяконовой обычай «кропления» родниковой водой изображения калын, связываемому с медвежьими духами и сопровождением шамана в подземный мир (отлитая в бронзе или вырезанная из металлической пластины фигурка всадника с топором в поднятой руке, коготь медведя с куском шерсти и три пучка жгутов, прикрепленные к куску черной ткани). «Кропление» совершали ежемесячно в новолуние [Дьяконова 1993: 61–62].

Сам по себе черный цвет устойчиво связывается в представлениях тюркоязычных народов с нижним миром, является средством обеспечения связи с хтоническими силами. Семантика «черного» (кара) рассмотрена авторами книги «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» [Львова и др. 1988: 43]. Для нашей ситуации отметим узкое, применительно к водной стихии, значение — «родниковый», «прозрачный», «без мути и примесей», «обильный» (ср. гидроним кара-суг — букв. «черная вода»). Одновременно в обозначении родников и более широкого круга природных объектов термином «кара» реализуются такие его значения, как «большой», «главный», «великий» (Молчанова 1981: 57). В круг образов, объединенных цветовой характеристикой «кара», у тувинцев включен Медведь — Хара Хайыракан (букв. «Черный Властелин»). Черная лента являлась непременным атрибутом Медведя в шаманских призываниях и иконографии духа.

Повсеместно в Туве ритуальные специалисты считают родник удобным («хорошим») местом для общения с духами.

У родника устраивали особые моления (дагыыр), посвященные духу-хозяйке источника, обычно сразу после летней перекочевки или в случае заболеваний, связываемых с источником. В последнем случае хозяйке кара-суг посвящали животное — козу синеватой окраски. Тувинцы считают, что родник «наказывает болезнью почек, поясницы, мочеполовых органов, суставов ниже пояса. Иногда сам снимает болезнь, просто как бы пугает, иногда не помогает всю жизнь». Многие болезни так называемого анатомического «низа» в целом связываются с родником: болезненные ощущения в пояснице (родник, медведь), заболевания мочеполовых органов (родник, медведь), нарушения репродуктивной функции (медведь). Родниковая вода использовалась также для лечения нервных заболеваний. При бессоннице пациента шаман проводил лечебный обряд у родника [Кенин-Лопсан 1996: 42].

Любимое развлечение пожилых женщин, исконных жителей местности, на которой вырос пос. Кара-Суур, — своеобразные посиделки у ближнего родничка (кара-суг). Приходили сюда и мои главные информанты: так или иначе связанные с ритуальной сферой «бабушка»-повитуха Арымзат Иргит, шаманка Алдын-Херел, До-

лума Бегзи и др. Уединившись для общения с окрестными духами-хозяевами, разводили костер, устраивали трапезу. Место считается особенным. И поныне пожилые жительницы поселка приводят к «своему» родничку как к главной «святыне» долго отсутствовавших на родной земле детей и внуков поздороваться со старшим, войти в свой мир.

У родника шаман вел беседы с окрестными духами-хозяевами местности, а также, как бы «расширяя» пространство, переходил к общению с более далеким. Информанты определяют такие встречи с духами у источника «беседой в пространстве» [ПМА 1976]. Сравните запись священника П. Суховского о хакасах: «Выбор места для праздника <...> тесно связан с самой сущностью праздника — поклонение духу, обитающему далеко от этого места; подземный ключ представляет удобную дорогу для сношения с далеким духом» [Суховский 1884: 297].

В этой связи следует отметить и некоторые запреты. Так, тувинцы считают, что нельзя призывать ушедшую сунезин (душу) живого человека у воды (реки) и водного источника (родника, аржана). Призывают ушедшую сунезин/куду (душу) с тем, чтобы возвратить ее человеку, только на перевалах с каменной кладкой (оваа). Сунезин-куду, приведенная к воде, направляется не к человеку, а в иной мир [ПМА 1982].

Детей, умерших в младенчестве, хоронили, закладывая в скалах «там, где вода не течет, чтобы вода не унесла» [ПМА 1982]. Свойство воды «утянуть» имеет в подобных действиях равно утилитарный и символический смыслы.

Подобные ограничения отмечены в женских ритуалах, связанных с погребением детского места: «Послед закапывают в сухой земле, где вода не течет. В руслах рек не закапывали (*суггар черге хонмес* — букв. «в земле текущей воды не оставляют»)» [ПМА 1982]. Не погребали плаценту и просто в сырой местности. «Сырое место, — объясняет информант Бегзи Долума, — все равно, что вода, река. Оттуда будет *бужаар* (“нечистое”, “загрязнение”)» [ПМА 1982, 1: 54].

По течению реки, ниже уровня расположения стойбища, предполагается существование мира мертвых. По реке вблизи аила или современного поселка осуществляется регламентированная связь с иным миром. Такая связь проявляется в различных формах: 1. Проведение встречи (беседы) с умершим у дерева в пойме реки неподалеку от места слияния р. Мугур и Каргы (здесь и далее описываются наблюдения автора, сделанные в пос. Мугур-Аксы Монгун-Тайгинского р-на в 1975–1976 гг.). 2. Перемещение в заключительной части ритуала символов, представляющих умершего, из жилища в сторону р. Каргы и оставление на песчаной насыпи в русле [ПМА 1975]. Отметим, что в ритуалах «встречи–проводов» мертвых прослежи-

вается знаковая синонимия движения к реке и точки слияния рек с корнями мирового дерева. В этой связи представляют интерес записи Л.П. Потапова о шорцах: «Проводы умершего назывались кочуг (“перекочевка”). Если умерший был мужчиной, то шаман камлал с топором в руках, а если женщиной — то с корнекопалкой. По окончании камлания он бросал их под священную березу и все возвращались домой. К этим предметам никому нельзя было притрагиваться» [Потапов 1991: 155]. 3. Передача в мир мертвых ритуальных принадлежностей умершего по реке: отправление вещей на плотике в место слияния рек в момент большой воды (время разлива). Одновременно эти действия рассматриваются как способ оградить живущих родственников от влияния «силы» умершего [ПМА 1976].

В общении с духами-хозяевами (ээзи) близлежащих мест ритуальный специалист использует опахало (пучок травы, ветвь, лоскуты ткани и проч.). В моления роднику употребляются ленты черной материи. Параллели в цветовой символике находим в ритуалах алтайцев: «На перевалах и деревьях принято подвешивать полосы ткани, эти ленточки цветные, за исключением черных. Прерогатива черного — контакт с водной стихией. При переправе через бурные реки или озеро “на берегу разыскивают черный камень, трижды обматывают его черной лентой” <...>, а затем бросают прямо перед собой в воду, произнося алгыш» [Чанчибаева 1978: 115].

Приведу один пример «общения» бабушки Арымзат с представителями скрытого мира у родника (кара-суг), в котором отчетливо была обозначена ее связь с «медвежьими духами».

Поводом для общения с духом-хозяйкой (ээзи) кара-суга явилась болезнь поясницы молодой пациентки. Было известно, что пациентка нарушила нормы взаимоотношений с родником — стирала близ источника. Арымзат предположила, что заболевание может быть следствием наказания духа. Прежде такие моления устраивали днем. Но Арымзат ходит к роднику вечером, когда прекращались хозяйственные работы в поселке: никто уже не пойдет за водой, но еще светло от заходящего солнца.

Весь день светило солнце, и вечером участники обряда делают приготовления в доме Арымзат (дом ее стоит на краю поселка и склона, ведущего к роднику и р. Каргы). Арымзат Иргит надевает черные юбку и жилет. Шапку, в которой обычно ходит, выворачивает мехом наружу. На указательный палец правой руки завязывает длинную нитку черного цвета. Ей нужен именно черный цвет, все равно будет ли это тряпица, ленточка или просто обрывок нити.

Припасенную еду, преимущественно сласти, в небольшом количестве Арымзат оставляет на столе. Сюда же она ставит ключевую воду и «черный» чай (зеленый плиточный, но не разбавленный молоком, как это обыкновенно делается). Присутствующие берут с со-

бой разнообразную снедь, в старом металлическом чайнике — «черный» чай, а также почерневшую металлическую ложку (чайник и ложка — принадлежности бабушки Арымзат — в повседневном быту не используются). Проходят по поселку за родник (идут вообще не по дороге) и по склону спускаются к ключу со стороны, противоположной дому («Пришли с другой стороны», — ответит на мой вопрос Арымзат). Это своеобразная маскировка — прием, часто используемый в ритуальной практике. Проходя по верхней части склона (переступив рубеж «своего» и «чужого»), Арымзат из-под руки вглядывается в родник, в лежащий прямо за поселком перевал Саадак, внимательно смотрит по сторонам света. Идет Арымзат слегка пританцовывая, немного согнувшись. Останавливается, прикладывает правую согнутую ладонь ко рту, кричит, подражая ворону и филину. Несколько раз стучит по чайнику ложкой, так что раздаются звуки, подобные ударам бубна (призыв к беседе). Наконец чувствуется, что поймала кого-то, и сразу же Арымзат сгибает палец правой руки, заносит руку за спину, как бы удерживая пойманного духа... По окончании общения, после того как дух был отправлен, Арымзат снимает нить с пальца (знак прекращения связи) и небрежно набрасывает на куст караганника, растущий близ родника.

В этот день бабушка Арымзат была удивлена и очень довольна. Хозяйка кара-суга не появилась («это хорошо, значит, ничем не обеспокоена, болезнь сама пройдет»), но неожиданно пришел медведь: «Не знала, что с той стороны (со стороны перевала Саадак. — С.С.) приходят медведи, пришел из тайги. Такой большой, сердитый на вид (счастливо смеется, искренне изумлена. — С.С.). Спросил, кто такая, с какой стороны родственница (речь идет о пациентке. — С.С.). Обманула, сказала “чезелиг”(?). Сказал: “От нее разбегаются уруглар куду (детские души — зародыши. — С.С.)”. Говорю: “Дай”. — “У меня нет”. Вместе просили у Ак-Баштык (название горной вершины. — С.С.). Он дал».

В продолжении беседы с духом Арымзат совершает кропления водкой, черным чаем и водой из источника своей «черной» ложкой по четырем сторонам света (три направления совпадают с расположением горных вершин Ак-Баштыг, Монгун-Тайга и перевала Саадак) и роднику. В завершении действий подносит этой ложкой каждому участнику обряда ключевую воду и предлагает выпить, удерживая ложку в своей руке. Ложка является своеобразным посредником. (Отметим, что водку и «черный» чай, взятые из дома, разливают и пьют как обычно из принесенной сюда посуды.) Приблизив ложку к своему рту (пьет последней), Арымзат немного смачивает ключевой водой грудь и совершает как бы обманный жест: делает вид, что собирается выпить остаток и неожиданно резко выплескивает воду в направлении, со стороны которого мы спускались

к кара-сугу (т.е. в направлении, противоположном дому, поселку). Затем опять наполняет ложку и наконец пьет сама.

Отметим также, что каждый целебный источник (аржан) надеется по крайней мере во всех районах западной Тувы «своей» ложкой: ложка кладется у перевязанного многочисленными ленточками куста или деревца, растущего близ целебного источника, и всякий посетитель совершает ею кропления. В 1970–1980-е годы шаманка Иргит Борбак-Кара сохраняла из некогда полного набора шаманских принадлежностей единственно кузунгу-ээрен — бронзовое литое зеркало. С внутренней стороны зеркала в центре окружности приделана железная петля. К ней подвязаны ленты чалама (дл. 40 см) — красная, оранжевая, желтая, коричневая, несколько зеленых, белых, синие. Чалама связаны полоской материи, узел в свою очередь обмотан шнуром, сплетенным из красных и белых нитей. Изображение хранилось в узелке из белой материи вместе с ложкой. Эта обычная алюминиевая ложка названа шаманкой «белой». Из содержимого узелка Хам-Кадай составляла по ходу ритуала своеобразные «узоры». Мне приходилось наблюдать следующие действия:

- встряхивание кузунгу с привязанным к металлической петле пучком лент — челбиип, повторение жеста, характерного при очистке проса (в быту термин челбиип обозначает встряхивающие действия при очистке проса, в ритуальной практике «взмахивание» опахалом «колебание»), — просеивание, очищение, отделение;
- помахивание лентами чалама, привязанными к кузунгу, — привлечение;
- ритмическое постукивание ложкой по внешней поверхности и краю зеркала, при этом держит кузунгу за узел привязанных к нему чалама, как за крестовину бубна;
- кропление — для разбрызгивания ложка подвязывается белой лентой, скрепляющей пучок чалама, к центру кузунгу с внутренней стороны так, что с одной стороны выступает ее рабочий край (лопатка), а с другой — конец ручки. Создается емкий зрительный образ: лопатка может быть сопоставлена с наконечником стрелы (ср. присоединение бронзовых дисков, связываемых с солярной символикой, к священной стреле ыдык оък, используемой в ритуале, посвященном огню). Ложку, соединенную с зеркалом, Борбак-Кара осторожно придерживает, положив на ладонь левой руки, зачерпывает молоко и, устремляя раскрытую ладонь вверх, совершает кропление [ПМА 1976].

«Появление» духа медведя на ритуальной площадке, явившееся неожиданностью для самого исполнителя, тем не менее вписывается в символический каркас произведенных действий [Соломатина 1993: 152–154]. Насколько мне известно, впоследствии бабушка Арымзат не раз сообщала своим близким, что у нее есть «свой Мед-

ведь» на кара-суге, и это составляло предмет ее особой гордости. В этой связи интересно сравнить представление из собственно шаманских воззрений: наличие у шамана, действия которого ограничивались пределами средней земли, помощника-медведя становилось своеобразным подтверждением его статуса «сильный шаман» [Кенин-Лопсан 1987: 47]. В данном контексте интересно записанное Г.Н. Потаниным предание, по которому первым тувинским шаманом стала женщина Ельбичи-хам, от нее впоследствии пошли шаманы *ельбичи*, среди особенностей которых была способность «показываться в виде медведя» во время камлания [Потанин 1883: 301]. Термином *ельбичи* тувинцы и поныне называют ритуальных специалистов, работающих с опахалом с духами среднего мира (челбиип — в контексте ритуала «встряхивать», «очищать»). Таким образом, в ритуальной культуре тувинцев сохраняется вплоть до наших дней целостный сюжет «родник-медведь-ельбичи» (см. также такие атрибуты деятелей, как «черные» чайник и ложка, заменяющие собой бубен и колотушку), который уходит своими корнями в глубокую древность.

В Монгун-Тайге из волос сивого сарлыка (*жок сарлык*) делали маску-бороду *сал*. Женщина, надевшая маску, должна была вести разговор от лица своего персонажа¹. В практике шаманки маска сал являлась необходимым атрибутом ритуала призывания детской души-силы (кежик буян тайылга) и ритуалов-поклонений (дагыр) воде: сугбажи дагыыр (моление истоку, устраиваемое у родника или в верховьях реки, у ручьев), аржан дагыыр (моление целебному источнику). См. некоторые высказывания Борбак-Кары, связанные с функцией и семантикой маски в контексте ритуала: «Нужна борода, длинная. Надевает тот, для кого делают этот дагыыр. После его смерти остается детям. Они хранят». В действии кежик буян тайылга «Сагаан Огбена (Сагаан Огбен — Белый старец, покровитель всех живых существ, их долголетия и плодовитости. — С.С.) человек с бородой изображает». В Монгун-Тайгинском районе представления о старце Согаан-Огбене сливаются с образом духа-хозяина горной вершины Ак-Баштыг «седобородого старика, едущего на сером коне». В связи с

¹ В описываемом символическом образце мифологема «единые отец-мать» (жен. и муж.) представлена в образах стариков. Лицо, изображающее седобородого старца, располагается у источника в горах. Ср. образы буддийской иконографии: лысый белый старец, окруженный птицами и зверями, сидящий у входа в пещеру. Образ отсылается к символике брака/оплодотворения. Образ белого старца прослеживается в ритуалах и фольклоре бурят, монголов и тувинцев, включая те группы, которые издавна живут на территории Монголии, и, несомненно, восходит к доламаистским представлениям. В тувинском фольклоре этот персонаж популярен в сказках, в эпосе не известен [Вайнштейн 1974: 197].

употреблением маски в ритуале поклонения целебному источнику шаманка Борбак-Кара рассказывает: «Согаан-Огбен — дух-хозяин (ээзи) горной вершины Ак-Баштык. Должен присутствовать на аржан дагыбре. Хозяйка аржана — женщина» [ПМА 1976].

Сравните высказывания бабушки Азымзат (исполнительницы моления роднику: «Бороду одевают только на женщину, чтобы думал кара-суг ээзи (хозяин родника), что это старик. Во-первых, чтобы не узнал, не сделал плохо потом. Во-вторых, чтобы думал “это старик”, а старику с ним легче договориться» [ПМА 1976].

Духи, связываемые с водной стихией

У тувинцев, как и других тюркоязычных народов Саяно-Алтая, известно название для общего духа-хозяина вод — суг ээзи (су ээзи). Это общее название применялось и по отношению к духам-хозяевам отдельных рек. Специальный термин для обозначения духа-хозяина «большой» реки не отмечен. Фиксируются названия для хозяина, обитающего в роднике (кара-су ээзи), целебном источнике (аржан ээзи), озере (холь ээзи). Попутно отметим, что в представлении тувинцев далеко не каждая река имела своего личного хозяина. Воды региона связывались с хозяином земли-воды данной местности (чер-суг ээзи).

Деревянной лопаткой (чажыг ыяжы) хозяин или хозяйка жилища ежедневно совершали кропления, выходя из юрты и обращаясь к реке и горам. Гору и стремнину реки, полагаясь на их поддержку, кропили перед тем, как затеять опасное предприятие. (См. реплику шаманки Борбак-Кара: действие можно совершить, «сначала разбрызгав сержим (состав из молока, можжевельника и воды. — С.С.) к богатой горе Танды, / Сначала, разбрызгав аржаан к стремнине реки»).

В представлении тувинцев суг ээзи проявляет себя, как правило, в верховьях рек и местах их слияния.

В шаманских призываниях тувинцев и хакасов хозяйка воды предстает с шаманскими атрибутами: бубном и колотушкой, у хакасов бубен хозяйки воды бронзовый, а колотушка медная [Катанов 1907: 581]. У тувинцев этот бубен «воздушный», невидимый, выдает себя только своим мелодичным звуком («Где истоки рек и родников, где они сливаются, / Там вы бьете в воздух-бубен, раздавая звуки. / Где текут черные речки, где они встречаются, / Там вы бьете в невидимый бубен, поднимая звоны.») [Женин-Лопсан 1995: 46].

Шаман получает от духов-хозяев земли-воды «силу». По представлению тувинцев, некоторые шаманы ведут свое происхождение от духов хозяев рек (суг ээзи), земли-воды (чер-су) [Женин-Лопсан 1987: 25]. Но и сам шаман после своей смерти предстает как хозяин

местности: «Семь лет тому назад он был похоронен, / Он уже превращен в духа земли и воды (чернин, сугнун ээзи)» (из алгыш, посвященного шаману-предку) [Кенин-Лопсан 1995: 38, 310].

В шорских легендах рассказывается, что духа-хозяина воды можно увидеть во время ледохода. Он похож на рогатого черного зверя. (Ср.: хакасск. хозяева воды (антропоморфный облик) весной спускаются вниз по реке, ломая рогами и плечами лед, а осенью поднимаются вверх по реке на свою зимовку [Львова и др. 1988: 89].)

По другой легенде (шорцы), «хозяйка воды человеку показывается голой женщиной с длинными волосами, с золотым гребнем». Если кто-нибудь по незнанию возьмет в руки ее гребень, его душу утащит хозяйка воды [Дыренкова 1940: 273].

Хозяйка воды (суг-ээзи) представлялась хакасам в образе обнаженной женщины, расчесывающей золотым гребнем свои длинные волосы. Считалось, что человеку, нашедшему этот гребень, всю жизнь сопутствует удача [Катанов 1907: 580–581].

Дух-хозяин родника изменяет свой облик в зависимости от конкретной ситуации и редко показывается человеку. Образ, в котором он появляется перед человеком или шаманом является для «видящего» знаком, указывающим на характер взаимодействия. «Кара-суг ээзи все время меняется (т.е. изменяет свой облик. — С.С.). Бывает женщина нарядная (показывается), разные звери. Очень редко видят. Когда покажется волком или собакой, то это самое плохое. Любые болезни, невезение может вызвать. Женщина молоденькая — это хорошо, редко кому попадается» [Шаманка Алдын-Херел, Иргит Арымзат, Бегзи Долума, 1976, пос. Мугур-Аксы. ПМА]. Сравните воплощение «доброе» аржана в облике овцы, противостоящий собаке по направленности своих влияний: «Ээзи хой (4–5 овец — “хозяева” аржана) — это очень хороший хозяин, относится к людям так же, как и люди к нему. Если к нему относиться хорошо, то он никогда не будет суров» [Шаманка Алдын-Херел, Иргит Арымзат, 1976. ПМА].

Суг бажи дыгыыр проводят только у начала ручейков, маленьких источников. У больших рек не проводится. Устраивали моление в июне–мае, «когда лед растает». Определяет конкретное место для моления шаман. Молить нужно в таких ручьях и аржанах, где есть ээзи [Шаманка Борбак-Кара, 1976 г., пос. Мугур-Аксы. ПМА]. Она же перечисляет ближайшие от пос. Мугур-Аксы целебные источники: Кара-Суур (аржан), находится прямо напротив поселка, его хозяин оле кошкар (баран), у этого источника лечат любые болезни; Суур-Тайга (аржан), по р. Каргы, его хозяин коге-буга (синий голубь), здесь лечат болезни рук и ног, суставов, источник холодный, моления проводят в июне–июле; Чанагаш-Доруне (аржан), по р. Каргы, его хозяин шыйлашкын курттар (дождевые червячки),

излечивает головные боли, глаза, уши, а также костные заболевания. По мнению шаманки Борбак-Кары, самый лучший и добрый источник среди перечисленных — Кара-Суур. Недобрых, впрочем, не бывает. «Люди сами получают болезни, аржан лечит» [Шаманка Борбак-Кара, 1976 г., пос. Мугур-Аксы. ПМА].

В случае болезни человека место для моления определял шаман. По этому поводу информант Иргит Азымзат рассказывает: «У какой воды (источника, ручья) делать дагыыр решает шаман: если причинил болезнь ээзи этой воды, к нему и идут. Болеют тогда, когда неуважительно, не по-хорошему относятся к источнику (роднику, аржану), когда делают ему что-нибудь дурное». Нельзя умываться в родничке, нельзя стирать у источника, загрязнять воду. Особенно много запретов для женщины в период месячных: нельзя близ источника стирать загрязненные вещи, мыться, переступить через родник. Эти предписания наиболее строги. «Самое страшное нарушение здесь, — рассказывают информанты. — Бывают случаи, когда вода на некоторое время перестает течь из источника, если женщина нарушает эти запреты». Нельзя брать привешенные близ аржана ленты, другие предметы, так как они принадлежат аржану. Моления (дагыыр) проводятся у всех родников — целебных (аржан) и обычных (кара-суг), любой родник вызовет болезнь, если проявить к нему неуважение. Родник (аржан) в случае нарушения наказывает болезнью почек, женских мочеполовых органов, костными заболеваниями. Иногда сам снимает болезнь, например, в случае, если человек не знал, случайно нарушил, — «просто как бы пугает», иногда не помогает всю жизнь (ПМА 1976). Кара-суг бажи дагыыр проводят как для одного человека, так и для многих сразу. Например, при эпидемиях часто причину болезни шаман находит в этом источнике и очищает его (Иргит Арымзат, 1976. ПМА).

Пациент (заказчик камлания) привешивает куда-нибудь, например на куст караганника или выступ скалы, синюю или голубую ленту. Хозяину аржана каждый дарит то, что сам хочет подарить (монетки, бусины и т.п.). Шаман поет алгыш. В Монгун-Тайгинском р-не о ритуале аржан дагыыр, устраиваемому по случаю болезни, сделаны следующие записи: Человек пьет воду из аржана, перед тем как пить воду, человек совершает кропления ложкой, принадлежащей аржану, устраивает курительницу из можжевельника (сан саллыр) и повязывает вблизи источника ленты (ак-кок). Шаман совершает те же действия: кропления, сан салыр. Но использует также свой бубен. Рядом с аржаном разводят костер, ветки ставят в виде шалаша. «Шаман бьет в свой бубен. Сначала шаман сушит бубен на огне. Шаман сначала свистит, затем поет алгыш: “аарыг-аржик эттинзин, баък чуве тайылзын (“болезни-напасти уведи, плохое уне-

си)”. Бубном бьет больного человека. Вокруг огня танцует. Артыш (измельченный можжевельник), арага (молочная водка), кусочки пищи — в огонь все льет, бросает. В аржан — ничего, кроме артыша.

Об аржане Чанагаш-Доруне рассказывают, что весь год лежит сухая выемка, только в конце июня бьет родник всего один день» [ПМА 1976].

Местоительство мифических персонажей — «то переправа, брод, перевал, старое кладбище: ущелье, лес, крутые берега, старые стоянки, священные горы» [Кенин-Лопсан 1996: 45]. «Мир действия мифов тувинских шаманов очень велик. <...> Однако у каждого шамана был как бы свой географический ареал, где жили только его герои» [Кенин-Лопсан 1996: 46].

Обрывистые берега и красноватая насыпь — излюбленные места обитания албыс и диирен, категорий духов, связываемых в представлениях тувинцев с реками и горными перевалами. Эти духи вступают в контакт с человеком в местах слияния рек (трех, семи, девяти), на перекрестке семи дорог, на перевале, принося сумасшествие или наделяя богатством, шаманским даром и т.д.

В Монгун-Тайгинском р-не диирен известен как хозяин берега (эрик ээзи) [ПМА].

М.Б. Кенин-Лопсан описывает диирен как «нечистую силу», «диирен там бывает, где живет албыс» [Кенин-Лопсан 1995: 60], является «владельцем песков и гальки» [Кенин-Лопсан 1995: 50].

Представления о водном албыс варьируют от разработки его антропоморфного облика до невидимой, подобной ветру силе. Западные тувинцы в описаниях албыс подчеркивают и черты некоторой физической ущербности (молодость, нарядная одежда), и черты некоторой физической ущербности или необычности, отличающие его от человека и являющиеся знаками принадлежности к чуждому хтоническому миру (длинный изогнутый медный нос или, напротив, его отсутствие, кривой рот; чуждый запах). Акцент ставится также на способности албыс к перемене пола и сексуальной силе водного «духа» [ПМА 1982; 1988, 1: 17,19; 2: 23, 26, 34 и др.]. В записях Ф.Я. Кона читаем: «Албыс живет по преимуществу в песчаных местах. Мужчине он представляется красавицей, женщине — красавцем. Спереди у него обыкновенный вид, сзади тела нет и видны все внутренности» [Кон 1936: 23]. Если албыс «удавалось соблазнить путника, то он забывал обо всем и не возвращался домой. Такого человека, по тувинским поверьям, можно было спасти, лишь отпугнув от него злого духа» [Кон 1934: 24].

Прозвища водного албыс-азакуу («серый албыс»), чаппанку («серая полынь»), сигенку («сорная трава»), элдик-куу («серый обрывистый берег»). Ср.: у Ф. Кона связываемый с состоянием психики больного *кайбык-куу* — «дух, причиняющий агонию во время болез-

ни», где *куу* со значениями «серый», «бледный» оказывается в одном семантическом ряду с понятиями «непохожий», «чужой» (связь с хтоническим миром). Другие превращения албыс — горный козел (реже горный баран) необычной мерцающей окраски. По материалам Н.Ф. Катанова албыс (русалка) кричала, подражая козлу. «Она могла входить в землю, но не способна подниматься на небо» [Катанов 1907: 31].

Сюжет об албыс оказывается как бы замкнутой цепочкой, представляющей спектр возможных влияний духа на человека. При этом «поражение» — болезнь (сумасшествие), причиненное духом албыс, был способен отвести от пациента далеко не каждый шаман, а лишь тот, чья природа частично совпадала с албыс (шаман албыс, шаман хоор албыс, «тот, который видит албыс»). Воздействие водного албыс на человека, судя по материалам, собранным автором в Юго-Западной Туве, имеет двойкий характер: с одной стороны, водный дух несет сумасшествие и выступает как сексуальный партнер пораженного, с другой стороны, в редких случаях несет в себе дар — шаманство. Сравните следующие полевые записи: «Когда человек сумасшедшим станет, албыс появляется у берегов, отсюда начинается албыстаар (сумасшествие). Приближается к юрте» [Иргит Байыр 1982]. «Как волна накатывается <...>» [Тежит Лопсан, 1989. ПМА]. «Албыс (в образе человека. — С.С.) сначала появляется издали, а потом постепенно приближается. <...> Потом с человеком начинает шептаться и сникает человек» [Салчак Сана 1982]. «Албыс подходит к человеку, прикрывая нос рукой. Например, на берегу реки заговаривает с человеком, незаметно в него проникает. Тогда человек сам становится албыс» (Саая Айыы). «Человек, “пораженный албысом”, заболевает — падает в обморок, становится рассеянным, иногда сходит с ума» [Кенин-Лопсан 1987: 17]. В отношении водного албыс среди тувинцев Монгун-Тайги популярно следующее мнение: «От воды албыстаар (припадки. — С.С.) — это не шаманство. Шаманы ловили этого албыса. Дядя Чыдым этим занимался» (Бегзи Долума); ср. запись: «от водного албыса шаманы слабые бывали» (Иргит Байыр). Среди тувинцев Кара-Холя мнение несколько иное: «От одного и того же албыс (речь идет о водном албыс. — С.С.) человек может стать совсем дурным, может стать шаманом. Если албыс подойдет с плохими намерениями, то человек превратится в живое мясо, если с хорошими, то он станет шаманом или коран корюнер (“видящим”»)» (Жужугет Балган, 1989. ПМА)

Шаман категории албыс (мест. Суг-Бажи возле устья Аянгаты Барун-Хемчикского р-на) описывает свою первую встречу с духами в старом русле: «Я ходил по гальке, где было старое русло». Здесь ему являются две красавицы и он оказывается между ними... Становление шаманом предстает в видении как сон на песчаной косе

втроем, затем путешествие по крутым берегам многих рек: «Красавицы проводили меня к высокому яру Суг-Бажи. Там стоял большой аал, в котором жила целая группа албысов. <...> Затем проводили меня туда, где стоит высокий песчаный берег Элезин-Чарык. <...> Потом привели меня на крутой берег Улуг-Узук». В каждом месте албыс («две красавицы») делают остановку и вскармливают неопита (действие символизирует «усыновление», приобщение к роду албыс): «Остановившись, они подоили грудь, которую можно было перекинуть через плечо. Тут же сварили чай (вариант: “каждая албыс подоила в чай свою грудь, которую можно было перекинуть через плечо”), и мы втроем его пили» [Кенин-Лопсан 1987: 20].

«Меня никто не учил слагать шаманские песни, потому что я вышел из племени албысов.» [Кенин-Лопсан 1987: 19].

Другой путь становления шаманом категории албыс описывается следующим образом: «Албыс ловит кудъу-душу (человека, уснувшего в глухой местности. — С.С.). Человек сразу заболевает. <...> Большой шаман, например небесный шаман, отвоевывает душу больного и таким образом спасает ему жизнь. Борьба небесного шамана с албыс завершается тем, что спасенный сам превращается в шамана. Таких шаманов тувинцы называют “ук чок хамнар”, то есть шаманы без рода» [Кенин-Лопсан 1996: 25]. Неопит становится «заложником» рода албыс, не имеет своей родовой линии, через него действует албыс.

«Албыс-шаман как бы происходит от рода албыс или ведьмы, — пишет М.Б. Кенин-Лопсан, — как бы не от человеческого рода» [Кенин-Лопсан 1996: 24].

Шаман из рода албыс излечивает бессонницу, нервные болезни или сумасшествие. «Самый эффективный сезон деятельности у шамана из категории албыс — осень и весна, когда, по представлению тувинцев, “сверхчувствительная энергия” падает на землю с небесных краев» [Кенин-Лопсан 1996: 25]. Активный период деятельности шамана албыс совпадает со временем активизации водной стихии — сезонами дождей и половодья.

Суг албыс, являющегося причиной болезни человека, следовало удалить из жилища. Отмечен особый ритуал изгнания духа: «Шаман Сарагой приехал, просто сначала ночевал. Затем этот шаман взял листовичное масло, порох, озерную соль, кору ивы. Все это положил в котел. Это готовят целый день. Еще там из муки сделали женщину в синей одежде с синей переметной сумой. По обе стороны двери положили по заряженному ружью. Когда вечереет, он начинает свое шаманство. “Назови имя албыс”. Кнутом этого человека бьет. Он назвал имя. <...> Когда все нужное положили в котел и взяли два вареных ребра, бросают туда огонь. Взрыв получается. Женщина, которую делают из муки верхом сидит на марале. Один человек

держит мясо с ребрами. Еще один — уваалгу. И в это время взрыв получается. Эти люди (З) выходят из юрты, все в руках выносят с собой» [Иргит Байыр, 1982, 1988 ПМА].

Глубинные пласты представлений, связываемые с рекой и водной стихией, несколько приоткрываются в контексте ритуального мотива хаяча, чаян хаяча, который «всплывает» в самых разнообразных жизненных ситуациях: во время проводов, устраиваемых после смерти человека, при тяжелых заболеваниях, установке юрты, тогда, когда в жилище не живут дети колыбельного возраста.

В отрыве от конкретного контекста информанты передают значение хаяча обычно следующей фразой: «Чтобы ничто плохое не вошло, ничто хорошее не ушло», в контексте проводов умершего — «чтобы умерший не вошел», что является собственно производным от общего высказывания. Символами хаяча могут выступать и вербальные тексты (строфы алгыш, исполняемые в различных ритуалах), и некоторые действия (например, последовательное окуривание дымом тлеющего можжевельника середины, передней части и дверного проема жилища), и специально изготовленные изображения, и конструктивные элементы жилища (распространено мнение, что хаяча — это дверь), и хозяйственные предметы (привязь для молодняка).

Остановимся подробнее на ситуациях, в которых мотив хаяча является доминирующим. Необходимость обряда чаян хаяча подразумевается тогда, когда широкий родственный круг (соок) постигает полоса бедствий, например после смерти одного умирают подростки несколько родственников, гибнет скот. При этом в качестве наиболее вероятной причины неудач выдвигается предполагаемая способность умершего «потянуть» живых за собой. Устройством обряда может быть продиктовано, с другой стороны, неверными исходными действиями при захоронении — выносом тела в неположенную сторону (возможное направление изменяется в зависимости от времени года), захоронением не в той стороне. В таком случае считают, что умерший пошел не по своему пути, попал в Пасть Черной Собаки (Кара Ыт Аксы — мифологический персонаж) и, следовательно, нужно ожидать полосу бедствий, если не удастся своевременно ее предотвратить. В приведенных ситуациях обряд хаяча устраивается при нарушении потока жизни, заданного направления движения. Как нарушение миропорядка, гармонии, существующего равновесия рассматривается всякое социальное бедствие, исходным же ориентиром для установления нарушения/ненарушения направления пути является движение солнца, расположение звезд, вектор речного течения, т.е. движущиеся элементы Вселенной. Уместно здесь привести связь мотива хаяча с соотносительностью направления жизненного пути и течения реки. Выше упоминалось о том, что тувинцы придерживаются тюркской ориентировки входа в жилище на во-

сток, реже вход в юрту бывает обращен на юг, как у монголов. В Монгун-Тайгинском р-не обязательно учитывают направление течения реки, находящейся рядом с аилом. Если дверь юрты окажется против течения, говорят: «Попала хаяча» (будет что-то плохое, скот пропадет или кто-нибудь умрет). Точно так же конструктивная основа привязи для молодняка — волосая веревка, протяннутая между двумя колышками, не должна проходить перпендикулярно течению реки. Поперечное расположение привязи означает хаяча (плохо будет скоту, погибнет молодняк).

При общей ориентации обряда на разделение мира живых и мира мертвых семантический спектр хаяча включает в себя следующие значения: «граница», «путь», «дорога в мир мертвых», «направление потока жизни в заданную сторону».

С рекой связан мотив перехода умерших в иной мир. В функции границы защиты (непреодолимого препятствия) река выступает, как правило, в паре с горой. «На седьмой день (после смерти человека. — С.С.) приглашают шамана. Этот шаман изготовлял семь деревянных сабель и рисовал на них узоры сажей. Эти семь прутьев он раздает семерым мужчинам. <...> Затем (после выбора животного для трапезы. — С.С.) семеро мужчин выбегают из юрты с шаманом во главе. Шаман этих семерых отправляет в разные стороны. Они чертят саблей (на земле очерчивают круг. — С.С.). Шаман говорит злым духам (аза): “Вот эти реки, которые не сможет переплыть человек, и эти горы, которые невозможно перейти”» [Архив Тув. НИИЯЛИ: 3, 4]. Телеуты при отъезде в дальнюю дорогу произносили: «Через горы пропусти, / Через быстрые реки переезжавши, Едущего в дороге направляй. / Обратную дорогу покажи» [Львова и др. 1988: 72]. Нарушение нерегламентированных границ макрокосма человеком живущим приводит к тяжелой болезни. В алгышах «определения причин болезни» среди главных причин шаман перечисляет: «Зачем он перешел через перевал, куда запрещен путь? / Зачем он переплыл реку, куда закрыт брод?».

Обозначение обрядовых действий термином уруг хаячызы (т.е. детская хаяча) отмечено при некоторых нарушениях репродуктивной функции. Обычно так говорят об обрядах, устраиваемых после смерти первенца или когда в семье друг за другом умирают несколько новорожденных. Здесь, как и в ситуации проводов умершего, опасаются открывающейся возможности для выстраивания ряда (пути), ведущего в нерегламентированную сторону. Изготовленному в ритуале изображению приписывается значение фильтра. Отметим также парное звучание глаголов «делать хаяча» / «отделять»; последний входит в синонимичный глагольный ряд, члены которого, повторяясь в различных мифологических сюжетах, передают созидательные действия вообще, что в свою очередь обнаруживает связь ритуального

мотива хаяча с актом творения. Названные значения хаяча связаны с одновременным выражением некоторых свойств освоенного пространства, таких, как его отдельность, проницаемость/проходимость, изоморфизм макро- и микрокосма на всех уровнях, заданность движения. Языком пространства описывается и путь космический (временной) и путь жизненный (в значении «судьба»).

«Если стать близко к реке, дух-хозяин воды, с ледоходом вместе прийдя, человека утягивает. Захватив человеческую душу, он уносит ее под воду и запирает у подножия горы. Когда человеку, возвращающемуся с промысла, “хозяин” воды показывался издали, то необходимо было совершить кропление талканом, разбавив его водой в чашке. Тогда он не утаскивал человека» [Дыренкова 1940: 273].

Повсеместно в Туве придают огромное значение выбору стороны для погребения умершего. Как частая причина происшедших впоследствии несчастий с живущими родственниками звучит фраза ритуального специалиста: «похоронили не в той стороне». В Западной Туве запретную сторону связывают с Пастью Черной Собаки (ПЧС). Ср. мифологизацию всякого входа, устья, которые обозначаются у тувинцев тем же термином «аксы». Считают, что ПЧС изменяет свое положение в зависимости от времени года: зимой смотрит на север, весной — на восток, летом — на юг, осенью — на запад. Распространено мнение, что ПЧС представляет собой способ ориентирования по звездам. Сведения о ней приводятся также в контексте направления движения: «Если умершего вынести из юрты не в том направлении, родственникам плохо будет. Если даже человек отправляется куда-нибудь, поездка ему предстоит, нужно спросить, в каком направлении идти. Если не туда пойдет, ему плохо будет. Это и есть Кара Ыт Аксы» [Иргит Шиирап Санданович, м. Тапсы, 1989 г.].

С мотивировкой «чтобы не попал в ПЧС» соблюдается запрет движения по солнцу во время похорон. Обычно тело выносят из жилища против солнца, иногда, прежде чем ехать на кладбище, юрту объезжают справа налево. Соблюдается также запрет движения в направлении, где в это время находится ПЧС. Положение ПЧС актуально, если необходимо перевезти умершего через реку. Здесь также следят за тем, куда смотрит ПЧС, снова объезжают полукруг против солнца (река как граница). Река как путь связывается направлением течения с ПЧС: перед тем как переехать реку, несколько проезжают вниз по течению (живой, напротив, переходит реку, делая несколько шагов выше по течению). Нельзя хоронить умершего в месте, расположенном выше аила по течению (хоронят ниже по течению).

Для живых отмечено также следующее: поперек Чеди Хаан (Большой Медведицы) нельзя идти поздно вечером, когда идут за скотом (ср.: хаяча — поперек реки установленная привязь для молодняка, вход в юрту против (поперек) течения).

В целом для умершего прослеживается запрет движения по солнцу, в сторону света, семантически связанную со временем, когда происходит действие; запрет налагается на две стороны — соответствующую сезону и противопоставленному ему времени года. ПЧС связана также с различием направления кругового движения для живых и умерших, в пространственно-временные ряды вплетены признаки мужской/женский.

Приведенные материалы позволяют рассматривать ПЧС как своеобразный индикатор причинно-следственной связи, непреложно проявляющейся в различных ситуациях: нарушение направления в начале пути, влечет за собой полосу бедствий (тянет, потянуть).

Движение ПЧС тождественно перемещению небесных тел, по которому в рамках годового цикла судили о ходе времени. Траектория годового пути мифологического персонажа совпадает с траекторией круговорота небесных тел, и расположение ПЧС на ночном небе всякий раз оказывается точкой, фиксирующей фазу их поворота (поворота пространства) в данный отрезок времени. ПЧС — образ, «проявляющийся» из единого пространства-времени и как бы выявляющий неотделимость пространства и времени друг от друга. Движение, направленное в сторону ПЧС, оказывается синонимичным вращению по солнцу. Учитывая выводы многих исследований, в том числе сделанные на материале тюркоязычных народов Южной Сибири о включении в структуру хронотопа своеобразных классификационных рядов и неразрывной связи их элементов, таких как север — зима, юг — лето, восток — весна, запад — осень, можно рассматривать ПЧС как своего рода указатель упорядоченности своего мира. В случае смерти любого члена сообщества границы, разделяющие свое и чужое, ослабевают, но задача ритуала в том и состоит, чтобы структурировать распадающийся мир вновь, в том числе подтвердить систему границ и само разграничение между своим и чужим. При попадании умершего в ПЧС как бы структурируется присутствие чужого в своем, иначе можно сказать, что при таком структурировании задано вторжение чужого в свой мир, что всегда решается не в пользу сообщества.

Всякое строительство ряда или нанизывание символов на одном уровне является одним из способов упорядочения, и упорядочения таким образом, что ряд (цепочка) оказывается наделен динамическим свойством. Строительство ряда имеет функцию направить движение ценности в сторону сообщества и в этом смысле синонимично круговому движению по солнцу. При направленности действий вовне (удаление) совершают движения против солнца, недопустимо создание ряда, упорядочения во внешнем пространстве. В противном случае упорядочение (по признаку «чужой»), придавая выстраиваемой цепочке динамический импульс, создаст условия для направления потока жизни в сторону от сообщества («умерший потянет за собой других»).

Возвращаясь к характеристикам кругового движения по солнцу и его ритуальной инверсии, приведем некоторые выводы на этот счет Е. Василевски, сделанные им при анализе материалов, собранных у близких тувинцам торговцев монгольского Алтая: «движение “по солнцу”, — пишет автор, — влечет за собой “приглашение”, тогда как применяемое в магии движение “против солнца” означает “изгнание” (зла, болезни) и “уничтожение” <...> Структура хронотопа заключает в себе переводимость, изоморфизм измерений: по солнцу (вправо) = в будущее = вперед = вверх (Небо), а против солнца (влево) = в прошлое = назад = вниз (Преисподняя). <...> Ритуальное обращение вращательного движения после смерти — знак остановки времени, прекращения течения жизни — представляет собой лишь часть общего обращения, оппозиция жизнь/смерть отвечает оппозиции правильно/превратно». [Василевский 1978]

Приведенные значения обращенного вращательного движения кажутся неполными для понимания рассматриваемого сюжета. Инверсия вращений, вероятно, прежде всего представляет способ перехода в иной мир. При этом умершему предоставляется возможность пройти свой жизненный путь в обратном порядке от смерти к зародышевому состоянию (производная от значений «движение назад», «возвращение»). Народы Южной Сибири описывают это обратное прохождение жизненного пути языком пространства. Для общества такое движение равнозначно разделению дороги умершего и жизненного пути его родственников. Собственно говоря, таким путем достигают разграничения миров.

Движение в иной мир шамана описывается как путешествие по реке, изгибающейся справа налево. Алтайский шаман достигает владений «опирающегося на воду Пестер-хана», наделенного признаками первого умершего, по реке, совершающей, судя по рисунку, девять изгибов против солнца. Сначала река огибает «с тремя выпуклостями черный камень», дальше река делает четыре поворота справа налево, огибая «четырёхугольный черный камень». Валуны и их числовая символика в приведенном контексте имеют отношение к регулированию движения (открытость/закрытость входа). На каждом отмеченном месте шаман делает остановки в пути и совершает кружения — вращается от одного до шести раз. К сожалению, в данном случае не приводятся сведения о направлении шаманского кружения. Продвигаясь вниз по реке, шаман наблюдает предметы и их устройство обратными тому, какими они представляются в мире живых. Шаман видит «полусгоревший пень чаал» на котором «отдыхают» слуги Пестер-хана, когда он «посылает их на больного» (ср.: чаал — береза с неповрежденными ветвями, у которой приносили в жертву животное духам верхнего мира). Далее возникает черная мельница, у которой жернова на воде, а колесо на суше [Потанин 1887: 43].

Движение изменчивой реки своеобразным образом вплетено в хронотоп. В контексте рассматриваемых ритуалов течение реки всякий раз синонимично направлению, соответствующему отрезку времени, который может быть противопоставлен моменту действия.

Таким образом, река как граница обитаемого мира тяготеет к замкнутому кругу. (Реки региона для сообщества людей, в ситуации их сезонных перекочевков, совершаемых приблизительно по окружности, и актуальности «своей» реки-границы на каждой стоянке, предстают как единая лента, опоясывающая обитаемый мир.) В своем движении течение реки параллельно годовому перемещению небесных светил совершает своеобразный оборот, образуя в «другом», доступном видению шамана, мире подобие воронки. Лента реки, извивающаяся в невидимом пространстве в форме воронки, один виток которой равняется году, собственно приоткрывает путь в иной мир, в рассматриваемом контексте — в мир мертвых. Река является своеобразной точкой входа. Водороты и стремнины реки представляют собой концентрированное выражение перечисленных свойств реки-пути.

Река ассоциировалась с идеей космической дороги, которая шла по небу, с Млечным путем (Дээр тии) (КЫА).

«Река имеет своего двойника, ибо, уходя под землю, течет в обратном направлении и появляется у своих истоков. Время, как и река, течет и вперед и в обратном направлении.»

Аналогом мировой реки в конкретном географическом ареале являются совокупно текущие воды, водная сеть региона.

Река может быть развернута в линию, дорогу, представляющую в ритуале как путь или средство связи между мирами и как ряд, наделенный динамическими характеристиками. Акцент ставится на свойстве «потянуть за (собой)», «притянуть (к себе)» (ср.: фразеологизм «идти к воде» в значении утонуть).

Следует отметить также, что в ритуалах, проводимых у воды (близ родника, ручья, реки), актуализируется двухчастное деление мира по горизонтали: по одну сторону водной ленты располагается «свое» пространство (аил), по другую — «чужое», которое таит в себе опасность, может оказаться вредоносным.

Библиография

- Архив Тувинского НИИЯЛИ. Ф. фольклорный. Т. 39. Д. 168.
Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1.
Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 году // Записки РГО (по общей географии). СПб., 1882. Т. 11.
Адрианов А.В. Очерки Минусинского края. Томск, 1904. (отд. отт. из «Сибирского торгово-промышленного календаря» на 1904 г.)
Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Зап. РГО по отд. этнографии. СПб., 1909. Т. 33.
Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: опыт ареального сравнительного исследования. Новосибирск, 1984.
- Алексеев Е.А. К реконструкции одного обряда гадания у кетов // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М., 1996.
- Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сборник МАЭ. Л., 1924. Т. 4. Вып. 2.
- Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Бокту-Кириш и Бора-Шээлей: тувинское сказание. Кызыл, 1973.
- Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961.
- Вайнштейн С.И. Тувинское шаманство. М., 1964.
- Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. М., 1974.
- Василевски Е.С. Символика вращательного движения и ритуальной инверсии: резюме на русск. яз. // Ethnografia Polska. Wrocław, 1978. Т. 22. Ч. 1.
- Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
- Вербицкий В. Алтайские инородцы. М., 1893.
- Владимирцев Б.Я. Общественный строй монголов. Л., 1934.
- Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос. М., 1960.
- [Дыренкова Н.П.] Шорский фольклор / Записи, перевод, примеч. Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940.
- Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ. Л., 1949. Т. 10.
- Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера: Сборник МАЭ. Л., 1977. Т. 33.
- Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1979.
- Дьяконова В.П. Концепция охранителей в традиционном мировоззрении тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Ранние формы религии народов Сибири: Матер. III советско-французского симпозиума. СПб., 1992.
- Евсюков В.В. Индийский сюжет в мифологии Центральной Азии и Сибири. Новосибирск, 1983.
- Каруновская Л.Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. МАЭ. Л., 1927. Т. 6.
- Катанов Н.Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана // Записки Академии наук. СПб., 1893. Т. 73 (Приложение).
- Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, издаваемые В. Радловым. СПб., 1907. Ч. 9.
- Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства: кон. XIX — нач. XX в. Новосибирск, 1987.
- Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. Кызыл, 1993.
- Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995.
- Кенин-Лопсан М.Б. Проблемы этнографического изучения тувинского шаманизма: По материалам шаманского фольклора: Диссерт. в виде доклада на соискание уч. ст. д-ра истор. наук. СПб., 1996.
- Кинжалов Р.В. Символика «плексиса» в мифе, обряде, изобразительном искусстве древности и в современном фольклоре // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990.
- Кон Ф. Собрание сочинений. М., 1934. Т. 3.

- Кон Ф. За пятьдесят лет. М., 1934. Т. 4.
- Кононов А.Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // ТС. 1975. М., 1978.
- Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // ТСБ. 1974. М., 1978.
- Кузнецова А.А., Кулаков П.Е. Минусинские и ачинские инородцы: Материалы для изучения. Красноярск, 1898.
- Львова Э.Л. Материалы к изучению истоков шаманизма (шаманские атрибуты сибирских тюрков) // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1988.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
- Майнагашев С.Д. Жертвоприношение небу у бельтиров // Сборник МАЭ. Пг., 1915. Т. 3.
- Майнагашева В.Е. Некоторые сюжеты Сивого (Синего) и Черного быков в фольклоре Саяно-Алтайских тюркоязычных народов // Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1981.
- Молчанова О.Т. Прилагательные семантических полей «черный цвет» и «белый цвет» в ономастике алтайцев // СТ. 1975. Т. 3.
- Неклюдов С.Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977.
- Неклюдов С.Ю. Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: Символика золота // Ethnografia Polska. Wroslaw, 1980. Т. 24. Vol. 1.
- Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции. М., 1984.
- Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Омск, 1915.
- Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Потапов Л.П. Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Материальная культура и мифология: Сборник МАЭ. Л., 1981. Т. 37.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск, 1991.
- Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские основы на гласные. М., 1974.
- Соломатина С.Н. Материалы по шаманству у западных тувинцев // Материалы полевых этнографических исследований 1988–1989 гг. СПб., 1992.
- Соломатина С.Н. Символ и ситуация в обрядовой деятельности тувинцев // Ранние формы религии народов Сибири: Матер. III сов.-франц. симпозиума. СПб., 1992.
- Соломатина С.Н. К мифологеме пути: направление движения // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993.

- Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. М., 1972.
- Строптивый Кулун Кулуустур: Якутское олонхо. М., 1985.
- Суховский О.В. О шаманстве в Минусинском крае // Известия общества арх., ист. и этногр. при Казанском университете. Казань, 1901. Т. 17. Вып. 2–3.
- Суховский В. Остатки языческой обрядности у качинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости. 1901. № 21.
- Сюжеты якутских олонхо. Новосибирск, 1979.
- Тенишев Э.Р. Глаголы движения в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
- Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности. М., 1982.
- Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983.
- Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Тоцакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев. Новосибирск, 1978.
- Хертек Я.Ш. Тувинско-русский фразеологический словарь. Кызыл, 1975. С. 169.
- Чанчибаева Л.В. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
- Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1980.
- Юнг К.Г. Символы и метаморфозы либидо. Цюрих, 1934.
- Яковлев Е.К. Объяснительный каталог этнографического музея // Этнографический обзор долины Южного Енисея и отдела музея. Минусинск, 1900.
- Яковлев Е.К. Этнографические заметки о соютах-урянхайцах // Изв. Красноярск. подотд. ВСОРГО. 1902. Т. 1. Вып. 3.

М.М. Хасанова

РЕКА В МИРОВОЗЗРЕНИИ НАРОДОВ НИЖНЕГО АМУРА (к проблеме культурогенеза)

Из всех сибирских и дальневосточных рек Амур, точнее бассейн Амура, был самым населенным в течение многих и многих веков. Это объясняется, разумеется, благоприятными природными условиями, представляющими собой удивительное сочетание северных и южных особенностей климата, флоры и фауны. Кроме того, и это, пожалуй, главная притягательная особенность Амура, река и ее притоки необыкновенно богаты рыбой и в первую очередь рыбой лососевых пород.

Археологически бассейн Амура обследован относительно хорошо. Не останавливаясь на столь отдаленной эпохе, как верхний па-

леолит, отметим раннее появление неолитической техники в Нижнем Приамурье, где «<...> наиболее перспективны памятники осиповской культуры. Обобщение данных по радиоуглеродному датированию двух стоянок этой культуры — Гася и Хумми — позволяет говорить о возрасте ее керамики от 10 000 до 13 000 лет назад и более» [Шевкомуд 1998: 80]. Железный век начинается на Среднем Амуре около трех тысяч лет назад [Гребенщиков, Кононенко, Нестеров 1988]. Урильскую культуру раннего железного века в Среднем Приамурье сменяет польцевская, которая со временем захватывает и Нижний Амур, достигая его устья. Следующая по времени археологическая культура — культура мохэ — имеет еще более широкий ареал, распространяясь на юг, север и восток. Средневековые племена мохэ принято считать предками некоторых тунгусо-маньчжурских народов. Мохэ занимались скотоводством и земледелием и делились на несколько довольно существенно отличавшихся друг от друга локальных групп [Дьякова 1993].

Одна из последних археологических культур в Приамурье — средневековая покровская, или, как еще ее называют, культура амурских чжурчжэней. Это прежде всего культура коневодов, занявших в послемохэское время территорию вплоть до современного Комсомольска-на-Амуре и не продвинувшихся ниже по Амуру лишь потому, что там были не вполне подходящие для коневодства условия.

В XVII в. появляются русские исторические сведения о жителях Амура. Согласно донесениям казаков, там жили дауры, ниже по течению — дючеры, далее — натки и ачаны. Судя по письменам, выгравированным на Тырской стеле-трилингве, установленной китайской экспедицией в эпоху Мин (1413 г.) в ста с небольшим километрах от устья Амура, в этом районе в то время жили гилэми (нивхи), куи (айны) и, по-видимому, еще какой-то народ, который назван в этом памятнике «дикими людьми» (по-китайски ежэнь, по-чжурчжэньски удигэн нярма). Возможно, последние представляли собой тунгусо-маньчжурское население. Особенно важным является упоминание айнов как жителей этих мест: для начала XV в. это факт удивительный, поскольку, чтобы попасть в низовья Амура, айнам, вероятно, надо было пройти сначала через весь Сахалин.

Этническая карта Приамурья начинает пополняться новыми названиями в середине XIX в., т.е. в тот период, когда эта территория находилась на грани перехода в российское владение. Так, в известном труде акад. Л. Шренка «Об инородцах Амурского края» в бассейне Амура отмечены следующие этнонимы: гиляки, орочи, ольчи, или мангуны, гольды, негидальцы, самагирцы, кили, бира-ры, манегирцы, орочноны, солонны, дауры, маньчжуры, китайцы, русские. При этом в бассейне Нижнего Амура отмечены гиляки (нив-

хи), возможно, какая-то часть орочей, которых Л. Шренк не отличал от удэгейцев, ольчи, или мангуны (ульчи), гольды (нанайцы), негидальцы, самагирцы, кили (два последних народа, видимо, через некоторое время подверглись сильному ассимилирующему влиянию нанайцев и перешли на их язык).

Реальная этническая картина в середине XIX в. и в последующее время не совсем совпадала с тем, что виделось путешественникам и ученым. Тунгусо-маньчжурские народности тогда еще не вполне сложились, о чем свидетельствует отсутствие единого самоназвания для этноса (например, у негидальцев, нанайцев) или же наличие одного самоназвания для нескольких этносов (скажем, самоназвание нани наблюдается не только у нанайцев, но также и у ульчей).

Бассейн Амура отличается большим разнообразием археологического, антропологического, этнографического и, наконец, лингвистического материала. На протяжении очень длительного времени (с конца неолитического периода, как считают Н.Н. Чебоксаров и И.А. Чебоксарова, в районе Нижнего Амура был представлен хозяйственно-культурный тип оседлых рыболовов бассейнов больших рек и морских берегов [Чебоксаров, Чебоксарова 1985: 190–191]. Н.Н. Чебоксаров и И.А. Чебоксарова писали, что «<...> основной пищей здесь в течение круглого года и теперь еще служит рыба, которая со времени рыболовного сезона заготавливается впрок главным образом в вяленом виде (юкола). Для рассматриваемого типа характерен также оседлый образ жизни, наличие постоянного жилища, часто глубокой и обширной землянки с двумя выходами — верхним и боковым. С этим же типом, по-видимому, связано возникновение и развитие упряжного собаководства. В качестве материала для изготовления одежды широко используется рыба кожа, обработка которой достигает высокой степени совершенства» [Чебоксаров, Чебоксарова 1985: 190–191]. И далее: «Наиболее характерными представителями рассматриваемого типа в Северной Азии были некоторые группы хантов и манси на Оби и ее притоках, а также нивхи (гиляки) и соседние с ними тунгусо-маньчжурские народы в низовьях Амура (негидальцы, ульчи, нанайцы). В прошлом тот же тип преобладал у ительменов Камчатки, этнографическое описание которых в середине XVIII в. дал русский ученый и путешественник С.П. Крашенинников. По многим особенностям хозяйства и культуры к сибирским оседлым рыболовам бассейнов больших рек были очень близки некоторые племена индейцев Северной Америки, в особенности жившие на северо-западном (тихоокеанском) побережье тлинкиты, хайда и др.» [Чебоксаров, Чебоксарова 1985: 191].

В результате длительных и глубоких контактов на Нижнем Амуре и Сахалине образовалась ареальная культурная общность, так сказать, культурный союз, именуемый амуро-сахалинской истори-

ко-этнографической областью. Давая ей краткую характеристику, авторы цитируемой книги отмечают: «Сходство это настолько велико, а территориальная смена одних культурных особенностей других происходит у перечисленных народов настолько постепенно (если не считать удэгейцев, резко обособленных от соседних групп), что, отвлекаясь от языка, было бы очень трудно провести границу между отдельными народами. На примере амуро-сахалинской области можно проследить, как в результате постепенного проникновения тунгусо-маньчжурских племен в аборигенную палеоазиатскую этническую среду складывалась культурная общность при сохранении коренных языковых различий» [Чебоксаров, Чебоксарова 1985: 224–225].

В языковом отношении бассейн Амура во многом уникален. Еще в XVII в. на Верхнем Амуре жили монголоязычные дауры (дагуры), ниже по течению и на притоках реки в XIX–XX вв. можно было наблюдать почти все тунгусо-маньчжурские народности (за исключением эвенков и ороков; последние, впрочем, тесным образом связаны с ульчами). Еще ниже по течению Амура говорили на айнском и до сих пор говорят на не менее экзотическом нивхском языке. Таким образом, в бассейне Амура (в верхнем и среднем течении) были представлены следующие языковые семьи: монгольская (дагурский, а раньше, возможно, и некоторые другие), почти в полном составе тунгусо-маньчжурская и, наконец, отдельным островком изолированный палеоазиатский нивхский язык, а в недалеком прошлом еще и изолированный в генетическом отношении айнский. Не исключено, что в более раннюю эпоху на Нижнем Амуре был распространен еще какой-то неизвестный нам палеоазиатский язык, оставивший след в современных тунгусо-маньчжурских. Такое предположение основано на наличии определенного количества заимствований неясного происхождения, например, в нанайском или ульчском языках. В этой связи следует сказать о том, что А.В. Смоляк обращает внимание на «аборигенный» характер достаточно большого числа терминов в тунгусо-маньчжурских языках Приамурья, в частности терминов, имеющих отношение к рыболовству: «Анализ терминологии, связанной с рыболовным промыслом, показал, что часть ее — эвенкийского характера — имеет позднее происхождение. Судя по всему, до эвенкийских (анга, тымта и др.) бытовали иные, исконные названия. Большинство терминов, относящихся к орудиям местного промысла, имеют аборигенный характер, т.е. не сходны с нивхскими, якутскими, корейскими, китайскими, маньчжурскими и др.» [Смоляк 1984: 67]. Здесь, правда, необходимо отметить, что «сходство» названий в двух каких-либо языках вовсе не обязательно означает, что одно из этих названий является заимствованным, ведь, как известно, эвенкийский язык родственен, например,

нанайскому или ульчскому, поэтому сходство некоторых терминов в этих языках вполне может объясняться происхождением этих терминов из общего источника — так называемого праязыка.

Даже беглый обзор народов, языков и культур Приамурья открывает картину не каких-то мало связанных между собой объектов, а панораму целостного этнолингвокультурного организма, причиной возникновения, развития и современного существования которого является могучая река с ее притоками. Можно с уверенностью говорить о том, что огромная река, такая как Амур, притягивала к себе и интегрировала вокруг себя самые разные народы, языки и культуры. Все это находит отражение в восприятии народами Приамурья своей общности и кардинальных отличий от других, чуждых этой общности народов. Это, впрочем, не мешало этносам ощущать свою «особость» по сравнению с рядом живущими; кроме того, тунгусо-маньчжурские народности четко осознавали свое культурно-языковое единство на фоне своеобразия и инородности аборигенной нивхской культуры.

Упомянув некоторые археологические культуры и народы, проживавшие в прошлом в бассейне Амура, мы должны подчеркнуть важность вопроса о преемственности всех этих этнолингвокультурных образований. Он достаточно сложен по разным причинам и прежде всего потому, что легче констатировать отсутствие преемственности, чем ее наличие. Например, не имеет своего продолжения на Амуре весьма высокая земледельческо-скотоводческая культура дауров, оказавшаяся в XVII в. изъятой из этнолингвокультурного контекста этого региона. Несколькими веками раньше «выпала» из этого контекста и покровская культура (или иначе — культура амурских чжурчженей). Скорее всего, на внезапно опустевшие по разным причинам территории, примыкающие к руслу Амура, переселились некие тунгусо-маньчжурские группы. Не исключено, что после ухода «покровцев» эти территории стали обживать предками современных нанайцев и ульчей. Вполне определенно можно говорить о том, что внезапное переселение дауров на территорию Маньчжурии способствовало заполнению опустевших земель тунгусами, которых Л. Шренк называет манеграми и бирарами. В обоих случаях речь идет о бессубстратном этнообразовании, поскольку территория, на которой происходил процесс слияния родственных между собой в языковом отношении тунгусо-маньчжурских групп, была по разным причинам временно свободна.

В языках народов, живущих в бассейнах великих рек, наблюдается сходная картина: гидроним выступает одновременно в качестве и имени собственного, и нарицательного. Например, архаичное тунгусское *йэнэ* («большая река»), сохранившееся как будто только в фольклоре, легло, как считают, в основу названия Енисея (Йэндэ-

ги ~ Йэндраги), а также, очевидно, Яны. По-видимому, собственным именем Катанга эвенки называли Подкаменную и Нижнюю Тунгуски и Ангару. То же самое можно сказать о названии Оби (Ас) у хантов и манси.

По нашим наблюдениям, негидальцы называют Амур исключительно *Мамну*, для них он ни в коем случае не *бира* (река), а только Мамну. Интересно, что и местные русские обычно не говорят, например, «пошли к реке», но всегда «пошли на Амур», «вода из Амура», «Амур штормит» и т.п.

У тунгусо-маньчжурских народностей аналогичной особенностью обладают и названия некоторых крупных озер и моря. Общетунгусо-маньчжурское слово ламу означает «море (вообще)», но при этом у прибайкальских эвенков оно является названием Байкала, а у эвенов — наименованием Охотского моря. У горинских же нанайцев и у «верховских» негидальцев слова *эвэрэн* и *эвэйэн* «большое озеро» служат соответственно собственными названиями озер Эворон (у нанайцев) и Чукчагир (у негидальцев).

Очень трудно, а чаще всего просто невозможно установить, что было первичным, а что — вторичным в названиях крупных водоемов и, в частности, рек: имя нарицательное (большая река, море, большое озеро) или имя собственное. Как известно, чем крупнее водоем, тем меньше возможность этимологизации его названия. Действительно, вряд ли удастся выяснить происхождение тунгусо-маньчжурского названия Амура: Мамну ~ Манбо ~ Мангу. По поводу же нивхского наименования Амура Ла рискнем высказать следующее предположение. По-маньчжурски Амур называется описательно: *Сахалян ула*, т.е. Черная (большая) река. Возможно, чжурчжэньско-маньчжурское слово *ула* («большая река») было заимствовано нивхами уже в «историческое время» и претерпело в их языке довольно существенное фонетическое изменение — редукцию, а затем и полное исчезновение начального гласного, т.е. *ула* > *ла*. Результат этого звукового изменения — нивхское Ла — является ныне их «исконным» названием Амура, иначе говоря, именем собственным, предположительно восходящим к имени нарицательному в другом языке (маньчжурском или, что менее вероятно, чжурчжэньском)¹.

При всем сходстве культур народностей Нижнего Амура следует разграничивать автохтонное население и пришлого, обосновавшееся на этой территории сравнительно недавно. К автохтонному относятся, разумеется, нивхи — древнее оседлое население Охотского побережья и низовьев Амура. Большинство же населения бассейна Амура составляют народности тунгусо-маньчжурской языковой группы (эвенки, негидальцы, орочи, ульчи, нанайцы, удэ). Не вызывает со-

¹ Этимология принадлежит А.М. Певнову.

мнения то, что их сложение происходило в таежной зоне и вышли они к Амуру уже сформировавшимися группами. Здесь под влиянием местных условий они стали постепенно переходить на экономически более выгодный путь добычи проходной рыбы и, соответственно, относительно оседлость, а затем и полную оседлость. При этом они не теряли таежной сущности своей культуры, оставаясь преимущественно охотниками и собирателями. Их терминология ориентации в пространстве показывает, что чрезвычайно важным для них было противопоставление река ~ вода/тайга. Продвигаться по сибирской тайге достаточно трудно, поэтому «дорогами» зимой и летом служили, естественно, реки и речки. Возьмем на себя смелость утверждать, что тунгусо-маньчжурские народности по природе своей не были жителями больших рек, они не любили и опасались их. Средства передвижения их не были приспособлены к форсированию больших водных преград (лодки-берестянки, долбленые лодочки). Те лодки, которые в настоящее время мы наблюдаем у народностей Нижнего Амура, несомненно, заимствованы ими у аборигенного населения.

Первыми вышли к Амуру, скорее всего, тунгусо-маньчжурские группы пеших охотников, медленно продвигавшихся на восток и северо-восток. Ручная нарта, лыжи, подбитые камусом, легкие берестяные или долбленые лодочки, переносное каркасное жилище и собака — вот тот хозяйственно-культурный комплекс, который они несли с собой на Амур. Их привычным миром была тайга с ее небольшими быстрыми речками. Мощный Амур пугал их, и они предпочитали селиться на его притоках (Сунгари, Уссури, Горине, Амгуни) или на средней величины озерах, соединенных с Амуром протоками. В озера и протоки также заходили лососевые, но лов в них был значительно проще, чем на огромной реке. К тому же совсем рядом были обширнейшие охотничьи угодья, что весьма важно для всех тунгусо-маньчжурских народностей.

Некоторые тунгусо-маньчжурские объединения, выйдя к Амуру, не остановились, а отправились дальше в поисках более привычных для себя мест. Осели они на небольших реках, впадающих в Японское море (орочи и часть удэ), а одна группа дошла даже до Сахалина (ороки).

Подтверждением приоритета тайги в сознании древних тунгусо-маньчжурских охотников служит пространственная ориентация, целиком основанная, как мы уже упоминали выше, на противопоставлении двух сущностей: воды и тайги (не суши, а именно тайги, леса). Весьма важными для них были понятия, сочетавшие как бы два или даже три смысла, но это лишь на наш, внешний, взгляд. Для них же это был единый, в чем-то весьма архаичный комплекс, который ситуативно конкретизировался. Два корня составляли «ста-

новой хребет» пространственной ориентации тунгусо-маньчжурских народностей: *не* = ~ *вай* = «вниз по склону, к берегу» и *ди* = ~ *дуи* = «вверх по склону, к тайге». Это были древнейшие и основополагающие понятия, делившие их мир на дом — прибрежную полосу и тайгу, неизведанную и достаточно опасную. Даже название одной из «супермалочисленных» народностей тунгусо-маньчжурской группы негидальцев происходит от корня *не* = > негидал (эвенк.) — «(жители) береговой полосы».

Впервые тунгусские термины пространственной ориентации проанализировал С.М. Широкогоров. Они интересовали его в связи с процессом миграции тунгусов. Он, в частности, отметил, что обычно передвижения и соответственно названия частей света совпадали с направлением течения рек [Широкогоров 1928]. Это утверждение отнюдь не бесспорно.

Впоследствии эту же мысль развила Г.М. Василевич, подчеркнув в то же время, что для тунгусов наиболее древними следует считать два типа пространственной ориентации: солнечный и по течению рек [Василевич 1971: 223–229]. Наши полевые материалы по восточной группе эвенков не подтверждают выводов Г.М. Василевич о названиях частей света по течению рек. По нашим сведениям, у восточных эвенков, как и у негидальцев, было два названия стран света, основанных на описании положения солнца: запад — сторона захода солнца и восток — сторона восхода солнца².

Третья статья, непосредственно касающаяся лексики, связанной с пространственной ориентацией тунгусо-маньчжурских народностей, написана Л.И. Сем [Сем 1971: 230–235]. Автор акцентирует важность противопоставления таких географических объектов, как река и тайга. Вслед за Е.А. Крейновичем Л.И. Сем отмечает перенос терминов внешней ориентации внутрь жилища.

Нам известна лишь одна работа, посвященная терминам пространственной ориентации нивхов, — это статья Е.А. Крейновича [Крейнович 1960]. Автор подробно характеризует нивхскую лексику со значением ориентации на реке, на морском побережье, в селении, доме. Статья Е.А. Крейновича — единственная публикация, раскрывающая через языковые данные очень существенные моменты мировоззрения нивхов.

Несмотря на преимущественно таежную ориентированность культуры тунгусо-маньчжурских народностей, у них, как и у нивхов, есть детально разработанная терминология ориентации по реке. Особенности ее таковы: 1) имеются специальные термины (не описательные средства, но именно термины) ориентации по реке; 2) эти термины являются древними как в тунгусо-маньчжурских, так и в

² То же наблюдается у нивхов (см.: [Крейнович 1960: 79, примеч. 7]).

нивхском языках, что доказывается исконностью их деривации (образования), а также архаичностью семантики.

В индоевропейских, тюркских и монгольских языках направления вверх и вниз по течению реки ассоциируются с верхом и низом в пространстве. В тунгусо-маньчжурских же и в нивхском языках такой мотивации значений нет: понятия «вверх по течению реки» и «вниз по течению реки» выражаются особыми лексемами, никак не связанными (в том числе и исторически) с обозначением верха и низа в пространстве. Например, ульч. «уву и» («сверху, верхняя сторона»), «пэ и» («низ, нижняя сторона»), но «соли» («вверх по течению»), «хэйи» («вниз по течению»). Те же самые корни слов есть и во всех прочих тунгусо-маньчжурских языках. В этих языках можно обнаружить и другие слова для ориентации по реке: ульч. *ба и*, нег. *байги-* («противоположный берег»), ульч. *вай-*, нег. *не-* «к берегу», ульч. *дуй-*, нег. *ди-* «от берега», ульч. *тои*, нег. *то* и «место причала, спуск к воде».

Еще большую детализацию понятий мы наблюдаем в нивхском языке. Кроме представления о «береге вообще» (*т`ры*), есть еще *т`о* («берег, покрытый песком и мелкой галькой»), *ыхт* («обрывистый берег»), *кнык* («пологий мыс») и др. [Крейнович 1960: 79]. Имеются и слова для обозначения противоположного берега (*т`акр*), направления вверх (*хеми*) и вниз (*ями*) по течению реки и т.п. [Нивхско-русский словарь 1970].

В то же время нельзя не заметить, что существуют различия внутри тунгусо-маньчжурских языков в трактовке некоторых понятий. Так, ульч. *тои* < *то-* «подниматься с берега или в гору», нег. же *то* было заимствовано из ульчского, в негидальском нет корня *то-* с аналогичным ульчскому значением, поэтому осмысливается это слово в негидальском по-своему: как «спуск к воде», но никак не «подъем с берега». Небезынтересно в этой связи сравнить два глагола — ульчский и негидальский, которые как нельзя лучше показывают особенности современной ульчской культуры, имевшей значительные контакты с нивхской. В негидальском языке корень *эв-* означает «спуститься по склону», а также «возвращаться с промысла, возвращаться домой из тайги». Ульч. же *току-* означает «идти от берега к дому» и «подниматься в гору». Мы видим, что ульчи под влиянием нивхской культуры меняют таежную ориентированность на речную: для них уже возвращение домой с промысла — это подъем от реки к тайге, тогда как для негидальцев, истинных таежников, наоборот: дом — это спуск из тайги к воде, берегу, реке.

Противопоставление таежного и речного пространств, ориентирование по течению рек прослеживается не только в языках народов Нижнего Амура, но и во многих явлениях культуры. Весьма ярко оно проявляется, в частности, в расположении жилищ относительно водоемов, в их внутреннем устройстве.

Известно, что сравнительно недавно аборигенами Амура было заимствовано каркасное жилище маньчжуро-китайского типа. Вход в жилище у населения Северного Китая, по В.С. Старикову, всегда был обращен на юг вне зависимости от того, на какой стене он находился (на торцовой или продольной) [Стариков 1967: 23]. У нивхов же и у тунгусо-маньчжурских народностей дома были обращены более длинными стенами к реке, т.е. стояли как бы параллельно реке, вдоль берега. Чрезвычайно важным представляется тот факт, что вход в дом у тунгусо-маньчжурских народностей был со стороны реки, а у нивхов дверь располагалась на поперечной, более короткой, стене, причем именно на той, что была ниже по течению. Правда, Л.Я. Штернберг приводит план дома «амурских гиляков», на котором вход обозначен на продольной стене со стороны реки [Штернберг 1933: 316], но это нетипично для нивхов. С.В. Иванов отмечал: «Вход в ульчский дом чаще всего делался со стороны реки, к которой дом был обращен одним из долевых фасадов. Если встать спиной к реке и лицом к дому, то дверь ужé будет находиться у правого угла дома. В нивхских домах вход также помещался близко к углу, но в отличие от построек ульчей и нанайцев чаще на поперечной стене» [Иванов 1951: 104]. Ю.А. Сем подчеркивал, что дверь в нанайском доме всегда была расположена в продольной стене, обращенной к реке [Сем 1973: 56]. Когда в 1956 г. ему удалось обследовать заброшенное стойбище Хэвэнда, состоявшее из полуземлянок, то оказалось, что все они были расположены вдоль берега Амура и имели выход в сторону реки [Сем 1973: 40].

Наши полевые материалы последних лет подтверждают тот факт, что вход в жилище тунгусо-маньчжурских народностей всегда был со стороны реки, а у нивхов — на стене, перпендикулярной реке. Таким образом, по расположению двери мы можем восстановить древнюю ориентацию жилища: у реки, вдоль реки, неотрывно от реки у нивхов и от тайги — к реке у народностей тунгусо-маньчжурской группы.

Неудивительно, что вся нивхская терминология направления и движения внутри дома связана с течением реки: *тудь* («движение от двери к поперечной наре, вверх по течению реки»), *кадь* («движение от поперечной нары к двери, вниз по течению реки»), *ями* («направление от задней стены жилища к двери, вниз по течению реки»), *хеми* («направление от двери дома к нарам у противоположной стены, вверх по течению реки»), *т`акр* («направление к стороне дома, противоположной входу; к противоположному берегу») [Нивхско-русский словарь 1970]. Иначе говоря, нивхский дом полностью уподоблялся внешнему пространству с доминирующей в нем рекой. Более того, даже движение по лодке соотносится у нивхов с течением реки: корень *я-* может обозначать направление с носа лодки на

корму, т.е. вниз по течению [Крейнович 1960: 86]. (Это, на наш взгляд, свидетельствует еще и о том, что нивхи постепенно продвигались с побережья Амурского лимана или с низовьев Амура вверх по течению.)

Ничего подобного мы не наблюдаем у тунгусо-маньчжурских народностей: все обозначения движения внутри жилища у них ориентированы на противопоставление «тайга / берег реки», например: нег. *диски туктихэл* («подвинься к стене дома», букв. «выше, в тайгу, в гору поднимись»); *нески эвкэл* («слезь с нар, уйди», букв. «спустись ниже к берегу»). (Следует отметить, что нивх. *һэрнарх* также означает «к стене дома, к горе», а *корнарх* «к краю нар, с горы» [Крейнович 1960: 85], это сближает нивхскую ориентацию внутри дома с тунгусо-маньчжурской.)

Очевидно, что жилище, заимствованное аборигенами Амура в относительно недавнее время, было адаптировано ими в соответствии со своими этническими представлениями. Ни нивхи, ни тунгусо-маньчжурские народности не могли отказаться от весьма существенной для них вещи — ориентации дома относительно реки. Сохранив традиционное расположение входа, они манифестировали также и основной этноразграничительный компонент: полная ориентация нивхов на реку (речная культура) и «двойная» ориентация тунгусо-маньчжурских народностей (тайга + река).

Уже давно в селах Нижнего Амура не строят жилища китайско-маньчжурского типа, но в маленьких селах с одной улицей вдоль реки по расположению двери всегда можно определить, кто строил дом — нивх или ульч (нанаец, негидалец). У негидальцев, например, и в современных домах сохраняется традиционная «внутрижилищная» терминология: *диски* («к стене»), *нески* («к двери»).

Обычно в китайско-маньчжурском жилище было два очага [Стариков 1967: 34–36]. Поскольку дверь находилась на южной стороне дома, то печи устраивались у южной и у северной стен, а нары, обогревавшиеся этими печами, назывались *нань кан* («южные нары») и *бэй кан* («северные нары») [Стариков 1967: 39]. Два очага были, как правило, и в аналогичном доме аборигенов Нижнего Амура, но расположены они были несколько иначе: один слева от входа (вне зависимости от того, на какой стене был вход), а второй — у стены, обращенной к лесу. Еще А.Ф. Дербек писал: «Почитание медведя у гыляков низовьев Амура выражается еще в том, что в каждой юрте имеется, кроме среднего большого очага, еще один небольшой, так называемый “медвежий”, на нем поддерживается постоянный огонь, что-нибудь готовить или работать на этом очаге ни за что не допускается» [Дербек 1913: 31–32].

О двух очагах в нивхском доме упоминает и Л. Шренк: на медвежьем празднике в доме разводят два костра; тот костер, который

находится ближе к висящей на специальной подставке медвежьей шкуре с головой, называется *котр* или *чхыф-тур*, т.е. «медведь» или «медвежий огонь» [Шренк 1903: 99]. Л.Я. Штернберг также зафиксировал этот факт у амурских нивхов: «В каждом большом доме два огня, Pal-tuur и Tol-tuur. Если у кого одна печка, то только tol-tuur, а если нужно медвежье мясо варить, то идут к сородичу того хала, у которого две печки» [Штернберг 1933: 313]. Уже в наше время Ч.М. Таксами отмечал: «В полуземлянке, на площадке для домашнего очага, разводили второй огонь специально для варки медвежьего мяса, располагая его ближе к задней почетной наре» [Таксами 1975: 167].

По нашим сведениям, полученным от лиманских нивхов, очаг у стены, обращенной к лесу, назывался пал р^шур^ш «таежный очаг», а очаг у противоположной стены — тол р^шур^ш «водный очаг» (принадлежащий водной стихии). «Таежный очаг» был табуизирован, считался «медвежьим» очагом, на нем нельзя было жарить, так как медведь якобы отрицательно относится к жареному. На этом очаге нельзя было испечь даже лепешку: *пал ыз тахтыдь* «таежный хозяин сердится (негодует)». Для «таежного» очага имелись особые спички или огниво, которыми запрещалось разжигать огонь в другом месте, эти спички хранились отдельно. Нетабуизированными спичками (например, для «водяного» очага) ни в коем случае нельзя было разжигать «медвежий» очаг. На нетабуизированном «водяном» очаге обычно готовили пищу и жарили.

Впервые названия очагов в ульчском доме были опубликованы А.М. Золотаревым [Золотарев 1939: 136]. Впоследствии С.В. Иванов, побывавший на Амуре раньше, в 1927 г., дал более точные их названия: *тэму тавани* «огонь духа-хозяина воды тэму» и *дуэнтэ тавани* «таежный огонь». «Второй очаг, — писал С.В. Иванов, — дуэнтэ тавани “тайги, леса огонь” считался священным. На нем варили мясо убитого медведя. Находясь на стороне дома, обращенной к горам и тайге, он посвящен был духам этих мест» [Иванов 1951: 105].

Согласно Ю.А. Сему, в каркасном нанайском доме могло быть от одного до четырех очагов. Назывались эти очаги по канам, к которым прилегали: пуксу голдэни, гило голдэни и т.п. [Сем 1973: 57–58]³. Тем не менее жилище сохраняло ориентированность река/тайга, но манифестировалась она другими средствами. Травяное покрытие крыши на фронтоне нанайского дома поддерживалось двумя длинными перекрещивающимися досками писоа. По информации Ю.А. Сема, на одном из концов писоа, обращенном к реке, делали изображения рыб, а на втором, обращенном к тайге, — изображе-

³ О наличии в нанайском языке двух или четырех очагов сообщал в свое время и И.А. Лопатин [Лопатин 1922].

ния тигра и оленя [Сем 1973: 57–58]. Иначе говоря, одна сторона дома как бы искала защиты у речных духов, другая — у таежных.

Скорее всего, деление жилища на две части («речную» и «таежную») и связанные с этим ограничения у тунгусо-маньчжурских народностей относятся к субстратным явлениям. Хотя, как мы уже упоминали, жизнь их предков была неотрывна от реки, но река не была в ней определяющим началом. В традиционном тунгусо-маньчжурском жилище (переносном или постоянном) был один очаг, находившийся посередине. Именно поэтому перемещение внутри жилища к краю нар и огню выражается одним и тем ж корнем (*не- ~ вай-* «к краю нар, берегу, огню»). Наличие в этом комплексе значения «к берегу» свидетельствует о том, что в древнейшем типе тунгусо-маньчжурского жилища очаг (костер) находился ближе к входу, а вход, в свою очередь, был со стороны берега. Корень *ди-* «к стене, к лесу, от огня» подтверждает это.

Понятно, что, несмотря на единую конструкцию каркасного жилища у нивхов и тунгусо-маньчжурских народностей Приамурья, и те, и другие стремились сохранить наиболее важные признаки традиционного жилища: расположение входа, ориентацию внутри жилища и терминологию перемещения в нем. Даже при возникновении у тунгусо-маньчжурских народностей новых представлений («речной» и «таежной» сторон дома) интерпретировались они по-своему.

С культурами тайги и воды у народностей Амура тесно связан культ близнецов. Ульчи, например, убеждены, что один из близнецов — *дуэнтэ ни* («таежный человек»), а второй — *тэму ни* («человек духа-хозяина воды тэму») [Золотарев 1939: 145]. «Именно поэтому культ близнецов обеспечивал и удачную охоту, и удачный промысел» [Золотарев 1939: 141]⁴. По представлениям ульчей, в близнецах соединялись две стихии — лесная и водная.

Нивхи же считали, что только один из близнецов рожден от духа (чаще всего горного духа пал, реже — от духа воды тол), а второй — человеческое дитя [Штернберг 1916: 162; Крейнович 1973: 430; Таксами 1975: 139]. Е.А. Крейнович писал о том, что принадлежность близнецов духу тайги или духу воды определяли по удаче на промысле (если после рождения близнецов была удачной охота, то они посланники духа тайги, если же случалась удачная рыбалка, то духа воды) [Крейнович 1973: 430].

Мы видим, как глубоко вошли в сознание тунгусо-маньчжурских народностей представления о воде, свойственные жителям больших рек. Они реализуются не только в задабривании духа-хозяина

⁴ Нанайцы полагали, что лишь один из близнецов зачат от какого-либо духа. См.: [Нанайский фольклор 1996].

водной стихии и испрошении удачи, но и во многих внешне не связанных с этим явлениях культуры. В то же время в некоторых случаях приобретенные элементы мировоззрения сочетались с древними (например, устройством входа в жилище). Окружающий мир четко делился народами Амура на таежное пространство и речное. Они, разумеется, взаимодействовали между собой, но в значительной мере и противостояли друг другу. Это противостояние двух миров особенно ярко высвечивается в культуре тунгусо-маньчжурских народностей.

Еще Л. Шренк подчеркивал разницу между охотничьими навыками нивхов и тунгусов: «Время от времени он (нивхский охотник. — М.Х.) осматривает западни и ловушки, но на ночь всегда неизменно возвращается в свое постоянное жилище на берегу реки или моря. Амурские тунгусы, напротив, предпринимают дальние охотничьи походы, которые иногда длятся по несколько дней и даже недели. Этим всего нагляднее обнаруживается перевес в них по сравнению с гильяками охотничьих инстинктов. В общем они, правда, уже успели сделаться тоже совсем оседлыми рыбаками. Тем не менее первоначальная склонность к жизни охотничьих кочевников не совсем в них заглохла и время от времени с неудержимой силой прорывается наружу» [Шренк 1903: 265]. Л. Шренк считал, что богатство тайги возрастает по мере движения вверх по Амуру; например, количество лося, по его мнению, достигает максимума в лесах по Амгуни и Горину. Больше всего таежных богатств «выпадает на долю той части страны, которая населена негидальцами, самагирцами, ольчами и гольдами» [Шренк 1903: 263].

Не касаясь действительного количества зверя и дичи в лесах Нижнего Амура, заметим, что роль охоты в местах проживания тунгусо-маньчжурских народностей, несомненно, была больше, что, вероятно, создавало иллюзию увеличения таежных ресурсов.

Между тем принципиальные различия в хозяйственной ориентации тунгусо-маньчжурских народностей и нивхов не помешали взаимообогащению культур. Таежному мировосприятию не свойственны были детализированные культы духов-хозяев водной стихии. Поклонение воде, естественно, существовало и у них, но весьма несложное. О жертвоприношениях воде у эвенов читаем, например, у А.А. Бурькина: «Эвены Чукотки (жители Анадырского и Билибинского р-нов) приносили жертвы реке во время ледохода: бросали в реку чай, табак, чтобы лето выдалось хорошим. Анюйские эвены, принося жертвы реке, говорили муо гадан “пусть вода возьмет”» [Бурькин 1993: 54]. Странно, что эвены не просили у духа-хозяина воды удачи в промысле, а желали хорошего лета. Это показывает, что культ воды не был у них достаточно разработанным.

Г.М. Василевич не упоминает о поклонении или жертвоприношении духу-хозяину воды у эвенов. Рыболовство носило у них под-

собный характер. «Рыболовство не получило своего отражения ни в календаре, ни в героических сказаниях и родовых преданиях» [Василевич 1969: 80]. Более того, эвенки, ведшие свое происхождение от группы орооч, били рыбу из ружья, не утраждая себя поколом ее, а тем более плетением сетей [Василевич 1969: 83]. Тотемистического отношения к рыбам Г.М. Василевич не зафиксировала. «Крайне неясные фрагментарные рассказы эвенков бассейна Енисея, — замечает она, — свидетельствуют о том, что такое отношение к рыбам попало в их среду от другого населения» [Василевич 1969: 219].

Таким образом, вера в духа-хозяина воды хотя и существовала у эвенов и эвенков, но не носила глобального характера, как у тунгусо-маньчжурских народностей Амура. И все же не может не вызывать изумления столь разительное расхождение в системе дошаманских верований тунгусо-маньчжурских народностей: почти полное отсутствие ритуалов, связанных с духом-хозяином воды у эвенов и эвенков, и детальная разработка таковых у всех других народностей (кроме, разумеется, маньчжуров). В то же время общетунгусо-маньчжурские культы *бу а ~ боа* и *по а* сходны у всех. Пока нам видится лишь одно объяснение: наличие мощного приамурского субстрата, послужившего основой для формирования культуры тунгусо-маньчжурских народностей Приамурья, для изменения традиционного мировоззрения таежных охотников. Это позволяет предполагать, что культ воды в его современном варианте возник у них достаточно поздно.

Весьма важным представляется тот факт, что и у тунгусо-маньчжурских народностей, и у нивхов существовало разграничение понятий «вода как вещество» и «вода как стихия». Вода, которую пьют, которой стирают, моют и т.п., называется во всех тунгусо-маньчжурских языках *му*, в нивхском — *чах*. Вода же как стихия, водное пространство в тунгусо-маньчжурских языках — *тэму ~ тамун* (ульч., нан., ороч., удэг., орок., нег.), а в нивхском — *тол*. Между тем по-негидальски, например, фразу «вода (река) обмелела» следует сказать так: *тамунты адбаэван* (букв. «наш тамун обмелел»). Подобное же разделение «бытового объекта» и «эзотерической сущности» наблюдается у той же группы тунгусо-маньчжурских народностей и в отношении огня: просто огонь (костер, огонь в печи) — *тава ~ то о*, а огонь как стихия и его дух-хозяин — *по а ~ ну а*.

У тех тунгусо-маньчжурских народностей, у которых есть представление о духе-хозяине воды, он называется так же, как и водная стихия — *тэму ~ тамун*. Он относится к категории духов высшего порядка наряду с духом-хозяином природы *бу а ~ боа* и духом-хозяином огня *по а ~ ну а* (у эвенков и эвенов нет особого названия для духов-хозяев воды и огня).

Принято считать, что нивхи — автохтонное население Охотского побережья и Нижнего Амура, связанное с водной стихией чуть

ли не родственными узами. Действительно, отношение к воде у нивхов исключительно уважительное, обряды умилоствления воды детально проработаны, есть название воды как стихии (*тол*), а вот для наименования духа-хозяина воды обычно употребляется почему-то сочетание *тол ыз* («хозяин водной стихии»), где *ыз* < маньчж. *э эн* («хозяин, владыка»). Получается, что у нивхов не было самого понятия о хозяине, владыке. Жертвоприношение духу-хозяину воды у нивхов называется *тол ардь* («кормить водную стихию») или же *кыз нынт* («добывать удачу»). Последнее выражение является калькой с тунгусо-маньчжурского *кэсийи гэлэ* = «просить для себя удачи (счастья)», причем нивх. *кыз* < т.-м. *кэси* «удача, счастье, фарт». Приведенные факты свидетельствуют о том, что в мировоззрении нивхов смешались их собственные древние поверья и относительно новые, принесенные в Приамурье народностями тунгусо-маньчжурской группы.

Результатом всех этих рассуждений, несомненно, становится противоречие: с одной стороны, тунгусо-маньчжурские народности Приамурья явно заимствовали у аборигенов представление о духе-хозяине воды (скорее всего и само название этого духа тоже), а с другой — нивхи, считающиеся автохтонным населением Амура, в свою очередь усвоили многое из этих представлений. Это противоречие снимается, если допустить, что первые вышедшие к Амуру тунгусо-маньчжурские группы контактировали не с нивхами, а с каким-то другим этносом, жившим выше по течению и обладавшим более развитой речной культурой. На термины неизвестного происхождения, связанные с речной культурой, впервые обратила внимание А.В. Смоляк [Смоляк 1984: 64–67, 227–237].

У коренных народностей Нижнего Амура, на наш взгляд, существовали в прошлом и прослеживаются до сих пор два типа задабривания духа-хозяина воды: сезонный и, так сказать, экстренный. Сезонный проводился два раза в год (весной и осенью) — перед началом рыбного промысла (умилоствления) и после его окончания (благодарения). Он мог быть коллективным или индивидуальным, хотя очевидно, что изначально носил коллективный родовой характер. Сезонные обряды аборигенов Амура относительно неплохо описаны в литературе. Значительно сложнее обстоит дело с «экстренными» обращениями к духу-хозяину воды. Они проводились прежде всего при несчастных случаях (если кто-либо утонул), стойкой неудаче в рыбном промысле, перед долгим и опасным путешествием по реке, при прибытии в неизвестный и чужой район и т.п. Были они, как правило, индивидуальными, «кормили» воду тем, что было под рукой, но обязательно давали табак. Например, одна пожилая негидалка рассказывала нам, что, попав в чужое место (скажем, незнакомое село или город), она первым делом шла на берег реки или

моря и «угощала» воду со словами: *Акан и нэнэвкэл* («(Тамун), дай благополучной дороги»). «Экстренные» обращения к духу водной стихии ввиду их сугубо индивидуального характера трудно выявить и описать. К тому же в «экстренных» случаях не всегда необходимо было совершать обряд непосредственно у воды — был не менее надежный способ повлиять на обстоятельства. На духа-хозяина воды, как и на некоторых других духов, можно было воздействовать через духа-хозяина огня: люди «кормили» огонь и излагали ему свои просьбы. Но медиативная роль огня, заметим, требует еще очень пристального исследования.

Первое наиболее полное описание задабривания духа-хозяина воды у амурских нивхов находим у Л. Шренка. Им зафиксированы весенний и осенний обряды. «Едва река взломает лед и очистится от него, как во всех сколько-нибудь значительных гилияцких деревнях снаряжаются большие лодки. В каждой из них столько гребцов, сколько она может вместить. Лодки быстро скользят по воде, воз- дух оглашается радостными кликами. Реке приносят дары, броса- ют в нее ягоды, пшено, табак, кусочки юколы. <...> и под конец осе- ни, когда река покрывается новым льдом, опять устраивается тор- жество с жертвоприношениями, где цаху принадлежит видная роль. Гилияки собираются на лед, делают в нем прорубь и водружают на краю ее шест со стружками. Затем в прорубь бросают вышеозначен- ные дары, которые должны умилостивить вышеназванного духа и расположить его в пользу рыбной ловли, а может быть, и сношений по льду» [Шренк 1903, 2: 205].

Подробнее характеризует эти обряды Л.Я. Штернберг. Духа-хо- зяина воды он именовал *тол* (а не *тол ыз*, как мы отметили выше): «Толь — море и бог моря» [Штернберг 1933: 49]. Анализируя веро- вания нивхов, Л.Я. Штернберг писал: «Наиболее важным для гили- яка богом-“хозяином” являются Паль-ызь — хозяин гор и тайги, и Тайрнадз, он же Толь-ыз — хозяин моря. <...> Бог моря Тайрнадз живет на дне Охотского моря. Это глубокий старик с седой бородой, который живет со своей старухой в подводной юрте. В юрте масса ящичков с самой разнородной икрой, которую он время от времени пригоршнями бросает в море. Это он в определенное время посылает несметные отряды лососей, без которых жизнь гилияка была бы невозможна; это он рассылает касаток водворять порядки в морях и гнать навстречу гилияку всяких зверей морских» [Штернберг 1933: 55]. «Весною с появлением тюленей устраивается жертвоприноше- ние “морскому или речному” человеку, состоящее в торжественном бросании яств в прорубь. На Амуре жертвоприношения эти совер- шаются с лодки сейчас после вскрытия реки; лодки украшаются священными стружками, и на них устраиваются веселые гонки» [Штернберг 1933: 59].

О весеннем жертвоприношении духу-хозяину водной стихии у нивхов Сахалина писал и Е.А. Крейнович, но он указывал лишь на индивидуальные обращения к морским животным с просьбой об удачной охоте [Крейнович 1973: 152]. В одной из своих ранних статей он уделяет внимание весеннему «кормлению моря» жителями д. Куль, самого северного поселения нивхов на материке. Е.А. Крейнович наблюдал жертвоприношение морю с лодки, а затем так называемое «большое кормление» из специальной посуды на морском берегу. Женщины в этих обрядах не участвуют [Крейнович 1934: 78–79].

Ч.М. Таксами в своей монографии так говорит об интересующем нас обряде: «Большие “кормления воды”, ставшие у нивхов значительными праздниками, устраивали дважды в году: весной во время освобождения реки ото льда, и глубокой осенью, сразу после становления льда. Только после “кормления воды” нивхи приступали к промыслам рыбы и морского зверя. До совершения обряда “кормления” нельзя было ловить рыбу или спускать лодку в воду, так как верили, что “хозяин воды” может не послать рыбы и тогда нивхам грозит голодная смерть» [Таксами 1975: 68]. «Кормление», по Ч.М. Таксами, совершалось поздно вечером, все рыбаки должны были проводить его одновременно, но представители каждого рода пробивали на реке отдельную лунку. В обряде принимали участие только лица мужского пола, женщины в это время не имели права даже выходить из дома. Для «кормления воды» применялась специальная утварь толнир: деревянные корытца, с одной стороны которых было символическое изображение головы рыбы или морского животного, а с другой — хвоста или ласт. «Угощая» духа-хозяина воды, нивхи просили его: «Хозяин воды! Позволь нам поймать много рыбы, сделай, чтобы мы жили без болезней, чтобы дети не болели» [Таксами 1975: 68–70].

Ч.М. Таксами особо отмечает, что жертвоприношение толу было родовым обрядом, но в связи с разложением рода кое-где в начале XX в. проводилось и отдельными семьями [Таксами 1975: 70].

Наши полевые материалы последних лет показывают, что с 1930–40-х годов обращения к духу-хозяину воды все более индивидуализируются, сохраняя при этом сезонную обязательность. Пожилые люди говорят, что тол ардь надо проводить весной и осенью, но каждый рыбак делает это по своему усмотрению. Некоторые амурские нивхи уверяли нас, что «кормление воды» совершают не каждый год, а по мере необходимости. Например, собираются старики и рассуждают о причинах неудачи в рыбной ловле; предполагают, что провинились перед толлом и поэтому нужно просить его о милости (*толдох мейрынды*). Обычно обряд проводился в июне или июле, т.е. перед ходом осенней кеты. Собирались мужчины селения, бра-

ли с собой, если не было толнир, орнаментированные берестяные посудыны *hanp* или *mulk* с различными угощениями (*ма* «юкола», *харни рак* «рис», *мандю рак* (*жын рак*) «пшено» (сваренные или про-томо крупу), *алс* «ягода», *тамх* «табак» и др.), шли на берег и по-немногу каждого кушанья опускали в воду со словами: *H`он ола намагур хумгуйа!* («(Тол), позволь хорошо жить нашим детям!») или *Намагур н`ын хумгуйа!* («Позволь нам жить хорошо!»). Мож-но было добавить: *H`ынах намагур ч`о хугуйа!* («Позволь добыть много рыбы!»). Как видим, имя духа-хозяина воды часто не назы-валось. Остатки жертвенных блюд съедали здесь же, на берегу, у небольшого костра, домой, по словам наших информантов, ничего не уносили.

Можно думать, что обряд тол ардь у амурских нивхов постепен-но утратил мотивацию осеннего проведения. На Амуре значительно важнее была не зимняя рыбалка, а сентябрьский ход кеты, поэтому задобрить духа-хозяина воды старались перед так называемой «осен-ней кетой» (в июне или июле). Со временем и это обязательное жер-твоприношение стало редуцироваться и обряд проводили лишь по необходимости, т.е. в случае какой-либо своей «вины» перед толом.

Обряды испрошения удачи у духа-хозяина воды тунгусо-мань-чжурских народностей в целом сходны с нивхскими. Тем не менее у некоторых из них существует в этом смысле ряд весьма важных отличий.

Ульчи, находившиеся длительное время в тесном контакте с нив-хами, называли аналогичный обряд *вайси н`алаву* (букв. «бросать в сторону воды») [Суник 1985: 180]. Некоторые роды совершали его, согласно А.М. Золотареву, два раза в год (весной и осенью), а дру-гие — раз в год [Золотарев 1939: 92]. Церемония мало отличалась от нивхской — пожалуй, лишь тем, что ульчи ставят у проруби и дома на почетном месте изображения духов [Золотарев 1939: 92–93]. Для жертвоприношений духу-хозяину воды тэму делалась специальная деревянная посуда охома — стилизованное изображение водопла-вающей птицы или змеи. На реку шли в темноте только мужчины. Каждый род совершал обряд отдельно. Как и нивхи, ульчи прежде всего опускают в прорубь хвост кеты (для собаки тэму), а затем при-несенные угощения. Остатки угощения забирали домой, где ели их сами и потчевали родственников и соседей. Кроме своих охома с бе-рега привозили на нарте кусок льда, символизировавший богатый улов [Золотарев 1939: 93]. При неудачной зимней рыбалке ульчи проводили несколько видоизмененный обряд, уже не соблюдая ро-довой принцип [Золотарев 1939: 93–94].

А.В. Смоляк в основном подтверждает сведения А.М. Золотаре-ва. Она акцентирует внимание на весеннем обряде, совершавшемся во время ледохода мужчинами одной большой или малой семьи.

Перед осенней путиной также устраивали «кормление» тэму: «Если на одной тоне собирались несколько семей или даже рыбаки из нескольких деревень, договорившись, все устраивали моления одно-временно: в назначенное время собирались на берегу, каждый близ своего шалаша. Около воды каждый мужчина ставил две застругенные с верхних концов палки бэбу в виде ворот, через которые все одновременно начинали кидать в воду “угощения”, обращаясь с просьбами к “хозяйину” воды» [Смоляк 1966: 123].

Важное дополнение к сведениям А.М. Золотарева о куске льда, привозимом ульчами с берега после жертвоприношения тэму у проруби, сделала Е.А. Гаер. Согласно ее полевым материалам, из проруби вытаскивали кусочки льда и делали из них фигурки рыб, которые затем везли на нарте домой в качестве «добычи». Называли их *кэсиэ* (удача, счастье), дома из них «готовили» талу, уху, а воду после таяния фигурок выносили и выплескивали [Гаер 1991: 32, 34].

А.М. Золотарев приводит три ульчских тэлуңгу о тэму. В одном из них, перекликающемся с нивхскими сюжетами, говорится о заблудившихся в море промысловиках. Один из них остается в живых и попадает к старику со старухой — хозяевам воды, которые кормят его и учат рачительному обращению с дарами моря. Затем они отправляют ульча домой, где он, в свою очередь, учит сородичей правильному отношению к морским и речным богатствам [Золотарев 1939: 100–101, 176–177, 186–188].

К сожалению, в литературе содержится не слишком много сведений об обряде жертвоприношения тэму у нанайцев. Это объясняется разными причинами. С одной стороны, нанайцы как народность гетерогенны и к тому же претерпели существенные внешние влияния, что не могло не сказаться на их верованиях. С другой стороны, они в течение длительного времени находились под воздействием культуры Северного Китая, что также наложило свой отпечаток на различные стороны их жизни. Так, маньчжурские слова *эндур* («дух, божество»), *мудур* («дракон»), *э эн* («дух-хозяин, владыка») в значительной степени заменили собой в нанайском языке исконные тунгусо-маньчжурские понятия. Но Л.Я. Штернберг все-таки зафиксировал в своих сборах 1910 г. слово тэму. Он записал, что *ти тупун* — это водяной, хозяин воды [Штернберг 1933: 514]. В разделе о нанайцах у него читаем: «Во время охоты каждый день и каждую ночь и во время рыбной ловли на берегу *кус`угули* — жертвоприношения приносят» [Штернберг 1933: 498].

А.М. Золотарев, говоря о «кормлении» воды у нанайцев, приводит цитату из П. Шимкевича, которую нам в работах самого П. Шимкевича обнаружить не удалось: «Водяному Мукка Амбани ежегодно во время ледохода приносят в жертву корни одной травы, бросая их в воду; жертвоприношение это делается без участия в нем шама-

на и сопровождается земными поклонами к реке с просьбой принять жертву и никого не беспокоить» [Золотарев 1939: 94–95].

В июле 1985 г. в с. Джари Хабаровского края нам довелось наблюдать организованное работниками культуры «кормление» воды как один из эпизодов народного гулянья по случаю какой-то дагы. Это, естественно, была лишь имитация обряда, но с соблюдением основных закономерностей. Жертвоприношение проводилось с лодки пожилой женщиной (что в принципе противоречит нормам промысловых обрядов), она даже обратилась к духу-хозяину Амура с песенным монологом. Выяснить, является ли песенная просьба к тэму традиционной или такое художественное оформление обряда привнесено самодеятельным режиссером, мы не смогли. После жертвоприношения были устроены гонки молодежи на лодках.

А.В. Смоляк в одной из своих работ кратко характеризует обряды умилоствления духа воды тэму. Хотя представления об этом духе не вполне совпадают у разных групп нанайцев, но все-таки обычно они приносили ему жертвы весной и осенью, «угощая» крупой, ягодами, травами, а домой в качестве ответного дара тэму, символизирующего улов, приносили кусочки льда или просто воду. Для обряда делали лодочку нойна из прутьев или стружек [Смоляк 1976: 158].

Новый материал о духе-хозяине водной стихии приводит в своей монографии Е.А. Гаер. Жертвоприношение тэму совершали, по Е.А. Гаер, перед началом промысла, каждая семья обращалась к нему самостоятельно. На берегу реки ставили три столбика с личинами духов и ритуальными стружками. Жертвенную пищу (пшенную кашу, фасоль, корни трав) клали в специальную посуду нойна и стлкнували в реку. Чем быстрее тонула нойна, тем охотнее, считалось, тэму принимает подарок. Пустые посудины, в которых несли угощение к реке, наполняли водой и, возвратясь, поили ею всех домочадцев. Она называлась сункэн и была своеобразным талисманом, залогом удачного промысла [Гаер 1991: 26]. Е.А. Гаер прямо не указывает, кто именно принимал участие в церемонии испрошения удачи у духа-хозяина водной стихии, но из контекста явствует, что это были мужчины-промысловики (впрочем, для Е.А. Гаер как представителя нанайской народности этот вопрос абсолютно ясен). Не говорит она и том, один или два раза в год проводился этот обряд. Существовало, что умилоствление тэму сопровождалось поклонами по китайско-маньчжурскому образцу, а это свидетельствует о значительном проникновении китайских традиций в сознание нанайцев.

О запрете для нанайских женщин участвовать в обрядах, посвященных тэму, пишет А.В. Смоляк [Смоляк 1976: 159].

Собственно обращения к тэму у нанайцев были такие же, как и у других народностей Амура. Е.А. Гаер приводит одно из таких обра-

щений: *Гэ! Тэму! Баро, синду бурипу! Индадоси-да дава пачивани дёлолайно! Бумбиэ улэнди ботаоно! Эди кочалиа!* («Вот! Тэму! Получай! Тебе даем угощения! И твоей собаке бросаем хвост высушенной кеты! Помоги хорошо промышлять! Не мешай!») [Гаер 1991: 26].

Для удачи в рыбном промысле, полагали нанайцы, можно было «накормить» огонь и попросить его помочь. Примеры этого обнаруживаем у А.В. Смоляк, а также в одной из фольклорных записей П. Шимкевича, где один из охотников бросает в огонь кашу со словами: «Фоджи! Фоджи, дай свежей рыбы», — а на другой день приносит свежего осетра [Шимкевич 1897: 143; Смоляк 1976: 159].

В фольклоре нанайцев говорится о том, что дух-хозяин воды наказывал людей за нерадивость и расточительность. В частности, в одном из тэлуңгу рассказывается, как владыка водной стихии (почему-то представляющийся окаменевшим человеком) перестал посылать рыбу людям за их нерадивое отношение к лову, а один рыбак пошел к нему за прощением и добился его [Нанайский фольклор 1996: № 58]. Один из подобных сюжетов излагает и Е.А. Гаер [Гаер 1991: 27].

Негидальцы, в прошлом жители р. Амгуни, а ныне в большинстве своем проживающие на Нижнем Амуре, также совершали обряд жертвоприношения тамуну — духу-хозяину воды. В общих чертах он описан В.И. Цинциус и несколько дополнен нами [Цинциус 1971: 170–200; Хасанова 1997: 80–84]. В.И. Цинциус указывала, что если в роде был утопленник, то мужчины этого рода проводили соответствующую церемонию весной и осенью, а если нет, то только перед ловом рыбы [Цинциус 1971: 188].

В обрядах «угощения» духа-хозяина воды негидальские женщины участия не принимали. По нашим данным, сезонные обряды устраивались раз в год (весной или осенью). В прошлом собирались мужчины одного рода и, взяв жертвенные продукты, шли к реке. «Верховские» негидальцы (живущие в среднем течении Амгуни) рассказывали нам, что раньше спуск к берегу украшали поставленными в два ряда тальниковыми стволиками с ритуальными стружками на них («делали коридор»). Высота стволиков была около 2 м, расстояние между ними ~ 0,5 м, длина «коридора» ~ 13 м. Церемония начиналась с окуривания багульником, затем шли к воде, становились на колени и отдавали принесенное: *Тамунтыки кэсивэ гэлэйэ олово будэн* («Просили удачи у тамуна, (просили), чтобы дал рыбы»). «Угощали» духа-хозяина табаком, кашей, лепешками, нижеамгунские негидальцы готовили блюдо *мось* (< нивх. *мос`* «студень из рыбьей кожи и ягод»). Есть свидетельства и о том, что тамуну давали даже мясо и немного водки (об использовании водки в качестве дара духам-хозяевам мест пишет и Е.А. Гаер, справедливо считая это достаточно поздним явлением [Гаер 1991: 11]).

Довольно странным в общем контексте жертвоприношений таму ~ тамуну выглядит такой факт: «верховские» негидальцы утверждают, что тамуну дают 1–2 спички, поскольку его непременно угощают табаком, а как же закурить без спичек? «Низовские» негидальцы категорически отвергают подобные подношения, поясняя, что спички никогда не фигурируют ни в каких жертвоприношениях: ни духу-хозяину тайги, ни духу-хозяину огня, ни духу-хозяину водной стихии.

В настоящее время ни о каких коллективных обрядах, посвященных тамуну, у нижеамурских негидальцев узнать не удалось. Сейчас умилоствление духа-хозяина водной стихии индивидуализировалось и упростилось: его проводят рыбаки перед промыслом, пожилые женщины, если едут рыбачить. Специальных блюд для этих целей уже никто не готовит, обходятся тем, что есть. Обязательно дают табак; папиросу или сигарету нужно непременно разломать и высыпать в воду лишь сам табак. Кроме того, сыплют крупу, крошат лепешку, можно дать и конфетку. Ни в коем случае нельзя было угощать тамуна рыбой — это *о ави* (запрет): *О ави мутки надавви алава* («Опускать в воду рыбу — запрет»).

Хотя по отношению к жертвенным продуктам все информанты употребляют русский глагол «бросать», но как раз бросать-то их ни в коем случае нельзя. Следует потихоньку опустить в воду тот или иной дар, сопровождая его своей просьбой: *Тамун, ааккан и бивкахал, му нэвэ алава ааккан и вавкахал* («Тамун, позволь (нам) жить благополучно, позволь нам добыть много рыбы»). О том, что свое угощение духу-хозяину воды надо отдавать очень деликатно (например, «потихоньку класть у берега в воду»), говорили нам и информанты-нивхи.

В прошлом при коллективных обрядах у нижеамгунской группы негидальцев использовалась посуда охома, заимствованная ими от ульчей. Это небольшая деревянная площадка, напоминавшая по форме рыбу. Охома можно было сделать и из ритуальных длинных стружек: их закрепляли таким образом, чтобы один конец напоминал рыбку голову, а другой — раздвоенный рыбий хвост. В образовавшуюся выемку клали дары и пускали все это в реку.

При индивидуальном испрошении удачи у тамуна на него можно было воздействовать через медиатор-огонь. В этом случае «кормили» духа-хозяина огня по а и просили у него помощи. Говорили очень просто: *По а! Олово вавкаха-ал!* («Подя! Дозволь добыть рыбы!»).

Еще в недалеком прошлом все промысловые обряды негидальцев были чисто мужскими. В последнее время эти строгие правила начинают нарушаться.

Круг собственно нижеамурских народностей замыкается негидальцами. Но есть еще два небольших этноса бассейна Нижнего Амура, по своей культуре и языку близко стоящих к амурчанам и относящихся к маргинальным: орочи и удэ.

Орочи, как и негидальцы, — «супермалочисленная» народность тунгусо-маньчжурской языковой группы (около 400 чел.), живут в основном в бассейне р. Тумнин, небольшая часть — в Комсомольском районе Хабаровского края. По мнению В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой, орочи сформировались из различных этнических элементов, что нашло отражение и в их мировоззрении [Аврорин, Лебедева 1978: 27].

Л.Я. Штернберг, изучая культуру орочей, пришел к заключению, что Тэму — это не хозяин моря, а касатка, которая играет роль «полицейского» при морском владыке. «Сам хозяин их живет на далеком севере, в море, откуда рыба приходит. Это — старик Тайро, который бросает икру в море, от количества брошенной икры зависит и количество рыбы. Кормя касатку, ороч или амурский на-ни частью дает взятку низшему чину, но полагает, что тот добросовестно поделится с хозяином» [Штернберг 1933: 430]. В дальнейшем информация Л.Я. Штернберга о Тайро не была подтверждена, но о хозяине водной стихии тэму у орочей писали впоследствии и другие исследователи.

В статье, посвященной представлениям орочей о Вселенной, В.А. Аврорин и И.И. Козьминский упоминают море хозяина воды (тэму намун), в котором живут хозяин воды тэму и его жена тэму мамачани [Аврорин, Козьминский 1949: 328].

Важные сведения о культе духа-хозяина воды у орочей сообщает Б.А. Васильев: «В тайге приносилось жертвоприношение не только *буа*, окрестным угодиям, тигру и огню, но также и морскому боже-ству *тууми*. Для него тоже варилась каша, но нерпичьим жиром не поливалась, так как, по объяснению все того же ороча С., “в воде нерпичьего жира и так много. Зачем туда масло давать? Вот если дать нерпичьего жира *буа*, то люди *буа* так скажут: “вот это хорошо, вот этого у нас нет, вот это мы любим. Спасибо!”». Кашу для жертвоприношения относили к речке или ключу; над водой ставили наклонно два *kobolokto* [ритуальные очищенные до вершин елочки. — М.Х.] с привязанными к ним стружками *инау*; между двумя елочками образовывалась, таким образом, «дорога», с которой и бросали *тууми* кашу и черемшу» [Васильев 1940: 167]. Получается, что орочи совершали в тайге как бы комплексный обряд задабривания всех духов, влияющих на промысел.

Согласно В.Г. Ларькину, «хозяином» морских животных был тэму, которого орочи представляли себе в виде касатки. «Орочи считали, — продолжает В.Г. Ларькин, — что дуса [дух-хозяин таежных зверей. — М.Х.] и тэму были связаны брачными узами и называли друг друга сэнги. Помощниками тэму были духи “ганки”, которые орочам представлялись в образе женщины с рыбьими хвостами, нечто вроде наших русалок» [Ларькин 1964: 96]. Автор ничего не сообщает о том, существовали ли у орочей церемонии задабривания тэму.

В книге В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой говорится о том, что властелинами водной стихии у орочей были тэму и его жена тэму мамачан“и (букв. «старуха тэму»), причем наибольшим почитанием пользовалась как раз жена тэму. Сам дух-хозяин воды занимается рыбным промыслом, а от его жены зависит состояние моря и количество морского зверя и рыбы в реках. Тэму мамачан“и чистит рыбу, которую ловит ее муж, и бросает чешую в море, а та превращается снова в рыб. Жена тэму видится орочам как женщина, но иногда ее отождествляют с нерпой. Во время морского промысла орочи приносят ей своеобразные жертвы: в рот первой добытой нерпы кладут немного табаку и черемши и обращаются к тэму мамачан“и с просьбой, чтобы погода была хорошей, а охота удачной [Аврорин, Лебедева 1978: 40]. О сезонных обрядах умиловивления духа-хозяина водной стихии авторы, к сожалению, ничего не пишут.

С.В. Березницкий полагает, что орочи проводили «кормление» тэму только перед отправлением на промысел [Березницкий 1995: 8]. В то же время в тексте его кандидатской диссертации говорится о почитании касатки, но не тэму. Автор, не чувствуя противоречия, пишет, что хотя жертвоприношение совершали в честь касатки, но при этом обращались к тэму. В настоящее время, по С.В. Березницкому, жертвоприношение духу-хозяину воды у орочей не проводится [Березницкий 1995а: 122].

Один из орочских мифов о тэму опубликован В.П. Маргаритовым: во время промысла сын старика погнался за большой касаткой, в пасти которой оказалось жилище тэму, за это тэму забрал юношу к себе, но после долгих просьб стариков вернул им младенца, через два года превратившегося в их прежнего сына [Маргаритов 1888: 25–26]. Значительно более интересным представляется нам миф, записанный В.А. Аврориным и Е.П. Лебедевой: бедняку выпадает счастье жениться на дочери верховного духа (Боа или Эндурри) и стать впоследствии повелителем ветра, грома и дождя, а его жена делается хозяйкой моря и названа в тексте тэму мамачан“и. Она жила на большом острове, чистила рыбу и бросала чешую в море, в зависимости от количества чешуи рыбы было много или мало [Аврорин, Лебедева 1966]. По-видимому, в данном случае произошла контаминация сюжетов, так как хозяйкой водной стихии названа тэму мамачан“и, но муж у нее на самом деле не тэму, а человек по имени Ядури, хозяин ветра и грома.

Очень типичное орочское тэлунгу мы обнаружили в одном из дневников В.К. Арсеньева: «Орочи Федор Мулинка рассказал, что в 1927 году видел Тэму в виде трех человек на плавучем льду в расстоянии одной версты от лодки, на которой они плыли вдоль берега. Орочи испугались и ушли поскорее от опасного места» [Арсеньев. Путевой дневник № 2: 1045]. Этот мифологический рассказ можно

отнести к разряду «я сам видел», очень распространенному у тунгусо-маньчжурских народностей. В 1998 г., например, негидальцы поведали нам о том, что как-то раз еще до войны старик Иона, сам родом с р. Керби, отец такой-то женщины и тесть такого-то человека, сплавляясь по Амгуни, видел трех тамунов (тамусэлбэ): большого, поменьше и маленького. Все были черноволосые, плыли навстречу и, надо думать, составляли семью.

С образом тэму у орочей часто связывается мифологическое представление о касатке, которую иносказательно даже называют *бити аппи* («наш сородич») [Аврорин, Лебедева 1978: 167]. Именовали ее также и тэму амбани, считали священным животным и приносили ей жертвы [Аврорин, Лебедева 1978: 236]. Л.Я. Штернберг очень красочно описывает, как касатка «нагоняет» рыбу и морских животных на снасти промысловиков, и именно этим объясняется, по его мнению, почтительное отношение к касатке нивхов, айнов, орочей [Штернберг 1933: 429–430]. Нам кажется, что обожествление касатки орочами можно трактовать и как факт влияния на них нивхской культуры.

Орочские обращения к тэму сходны с таковыми у других народностей региона: Туму, таму ајакханд“і одкanka, мiнау гудienka! («Тэму, море утиши (хорошим сделай), меня пожалей!») [Штернберг 1933: 430].

Нельзя не заметить, что представления орочей о духе-хозяине воды весьма расплывчаты и не утратили еще следы различных наслоений.

Нет полной ясности и в отношении места духа-хозяина водной стихии в мировоззрении удэгейцев. В литературе наблюдается по этому вопросу изрядная путаница.

В.К. Арсеньев, вероятно, под влиянием авторитета Л.Я. Штернберга писал о том, что тэму у удэгейцев — это касатка, которую боются все морские обитатели [Арсеньев 1926: 37]. В одном же из своих многочисленных дневников В.К. Арсеньев зафиксировал: «Обычно море называется Наму, а на шаманском языке — Тэму. Касатка Тэму нини или Тэму Амбани» [Арсеньев. Путевой дневник № 1: 738]. Этот отрывок ставит все на свои места: тэму у удэ — это водная стихия, слово, относящееся к малоупотребительному мировоззренческому пласту лексикки, который Арсеньев называл «шаманским языком»; касатка же, как и некоторые другие обитатели рек и моря, — тэму нини («водяные существа» (букв. «люди»). У В.К. Арсеньева в путевых тетрадах есть своеобразный мифологический рассказ под названием «Тэму»: одному человеку из рода Аэнка встретились трое, отрекомендовавшиеся «людьми водной стихии» (Тэму нини), и дали ему шаманский посох, сказав, что он будет шаманом [Фольклор удэгейцев 1998].

Материалы В.В. Подмаскина показывают, что жертвоприношения духу воды у удэ проводились до начала рыбного промысла и после удачного его окончания [Подмаскин 1991: 32]. Хозяином всех рыб и морских животных В.В. Подмаскин называет Гинихи, у которого есть помощница Мамаса давани (скорее всего правильно дава мамасани «кетовая старуха»; о мифической «мамке» кеты у верховых нанайцев упоминает А.В. Смоляк [Смоляк 1976: 143]). Касатка тэму, загоняющая рыбу в реки, якобы подчиняется Гинихи [Подмаскин 1991: 32]. Один из опубликованных В.В. Подмаскиным на русском языке текстов представляет собой усеченный амурский миф о наказании людей духом-хозяином рыб за неправильное (жестокое) обращение с добычей (люди «мучают» рыбу, поэтому *сугдзя азани* «властелин рыб» перестает им ее посылать, но затем прощает) [Подмаскин 1991: 119].

Представления о ганихи действительно широко распространены среди орочей и удэ. Еще В.К. Арсеньев записал мифологический рассказ о плывших по реке ганихи, о «встрече» с ними можно прочесть и в его книге «Сквозь тайгу» [Фольклор удэгейцев 1998; Арсеньев 1947: 72–74]. Бикинские удэ говорили нам, что ганихи — это шаманский дух-помощник, добро или зло он приносит в зависимости от целей и желаний шамана. Хорские же удэ думают, что ганиги — это дух, являющийся как в мужском, так и в женском обличе. Бывают ганиги таежные и водяные. Самые опасные — водяные, так как они заманивают человека в воду, и он тонет. Ганиги приходят к людям и соблазняют их: например, мужчина-ганиги может соблазнить девушку. Вступившие в связь с ганиги тщательно скрывают это, уходят на свидания в тайгу, поскольку общество осуждает отношения такого рода. В конце концов, по мнению удэгейцев, любовники ганиги сходят с ума. У хорских удэ существует поверье: если пьешь березовый сок, то вторично от этого дерева сок брать нельзя, потому что сразу за человеком к надрезу на дереве непременно приникает ганиги. А коли попьешь после ганиги, то уж обязательно попадешь в его любовные сети.

Весьма противоречивой называют В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева характеристику ган`ники, которую дают орочи: вроде бы это помощники тэму, но в то же время как будто между ними нет никакой связи. Ган`ники бывают морские и речные, речные нередко проплывают мимо людей с песней. Тем, кто услышит их пение, следует отвечать пением же, а если человек откажется петь или проиграет соревнование с ган`ники, то будет увлечен в воду (утонет) [Аврорин, Лебедева 1978: 41].

Возвращаясь к тэму, заметим, что, по нашим сведениям, собранным среди бикинских и хорских удэ, в удэгейском языке, как и в языках других тунгусо-маньчжурских народностей Приамурья,

тэму означает и водную стихию, и ее духа-хозяина. Дух-хозяин конкретного места может называться *тэму эдзэни* («повелитель (данного) водного пространства»). Обитает он во всех местах, где топко, есть мари, вода. О жертвоприношениях тэму у удэгейцев нам ничего выяснить не удалось.

Представления орочей и удэгейцев о духе-хозяине воды нечетки и противоречивы, что свидетельствует о маргинальном положении этих этносов в период активных контактов пришлого тунгусо-маньчжурского населения с аборигенами Амура и формирования нового для них мировоззрения жителей бассейнов крупных рек.

Несмотря на существенные отличия в проведении обрядов за-добривания духа-хозяина водной стихии у коренных народностей Приамурья, его внешний облик рисуется им почти одинаково: это крупный сильный мужчина, иногда пожилой, с седой бородой. Живет он на далеком острове, на мысу, даже в скале или же в подводном жилище (нивхи), имеет жену, может быть, детей или родственников. «*Тол ыз — утку*» («Дух-хозяин воды — мужчина»), — убежденно говорили нам нивхи. Л.Я. Штернберг считал, что хозяин моря — «глубокий старик с седой бородой» [Штернберг 1933: 35], по Е.А. Крейновичу же — это просто мужчина [Крейнович 1973: 112–116], у А.М. Золотарева — «белый старик» [Золотарев 1939: 186], у В.П. Маргаритова — высокий человек с длинной белой бородой [Маргаритов 1888: 26]. Негидальцам тамун также видится стариком. Отличительной чертой жилища духа-хозяина воды является наличие в его доме большого количества рыбы, которая, например, плещется в котле или находится прямо под нарами. Эта рыба легко добывается, ее можно взять без особых усилий (крючком, багром или просто руками). Именно эта деталь в фольклоре показывает, что герой попал в жилище духа-хозяина водной стихии.

Как известно, в этнографии важны частности, ибо как раз они нередко служат ключом к пониманию той или иной проблемы. На одной мелкой, на первый взгляд, черточке, которую мы склонны считать этноразграничительной, хотелось бы акцентировать внимание. По нашим полевым материалам, жертвенная пища, которой «угощали» духа-хозяина воды, была в общем-то у всех народностей Нижнего Амура одинакова: табак, каша (крупа), ягоды или коренья, у нивхов мось. Нивхи утверждают, что они, кроме этого, «кормили» тол юколой, а информанты из числа тунгусо-маньчжурских народностей уверяют, что давать тэму рыбу запрещено (нег. *О ави мутки надави олово* — «Давать рыбу воде — запрет»). Опускание хвоста кеты в прорубь или же «угощение» тэму блюдом мось — явное нивхское влияние на тунгусо-маньчжурские народности.

У негидальцев бытует выражение: *тамунду осачил очал* или *мула галигдачал* «провинились перед тамуном». Так характеризу-

ются родовые группы, у которых кто-то погиб в воде. Аналогичные понятия имеются и у нанайцев (галигдако гурун) [Гаер 1991: 29], и у ульчей (голихда) [Золотарев 1939: 102]. А.В. Смоляк приводит название злого духа воды у нанайцев: *му галли* или *гали амбани* [Смоляк 1976: 157]. У удэгейцев и орочей представления о *гал* не зафиксированы, в ороческом языке удалось обнаружить лишь слово *гал су* («могила утопленника») [Аврорин, Лебедева 1978: 173].

В трактовке термина *гал* ~ *гали* нет единства, его смысл требует углубленного изучения. А.М. Золотарев полагал, что у ульчей «голи — промысловое счастье» [Золотарев 1939: 102], В.И. Цинциус — что у негидальцев так назывался род утонувшего, Е.А. Гаер пишет, что род, в котором были утонувшие, называется нанайцами *галигдако гурун* (букв. «народ, имеющий галигда») [Гаер 1991: 29]. По нашим сведениям, *гал* ~ *галигда* — «несчастье, дурное предзнаменование», «проклятие» или даже «вина». Все эти значения одновременно сочетаются в одном корне, поэтому его довольно сложно толковать. Информанты из числа «низовских» негидальцев говорят, что слово *галигда* синонимично слову *малга* («плохая примета»).

Всем народностям Приамурья абсолютно ясно, что если человек утонул, то его взял к себе дух-хозяин воды. Неясным остается другой вопрос: почему дух-хозяин забирает людей? Л.Я. Штернберг думал, что при гибели человека в огне, воде или на охоте он переходит в род полюбивших его «богов-хозяев горы, воды, огня и т.д.». А.М. Золотарев же считал, что «иногда люди воды не довольствуются простыми жертвами и требуют человеческой жертвы» [Золотарев 1939: 102]. И то, и другое, на наш взгляд, не совсем верно. Ближе других к пониманию сложных отношений людей и духа-хозяина воды подошли Е.А. Крейнович и Е.А. Гаер: оба автора пишут о «вине» утонувших (или рода утонувшего) перед духом [Крейнович 1973: 115, 142; Гаер 1991: 33]. Е.А. Гаер даже приводит пояснение своего информанта-ульча: «Бахвалиться вовсе нельзя. Люди уехали на морской лов. Поставили невод. А один среди них ругал горы, ругал сопки, ругал землю. Вот! Все утонули. Грех выхваляться» [Гаер 1991: 33]. «Вина» людей обычно связывалась с нарушением ими какого-либо запрета, а их было предостаточно: надо было вовремя приносить жертвы духу-хозяину водной стихии и делать это по всем правилам, нельзя было хвастаться на промысле, нельзя было ловить излишнее количество рыбы, нельзя было пойманную рыбу «мучить» или же бросать необработанной и т.п. За пренебрежение правилами дух наказывал людей — брал кого-то из них к себе. В то же время душа утонувшего могла стать для членов своего рода помощницей в промысле. Е.А. Гаер отмечает, что души утонувших были способны и помешать промыслу, поэтому их надо было вовремя задобрить [Гаер 1991: 32].

У всех народностей Нижнего Амура полагалось проводить «экстренное» обращение к духу-хозяину воды, если утонул кто-либо из сородичей. Духа «кормили» из специальной посуды или из сделанного из стружек изображения рыбы, при этом обязательно изготовляли ритуальные стружки, нивхи к тому же разводили на берегу небольшой костер. Нивхи говорили нам, что в случае несчастья очень важна была помощь толпы, «чтобы хоть увидеть и похоронить» своего родственника. «Угощая» духа, они говорили: *Сидь хыскилакавр пиндугуйа!* («Дай нам счастье увидеть (родственника)!»). Нанайцы, если не могли найти утонувшего, сажали в лодку старшую женщину из его рода, плавая, она плакала и просила тэму вернуть тело сородича [Гаер 1991: 102]. У аборигенов Амура считалось большой бедой, если утонувшего не удавалось обнаружить: его душа «бродила» неприкаянной и вредила людям. Сахалинские нивхи устраивали специальный обряд привлечения души утопленника — павд [Крейнович 1973: 411–412].

Хоронили утонувших на берегу, заботясь о том, чтобы они были рядом с призвавшим их духом-хозяином воды. Нивхи в прошлом сжигали утонувших, но тоже на берегу, сейчас они, как и тунгусо-маньчжурские народности, хоронят их на берегу у того места, где нашли. Е.А. Крейнович писал, что нивхи к утопленнику не прикасались руками, клали его лицом вниз, ногами к воде, «одевали» в накидку и шапку из ритуальных стружек, а затем сжигали. На берегу устанавливали памятник ч`иглаф, основной частью которого была лодка, стоявшая кормой к воде [Крейнович 1973: 348, 401].

Очень близок к нихскому ульчский обряд похорон утонувшего (но без сжигания). Ульчи, как и нанайцы, найдя тело несчастного, клали его в лодку и отталкивали от берега. Хоронили утопленника в том месте, где эту лодку прибывало к берегу [Гаер 1991: 102, 106], т.е. где этого «хотел» дух-хозяин воды. По нашим полевым материалам, ульчи хоронили утонувшего на берегу; копали яму, в которую клали 4 доски как бы в виде нескрепленного ящика, поскольку забивать гвозди было запрещено, в доске у головы делали отверстие (очевидно, чтобы душа могла свободно выйти). Покойного раздевали и клали лицом вниз (полагаем, что таким образом воспроизводили положение пльвущего), а вместо одежды покрывали ритуальными стружками гемса. По убеждению ульчей, эти стружки впоследствии превращаются в чешую, сам же утонувший становится рыбой, и «его должен забрать Амур». А.М. Золотарев зафиксировал несколько иной способ одевания утонувшего — в белый халат, увешанный стружками [Золотарев 1939: 151]. Е.А. Гаер в своей монографии подтверждает нашу информацию [Гаер 1991: 106].

По свидетельству Е.А. Гаера, в поисках утонувшего участвовали только мужчины, погребальную одежду готовили лишь пожилые

женщины [Гаер 1991: 108]. А.В. Смоляк отмечает, что ульчские женщины не присутствовали ни на похоронах, ни на поминках по утонувшему [Смоляк 1980: 186].

Существенным этноразграничительным признаком в обычаях нивхов и ульчей было положение утонувшего относительно реки при сожжении или погребении: нивхи клали тело ногами к воде, а ульчи наоборот — головой к воде [Крейнович 1973: 398; Шренк 1903, 3: 142; Золотарев 1939: 151; Гаер 1991: 105].

В книге Л. Шренка есть рисунок захоронения утонувшего ульча, которое располагалось на берегу реки. От деревянного «домика», в котором стоял гроб, к реке шла «аллея» из застругенных палочек, а из «домика» к воде была протянута толстая крапивная веревка [Шренк 1903, 3: 141–142]. Известно, что ульчи, как и нанайцы, привязывали к косе или пальцу покойного нитку и обрывали ее, тем самым лишая душу умершего возможности найти обратную дорогу и забрать в мир мертвых кого-либо из близких. На рисунке же в книге Л. Шренка веревка, выведенная из надгробного строения, шла к воде, вероятно указывая душе верный путь к духу-хозяину водной стихии. Согласно разъяснению А.В. Смоляк, нитку, привязанную к косе утонувшего, вытягивали из гроба и прикрепляли к деревцу, поставленному в воду у берега. К деревцу снизу была привязана тонкая веревка, на другом конце которой находился лежащий на дне реки камень. Это была «дорога» для души утонувшего — по ней душа могла уходить в воду и возвращаться в свою телесную оболочку [Смоляк 1980: 186].

У всех тунгусо-маньчжурских народностей Амура считалось недопустимым брать что-либо (в особенности орудия промысла) у членов рода, где есть утонувшие: вещи навлекали подобное же несчастье, как бы несли с собой гал - галигда. Более того, ульчи рассказывали нам, что представители рода утонувшего в течение года, разведя вне дома костер, должны были втыкать в кострище застругенную палочку как предостережение для других людей. Если этого не сделать или же по неосторожности раздуть костер на таком опасном месте, то человек непременно утонет.

Гал - галигда можно было нейтрализовать с помощью определенных обрядов. Нанайцы, например, отламывали кусочек от заимствованной у галигдако гурун вещи, делали игрушечные лук и стрелу и, привязав к последней этот кусочек, стреляли в том направлении, где жили хозяева вещи, с напутствием возвратиться к хозяину и унести с собой все плохое [Гаер 1991: 109]. У негидальцев был обряд, проводившийся весной перед ловлей рыбы на заездке. Направленность его та же, что у нанайцев (избавление от гал), но в самих действиях много неясного [Цинциус 1971: 189–190].

Несмотря на страх перед утопленником, коренные народности Амура, как мы уже отмечали, верили, что души утонувших сороди-

чей, если их вовремя умилоствить, помогают в рыбном промысле [Крейнович 1973: 425–426; Гаер 1991: 27–28, 32]. Е.А. Крейнович писал, что нивхи, проезжая мимо ч“иглаф, всегда «угощали» душу утонувшего и просили удачи [Крейнович 1973: 408]. Есть основания полагать, что нередко обращение к душе утонувшего сородича считалось более действенным, чем к самому духу-хозяину водной стихии, — сородич выступит надежным ходатаем перед грозным хозяином воды. Душу утонувшего потчевали на месте его захоронения лучшей едой и даже водкой и просили «дать хорошей жизни и фарту».

Культ духа-хозяина воды — один из трех важнейших в культуре народностей бассейна Нижнего Амура (наряду с духами-хозяевами тайги и огня). В то же время в их мифологическом багаже есть и другие персонажи, связанные с водной стихией. Это, например, похожее на огромного сома озерное существо (нан. *пуймур* ~ нег. *хилну* ~ удэг. *сунму*); ороч. и удэг. *ганики*; заимствованный от маньчжуров *мудур*; нивхские *тол милк*, *калм*, *ерви гинс* и др. Эти мифологические представления, несомненно, заслуживают специального рассмотрения, что, впрочем, уже выходит за рамки данной статьи.

Резюмируя изложенное, напомним, что Амур, богатейшая и мощнейшая река Дальнего Востока, на протяжении многих столетий притягивал к себе самые разные этносы. Современные народности Приамурья чисто внешне воспринимаются как представители одного и того же хозяйственно-культурного типа рыболовов бассейнов больших рек. Это обстоит так или почти так в области материальной культуры, но более пристальное изучение их духовной культуры позволяет сразу же провести четкую границу между палеоазиатским населением и пришлым тунгусо-маньчжурским. Можно думать, что пешие группы тунгусо-маньчжурских охотников достаточно медленно выходили с запада или юго-запада к Амуру, большой и непривычной для них реке. При этом они, по-видимому, смешивались с неким аборигенным населением (не нивхами), постепенно впитывая элементы «большеречной» культуры. Нивхи же, в свою очередь, продвигались вверх по течению Амура от его устья, о чем свидетельствует, в частности, их терминология движения внутри лодки (движение от носа лодки к корме обозначается тем же корнем *я-*, что и движение вниз по течению реки, т.е. постоянный курс для лодок был вверх по течению реки). Вопреки длительности контактов, аборигенная амурская культура все-таки не вошла еще в плоть и кровь тунгусо-маньчжурского населения: «таежное» в их мировоззрении, безусловно, преобладает над «речным». «Двойная ориентированность» (река + тайга) культуры тунгусо-маньчжурских народностей служит главным этноразграничительным признаком при сравнении с ориентированностью нивхской культуры (рядом с

рекой, вдоль реки, параллельно реке). Эта «двойная» направленность проявляется и в пространственной ориентации (река/тайга у тунгусо-маньчжурских народностей и вода ~ водное пространство / берег ~ тайга у нивхов; в тунгусо-маньчжурских языках нет даже такого понятия, которое имеется в нивхском: двигаться с водного пространства к берегу), и в расположении жилища и входа в него относительно реки (противопоставление «речной» и «таежной» частей дома у тунгусо-маньчжурских этносов и главенствующая роль течения реки для нивхского дома), и в культуре близнецов (по мнению тунгусо-маньчжурских народностей, один из них рожден от духа воды, а другой — от духа тайги, а у нивхов считается, что только один рожден от духа, другой же — человеческое дитя).

В ряду заимствованных от аборигенов Амура и к настоящему времени неплохо адаптированных тунгусо-маньчжурскими народностями стоит культ духа-хозяина воды. Подчеркнем еще раз, что все обряды его умилостивления относятся к промысловым, а следовательно, к чисто мужским. Наиболее разработанными они, бесспорно, являются у нивхов и находившихся с ними в длительном контакте ульчей, наименее четкими — у орочей и удэгейцев, маргинальных этносов ареала. Внешнее сходство обрядов, посвященных духу воды, не мешает тем не менее выявить некоторые весьма существенные этноразграничительные признаки (набор жертвенных продуктов, положение утонувшего при захоронении).

Все это говорит о длительном и непросто взаимовлиянии и взаимопроникновении двух типов культур — таежной и «большеречной» в рамках одной историко-этнографической области.

Библиография

Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представления орочей о Вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI.

Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие сказки и мифы. № 52. Новосибирск, 1966.

Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие тексты и словарь. Л., 1978.

Арсеньев В.К. Лесные люди удэгейцы. Владивосток, 1926.

Арсеньев В.К. Путевой дневник № 1 за 1917–1925 гг. // Архив ОИАК (Владивосток). Ф. 108. Оп. 1. Д. 27.

Арсеньев В.К. Путевой дневник № 2 за 1917, 1926, 1927 гг. // Архив ОИАК (Владивосток). Ф. 108. Оп. 1. Д. 28.

Арсеньев В.К. Сочинения: В 6 т. Владивосток, 1947–1949. Т 4. 1947.

Березницкий С.В. Вераования и обряды орочей (сер. XIX–XX вв.): Авторефер. дис. ... канд. истор. наук. СПб., 1995.

Березницкий С.В. Вераования и обряды орочей (сер. XIX–XX вв.): Дисс. ... канд. истор. наук. СПб., 1995а // Архив МАЭ. К-1. Оп. 1. № 943.

Бурькин А.А. Религиозные воззрения эвенов // Краеведческие записки—1993. Магадан, 1993. Вып. XIX.

- Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969.
- Василевич Г.М. Некоторые термины ориентации в пространстве в тунгусо-маньчжурских и других алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971.
- Васильев Б.А. Старинные способы охоты у приморских орочей // СЭ. 1940. № 3.
- Гаер Е.А. Ирадиционная бытовая обрядность нанайцев. М., 1991.
- Гребенщиков А.В., Кононенко Н.А., Нестеров С.П. Сухие протоки-2 — новый тип памятников эпохи раннего железа в бассейне Среднего Амура. Новосибирск, 1988.
- Дербек А.Ф. Медвежий праздник гиляков // Зап. ОАИК. СПб., 1913. Т. XIII.
- Дьякова О.В. Происхождение, формирование и развитие средневековых культур Дальнего Востока. Владивосток, 1993.
- Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Иванов С.В. Старинное зимнее жилище ульчей // Сборник МАЭ. М.; Л., 1951. Т. XIII.
- Крейнович Е.А. Морской промысел гиляков деревни Куль // СЭ. 1934. № 5.
- Крейнович Е.А. Выражение пространственной ориентации в нивхском языке // Вопросы языкознания. 1960. № 1.
- Крейнович Е.А. Нивхгу. М., 1973.
- Ларькин В.Г. Орочи. М., 1964.
- Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.
- Маргаритов В.П. Об орочах Императорской гавани. СПб., 1888.
- Нивхско-русский словарь / Сост. В.Н. Савельева, Ч.М. Таксами. М., 1970.
- Нанайский фольклор. Нингман, сиохор, тэлунгу / Сост. Н.Б. Киле. Новосибирск, 1996.
- Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев. Владивосток, 1991.
- Сем Л.И. К вопросу о пространственных представлениях и способах их выражения в алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971.
- Сем Ю.А. Нанайцы: Материальная культура. Владивосток, 1973.
- Смоляк А.В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Смоляк А.В. Похоронная обрядность. Ульчи // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Смоляк А.В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. М., 1984.
- Стариков В.С. Материальная культура китайцев. М., 1967.
- Суник О.П. Ульчский язык. Л., 1985.
- Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.
- Фольклор удэгейцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост. М.Д. Симонов и др. Новосибирск, 1998.
- Хасанова М.М. Обряд «угощения» духа-хозяина воды у негидальцев // Природа и цивилизация. Реки и культуры. СПб., 1997.
- Цинциус В.И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. XXVII.

- Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы, расы, культуры. М., 1985.
- Шевкомуд И.Я. Керамика начального неолита Приамурья // Россия и АТР. Владивосток, 1998.
- Шимкевич П. Обычаи, поверья и предания гольдов // Этнографическое обозрение. 1897. № 3.
- Шренк Л. Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. 2, 3.
- Штернберг Л.Я. Античный культ близнецов при свете этнографии // Сборник МАЭ. Пг., 1916. Т. III.
- Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Shirokogoroff S.M. Northern Tungus terms of orientation // RO. 1928. T. IV (1926).

Е.Г. Федорова

РЕКА В ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ НАРОДОВ СИБИРИ

Погребальный обряд, согласно прочно закрепившемуся в научной литературе мнению, является одним из наиболее этнических признаков культуры. Но при его изучении, как по археологическим, так и по этнографическим материалам, выявляется целый ряд проблем. В частности, выясняется, что погребальный обряд не просто подвержен трансформации [Кулемзин 1994: 423], как и другие элементы и явления культуры, этнографические материалы, в частности по обским уграм, указывают на то, что его особенности формируются даже на уровне территориальной группы одного народа. Это свидетельство сложных процессов, с одной стороны, внутреннего развития культур, с другой — взаимодействия между ними, что происходило на протяжении всей истории человечества. И решение данной проблемы — выяснение причин и закономерностей трансформации погребального обряда (что сегодня сделать достаточно сложно из-за отсутствия детальных описаний по территориальным группам, родовым подразделениям и т.д.) — способствовало бы решению другой проблемы: определению тех устойчивых его признаков, которые могли бы использоваться при сравнительном анализе с целью подтверждения преемственности культур.

Другая проблема состоит в выявлении общих черт в представлениях, связанных с погребальной обрядностью, у различных народов. Их наличие не вызывает сомнения и подтверждается рядом исследований, проведенных, в частности, на западно-сибирских материалах [Очерки культурогенеза 1994]. В сфере представлений у разных общностей, независимо от их этнической, лингвистической,

культурной принадлежности, обнаруживается много совпадений. Это, например, представления о наличии особого мира мертвых, об опасности, исходящей от умершего, о необходимости обеспечить ему существование в потустороннем мире и т.д.

К числу таких универсальных категорий относятся представления, связанные с рекой, в погребальном культе разных народов Сибири. Все эти народы условно можно разделить на «речные» и «неречные». К «речным» здесь относятся, во-первых, те народы, формирование культурного облика которых в значительной степени обусловлено их длительным проживанием по берегам крупных рек (хозяйственно-культурный тип рыболовов бассейнов больших рек). Их хозяйство базируется на развитом рыболовстве, рыба является основным пищевым продуктом, большую часть жизни они проводят на реке. Важно отметить, что это те народы, которые на протяжении столетий вели оседлый образ жизни.

Вторая группа «речных» народов включает в себя те этносы, в жизни которых река играет немаловажную роль, но они являются представителями других хозяйственно-культурных типов. Наконец «неречные» народы характеризуются малым удельным весом тех культурных явлений, которые могут быть обусловлены рекой. Нужно заметить, что отдельные подразделения того или иного этноса в силу специфики расселения могут входить в разные группы.

Итак, к первой группе «речных» народов Сибири относятся ханты и манси Оби и ее крупных притоков (за исключением их верхнего течения), а также нивхи, негидальцы, ульчи, нанайцы низовьев Амура. Ко второй группе «речных» народов принадлежат ханты и манси, проживающие в верховьях притоков, селькупы, лесные ненцы, кеты, тунгусы, якуты, удэгейцы и орочи Приморья, некоторые группы народов Южной Сибири, обитающие на относительно больших реках. «Неречные» народы — это скотоводы Южной Сибири и оленеводы Арктической зоны, образ жизни которых формировался в соответствии с потребностями их основного занятия. Вместе с тем в их жизни река также играла определенную роль, хотя бы в силу особенности географических условий, в которых обитали эти народы.

Отсутствие материалов по всем локальным группам указанных народов, а также объем данной статьи не позволяют в полной мере охватить обозначенную проблему — место реки в погребальном обряде, поэтому на примерах из различных этнических культур здесь будут рассмотрены наиболее важные или характерные черты явления. Прежде всего, это место реки в представлениях, связанных с погребальным обрядом, и затем — некоторые черты собственно обрядности.

В мировоззрении ряда народов Сибири река представляет собой связующее звено между различными мирами Вселенной, т.е. ее можно рассматривать в качестве космической модели, что характерно

для населения больших рек всего земного шара. В низовьях реки, отождествляемых с севером, располагается вход в Нижний мир, куда отправляются умершие или одна из их душ. Представления о Нижнем мире/низовьях реки известны в разных вариантах, причем они присутствуют даже у одного и того же народа. В частности, у сынских хантов (территориальная группа северной этнографической группы народа) страна мертвых *Чорас* («море») лежит за устьем Оби, а души умерших живут там на острове [Мартынова 1994: 18]. В представлениях других локальных подразделений северных хантов за устьем Оби располагается вход в загробный мир, сам же он находится под землей [Карьялайнен 1994: 139]. Манси считают, что вход в мир мертвых — тоже в устье Оби, у мыса Хоманел. Это «двери» в Нижний мир, который находится внизу [Чернецов 1959: 131; Источники... 1987: 152].

Насколько можно судить по имеющимся данным, у обских угров на земной плоскости, по горизонтали с Верхним и Средним мирами Нижний мир соединяется только у сынских хантов — одной из самых северных локальных групп этноса. Вообще же и представления о расположении входа в Нижний мир в низовьях Оби, на севере, где охотники добывают песцов [Соколова 1971: 228], более четко проявляются у северных групп хантов и манси [Зенько 1997: 110]. У большинства же групп обских угров, как показывают материалы конца XIX–XX вв., имеют место воззрения о Нижнем, загробном, мире как о подземном, причем многоярусном (см., например: [Карьялайнен 1994: 136–140; 1995: 243]), т.е. членение Вселенной идет по вертикальной линии, хотя путь в Нижний мир нередко связан с рекой, а вход в него лежит где-то в районе ее устья. Но зафиксировано достаточно много локальных вариантов представлений, где вход в Нижний мир располагается в лесу, или же входом в него, в частности у манси, служит могила [Зенько 1997: 111].

Представления о том, что мертвые или их души должны находиться недалеко от своих живущих родственников, т.е. в районе родового кладбища, достаточно широко распространены у хантов и манси. По мнению К.Ф. Карьялайнена, это первая стадия формирования воззрений о мире мертвых, за ней следует этап, когда этот мир становится общим для всех умерших, но также располагался под землей, а затем уже, под влиянием русских, его поместили за водой [Карьялайнен 1994: 136–137]. Причем этот автор постоянно подчеркивает, что трансформация представлений о строении Вселенной происходила под влиянием татар и русских (см., например: [Карьялайнен 1995: 247–249]), с чем не всегда можно согласиться. Во-первых, мировоззрение любого народа вообще с трудом меняется под влиянием других культур, если речь не идет о насильственном внедрении какой-либо новой идеологии, во-вторых, здесь, как представ-

ляется, имеет место объединение воззрений о строении Вселенной разных этнокультурных компонентов, участвовавших в этногенезе обских угров. Для одного из этих компонентов было характерно членение мира на Верхний и Нижний по горизонтали — это более древние, как принято считать [Алексеенко 1976: 91], представления, восходящие к эпохе верхнего палеолита [Рыбаков 1975: 59] и отличавшие культуру рыболовов [Алексеенко 1986: 110], для другого — членение по вертикали. Эти представления, возможно, связаны с южносибирско-центральноазиатской традицией [Там же]. Именно взаимопроникновением двух разных традиций лучше всего объясняются те противоречивые представления о мире мертвых, которые можно наблюдать у обских угров вплоть до настоящего времени. Верхний мир — это и небо, и верховья реки, Нижний — и определенная часть подземного пространства, и низовья реки.

Нахождение потустороннего мира под землей было характерно и для других этносов, в хозяйстве которых река и рыболовство играли весьма значительную роль. Это нанайцы, улчи, нивхи [Гаер 1974: 136]. Подземный Нижний мир, в который попадали через дыру, существовал и у нивхов [Таксами 1976: 208]. Под водой, в частности под морем, находится одна из сфер Нижнего мира (*доркин*) у нанайцев [Смоляк 1976: 132].

Аналогичная картина наблюдается и у «речных» народов второй группы. Здесь также имеет место нечеткость представлений, связанных с Нижним миром. Так, у кетов это и подземная страна, и северная страна в низовьях Енисея, и западная страна, куда уходит солнце [Алексеенко 1967: 197; 1976: 90–91]. В некоторых вариантах кетских представлений страна умерших — это только запад, хотя весь Нижний мир представлялся гораздо шире [Алексеенко 1967: 197], или же с загробным миром ассоциируется место реального захоронения и одновременно низовья Енисея [Алексеенко 1976: 103].

В представлениях селькупов Нижний мир мыслится как подземный, с городом мертвых, где очень жарко и вход куда находится на земле (в виде дыры где-то в лесу), хотя в шаманских обрядах фигурируют представления о расположении его на севере в устье реки [Прокофьева 1976: 112]. Проникнуть же в Нижний мир можно только через смерть [Там же].

За устьем реки начинается Нижний мир/мир мертвых у эвенков, отверстие же на дне этой реки является входом в него [Ермолова 1997: 123]. У подкаменно-тунгусских эвенков в Нижний мир, откуда никто не возвращается, впадает шаманская река *эндекит* (аналог мировой реки [Анисимов 1958]), которая течет сначала на северо-запад, затем на запад и на север. В нее впадают и шаманские реки, ниже устья которых располагаются миры мертвых [Василевич 1970: 26–27]. Морем, куда стекаются все реки, представляется мир мерт-

вых и у верхоянских эвенов [Ермолова 1993: 102]. У негидальцев водный загробный мир существовал только для утопленников [Смоляк 1980б: 189].

Представления о том, что Нижний мир находится где-то на севере за устьем реки (в данном случае — р. Лена), сохранились и у якутов [Гоголев 1997: 111], хотя большее распространение получил вариант, где этот мир располагался под землей [Алексеев 1992: 115], но одна из его частей — центр земли умерших, «место, где на волнах качаются господа, где в глыбы льда вмерзли госпожи, где в виде плавника плавают лучшие из юношей, где в виде шуги плавают девицы, где вечно бушует бурная вода смерти» [Там же: 114].

В мировоззрении нганасан — обитателей тундры — мир мертвых, по некоторым данным, расположен за рекой или океаном, но не на севере, как у обских угров, а на западе. По мнению Г.Н. Грачевой, это более позднее наслоение, в то время как в первоначальном варианте модели мира он располагался под землей [Грачева 1976: 61]. Вообще же у нганасан сферой существования всех покинувших этот мир является лед — Земля мертвых, противостоящий Воде-матери, олицетворяющей все живое [Симченко 1996: 132, 181].

У другого народа, жизнь которого связана с тундрой, — ненцев — Нижний мир мыслится как подземный, сама же земля окружена морем [Хомич 1995: 208], что перекликается с представлениями обских угров. По другим данным, душа умершего у ненцев плавает вместе с другими такими же душами в медной лодке по «ильному морю» [Устное сообщение Г. Вербова, цит. по: Чернецов 1959: 123]. В представлениях эскимосов особый мир мертвых — «морской мир» — был обиталищем душ людей, утонувших в море [Крупник 1980: 211].

Река в представлениях, связанных с Нижним миром, фигурирует и у скотоводческого населения Южной Сибири. Здесь наблюдается та же двойственность, что присуща представлениям других народов. Как известно, у всех тюркоязычных народов ярко выражено вертикальное членение пространства, где Нижний мир находится под землей (и в то же время на севере [Львова и др. 1988: 45]). Например, у алтайцев он мыслится как подземный, где протекают 9 рек, а его хозяин — Эрлик — ездит на черной лодке [Алексеев 1992: 115]. В подземном мире живут 7 сыновей Эрлика, которые распоряжаются морями, озерами, реками. В их водных владениях обитают души умерших, которые постоянно пытаются вырваться оттуда и вернуться на землю, но падают с волосяного моста через реку Тойбойдым, которая является границей между царством Эрлика и остальным миром. Она наполнена не водой, а слезами живых и мертвых людей и кровью. Вода в подземном мире осмысливается как поглотитель душ умерших, которые охраняются водяными чудовищами [Дьяконова 2001].

В мировоззренческих системах некоторых народов Южной Сибири сохраняются представления и о нахождении Нижнего мира / мира мертвых в большом водном пространстве. У алтайцев один из властителей земли-воды — *Талай-Кан*, — который считался властителем моря, верховным властителем всех вод земли, обитает «около устья семнадцати морей». Он же является покровителем всех умерших [Радлов 1989: 359]. У южных же тувинцев зафиксированы представления и о мире мертвых, расположенном в море [Дьяконова 1976: 279]. Шорцы также считали, что душа умершего отправляется в море мертвых, расположенное на западе [Дьяконова 2001]. В то же время, согласно мировоззрению некоторых групп тувинцев-шаманистов, страна умерших находится в низовьях какой-либо большой реки, текущей на север или на запад [Дьяконова 1975: 49].

Изложенный здесь материал показывает, что представления о расположении Нижнего мира / мира мертвых у «неречных» народов во многом схожи с таковыми у «речных». Воззрения, согласно которым он находится в низовьях реки, нельзя однозначно связывать с народами, населявшими берега больших рек и относившимися в этнографической действительности к представителям хозяйственно-культурных типов с ведущей или значимой ролью рыболовства. Более того, они для него необязательны. Характерны же эти представления, видимо, главным образом для тех групп этносов, которые проживали непосредственно в низовьях рек. Но практически повсеместно низовья реки фигурируют как вход в Нижний мир, находящийся под землей. Кроме того, реки являются неотъемлемой составляющей Нижнего мира, который обычно представляется как зеркальное отражение Среднего мира — мира людей.

Вода (река, море, озеро) считается стихией Нижнего мира, поэтому к условному «низу» относят и всех водяных духов, которые наделяются отрицательными качествами. В представлениях многих народов Сибири одной из причин смерти является воздействие на человека духов Нижнего мира, которое осуществляется через реку. Нижний мир является еще и пристанищем болезней. Они проникают в Средний мир и могут вызвать смерть человека. По представлениям обских хантов, из «Северного моря» (Обская губа) и низовьев Оби — мира мертвых — плыли на лодках прислужники хозяина Нижнего мира и умерщвляли людей, пуская в них маленькие стрелы — носители болезни, а затем сажали людей в лодки и увозили на тот свет [Мифы 1990: 515]. По реке из Нижнего мира продвигалась и сама болезнь, в частности оспа [Кулемзин 1984: 124], уносящая обычно много жизней. У хантов смерть женщины (от вздутия живота) могло вызвать вселение в нее духа-хозяина озер и рек Куля из-за нарушения запрета на употребление в пищу щуки [Грибова 1975: 34]. На Васюгане, если женщина хотела вызвать болезнь у своего

мужа, она делала из гнилого дерева фигурку — изображение своего рода посланника, который должен был призвать духа смерти, одевала его, протыкала иглой, помещала в маленькую деревянную или берестяную лодку и отпускала по реке к духу мертвых [Карьялайнен 1994: 66], таким образом, отправляя символически в Нижний мир. У салымских хантов человек умирал, если его душу забирал черт-людоед *Куль*, который, как считается, живет в Северном Ледовитом океане под вечными льдами [Федорова 1996: 104–105]. В представлениях юганских хантов дух Нижнего мира забирает только мужские души [Мартынова 1994: 17]. У других групп этого народа духи уводили в Нижний мир все души, или же человек «пугался» и «падал» в реку Нижнего мира [Карьялайнен 1994: 62].

По представлениям манси, дух-хозяин Нижнего мира (*Хуль-отыр*) может навлекать смерть только на тех, кто есть в списке смертников у верховного божества Нуми-Торума. Хуль-отыр перевозит на своей длинной черной лодке в Нижний мир тех, кто должен умереть. Если он ошибается, как считают северные манси, один из сыновей Верховного божества может развернуть лодку обратно [Гемуев, Сагалаев 2001: 77].

В представлениях нанайцев, если человек тонул, это было делом рук водяного черта, а «водяные люди» в прошлом — жители земли [Смоляк 1976: 157].

Кеты считали, что люди могут погибнуть в результате действий Холай — хозяйки водоемов, местом обитания которой, по наиболее распространенной версии, является устье реки [Алексеевко 1977: 59]. По представлениям селькупов, вход в мир мертвых караулит мамонт («покойницкую землю караулящий зверь»), который осмыслялся также и как дух-хозяин всей земли и воды [Прокофьева 1976: 116].

В эвенкийской традиции через воронки и пороги на земле могли подняться души умерших из Нижнего мира, чтобы затащить туда живых, поэтому при переправе на оленях через реку нельзя смотреть в воду [Ермолова 1997: 123].

Представления о том, что мать воды *Су анасы* (водяная корова) может затащить человека в свое подводное жилище и умертвить, существуют и у сибирских татар [Валеев 1976: 324]. Так же считали и тюркоязычные народы Южной Сибири [Дьяконова 2001].

Таким образом, у народов Сибири, независимо от принадлежности их к «речным» или «неречным», а также от того, где находится у них Нижний мир, фиксируются представления об опасности, исходящей от воды, водяных духов, местом обитания которых были самые различные водоемы.

Вторая важная роль, в которой выступала река в представлениях, связанных с погребальным обрядом, — это роль пути в мир мертвых. Как считают ханты, в Нижний мир стекаются все реки, имен-

но по реке отправляется туда и душа умершего. Этим представлениям соответствует один из вариантов ориентировки могил у обских угров: вниз по течению реки [Зенько 1997: 106–107].

По представлениям васюганских хантов, путь в Нижний мир ведет через кладбище. В нем течет «душеводная река», которая впадает в «черноводное море». На этой реке находятся 7 запоров, у каждого из них — город, которым владеет один из помощников хозяина Нижнего мира. Души попадают в эти запоры, но шаман может выудить их оттуда с помощью сетки из человеческих волос и таким образом спасти человека. Последнее место, где ему дозволяется забросить сеть, — устье этой реки. Если же душа попала дальше, то шаман уже ничего не может сделать [Жарьялайнен 1995: 244–245].

Водную преграду душа преодолевает независимо от того, каким мыслится Нижний мир и путь в него. Так, у юганских хантов душа умершего идет в мир мертвых под землей, но пересекает там море [Мартынова 1994: 18–19]. В представлениях обских угров душа в Нижнем мире должна переправиться через море с помощью волос, своих и отрезанных с головы ближайших родственников умершего (у манси пожилые женщины расплетают им одновременно обе косы, что можно делать только после чьей-либо смерти, и отрезают пучок с затылка, если родственник самый близкий — то с левой стороны, со стороны сердца). Волосы разделяют на 4(5) пучков, в зависимости от пола умершего, и кладут на него поперек. Когда душа пересекает море, она соединяет волоски, если же их не хватает, то душа погибает [Ромбандеева 1993: 101–103]. Перед выносом покойника из дома пучки волос снимают с него и сжигают, но только весной, когда проводится обряд проводов души умершего осенью, зимой или весной после прилета птиц. Для тех же, кто умер летом, этот обряд проводят осенью, ближе ко времени отлета птиц. Таким образом, он оказывается приуроченным к периоду, когда нахождение перелетных птиц буквально соотносится с тем миром (Средним), где пребывают не только живые люди, но и души умерших до попадания в Верхний мир, где они оказываются вместе с улетевшими на юг, в верховья реки / Верхний мир перелетными птицами (в данном случае речь идет о тех душах, которые становятся духами-покровителями, семейными или общественными). Стадиальное формирование таких представлений должно быть связано с возникновением культа предков. Начало его становления относят к периоду существования уральской языковой и этнокультурной общности [Соколова 1990: 70]. В дальнейшем представления о попадании одной из душ в Верхний мир распространяются на всех умерших, а не только на социально значимых при жизни. Воззрения же о реке как о пути в мир мертвых проявляются у обских угров еще и в том, что обряд отправления души в Верхний мир проводят на берегу реки или у ручья.

Река в связи с перемещением в мир мертвых фигурирует и в представлениях народов Амура. Шаман, который ведет души умерших, пересекает речки, причем среди них сначала называются реально существующие и хорошо известные [Смоляк 1976: 132]. По реке на лодках, как считается, отправляются в мир мертвых души умерших из нанайских родов Бельды, Ходжер, Озял [Киле 1976: 198]. По представлениям негидальцев, в мире мертвых есть «переход» — речка, через которую умерших перевозят на лодке обитатели этого мира («кто увидит»), причем это не должны быть обязательно умершие родственники [Хасанова 2004: 187]. У нивхов как вариант этих представлений можно рассматривать обычай ставить утопленникам стилизованную лодку, чтобы они могли на ней добраться до загробной деревни [Отаина 1984: 158].

У орочей по пути в подземный мир, когда шаман провожает душу покойного, нужно пройти по течению одного ручья, пересечь другой (из него можно пить, в нем можно ловить рыбу), который, как и два следующих, пересекает тропинку — дорогу в загробный мир. Прожив в подземном мире несколько веков, души отправляются по реке на лунную землю к Тигровому озеру, Медвежьему озеру, где они меняют пол. Старухи озер посылают их на землю, где они вселяются в новорожденных и начинают новую земную жизнь [Березницкий 1997: 21–23]. На то, что умерший «путешествует» по воде, указывает и такой факт, как положение покойника головой к воде [Там же: 63]. Кроме того, у нанайцев, удэгейцев, ульчей, орочей родовые кладбища располагались ниже селения по течению реки [Там же: 61]. Это соотносится с представлениями о реке как связующем звене между мирами Вселенной.

Близкие представления фиксируются у селькупов. У них считается, что души умерших или сами покойники плывут в море мертвых по реке в кедровых колодах [Прокофьева 1976: 113]. Селькупские кладбища располагались на берегу реки, а умершего ориентировали ногами вниз по ее течению, из чего следует, что до XVII в. (до прихода русских) селькупы укладывали покойника в лодку или колоду и отправляли вниз по течению реки [Лебедев 1980: 158]. Река является дорогой в мир мертвых и у эвенков [Ермолова 1997: 122].

По «воде смерти» добирались в подземный мир (мир умерших) души у якутов [Алексеев 1980: 164]. Возможно, здесь нашел отражение, по определению Ф.Ф. Васильева, «этнокультурный субстрат уральского облика», оказавший свое влияние на формирование предков якутов [Васильев 1994: 16].

Представления о реке как о пути в потусторонний мир фиксируются и у народов Южной Сибири. Так, у шорцев посмертная субстанция человека *үзүт* отправлялась в царство мертвых по реке на плоту из дощечек или стеблей борщевника, гребя веслами в «место

мертвых» [Дьяконова 2001]. Этот плот делали для нее родственники умершего. На своем пути она должна была переправиться через рр. Чашчул и Канчул, через «Море ўзўтов» [Наумова 1980: 124]. Представления о реке как о дороге в Нижний мир выражены в хакасском обычае во время весеннего половодья спускать на плоту вниз по реке умерщвленного бычка [Львова и др. 1988: 23].

У тувинцев река осмыслялась как ось Вселенной, соединяющая все ее миры. Связь с миром мертвых осуществлялась по рекам, через которые могли пройти только мертвые — во время проводов умершего шаман говорил: «Вот эти реки, которые не сможет переплыть человек...» [Соломатина 1997: 100–101]. Тувинцы в районе озера Сут-Холь хоронили недалеко от реки, укладывая умершего головой по направлению ее течения [Дьяконова 1975: 58]. (Нужно отметить, что у тюркоязычного населения Южной Сибири существуют и представления о переправе в Нижний мир через водоем по мосту из конского волоса [Львова и др. 1988: 97].)

Близкие представления о пути в мир мертвых наблюдаются и у народов лесотундры и тундры. У ненцев шаман, сопровождающий душу умершего в потусторонний мир, проходит на своем пути три реки: первая из них полна деревьев, вторая — кусков старых шаманских бубнов, третья — кусков железа. И только потом он достигает большой воды, за которой живут умершие и по которой он плывет на лодке [Лехтисало 1998: 105]. У нганасан общение с миром мертвых происходит через очаг в чуме [Грачева 1983: 68]. Вместе с тем, по представлениям нганасан, из семи дорог, ведущих в мир мертвых, главная (*аника седя*) проходит через земной провал, который имеет вид речки, протекающей среди страшных порогов во внутрь земли [Третьяков 1869: 418].

В представлениях нганасан, аргиш умершего по пути в мир мертвых достигает берегов широкой реки, где слабо светит солнце. На противоположном берегу располагается много чумов, в одном из которых живут родители вновь прибывшего. Во время переправы через реку аргиша умершего последний отмывается от всей своей грязи и «нечистоты», которые остаются в реке. Обитатели чумов встречают его и стараются определить, чей родственник прибыл (для того, чтобы его можно было опознать в мире мертвых, на убитом во время похорон передовом олене ставят тамгу владельца). После чего, как считается, один из близких родственников (или, если речь идет об утопленнике, тот дух, в чьи владения он попал) длинным ножом делит вновь прибывшего вдоль пополам. «Грязную» часть бросают в воду, а «чистая» остается жить в мире мертвых [Грачева 1976: 60].

Таким образом, река в связи с миром мертвых выступает у народов Сибири в двух планах. Первый из них — это река-дорога, второй — река-преграда. И в том, и в другом случаях она отделяет мир

живых от мира мертвых, но река-дорога осмысливается как связующее звено, в то время как реку-преграду необходимо преодолеть для того, чтобы попасть из одного мира в другой. Эти представления четко привязываются к двум вариантам членения Вселенной: в первом случае это горизонталь, во втором — вертикаль.

То, что река представляла собой путь в мир мертвых, имело и реальное воплощение: у многих народов летом на кладбище гроб везли на лодке. Это зафиксировано у северных [Соколова 1971: 229; Кулемзин 1984: 141] и восточных — салымских (последние связывают вместе два пятиметровых обласка, в которых едут еще и родственники умершего, остальные же садятся в другую лодку [Федорова 1996: 107]) и ваховских (в лодке с умершим было двое стариков, остальные ехали впереди на трех лодках и везли посуду, столы, продукты, бересту [Соколова 1971: 232]) хантов, а также у манси. В то же время у сыгвинских (ляпинских) манси в любое время года покойника везли на кладбище на нарте, которую оставляли потом на могиле [Ромбандеева 1980: 107]. Но в данном случае речь идет о той группе манси, в хозяйстве которой немаловажную роль играло оленеводство.

По этнографическим материалам, на территории Западной Сибири обычай везти умершего на кладбище в лодке особенно четко выражен у нарымских селькупов. Даже если человек умирал зимой, его подвешивали к деревьям и держали так до вскрытия рек, а затем везли на кладбище ногами по течению на долбленной или берестяной лодке, причем живые должны были ехать на отдельных лодках, иначе, как считалось, с ними могли произойти какие-либо несчастия [Пелих 1972: 66–67; Лебедев 1980: 154, 158]. На лодке везли летом покойника и кеты [Алексеев 1980: 163].

Использование лодки для транспортировки покойника можно считать характерным для населения таежной зоны Западной Сибири, где наиболее ярко выражены представления о реке как связующем звене между мирами. Нужно подчеркнуть, что для всех перечисленных выше народов наиболее характерно расположение кладбища ниже по течению реки относительно селения [Пелих 1962: 181; 1972: 66; Алексеев 1980: 162; Федорова 1993: 86; 1996: 107]. Оно четко вписывается в структуру Вселенной: населенный пункт, отождествляемый со Средним миром, находится между кладбищем, которое устраивается ниже по течению реки, т.е. на пути в Нижний мир, и отправляющиеся туда умершие уже не проходят мимо своих живых сородичей. А за селением вверх по течению реки располагается святилище, которое оказывается уже связанным с Верхним миром. Данный вариант характерен для многих групп обских угров, хотя у тех, что проживают в верховьях обских притоков, он не всегда четко выражен. Нужно отметить, что запрет на транспорти-

ровку покойника вверх по течению реки зафиксирован и у «речного» народа второй группы — кетов [Алексеевко 1976: 104].

Вместе с тем у тех групп северных хантов, которые обитают в низовьях Оби, кладбища располагаются либо выше по реке относительно селения, либо за рекой, либо на острове [Соколова 1971: 229; 1994: 87]. В первом варианте, видимо, происходит совмещение в представлениях Верхнего и Нижнего миров (интересно, что это характерно для периферийных групп хантов). Во втором и третьем вариантах можно говорить о реке как о преграде между мирами живых и мертвых. Подобные варианты, подразумевающие наличие какой-либо водной преграды по пути к кладбищу у «речных» народов, в частности Западной Сибири, фиксируются и в тех случаях, когда кладбище находится в относительном отдалении от реки, в лесу. Они же, как отмечалось выше, характерны для «неречных» народов и Северной, и Южной Сибири. Не исключено, что совмещение идей реки-дороги и реки-переправы выражено в обычае ненцев устраивать кладбища на высоком берегу реки [Грачева 1971: 262; Хомич 1977: 25].

Обычай везти покойника на лодке зафиксирован также у народов Приамурья и Приморья. У нивхов Сахалина на лодке к месту сожжения везли утопленника. Эту лодку потом там и оставляли [Смоляк 1980в: 197]. Лодку помещали также у «дороги» из заостренных палок, которая вела от места сожжения к воде. Ульчи тоже везли утопленника на украшенной стружками лодке, которую потом оставляли на могиле [Смоляк 1980е: 186; Березницкий 1999: 65].

У народов, в жизни которых река играла менее существенную роль, мог иметь место даже запрет на перенесение покойника через воду, как, например, у надымских ненцев [Лехтисало 1998: 99]. Возможно, здесь отражены представления о воде как о живой субстанции, Воде-Матери.

У тувинцев-ламаистов Эрзинского района, если путь к месту погребения лежал через реку, под стремени коня, на котором везли умершего, подкладывали бумагу желтого цвета, символизирующую золото, и говорили, что везут не покойника, а золото. Кроме того, возвращаясь с похорон, бросали на месте переправы через реку заранее подготовленные «девять драгоценностей» (пыль, соскобленную с серебряных и золотых вещей, бусы, медные предметы) [Дьяконова 1975: 105].

Важным элементом погребального обряда, указывающим на связь с рекой, является использование в качестве гроба лодки. У северных хантов умершего клали в разрубленную поперек лодку (соответственно гроб имел то же название, что и лодка — *хол* или *йинк манты хот* — «по воде идущий дом» [Кулемзин 1984: 140]). Другой вариант лодки-гроба отличался тем, что у нее обрубали корму и

нос, которые закрывали в прошлом берестой, позднее — досками [Соколова 1971: 229]. Он был характерен для многих групп обских угров, но особенно часто в таких гробах-лодках хоронили северные ханты и манси [Чернецов 1959: 101; Соколова 1980: 131; Федорова 1993: 80; Енов 1994: 87; Карьялайнен 1994: 79 и др.]. У сынских хантов гроб из лодки-долбленки носил название *лэлты юх*, что значит «дерево, на которое сажали, погружали» [Талигина 1998: 43]. Отпиленные у лодки нос и корму здесь клали над могилой вместе с двумя ручными и одним рулевым веслами, необходимыми, как считается, умершему для переправы через «сор мертвецов» (*хола лор*) и «реку мертвецов» (*хола ехан ушл*) [Талигина 1995: 131].

У ляпинских манси гроб делали из лодки-калданки, принадлежавшей семье умершего. Нос и корму обрезали по росту покойного, обрезки шли на крышку гроба. Остатки же досок сжигали после того, как умершего увозили на кладбище. Считалось, что все «это принадлежит ему» [Ромбандеева 1980: 105]. Сам же обычай хоронить в лодке объясняется тем, что душа летом едет в мир мертвых на лодке [Чернецов 1959: 132].

Захоронения в лодках у коренного населения Западной Сибири, видимо, имеют достаточно давние корни. На территории, занимаемой обскими уграми в этнографической действительности, они известны и в археологических материалах. В частности, захоронения в лодках присутствуют в средневековых погребениях Среднего и Нижнего Приобья [Матющенко 1994: 330; Семенова 2001: 113; Зеленый Яр 2005: 39].

В лодках хоронили своих умерших нанайцы, ульчи, негидальцы. Самаргинские удэгейцы и нанайцы притоков Уссури, у которых были наземные погребения, использовали как собственно лодки, так и гробы, сделанные в виде долбленной лодки [Сем 1984: 110–111, 114]. Удэгейцы такие гробы орнаментировали, а крышку делали в виде рыбы [Смоляк 1980д: 193]. Гроб из распиленной старой долбленной лодки сооружали также орочи [Смоляк 1980г: 190; Березницкий 1999: 61]. По некоторым данным, нанайцам нельзя было использовать на гроб доски от лодки («Буря будет! Грех!») [Смоляк 1980а: 179].

Нужно отметить, что здесь у оседлых рыболовов (нанайцев и ульчей), наблюдается еще одна общая с обскими уграми черта — устройство надмогильных сооружений в виде домиков, осмысляемых как жилище умершего [Сем 1984: 114].

В лодках хоронили своих умерших и другие «речные» народы. Так, нарымские и тазовские селькупы использовали либо распиленную пополам долбленку, либо колоду, причем оба варианта осознавались как лодка, на которой умерший отправляется к устью мифической родовой реки, где находится город мертвых [Прокофьева

1977: 70]. В долбленную или берестяную лодку головой к югу умершего клали сразу после смерти. В ней же его отвозили на кладбище, причем нельзя было ехать вверх по реке. Если хоронили в берестяном чехле, ему также придавали форму лодки [Пелих 1972: 66–67].

Лодка или плот присутствовали в погребениях эвенков. Помост при воздушном захоронении у них имел форму лодки-колоды, а при захоронении в земле умершего до того, как положить в гроб, держали в лодке [Ермолова 1997: 122].

Интересно, что в лодках хоронили и некоторые «неречные» народы. В частности, такие погребения (считающиеся исключением) зафиксированы у ненцев Сюней-сале (на берегу Оби, недалеко от Яр-сале). В тундре же встречаются захоронения под лодкой [Грачева 1971: 254–255; 1983: 145]. Наконец на р. Алазее было обнаружено юкагирское женское погребение в лодке. Лодка состояла из пяти тонких досок, нос был скреплен кожаной веревкой [Васильев 1994: 20].

Обычай использования в качестве гроба лодки рассматривается как реликт древнего захоронения, когда умершего спускали по реке [Лебедев 1980: 158; Федорова 1997: 153 и др.]. Причем когда-то это могла быть просто доска или плот.

В целом, как можно судить по изложенным данным, захоронение в лодке распространено не столь широко и характерно для сугубо «речных» народов. Причем более четко оно присутствует в погребальном обряде народов, которые вели преимущественно оседлый образ жизни.

Еще один сюжет, который можно связать с рекой, это особый статус утопленников среди умерших у всех народов Сибири. По представлениям обских угров, тех, кто утонул, забирает к себе водяной дух, поэтому тонущего не принято было спасать. Утопленников хоронили отдельно от остальных. Если тело не было найдено, то в лесу делали небольшой свайный амбарчик, куда помещали изображение утонувшего и миниатюрный инвентарь. Около этого амбарчика и проводили поминки [Соколова 1971: 231; Зенько 1997: 117–119]. Хоронили также лодку с вещами утопленника [Соколова 1971: 231], а поминки могли устраивать как у могилы, так и на берегу [Зенько 1997: 119].

По представлениям обских угров, души утонувших становились духами воды [Кулемзин 1984: 44]. Считалось, что утопленников нужно хоронить отдельно потому, что они с тем, кто умер сам («сам ушел»), «вместе не живут». У северных хантов, обнаружив разбросанные кости утонувшего, складывали их в ямку там же, где и нашли [Кулемзин 1984: 79]. У восточных хантов, а именно — на Вахе, в том случае, когда не находили тело утонувшего, хоронили его собаку, причем подбирали по полу в соответствии с полом умершего.

У народов Приамурья и Приморья (нанайцев, ульчей, негидальцев, нивхов) погребения утопленников отличались от захоронений людей, умерших другой смертью: их хоронили на берегу в земле без гроба. Утопленника нельзя было вносить в дом. Считалось, что утонувшие шли к хозяину реки или моря [Сем 1984: 115], в связи с чем совершались определенные обряды. У нанайцев, когда узнавали, что кто-то утонул, собиралось население всей деревни, снаряжали несколько лодок, к веслам и перекладинам лодок привязывали священные стружки и отправлялись искать утопленника. В середине лодки сидела плакальщица, роль которой выполняла пожилая женщина. Она обращалась к хозяину воды с просьбой пригнать утопленника к берегу [Гаер 1974: 137].

У нивхов, если долго не могли найти тело утонувшего, в один из вечеров все его родственники усаживались дома по углам и сидели тихо в темноте. Когда слышался шум воды, считалось, что душа утопленника открыла дверь. Она выдавала себя дыханием, звуками. Душу «хватали» и один из присутствующих загораживал дверь, чтобы она не ушла. После такого обряда тело обязательно находили и захоранивали [Таксами 1976: 213].

У народов Амура человек, обнаруживший утопленника, должен изготовить из дерева ритуальную посуду, по форме напоминающую рыбу или лодку, и при похоронах пустить ее в воду с угощением для духа-хозяина воды. Если не было возможности сделать такую посуду, угощение отправляли на куске бересты. То же делали и в тех случаях, когда не могли найти утопленника [Смоляк 1980б: 189; Хасанова 1997: 83].

Ульчи, положив утонувшего в гроб, привязывали к его ноге нитку, выводили ее из гроба и соединяли с тонким деревом, которое ставили в воде у самого берега. К основанию дерева привязывали веревку, противоположный конец которой за счет тяжести привязанного к нему камня держался у дна. Через нитку и веревку душа, как считается, уходила в воду и возвращалась обратно. Там она находилась до последних (больших) поминок. Ее положено было кормить. На последних поминках душу «извлекали» из воды и «переправляли» в загробный мир [Гаер 1974: 138; Смоляк 1980е: 186].

У народов Приамурья и Приморья утопленников хоронили обычно на берегу реки головой к воде, поскольку их должен забрать хозяин воды. У негидальцев фиксируются специальные места погребения утопленников [Хасанова 1997: 84]. Ульчи прикасались к утопленникам только деревянными крючками, а во время похорон совершали на лодках несколько кругов по воде [Шренк 1903: 186]. Ульчи, нивхи иногда утонувшего клали лицом вниз, чтобы «не видел никого из присутствующих» [Шренк 1903: 186; Смоляк 1980в: 197]. Нивхи, которые обычно сжигали умерших, тело утонувшего

сжигали на берегу. На Сахалине около места сожжения из прутьев, воткнутых в землю, делали для него «жилище», а на Амуре от этого места к кромке воды из застругенных палок — «дорогу», как и у других народов региона, от могилы к воде. Она должна была обозначить душе утонувшего путь к могиле и оградить от нее живых. На эту «дорожку» бросали угощение, когда просили духа-хозяина моря найти душу утонувшего. Путь к могиле со стороны селения заваливали стволами деревьев [Смоляк 1980г: 192; Березницкий 1999: 65]. У некоторых групп нивхов утопленников во время похорон было положено «веселить» — на таких похоронах было шумно, устраивались состязания в беге, прыжках, борьбе [Смоляк 1980в: 197–198].

Кроме того, у всех народов региона было принято делать специальную ритуальную посуду и устраивать жертвоприношения хозяину воды [Гаер 1974: 137–138; Смоляк 1980б: 189; 1980в: 197–198; 1980г: 192; 1980е: 186; Хасанова 1997: 83]. В тех родах нанайцев, где были утонувшие, духу-хозяину воды полагалась первая добыча [Смоляк 1976: 158].

Для всех народов Приамурья и Приморья характерны представления о том, что утопленник является избранником хозяина воды и последний должен как-то отплатить сородичам погибшего за то, что взял его к себе. Это предполагало удачу в промыслах. (В то же время у негидальцев утонувшие — это те, кто провинился перед духом-хозяином воды, за что он и берет их к себе [Хасанова 1997: 83].) У негидальцев и ульчей утопленник становился посредником между живыми и духом-хозяином воды, а по представлениям орочей, утопленники могли стать не только его слугами, но и родовыми духами [Аврорин, Лебедева 1978: 236]. Если хотели удачи в рыбалке, через утопленников обращались к духу-хозяину воды: шли на место их погребения с пищей и спиртным и просили помочь в промысле. Духи воды старались вознаградить живых за утрату [Гаер 1974: 138; Смоляк 1980е: 187; Хасанова 1997: 84]. Но, по представлениям нанайцев, утопленники могли и мешать в промысле. Тогда их просили успокоиться: бросали в воду табак, крупу, лекарственные корни [Гаер 1974: 138].

Утопленник, как отмечалось выше, представлял особую опасность. У нивхов женщинам и молодым мужчинам вообще запрещалось присутствовать на похоронах утопленников. Ульским женщинам нельзя было участвовать и в поминках по утонувшему. Кроме того, молодым женщинам (ульчи, орочи) не положено ходить около его «дороги», чтобы «не утачил», не забрал ее душу [Смоляк 1980в: 197; 1980г: 192; 1980е: 186]. У нивхов, если души утопленников возвращались в мир живых, они могли принести много вреда, унести душу живого, поэтому их нужно было уничтожить [Таксами 1976: 213].

Если же утопленника не находили, то у народов региона принято было хоронить куклу-заместителя, сделанную из прутьев багульника. Орочи обтягивали лицо такой куклы тканью, вышивали нитками глаза, брови, рот, нос. Негидальцы надевали на утопленника белый халат или завертывали его в белую ткань. Класть утварь утонувшему не полагалось — он уходил в особый водный мир для утопленников [Смоляк 1980б: 189; 1980в: 198; 1980г: 192; 1980е: 187; 1993: 169]. У орочей, если тело утопленника не находили в течение двух лет, делали ложное захоронение [Березницкий 1999: 64].

У народов Амура родственникам утонувших нельзя было ничего жарить, использовать рыбий клей, а у нивхов после погребения утонувшего первую пойманную рыбу или морского зверя нельзя добывать и разделывать представителям других родов, чтобы предотвратить несчастье на воде [Смоляк 1980б: 189; Отаина 1984: 162]. У улчей молодым запрещалось ходить между рекой и домом семьи утонувшего. Всем его родственникам ничего нельзя было жарить дома. Из дома утонувшего, как считали народы Приамурья и Приморья, никто ничего не мог брать, не пользовались и лодкой из семьи утонувшего. У его родственников не положено было брать оружие или орудия рыболовства [Гаер 1974: 138; Смоляк 1980е: 186; Хасанова 2004: 187].

Утопленники выделяются среди всех умерших и у других народов Сибири. Так, кеты считали, что утонувшие попадали к хозяину реки *Ульгысю*. Для этого их хоронили у реки, но не на возвышении: нужно было, чтобы могила размывалась водой и покойный оказывался в реальной реке [Алексеев 1967: 201].

По представлениям лесных ненцев, утонувшие «записаны» у Водного духа, который живет вместе со своим народом под водой в устье Оби, где есть водоворот, затягивающий под воду лодки и суда [Лехтисало 1998: 34]. Таким образом, для утопленников здесь существует отдельный мир мертвых в отличие от мира мертвых для умерших другой смертью (он располагается под землей).

Аналогичная ситуация наблюдается у нганасан. Они считали, что если человек попал в воду, на глубину, то он обязательно должен утонуть, поскольку его хочет взять *Биды-нямы* (Вода-мать) и спасти его нельзя. Не спасали и тех, кто проваливался с нартами под лед при перекочевках [Грачева 1983: 124]. Если же все-таки тонущий оказывается спасенным, то на какое-то время становится «нечистым», так как его отнимали у воды, когда он уже был на пути в мир мертвых [Грачева 1976: 58]. У нганасан считалось, что утонувший имеет свою дорогу в мир мертвых [Грачева 1976: 62; 1983: 76].

Нганасаны оставляли труп и вещи утонувшего на берегу той реки или озера, где он утонул. Если труп не найден, то некоторые

вещи покойного считались «нечистыми», поэтому их выставляли в любом месте тундры или заваливали валунами [Грачева 1983: 107]. По этой причине нельзя было пользоваться лодкой утонувшего: считалось, что он может взять к себе нового владельца [Попов 1976: 42]. Если же тело утопленника находили, то его хоронили как обычно.

У азиатских эскимосов, если тело не было найдено, делали кенотаф с одеждой утонувшего. Если же его находили, то хоронили на кладбище или оставляли на берегу (в том случае, если труп сильно разложился) [Крупник 1980: 211].

По представлениям северных алтайцев, души утопленников падали в мир властелина земли-воды. Семья утонувшего приносила ему жертву: трехлетнего теленка живым отправляли на плоту вниз по течению реки [Дьяконова 2001]. У теленгитов, если не находили тело, делали кенотаф [Дьяконова 1980: 104]. Буряты считали, что души утопленников становятся мелкими и вредными водяными духами, в обязанности которых входило топить живых людей [Михайлов 1976: 301].

Из сказанного ясно, что утопленник у всех народов Сибири представлял большую по сравнению с остальными умершими опасность для живущих. Он отличался от других умерших тем, что его смерть была связана с уходом в конкретную сферу Нижнего мира — к хозяину воды, где он превращался в недоброго духа. Вероятно, у всех народов утопленник рассматривается как своего рода жертва этому хозяину. Но такие представления оказались наиболее четко выражены (или зафиксированы) у народов Приамурья и Приморья. Важно отметить, что для многих народов Сибири характерно наличие в представлениях особого мира мертвых для утопленников.

У некоторых народов зафиксированы особые действия по отношению к реке, осуществляемые семьями всех умерших уже после похорон. Так, у сынских хантов, когда заканчивался траур, женщины и девушки вырезали на бересте элементы орнамента, детали обуви, снимая с себя таким образом запреты на все виды деятельности, наложенные в связи со смертью родственников, и бросали в воду со словами «Расти, мое мастерство, мое умение, как этот ручей впадает в широкую реку, в море» [Талигина 1997: 219]. У нганасан подбная семья как «нечистая», если она в первый раз после похорон переправлялась через реку, должна была принести жертву духу-хозяину этой реки. Перед переправой нужно было задушить оленя и опустить в воду его шкуру с головой и копытами. При этом просили духа, чтобы он не сердился из-за того, что «нечистые» осмеливаются пересечь реку [Попов 1976: 42].

Рассмотренный здесь материал позволяет сделать несколько предварительных выводов. Во-первых, в представлениях, связан-

ных с рекой в погребальной обрядности, общие черты обусловлены, скорее, общим этническим субстратом, а не принадлежностью к определенному хозяйственно-культурному типу. Исключение составляет, пожалуй, обычай хоронить в лодке, распространённый прежде всего у рыболовов или охотников-оленоводов-рыболовов бассейнов больших рек. Во-вторых, на примере народов Сибири подтверждается универсальность ряда представлений, связанных с рекой и водой вообще: река как путь в мир мертвых или переправа через реку на пути в мир мертвых; опасность, исходящая от реки и воды. Особое отношение к утопленнику и специальные обряды при его погребении фиксируются практически у всех народов Сибири.

Библиография

- Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты и словарь. Л., 1978.
- Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992.
- Алексеев Е.А. Кеты: Историко-этнографические очерки. Л., 1967.
- Алексеев Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начала XX в.). Л., 1976.
- Алексеев Е.А. Культы у кетов // Сборник МАЭ. Л., 1977. Т. 33.
- Алексеев Е.А. Похоронная обрядность: Кеты // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980.
- Алексеев Е.А. Этнические и культурные взаимодействия кетов и обских угров // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986.
- Анисимов А.Ф. Религия эвенков. Л., 1958.
- Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб., 1999.
- Валеев Ф.Т. О религиозных представлениях западносибирских татар // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начала XX в.). Л., 1976.
- Василевич Г.М. Этнонимы в фольклоре // Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Васильев Ф.Ф. К вопросу об уральском компоненте в этнической культуре якутов // Этнос: Традиции и современность. Якутск, 1994.
- Гаер Е.А. Погребальные обряды народов Нижнего Амура // Вопросы истории и культуры народов Дальнего Востока. Владивосток, 1974. Вып. 2.
- Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Куль-отыр // Мифология манси. Новосибирск, 2001.
- Гоголев А.И. Река Лена в традиционной культуре якутов // Природа и цивилизация: Реки и культуры: Матер. конф. СПб., 1997.
- Грачева Г.Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Сборник МАЭ. 1971. Т. 27.
- Грачева Г.Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.
- Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.

- Грибова Л.С. Пермский звериный стиль. М., 1975.
- Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
- 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.
- Дьяконова В.П. Похоронная обрядность: Алтайцы // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980.
- Дьяконова В.П. О значении реки и воды в культуре тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Исторический ежегодник. Омск, 2001. Спецвыпуск.
- Енов В.Е. Обряды проводов умершего у шурьшкарских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1994. Вып. 1.
- Ермолова Н.В. К вопросу о погребальных сооружениях на территории саккырырских эвенов // Материалы полевых этнографических исследований. 1990–1991 гг. СПб., 1993.
- Ермолова Н.В. Река живых и река мертвых в мифопоэтической традиции эвенков // Природа и цивилизация: Реки и культуры: Матер. конф. СПб., 1997.
- Зеленый Яр: Археологический комплекс эпохи средневековья в Северном Приобье. Екатеринбург; Салехард, 2005.
- Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск, 1997.
- Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987.
- Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1994, 1995. Т. 1, 2.
- Киле Н.Б. Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Севера и Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.
- Крупник И.И. Похоронная обрядность: Эскимосы // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980.
- Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
- Кулемзин В.М. Генезис традиций // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1994. Т. 2. Мир реальный и потусторонний.
- Лебедев В.В. Похоронная обрядность: Селькупы // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980.
- Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск, 1998.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Мартынова Е.П. Представления о Нижнем мире у сыньских и юганских хантов // Научный семинар по теме «Проблемы изучения духовной культуры древних обществ» 12–16 апреля 1994 г.: Тез. докл. Екатеринбург, 1994.
- Матющенко В.И. Выводы по археологическим материалам // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1994. Т. 2. Мир реальный и потусторонний.
- Михайлов Т.М. Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М., 1990.
- Наумова О.Б. Похоронная обрядность: Шорцы // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980.

Отаина Г.А. Отражение мифологических и религиозных представлений в нивхском языке // Культура народов Дальнего Востока: Традиции и современность. Владивосток, 1984.

Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1994. Т. 2. Мир реальный и потусторонний.

Пелих Г.И. Кольцевая связь селькупов Нарыма // ТИЭ. 1962. Т. IV.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.

Попов А.А. Душа и смерть по воззрениям нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.

Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.

Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Сборник МАЭ. Л., 1977. Т. 33.

Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989.

Ромбандеева Е.И. Погребальный обряд сыгвинских манси // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980.

Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.

Рыбаков Б.А. Языческое миропонимание // Наука и религия. 1975. № 2.

Сем Т.Ю. Типы погребений и ареалы их распространения у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья (конец XIX — начало XX века) // Культуры народов Дальнего Востока: Традиции и современность. Владивосток, 1984.

Семенова В.И. Средневековые могильники Юганского Приобья. Новосибирск, 2001.

Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. М., 1996. Ч. 1.

Смоляк А.В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.

Смоляк А.В. Похоронная обрядность: Нанайцы // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980а.

Смоляк А.В. Похоронная обрядность: Негидальцы // Там же. 1980б.

Смоляк А.В. Похоронная обрядность: Нивхи // Там же. 1980 в.

Смоляк А.В. Похоронная обрядность: Орочи // Там же. 1980г.

Смоляк А.В. Похоронная обрядность: Удэгейцы // Там же. 1980д.

Смоляк А.В. Похоронная обрядность: Ульчи // Там же. 1980е.

Смоляк А.В. Погребальные обряды нанайцев и ульчей // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. XXVII.

Соколова З.П. Похоронная обрядность: Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980.

Соколова З.П. О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-горских народов. Новосибирск, 1990.

Соломатина С.Н. Река в мифоритуальной традиции тувинцев // Природа и цивилизация: Реки и культуры: Матер. конф. СПб., 1997.

Таксами Ч.М. Представления о природе и человеке у нивхов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.

Талигина Н.М. Описание похоронного обряда сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1995. Вып. 2.

Талигина Н.М. Новые материалы по погребальной обрядности сынских хантов (обряд сжигания волос — «упт-ушиты») // Культура народов Сибири: Матер. Третьих Сибирских чтений. СПб., 1997.

Талигина Н.М. Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1998. Вып. 6.

Третьяков П. Туруханский край // ЗРГО по общей географии. СПб., 1869. Т. II. Федорова Е.Г. Материалы к погребальному обряду северных манси // Материалы полевых этнографических исследований 1990–1991 гг. СПб., 1993.

Федорова Е.Г. Материалы по погребально-поминальной обрядности салымских хантов // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1996. Вып. 3.

Хасанова М.М. Обряд «угощения» духа-хозяина воды у негидальцев // Природа и цивилизация: Реки и культуры: Матер. конф. СПб., 1997.

Хасанова М.М. Традиционный похоронный обряд негидальцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Матер. Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. СПб., 2004. Ч. 2.

Хомич Л.В. Религиозные культы у ненцев // Сб. МАЭ. Л., 1977. Т. 33.

Хомич Л.В. Ненцы: Очерки традиционной культуры. СПб., 1995.

Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // ТИЭ. Новая серия. 1959. Т. 51.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. II.

В.И. Дьяченко

РЕКИ И ОХОТА НА ДИКОГО СЕВЕРНОГО ОЛЕНЯ

В жизни человека реки играли огромную роль не только в исторически обозримые времена, но и в те отдаленные эпохи, которые остались отраженными только в древних археологических памятниках. Расселение охотников и рыболовов, оседание вдоль водных артерий было обусловлено их ежедневной потребностью в питьевой воде, рыболовным промыслом и сезонной охотой на диких животных (особенно оленей), которые во время своих миграций переправлялись вплавь через реки и озера. Вода в этом случае служила тем естественным препятствием, которое останавливало стремительный ход животных, концентрировало их и давало охотникам возможность относительно нетрудной их добычи.

Как на евразийском, так и на североамериканском континентах сохранилось немало археологических и этнографических свидетельств об исключительной важности того периода времени, когда наступал сезон добычи животных на воде. После промыслов и длительных стоянок древних охотников оставался богатый остеологический материал, свидетельствующий о роли охоты на оленя в жизни человека, а также часто и наскальные изображения сцен охоты на северных оленей.

Охота как один из факторов становления человека сыграла решающую роль в освоении различных по своим природным условиям ландшафтов. Еще в эпоху среднего палеолита (40–33 тыс. лет назад) мустьерский человек охотился на территории Западной Европы на оленей. Промысел этих животных в те времена не играл существенной роли: коллективы охотников пугливым и быстроногим оленям предпочитали огромных, не очень поворотливых мамонтов, особенно в ориньякский этап верхнего палеолита. В результате удачной охоты на этих животных охотники имели возможность обеспечивать себя большими запасами мяса, шкурами для шитья одежды и покрытий жилищ, бивнями и костями для строительства каркасов построек, изготовления орудий охоты и труда. Почти то же самое (правда, не в таких больших количествах) можно было получить от охоты и на других крупных животных: лошади, бизона, оленя. В эпоху Солютре (20–15 тыс. лет назад) частота добычи диких животных сместилась в направлении лошади¹. А со временем процентное соотношение добытых охотниками зверей стало все более и более склоняться в сторону дикого оленя. В Западной Европе северные олени паслись в тундровом в то время ландшафте, в зоне, примыкающей к леднику. Палеолитические люди пользовались для добычи диких животных их сезонными перекочевками с юга на север и обратно, устраивая засады на речных переправах. Миграции оленьих стад на значительные расстояния, достигающие 200 км в одну сторону, были особенно характерны для мадленского времени, когда охотники Дордони следовали за тундровыми стадами оленей по их пути к Пиренеям — местам отела диких животных.

Проживавшие 15–10 тыс. лет назад мадленцы были охотниками и собирателями. Сейчас, конечно, трудно судить о том, какие виды растений и ягод они употребляли в пищу. Но огромное количество костей животных, обнаруженных на их стоянках, дают нам достоверную информацию о том, на каких зверей они охотились. Подавляющая их часть представлена травоядными животными, такими как лошадь, бизон, мамонт; добывали они и зайца, и куропатку. Но значительно превосходят костные останки этих зверей многочисленные находки костей другого животного — северного оленя. Повсеместно более 80 % костей, обнаруженных на археологических стоянках, относящихся к мадленскому времени, принадлежат именно этому животному [Marie-Odile and Jean Plassard 1995: 26]. На некоторых стоянках древних охотников процентное содер-

¹ Исчезновение некоторых представителей «мамонтовой» фауны многие ученые связывают с похолоданием климата на планете и коренной перестройкой природной среды в плейстоцене.

жание костей дикого оленя еще выше. Так, на некоторых стоянках в Перигоре (юго-запад современной Франции) среди идентифицированных фаунистических остатков подавляющая часть, т.е. более 95 %, представлена костями северных оленей [Audouze, Enloe 1991: 65]. Это обстоятельство даже послужило причиной того, что мадленский период верхнего палеолита иногда еще называют эпохой северного оленя.

Дикий северный олень (*Rangifer tarandus*) являлся главной добычей палеолитических охотников мадленского времени в так называемом паризианском бассейне, на территории которого проходили миграционные пути оленей. Основа экономики мадленцев во многом базировалась на добыче этих животных. Кроме мяса олень, как и мамонт в предшествующие эпохи, обеспечивал охотников шкурами и материалом для изготовления орудий труда. Из кости и рога оленя они изготавливали скребки, сверла, иголки, наконечники копий.

В паризианском бассейне одними из наиболее известных в настоящее время стоянок охотников мадленского времени являются Пензван (120 км на юго-восток от Парижа) и Вербери (к северу от столицы Франции). Здесь археологами обнаружены многочисленные костные останки диких северных оленей. В обоих местах они указывают на три особенности, характеризующие стратегию охоты и ее результаты: сезон промысла, близость расположения лагеря охотников к месту добычи животных и те части туш оленей, которые приносились после их разделки на стоянку. Находки на древних стоянках зубов оленей и их анализ (в возрасте одного–двух лет) показывают, что как в Пензване, так и в Вербери охота на этих животных осуществлялась в течение нескольких осенних недель. Но в Вербери это происходило несколько позднее, чем в Пензване [Audouze, Enloe 1991: 65].

Со временем, с увеличением численности охотничьих коллективов, решающую роль в их выживании стал играть фактор адаптации к новым осваиваемым территориям, а точнее, поиск оптимальных вариантов существования в конкретных природно-климатических условиях и максимально возможное использование биологических ресурсов, т.е. флоры и фауны. Исключительно важную роль в организации и осуществлении охоты, на чем базировалась вся хозяйственная деятельность палеолитического человека, играл поколениями выработанный опыт, который выражался в применении тех или других способов добычи диких животных.

Наиболее продуктивной охотой на стадных животных была, конечно, коллективная. По определению Б. Гордона, коллективная охота — это организованная концентрация диких травоядных и добыча их с применением естественных препятствий и сооружений,

созданных человеком, использование которых зависело от численности охотничьих групп и размеров стада животных [Gordon 1990: 296]. В процессе развития техники промысла охотники наряду с облавной охотой и загонном животными в ямы или на высокие обрывы стали использовать ограды из кольев в сочетании с природными (естественными) барьерами, такими как горные гряды или утесы (скалы), для направления стад животных в реки или озера для забоя. Техника коллективной охоты зависела от времени года, так же как и способы добычи оленей на воде отличались от практики загона в корали, сооруженные на льду или на земле. Наиболее интенсивная охота на диких оленей велась в период осенней миграции, когда они кочевали к местам зимовок.

Существовали различные способы охоты на дикого оленя: массовые облавы, загоны в воду, в западни (ловушки), скрадывание, гоньба и подманивание, которые можно в целом разделить на две группы. Облавы и загоны в воду являлись массовой добычей диких оленей, в то время как остальные способы были более характерны для охотников-одиночек или небольших коллективов. Способы массовой добычи отличались эффективностью, которая зависела от численности загонщиков, конструктивных особенностей загонных изгородей, протяженность которых достигала нескольких километров, а на воде — от количества покольщиков на лодках. Более или менее эффективные способы массовой добычи животных осуществлялись в районах с высокой плотностью популяции оленей или на путях их сезонных миграций.

Выбор охотников между массовой облавой и загонном диких оленей в воду основывался на топографии местности и технических возможностях лодки. Они могли построить временные изгороди таким образом, чтобы гнать животных к реке или озеру. Загон в воду, конечно, требовал меньших физических затрат, чем воздвижение изгородей, особенно в безлесной местности. Кроме того, загон для массовой добычи диких оленей можно было устроить на любом озере или реке.

Доисторические охотники, которые являлись наследниками исключительно разработанных знаний об окружающей среде, использовали долговременные колебания популяций животных. Они могли выбирать определенную стратегию охоты на стадных животных, которая, естественно, имела корреляцию с периодами, когда случались тотальные голодовки из-за нехватки источников питания. Факты из истории первобытных кочевников показывают, насколько важной для них была охота еще совсем в недавнем прошлом. Изменение сроков и территории миграций диких оленей приводили к периодическим голодовкам населения, их откочевкам на другие территории, а иногда и к гибели охотничьих коллективов.

Многочисленные стада диких оленей, пасущихся на безграничных территориях севера евразийского и американского континентов, конечно, жили по законам своего развития и в отдельные периоды времени колебались в численности. Так, например, специалисты считают, что в Гренландии пик численности популяции дикого оленя повторяется с интервалом 65–115 лет, т.е. в среднем около 80 лет. В Канаде он имеет более короткие циклы — каждые 35–50 лет. На Лабрадоре, на основании данных компании «Гудзонов залив» и информации эскимосов, сильные колебания в численности диких животных были зафиксированы около 150 лет назад. Согласно данным исторических источников, численность карибу на севере Квебека-Лабрадора была довольно высока в 1880-х годах, но быстро снизилась в 1920–30-е годы. Уменьшение численности карибу исследователи связывают с очень интенсивной охотой инуитов внутренних районов региона. А в связи с участвовавшим использованием огнестрельного оружия и развитием пушной торговли в конце XIX в. в районе Унгава (территории, примыкающей к Гудзонову заливу) произошли коренные изменения в миграционных путях дикого оленя.

Популяция карибу в районе Джордж Ривер (северный Квебек-Лабрадор) в последние десятилетия стремительно растет. В 1954 г. насчитывалось 4700 животных, в 1958 г. — 15 тыс., в 1984 г. их численность превысила 0,5 млн. Увеличение поголовья карибу привело к экспансии животных из района Джордж Ривер на юг Лабрадора, где их не было в течение всего двадцатого столетия [Loring 1997: 190]. Для сибирского севера колебания численности диких оленей также играли важную роль в истории и традиционной культуре коренных жителей, о чем мы будем говорить ниже.

Прямая зависимость жизни охотников от колебаний размеров стад диких оленей, изменений их миграций привела некоторых исследователей к формулировке понятия «длительное преимущество» экономики охотников, основанной на специализации промысла карибу. Так, американский антрополог В. Фицхью предложил ввести в научный оборот понятие «population sink» (упадок; падение численности населения) для внутренних районов Лабрадора в период до начала контактов с европейцами, чтобы показать очевидный упадок культур, базирующихся на охоте на диких оленей. То же объяснение было предложено для причин исчезновения культур верхнепалеолитических охотников на территории современной Западной Европы [Loring 1997: 192].

Как уже говорилось, охота на диких северных оленей в тундре с древних пор являлась основой существования северных кочевников. Занимаясь промыслом этих животных, охотники прекрасно изучили особенности их поведения. Они не только хорошо знали повадки животных, но и успешно применяли свои знания на промысле, вы-

работав классические образцы охоты в тундровых условиях. При относительно малой затрате человеческого труда они извлекали максимальную эффективность от охоты, получая достаточное количество добычи для жизнеобеспечения в условиях Крайнего Севера.

Знание повадок животных и использование особенностей их поведения при охоте были важнейшим условием выживания человеческих коллективов. Ибо чем лучше охотники знали поведение оленей, тем больше у них было шансов на успешный промысел. Способы охоты на оленя зависели от накопленных предыдущими поколениями знаний, технологической доступности, размера охотничьего коллектива, величины стада оленей, состава и поведения животных. А это, в свою очередь, зависело от сезона, географии региона и погоды во время промысла.

Как известно, дикий тундровый олень движется на север к побережью океана весной и от моря на юг осенью. Эти ежегодные миграции, места кочевок животных с древнейших времен были известны охотникам, которые устраивали промыслы на оленей на всем протяжении их маршрута, поджидали «дикаря» на переправах через реки, зная сроки и места, где можно было устраивать охоту.

Для оленей характерно также движение во время выпаса в определенных направлениях: против ветра, вверх по склону, по видимому ориентиру (руслу реки, следу другого оленя и т.п.). Ветер, наклон местности, запах следа одного оленя или стада — все это условные раздражители, которые облегчают оленю ориентировку в среде или выбор безопасного места отдыха или пастьбы [Баскин 1970: 22]. Указанные направления движения оленей на местности характерны для всех сезонов года и всегда учитывались охотниками на промысле. Обнаружив вдалеке стадо или группу диких оленей, охотник останавливался, выяснял линию движения стада (если оно кормилось), изучал характер местности и направление ветра. По ветру скрадывание оленя было невозможно (он должен дуть со стороны диких оленей или, по крайней мере, быть боковым). Определив, откуда дует ветер, промысловик намечал маршрут подхода, учитывая характер рельефа и наличие укрытий.

Характерной особенностью поведения оленей является то, что при воздействии на них неблагоприятных условий и в борьбе с ними животные быстро концентрируются. Это действие начинается с испуга, который может быть вызван любой неожиданностью. Испуг одного животного мгновенно передается остальным и тотчас вызывает сжимание оленей в плотное кольцо [Крупные хищники и копытные звери 1978: 169]. Во время миграций через реки некоторые стада оленей (особенно те, которые подошли к воде первыми) не решаются переправляться два-три дня, а иногда уходят берегом к другому месту переправы. Если сила воздействия, вызвавшая испуг, не

уменьшается, из стада выбегает один олень, являющийся вожаком, и за ним сразу же увлекается все стадо. Так, во время миграции олени часто скопляются на берегу реки и не решаются переплыть ее. Но как только первый олень вошел в воду и поплыл на другой берег, остальные животные тотчас следуют за ним.

Использовали охотники и такую особенность поведения диких оленей, как боязнь жердяных изгородей, деревянных кольев или каменных пирамидок, поставленных на их пути. Они действовали на животных «психологически», хотя не были непреодолимы. При желании олени всегда могли перескочить или даже перешагнуть через невысокую изгородь. С помощью таких сооружений охотники могли направлять стадо в нужное для них место.

Промысел дикого оленя на североамериканском континенте

Древнейшие свидетельства промысловой деятельности североамериканских охотников на карибу обнаружены на севере континента. В канадском Бэриленд археологами обнаружено место переправ карибу, где древние охотники промышляли 8–6 тыс. лет назад. Там был обнаружен более чем двухметровый слой костей диких оленей. Даже при отсутствии в отдельные периоды костных остатков в стратиграфии, когда стада диких оленей могли мигрировать в других местах, нужно отдать должное и признать высокую эффективность добычи в те времена, когда коллективы охотников, жизнь которых целиком зависела от этих стад, все же не вымерли [Gordon 1990: 279].

Археологические исследования на Лабрадоре указали на непрерывность древних индейских и эскимосских культур на протяжении 8 тысяч лет, чередующиеся и иногда наслаивающиеся друг на друга охотничьи стоянки. Около двух десятилетий исследований побережья и смежных внутренних районов Квебека и Лабрадора выявили последовательность археологических стоянок древних групп *инну*, датированных по крайней мере 2000 лет назад [Loring 1997: 208]. На реке Бернсайд (на востоке района расселения *медных эскимосов*) Б. Гордон производил раскопки и реконструировал стационарные зимние каменные жилища и хижины с крышами из оленьих рогов. В них жили здесь в конце лета и осенью. По данным исследователя, это место было населено в 1500–1700 гг. до н.э., в период малого ледникового периода. Тогда несколько семей береговых *медных эскимосов* были вынуждены забросить ухудшившийся промысел тюленей. Они перешли к охоте на более предсказуемых и доступных карибу. Наличие огромного количества костей и рогов в пяти хижинах и десяти каменных домах, а также наличие четырех уровней залегания костей на озерных островах Надлок свидетельствуют о том, что здесь были убиты более 100 тыс. оленей. Археологи пола-

гают, что охотники с каяков производили поколку оленей, даже не используя загонные линии на входе в озеро, и что женщины и дети здесь устанавливали каркасы из рогов для вяления мяса на ветру [Gordon 1990: 284].

Нэлеманн (1969–1970) описал культуру западных гренландских охотников, которых посещали еще в XVIII в. моравские миссионеры. Местные охотники устраивали западни между двумя рядами каменных пирамидок, которые годами «наращивались» и со временем превратились в 600-метровую изгородь. Женщины и дети окружали стадо и гнали его между каменными пирамидками и вбитыми между ними кольями в тесный коридор или в воду для поволоков [Gordon 1990: 285].

В начале 1980-х годов в Западной Гренландии археологами был обнаружен и изучен крупнейший лагерь гренландских охотников — островной комплекс Аасивисуит. Здесь, в береговых районах, стада карибу,двигающиеся на места зимовок, попадали в четырехкилометровый загон, состоящий из 104 отдельно стоящих камней и пирамидок. Около лагеря животные наталкивались на изгороди из камня высотой 20–60 см, направляющие их к нескольким из 35 укрытий для стрельбы, расположенных в стратегических местах прихода каждого стада (рис. 1²).

Североамериканская субарктика населена охотниками-инуитами в тундре, охотниками-индейцами лесов и этими же народами в обеих природных зонах. Тундровые и таежные способы охоты различались и зависели от сезонного поведения стада оленей и его размеров, концентрации животных, наличия природных материалов (дерева, камня и снега), которые можно было использовать для строительства загонных линий, а также смекалки охотников. Изобретательность инуитов позволяла им строить каяки (более маневренные и удобные, чем каноэ) для облав и поволоков карибу, а также сооружать снежные блоки и каменные пирамиды вместо деревянных изгородей, в то время как лес позволял индейцам строить изгороди и корали. Охота на каяках была особенно эффективна тогда, когда карибу, мигрировавшие стадами численностью в несколько сотен голов, переплывали реку ежегодно в одном и том же месте. Использование каяка и копья при охоте на карибу в реках или озерах полу-

² 1 — части оленьего стада, приведенные в активность каменными пирамидками, двигались на запад-юг-запад. Охотники могли располагаться вдоль «аллеи», надеясь, что карибу проследуют тропами, ведущими к озеру. По направлению троп можно предполагать два альтернативных окончания охоты на оленей — 2а и 2в. 2а — карибу добываются стрелками из луков, скрывшихся за каменными прикрытиями. 2в — карибу следуют тропами до места переправы и добываются с каяков [Gordon 1990: 286].

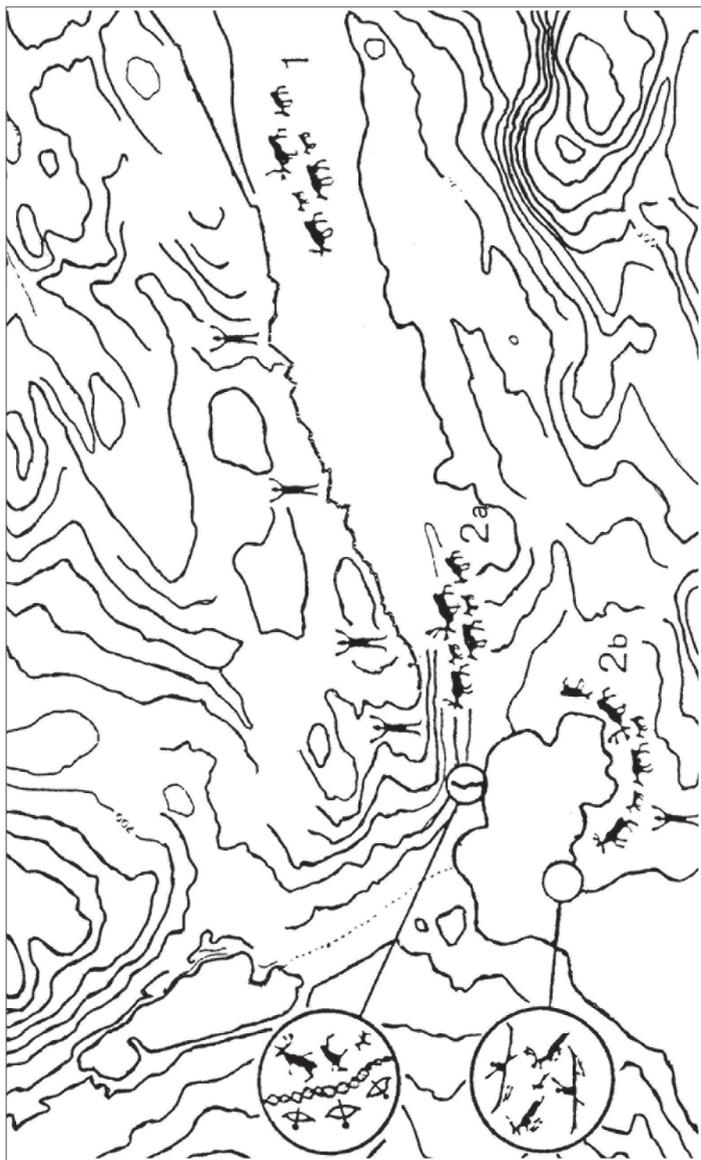


Рис. 1. Схема загонной охоты на карibu у инуцшугитов Западной Гренландии.

чило широкое распространение среди эскимосских групп. Это было зафиксировано на Аляске и в Центральной Арктике, на западном побережье Гудзонова залива и от Баффиновой Земли до Лабрадора — там, где позволяли топография местности и сезонное поведение оленя [Spiess 1979: 110].

Среди охотников-догриб (район Большого Невольничьего озера) был зафиксирован один из древнейших способов охоты, который состоял в том, что загонщики направляли карибу к реке и вынуждали их прыгать с высоких обрывов. Остальные участники охоты вылавливали разбившихся животных внизу по течению [Spiess 1979: 120]. В тундре на диких оленей активно охотились с помощью направляющих линий («аллей»), которые состояли из каменных пирамид, ведущих к воде. В лесной зоне животных добывали с использованием направляющих линий из кольев, которые вели в корали из деревьев, скрывающих охотников, и к местам переправ. Преследование на воде было распространено, главным образом, на границе леса или в тундре, так как там стада были больше.

Кобуки, ноатагмуты и другие эскимосы западной Аляски выстраивали две шеренги стрелков, которые направляли стадо к озеру с крутым берегом, где диких оленей, которые не могли выбраться на сушу, кололи с каяков. Охотники-инуиты из группы *анактувук* (северная Аляска) сооружали каменные и ивовые ограды до 1 м высотой, отстоявшие на 15–20 м друг от друга, тянувшиеся на расстоянии до 8 км и заканчивавшиеся у озера.

На северо-западном побережье, в районе дельты р. Макензи, инуиты окружали стадо, загоняли его в реку или озеро и, используя пугала (чучела) и издавая волчий вой, убивали оленей с каяков. Восточные группы *медных эскимосов* добывали в большом количестве карибу с августа до осени двумя способами. Первый состоял в том, что женщины и дети гнали стада между *инукишут* (название каменных пирамидок, что в переводе означает «каменные люди») на стрелков из луков, спрятавшихся в укрытиях, или в воду, где их кололи с каяков. Во втором случае животных поджидали осенью на переправах, убивая их на середине реки. Многочисленные каменные пирамидки-*инукишут*, которые издали имитировали людей, длительное время оставались во многих местах, чтобы отпугивать карибу, направляя их в нужные места переправ. Они представляли собой два ряда каменных столбиков протяженностью несколько километров, сходящихся в месте переправы. Пирамиды обмазывали грязью, а наверх укладывали куски дерна, чтобы они издали напоминали голову человека. Эти пирамидки служили для того, чтобы гнать стадо на охотников, вооруженных луками и стрелами и спрятавшихся за каменными валами. Одиночные ряды каменных кладок были немного короче (самые длинные — около 200 м) и слу-

жили для того, чтобы отпугивать карибу от тех мест реки, где течение было очень сильное или участок реки слишком широким, чтобы охотникам в каяках можно было удерживать оленей. На колья, воткнутые в землю, надевали яркие раскачивающиеся цветные предметы, шкурки чаек, крылья птиц или черепа карибу. По словам *Канайугов*, даже одной качающейся на пирамиде лопатки карибу было достаточно, чтобы отпугнуть животных от нежелательного входа в воду. Женщины и дети помогали загонять оленей громким шумом и криками, имитирующими волчий вой. Эскимосы-карибу группы *киватин* использовали установленные каменные пирамидки, специально не давая стадам входить в воду в тех местах, где поволоки с каяков были неудобными. Охотники из группы *надлермиут* также использовали двойные ряды каменных пирамидок, которые устанавливали в 10–12 м друг от друга на протяжении многих километров и заканчивались у места переправы. Сооруженные из трех или четырех камней, положенных один на другой и покрытых кусками дерна, часто с надетыми на колья крыльями птиц и лопатками карибу, эти ряды пирамид имели открытые проходы (10–12 м ширины), где прятались охотники [Birket-Smith 1929: 110]. Женщины и дети бежали позади стада испуганных животных, махали одеждой и выли по-волчьи. Они гнали оленей между рядами пирамид, которые располагались так, что животные, сбегав с гребня горы, внезапно оказывались между ними. Принимая пирамиды за людей, олени не осмеливались выбегать из пространства между направляющими линиями, а бежали вперед к озеру, где в конце «аллеи» животных поджидали в каяках охотники.

Очевидно, более часто, чем двойной, использовали одиночный ряд пирамид. Между камнями втыкали деревянные колья с привязанными к ним шкурами чаек. Их раскачивание производило очень сильный эффект. Когда женщины гнали стадо к ряду пирамид, животные двигались вдоль них в воду, где их поджидали охотники. На одном из озер, как писал Биркет Смит, прямо на каменистом месте, над водой была воздвигнута небольшая цепь каменных пирамид, которые на расстоянии были удивительно похожи на людей. Цель установки этих пирамид состояла в том, чтобы не дать возможности стадам карибу, идущих с севера, самим войти в озеро в том месте, откуда они могли легко уйти от охотников и где было неудобно устраивать поволоки. В то же время ряд пирамидок вел их по направлению к ожидаемому месту переправы на р. Казан, в то место, где она вытекала из озера. О каменных рядах у восточной оконечности озера Абердин упоминал Дж.В. Тиррелл, указывая на то, что каменные пирамиды распространены по всей стране и количество их сосчитать не представляется возможным [Birket-Smith 1929: 112].

Если животные находились по ветру (от охотников), эскимосы-карибу разжигали небольшие костры, чтобы перебить дымом запах человека. Когда стадо оленей, переплывая реку, находилось на полпути, притаившиеся охотники в каяках появлялись на противоположном берегу и, подплывая ближе к животным, направляли их против течения, чтобы обессилить карибу. Тех оленей, которых женщины и дети упускали на берег, старались убить стрелами.

Восточные группы *медных эскимосов*, а также все группы *нетсиллик* (кроме *арвиллиджуармитов*) устанавливали и использовали весенние *инукушуты* на горных кряжах, ведущих к озерам. Там загонщики, издавая волчий вой, гнали стадо оленей на притаившихся на озере охотников, где животных кололи с каяков. Многочисленные изолированные летние стада карибу на Бутхиа Истмус также загоняли, используя каменные пирамидки, в определенные точки на уже замерзших озерах. Оленей гнали в места с пробитым льдом и открытой водой, где и кололи. С другой стороны, охотники, стоящие цепью, загоняли в воду стадо, зажатое между озером и 3–5-километровой цепью каменных пирамидок, установленных в 50–100 м одна от другой.

Проживавшие к северу *иглулирмиуты* организовывали посылки с каяков, загоняя животных в море, а стрелки из луков скрывались за каменными пирамидками. Один из эскимосов-охотников на карибу рассказывал известному полярному исследователю К. Расмуссену о тех лишениях и нужде в прошлом, которые испытывали охотники на дикого оленя. Правда, он добавлял при этом, что много добычи можно было получить в том случае, когда оленей загоняли в реку или озеро, где их и истребляли [Vlehr 1990: 305].

Там, где на пути мигрирующих оленей находились большие реки и озера, животные переправлялись через них в удобных местах, поэтому животных не нужно было специально загонять. Л. Тернер, например, когда писал об эскимосах Гудзонова залива, отмечал, что при использовании каяков охотники легко направляли животных в то место, куда они хотели. Он пошел дальше, сравнив человека в лодке с пастухом: «Охотник спокойно управляет стадом в воде, так же, как пастух на земле» [Turner 1894: 250]. Охотники, выждав появления стада около стойбища, быстро старались забить копытами (во время переправы) как можно больше оленей, по возможности все стадо целиком. Даже не обращая внимания, была ли в этом потребность или нет. Тот факт, что Тернер обнаружил сотни сгнивших костяков оленей, дает пищу для размышления не только об эффективности охоты на воде, но и «о беспощадности и определенной расточительности охотничьих коллективов» [Turner 1894: 251].

Даже без использования на местах переправ эффективных каяков в течение нескольких дней хорошей охоты северные кочевники

добывали достаточное количество шкур, в которых нуждались семьи охотников зимой. Количество добытых животных могло исчисляться сотнями. Индейцы *кучин* северной Аляски, например, используя огороженные места, добывали до 400 животных за один раз [Blehr 1990: 308].

Пэрри (1824 г.) оставил одно из ранних описаний культуры центральной группы *эскимосов-инглулик*, охотников на карибу, до распространения огнестрельного оружия и контактов с белыми. Он писал: «Олень добывается эскимосами в большом количестве, частично гоним с островов или с мысов в море и затем поколкой их с каяков» [Spiess 1979:104]. Биркет-Смит упоминал о том, что в прежние времена эскимосы практиковали такой способ охоты, когда осенью до установления крепкого льда оленей выгоняли на каменный мыс и с него гнали на тонкий лед. Лед под их тяжестью ломался, и карибу становились легкой добычей охотников.

На основе литературных источников и информации, полученной от эскимосов в конце 1960-х годов, Е. Арима пишет: «Расстояние, которое проплывают карибу, достигает четырех миль, но часто они выбирают не столь широкие для переправ места. <...> Места переправ, на которых охотились *эскимосы-карибу*, обычно достигали несколько сот ярдов. Когда появлялись карибу, их не преследовали (даже если их было много) до тех пор, пока они не начинали переправу». *Харвагтормиуты* и *каирвагтормиуты* располагали стойбища у переправ, и им было запрещено пугать карибу, хотя, как пишет Стенховен, «переправы считались священными местами, где никто не мог поселиться» (цит. по: [Spiess 1989: 110–111]).

Если животные находились по ветру, то разжигали небольшой костер, чтобы карибу не почувствовали запаха человека. Когда олени начинали переправу, охотники обычно уже поджидали животных на противоположном берегу, сидя неподвижно в каяках. Они пригибались, прячась внутри лодок, и удерживали равновесие веслом, прижав его одним концом к борту лодки, другим — к берегу.

Когда карибу находились уже на середине реки и не могли повернуть назад, охотники на лодках быстро плыли к ним навстречу. Плывущих оленей окружали и, если это была река, направляли против течения. Стадо животных окружали для того, чтобы не только удерживать их от бегства, но и чтобы после забоя туши легче было вылавливать. Женщины и дети на берегу помогали удерживать карибу на воде, издавая резкие гортанные звуки. Когда первые каяки приближались к плывущему стаду, некоторые карибу ложились на бок и пытались бить копытами по борту лодки, поэтому охотникам нужно было проявлять осторожность и внимательность. После того как стадо окружали, сбивая в компактную массу, его направляли против течения. Обессилев, даже агрессивные животные успокаивались.

вались, после чего один из охотников в каяке «срезал» расстояние перед стадом, приостанавливая их плавание, чтобы начать поколки копьём, уже плывя по течению. Если каяков было много, кололи животных только двое охотников, а остальные, окружив стадо, делали передышку.

Такие группы охотников на нескольких каяках были идеальны для поколок. Если имелась только одна лодка, техника охоты была такова, что охотник поджидал на берегу, пока карибу не начинали переправу, в то время как другие участники охоты бежали позади животных и, крича, гнали их в воду. Когда в поколках участвовали два каяка, охотники могли поджидать животных на противоположных сторонах переправы на берегу. Когда карибу были неподалеку от берега, один охотник с этой стороны пронзительно кричал, отгоняя животных от берега, а когда животные, повернув обратно, приближались к другому берегу, кричал второй охотник, отгоняя животных обратно к центру реки. После этого охотники садились в лодки, перехватывали плывущих и теряющих силы животных с обеих сторон и кололи их [Spiess 1979: 147–153]. Самым важным условием удачной охоты было не допустить, чтобы карибу оказались ниже (по течению реки), чем охотник в каяке. В противном случае животные, сносимые течением, двигались быстрее, чем охотники плыли на лодке. Поэтому покольщики использовали 2–3 каяка, направляя их в те места реки, чтобы производить охоту, учитывая это обстоятельство. В том случае, когда стойбище охотников располагалось выше по течению (относительно места переправы оленей), плывущее стадо направляли по диагонали (относительно течения), в сторону стоянки. Если стойбище располагалось ниже переправы, животным позволяли сплавиться по течению в удобное для охотников место поколок. Когда охотник-эскимос брал в руки копьё и хладнокровно колол животное в «жизненно важное место», у оленя хватало сил только доплыть до берега. «Сотни раз, — писал Тернер, — я наблюдал охоту на реке и никогда не видел, чтобы во время поколок животные поворачивали обратно на тот берег, откуда они начинали переправу» [Turner 1894: 251].

Индейцы-охотники на карибу

На мигрирующих северных оленей охотились и североамериканские индейцы (рис. 2). Летом во время водных переправ индейцы *ванта-кучин* направляли свои каноэ прямо на спины плывущих карибу, чтобы дать возможность охотникам с копьями вплотную подплыть к стаду. Индейцы *танана* (центральная Аляска) также загоняли осенние мигрирующие стада карибу в воду и били животных с каноэ.

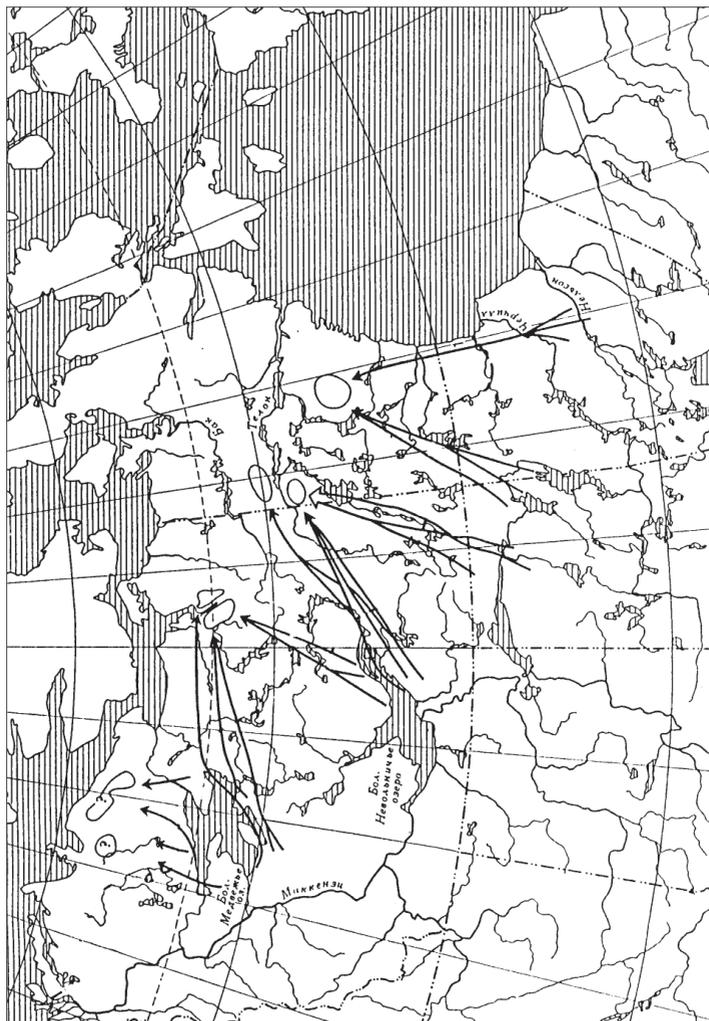


Рис. 2. Пути весенней миграции тундровых карibu в Канаде (по: [Крупные хищники и копытные звери 1978]).

Болотные Кри гнали лесные стада карибу в воду во время весенней миграции и закалывали столько животных, сколько было необходимо. Индейцы-беотуки Ньюфаундленда организовывали поkolки и загоняя животных в воду во время весенней и осенней миграций и направляя их в изгороди, ведущие к озерам [Spiess 1979: 290–291]. Охотники-наскани³, проживавшие в местности Унгава (к югу от расселения коксоагмиутов), охотились на лесные стада оленей, переплывающие р. Коксоак. Они направляли оленей вверх по течению, обессиливая их и делая более уязвимыми.

Одним из главных источников по истории *инну* Лабрадора являются наблюдения Вильяма Брука Кабота, который с 1899 по 1924 гг. осуществил множество поездок на северный берег Квебека и Лабрадора, где путешествовал с индейскими семьями и оставил великолепные фотографии [Loring 1997: 194]. В сентябре 1906 г. он посетил озеро Мистиниби и зафиксировал охоту на карибу. Стойбище индейцев располагалось на восточном берегу озера у места впадения в него реки. В.Б. Кабот посетил стойбище, где в трех жилищах (по конструкции сходных с сибирским чумом), покрытых оленьими шкурами, жили около 20–25 человек. Как отмечал исследователь, в стойбище проживали 4 мужчин и много мальчиков, которые участвовали в поколках диких оленей, стада которых достигали численности свыше 1 тыс. «Шкуры карибу, часть которых была без шерсти, лежали на всех невысоких деревьях и кустах вокруг стойбища. Неотчетливые части разделанных оленей были разбросаны по стойбищу и вдоль берега. Связки длинных костей были повешены сушиться на деревья, в то время как рога были сложены в кучи, заняв целую полосу земли около лагеря», — писал он. Численность животных, добытых этой маленькой группой охотников, была впечатляющей. Кабот отмечал: «Они закололи не менее 1200–1500 оленей за несколько недель. От 300 до 500 туш, ободранных и выпотрошенных, были разложены на каменистом берегу, они сильно высохли и почернели под солнцем и холодным сентябрьским ветром» [Loring 1997: 196]. Добыча животных со значительным излишком (больше, чем было необходимо для такой немногочисленной группы) несколькими охотниками *инну* была важным аспектом специализации охоты на карибу. Это не было просто совпадением благоприятных обстоятельств, так как подобные результаты охоты наблюдались у *инну* и ранее. Лоу (1897 г.) писал, что в течение зимы 1895–96 гг. *инну* около бухты Дэвис убили около 5 тыс. карибу. Работник компании «Гудзонов залив» Вэллас в 1907 г. в форте Чимо рассказывал, что охотники-индейцы закололи 400 ка-

³ Европейцы использовали этот этноним для описания индейцев-алгонкинов, которые жили во внутренних районах полуострова Квебек-Лабрадор во времена, относящиеся к началу постоянных контактов с европейцами.

рибу за несколько часов, когда животные пытались переплыть реку. То же вторили информанты-инну Вильяму Дункану, утверждая, что для охотника не представляло ничего необычного убить сотню или более карibu на месте переправы. Когда Вэллас был там в 1905 г., сотни животных были убиты только для того, чтобы получить сухожилия и языки. Шесть групп индейцев *наскани*, среди которых насчитывалось около 100 охотников, объединившись с индейцами Хаус Лэйк, охотились на диких оленей на одноименном озере ранней весной и летом, также закалывая с каноэ плывущих животных. За очень тяжелый и напряженный период охоты во время хорошего хода олень охотники *инну* могли обеспечить себя пищей не только на зимний период, но и, возможно, даже на целый год.

Четыре года спустя, в 1910 г., Кабот посетил заброшенное старое стойбище, которое уже называлось Deadfall («капкан, западня»), так как здесь ставили ловушки для добычи волков и лисиц. Теперь на месте стоянки виднелся огромный холм (3 или 4 м в диаметре и 10–20 см в высоту) раскрошенных костей карibu. «Здесь скопилось огромное количество раздробленных мозговых костей. Они были выварены дважды. То, что мы увидели, представляло собой скопление костей ног тысячи оленей. Само по себе это означало, что стоянка находилась здесь долгое время», — писал Кабот. Похожее место со скоплением раздробленных костей карibu видел Клиффорд Истон, который был на Джордж Ривер в 1905 г. В оставленном охотниками стойбище в верховьях реки он увидел груды раскрошенных костей около 10 м в диаметре и высотой 60–90 см [Loring 1997: 201].

Реки севера Сибири и охота на дикого оленя

Освоение в древности огромных территорий Евразийского Севера и Сибири было также теснейшим образом связано с охотой на диких северных оленей. С этими животными древние охотники продвигались на север вслед за отступающими ледниками, заселяя холодные высокие широты тундровых ландшафтов и редколесья. На территории Сибири в позднепалеолитических стоянках охотников чаще всего находят кости, принадлежащие северным оленям, лосям и медведям. Так, в начале изучения палеолитической стоянки Мальта (на р. Белой, притоке Ангары, в 85 км к западу от Иркутска) были обнаружены остатки свыше 400 диких северных оленей. В более поздних археологических памятниках также обнаружены следы деятельности охотников, добывавших диких северных оленей на огромной территории от Таймыра на западе до континентальной Чукотки на востоке.

Во время раскопок древней стоянки на Таймыре в междуречье рек Хета и Авам археологами были обнаружены остатки культуры охотников на дикого северного оленя, возраст которой относится к

IV–V тыс. до н.э. Массовые находки каменных орудий, предназначенных для охоты и обработки добычи, говорят об огромной роли промысла диких оленей. С этим же связано расположение крупных стоянок на миграционных путях этих животных. Расположение древних стоянок на современных миграционных путях диких оленей, как писал Л.П. Хлобыстин, — свидетельство того, что эти пути были неизменны с давних времен, по крайней мере с конца III тыс. до н.э. [Хлобыстин 1998: 150].

Если говорить о более близких к североамериканскому континенту районах, в частности о центральной Чукотке, то нужно предварительно вспомнить некоторые страницы геологической истории этого региона. Территория современной Чукотки испытала на себе два периода горно-долинных обледенений — зырянское (70–50 тыс. лет назад) и сартанское (27–10 тыс. лет назад). Именно последнее резкое похолодание и предшествующий ему период межледниковья исследователи связывают с приходом на Чукотку численности человека. В результате отступления океана, связанного с оледенением, между морем и ледниками возникли полосы суши, одна из которых (шириной около 500 км) протянулась от Таймыра к Аляске, включив в себя Новосибирские острова и остров Врангеля. Этим арктическим путем, идущим вдоль северного побережья, как считают специалисты, пользовались древние охотники [Очерки истории Чукотки 1974: 21].

После медленного погружения Берингии в воду, наступившего в результате отступления ледников и потепления (10–11 тыс. лет назад), основным объектом охоты в континентальных районах северо-востока стал дикий северный олень, пришедший на смену вымершему мамонту. В зависимости от колебания численности диких северных оленей и изменений миграционных путей крупных стад культуры палеолитических охотников и их потомков то развивались, то затухали. Тем не менее культура охотников на дикого северного оленя просуществовала не менее 15 тыс. лет, если вести отсчет от мадленской эпохи верхнего палеолита на территории Западной Европы.

Охота на дикого северного оленя на реках Восточной Сибири и Северо-Восточной Азии

«Оленья охота в воде представляет нечто необыкновенное. Шум нескольких сот плывущих оленей, болезненное харканье раненых и издыхающих, глухой стук сталкивающихся рогов, обрызганные кровью покольщики, прорезывающие с невероятной быстротой густые ряды животных, крики и восклицания других охотников, старающихся удержать табун, обогреть кровью поверхность реки — все вместе составляет картину, которую трудно себе вообразить» [Врангель 1948: 222].

На северо-востоке Азии (особенно в Анадырском районе Чукотки) с середины XVIII в. до начала XX в. северный олень был распространен в большом количестве. Относительно начала XVIII в. имеются свидетельства, что из «Анадырского острогу служилые люди и ясачные юкагиры плавают по Анадырь вниз для промыслу оленей» [Памятники Сибирской истории 1885: 524].

Одним из первых исследователей, указавших на места водных переправ диких оленей в первой половине XVIII в. на Чукотке, был Я.И. Линденау. Он оставил описание р. Анадыри (1741 г.), в котором сообщал: «Вниз по Анадыру Черкапой именуемый камень, на левой стороне от Яблоной речки, езды один день. Около того камня весною бывает оленья плавь. Герапол камень на правой стороне от речки Герапол. Около того камня бывает плавь. Караульной камень на правой стороне от камня Герапол. У того камня бывает плавь. Родионов камень на правой стороне, в верстах четырех от Белой речки. Осенью бывает тут оленья плавь. Река Лабазная впадает в Колыму с левой стороны на расстоянии одного дня пути от р. Ангарки. На реке Лабазной живут омоки. Здесь же имеется оленья плавь» [Линденау 1983: 161, 167]. В исторических заметках о Якутской области Г.Л. Майдель сообщал, что в середине XVIII в. поздним летом и осенью на плесе ниже от устья Белой на олений промысел собирались чукчи, коряки, юкагиры, чуванцы и русский гарнизон из Анадырского острога. В рукописных заметках Н.П. Сокольниковца имеется указание, заимствованное, возможно, из преданий марковских старожилов. В нем говорится, что в старину, когда предки марковцев осели на Большом и Малом Анюях, там было так много дикого проходного оленя, что в лесной пойме сооружали целые загоны, в которые олень попадал сотнями в петли из лосиной кожи [АРАН. Ф. 735. Оп. 3. № 15. Л. 52]. В 20-х годах XIX в. дикие олени еще встречались в большом количестве на этих реках там, где существовали их переходы весной и осенью. Ф.Ф. Матюшкин, участник экспедиции Ф.П. Врангеля, бывший на охоте в августе 1821 г., писал: «Переходы оленей достойны замечания. В счастливые годы число их простирается до многих тысяч, и нередко занимают они пространство от 50 до 100 верст. Хотя олени всегда ходят особыми табунами, по 200 и по 300 голов каждый, но так отделиения следуют столь близко одно от другого, что составляют одно огромное стадо. Дорога оленей всегда одна и та же, т.е. между верховьями Сухого Анюя и Плотбищем. <...> Хороший, опытный охотник менее, нежели в полчаса, убивает до ста и более оленей» [Врангель 1948: 220–221]. Уже в следующем 1822 г. охота на оленей, по свидетельству Ф. Врангеля, была неудачной на обоих Анюях, и все местное население со страхом ожидало ужасов голода зимой.

«Наконец, 12 сентября на правом берегу реки, против Лабазного, показали отрада и спасение туземцев — бесчисленный табун олень покрыв все прибрежные возвышения. Ветвистые рога их колыхались как будто огромные полосы сухого кустарника. Все пришло в движение. Со всех сторон устремились якуты, чуванцы, ламуты и тунгусы пешком и в лодках, в надежде счастливой охотой положить предел своим бедствиям. Радостное ожидание оживило все лица, и все предсказывало обильный промысел. Но, к ужасу всех, внезапно раздалось горестное, роковое известие: “Олень пошатнулся!”. Действительно мы увидели, что весь табун, вероятно, уstraшенный множеством охотников, отошел от берега и скрылся в горах. Отчаяние заступило место радостных надежд. Сердце раздиралось при виде народа, внезапно лишенного всех средств поддерживать свое бедственное существование. Ужасна была картина всеобщего уныния и отчаяния. Женщины и дети стонали громко, ломая руки; другие бросались на землю, как будто приговоря себе могилу. Старшины и отцы семейства стояли молча, неподвижно, устремивши безжизненные взоры на те возвышения, за которыми исчезла их надежда» [Врангель 1948: 227].

«С некоторого времени олени, как будто наученные многолетними опытами, переменили сроки своих переходов. Прежде переправлялись они через Анюю летом вплавь, а ныне переходят весной и осенью по тонкому льду, и потому охота сделалась гораздо опаснее и часто бывает совершенно невозможна. “Ныне и олень стал мудрен”, — говорят юкагиры» [Там же: 274].

Г.Л. Майдель указывал на то, что в начале XIX в. места промысла диких оленей по Анюям стали беднеть. Животные из этих мест постепенно мигрировали далее на восток, и их уход послужил причиной того, что юкагиры были вынуждены откочевать на Омолон. Дикими оленями изобиловала область и к северу от Анадыря. «Кроме *Muodes torquatus* (лемминга), — писал Майдель, — по числу особей он (дикий олень) далеко превосходит всех остальных млекопитающих» [Майдель 1894, I: 63, 200]. Во время его пребывания в Якутской области охоту на оленей в больших размерах на переправах производили только на Анабаре, Оленеке и Анадыре, в других же регионах севера Сибири она почти совершенно прекратилась. Во второй половине сентября 1869 г. его экспедиция встретила стада диких оленей при возвращении от Анадырского лимана к р. Танюер. Примерно на полпути им уже начали встречаться дикие олени. «Очень резко бросалось в глаза большое количество попадавшихся нам диких оленей. Мы и раньше натыкались на незначительные стада их, но преимущественно на одиночных. Теперь же мы видели оленей ежедневно стадами по несколько сот штук, а одно из них зак-

лючало много тысяч голов. Оно держалось на пригорке, находившемся очень близко от того места, где мы расположились лагерем, и, по-видимому, ни мало не боялось нас. Амвраоргин (местный чукча. — *В.Д.*) выпросил себе у меня заряжавшееся с казенной части ружье и направился к стаду на своих запряженных парой оленей беговых санках. Животные так близко подпустили его к себе, что ему удалось убить пятерых из них прежде, чем остальные стали приходить в беспокойство. Несмотря на то, что пало пять оленей, стадо медленно оставило свое место, да и то только тогда, когда к нему подошли несколько чукчей, чтобы подобрать застреленных животных» [Майдель 1894, I: 184–185].

Охота в том году была очень удачна. Г.Л. Майдель застал у Утесиков (название местности в долине одного из небольших притоков Анадыря) массу убитых оленей, частью лежавших еще не ободранными в кучах. Один из блокаузов был наполнен тушами до самого потолка, другой такой же, тоже сверху донизу наполненный битыми животными, незадолго перед этим сторел, а более тысячи оленей лежало еще на берегу [Майдель 1894, I: 186–187]. Одним из мест, где дикие олени переплывали через реку и где местные жители устраивали поколки, было Чекаево. «Этим именем, — писал Майдель, — не обозначают какое-нибудь определенное место, но часть реки вверх от впадения Танюрера, берег же вниз от последнего называется Красным. Но эта местность тянется на протяжении более сотни верст, и, таким образом, место охоты может быть намечено только приблизительно: каждый год нужно точно определить, где же животные перейдут через реку» [Майдель 1894, I: 201].

По словам местного жителя А.Е. Дьячкова из с. Марково, в 30-х годах XIX столетия «на Гребенке выше Ворожей, притока Анадыря в верхнем его течении», проживали чуванцы, юкагиры и ламуты, переселившиеся сюда из Колымского округа. В то время олень переправлялся в этих местах в таком огромном количестве, что чуванцам не нужно было ловить рыбу, а олень составлял единственное пропитание людей и собак. Однако для местных жителей это не продолжалось длительное время, так как олень вскоре совсем оставил эту переправу, что привело население «к ужасному голоду» [Дьячков 1893: 75].

С.А. Аргентов писал: «В 1847 г., по сообщениям любознательных промышленников, через Аной перешло оленей не менее 70 000; в прежние времена, говорят, было их здесь гораздо более. По уверению юкагиров, количество здешних оленей год от году постоянно уменьшается, это и неудивительно, если принять в соображение ежегодное истребление оленей. Сами же юкагиры столько иногда убивают оленей, что не успевают убирать их» [Аргентов 1860: 30–31]. Основываясь на сведениях, полученных от юкагиров, он сообщал,

что «анадырский олень зимует в лесах Гижигинского края, а телится и комариную пору проводит по Чукотским тундрам, от Анадырска (Анадырского острога) на северо-восток. Этот олень ежегодно переходит р. Анадыр (<...> колют также на р. Белой)». Что же касается анойского оленя, то он «зимует в лесах около гольцов между верховьями рек Большой Анной и Омолон в Колымском округе, а рождает и комариную пору проводит по побережьям Чаванской (Чаунской) губы. Крайние пункты, между которыми он каждогодно переходит, отстоят друг от друга не менее как на семьсот верст» [Аргентов 1860: 29–30]. В середине XIX столетия, как указывал В.Г. Богораз, во время плавей, когда русские и юкагиры охотились на многочисленные стада оленей во время их переправ через большие реки, противоположность быта речных и горных охотников служила причиной многих их раздоров и столкновений. Так, местные охотники, жившие по рекам, обычно перед приходом стад тушили все огни и удерживались от малейшего шума, чтобы не вспугнуть добычу. Пришлые же из горных районов охотники преследовали стада диких оленей и убивали всех животных, которые встречались на их пути. На Анадыре, в тех местах, где еще сохранялись плавь, враждебные отношения между поречанами и ламутами существовали до начала XX столетия [Богораз 1900: 64].

А.Е. Дьячков так оценивал ситуацию, характерную для 80-х годов XIX в.: «Количество дикого и домашнего оленя цифрой показать не могу. Я приведу примеры, по которым можно сообразить о приблизительной его численности. Когда дикий олень подойдет к самому Анадыру, то он, в одно и то же время, бывает виден по реке на расстоянии 400 или 500 верст, а иногда на плоской безлесой равнине олень представляет как бы живое море, и конца его и края глаз не может узреть. Такие скопления оленя в одно и то же время бываюют не в одном месте, а в трех, четырех и более местах в одном здешнем крае» [Дьячков 1893: 27–28]. Дьячков указывал те места на Анадыре, где происходили главные переправы оленей: в устье Майна, ниже устья Белой, близ Утесиков и в Чекаевом. Менее значительные переправы происходили на р. Бараньей, ниже Еропола, в урочище Кутынкина, на реке Белой. О количестве добывавшегося дикого оленя можно было судить уже по тому, что жителям только с. Марково удавалось добыть за промысел до 3000 голов. Наряду со сведениями, которые указывали на многочисленность диких оленей в Анадырском крае, он упоминал также о колебаниях в численности и направлениях миграций крупных стад. Например, жители с. Марково иногда совсем не имели улова оленей, как и рыбы. Основная переправа оленей в устье р. Майн была не каждый год одинаковой; иногда ее совсем не случалось или она была незначительной, а иногда олени только показывались на противоположном бе-

реку реки и потом уходили в другое место. Главная переправа не всегда происходила и близ Утесиков. Даже в 1880-х годах колебания в численности мигрирующих оленей были значительны [АРАН. Ф. 735. Оп. 3. № 15. Л. 57].

Сведения о стадах диких оленей на начало 90-х годов XIX в. сообщал М.И. Дмитриев. Со слов марковских жителей он передавал почти невероятные рассказы об огромных стадах, которые местные жители видели ежегодно. Они рассказывали, что первые стада диких оленей были так велики, что, начав переправу через реку рано утром, они целый день плыли непрерывной лентой, и лишь вечером, а иногда позднее эта переправа заканчивалась. Причем плыли животные такой плотной массой, что некоторые (главным образом, молодые особи) буквально держались на спинах плывущих оленей, представлявших собою как бы живой мост. Часто происходила давка, и немало животных гибло. Никто из промышленников не рисковал охотиться на воде в это время, так как подплыть к такой массе было очень опасно даже на большой лодке. Первые стада переправлялись беспрепятственно, и промышленники довольствовались уже идущими за этим стадом другими, меньшими по размеру. И таких огромных стад шло несколько в разных местах Анадыря. Сам Дмитриев в августе 1890 г., приехав на место промысла при устье р. Белой, уже не застал такой переправы, но видел здесь и выше по Анадырю каждый день по несколько стад от 10–100 до 500 голов диких оленей в каждом [АРАН. Ф. 735. Оп. 3. № 15. Л. 58].

Во время своей зимней поездки из с. Марково на р. Пенжина М.И. Дмитриев встретил у подножья Налгимского хребта ламута с кремневым ружьем, который каждый день убивал здесь по несколько оленей. Дмитриев вспугнул поблизости стадо численностью около 100 голов, а затем другое, вдвое меньше. Насколько опасными для оленеводов были стада диких оленей, можно судить из его же рассказа: «Вдруг в одно прекрасное время чукча к ужасу своему видит, что на его табор двигается туча-тучей, со страшным шумом от стука рогов, шелканья копыт, громадное стадо дикого оленя, остановить которое никто и ничто не в силах. <...> Он достигает того только, что производит смятение среди оленей передних рядов стада, но на этих сзади напирают другие, и дело кончается тем, что до селе богатый чукча, хозяин большого стада оленей, остается совершенным бедняком: дикие олени увлекли с собою все его стадо и увлекли безвозвратно» [АРАН. Ф. 735. Оп. 3. № 15. Л. 59]. А.В. Олсуфьев, посетивший Анадырский округ в 1893 г., писал все о том же «несметном количестве» дикого оленя. Весь промысел марковских жителей он выражал средней цифрой в 2000 оленей. Он также указывал на колебания в численности диких животных. «За последние 25 лет, — писал Олсуфьев, — жители насчитывают три голодовки:

в 1877, 1888 и 1889 годах; в прежние же времена неуловы бывали чаще. Особенно, говорят, тяжело было в 1888 г.» [Олсуфьев 1896: 55].

В 1894 г., как писал Н. Гондатти, охота за диким оленем в Анадырском крае все еще играла серьезную роль в жизни местного населения, так как оленей добывали десятками и сотнями во время их миграций. Весной, когда олень шел по снегу или льду, бывало так, что на одном месте сразу убивали из ружей до 30–40 голов. Н. Гондатти называл те места, на которых население предпочитало промышлять дикого оленя. Главным местом весенней охоты являлась р. Майн в месте впадения в нее р. Анган и ниже, а для летней — Анадырь, в месте впадения в него р. Майн. Около Еропола оленя промышляли уже мало. «Прежде поблизости, — писал Гондатти, — он переходил и весной и осенью в большом количестве; но с тех пор как тут стали постоянно кочевать оленеводы, а в особенности ламуты, олень переменял свой ход и стал идти ниже; иные годы и теперь около речки “у балаганчиков” он идет хорошо, но уже не вплавь, а по рекоставу начиная с Покрова и до Рождества, а иногда и до Сретеньева дня. Бывают годы, когда он поблизости остается на зимовку, но большей частью проходит дальше к Русскому хребту; идет также и весной, с половины марта и до реколома, но почти все важеньки; быки проходят около Марково. <...> В 1894 г. проход оленя был незначительный и добыто всего 27 штук, исключительно весной» [Гондатти 1897: 74].

В конце 1890-х годов, по данным В.И. Иохельсона, стада диких оленей появились на р. Коркодон, хотя до этого времени в Колымском округе их было очень немного. «Ходового оленя, совершавшего прежде весной и осенью свои знаменитые “плави”, описанные старинными путешественниками, теперь чрезвычайно мало. Он еще в первой половине этого столетия эмигрировал, как полагают инородцы, на Анадырь. <...> Интересно, — продолжает исследователь, — что в последние два года (1896–97. — В.Д.) опять появился ходовой олень, переплывая небольшими табунами в 100–200 голов с “Каменной стороны” на тундру через Колыму выше Нижнего Колымска. <...> Весьма возможно, что ходовой олень предпринимает обратное переселение из Анадырского края в Колымский округ» [Иохельсон 1898: 46–47].

Н.П. Сокольников на период с 1897 по 1907 гг. сообщал о стадах диких оленей в несколько тысяч голов. Хотя при этом он упоминал, что в такие большие стада олени собирались только во время своих миграций, а остальное время животные встречались единицами или сравнительно небольшими табунами. Много диких оленей летом паслось в истоках р. Белой и в Пакульнейских горах, но на побережье собственно Чукотского полуострова их было очень мало. Сокольников указывал также, что пути оленей были не постоянны, и иног-

да они оставляли место, где перед тем «шли хорошо» несколько лет подряд. Иногда они, кроме того, запаздывали и переходили реку уже по льду [АРАН. Ф. 735. Оп. 3. № 15. Л. 62]. Главные стада диких оленей переплывали через Анадырь там, где к реке подходили горные отроги: у Телеграфической, р. Красной, Чекаева, близ Утесиков, Усть-Белой, Кутынкиной и устья р. Майн. В одиночку и маленькими табунами олени переплывали р. Анадырь в разных местах, начиная от верховьев и до лимана. Остававшиеся с весны в речной долине олени (почти все самцы) часто переплывали Анадырь в обоих направлениях. Из своего десятилетнего (1897–1907) опыта Н.П. Сокольников заключал, что при самых благоприятных условиях на Анадыре могло быть добыто до 3000 оленей за весь сезон. Поворотным стал 1903-й год, так как с 1904 по 1907 гг. промысел на воде и с огнестрельным оружием стал совсем плохим. В 1905 г. Сокольникову писали из Анадырского края, что дикого оленя на Анадыре почти не стало [АРАН. Ф. 735. Оп. 3. № 15. Л. 63].

Во время пребывания Л. Портенко на р. Пенжиной в 1931–1932 гг. ему обстоятельно рассказывали о «былых охотах» на оленей. В массовом количестве марковцы перестали их промысливать приблизительно с 1904–1905 гг., что полностью совпадает с указаниями Н.П. Сокольникова. А.И. Караев относил эту дату к более позднему времени — 1910–11 гг. «За последнее время, — писал он, — такие переправы оленей осенью на юг или весной на север через реку Анадырь перестали иметь место. Дикие олени перекочевали под влиянием частых гололедей и голода с востока на запад на верховья реки Чаун и Анадыря, где держатся, подымаясь летом на вершины гор, а зимой спускаясь в долины» [Караев 1926: 140]. На начало 1920-х годов Караев определял численность диких оленей в Чукотско-Анадырском районе в 50 тыс. голов. Он писал: «Раньше, лет 12 тому назад, было много стад диких оленей. <...> Насколько велика была тогда добыча, можно судить по тому, что село Марковское, населенное до 350 душ, со множеством собак, иногда круглую зиму, почти 9 месяцев, кормились этими оленями, и пай на семью из 6–8 душ доходил до 300 штук» [Караев 1926: 140].

Как было упомянуто выше, дикие олени в большом количестве появились в Анадырском крае в середине XVIII столетия. Майдель указывал на то, что дикие олени, охота на которых была очень результативна во время пребывания Ф. Врангеля на Большом Анюе, со временем подвинулись далее на восток [Майдель 1894: 429]. Н. Гондатти также пояснял, что в 40–50-х годах XIX столетия чуванцы, юкагиры и ламуты переселялись с верхнего течения Анадыря в район с. Марково вслед за диким оленем, который стал совершать свои переходы, спускаясь постепенно все ниже по течению реки ([Гондатти 1897: 84]. У В.И. Иохельсона мы впервые находим прямое указание

на то, что в 90-х годах XIX столетия дикий олень мигрировал обратно в сторону Колымы. В 1930-е годы он совершал массовые переправы уже на Индигирке. По словам зоотехника Э.В. Шмидта, 10 лет работавшего на северо-востоке страны (от р. Алазея в Якутии до Берингова моря), дикие олени в 1920–30-е годы все еще были обыкновенны в верхнем и среднем течении рек Омолона и обоих Анюев. В одни годы его добывали много, в другие — сравнительно мало. В низовьях Омолона и Большого и Малого Анюев диких оленей совсем не встречалось. Только между Анюями и верховьем р. Бараниха изредка встречались единичные животные и небольшие табуны [АРАН. Ф. 735. Оп. 3. № 15. Л. 66]. В 1930-х годах на всем северо-востоке Азии (к востоку от р. Колыма) регулярных миграций диких оленей не наблюдалось, так же как не было и массовых переправ и охоты на плавающих; последние сохранялись только на Индигирке, близ Русского Устья.

В Русско-Устьинском районе весенний сезон охоты начинался с наступления ледохода и продолжался до 12 июля, а осенний проходил во второй половине августа. Промышленники, собравшись по 5–10 человек в лодках, находились, притаившись, у противоположного (от прихода оленей) берега. Они позволяли доплыть оленям до середины реки, а затем плыли на лодках навстречу, быстро окружали стадо и кололи животных копьями. Примечательно, что, как и в некоторых других северных районах Сибири, местным обществом было запрещено стрелять оленей из ружья. Запрет этот был связан с тем, чтобы уравнивать всех охотников в возможности добычи зверя, так как у многих жителей не было огнестрельного оружия, но практически у всех были копья [АРАН. Ф. 47. Оп. 2. № 172. Л. 191–192].

«Марковцы, — писал Сокольников, — кололи летнего оленя на Усть-Майне, где у самого впадения Майна в Анадыр на правом берегу было у них несколько поварен. После Петрова дня, чтобы не пострадал рыбный промысел, доставляющий марковцам и их собакам главное пропитание на год, на Усть-Майн уплывало 10–15 душ, но и в первых числах сентября, по окончании валового хода рыбы на Усть-Майне собиралась не более 20–25 промышленников. <...> У поварен и на “караулках” местные охотники постоянно следили за направлением ветра. По противоположному берегу, откуда должны были начать переправу дикие олени, люди не ходили и старались всеми мерами не допустить туда раненых оленей. Как говорили местные жители, “уснутой” (т.е. мертвый олень на тропе или на берегу) отпугивал живых» [АРАН. Ф. 735. Оп. 3. № 15. Л. 63]. Благодаря острому зрению и умению заметить малейшее движение на далеком расстоянии охотники видели оленей в тундре, находящихся еще далеко от реки.

«Наконец в глубокой тишине раздается тихое хлопанье; это шум, постоянно производимый оленьим стадом и происходящий от того, что короткие задние копытца животных ударяются одно о другое; его слышно на довольно большом расстоянии. Вскоре после того на береговом вале появляется лес рогов первой фаланги, предводительствуемой четырьмя или пятью самками. Делается последняя остановка: высоко подняв голову и расширив ноздри, предводительницы еще раз обнюхивают воздух со всех сторон, еще раз испытывающим взглядом окидывают противоположный берег и, не заметив ничего подозрительного, медленно спускаются к реке и входят в воду: за ними тотчас же следует фаланга, а затем и следующая, чтобы идти на свою погибель уже без остановки и без возврата» [Майдель 1894, I: 202–203].

Олени переплывали реку только днем. Подойдя к самой воде, они не плыли сразу, а некоторое время ходили и бегали вдоль берега, иногда на довольно большом расстоянии. Не почуяв опасности, они бросались в воду и плыли через реку.

Промышленники поджидали добычу на дощатых лодках несколько ниже по реке (возле самого берега), так как животных обычно сносило течением. Если оленей плыло такое количество, что охотники рассчитывали их быстро переколоть, то подпускали животных довольно близко. Если плыл большой табун, то нужно было захватить его на середине реки, чтобы до обоих берегов было далеко. Подплыв ближе к оленям, охотники взмахами весел заворачивали табун в нужном направлении и, охватив его с трех сторон, не давали животным разделиться. Настигнув оленя, охотник подгребал к правому боку, быстро положив весло, хватал копье двумя руками и колот справа налево в верхнюю заднюю часть спины. При ударе у самого хребта, с рассечением аорты олень погибал сразу. Иногда случалось, что кто-то из промышленников попадал на своей лодке в середину плившего табуна и был зажат оленями. В этом случае ему было необходимо колоть не ближайших, а последующих животных, так как метание оленей могло потопить охотника. «Человек, — писал Майдель, — не должен подпускать к себе оленей: животные в этом случае кидаются с испуга на ветку, которая легко опрокидывается, возвышаясь бортами над поверхностью воды всего на два или самое большее на два с половиною пальца» [Майдель 1894, I: 203]. На мелководье, где олень чувствовал под собой дно, его уже нельзя было повернуть обратно, и, несмотря ни на что, животное выскочивало на берег.

Четыре–пять хороших покольщиков из с. Марково, захватив большой табун достаточно далеко от берега, успевали за день заколоть до 150 оленей. Женщины и подростки тем временем на карба-

сах перехватывали плывущих вниз заколотых оленей, которые не тонули в воде, и буксировали к берегу. Марковцы на этой охоте были «очень запальчивы» и на своих утлых ветках пускались преследовать животных даже в такой сильный ветер, «что у подбрасываемых волной оленей бывали видны задние копыта» [АРАН. Ф. 735. Оп. 3. № 15. Л. 73].

Олени поволоки на воде были для промысловиков достаточно опасными. Так, среди оленей встречались «дракливые» животные (обычно из взрослых быков), которые сами бросались на настигавшего их поволоки и старались ударить ветку передними ногами. Опытные промышленники узнавали такого оленя по тому, как он часто оглядывался на преследователя и храпел. При поволоке нужно было особенно остерегаться бить животное в пах. У оленя это, как говорили марковцы, «очень щекотливое место», и, пораженный в пах, олень моментально опрокидывался на бок. Ударом задней правой ноги по дровку копыта, которое охотник еще не успевал выдернуть из раны, олень мог опрокинуть поволоки в воду [АРАН. Ф. 735. Оп. 3. № 15. Л. 74].

Охота на северного оленя между Таймыром и Леной

Охота на диких северных оленей издавна играла огромную роль в жизни населения, проживавшего в междуречье Лены и Хатанги, и была одной из основных составляющих жизнеобеспечения северных кочевников.

На территории этого огромного региона обитают две популяции дикого северного оленя: таймырская (самая многочисленная на евразийском континенте) и ленско-оленинская, сильно сократившаяся к первой четверти XX в., но увеличивающаяся в численности поголовья в настоящее время.

В 1920–1930-е годы дикие северные олени обитали в большом количестве в бассейне р. Хатанги, на левобережье р. Анабар, в бассейне нижнего течения р. Оленек, на островах дельты р. Лена. Регулярно из года в год в зависимости от сезонов они совершали миграции от побережья Ледовитого океана в лесную зону и обратно. Во время них дикие олени, как и прежде, сохраняя основное направление передвижения, с годами изменяли проходные пути, места водных переправ и дислокацию зимних и летних пастбищ.

«Дикий олень появился в большом количестве в этих местах лет 40 назад, потом, лет 10 назад, исчез. Олень пришел для того, чтобы накормить и одеть нас. Теперь он нас накормил, обул, одел и ушел в другие места, где люди голодают, разуты и раздеты» (объяснение причины исчезновения дикого оленя в некоторых местах меж-

ду Оленеком и Анабаром в 1933 г. тунгусом Лапаром). «В наши места олень переселился из Анабарского района; сюда же переселились вслед за ним и люди; многие из них так здесь и осели. Теперь, по слухам, олень много на р. Анабар, так же как было лет десять назад у нас» [АРАН. Ф. 735. Оп. 1. № 18. Л. 218].

Причинами изменений миграций являются несколько факторов, которые зависят от условий года и влияют на состояние и доступность кормов. Так, пастбища на путях ежегодных миграций постепенно вытаптываются животными, случаются пожары и гибнут ягельники и т.д., что приводит к смене проходных путей. На изменение путей миграции влияют также погода и направление господствующих ветров. Так, в теплую дождливую осень дикие олени при миграциях движутся медленнее, а с наступлением заморозков их перекочевки происходят быстрее. Господствующие ветра влияют на пути миграции тем, что олени всегда движутся против ветра, поэтому животные могут изменять свой маршрут, отклоняясь на десятки километров вглубь тундры или, наоборот, продвигаясь вдоль реки или залива.

Погода непосредственно влияет также и на сроки начала и окончания миграции. Так, например, в Хатангском районе у мыса Корго в 1937 г. массовый весенний ход оленей начался в середине апреля, а на следующий год, когда весна наступила раньше, — с начала апреля. Осенняя массовая миграция северных оленей в 1937 г. началась здесь 24–25 сентября и закончилась в основном 20 октября, а на следующий год из-за затянувшейся осени — несколько позже: первые животные появились в начале октября [Друри 1949: 52].

Таймырская популяция дикого северного оленя — одна из крупнейших в мире: в 1985 г. в ней насчитывалось около 600 тыс. животных, а ареал ее распространения занимал около 1200 тыс. кв. км. Общая протяженность миграции животных только в одну сторону достигала 1,5 тыс. км [Сыроечковский 1986: 40].

Когда в арктических тундрах начинает резко холодать (обычно в первой половине августа), крупные стада начинают распадаться. Начиная движение в южном направлении, животные широко расходятся по тундре (рис.3). Восточная группа популяции, разбиваясь осенью на две ветви, обходит озеро Таймыр с востока и мигрирует на юг (через р. Хета) в горы Путорана. Одна ветвь обходит верховья рек Большая Балахна и Новая и идет на юг через озера Лабаз и Харгы. Другая, большая часть, переправившись через рр. Гусиха и Большая Балахна (в нижних их течениях), мигрирует все дальше к югу и переплывает Хатангу в юго-восточном направлении на участке между мысом Большое Корго и устьями рр. Попигаи и Блудная. Отсюда основная масса диких животных уходит в горный район —

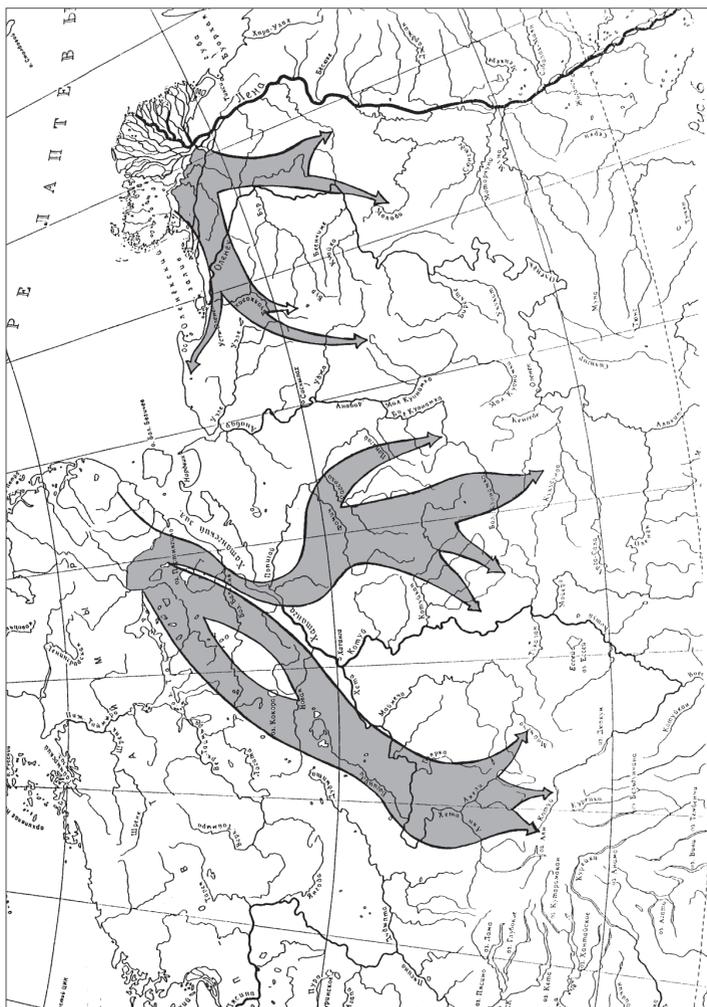


Рис.3. Осенняя миграция диких оленей на территории Ленско-Хатангского края.

в верховья Попигая, Рассохи и в систему верховий правых притоков Хатанги и левых притоков верхнего течения р. Анабар⁴.

Большие стада оленей, начиная миграцию, далее распадаются на мелкие группы (по 15–25 животных), широко расходясь по пастбищам тундры и лесотундры полуострова Таймыр и прилегающих к нему территорий. Осенью скорость движения смешанных стад возрастает до 15–20 км, а в конце сентября — до 80 км в сутки. Многочисленные водные преграды животные преодолевают без особых затруднений. Олени хорошо плавают: по оценкам специалистов, 1100 м они преодолевают за 12 мин. [Дикий северный олень в СССР 1975: 6]. Обычно животные приходят на одни и те же известные им переправы, находящиеся, как правило, в наиболее узких местах рек и озер, на мелководьях в сочетании с речными и озерными островами с отлогими и открытыми подходами.

В Хатанго-Анабарском районе на диких оленей охотились, главным образом, осенью (в конце сентября — ноябре), когда они стадами в несколько десятков тысяч голов мигрировали с Таймырского полуострова через Хатангу в бассейн р. Попигай. Охотились на них и весной: в марте, апреле и мае, когда животные из области притундровых лесов мигрировали на таймырский берег. Примерно в те же сроки охотились и на востоке Лено-Хатангского междуречья. Здесь по островам дельты Лены, кроме того, охотились на диких животных в летний период.

По словам местных охотников, четыре года подряд (до 1926 г.) олени в осеннюю миграцию шли севернее устья Попигая, переходя р. Блудная, а не через Хатангский залив [АРАН. Ф. 735. Оп. 1. № 18. Л. 168]. В осеннюю миграцию оленей, двигавшихся на юг и подходивших к р. Б. Балахна, ожидали охотники-оленоводы, которые располагались фронтом по этой реке почти от ее верховьев до устья. Натыкаясь на эту «преграду», стада двигались по левобережью р. Большая Балахна и через Хатангский залив. Здесь они подходили к еще не замерзшему заливу и двигались вдоль берега на юг. И только напротив устья впадающей в залив р. Попигай животные находили более узкое место, покрытое льдом. Начинаясь переправа, которая длилась около трех недель (примерно с 14 октября до 10 ноября). Все животные, окончательно переправившись через залив, уходили между реками Блудная и Попигай на юг.

Осенью 1934 г., по словам местных охотников, в районе р. Большая Балахна стада диких оленей появились в конце сентября. Подойдя к широкому незамерзшему заливу, часть животных направилась в систему р. Хета, а остальные ожидали, когда замерзнет залив,

⁴ В 1980-е годы основной осенний миграционный поток таймырской популяции отмечался на участке между оз. Пясино и пос. Волочанка, где проходило около 300 тыс. животных [Сыроечковский 1986: 44].

и перешли через него по льду. При переправах через Хатангский залив некоторые животные пускались вплавь, не ожидая, когда залив замерзнет. По сведениям одного из геологов, работавших на обоих берегах Хатангского залива в 1933, 1935–36 гг., дикие олени осенью (в конце сентября) скапливались на западном берегу Хатангского залива. Приблизительно четвертая часть поголовья животных переправлялась через залив в самом узком месте, напротив мыса Большое Корго. Основная же масса оленей переходила его в октябре по льду [АРАН. Ф. 735. Оп. 1. № 18. Л. 294].

Время прихода диких оленей к местам переправ в Хатангском районе по годам бывало различным. Появление их здесь зависело, очевидно, от того, когда замерзали р. Хатанга и Хатангский залив. Первые стада переправлялись на другой берег вплавь, большая же часть оленей переходила залив и р. Хатанга уже по льду.

В 1934 г. переход через р. Хатанга был сопряжен с большими трудностями для стад диких животных. Река рано покрылась тонким льдом и сразу же выпал снег. Олени, в большом количестве скопившиеся на берегу, увидев снежный покров, стали переправляться по льду залива и р. Хатанги. Тонкий лед не выдерживал оленей и проваливался, вынуждая животных, ломая его, продвигаться дальше вплавь. В пути животные теряли силы и возвращались обратно. Обессилившие и продрогшие, они лежали на прибрежных песках. Тогда многие из них погибли от холода. Те животные, которые смогли переправиться, выходили на берег, покрытые ледяным панцирем. После этого мясо добытых охотниками оленей, несмотря на то, что было жирным, оказывалось безвкусным. После этой неудачной переправы олени двинулись через р. Хатанга уже только после того, как окреп лед. Такая массовая миграция, по оценкам старожилов, наблюдалась еще только в середине 1870-х годов.

Северные дикие олени лено-оленинской популяции из западной части дельты Лены осенью мигрировали на юго-запад и, переправившись через Оленекскую протоку, уходили в отроги хребта Чекановского. Отсюда основное поголовье оленей, сохраняя юго-западное направление, переходило р. Оленек и шло на верхние ее притоки.

Олени, имеющие летовки в восточной части дельты Лены, переходили Быковскую протоку и, углубляясь на юг вдоль хребта Хараулах, рассеивались в лесной полосе [Друри 1949: 45–46]. В марте после почти четырехмесячного пребывания на местах зимовок стада начинали укрупняться, движение их вновь приобретало направленный характер, они начинали стягиваться к проходным путям и двигались на летовку в тундры.

Осенний ход оленей Нижнеленского (Булунского) стада в 1926 г. длился с 14 сентября по 14 октября. В это время они уходили к югу смешанными стадами по 20–60 голов. Часть зимовала на острове

Эрге Муора Сигя (северная часть Ленского архипелага), а редкие небольшие стада — в районе, находящемся ближе к острову Дунай. Осенний промысел местные охотники вели, главным образом, на водных переправах.

Путь стад из дельты Лены в лесную зону проходил через Оленекскую протоку, р. Оленек (близ устья р. Лукумай), р. Уджу, систему правых притоков р. Анабар. Иногда, переправившись через р. Оленек, животные мигрировали на запад до устья р. Анабар и потом поворачивали на юг в лесную зону. Весной здешние кочевники выезжали охотиться на левый берег р. Анабар в хребет Сюрях Джянги и систему рек Харабыл и Суолема.

Ход мигрирующих стад через р. Оленек (у с. Усть-Оленекское) на северную оконечность Хараулахского хребта и в дельту Лены начинался 20 марта, заканчивался 15 мая. Почти все дикие олени уходили на летовку на острова. Отел животных происходил с 15 мая по 5 июня в горах хребта Чекановского, после чего важеньки с телятами уходили на острова [АРАН. Ф. 735. Оп. 1. № 18, Лл. 181–184].

Организация и техника промысла диких оленей на воде

«<...> около Жиганска, когда олени через реку плывут табунами, тогда, в легких лодках однодеревых к ним подъезжая, колют; на тундрянных местах, близ моря находящихся, оленей летом скрадывают (стерегут) около больших озер следующим образом: в легких лодках, в коих одному человеку сидеть можно, на озере люди себя скрывают, пока другие с тундры собаками оленей не погонят, которые, спасаясь от собак, бросаются в озеро; тогда в тех лодках догоняют их и столько колют, сколько до выхода их на другой берег успеть могут» (извлечение из записок Лангаса) [Сибирский вестник 1825: 1530].

Охоту на воде практиковали в широких масштабах по всему Лено-Хатангскому краю в тех местах, где находились места речных и озерных переправ диких оленей. Большинство переправ располагалось на крупных реках. Особенно много их было в районе материковых протоков Лены и в низовьях Оленека. Значительное количество таких мест находилось на Центральном Таймыре, в бассейне р. Хатанги и Хатангского залива. На восточном Таймыре мигрирующих диких оленей промышляли осенью с веток главным образом на переправах, расположенных по р. Большая Балахна.

Охота на диких северных оленей с использованием собак была распространена как в Ленском крае (согласно приведенной выше выдержки из источника начала XIX в.), так и на Таймыре. А.А. Попов сообщал, что у долган и нганасан одиночных диких оленей собаки загоняли в воду, и охотник, настигнув животное

на лодке, закалывал его копьем [Попов 1937: 166]. Нганасаны использовали собак и при массовой охоте загонем оленей в воду. Обнаружив пасущихся возле озера диких оленей, охотники втыкали махавки из крыльев куропатки, которые образовывали линию, идущую к воде. Другую линию, также ведущую к озеру, промысловики образовывали сами. По образовавшейся «аллее» с помощью собак оленей гнали в воду, где животных и кололи с лодок копьями [Попов 1948: 32].

При озерной поколке выбирали водоем, окруженный с одной стороны высокими берегами, с другой — имеющим пологий берег с глубокой вдающейся в озеро косой. Озерная поколка у р. Большой Балахни, описанная А.А. Поповым, производилась следующим образом. Чумы охотники обычно устанавливали на высоком берегу озера. Чтобы не вспугнуть зверя, их ставили на некотором расстоянии от обрыва. На противоположной стороне озера, на плоской косе, втыкали одну за другой две линии палок высотой до 1,5 м, образующих расширяющуюся аллею. На них нанизывали куски дерна (рис.4). Правый ряд аллеи, состоявший из 20–30 палок, тянулся приблизительно на 2 км и упирался в другое озеро. Левый ряд из 40–50 палок упирался одним концом в речку. Таким образом, получалось нечто вроде изгороди.

Распорядителем поколки выбирали опытного охотника, а покольщиками — молодых и сильных людей, которые были бы и опытными гребцами. После установки аллеи ждали появления диких оле-

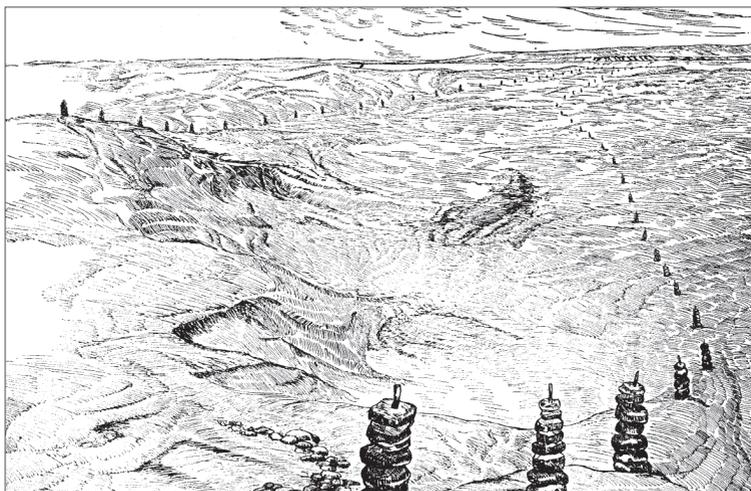


Рис.4. Общий вид загонной ограды при поколке на р. Пясина (по: [Попову 1948: 35]).

ней. Покольщички с лодками скрывались в долинах речек, прорезающих высокие берега озера. В конце левого крыла аллеи ложился охотник, который не давал оленям разбежаться в стороны. Другой охотник, держа в руках снятую одежду, прятался посередине правого крыла аллеи. Когда появлялись дикие олени, первый охотник не пускал их в сторону, а второй, пропустив вперед, вставал и, размахивая одеждой, загонял в воду. Один из охотников с луком прятался у основания правого крыла аллеи. Он должен был стрелять по убежавшим назад оленям. Когда олени доплывали до середины озера, 5–6 покольщичков выплывали на лодках с длинными (до 4 м) копьями. Они быстро подплывали к оленям и закалывали их копьем, держа его в правой руке и стараясь попасть в заднюю часть животного. Заколотых оленей по несколько вместе привязывали за шеи и притягивали на веревке к берегу. Добыча при коллективных поколках распределялась поровну между всеми участниками. По окончании поколки семья охотников собиралась на берегу и принимались за разделку туш.

Установленные два ряда палок с дерном, «аллеи», достигали длиной до 5 км. Узкий открытый конец аллеи, упирившийся в реку или озеро, имел 50–100 м ширины, что, конечно, зависело от рельефа местности (рис. 5⁵).

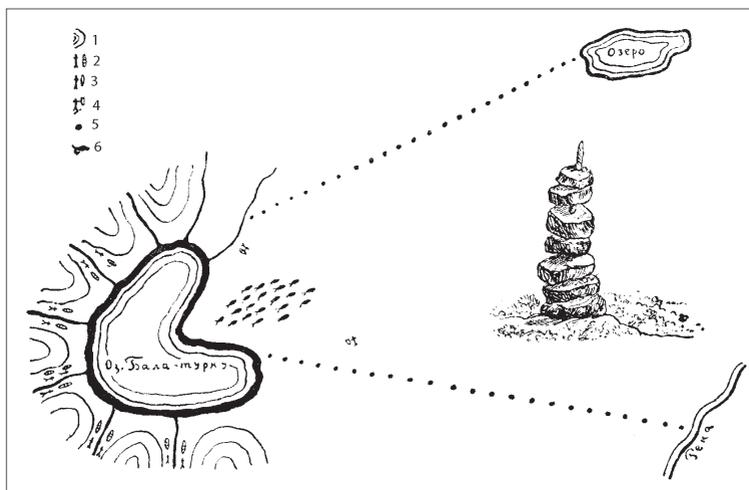


Рис.5. План поколки у нганасан на оз. Бала-турку (по: [Попов 1948: 33]).

⁵ Поколка нганасан на озере Бала-турку: 1 — горы; 2 — лодки и лежащие около них покольщички; 3 — охотники с луками; 4 — махальщич; 5 — палки с дерном; 6 — дикие олени.

Особенно эффективной в конце первой трети XX в. бывала охота на переправах через Оленек и ленские протоки, где животных кололи на воде сотнями и тысячами. В низовьях только одного Оленека осенью в четырех местах ежегодно добывали до 4 тыс. оленей. По рассказам в 1930-х годах одного из охотников с р. Оленек, раньше здесь оленей было так много, что, когда дикие животные переправлялись через эту реку и голова стада уже выходила на противоположный берег, «хвост» его еще только спускался в воду [АРАН. Ф. 735. Оп. 1. № 18. Л. 631]. За время охоты на переправе добывалось в среднем до 60 оленей на семью. Этого мяса хватало на семью из 4–5 человек до конца ноября (мясо взрослого оленя-быка съедали за три дня). Конечно, годы по удачливости охоты были разными. Это зависело от многих причин, в том числе от направления и мест миграции дикого оленя. Так, в первой четверти XX столетия на переправах Арынского Совета, расположенного в дельте Лены, за сезон добывалось до 200–300 оленей на каждого охотника. Однако в следующее десятилетие миграционные пути северного оленя изменились, и добыча стала ограничиваться 5–10 животными на охотника.

Во время массовых миграций случалось на одной переправе в день добывать до 200 животных (при четырех покольщиках и нескольких береговых загонщиках). По словам охотников в 1930-е годы, среди них были промышленники, которые в одиночку выбивали стадо до 60 голов (в низовьях Лены один из Арынских охотников заколол в один прием на Крестяхской протоке около 100 оленей). Два хороших охотника добывали, таким образом, до 130 оленей. Во время хорошего хода на каждой из переправ, расположенных по Оленеку, добывали до 500–600 животных. Обычно же за день добывали в среднем 30–40 оленей.

В жизни местного населения охота на плаву имела большое экономическое значение. Она регламентировалась особыми правилами, издавна выработанными охотниками: все места переправ закреплялись за определенными родами, а внутри них — за отдельными семьями, которые объединялись на время совместных перекочевков. Охотники, приходившие из другой местности, могли промыслять здесь только с согласия всех членов группы, проживающей на данной территории. Получив разрешение, они должны были подчиняться существующему порядку коллективного промысла, а при разделе добычи получали одинаковую долю с владельцами переправ.

Перед началом промысла охотники выбирали одного или двух наиболее опытных промысловиков, которые руководили охотой. На каждой переправе для дележа добытого зверя из наиболее авторитетных, добросовестных членов стойбища выбирали старшего для распределения паев. Это было его основной функцией, хотя он же руководил охотой. Во всем остальном он находился на равных пра-

вах с другими промышленниками переправы. Поколки на воде производились коллективно, но каждый участник имел определенные обязанности и знал свое место во время охоты. Поколкой занимались наиболее опытные охотники и хорошие гребцы на лодках. Промысловики, не обладавшие большим опытом, обычно садились в лодки-ветки и удерживали стадо на воде, не давая выходить животным на берег. Женщины и малоопытные охотники оставались на берегу, в их обязанности входили, главным образом, свежевание и разделка убитых животных, а во время охоты — загон пытающихся выйти из воды оленей обратно в реку.

Открытие охоты определялось временем подхода оленей и началом переправы стад. На востоке Хатанго-Ленского региона обычно этот период наступал в середине августа и длился до десятых чисел сентября, продолжаясь 20–25 дней, до наступления ледостава. К этому времени все охотники оставляли дела и причевывали к переправам. В бассейне реки Оленек, например, они останавливались на левом берегу и на противоположной стороне левых ее притоков недалеко от обычных мест переправ животных. Стойбище располагали так, чтобы оно было незаметно оленям, появлявшимся на противоположном берегу.

Около переправы оленей иногда устанавливали до десяти и больше «дымов» (чумов). Расположившись около переправы, все население стойбища сосредоточивало внимание на оленях. В ожидании животных они подготавливали лодки-ветки, оттачивали наконечники копий и насаживали их на древки. Железный наконечник копия длиной около 20 см имел втульчатую насадку и был листообразной формы, что позволяло легко вытаскивать его из тела оленя после нанесения колющего удара. Длина древка составляла 3–4 м. Для наблюдения за переправой члены стойбища устанавливали поочередное дежурство. Каждое утро, как только начинал проглядываться противоположный берег, охотники выходили к реке. Здесь они дежурили весь день, пока дальний берег не скрывался в наступивших сумерках. Ночью наблюдений не вели, так как в темноте олени реку не переплывали.

К местам переправ в осенний миграционный сезон дикие олени подходили не непрерывно, а через некоторые временные интервалы: 4–5 дней они не появлялись, затем примерно столько же дней шли. В голове стад находились обычно важеньки с телятами, одна из которых являлась вожакom. Первые олени двигались к местам переправ небольшими группами от 10 до 40 голов. Стада шли одно за другим и скапливались иногда до тысячи и более голов. Одновременно переправлялись сравнительно небольшие стада, самые многочисленные из которых состояли из 200–300 животных. В редких случаях численность переправляющихся стад достигала 500 оленей.

Обычно стада, подошедшие к воде вечером, переправлялись не ранее следующего утра и, как правило, спускались в воду бегом. Иногда животные шли вдоль берега километра 3–4, выбирая удобное место. Тогда на ветках за ними скрытно следовали охотники. Некоторые стада (особенно подошедшие первыми) не решались переправляться два–три дня, а иногда уходили берегом к другой переправе. Первые стада переправлялись через реку или залив в относительно тихую погоду, но основная масса животных и особенно запоздавшие олени осуществляли переправу независимо от погоды. Очень часто они переплывали водную преграду в сильный шторм. В такую погоду волны часто накрывали оленей с головой, однако, несмотря на это, стадо шло в воду. Случаи гибели охотников во время сильных ветров были не редки, поэтому в сильный шторм они не решались выплывать на ветках, опасаясь перевернуться, и олени переплывали реку беспрепятственно. Для переправ через реки олени обычно выбирали места с медленным течением и отмелями от берегов, где находились удобные подходы к берегу. Первыми шли в воду старые важеньки, которых в стаде было почти всегда больше, чем быков. Олени спускались поочередно группами и плыли стадом во главе с важеньками. Если место переправы было достаточно широким, то олени плыли несколько наискось, а в узких местах переправлялись перпендикулярно течению. При этом стадо относилось течением недалеко. Олени плыли очень быстро, мало погружаясь в воду. Благодаря густой шерсти, трубчатому строению волоса, в котором образуется воздушная прослойка и накопленному в это время года жиру они не погружались в воду более чем на две трети и убитое на воде животное не тонуло. На переправах, если животных не вспугнули, они плыли стройно, вытянувшись в несколько рядов друг за другом. В голове плыли обычно более сильные, взрослые особи, в хвосте — более слабые и молодняк. Во время переправы больших стад иногда задние животные теснили тех, которые находились в голове группы. Тогда стадо путалось, некоторые олени уходили с головой под воду и «волочились» в середине стада, затем всплывали и продолжали движение вместе со стадом. Во время охоты на воде, когда олени были сильно испуганы, они часто путались рогами и тоже уходили на некоторое время под воду, но не тонули при этом.

Иногда охотники ждали поколок несколько дней. Часто на противоположном берегу скапливалось много оленей, но переправляться они не решались. Но вот погода начинала быстро портиться, замерзали мелкие ручьи и речки, по утрам в тихих местах появлялся лед в преддверии шуги. Этот момент являлся началом массовой переправы через реку. Она длилась 5–6 дней и была для охотников самой горячей порой. Ежедневно они добывали столько животных, что до конца дня не успевали освежевать и разделать все туши. Наи-

более массовые переправы, как отмечалось, происходили с появлением на воде шуги. Случалось, что олени проламывали забереги, когда воду уже начинал сковывать лед. Они могли попытаться пройти по заберегу, но, однажды провалившись, животные возвращались обратно, дожидаясь полного рекостава. При полной шуге олени не переправлялись, и в это время промысловики не охотились. В большом количестве во время осенней миграции олени переправлялись также по льду замерзшей реки или залива. В протоках Лены большой шуги не бывало, так как они очень быстро замерзали. Местные жители предпочитали охотиться здесь до установления льда. Они не раз замечали, что бывали случаи, когда стояла хорошая погода, но олени продолжали оставаться на противоположном берегу и не переправлялись до наступления заморозков. И только после наступления морозов животные переправлялись уже по льду. Как только река вставала, и лед уже мог выдержать тяжесть оленя, стада переходили реку. По гладкому льду Лены, Оленека и Хатанги олени (обычно это были запоздавшие животные) шли очень осторожно. При переходах по недостаточно окрепшему льду бывало, что олени проваливались и иногда погибали, не имея возможности и сил выбраться на лед. Но обычно такие животные выбирались на лед и выходили на берег. В том случае, когда олень проваливался под лед недалеко от берега, он наваливался боком на кромку льда и, постепенно ее обламывая, выбирался на сушу. После выхода на берег эти олени сильно обмерзали, покрываясь ледяным панцирем, который бывал до того прочным, что его с трудом пробивала пуля. Как подмечали местные жители, «сухой» олень в воде держался дольше и в конце концов выходил на лед. Жирный олень погибал через 12–18 часов пребывания в ледяной воде, так как, по словам охотников, «у него замерзал жир» [АРАН. Ф. 735. Оп. 1. № 18. Л. 633].

Охотники все время следили за движением стад диких оленей, которые продвигались к местам переправы, где их уже поджидали промысловики (рис. 6). Весть о стаде, переправляющемся через реку, ставила всех обитателей стойбища на ноги. Увидев издали приближающееся стадо, охотники (если еще не установился лед) садились в лодки и направлялись к месту, где олени должны были спуститься к воде. Плыли очень осторожно, скрываясь под берегом и в излучинах, чтобы животные их не заметили. Если олени замечали опасность, то они поворачивали обратно и, уходя далеко, переправлялись в другом месте. Выждав в ближайшем укрытии, когда животные вошли в воду и поплыли, охотники, уже не скрываясь, спешили к стаду.

При переправе через такую широкую реку, как Оленек (особенно в нижнем ее течении), в охоте участвовали от 3–4 до 6–8 лодок. Охотники окружали стадо в кольцо и направляли против течения,



Рис.6. Охотники на лодках в дельте р. Лена (фотоколл. МАЭ. № 4415-78).

рассчитывая на то, что, плывя таким образом, олени быстрее устанут. Если дул ветер, то стадо направляли против него. Как уже упоминалось, часть охотников, имеющих мало опыта при охоте с лодок, а также женщины и подростки оставались на берегу. Главная их задача заключалась в том, чтобы не дать оленям выходить на берег. Животных, подплывающих к берегу, загонщики пугали и гнали обратно в воду. В это время охотники, находящиеся в ветках, не теряли времени — они неустанно кололи копьём.

Плывя к животным, копьё клали на деревянную развилку, укрепленную на носу лодки. Били оленей, подплывая к ним с правой стороны и стараясь ударить копьём под последнее ребро или в почки, но в спешке били, конечно, куда придется. При хорошо поставленном ударе опытный охотник убивал оленя одним ударом. Когда стадо начинало подплывать к берегу, старались колоть тех животных, которые находились в голове стада, так как они могли повернуть снова в реку и увести остальных животных. Если олени достигали середины реки, охотники заплывали для поколок спереди; если животные только начали переправу, то подплывали к ним сзади. Главная задача в охоте на воде состояла в том, чтобы направить плывущее стадо вдоль русла реки и держать его скученно. Если этого сделать не удавалось, олени часто уходили. Вначале охотники громко кричали, шумели, чтобы испугать и приостановить (задержать) стадо. Когда они уже приближались к стаду плывущих животных,

шум прекращался, так как возбужденные олени могли разбиться на группы и поплыть в разные стороны, а охота могла быть сорвана. Обычно если олени переправлялись небольшим стадом, то они плыли кучно. Тогда охотники направляли лодку почти перпендикулярно стаду и били сначала дальнего (на длину копыя) оленя, затем — плывущего ближе к охотнику и в последнюю очередь — того, который плыл рядом с лодкой. Когда переправлялось большое стадо оленей, они плыли растянутой в длину группой, а охотники плыли на ветках параллельно стаду с двух сторон и также кололи сначала дальних впереди, затем ближних и последними били оленей, плывущих рядом с лодкой.

Охотники, плывущие на двух ветках близ головы стада, не сразу кололи животных, а удерживали их посередине реки, не пуская на берег, чтобы те постепенно обессиливали. Когда использовали четыре лодки, то два менее опытных охотника, плывя с двух сторон, направлялись к голове стада. Они старались не опережать оленей, чтобы те не поплыли в разные стороны, и направляли стадо к середине реки. Как только олени приближались к противоположному берегу, охотники быстро заворачивали стадо к середине реки. В это время двое опытных покольщиков, следуя в хвосте стада, били оленей, подплывая к стаду с двух сторон.

Начав охоту на воде, охотники сперва старались колоть взрослых оленей, но затем били уже без разбора — быков, важенков и теллят. Но если охотников было мало, кололи по выбору, стараясь добыть самых жирных животных. В том случае, когда охотник был один, он заплывал в середину стада и бил оленей по обе стороны от себя. Копье он держал двумя руками и колол попеременно ближайших животных с той и с другой стороны лодки. Опытные покольщики не выпускали на берег ни одного оленя. Хороший промысловик, «пока человек выкурит трубку», успевал заколоть до 20 оленей. Малоопытный же или новичок «возится с одним оленем, пока окончится вся охота» [РАН. Ф. 735. Оп. 1. № 18. Л. 644].

Охота на воде была небезопасна. Бывали случаи, когда некоторые из самцов набрасывались на лодку и старались ее перевернуть. Олень, готовясь ударить ногами лодку, ложился на бок. Тогда передняя его часть погружалась в воду, задняя несколько приподнималась, и он бил в корпус лодки задним копытом. Опытные охотники могли определить таких животных и поэтому старались бить их через других оленей, плывущих рядом. Опасно было и в тех случаях, когда наконечник копыя крепко застревал в теле животного: охотник, потеряв равновесие, рисковал перевернуться с лодкой и утонуть. В сильный ветер, когда охотникам было очень трудно колоть оленей и одновременно управлять лодкой, многие животные успевали добраться до берега и уйти. Охота на переправляющееся

стадо обычно заканчивалась тогда, когда на воде не оставалось ни одного живого оленя. После этого охотники добывали раненых животных и подбирали убитых. Убитые олени не тонули и медленно плыли, уносимые течением реки. Чтобы не потерять добычи, промышленник в начале охоты замечал самых крупных из убитых оленей, которых из-за большой массы относил течением реки дальше остальных. Спускаясь вниз по реке, подбор начинали именно с этих животных.

Транспортировка убитых на воде оленей производилась следующим образом. Каждый охотник в лодке имел длинную веревку, на которую «нализывал» оленей как рыбу. Для этого он пропускал веревку через прорезанное ножом отверстие в носовой перегородке животного. Каждый последующий олень удерживался в связке за предыдущим завязанным узлом на расстоянии, равном длине тела первого. Таким способом «нализывали» на веревку одно животное за другим и транспортировали к берегу до двадцати оленей за один раз [АРАН. Ф. 735. Оп. 1. № 18. Л. 653].

Другой способ транспортировки заключался в том, что животных связывали за рога, шею, ноги и «плотом» буксировали к берегу. Иногда такую связку перевозили двумя лодками. Если вблизи не было видно других стад, направляющихся на переправу, и не ожидалось новой поковки, убитых оленей вытаскивали на берег и разделывали. Но, если стада продолжали идти, охотники только вытаскивали туши на берег и отправлялись бить новое стадо. Даже если на горизонте появлялась новая группа оленей, разделку туш сразу прекращали. Бывало, что добытых оленей было так много, что они лежали неразделанными по двое суток, и тогда туши не вытаскивали из воды, а оставляли привязанными к кустам у берега реки.

Покольщиков с добычей на берегу уже поджидали женщины и подростки, которые, как и остальные члены стойбища, принимали активное участие в разделке и свеживании туш. Раздел добычи обычно производили в тот же день, и в дни массового хода оленей он затягивался до глубокой ночи. Добычу делили поровну на всех членов стойбища (даже если охотились только два человека из кочевья) или по количеству лодок. Раздел производили «поштучно», вначале выдавали по крупному оленю, затем поменьше и т.д. Женщины в расчет не принимались, однако семьи, не имевшие взрослого мужчины, получали равную с остальными долю. Тем, кто помогал вылавливать туши в воде, также давали равную долю. Гостям стойбища из общей добычи с согласия охотников давали одного-двух оленей, в зависимости от размеров добычи. Когда для раздела не хватало крупных оленей, то их либо заменяли животными меньших размеров, либо охотник дополучал свою долю в следующей охоте [АРАН. Ф. 735. Оп. 1. № 18. Л. 653].

Таким образом, добыча животных на водных переправах, широко практиковавшаяся с древних времен на реках и озерах Сибири и Северной Америки, была одним из самых эффективных способов охоты на диких северных оленей. Как правило, именно у мест переправ диких оленей обнаружены крупные археологические стоянки древних охотников, а на скалах (например, на Чукотке) — петроглифы со сценами охоты на этих животных. Одинаковая техника охоты с помощью направляющих к водной преграде «аллей» у сибирских и североамериканских охотников позволяет говорить об общих истоках происхождения этого способа охоты на диких оленей.

Библиография

- Аргентов О.А. Олени за-Ленского края // Акклиматизация. М., 1860. Т. I. Вып. I.
- Баскин Л.М. Северный олень: Экология и поведение. М., 1970.
- Богораз В.Г. Ламуты (из наблюдений в Колымском крае) // Землеведение. 1900. Кн. 1.
- Врангель Ф.П. Путешествие по северным берегам Сибири и Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 гг. М., 1948.
- Гондатти Н. Сведения о поселениях по Анадырю // Записки Приамурского отдела РГО. Хабаровск, 1896. Т. III. Вып. I.
- Дикий северный олень в СССР. М., 1975.
- Друри И.В. Дикий северный олень Северной Арктики и Субарктики // Труды Арктического Института. М.; Л., 1949. Т. 200.
- Дьячков А.Е. Анадырский край: Рукопись жителя села Маркова г. Дьячкова // Записки Общества изучения Амурского края. Владивосток, 1893. Т. II.
- Иохельсон В.И. Очерки зверопромышленности и торговли мехами в Колымском округе. СПб., 1898.
- Караев А.И. Чукотско-Анадырский край // Экономическая жизнь Дальнего Востока. Хабаровск, 1926. № 4.
- Крупные хищники и копытные звери. М., 1978.
- Ксенофонтов Г.В. Ураангхай-Сахалар: Очерки по древней истории якутов. Иркутск, 1937.
- Майдель Г. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868–1870 гг. СПб., 1894. Т. 1.
- Олсуфьев А.В. Общий очерк Анадырской округи, его экономического состояния и быта населения // Записки Приамурского отдела РГО. Хабаровск, 1896. Т. II. Вып. I.
- Очерки истории Чукотки с древнейших времен до наших дней. Новосибирск, 1974.
- Памятники Сибирской истории XVIII века. СПб., 1885. Кн. 2. 1713–1724. № 122. Расспросные речи Василия Игнатьева в 1710 г.
- Попов А.А. Нганасаны. М.; Л., 1948. Вып. 1. Материальная культура.
- Сырочковский Е.Е. Северный олень. М., 1986.
- Хлобыстин Л.П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур севера Евразии. СПб., 1998.

Хлобыстин Л.П. Новое о древнем населении Таймыра // Происхождение аборигенов Сибири. Томск, 1969.

Audouze F., Enloe J. Subsistence strategies and economy in the Magdalenian of the Paris Basin, France // The Late Glacial in north-west Europe: Human adaptation and environmental change at the end of the Pleistocene / Edited by N. Barton, A.J. Roberts and D.A. Roe. London, 1991.

Birket-Smith K. The Caribou Eskimos. 1929. Vol. 5.

Blehr O. Communal hunting as a prerequisite for caribou (wild reindeer) as human resource // Hunters of the Recent Past. London, 1990.

Gordon Bryan C. World Rangifer communal hunting // Hunters of the Recent Past / Edited by L.B. Davis and B.O. Reeves. London, 1990.

Loring S. On the Trail to the Caribou House: some reflections on Innu Caribou hunters in Northern Ntessinan (Labrador) // Caribou and Reindeer Hunters of the Northern Hemisphere / Eds. by Lawrence J. Jackson and Paul T. Thacker. Albershot; Avebury, 1997.

Marie-Odile and Jean Plassard. Visiting Rouffignac Cave. Editions Sud Ouest, 1995.

Spiess Arthur E. Reindeer and caribou hunters. An Archaeological Study, 1979.

Turner L.M. Ethnology of the Ungava district in Hudson Bay territory. Washington, 1894.

Реки и народы Сибири
Сборник научных статей

Научный редактор
Л.Р. Павлинская

Редактор М. Гиенко
Корректор Т. Никифорова
Верстка Р. Морозова

Подписано к печати. 15.12.2007. Формат 60 × 84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура SchoolBookC. Печать офсетная.
Тираж 300 экз. Уч-изд.л. 17,0. Усл.п.л. 16,3.
Заказ № 705

РИО МАЭ РАН
199034. Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство «Лема»
199034. Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24