

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

МИФОЛОГИЯ СМЕРТИ

СТРУКТУРА, ФУНКЦИЯ И СЕМАНТИКА
ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА НАРОДОВ СИБИРИ

Этнографические очерки

Санкт-Петербург
«Наука»
2007

УДК 393(571.1/.5)
ББК 63.5(253)
М57

Утверждено к печати Ученым Советом МАЭ РАН

Рецензенты

д-р истор. наук Р.Р. Рахимов
д-р филол. наук А.М. Певнов

Научный редактор

канд. истор. наук Л.Р. Павлинская

М57 **Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки / Научн. ред. Л.Р. Павлинская. СПб.:Изд-во «Наука», 2007. 279 с.**

ISBN

Предлагаемый сборник знакомит читателя с малоизвестным материалом по традиционным культурам Сибири, связанным с идеей «смерти» как перехода к иной форме существования, ставшей парадигмой для всех обрядов жизненного цикла. Представленные в нем статьи существенно дополняют наши знания о мировоззренческих системах традиционных обществ северного региона Евразии и являются основой для нового уровня обобщения материала, связанного с архаическими представлениями о диалектике жизни и смерти. Авторы надеются, что проведенные исследования будут интересны не только специалистам и самим коренным народам Сибири, но и более широкому кругу читателей.

УДК 393(571.1/.5)
ББК 63.5(253)

ISBN

© МАЭ РАН, 2007
© Редакционно-издательское
оформление.
Издательство «Наука», 2007

Предисловие

Обращение к теме «мифология смерти» неслучайно и обусловлено несколькими причинами. С одной стороны, в сибиреведении накоплен огромный материал по мифологическим представлениям, связанным с идеей смерти и погребальным культом. С другой — в научных исследованиях этнографов символическое содержание традиционной «погребальной культуры» Сибири лишь частично включалось в контекст архаических представлений о диалектике жизни и смерти, об изменении онтологического статуса человека и модификации космоса и социума, вызванных смертью, и т.п. Типы и способы захоронения, формы погребальных сооружений, которые являются ключевыми моментами в погребальной обрядности, так же как и весь комплекс обрядовых действий, целенаправленно не рассматривались на сибирском материале с позиций анализа их соотношения с мифологической картиной мира, присущей традиционным культурам региона. Многие вопросы, например почему бытовал тот или иной способ погребения, то или иное обрядовое действие, до настоящего времени в отечественном сибиреведении остаются без ответа.

Предшествующие исследования мифологической концепции смерти в традиционных культурах Сибири, как правило, проводились на материале культуры одного народа, группы родственных народов, народов, принадлежащих одному хозяйственно-культурному типу (ХКТ), или народов, находящихся на одной стадии социального развития. В статьях настоящего сборника представлены традиционные культуры большинства народов огромного Сибирского региона, заселяющих его территорию от лесостепей юга до северных просторов тундры и относящихся к самым различным ХКТ. В них рассматриваются мировоззренческие системы скотоводов-кочевников, таежных охотников-оленьеводов и оленьеводов тундры, оседлых рыболовов-охотников больших рек. Что касается социального развития, то в Сибирском регионе на разных этапах истории одни народы находились на стадии общинного строя, другие достигали предгосударственной стадии развития или входили в состав развитых государств и империй.

Общая картина мифологический представлений сибирских народов, в частности о смерти и мире мертвых, необычайно гетерогенна, что обусловлено сложностью процессов этно- и культурогенеза, в которых на разных исторических этапах важную роль играли культуры Центральной и Юго-Восточной Азии. Именно поэтому при всем сходстве общей структуры погребального обряда и его функций, характерных для большинства архаических и традиционных культур, в конкретной обрядовой практике сибирский материал отличается большим разнообразием, и его введение в научный оборот представляет собой новый источник для дальнейшего изучения особенностей религиозно-мифологического сознания. Более того, он представляет собой уникальный материал для сравнительно-типологических исследований.

Немаловажную роль в выборе темы сыграло и то обстоятельство, что мифологическая концепция смерти в архаических и традиционных обществах, как и семантика, структура и функция ритуала вообще и погребального в частности, разрабатывались представителями гуманитарных наук с конца XIX в. Благодаря работам Дж. Фрезера, Б. Малиновского, В.Я. Проппа, Д.К. Зеленина, Н. Харузина, А. Ван Геннепа, М. Элиадэ, В.Н. Топорова, А.К. Байбурина и многих других обобщен и систематизирован колоссальный материал по различным регионам мира, разработана его типология, созданы методика и методология изучения обрядовой сферы культуры, т.е. существует достаточно прочная теоретическая база для научного анализа сибирского материала. Авторы представленных статей полагают, что предпринятое ими изучение мифологической концепции смерти в традиционных культурах Сибири в широком плане внесет определенный вклад в изучение мифопоэтической картины мира, присущей традиционным культурам.

Однако настоящий сборник не претендует на всестороннее освещение столь сложной темы, как «мифология смерти» в традиционном мировоззрении народов Сибири. Выявить полное содержание погребальных обрядов, их роль в социальной жизни традиционного общества и место во всей обрядовой сфере культур столь обширного региона на данном этапе не представляется возможным в силу разобоченности и разбросанности материала и отсутствия его систематизации. Наиболее продуктивным и заманчивым представляется взгляд на «погребальную культуру» сибирских народов «изнутри», т.е. выявление мировоззренческой основы обрядовых действий, связанных со смертью человека и его погребением, в контексте представлений о душе, происхождении смерти, мире мертвых, пути в загробный мир, содержащихся в различных мифологических и фольклорных текстах. Это не значит, что в статьях не уделяется внимание таким аспектам темы, как структура и функция погребального обряда, наоборот, они

являются своеобразным «скелетом» исследования, т.к. именно в них содержится главное содержание ритуала.

Следует отметить, что смысл многих элементов погребального культа в Сибири уже в начале XX в. был во многом утрачен носителями данных традиций. Не получил он всестороннего отражения и в научных публикациях. Именно это обстоятельство определяет выбранную методологию исследования, в основе которой лежат сравнительно-типологический и структурно-семантический методы изучения явлений культуры. Первый дает возможность при недостаточности источников для прочтения «текста» погребальной культуры одного народа привлекать данные из родственных или стадияльно близких культур, второй — выявить мифологическое содержание обрядовых действий.

Двадцатый век явился глубочайшим прорывом в области изучения символизма культуры и в частности культуры архаических и традиционных обществ, существовавших и существующих на различных континентах нашей планеты. Открытие бессознательного и появление теории «мифологического мышления» спровоцировали широкий интерес философов, этнологов, лингвистов, историков религии к проблемам символики языка, мифов, обрядов и ритуалов, искусства и многих других видов деятельности человеческого разума. Усилиями мирового научного сообщества были выявлены главные черты осмысления окружающей действительности народами, находящимися на архаической стадии развития. Важнейшими достижением здесь стало открытие идеи тождества макро- и микрокосма как основополагающей для архаического сознания, а также смысла и функции мифа как текста сакральной истории и модели для подражания при совершении обрядов и других значимых действий. Не удивительно, что в контексте нового научного подхода «смерть» как одна из основных категорий архаических мировоззренческих систем неоднократно становилась предметом изучения этнологов. Такие аспекты этой темы, как возникновение идеи «смерти», половозрастные корреляции в отношении к смерти, ритуальная смерть и ее функция в обрядах инициации, мифическая география загробного мира и его место в модели Вселенной и многие другие, достаточно хорошо исследованы на материале различных автохтонных культур Австралии, Африки, Америки, не говоря уже о древнейших цивилизациях. В связи с этим возникла острая необходимость изучения мифологической концепции «смерти» в традиционных мировоззренческих системах Сибирского региона в контексте общих космогонических и космологических представлений.

Предлагаемый сборник знакомит читателя с наиболее важными комплексами мифологических представлений народов северного

ареала Евразии, связанных с идеей «смерти» как перехода к иной форме существования, что стало парадигмой для всех обрядов жизненного цикла. Одним из них стали мифы о происхождении смерти, которые лежат в основе формирования контекста погребальных обрядов и дают ключ к пониманию многих аспектов символического содержания этого ритуала.

Второй по значимости комплекс составляют представления о душе. Тема эта интересует исследователей уже не одно десятилетие, тем не менее понимание этих представлений все более и более запутывается. В целом анализ этой проблемы развивался в отечественной научной традиции от признания у сибирских народов представлений о множестве душ до наличия идеи единой души, обладающей множеством качеств. Однако она осложняется еще и образами «живой» и «мертвой» души, «живых» покойников, покойников, возвращающихся в мир людей из мира мертвых, и сложными воззрениями на судьбу «души» в загробном мире. В целом же в культурах Сибири существуют представления как о возвращении души в мир людей и ее воплощении во вновь родившемся ребенке (реинкарнации), так и о том, что души предков, умирая в первом мире мертвых, возрождаются в другом, более отдаленном и, проживая там еще одну «жизнь», исчезают навсегда. Столь сложный характер этих представлений обусловил обращение к сравнительному анализу лексики, связанной с терминами, соотносимыми с понятием «душа» у разных народов, который, безусловно, окажет определенную помощь в решении этой проблемы.

Тема «души» непосредственно связана с представлениями сибирских народов о мире мертвых — о его локализации в структуре Вселенной и соотношении с нижним (подземным) миром. Эти представления весьма противоречивы. В мифах, легендах и сказках одного и того же народа можно встретить самые разнообразные образы «мира мертвых» — от благодатной земли, расположенной за пределами среднего мира, до мрачного пространства с постоянной зимой в глубине земли или в океане. Более того, широко бытуют предания о нескольких загробных мирах. Возможно, это объясняется тем, что воззрения как о душе, так и о мире предков прошли длительный путь развития и архаические идеи тесно переплелись в них с более поздними, возникшими под влиянием древних цивилизаций Востока, а также христианства.

Здесь же следует напомнить, что в Сибири у одного и того же народа традиционно бытовали разные типы и способы погребения, некоторые различия наблюдались и в сопровождающих их обрядах. Насколько идеи, лежащие в основе этих способов и обрядов, сохранились в мифологической картине мира сибирских народов, предстоит выяснить в будущем, однако дать определенное обобще-

ние материала по погребальным обрядам некоторых народов Сибири показалось авторам сборника достаточно актуальным.

Основными источниками в работе явились литературные и архивные материалы, предметные и иллюстративные коллекции музеев, а также полевые материалы авторов. Временные рамки исследования охватывают главным образом XIX — начало XX в., однако там, где позволяет материал, затрагиваются и более ранние эпохи.

Как представляется, изложенный в статьях сборника материал и его анализ существенно дополняют наши знания о мировоззренческих системах традиционных обществ Сибири и являются основой для нового уровня изучения архаических мировоззренческих систем. Авторы надеются, что работа будет интересна не только специалистам и самим коренным народам Сибири, но и более широкому кругу читателей.

Л. Павлинская

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ПРОИСХОЖДЕНИИ» СМЕРТИ

Л.Р. Павлинская

МИФЫ НАРОДОВ СИБИРИ О «ПРОИСХОЖДЕНИИ» СМЕРТИ

Мифологическое представление о происхождении смерти является одним из весьма существенных моментов в осмыслении всего мировоззренческого комплекса, связанного с погребальным культом. Материал по этой теме очень обширен. Наряду с мифами, посвященными непосредственно появлению смерти в мире людей, мотив, связанный с этим сюжетом, встречается во многих легендах, преданиях и сказках. Выявление и анализ основных этих представлений входит в задачу статьи, т.к. именно они дают ключ к пониманию многих аспектов символического содержания погребальной обрядности.

Необходимо напомнить, что смысловое содержание многих элементов погребального культа в Сибири уже в начале XX в. было во многом утрачено носителями данных традиций. Не получило оно всестороннего отражения и в научных публикациях. Именно это обстоятельство определяет выбранную методологию исследования, в основе которой лежат сравнительно-типологический и структурно-семантический методы изучения явлений культуры. Первый дает возможность при недостаточности источников для прочтения «текста» погребальной культуры одного народа привлекать данные из родственных или стадially близких культур, второй — выявить смысловое содержание обрядовых действий.

Прежде всего, следует отметить, что в традиционных культурах Сибири существовало четыре типа погребения: «воздушное» (на дереве или помосте), наземное, ингумация и кремация. Способов погребения было намного больше. Более того, у одного и того же народа бытовали разные типы и способы погребения, некоторые различия наблюдались и в сопровождающих их обрядах. Так, например, у бурят в различных районах их расселения, а часто и в одном и том же бытовали воздушные, наземные типы захоронений, погребение в земле и кремация. Среди воздушных, например, были распространены как на дереве, так и на арангасе (помосте), среди наземных — в колоде и под каменной кладкой, при кремации — с последующим захоронением останков в кожаном мешочке в дупле дерева или в керамическом горшке в земле. У якутов умерших хоронили в земле, а также оставляли в юрте и поджигали ее, наиболее

распространенным было погребение на арангасе, видимо, иногда с последующим захоронением в земле, т.е. также существовали разные типы захоронений, имеющие свои особенности в способах погребения. Особый тип составляют так называемые впускные погребения — захоронение умерших в насыпях древних курганов, характерные для традиционной культуры алтайцев и тувинцев.

Если взять, например, наземные захоронения, то в Сибирском регионе существовали, как уже говорилось, погребение умершего на земле под каменной кладкой, кучей хвороста, частью лодки, захоронение на нартах, оставление в чуме, в специальных «домах мертвых». Более того, можно с уверенностью говорить о том, что для большинства традиционных культур Сибири ингумация не была основным способом погребения, а во многих вообще не существовала. Доминирующими погребения в земле стали только в XX в. в результате сильного давления государственной идеологической системы. Необычайно разнообразны и позы умершего при погребении. Наиболее распространенным было положение на спине с вытянутыми вдоль тела руками, но бытовало и положение на боку с подогнутыми ногами (поза спящего), хоронили в сидячей позе или даже на животе, лицом вниз. Есть все основания полагать, что столь разнообразные способы и формы погребения, особенно в культуре одного народа, обусловлены прежде всего необычайно сложной этнической историей региона, который на протяжении нескольких тысячелетий постоянно захлестывали миграционные волны с самых разных территорий Евразии, каждая из которых оставляла свой след в этнокультурном пространстве Сибири.

Возвращаясь к мифологии, отметим, что традиционных культурах Сибири существуют два типа мифов о происхождении смерти, но оба непосредственно связаны с мифами космогоническими. В одних мифах присутствует идея первоначального бессмертия людей, и здесь смерть и обусловленное ею происхождение загробного мира наглядно завершают общий космогонический цикл, в других — представления о происхождении смерти включены в миф о создании мира и человека, и его сотворение как существа смертного определяет последнюю «точку» в космогонии.

Так, например, у негидальцев сюжет о возникновении смерти входит важной составляющей в миф о сотворении мира. В нем рассказывается о том, как Буга (верховное божество-демиург), сотворив землю, зверей, рыб и птиц, приступил к созданию человека — мужчины и женщины. Закончив, Буга ушел за дыханием, чтобы «вдохнуть в людей жизнь», оставив сторожить свое творение собаку. В его отсутствие появился амбан (злой дух нижнего мира) и сказал собаке: «Ну-ка, сделаю-ка я этих людей дышащими. Буга пошел за дыханием для этих людей; такое дыхание для этих людей

принесет — станут бессмертными, поэтому земля переполнится этими людьми. Ни рыбы, ни зверя не останется. Все съедят. Я этим людям сделаю такое дыхание, что эти люди станут умирать от старости. Вместо них будут нарождаться другие». Собаке же амбан пообещал дать шкуру с шерстью (до этого она ее не имела), и она позволила ему «одушевить» людей. Узнав это, Буга очень рассердился на собаку и сказал ей: «С этих пор ты перестанешь понимать человеческий язык. Станешь есть человеچه дерьмо» [Хасанова, Певнов 2003: 52].

В более кратком варианте этот миф под названием «Откуда смерть пришла» известен у эвенков: «Бог делал камень и землю. Пусть будет крепкая душа. Положил камень на землю на доску, сушил, собака караулила. Бог ушел, работать пошел. Сатана пришел. Сказал собаке: “Ты, собака голая, богом сделанные души дай мне посмотреть, я тебе кафтан дам”. Посмотрел Сатана на души и плюнул. Вечером пришел Бог, собака сказала: “Мне Сатана кафтан дал”. Бог сказал: “Ты что дала Сатане?”. — “Я души дала ему.” Бог спросил: “Ты какие души дала?”. — “Твое творение”. Бог заплакал. От плевка Сатаны люди стали умирать» [Василевич 1936: 30].

Смысл первой фразы этого мифа более полно раскрывается в мифе коряков, в котором рассказывается о том, что демиург создал людей из березовых чурок, вложив в них прочные каменные сердца. Однако злой дух заменил их глиняными (непрочными), говоря при этом: «Болезнь мокротной болезнью будете и горячкой. Умирать будете. И жениться будете. И детей рожать будете в болезнях» [Вдовин 1976: 256–257].

Аналогичные мифы существуют и у тюрков Южной Сибири. В них также небесное божество Ульгень после сотворения земли, травы, деревьев и животных создает из глины мужчину и женщину, тела которых покрыты шерстью. Затем он дает им души (дыхание) и уходит отдыхать, оставляя сторожить спящих людей собаку, которую создал без шерсти («голой»). В это время появляется «черт» и просит собаку подпустить его к телам людей, обещая ей «шубу». Собака соглашается, и «черт» оплевывает людей. Возвратившись, Ульгень в гневе выворачивает кожу людей шерстью внутрь. Так люди становятся смертными. По другим версиям, тела людей совместно творят Ульгень и «хозяин» нижнего мира Эрлик-хан, Ульгень дает души, а далее текст повторяется [Анохин 1924: 9–13].

Достаточно часто сюжеты этих мифов сибиреведы связывают с влиянием христианства, основываясь на присутствии в них образа злого духа, «черта», «сатаны» или хозяина подземного мира («дьявола») (см.: [Христианство и ламаизм... 1979]). Не отрицая в целом определенного воздействия христианства на традиционное мировоззрение сибирских народов, отметим, что эти «термины» по-

являются в мифах скорее всего в силу табуированности имен различных персонажей нижнего мира, когда они заменяются близкими по смыслу словами из другого языка, в данном случае русского. В целом же эти сюжеты при всем своем кажущимся типологическом сходстве с христианским мифом о сотворении человека не только «логично» встроены в общие космогонические и космологические представления этих народов, но и получили конкретное отражение в различных традиционных обрядах жизненного цикла, в частности в погребальных, которые достаточно трудно объяснить с позиций христианской идеологии. Более того, аналогичные или близкие по содержанию мифы распространены среди необычайно широкого круга народов, многие из которых лишь в незначительной степени были затронуты христианизацией. Однако все это уже давно доказано исследователями и не является предметом научных споров.

Итак, в приведенных выше мифах сотворение человека предстает как кульминационный акт божественного творения. Однако это проявляется не только и не столько в том, что человек создан после земли, ее ландшафта и всех живых тварей, но, главным образом, в том, что в этом творении сконцентрированы все миры Вселенной, все три ее сферы — божество-демиург, олицетворяющий верхний небесный мир; глина и земля, из которых было сотворено тело человека, — средний мир; наконец, вмешавшиеся в творение божества нижнего мира. На семиотическом уровне объединение в акте сотворения человека трех сфер мироздания символизирует сакральный центр Вселенной, в котором сходятся все ее сферы, где периодически рождается и умирает мир, где символически жизнь соединялась со смертью. Здесь проходит Мировая Ось, находятся Мировое Древо и Мировая Гора, здесь лежит путь в иные миры Вселенной.

В этих мифах жизнь и смерть предстают в своем онтологическом единстве, они объединены самим актом творения, взаимообусловлены, взаимосвязаны. В человеке одновременно заложена жизнь и смерть, это результат первотворения, это сущность всей природы Космоса. Эта идея лежит в основе архаического мировоззрения, ею пронизано мироощущение человека, его восприятие окружающего мира, в котором в постоянной взаимозависимости существуют живое и мертвое, культурное и дикое, свет и тьма, добро и зло.

В целом смысл и значение космогонических мифов в архаических и традиционных культурах достаточно обстоятельно разработаны в научной литературе, поэтому здесь следует коснуться только нескольких моментов, имеющих непосредственное отношение к погребальным обрядам. Смерть человека актуализировала космогонический миф, который воссоздавал сакральное время,

когда был создан мир, человек и возникла причина самой смерти. Этот миф служил «выражением первозданной реальности, более величественной и богатой смыслом, чем реальность современная, и определяющей ежедневное существование и судьбу человечества. Знание, которое человек имеет об этой реальности, раскрывает ему смысл ритуалов и задач духовного порядка, так же как и форму, в которую он должен их облечь» [Малиновский 1998: 105].

В наиболее архаических культурах одним из важнейших элементов погребального ритуала было рассказывание у тела усопшего именно мифа космогонического, объясняющего, как был создан мир и возникла первая смерть [Элиадэ 1994: 32]. Подобный ритуал в традиционных культурах Сибири XIX — начала XX в. уже не существовал или не был зафиксирован этнографами. Однако к нему, безусловно, восходит обряд обязательного разговора с умершим в течение первого дня или до выноса тела из дома. Его содержание включало всегда объяснение усопшему того, что он умер, а также воспоминания о его жизни, наиболее значимых ее эпизодах, включая детство, т.е. проговаривался весь жизненный путь человека, символически как бы дублируя миф о создании человека. Возможно, подмена мифа разговором о жизни человека произошла под воздействием представлений о первой «временной смерти», отразившихся в другом цикле мифов, о чем будет сказано ниже.

К архаической стадии погребального ритуала восходит и рассказывание усопшему сказок, что было характерно для многих народов Сибири. Так, например, это было обязательным моментом погребальных обрядов у хантов, в ходе которых покойному всю ночь рассказывали сказки [Кулемзин 1984: 134]. Связь волшебной сказки с мифом блестяще освещена в широко известном исследовании В.Я. Проппа, в котором наиболее ярко выявлены именно космогонические и космологические сюжеты и образы, бытующие в сказках [Пропп 1986].

Особо следует отметить существование во многих культурах, главным образом Южной Сибири, ритуальных плачей. Явление это, насколько мне известно, не привлекало специального внимания исследователей и не рассматривалось в сравнительно-типологическом плане на сибирском материале. Тема эта требует отдельного исследования. Однако опубликованный, например, В.П. Дьяконовой текст ритуального плача тувинцев, несомненно, содержит мифологический подтекст [Дьяконова 1975: 54]. По крайней мере, присутствующие в нем птицы, дерево и конь — эти основополагающие образы традиционных представлений тувинцев о Вселенной, дающие все основания полагать, что этот ритуальный плач, по всей видимости, связан своим происхождением с неким космологическим мифом.

В то же время космогонический миф, лежащий в основе верований о происхождении смерти, и особенно идея сакрального

центра мира, в котором был создан человек и были «даны» ему жизнь и смерть, играют ведущую роль в сценарии погребального ритуала. Прежде всего это связано с образом пути-дороги, по которой «душа» должна отправиться в иной мир и которая проходит в центре Вселенной. Символически путь этот начинается в жилище, в его центре, который маркируется очагом. Обряд «кормления очага», с которого фактически начинается погребальный ритуал, является жертвоприношением духам-хозяевам огня. Они всегда выступают посредниками между людьми и высшими божеествами, передают им желания и просьбы людей. Поэтому разведение огня (очага, костра) совершалось при любом жертвоприношении, так как через духов-хозяев огня жертва отправлялась к божественному адресату. Конечно, символические функции огня значительно шире. В погребальном ритуале, например, он выступает как главный очистительный элемент именно потому, что связан с самой идеей жизни (потухший очаг всегда выступает символом смерти семьи, рода и т.д.) и в доме, где находился покойник, он «укреплял» мир живых. Этим объясняется постоянное поддержание огня в очаге (и света вообще) при проведении погребальных обрядов практически у всех народов Сибири. Огонь в этом случае акцентировал мир людей и «охранял» их от следующей смерти.

У коряков самым распространенным типом погребения была кремация и существовала вера, что с дымом священного костра (огонь всегда священен) «душа» человека отправляется непосредственно на небо, где расположен мир предков [Горбачева, Мисюгина 1980: 219]. Здесь сам огонь погребального костра выступал гарантом жизни родственников и присутствующих, избавляя мир людей от «души» покойного, которая, оставшись в среднем мире, могла представлять опасность для живых.

С идеей сакрального центра непосредственно связаны и различные типы погребения. Так, например, у сойотов Восточных Саян существовало поверье, что, когда рождается ребенок, где-то из глубины земли вылетает горсть почвы, образуя небольшой холмик, в этом месте и умирает человек. Поэтому в старину сойоты оставляли покойника там, где он скончался. Если человек умирал в чуме, то его оставляли непосредственно в жилище, а семья переселялась в другое место и строила себе новый чум [Павлинская 2002: 235]. Обычное объяснение этого способа захоронения страхом перед покойником, часто встречающееся в литературе, не вполне состоятельно, хотя страх, безусловно, присутствовал. Сам «взрыв» из земли и образовавшийся холмик символизировали сакральный центр Вселенной, из которого она возникла и в котором был создан человек. Поверье это типологически совпадает с мифом о сотворении земли, существовавшим у большинства народов Сибири, в котором

птица (иногда лягушка) выносит в клюве со дна мирового океана немного земли, из которой разрастается суша и которая обозначает центр мироздания, «точку» начала творения.

То же самое относится и к погребению на ветвях дерева (в дупле или в специально выдолбленном отверстии), которое в ритуале выступало как Мировое Древо. На деревьях хоронили, главным образом, грудных детей и шаманов. В первом случае это было связано с представлением о том, что души обитают в виде птичек в ветвях этого дерева и к ним они отправляются после смерти, во втором — с тем, что душа шамана в период его сакральной смерти (шаманской болезни) «воспитывается» духами в гнездах, расположенных на мифическом дереве. В дупло дерева или в специально выдолбленное отверстие у некоторых народов помещали прах при вторичном захоронении покойника после кремации. Образ Мирового Древа присутствует и при захоронениях на земле и в земле. В этих случаях его символизирует колода, сделанная из цельного ствола дерева, куда помещали тело усопшего, оставляя ее на земле или закапывая в могильную яму. Вариантом этого способа погребения, который был насыщен уже более сложным символическим содержанием, было помещение покойного в специально сделанный деревянный сруб. Он являл собой, с одной стороны, «дом мертвых», т.е. мир предков, а с другой — как любое культовое строение символически возводился в сакральном центре мироздания и олицетворял его.

Гробы, появившиеся под влиянием русской культуры, сохранили символику дерева, так как никогда не сколачивались металлическими гвоздями, олицетворяя первоначальную «чистоту» материала и его сакральный смысл. Тот же смысл несли в себе и покрытие тела усопшего, гроба, могилы берестой или заворачивание в бересту тела умершего, чаще всего грудного ребенка. Все эти обрядовые действия были связаны с образом Мирового Древа, который во многих традиционных культурах Сибири воплощала в себе береза.

И опять же у дерева совершались все важные для человека или коллектива жертвоприношения, а ритуальное влезание на дерево, часто сопровождавшее шаманское камлание, всегда символизировало его «путешествие» в небесный мир. Здесь следует напомнить о том, что погребальному ритуалу (как и культуре в целом) присущ знаковый характер, охватывающий всю сценографию действия. Здесь каждый «шаг», предмет, образ, используемый материал наполнены определенным сакральным смыслом, вписывающимся в единую религиозно-мифологическую систему.

Мифы объясняют также и то, что «душа» и тело человека имеют различную «природу», так как принадлежат разным мирам. «Душа» относится к верхнему миру и хранится у небесного божества-де-

миурга или матери-прародительницы, которые посылают (приносят) ее в средний мир, что и определяет рождение человека. Отсюда широко распространенное представление о «душе» как о жизненной силе, ибо, согласно мифу, только ее «вселение» в глиняные (реже в деревянное) тело оживило людей. Однако «осквернение» «души» божеством нижнего мира акцентирует и его власть над «душой» человека, что и определяет причину его смерти. Значительный интерес представляет и характер этого «осквернения», т.е. «оплеванность» тела человека божеством нижнего мира. Здесь исторгнутая изнутри слюна символизирует «нечистоту» не только потому, что принадлежит существу нижнего мира, но и — шире — как «вещество», принадлежащему внутреннему, скрытому пространству тела, ассоциируемому в космологическом плане с потусторонним миром [Байбурин 1993: 206]. Сравни целый комплекс запретов у народов Сибири, связанных с этим физиологическим актом — нельзя плевать в очаг, костер, в источники, на священных местах и т.п. В этом случае становится понятным и «выворачивание» внутрь Ульгеном оплеванной Эрликом кожи людей, что также соотносится с идеей потустороннего мира и смерти. Тема сакральной «нечистоты» обыгрывается в многочисленных обрядах очищения, проводимых на протяжении всей погребальной церемонии.

Различное происхождение тела и «души» лежит в основе представления о «душе» как некоей самостоятельной субстанции, способной отделяться от тела, которое является только ее материальнымместилищем. На этой идее основывается воззрение сибирских народов на природу сна и причину смерти. Во время сна «душа» покидает тело человека и «путешествует» по разным мирам. Смерть же человека объясняется или похищением его души каким-либо духом, или (реже) вселением в тело человека злого духа, который часто осмысливается уже как дух болезни.

И здесь возникает проблема общего представления о «душе» в традиционных культурах Сибири. Термином «душа» обозначаются и дыхание, и некая жизненная сила, и кровь, и некоторые другие свойства живого организма. Кроме того, достаточно разнообразны и образы «души» — душа-птица, душа-тень, душа-двойник человека, душа-нить. Поэтому, несмотря на то, что в настоящем сборнике помещена специальная статья П.О. Рыкина, посвященная проблеме «души» в культурах Сибири, необходимо хотя бы кратко остановиться на ней. Дело в том, что в представлениях народов Сибири о «душе» существует некая закономерность. Так, при рождении ребенка речь обычно идет об одной «душе», дарованной небесным божеством, то же самое наблюдается и при смерти ребенка до года, когда его «душа» отправляется в верхний мир

в образе птенца. А у взрослого человека обнаруживается несколько «душ», как минимум две. После его смерти в представлениях многих народов присутствуют образы трех душ — одна отправляется в мир предков, другая — в верхний мир, третья остается у могилы. Существуют и другие варианты. Известный исследователь традиционных верований сибирских народов А.М. Сагалаев объясняет это явление как результат социализации человека, т.е. развитием возрастных категорий социума [Сагалаев 1991: 100]. Полностью соглашаясь с этой идеей, хотелось бы только добавить, что архаическому мировоззрению в целом присуще представление о троичности мира, что отразилось и в трех половозрастных сегментах общества — дети, взрослые, старики.

Теме представлений народов Сибири о «душе» посвятил специальную работу известный сибирский ученый М.Ф. Косарев. В своем, безусловно, фундаментальном исследовании автор на основе анализа множества сюжетов приходит к выводу о том, что в представлениях всех народов Сибири человек обладает двумя «душами» (двуединство души), одна из которых после смерти отправляется в верхний мир, другая — в нижний [Косарев 2003: 114]. Однако со столь категоричным утверждением автора трудно согласиться.

Как показывает сибирский материал, общая картина, связанная с представлениями коренных народов региона о «душе», значительно более сложная. Наряду с верой в существование у человека двух душ, широко бытуют представления о наличии у него трех и более душ. В частности, у бурят и сойотов Восточных Саян даже в конце прошлого столетия твердо сохранялось убеждение о наличии у человека трех душ, которые наиболее отчетливо выступают после его смерти. Одна из душ — *яһаа һахижа Үлэхэ* («остающаяся кости стеречь») долгое время находится у могилы. Вторая — *орон тҮрэлгэ* («возрождающаяся») отправляется в верхний мир и затем возвращается в мир людей в новом ребенке. И, наконец, третья — *муу һанахан хҮндэ* («тяжелая, с плохой душой») отправляется в загробный мир. Однако она сначала ходит по земле и может забрать с собой в мир мертвых душу кого-либо из живых, чаще всего родственников. В этих верованиях ясно выступает связь представлений о душе с тремя мирами Вселенной, т.е. стремление «вписать» человека в структуру мироздания. Еще раз подчеркну, что «тройственность» души проявляется только после смерти, в то время как у живого человека, по материалам культуры, например, бурят, имеется одна душа, у которой существует собственное название — *һҮнэһэн*. Более того, по воззрениям тех же бурят и сойотов, душа обитает в голове, волосах, ногтях, в подмышке, что, по всей видимости, отражает некогда существовавший более архаический пласт представлений о множественности душ, а точнее,

путь развития представлений от неких жизненных сил, питающих человека, к единой душе как духовной субстанции, дарованной Богом [Павлинская 2002: 208].

Изложенный выше материал говорит о том, что данный круг представлений прошел длительный путь развития и в традиционных верованиях сибирских народов сохранились идеи и образы, относящиеся к разным его этапам, именно поэтому столь запутаны и неоднозначны зафиксированные исследователями сведения об этом сюжете. Решение этой проблемы может быть найдено лишь при совместной ее разработке этнографами, лингвистами и фольклористами.

Поводом для смерти в культурах Сибири служит, как правило, нарушение человеком норм поведения, т.е. установленного божественного порядка, по сути, порядка космологического. У некоторых народов (ненцев, бурят, частично тюрков) существовали представления об определенном сроке жизни (доле), отпускаемом каждому человеку при его рождении верховным божеством или «хозяином, хозяйкой» земли/нижнего мира. Эти представления в сибирском регионе не столь широко распространены, как, например, у славянских народов, но они присутствуют и требуют специального изучения, т.к. мало затронуты в научных трудах по этнографии Сибири. Тема эта, как и вообще ритуальная сфера культуры, подробно рассмотрена в работе А.К. Байбурина, к которой я отправляю читателя [Байбурин 1993: 101–102]. Что касается традиционных сибирских культур, то с этим кругом верований, видимо, связан обычай добровольной смерти стариков, распространенный у палеоазиатских народов XIX в., а также зафиксированный в фольклоре других народов региона.

В приведенных выше мифах загробный мир (мир предков или подземный мир) не акцентируется, его представляет само божество, соотносящееся с этим миром. В то же время в другом цикле мифов происхождение смерти непосредственно связывается с возникновением этого мира.

Кетский миф «Как человек стал смертным» (аналогичный миф известен и селькупам) повествует о том, что когда-то давным-давно (в Начале Времен), когда небесный мир был еще соединен с земным «божьей» дорогой, «люди жили вечно и никто из них еще не умирал». Однажды Есь (верховное божество, создавшее землю и человека), подойдя к этой дороге, услышал на земле плач. Он послал своего сына узнать, что случилось. Вернувшись, сын объяснил отцу, что на земле умер человек. Есь отправил сына обратно с наказом: «Иди вниз к людям, скажи им, пусть сделают лабаз высотой в семь сажень и покойника на него положат. На седьмой день человек оживет». Сын пришел к людям и сказал: «Вы яму в земле в семь сажень выкопайте и спустите туда вашего человека». Люди выполнили это ложное приказание и с тех пор стали смертными. Есь очень

рассердился на сына и, превратив его в собаку, отправил жить с людьми [Мифы... 2001: 74].

Некоторые из этих моментов присутствуют во многих кетских мифах и легендах, уже не связанным непосредственно с мифом о происхождении смерти, но как бы подтверждающих его. Так, «хозяин» верховьев реки, отправляя своего сына-медведя за невестой на землю к людям, наказывает ему идти только по его следам, которых на этом пути семь. Сын нарушает завет отца и делает только шесть шагов, что и приводит к его смерти — у него не хватает сил пройти этот путь обратно, и люди убивают его [Мифы... 2001: 120–126].

Аналогичные мифы о происхождении смерти известны также в культуре угорских народов Сибири. В мифе манси «Первые смертные» рассказывается о том, что жившие некогда мифические существа (крылатый Пастэр и ногастый Пастэр) умирали временно, только на семь лет. Перед смертью они наказывают своим женам передать людям, которые придут их хоронить, чтобы их положили в липовые гробы и оставили на земле. Однако жены сказали людям, чтобы гробы закопали в землю. Когда прошло семь лет и Пастэры ожили, то не смогли выйти из-под земли и задохнулись. Но «крылатый Пастэр» успел наворожить: «Пусть позднее рожденная девушка, позднее рожденный юноша так же покоятся, как я упокоился на тысячу дней» [Мифы, предания... 1990: 301].

Несколько иной вариант сюжета о происхождении смерти имеет хантыйский миф «Как человек стал смертным». Он повествует: «Раньше человек умирал, а потом оживал всегда. Один раз он умер, а собака пошла к Торуму (верховное божество. — Л.П.) и спрашивает, как его оживить. Торум говорит:

— Положи ему на ноги камень, а на голову гнилушки, он и оживет.

Собака понесла гнилушки и камень человеку, а навстречу черт:

— Клади гнилушки на ноги, а камень на голову.

Собака так и сделала. Когда человек встал, камень ему лоб пробил, и он совсем умер». Торум проклинает собаку, определяя ее участь на земле: «Носи шубу, и что хозяин во двор положит, то и ешь!» [Мифы, предания... 1990: 75].

Данные тексты представляет собой классический сюжет, который Д. Фрэзер назвал мифом «о ложной вести», которая явилась причиной первой смерти. Аналогичные мифы широко распространены в архаических культурах земного шара [Фрэзер 1985: 34–40]. М. Элиаде относит подобные мифы к категории «мифов о происхождении», лежащих в основе всей обрядовой практики, связанной с той или иной ситуацией в жизни общества. Вообще, мне кажется, что работы Элиаде еще не вполне оценены отечественными этнографами. Его большая заслуга заключается в том, что он

одним из первых обратился к сути мировоззрения и мироощущения человека религиозного (*homo religiosus*), во многом обогатив наши представления о природе и особенностях мифологического мышления. В частности, Элиаде показал, что знание мифа о происхождении предмета, животного, растения или явления «позволяет овладеть и манипулировать ими по своей воле; речь идет не о “внешнем”, “абстрактном” познании, но о познании, которое “переживается” ритуально, во время ритуального воспроизведения мифа или в ходе проведения обряда (которому он служит основанием). <...> “Проживая” мифы в обрядах, участники их как бы погружались в пределы качественно иного времени, времени “сакрального”, одновременно исходного, первоначального и в то же время бесконечно повторяющегося» [Элиаде 1994: 24].

В содержании этих мифов о происхождении смерти важными представляются несколько моментов: космогонический характер сюжета, то, что первая смерть была или должна была быть временной и за ней следовало «воскрешение», то, что мир мертвых возникает в связи с появлением смерти, семантика способов погребения и, наконец, мотив пути, обозначенный образом «божьей дороги».

Космогонический характер мифов выражен здесь и яркими художественными образами, и определенным набором символических кодов. В мифах кетов это сакральное число семь, которое наряду с другими числовыми символами (три, девять и т.д.) в большинстве мировоззренческих традиций Сибири выступает одним из выражений структуры мироздания. В нем верхний и нижний миры имеют семь слоев (ср.: лабаз семи саженей в высоту, яма семи саженей в глубину). Число семь фигурирует в большинстве мифологических текстов кетов, связанных с дорогой в иной мир: семь лет идет, например, герой одного из мифов от своей небесной жены домой на землю и т.п. [Мифы... 2001: 62]. Это же сакральное число определяет и строение Вселенной, когда она выступает в образе мифической реки (горизонтальная модель) — «путешествие» по этой реке сопряжено с преодолением семи мысов (или девяти), которые определяют ее многоуровневую структуру (ср.: семь шагов «хозяина» верховьев реки).

В кетском мифе мир мертвых соотносится с миром подземным, при этом его «зеркальность» или «перевернутость» по отношению к миру небесному представлена необычайно реалистично — это яма, на семь саженей уходящая в глубину. В мифе манси это качество подчеркивается невозможностью для живого существа дышать под землей (в мире мертвых). В хантыйском мифе эта идея выражена несколько иначе. Здесь она соотносится с противоположностью «живого» и «мертвого», обозначенной предметным символическим кодом, двумя сакральными объектами — гнилушкой и камнем. Гни-

лушка, используемая при добывании огня, семантически связана прежде всего с огнем небесным, которым в Начале Времен наделило людей верховное божество, и, следовательно, символизирует верхний мир [Мифы, предания... 1990: 63]. Камень выражает идею устойчивости, нерушимости и в то же время соотносится с сакральным низом. Собака, положив камень на голову, тем самым перевернула порядок живого мира, что повлекло за собой смерть человека и, следовательно, возникновение мира мертвых.

Итак, во всех последних мифах о происхождении смерти утверждается, что в Начале Времен люди были бессмертны, а первая смерть не должна была быть окончательной. Человек (или мифическое существо) должен был вернуться к жизни, не отправляясь в мир мертвых, которого еще не существовало. Причиной его появления стала окончательная, реальная смерть, совершившаяся в результате «ложного» способа погребения. Наиболее отчетливо происхождение мира мертвых представлено в мифе нанайцев, в котором рассказывает о том, что раньше люди были бессмертны. Первым умершим был мифический герой Додчу-Ходай. Именно в связи с этой смертью его родители (верховные божества) создали мир мертвых, и люди стали умирать [Смоляк 1976: 132]. Таким образом, миф о происхождении смерти фактически завершает цикл космогонических мифов. Появление смерти приводит к возникновению мира мертвых, с возникновением которого полностью оформляется трехчастная структура Космоса. Он становится таким, каким он есть в «настоящее» время.

Представления-«воспоминания» о первой временной смерти на ритуальном уровне отражаются в целом ряде обрядовых действий, совершаемых по отношению к усопшему в первое время после смерти. Так, ханты и манси в первые часы после наступления смерти не воспринимали человека покойником, они считали его уснувшим (ср.: сон = временная смерть), поэтому тормозили усопшего, пытались «так или иначе вернуть его к жизни» [Чернецов 1959: 152].

У многих народов Сибири к умершему в течение первых суток или двух–трех дней продолжали относиться как к живому. С ним разговаривали, считая, что он все слышит, его «кормили», ставя еду рядом с головой. Более того, считалось, что и умерший «угощал» присутствующих — еда в эти дни в доме воспринималась как бы от его лица [Соколова 1980: 129]. Ханты, например, верили, что душа умершего возвращается к нему через сутки и только тогда сообщает ему, что уходит от него навсегда. В этот момент умерший оживает, но видеть это может только шаман [Кулемзин 1984: 133]. В течение трех дней до погребения, пока тело находилось в доме, «кормили» умершего и селькупы, ставя рядом с ним тарелку с едой и кружку с чаем или вином [Прокофьева 1977: 70]. Когда умирал шаман у бу-

рят, то его как живого сажали в доме, «ставили перед ним одну свечу, в таком виде покойный оставался три дня» [Мастюгина 1980: 94]. Кеты, например, умершего шамана держали в отдельном помещении семь дней, ожидая его «оживления» [Алексеев 1980: 162]. Тувинцы везли покойника к месту захоронения верхом на коне, при этом один из участников процессии поддерживал тело, так что усопший казался «живым». Что касается семантики «кормления» умершего и значительного количества его личных вещей, которые кладутся с ним при погребении как выделенная «доля» усопшего (это раскрыто на славянском материале [Байбурин 1993: 103]), то в таком контексте погребальный ритуал в сибирских культурах вообще не рассматривался и этому вопросу следует в будущем уделить специальное внимание.

Важным здесь представляется порядок проведения обрядов отделения умершего от мира живых. В сибирской этнографической литературе материал по этой теме собран очень поверхностно. Есть данные, что, например, лицо умершему закрывали только на второй день (угры), глаза прикрывали медными монетами только тогда, когда тело клали в гроб (нивхи), заворачивали в шкуру оленя и завязывали покойника только перед выносом тела (ненцы), выносили тело на постельных шкурах и хоронили на них же и т.п. Все это в целом подтверждает, что в первые день-два присутствовала идея «временной» смерти, существовавшей в Начале Времен. В то же время у других народов, а иногда и у тех же самых после смерти тело сразу же «обмывают» (березовыми стружками) и кладут на доску на пол (негидальцы), изготовление специальной траурной одежды бытовало у многих, но далеко не у всех народов и т.д. В целом эти обряды необычайно разнообразны, но главное — в фольклоре содержится значительный материал, позволяющий осмыслить их как определенную религиозно-мифологическую систему.

С идеей временной смерти, существовавшей в те мифические времена, когда создавался мир и человек, видимо, связан и круг представлений о том, что душа не сразу уходит в мир мертвых, а какое-то время пребывает в мире живых или потустороннем промежуточном мире, который находится на пути в мир предков/мир мертвых. Это получило отражение в цикле поминальных обрядов, совершаемых у различных народов в разные дни, чаще всего на третий, седьмой и 49-й (40-й). Все они включали в себя «встречу-разговор» с усопшим и его «кормление». Энцы, например, верили, что в течение двух лет «покойный еще находится в могиле или у захоронения, а на третий год окончательно уходит. Поэтому в течение двух лет приходили к нему на поминки, разжигали костер и “кормили” умершего» [Грачева 1980: 153]. Последние поминки означали окончательный разрыв умершего с миром живых, его уход в особый мир предков

(или мир мертвых), после этого кладбище уже не посещали. Особенно отчетливо семантика этих обрядов проявляется в «больших поминках» нивхов, нанайцев, удэгейцев, призванных отправить души усопших в мир предков. Проводятся они раз в несколько лет шаманом, который единственный знает «дорогу» в страну мертвых и который сопровождает туда сразу души всех умерших за этот период [Фольклор удэгейцев 1998: 299]. У некоторых народов (угры, народы Амура) сразу после смерти изготавливали специальную «куклу», в которой пребывала некоторое время «душа» умершего. Эту куклу кормили и всячески за ней ухаживали.

Таким образом, переход усопшего из разряда живых в категорию мертвых и предков, т.е. цикл промежуточных обрядов, был достаточно растянут во времени, что отмечалось многими исследователями на материале других культур [Геннеп 2002: 134; Байбурин 1993: 105]. По всей видимости, как уже говорилось, одной из причин этого являлось представление о временной смерти, некогда присущей человеку. Однако, думается, что таких причин было несколько, в том числе и вера в наличие у человека нескольких «душ», по крайней мере, вопрос этот требует дальнейшего изучения.

Путь в мир мертвых часто осмыслялся идущим вниз, в глубь земли. Обычно его начало изображалось как отверстие на поверхности земли (у подножия горы, в корнях дерева и т.п.). Создание этого пути передано в мифе орочей «Манги». В нем рассказывается о том, что некогда жила семья Хадау (верховные божества), у которой был сын Манги. Это было время, когда люди жили много сотен лет и не умирали. Но вдруг умер Манги, его смерть очень огорчила («рассердила») отца, и он «сделал так, что стали умирать и люди. Дорогу в загробный мир проложил сын Хадау (Манги. — Л.П.). Отверстие, находящиеся на пути в загробный мир, Хадау прикрыл дырявым котлом. Вот люди и стали умирать. А если бы дырок в котле не было, люди умирать не стали бы» [Орочские сказки и мифы 1966: 192–193]. Здесь следует отметить, что при выносе гроба из дома у орочей и негидальцев кто-либо из старших мужчин клал на постель усопшего котел, перевернутый вверх дном, тем самым закрывая дорогу в мир мертвых. В кетском мифе дорога в мир мертвых открывается отверстием — ямой в семь саженей, которая была вырыта для погребения. Путь же в верхний мир в мифе символически представлен сооружением помоста высотой в семь саженей и как любое ритуальное движение вверх в архаических мировоззренческих системах означал «путешествие» в мир небесный.

Следовательно, исходя из текстов мифов, способ погребения определял путь покойного (его души) в иной мир — верхний или нижний. В соответствии с содержанием мифов погребение на помосте,

т.е. отправление в верхний мир, влекло за собой возрождение «души» в мире людей, погружение же покойного в землю, его закапывание — отправление в нижний мир, в мир мертвых, откуда возвращения не было. Семантика этих способов погребения хорошо раскрывается на примере представления нганасан о «легкой» и «тяжелой» смерти. Известный этнограф Г.Н. Грачева пишет, что основным критерием в определении того или иного «качества» смерти был возраст умершего. Так, нганасаны считали ребенка, умершего в грудном возрасте, «легким», т.к. души таких детей не становились *нгамтерн'у*, т.е. злыми существами потустороннего мира. По верованиям нганасан, они в виде маленькой птички сразу улетали в небесный мир к Луне-матери (или к ветвям Мирового Древа), дающей жизнь всему живому, и через некоторое время могли снова войти в лоно той же женщины, т.е. возрождались в новом человеке [Грачева 1976: 58–59]. Как и большинство народов Сибири, нганасаны хоронили младенцев на дереве. На деревьях или помостах, как уже говорилось, хоронило большинство сибирских народов шаманов, т.к. именно в шаманстве наиболее ярко представлены культ предков и идея реинкарнации души — наследование шаманского дара велось, главным образом, от предков, души которых и возрождаются в преемнике.

«Тяжелой» смертью нганасаны считали смерть пожилого человека. Г.Н. Грачева вполне обосновано связывала это с тем, что «чем старше человек, тем большей семьей он обременен, тем более привязан он к этим людям, тем тяжелее ему с ними расстаться, тем скорее он может забрать кого-нибудь с собой». Его душа сразу же после смерти могла стать *нгамтэр'у*, т.е. злым существом, и «увести» с собой кого-либо из родственников [Грачева 1976: 59]. По всей видимости, именно этим объясняется тот факт, что стариков часто хоронили в земле, закрывая им дорогу в мир живых [Попов 1976: 38]. Эти идеи хорошо подтверждаются и другими источниками — мифологическими и фольклорными текстами, широко опубликованными в отечественной этнографической литературе.

Особый интерес с точки зрения мифологии представляет наземный способ погребения. Согласно мифу манси, оставление умершего на земле также было обусловлено идеей о его скором возрождении в мире людей. Однако, видимо, дело здесь обстоит несколько сложнее. У народов, у которых наземное погребение было доминирующим (ненцы, энцы, частично якуты, сойоты), существовала вера, что человек принадлежит среднему миру и должен быть похоронен на земле. Возможно, это воззрение связано с достаточно архаичным кругом представлений о том, что мир предков расположен за пределами среднего мира, за его границей, где земля сходится с небом (горизонтальная модель). По крайней мере, в фольклоре многих на-

родов существуют многочисленные сюжеты о попадании героя в мир мертвых в ночное время в плоскости земной поверхности, обычно с пересечением реки, символизирующей границу между мирами. Он видит чумы, юрты, заходит в них, где застает «живых» людей, с которыми иногда разговаривает и ест, а утром, проснувшись, обнаруживает, что находится не в жилище, а среди гробов.

Так, в эпической песне ненцев «Сын хозяина Ябта Саля» рассказывается о том, как дети (брат и сестра) попадают в иной мир, перебравшись через реку. И вот ночью «шум слышался. У девочки опять сон прошел. Сверху реки идут поспешно аргиши. В темноте вниз по реке около них по берегу прошли. Девочка видит: едут всякие-всякие старики. Настоящих взрослых мужчин около десяти ездоков. Все впереди едут вниз по реке. Около десяти аргишей прошло. Затем ребята на собаках подгоняют большое стадо оленей. Те [тоже] прошли. <...> Вот они встали (утром. — Л.П.), ходят по берегу реки. Нет никакого следа оленей, нет никакой аргишницы. <...> Смотрят — все гробы покойников: около двадцати больших гробов, около десятка детских гробов. Гробов было очень много, нарт очень много. Все ломаные» [Эпические песни ненцев 1965: 128].

Как любой мифологический сюжет, данный текст изобилует символическими образами. Здесь и река как один из вариантов изображения пути в потусторонние миры, и движение аргиша (несколько нарт, следующих одна за другой) вниз по течению реки, означающее направление в мир мертвых. Особо привлекает символизм дня и ночи как олицетворение двух противоположных миров — живых и мертвых. Однако подобные сюжеты всегда разворачиваются в горизонтальной плоскости, когда потусторонний мир находится чаще всего за рекой, но иногда за горой или в чаще леса.

Встречаются эти сюжеты и в якутских преданиях, когда заблудившийся ночью герой неожиданно находит юрту, в которой обнаруживает «живых» людей, они разговаривают с ним, кормят его, а утром оказываются покойниками. В одном из таких текстов под названием «Гроб» герой по имени Иван в долгих поисках хозяйского коня среди леса, постоянно пересекая мелкие речки, ночью, окончательно заблудившись, находит на опушке леса развалины старых построек, среди которых в одном балагане светятся окна и из трубы идет дым. В нем живут старуха с красавицей дочерью. Старуха приветливо встречает гостя, ведет с ним беседу, кормит его, приготавливает ему теплую постель и укладывает спать. «Утром, когда Иван проснулся, небо уже побелело. Он же, оказывается, замерз, стал похож на колоду. Он вдруг вспомнил, что вчера вечером ложился в теплую постель: на подстилку из медвежьей шкуры и под одеяло из заячьих шкурок. Пошарил вокруг, как бы надеясь найти их, но ничего не было: ни

подстилки, ни одеяла, ни подушек. Лежит, оказывается, на голой земле. <...> Оглядевшись кругом, увидел, что лежит на краю того места, где в древности стояла юрта, но от нее остались только полностью заросшие остатки развалин. <...> Оглядел все вокруг и вдруг обнаружил, что около того места, где он спал, висит огромная сосна. На ней, на верхней ее половине, висел берестяной гроб, похожий на гроб взрослого человека». Чуть позднее Ивану объяснили старики, что давным-давно на этом месте жила шаманка, у которой была красавица дочь [Предания, легенды... 1995: 273–279].

В фольклорных сюжетах, где герой попадает в подземный мир через отверстие в земле или прорубь, подобных метаморфоз не происходит, он не может общаться с его обитателями, т.к. становится для них невидимым, они не слышат его и заболевают от его присутствия. С этой точки зрения интерес представляет нивхский миф о путешествии человека в мир мертвых¹. В мифе рассказывается о том, как охотник, преследуя лису, залезает в ее нору и, продвигаясь по ней, оказывается в ином мире (мире мертвых). «В норе было темно. Так и шел, не разбирая дня и ночи. И вот чуть-чуть забрезжило. Пошел дальше — еще светлее, и вот он пришел на красивую землю, где было лето. Недавно взошедшая трава зазеленела. Пришел к красивой реке. Там выпрыгивали большие рыбы. Наш герой сидел на берегу, отдыхал и курил табак.» Далее он видит, как рыбаки колют острогой рыбу, герой проходит мимо них, но они его не видят. Он приходит в большую деревню, останавливается у большого дома, около которого человек делал острогу. Герой коснулся остроги и тут же порезал себе руку, из которой хлынула кровь. Герой входит в дом и видит его обитателей, среди них узнает свою умершую невесту. В этот момент мужчины принесли добытую в реке рыбу, женщины сварили ее, все стали есть, но героя не угостили, т.к. не видели его. «Около полуночи (герой. — Л.П.), поразмыслив, разозлился: “Что это за люди?! Меня не угостили, со мной не разговаривают!”. Пошел к своей жене (невесте) и лег возле нее. Протянул руку и обнял ее. Она вдруг как застонала: “Ы-ы”. Приподнялась и села. Боль ее скрутила — она села на край нары. Тут проснулись старики. Расспрашивают: “Что случилось?”. Женщина ответила: “Прямо во сне вдруг все заболело, как будто опоясало кругом болью”. Старики послали за шаманом, и он определил, что “какого-то человека след в ваш дом привел”». Герой решает, что лучше всего скорее покинуть это селение. Он добирается до лисьей норы и возвращается в свой мир (мир людей). «Позвал он

¹ Этот миф записан у нивхов Г.А. Отаниной, текст любезно предоставлен мне ведущим сотрудником отдела языков народов России Института лингвистических исследований РАН д-ром филол. наук А.М. Певновым.

домой всех друзей и рассказал обо всем: “Да, действительно, тот свет существует”. Закончил рассказывать, лег и тут же умер».

Не касаясь в данной статье символики всех сюжетов и образов этого мифа, отмечу лишь несколько моментов, которые принципиально отличаются от ситуаций предыдущих ненецкого и якутского сюжетов. Это прежде всего невидимость героя средней земли в нижнем мире, неспособность его обитателей слышать его, и, более того, все его соприкосновения с «людьми» подземного мира приносят им боль и болезнь. Но наибольший интерес представляет момент смерти героя, вернувшегося из мира мертвых в мир людей. Отметим здесь, что аналогичные сюжеты зафиксированы в мифологии народов Амура разными исследователями [Крейнович 1973: 374–376; Хасанова, Певнов 2003: 80–81]. Это принципиальная разница с мотивом якутского сюжета, где герой, соприкоснувшийся с «миром мертвых», остается живым, благополучно достигнув своего мира, мира людей, и оставшись в нем живым.

Прежде всего, следует отметить, что все эти мифологические сюжеты являются относительно поздними, т.к. в них наиболее архаический мотив исхода героя в мир мертвых и его последующее возрождение в мире живых в новом социальном статусе, что непосредственно связано с древнейшими ритуалами инициации, достаточно завуалирован. Представляется наиболее достоверным интерпретировать нивхский сюжет как более архаичный, т.к. в нем герой, возвращаясь в свой мир, умирает. Здесь погружение героя в потусторонний мир и последующая смерть в мире людей предстают перед нами отголоском тех представлений, которые, будучи облеченными в различные мифы, легли в основу всех обрядов жизненного цикла, в частности обрядов инициации, когда переход в иную социальную категорию осмыслился как смерть и возрождение.

Предания же якутов и ненцев дают нам совершенно иную картину, которая сопоставима с волшебной сказкой. Идея инициации здесь полностью затухает, потусторонний мир не является лоном перерождения и вратами новой жизни. Герой легко, без трудностей возвращается в свой мир и продолжает в нем жить. Соприкосновение с миром потусторонним, миром мертвых никак не отражается на нем, по крайней мере, это не зафиксировано в тексте преданий.

Таким образом, даже предварительный анализ этих мифологических сюжетов выявляет необычайную сложность формирования мировоззрения народов Сибири, их этно- и культурогенеза. Представляется, что подходы к решению проблемы генезиса мифологических представлений аборигенного населения Сибирского региона могут быть найдены только в результате их сравнительно-типологического анализа с мифологией древнейших цивилизаций Центральной и Юго-Восточной Азии, а также Ближнего Востока.

Очень существенным моментом является топография потустороннего мира и особенно мира мертвых. Он мог располагаться на западе или в низовьях реки (горизонтальная модель мира), под землей, реке на небе (вертикальная модель мира). Однако расположения самого захоронения, точнее, ориентация погребенного, весьма различны — головой на запад (лицом или ногами на восток), наоборот — головой на восток, головой к Полярной звезде, головой к горе, ногами к низовью реки. Есть и другие варианты. Попытаться восстановить представления, связанные с ориентацией погребения, которая, безусловно, связана с общей картиной мироздания, в каждой из исследуемых культур очень важно, т.к. в отечественном сибиреведении эти вопросы рассматривались крайне редко. Ориентация покойника связана не только с образом Вселенной, но и с представлениями о пути в потусторонний мир, который играет важную роль во всех основных ритуалах, особенно шаманских.

Описание этого пути встречается во многих фольклорных, шаманских и сказочных текстах. Его образ всегда ярок и изобилует множеством подробностей, часть из которых находит прямые аналогии в различных культурах мира. Путь души (включая и шамана) всегда труден — это и холод, и темнота в начале пути, крутые спуски, и теснины, и тонкий, как конский волос, мост над пропастью, и многое другое. В конце пути река или море, на другой стороне которых мир предков. Символически он начинается от домашнего очага и сразу отличается от дороги живых. Традиционно покойника выносили из жилища, разбирая одну из стен. У нганасан перед выездом со стойбища к месту захоронения покойного «удушали самку оленя и собаку, трупы их клали поперек дороги, и через них переезжали и погребальный поезд, и санки всех едущих на похороны» [Попов 1976: 39]. А.А. Попов, автор этого материала, не дает к нему комментарий. Возможно, это жертва предкам или духам нижнего мира, но возможно, что животные выступали как проводники в мир мертвых, по крайней мере собака в этом качестве известна во многих культурах Сибири. У бурят, например, подъезжая к месту захоронения, между двумя деревьями на высоте примерно двух м кладут палку, и все проезжают сквозь эти импровизированные «ворота». На обратном пути последний сбивает палку, т.е. закрывает «ворота» в потусторонний мир. Закрытие этого пути в различных вариантах присутствует во всех культурах. Именно «путешествие» живых по первому отрезку пути является одной из причин очистительных обрядов, совершаемых по возвращению с погребения.

Особого внимания заслуживает образ собаки. Он не только присутствует в мифах о происхождении смерти у большинства народов Сибири, но и играет в этих сюжетах одну из ключевых ролей.

В одних мифах демиург оставляет ее охранять тела людей, но она подпускает к ним «черта», в других — она приносит «ложную весть», что становится причиной смерти. Более того, согласно кетскому мифу, она имеет небесное происхождение, являясь сыном верховного божества Еся. В последнем явно прослеживается сложный образ небесной собаки-птицы Сэнмурва — вестника верховных божеств, известный в индо-иранской мифологии [Мифы народов мира 1988: 437]. В погребальном ритуале у многих сибирских народов она также занимает очень важное место. Собака выполняет функции проводника «души» в загробный мир, охранителя «души», «заместителя» умершего во время похорон и поминок. Однако значение ее в культуре гораздо шире — она видит духов, предупреждает об их появлении, охраняет «душу» ребенка, шерсть собаки используется в обрядах лечения и т.п.

Итак, в нашей статье намечено лишь несколько моментов, представляющих интерес при работе над заявленной темой. Очертить весь круг проблем и вопросов, связанных с мифологической концепцией смерти в традиционных культурах Сибирского региона, естественно, не представляется возможным. Если говорить об общем сценарии погребального ритуала, как он осмыслился носителями культуры, то в нем ключевые моменты сводились к следующему: 1) помочь умершему расстаться с миром живых; 2) проводить усопшего в мир мертвых; 3) ограничить живых от опасности, вызванной контактом с потусторонним миром; 4) обеспечить живущим покровительство со стороны предков. В то же время каждая смерть актуализировала миф о происхождении смерти (миф космогонический), «возвращая» людей в сакральное пространство и время, когда вершилось первотворение, когда возник мир, в том числе жизнь и смерть, когда было совершено первое погребение и установлены правила проведения ритуала. Вот почему погребальный ритуал наполнен глубоким символическим смыслом, включающим в себя целый комплекс космогонических и космологических представлений.

Библиография

- Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924.
Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Л., 1993.
Василевич Г.М. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.
Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
Горбачева В.В., Мистюгина Т.М. Коряки // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
Грачева Г.Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
Грачева Г.Н. Энцы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Дьяконова В.П. Алтайцы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как исторический источник. Л., 1975.

Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания. М., 2003.

Крейнович Е.А. Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.

Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избранные труды. Якутск, 1992.

Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.

Малиновский Б. Магия, наука религия. Будапешт; М., 1998.

Мастюгина Т.М. Буряты // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2.

Мифы, предания, сказки кетов / Сост., автор предисл. и коммент. Е.А. Алексеенко. М., 2001.

Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.

Орочские сказки и мифы / Сост. В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. Новосибирск, 1966.

Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор. СПб., 2002.

Попов А.А. Душа и смерть по воззрениям нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Предания, легенды и мифы Саха (якутов): Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1995.

Прокофьева Е.Д. Религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера: Сб. МАЭ. Л., 1977. Т. XXIII.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Смоляк А.В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири. Л., 1976.

Соколова З.П. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Фольклор удэгейцев: Нимангу, тэлунгу, ехэ: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1998. Т. 18.

Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989.

Хасанова М.М., Певнов А.М. Мифы и сказки негидальцев // Исследования по тунгусоведению. ELPR Publication Series A-2-024. Japan, Osaka, 2003.

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

Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.

Чернецов. Представления о душе у обских угров // ТИЭ. 1959. Нов. серия. Т. 51.

Элиадэ М. Аспекты мифа. М., 2000.

Элиадэ М. Священное и мирское. М., 1994.

Эпические песни ненцев / Сост. и автор вступит. ст. З.Н. Куприянова. М., 1965.

ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАРОДОВ БАСЕЙНА ЕНИСЕЯ

Первоначально статья называлась «Бытие — инобытие — небытие в мифологической традиции кетов», но общий базисный пространственно-временной контекст, определенный самим мифологическим материалом, а также отсутствие сколько-нибудь внятного образа небытия (как, впрочем, и при рационально-логическом подходе) подвели к уточнению: «Бытие — инобытие в контексте кетского хронотопа».

Тема похоронного ритуала не является лакуной в кетской историографии. Последовательность обряда, классификация погребальных сооружений и параллели им в той или иной степени уже рассматривались. Кроме отдельных включений в общие работы [Третьяков 1869; Анучин 1914; Семенов 1919], имеются специальные статьи и разделы в монографиях [Долгих 1961; Николаев 1985; Алексеенко 1967, 1980, 2005]. Предметом настоящей статьи является идеологическая основа ритуала и конкретно сегмент, относящийся к понятию «инобытие». Подход стал возможен благодаря накопленным в последние десятилетия прошлого века новым фольклорным (мифологическим), лингвистическим и этнографическим фактам.

Многочисленные параллели кетскому материалу, за которыми стоит как типологическая, так и культурно-историческая близость, за небольшим исключением здесь не рассматривались. Обстоятельства не позволили обобщить весь выявленный материал, так что представленный текст скорее следует рассматривать как развернутый проспект с обозначением основных аспектов темы и относящихся к ним примеров.

Инобытие здесь понимается как посмертное существование человека в потустороннем (ином) мире *экбаң* [Вернер 1993: 126]. Кетское *экбаң* имеет пространственно-временную семантику: место, земля, край (*баң*), связанное с чем-то древним, прежним, старинным (*эгай*) [Вернер 1993: 126]¹.

Лексический, мифологический и этнографический материал позволяют определять пространственно-временную структуру инобытийного существования человека как подобную и одновременно зеркально-противоположную структуре его бытия до момента смерти. Конкретные содержательные примеры тому рассматриваются в статье, но прежде следует отметить лексическое оформление про-

¹ Н.М. Гришина пишет об исходной нерасчлененности понятий с компонентом *баң*, первичности пространственных значений и развитии их в значения времени [Гришина 1977: 102–107].

типовоставлений *дэқбаң* («жизнь, обитаемая среда, этот мир») и *экбаң* («потусторонний», «“тот” мир»). Детерминатив «д» явно определяет семантику живого, относящегося к живому (*дэқ* «жизнь, жить») [Вернер 1993: 40, 126]. Абстрактного понятия «небытие» у кетов, похоже, не было. Смысл его выражали равноценные семантически близкие значения, например «сон» (*экбаң*, т.е. тот же «потусторонний мир»), обморок (*қорберин*; ср.: *қорең/қораң* «смерть, умерший») [Вернер 1993: 69, 267].

При переводе фольклорного текста и в этнографической информации современные кеты иногда использовали русское соответствие «загробный мир», в чем сказывается синкретизм их религиозной традиции, в которой ранние мифологические образы и представления подверглись воздействию народных верований русских и христианских идей.

Лингвистические исследования имеют базисное значение для проникновения вглубь мифологического факта, как правило, редуцированного, трансформированного временем, воздействием разных культурных традиций и т.д. Факты языкового сознания иногда оказываются единственными отражающими возможный механизм формирования мифологического образа, его исходную семантику.

Наиболее существенные для рассматриваемой темы заключения, сделанные на лингвистическом материале [Крейнович 1961, 1968; Белимов 1986; Поляков 1987]: 1) мотивационная роль оппозиции целостное/расчлененное в восприятии живого, социально значимого; 2) приписываемая объекту (живому существу, предмету, явлению) «жизненная активность» и соотнесение ее с семантическими классами живое/неживое, одушевленное/неодушевленное; 3) динамичность объекта (способность к перемещению в пространстве², изменению состояния, формы) как показатель жизненной активности [Белимов 1986: 22]³. Наоборот, восприятие объекта, в том числе человека, в конкретной ситуации «неактивным» возводило его в вещный класс, что удостоверялось соответствующими грамматическими детерминативами. В реальной жизни недостатком (отсутствием) «жизненности» объясняли преждевременную смерть человека. Сама же «жизненность» раскрывается как совокупность субстанций, каждая из которых представляет главные функции живого существа.

² Глаголы движения в кетском языке отличаются многозначностью, характерной для слов, издревле составлявших основной языковой фонд наряду с названиями частей тела и др. [Крейнович 1968: 198–199].

³ Об этом уже шла речь на примере шаманского бубна [Алексеев 1993: 38–39].

Приведем некоторые предварительные мифологические сведения. Представления о трехчастном устройстве Вселенной характерны для самых разных культурных традиций. Кетский вариант в обобщенном виде выглядит следующим образом: земля — плоский диск, окруженный водным пространством (семью морями), плавающий в нем или чем-то поддерживаемый (большим кротом, большой птицей, ногой)⁴. Над землей семь параллельных ей слоев (кругов, мысов), образующих небо. Между краями земли и неба — свободное пространство. Ниже поверхности земли отводилось место неопределенному нижнему (подземному) миру. Иногда он представлялся как семь сырых из-за близости воды пещер, освещенных только слабым светом гнилушек. В некоторых информациях пещеры расположены одна под другой (наподобие слоев неба) [Анучин 1914: 14; Donner 1955: 20; Иванов, Топоров 1969: 149–152; Алексеев 1976: 76]. Имеется этнографическая информация, по которой каждый из трех миров Вселенной также трехчастный, т.е. имеет свое небо, землю и подземелье. В фольклоре встречаются сюжеты, обозначающие некоторые черты чужого для землян нижнего мира: «Наш человек по белому свету ходил, в яму попал. Внизу там — земля, небо свое, люди ходят. Пришел человек к людям в чум, говорит: “Дайте мне поесть”. А они не видят его, им слышится, что огонь говорит: “Чуккыт, чуккыт!”» [Мифы... 2001: 119]. С подземной сферой связывались всегда реальные существа — крот (*уя*, *баңуя*, *баң* «земля»), мышь (*боңлисы*; *боң* «покойник», *ут*), летучая мышь (*хълатаңкесь* «замшекрылый»; *емь*), а также мамонт (*тель*). В мифологической панораме мира все они были символами нижнего мира, в совокупности именовались *баңодең* («земляные люди») и считались главными помощниками особых специалистов *баңос*, само название которых говорит о направленности действия в нижний мир. Высушенные крот, летучая мышь и узелок с землей были атрибутами *баңос*. В.И. Анучин, перечисляя эти «талисманы», пишет: «Вверх колдун видит не выше взлета летучей мыши, а вниз глубоко» [Анучин 1914: 19].

Сведения о мире умерших в фольклорно-этнографической традиции кетов фрагментарны, часто противоречивы. Неоднозначна

⁴ П.Н. Каменский (Суломай, 1972) выразился по этому поводу следующим образом: «Земля хоть какая толстая, внизу вода, она на чем-то должна держаться, иначе упадет». Водное окружение земли он аргументировал тем, что устье Енисея — «край земли» — выходит в море, и тем, что реки «текут из-под земли». Удаленностью от «большой воды» он объяснял «прочность» земли: «Север, земля наша, здесь крепче; там, где Москва, море близко» [ПМА].

⁵ К нижней сфере относятся также жаба (*э'ль*), змея (*тиг*) и ящерица (*тульн*), последней иногда отводится промежуточное место.

сама топография этого мира: на севере (северо-западе), в низовье Енисея и любой реки (т.е. ниже положения *его*, где-то в очень далеких пределах. Характерна метафора «отправил он сына на край света на покойнических санках»: отец убил сына с целью завладеть его женой [Мифы... 2001: 103]. Но образу смерти чаще сопутствует мотив путешествия вниз по течению реки: «Внучка, иди до седьмого мыса, старик мимо будет проплывать. Ты с мыса удочку забрось и покойника зацепи»: шаманка учит мифическую *Бангсель* (земляной олень), как вернуть мужа, предательски убитого собственным отцом [Мифы... 2001: 101].

Достаточно невянятно выглядит расположение мира умерших «внизу, на каменной стороне»: под землей, на земле, на дне реки. Некоторые детали дают мифологические сюжеты о *Хоседам* (*Хосерям*, *Хосядам*) — хозяйке Севера и мира мертвых, бывшей жене верховного *Еся*, изгнанной им на землю с неба: «Я спущусь вниз, трупам твоих людей питаться буду. У выхода к морю каменным чумом сделаюсь, по обеим его сторонам вода будет течь. Никто меня не приподнимет. Весь мусор земли (умершие. — *Е.А.*) ко мне течением понесет, его пение буду слышать. Ты бог, я тоже богиня. Так она там и осталась, глубоко в земле сидит. Это потому, что, когда *Альба* червячка (превращенную *Хоседам*. — *Е.А.*) искал в тине, он рыл дно реки и вырыл огромную яму. “Теперь пусть на земле так будет — половина людей пусть живет, а половина пусть умирает, ко мне приходит”. Так вот стало с тех пор: люди умирают, но тут же другие рождаются, и все время земля полна людей. Все, что по рекам вниз несет, все в рот широкий, всегда открытый, жадный рот *Хосядам* попадает» [Дульзон 1972: 103–104]. «Когда война кончилась, мало людей осталось. И все продолжают умирать. Внизу, на каменной стороне, *Хоседам* живет, это она народ губит» [Мифы... 2001: 113].

Мотив людоедства *Хоседам* присутствует (или предполагается) практически во всех сюжетах, в которых речь идет о смерти. Исключением не стали даже предания о шамане *Догге*: «Пока вверх у Томам зимовал, у него сын умер. Он свою бабу спрашивает: “Куда сын делся?”. Она отвечает: “*Хоседам* его утащила» [Мифы... 2001: 107]. В варианте ребенок умер, пока *Дог* был на охоте: «Ребенок умер, мертвый ребенок лежит. *Дог* надел шаманскую одежду и стал шаманить. <...> За старухой пошел. К старухе пришел, в чум вошел. Ребенок, поддетый на рожны (распространенный образ насильственной гибели. — *Е.А.*) лежит <...>. Старуха отвернулась, ребенка схватила, съела» [Сказки народов... 1982: 85–87].

Человек может стать жертвой злого умысла людей или злокозненных существ, погибнуть от пренебрежения принятыми в сообществе правилами или на войне, но причину смерти связывали с

Хоседам: «Твой отец с братом жил, его тоже *Хоседам* съела, на поле боя его юрак убил» [Дульзон 1972: 97–98].

В актуальных верованиях кетов значительное место занимают сюжеты, структурой, содержанием или образительными средствами тяготеющие к первому варианту размещения мира умерших — под землей. По В.И. Анучину, под землей симметрично семи пластам неба находятся семь подземелий (пещер). Топографическая неоднозначность размещения мира умерших и его положение **под** и **на** земле в какой-то степени может объясняться двойственным — вертикальным и горизонтальным (где мир — река) — структурированием Вселенной в кетской традиции [Алексеев 1989: 130–132; Мифы... 2001].

Противопоставлением живое/неживое мотивировалось ритуальное поведение людей на разных этапах похоронной церемонии. Реальные признаки наступающей смерти — прекращение дыхания (оно выделялось как главный признак), неподвижность, изменение температуры тела и др. — были общеизвестны, но их было недостаточно, чтобы сознание окружающих восприняло случившееся как прерванное бытие. Человек еще продолжает существовать в мире живых, в привычном окружении людей и вещей. Он сохраняет свои контакты: его кормят, угощают табаком, с ним разговаривают, стараясь затронуть интересовавшие его темы, стараются развлечь (допускались шутки, даже игра в карты). Какое-то время он лежит на своем месте, в той же одежде, лицо его открыто. Слова «смерть», «умер» не произносятся. Отсутствующих на стойбище извещают невербальным способом. Извещением, например, служит неожиданное появление в чуме находящегося поблизости родственника ребенка, которому велено войти и молча присесть у входа. Об этом же говорило положение нарты умершего — ее поворачивали передком на запад (северо-запад).

Необычным на этом этапе было только ночное бодрствование мужчин возле большого костра в центре жилища (огонь поддерживали постоянно и далее), отсутствие женщин, которые вместе с детьми на ночь уходили к родственникам или соседям по стойбищу, и особенная тишина. Собак привязывали, завязав пасти, чтобы не лаяли. Поведением людей руководили представления, допускавшие, что умерший «слабой смертью» человек еще может ожить. В некоторых информациях человек остается живым до момента захоронения (пока вокруг него «порхают» *ан* — субстанции, ведающие мышлением и эмоциями) (ср. *анец* «мысль, ум»). В рассказах кетов умерший, чтобы ожить, некоторое время должен находиться один в отдельном чуме (шаман в течение семи дней на открытом помосте). К концу срока «слабой смерти» у него уже розовеют щеки, но благополучному исходу всегда что-нибудь

мешает: это может быть неожиданное появление женщины или лай собаки.

Приведенная полевая информация 1950–1970-х годов корреспондирует с одним из выявленных Ю.Е. Березкиным «трансконтинентальных» мифологических мотивов, объясняющих происхождение смерти, — мотивом «ложной вести» [Березкин 2007: 70–71]. У кетов, как и у северных селькупов, восточных хантов, он связан с собакой. Сын верховного *Еся*, посланный им при первой смерти на землю, обманывает до того бессмертных людей, обучив «неправильному» обращению с умершим: зарывать в землю вместо того, чтобы держать в течение семи дней на открытом помосте (у В.И. Анучина — завернутым в травы и подвешенным к дереву), пока человек не оживет. С того первого случая люди стали умирать, а разгневанный обманом сына *Есь* обратил его в собаку и повелел жить среди людей, питаясь их подачками и нечистотами [Анучин 1914: 5].

Действия и эмоции людей на следующем, предшествующем собственно похоронам этапе рисуют новый образ умершего, по выражению кетов, «мертвого не слабой, а настоящей смертью» [Дульзон 1966: 83–91]. При этом обозначаются некоторые общие черты мира *экбан* (иног = потустороннего = загробного), в котором человек продолжит свое уже посмертное существование.

За неоднократные полевые сезоны мне не пришлось лично наблюдать похороны у кетов⁶. При обобщении информации выяви-

⁶ В связи с этим могут быть интересны личные наблюдения В. Передольского, опубликованные им в беллетристической форме: «Сегодня ночь никто не заснет на Денежкином песке (место вблизи деревни Денежкина, ниже устья Курейки. — Е.А.): мертвец в кочевье. Спешно раскидана берестяная покрывка над чумом шамана; не мешает она теперь *тытэпэ* (Передольский употребил селькупское соответствие слову “шаман”, что объяснимо смешанным кетско-селькупским составом группы. Собственное имя умершего кетское. — Е.А.) глядеть на небо; ярко пылает около него громадный костер. Справляют остиаки последнюю кочевку своего Яртегина, хлопочут около него старики; раздобыли у старухи-жены припасенный Яртегином к смерти наряд, одели, положили на парку и молча расступились в стороны, смешавшись с остальной ордой, широким кольцом охватившей раскрытый чум Яртегина» [Передольский 1908: 68–70]. Далее старики выражают Сенья Большого (кет. *сенаң* «шаман») «справлять Яртегина». «Из сидящей толпы молча поднялся сгорбленный человек и подошел к труп, сел на землю в ногах <...>. Закутывает в парку Сень Яртегина, плотно запеленал он его, только лицо еще оставил открытым и, поместясь снова у ног, начинает сшивать длинным ремнем края погребальной одежды» [Передольский 1908: 63–65]. «И похоронили Яртегина на высоком обрывистом берегу Курейки, у самого ее устья. Положить его здесь настояли

лись многие упущения: например, отсутствуют данные о различиях в действиях по отношению к умершему мужчине или женщине (кроме одевания). Определенной точки отсчета, когда умерший воспринимался уже в новом состоянии «настоящей смерти», как будто не выявляется. Материал отражает процесс формирования образа и необходимые его составляющие. Умершего мужчину готовили к погребению мужчины, женщину — женщины. В том и другом случае обряд исполняли непременно представители иного, чем покойный, рода (для своих он был особенно опасен), люди старшего возраста. Упоминания об обмывании покойного отражают влияние похоронной обрядности местных русских, в кетской среде оно не стало общим правилом.

В соответствие с новым «ущербным», утратившим целостность образом умершего человека (таким он становится, лишившись (или имея их «нарушенными», например червем, камнем болезни) реальных жизненно важных органов и частей тела, но, конечно, прежде всего главной жизненной субстанции-двойника — *ул'вэ*) и образом иного мира, в котором он продолжит свое существование, приводилась его одежда. Специальной погребальной одежды, как, впрочем, и любой другой обрядовой, кроме одевания шаманов, у кетов не было. Выбиралась лучшая из повседневной одежды человека (только у Передольского в одном случае упоминается «припасенный <...> к смерти наряд», но речь там идет о крещеном еще в детстве шамане Яртегине [Передольский 1908: 64]). Но ей, как и другим вещам, сопутствовавшим умершему в ином мире, придавались знаки «инакости» через нарушение целостности, «обратное» положение частей. На рукавах, полках, носках обуви ножом делали разрезы, ровдужные завязки и пуговицы спарывались. Завязки предназначались для первого появившегося потом в этой семье или у близких родственников новорожденного. Их хранили и в свой черед пришивали к детскому *бэсэму*, используемому сначала в качестве одеяла младенца. Кетское «завязки» (*туңан/туңен*) являются эвфемистической заменой значений «ребенок», «дети». О новорожденном мать извещала: «Землей-Матерью данные мне ровдужные завязки», — а при смерти ребенка говорила: «Земля-Мать съела мои завязки» [Мифы... 2001: 23]. *Бэсэму* отводилось особое место в представлениях о душе. Синонимом слова *бэсэ* служил термин *атпей*, самостоятельно употреблявшийся как название одной из жизненных субстанций.

енисейские остяки: хотя родился Яртегин на Курейке, но всю жизнь прожил на Енисее и был *вэрга тытэпэ* для всех остяков; так пусть тело его лежит на Курейке, но так, чтобы видел бы Яртегин и Енисей» [Передольский 1908: 68–70].

Для распашной одежды кетов характерен запах полок на левую сторону; на одежде умершего он был противоположным. Этот же признак отличал и одежду заместителя умершего (*даңол'с* / *доңол'* «мозг, череп») [Алексеевко 1967: табл. VI]. В день похорон одежду натягивали так, чтобы голова оказалась под проймой левого рукава, полки сшивали, лицо закрывали распущенными волосами или платком. Возможно, семантика обряда связана с «инакостью» (в данном случае с незрячестью) человека (= его *ул'вэј*) иного мира в мире людей живых. Семантика положения головы под проймой левого рукава неясна; на селькупском материале — рукав верхней одежды попадает в число других объектов, символизирующих пространственную брешь между мирами — реальным и «иным» [Тучкова 2005: 369].

Связь с иным миром выражало новое положение человека в пространстве жилища. Он лежал теперь в части *оңтэ* («задней» — пространство от входа до очага), слева от входа головой к двери, т.е. на запад/северо-запад, куда уходят умершие [Долгих 1961: 102; Алексеевко 1967: 203]. На этом этапе проявляется восприятие умершего опасным для живых, в первую очередь сородичей, и целый ряд действий людей имеет умиловительно-охранительную семантику. Опасность аккумулирована в самом пространстве жилища, где находится умерший, и люди принимают меры, чтобы разграничить сблизившиеся на этом этапе миры живых и мертвых. Этой цели служило, видимо, правило, предписывавшее детям, выходя, перешагивать через ноги покойного справа налево (у Б.О. Долгих обряд обозначен как прощание детей с умершим). Прямые данные, объясняющие действия, отсутствуют, но разграничительная семантика их очевидна⁷.

Дорогу (мир) живых и мертвых разграничивала и поставленная при входе жердь. Выходившие из чума перешагивали через нее (потом палку рубили), а покойного протаскивали снизу ногами вперед. Идея разграничения присутствует в отмеченном для середины XIX в. обычае кетов выносить умершего не через вход, а через специальное отверстие в чуме [Третьяков 1869: 391–392]. Вступившие на дорогу, ведущую непосредственно к месту захоронения (= миру умерших) не должны были оглядываться в сторону стойбища. Не оглядывались и покидая место захоронения. Но теперь уже старались более основательно отгородить мир живых: последний в шествии клал поперек тропы палку или чертил поперечную черту. Роль магической преграды приписывалась также чужеродцу, если тот замыкал идущую группу людей. Разграни-

⁷ Может быть, дети таким образом переходили в мир, где умершего не было вовсе?

чению дуалистического (положительного и отрицательного в отношении человека) пространства (соответственно и миров живых и мертвых) у кетов могли служить такие символы, как траектория полета особой птицы (дятла, кукушки), воображаемая прозрачная перегородка *есла* и др.

«Этому» и «иному» миру соответствует свое течение времени. Умерший «слабой смертью» (= находящийся в обмороке, во сне) пребывает во времени своего мира, иным оно становится для перешедших в состояние инобытия. По мифологическим данным, человек иного мира, оказавшийся в «этом» мире (как и человек «этого» мира, попавший в иной мир), сохраняет свою «инакость» (он невидим или сам незряч, нем или не понимает речь людей и т.д.) и в отношениях со временем. Попавший в иной мир попадает и в иное время. Трем дням «этого» мира соответствуют три года иной жизни: «Она три дня пролежит мертвой, как я три года неподвижным лежал» [Мифы... 2001: 118]. В мифологических и бытовых рассказах люди «этого» мира сталкиваются с иным временем, оказавшись в медвежьей берлоге. Характерен рассказ-сентенция. Двое охотников, застигнутых осенью непогодой в тайге, решили заночевать в обнаруженной берлоге. Проснулись они только весной. «Мы целую зиму в берлоге спали. С тех пор никто никогда не ложится внутри берлоги. Внутри берлоги человек всегда засыпает по думе медведя» [Дульзон 1962: 146–147].

Многократно отмечалось, что в добытом медведе кеты подразумевали кого-то из умерших. Этим может объясняться особое место медведя в символической культуре. Это отражается уже в обилии описательных наименований зверя, а также табуированном поведении, эвфемистической речи и использовании невербальных способов общения не только при проведении медвежьих ритуалов, но и в ситуациях, предшествующих охоте на медведя и т.д. [Крейнович 1969: 24, 34, 49; Алексеенко 1985]. Если долго не добывали зверя, устраивали поминки умершим, чтобы те не считали себя забытыми и приходили в гости. Обнаружить берлогу — значит получить сигнал от умершего о его желании встретиться с родными. Человек, обнаруживший берлогу, считался хозяином, к которому собрался гость из инобытия⁸. Не ответить на его знак, не принять гостя — нарушить канал связи живых и умерших⁹. Обиженный медведь мог впредь лишить сородичей удачи в охоте и даже прервать жизнь человека, пренебрегшего правилами риту-

⁸ Фольклорные сюжеты и данные актуальных верований позволяют считать берлогу метафорой иного мира, одним из его мифологических образов.

⁹ Связь с умершим родственником составляла содержание второго этапа медвежьего ритуала [Крейнович 1969; Алексеенко 1960, 1985].

ального поведения. Именно так на Подкаменной Тунгуске объясняли гибель опытного охотника Афанасия Тыганова (сер. 1980-х годов). За год до трагедии тот обнаружил на зимней охоте берлогу, но не стал прерывать удачное преследование соболя и не вернулся сразу в пос. Суломай за добровольцами поднимать зверя¹⁰. Не сделал он это и позже. Узнавшие только летом о нарушенном обычае родственники встревожились, более всего опасаясь за него самого, и, как оказалось, не зря. Зимой на Афанасия напал медведь, поджидавший возле охотничьей избушки. Оскальпировав, зверь затащил его на нары и прикрыл сухой травой... И в Суломае, и в Байките люди однозначно связывали случившееся с обидой медведя-родственника.

Вещи умершего (об одежде уже говорилось), предназначенные традицией к переходу с ним в иной мир, в процессе похоронного ритуала должны приобрести особое состояние — некую «инакость», утратив необходимые в земной жизни функциональные качества. Речь идет о широко известном намеренном повреждении, лишении бытовой пригодности погребального инвентаря. Наиболее распространенное объяснение еще сохранившегося у кетов обычая — то, что в загробном мире поврежденное восстановит свою целостность, а также стремление исключить хищение. Думается, что идеологией здесь является идентификация в смерти ставшего ущербным человека и такой же, лишенной целостности (основного признака = условия «жизненности»), вещи.

О восприятии вещей живыми свидетельствует, например, сохранявшийся еще во второй половине XX в. обычай снабжать заново изготовленный предмет «глазами» (зарубка на деревянной и костяной посуде, прорезь на берестяной двери и т.д.), чтобы он не был «темным» (слепым).

Л.П. Потапов приводит данные Н.Ф. Катанова об обычае порчи вещей, погребаемых с умершим, у бельтиров и телеутов и объяснение этого традицией: в «той земле» (т.е. в ином мире) «имеющие обратный вид» (испорченные) вещи примут «прямой вид» [Потапов 1991: 150]. Нарушение целостности, таким образом, является условием и механизмом «обратного превращения», необходимого для сохранения вещью своей прямой функции и в ином мире. Идея «обратного превращения» рассматривается Л.П. Потаповым и на материале обряда изготовления нового бубна, имеющего широкие аналогии, в частности, в кетском и селькупском ритуалах.

Расширение контекста и использование «ритуальной терминологии» важно для понимания кетских (и, думается, не толь-

¹⁰ Добрая на то воля — часть общей концепции взаимоотношений живых и умерших.

ко) фактов. Л.П. Потапов пишет: «У названных групп (сагайцы, качинцы. — Е.А.) мне не пришлось зафиксировать представление о хозяине вещей, погребенных с умершим, и о возрождении их в “другой земле”, но следы данной аналогии (идея “обратного превращения”, “обратного следа” в ритуале при изготовлении бубна. — Е.А.) просматриваются. Выражения *тескеризинен* или *тиргисчилер*, означающие “возвращение обратным путем (вспять)”, употреблявшиеся шаманами, подтверждают это» [Потапов 1991: 150]. Символический путь «обратным следом» совершали сагайские и качинские шаманы, чтобы достичь первоначального места рождения и обитания дикого оленя, шкура которого шла на обтяжку бубна в процессе превращения его в ездовое животное шамана [Потапов 1991: 150].

Сведения, приведенные Л.П. Потаповым, вызывают кетские аналогии, в том числе и за пределами сюжетов оживления бубна. После смерти человека его главная жизненная субстанция — двойник *ул'вэј* — в течение семи лет повторяет его пути-дороги от конечной точки — места захоронения (в вариантах — места, где человек умер) — до начальной, где он (= ребенок) стал восприниматься окружающими в образе человека, имеющего уже собственную *ул'вэј* (до этого она была общей с материнской) [Алексеев 1988: 14], воссоздавая этим пространственно-временную картину прожитой индивидом жизни¹¹.

Семилетнее блуждание *ул'вэј* вспять времени и пространства имело целью собрать случайно или по небрежности оставленные в разных местах волосы, ногти (т.е. элементы «жизненной активности» — растущие, меняющие форму; мифологические факты здесь непосредственно корреспондируют с семантически подобными фактами языкового сознания). Условие возрождения (превращения) служила сама идея восстановления целостности, в данном случае — через обретение тех же утраченных элементов «жизненной активности». Вычесанные волосы, состриженные ногти полагалось в течение всей жизни собирать и оставлять в ровдужном мешочке, прикрепленном к растущему молодому дереву (обычно кедру). Слюну (обычай плевать в сторону улетающей на зиму стаи водоплавающих) перезимовавшие в благодатной стране *Томам* птицы весной должны были принести назад.

С семилетним сроком, требующимся для восстановления целостности (т.е. превращения/возрождения), заманчиво связать та-

¹¹ Повторю яркий пример: на вопрос, побывает ли моя *ул'вэј* в свое время на Подкаменной Тунгуске, информант (О.В. Тыганова, 1972) ответила: «Ты третий раз в Суломае? — Три раза и придешь» (обращаю внимание на слитность образа человека и его *ул'вэј*).

кой же временной промежуток, по окончании которого умерший (= его *ул'вэј*), восстановившись (ликвидировав сопутствующую смерти ущербность), получал возможность первого контакта с живыми родственниками, явившись из инобытия «пересотворенным» — в образе медведя.

Цикличность существования человека здесь рассматривается как конкретный случай кетского хронотопа. В общем контексте традиционной картины мира тема эта неоднократно затрагивалась на примере чередующихся этапов развития Вселенной, происхождения и устройства ее частей (миров; ср. мифы о восстановлении героем разрозненных зон мироздания через возвращение символизирующим их мифологическим персонажам недостающих частей), а также сюжетов, относящихся к животному миру, космологии (умирание и воскрешение месяца), сакральной предметной сфере и др. [Анучин 1914; Donner 1933; Иванов, Топоров 1969; Алексеенко 1976]. Идея циклического существования/умирания человека органично вписывается в общую концепцию.

Механизмом циклического существования человека является реинкарнация. Согласно В.И. Анучину, после смерти душа человека переживает некий период «внеживотного существования», а затем может перейти в животное или растение, которое съела мать. Перед родами в мать через половые органы вселяется главная, седьмая душа *ул'вэј*. Ее отличие — способность отделяться от человека. «Внешней душой» человека называли кеты *ул'вэј* Е.А. Крейновичу [Крейнович 1969: 240–241].

Другие сведения отсутствуют, хотя в полевой информации, казалось, можно бы ожидать маркеров (лексических, образных, ритуальных) столь существенных моментов жизненного цикла.

С небольшими дополнениями к сказанному и в самой общей форме схема реинкарнации в кетском варианте может быть представлена следующим образом. После инобытия, т.е. по прошествии реального и символического сроков существования человека, через неопределенное время (может быть, это и есть время «внеживотного существования» В.И. Анучина?) *ул'вэј* может по воле одного из персонажей пантеона по имени *Боксејдес'* (*боксеј* — «место кострища») продолжить жизнь в сообществе живых. Там должен был родиться человек со «знаком» своей прошлой жизни — родимым пятном, другой физической отметкой, например искривленной (недоразвитой) ушной раковиной¹². Такой человек именовался *қараң кет* — «давно живший предок».

¹² По последнему признаку выявлялись потомки *Бальны* — легендарного героя с поврежденным ухом. Таковым, например, на Подкаменной Тунгуске признавался Иван Ильич Тыганов.

О том, кто именно возвращается в этот мир, родственников могли известить *баңос*, и ребенок наследовал имя умершего. Невыполнение обычая, считалось, может неблагоприятно сказаться на судьбе повторяющего очередной цикл существования в бытии человека¹³. Поведение и верования людей здесь, как и при заместительной реинкарнации (институт *даңол'с*), мотивировались заинтересованностью сообщества сородичей в сохранении демографической стабильности, которую обеспечивали еще не покинувшие этот мир люди и возвращенные в него предки.

Но похоже, что *ул'вэј* не всегда хотели вскоре возвращаться туда. В таком случае *Боксејдес'* отпускал их «на вольный воздух» (опять «внеживотное» существование?). О перспективах таких «не согласных» *ул'вэј* прямых сведений нет. Но здесь может помочь материал по шаманству.

Общей схеме реинкарнации человека органично соответствует концепция передачи шаманского дара [Алексеевко 1984: 56]. Шаманский дар *кут* («шаманить») персонифицируется то как отличающаяся шамана особая субстанция (кроме свойственной всем людям *ул'вэј*, в некоторых информациях — заменяющая ее), то как сам предок, от которого неопит наследовал дар¹⁴. Дар *кут* признавался вечным, а его носители — отдельные шаманы — составляли всего лишь временные, на срок одной человеческой жизни, звенья в общей бесконечной цепи его существования. Как в появившемся на свет ребенке возрождался давно умерший человек, так и в новом шамане получал продолжение *кут* шамана-предка (в контексте это могло выглядеть как продолжение жизни самого шамана-предшественника). Заинтересованность в ее длительности выражалась стремлением *кут* обрести себе очередного молодого преемника («молодую человеческую кость дайте»¹⁵), если чувствовалось, что жизненный срок старого шамана подходит к концу (ср. *кују қонтол'* — «пустое тело» — о ребенке, еще не имеющем своей собственной *ул'вэј*, и старике, которого она уже покинула).

¹³ О будущем сыне О.В. Тыгановой *баңос* сообщила односельчанам в отсутствие ее самой: «Какой-то *Лоңо'* просится жить». Не зная того, новорожденному дали другое имя, и с этим обстоятельством люди потом связали трагическую смерть юноши.

¹⁴ Т.е. соответствующую семантическую категорию (воплощаемый образ), возможности, дороги в мирах, число помощников и покровителей и т.д.

¹⁵ Формула, интересная не только выражением народных представлений о физических особенностях молодого возраста (ср.: *улат* — «молодой, юный»; *ул'* — «гладкий», *ат* — «кость»), но более семантической связью: скелета и душ сородичей; скелет как условие возрождения.

Время имело знаковый характер в идеологии похоронной обрядности — как в прямом значении (предпочтительное, приемлемое и неприемлемое для ритуала время суток), так и в косвенном (время, аккумулированное в возрасте людей).

Традиция требовала осуществить захоронение умершего в светлое время, желательно до полудня. Значение имел возраст и время смерти человека. Умершего на закате, особенно старого человека, старались похоронить как можно быстрее. Объяснений обычая нет, но кажется возможным связывать правила с общим отрицательным началом предзакатного, закатного и ночного времени суток (ср. в актуальных верованиях — *ул'вэј* тяжелобольного ищет темные места).

С возрастным образом умершего связана дифференциация погребальных сооружений — для младенцев и более старших детей, глубоких стариков. Сведений о каких-либо отличиях в погребальной обрядности женщин репродуктивного возраста нет. Похороны женщины старшего возраста (классификационной группы бабушек-прабабушек и выше — *қыма/қымам*) осуществлялись «по мужскому варианту», поскольку сам возраст приобщал ее к изначально высокому статусу мужчины. Соответствующую семантику выражает название *қыма/қымам*, содержащее, по Е.А. Крейнвичу, компонент-характеристику *қое* — «большой». Значение слова («большая мать») отражает высокое социальное место женщины в коллективе сородичей. Оно обеспечивало ей ряд практических и идеологических привилегий. В частности, она получала право продолжать посмертное существование среди живых в образе *даңол'с/даңол'с*¹⁶.

Об институте заместителей умерших будет сказано ниже. Здесь следует подчеркнуть временную обусловленность ритуала: жизненный и социальный опыт женщины-прародительницы был востребован сородичами [Алексеев 1988: 1]. *Даңол'с* создавал иллюзию присутствия такой женщины в сообществе живых и продолжающейся двусторонней связи с ней (через ритуал угощения, одаривания новой одеждой и др.).

Изображение умершего изготовляли, если он часто являлся живым во сне. Кеты объясняли, что это те избранники (= их *ул'вэј*), которых *Хоседам* по какой-то причине возвращала назад [Алексеев 2005: 703]. *Даңол'с* считались членами семьи, исполняли свои обычные функции, но более всего служили защитниками и помощниками.

¹⁶ Среди виденных в поле изображений заместителей умерших только однажды встретила девушка, умершая «не своей смертью» (сгоревшая), обычно это были мужчины, реже — старухи.

В образе *даңол'с* в настоящем продолжали жизнь люди из прошлого — реальные лица, память о которых еще сохранялась, или ставшие уже легендарными предками¹⁷. Восприятие людей из прошлого — *даңол'с* — как современников, связи с ними, естественно, более выразительно проявляется в отношении первой категории заместителей умерших. Женщина десятилетиями «таскает» с собой на зимнем промысле *даңол'с*, изображающий умершего мужа. Ей неоднократно приходилось на охоте ночевать одной в снежной яме вдалеке от жилища. На вопрос, не страшно ли было одной, ответила: «Ково одна? Со мной мужик был, с ним говорила...» (З.Н. Дибикова, Верещагино, 1987). Другой пример: соседи перестали обижать женщину после того, как у нее снова появился защитник — *даңол'с* ее умершего сына (Суломай 1972). Оба случая выражают идею продолжающейся во времени непосредственной связи живых и умерших. О некоторых *даңол'с* в памяти окружающих сохранялось только имя, обстоятельства жизни были забыты¹⁸.

Эмоциональная связь живых и умерших менее выражена в отношении категории *қараң* (давно живший человек, предок), но их символическая социальная значимость обусловила устойчивость некоторых установлений, например в области антропонимии. В.А. Поляков, занимавшийся способами лексической номинации, проследил некие размытые границы между именами рядовых людей и почитаемых шаманов, знахарей, колдунов и «почтенных старцев». Институт заместителей умерших мог способствовать сохранению реликтовой антропонимии. Для *қараң*, по В.А. Полякову, это могли быть имена крупных «священных» животных, некоторых космических объектов и др. [Поляков 1987: 75].

Наблюдения, сделанные во время демонстрации предков — *даңол'с*, позволяют считать, что непосредственному чувству способствовала убежденность в реальности образа. Она достигалась сопровождающими условный образ¹⁹ деталями: тщательно, по подобию настоящих изготовленными реалиями того времени, когда

¹⁷ Они наследовались по мужской линии до тех пор, пока в живых оставался хоть один реальный или идеологический (по общему родовому самоназванию) родственник.

¹⁸ Неоднократно приходилось фиксировать, что *даңол'с* сохраняется в семье и передается по мужской линии в качестве безликого культового предмета с неопределенной общей вспомогательной ролью.

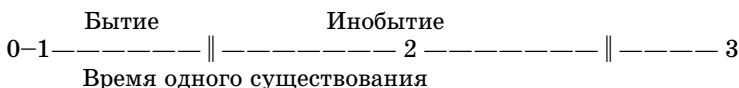
¹⁹ Условный в нашем понимании, поскольку персонификация образа в виде одежды при отсутствии собственно антропоморфной фигуры органична для символической изобразительной традиции кетов (ср. восприятие одежды как жизненной субстанции — *атпей* — человека).

даһол’с был живым человеком. В их числе могли быть рукавицы, пояс, обувь, нож в ножнах, курительная трубка и кисет, шаманские аксессуары — головной убор и нагрудник (прообраз был шаманом), лук со стрелами, лодочка-долбленка и т.д.

С феноменом смещения времени мы сталкиваемся также на примере особого обряда — камлания «в темном чуме», являющего собой спиритическое действо с вызовом из инобытия *ул’вэј* умерших для общения с живущими «в настоящем» родственниками. *Ул’вэј* разговаривали с присутствующими, сообщали об истинной причине своей смерти, что было едва ли не главной целью общения, о своей жизни в инобытии (там они могли жениться, выйти замуж и т.д.), давали о себе знать прикосновением (а если что не нравилось, то и толчком, щипком). Присутствующие делились новостями земной жизни. Некоторые утверждали, что видели *ул’вэј*, могли описать, как те выглядели (О.В. Тыганова, например, нарисовала человечка со скрещенными ножками. — Суломай, 1972).

Изменение чувства времени, слуховые и зрительные галлюцинации, видимо, имеют общую причину — психологическую готовность людей к спиритическому контакту («игры» в темном чуме были частым и широко известным событием ритуальной жизни кетов)²⁰, длительное пребывание в темноте и звуковой изоляции²¹. Оба условия, кстати, выразились в названии обряда — *’у:һът*. Описательное толкование его — в «темном чуме» (в таком виде известное не только кетам, но и соседям — туруханским селькупам, местным русским), в буквальном переводе означает «тихо», «неслышно» [Вернер 1977: 188].

Если изобразить графически данные о жизненном цикле человека (точнее, об одном, определенно вырисовывающемся звене в его общей цепи), то получается следующий линейный вариант:



²⁰ Последние сведения об этом обряде, относящиеся к деятельности известного на Туруханском Севере шамана Василия Лесовкина, были получены еще в 1989 г.

²¹ Осуществлялось действо в темное время и в особом чуме, закрытом так, чтобы была абсолютная темнота. Общими усилиями обеспечивалась и максимальная тишина.

Время существования каждого индивида складывается из времени его бытия «1–2» — жизни в нашем понимании — и инобытия «2–3», целиком повторяющего срок бытия. Точкой реального рождения является положение «0», но короткий временной отрезок «0–1» не воспринимался как время жизни данного индивида, оно было включено в жизненный срок другого человека — матери индивида²². За сложными, но органичными для мифологического миропонимания образами и сюжетами угадывается специфическое восприятие течения времени, в частности периодов, соответствующих нашим понятиям «прошлое», «настоящее», «будущее» [Алексеевко 1992; Alekseenko 1993; Werner 2002].

У индивида в каждой временной точке его бытия есть прошлое, настоящее и может быть будущее в пределах того же бытия, а также будущее в инобытии — после смерти. Последнее воспринимается как полное повторение срока бытия и само включает его прошлое, настоящее и будущее время. В период инобытия у человека, таким образом, может быть прошлое в самом инобытии и в таком же значении — все бытие, а также настоящее и будущее. Категории прошлого и будущего для человека, воспринимавшего бытие и инобытие как единое существование, оказывались более растянутыми во времени, чем настоящее — реальное и в иллюзорном бытии-инобытии.

Реконструкция временной шкалы в представлениях кетов о жизненном цикле человека обнаруживает своеобразные и непростые для рационально-логического восприятия образы и понятия. В контексте этих реконструкций получают объяснение сложные для нас (из-за феномена временного смещения) мифологические образы и мотивы. Таково представление о том, что из своего инобытия умерший может продолжить контакты с живущими в этом мире сородичами. Например, семь раз посетить их как гость в образе медведя (но не ранее, чем через семь лет после смерти)²³. Всякий раз он мог прийти из разного периода своей жизни — из детства, юности, зрелости, старости, — но всегда в пределах реально прожитого срока. Старик мог явиться в своем возрасте, но, кроме того, как бы повернув время вспять, мальчиком, юношей, зрелым мужчиной. Умерший в зрелом возрасте приходил во всех возрастных ипостасях, кроме старости, до которой он просто не дожил, и т.д. Гость мог явиться не

²² В реальности это было время до отпадения пуповины у новорожденного, признававшейся признаком единства ребенка и матери. Самостоятельность ребенка связывалась с обретением им собственной жизненной субстанции, сначала *атнеј*, потом *ул'вэј*, что маркировалось рядом знаков (характер колыбели, одежда, наконец, типы детских захоронений) [Алексеевко 1988: 13].

²³ Исключение допускалось только в отношении малолетних детей.

один, а, например, со своими малолетними детьми, племянниками (при медведе тогда находили медвежат), которые в реальности умерли взрослыми, даже стариками (иногда на несколько десятилетий позже самого гостя), но в данный конкретный момент явились из своего детства. «Дед-покойник Иван Петрович Хозов приходил пять раз. Последний раз пришел старый, зубов нет, век спит. Еле вытащили, маут (аркан из сыромятной кожи. — Е.А.) накидывали» (В.Ф. Максун, 1989, пос. Бакланиха). К ровеснице прошлого века Зинаиде Николаевне Дибиковой (пос. Верецагино, 1987), обнаружившей берлогу с медведицей, в образе той явилась мать, будучи еще бездетной, т.е. из времени до рождения самой Зинаиды Николаевны. Любимая «веселая и разговорная» сестра Татьяна обрадовала Василия Филипповича Максун (пос. Бакланиха, 1989), захватив с собой двух его племянников. Информант знал, что те умерли взрослыми во время эпидемии кори (1928 г.), но с Татьяной они пришли из своего детства, повторившегося, как и все другие этапы их реальной жизни, в инобытии [Алексеев 2007: 233–235].

Любая реконструкция — это результат «со стороны» и, возможно, неадекватное понимание факта. Понятия «настоящее», «прошлое», «будущее» в данном случае привнесены как возможное соответствие содержанию образов кетской мифологии. Линейное изображение жизненного цикла человека, каким оно видится на этнографическом материале, корректно, если речь идет об одном звене существования (бытие + инобытие) в общей цепи приписываемых индивиду реинкарнаций. Встает вопрос, насколько модель, относящаяся ко времени существования человека, соотносится с общепринятыми временными характеристиками. Лингвистически доказана исходная нерасчлененность в кетском языке понятий «место», «земля» и «время», первичность пространственных значений и развитие их в значения временные [Гришина 1977: 102–107]. Временные категории должны были восприниматься пространственно и иметь конкретную линейную направленность: из-за спины вперед (ср.: *оңтабул* 'задняя нога' — *оңтырсы* «прошлый год» [Вернер 1993]).

Понятия «будущее», «будущий год» передаются словом с пространственным значением *оңтэ*, *оңтытка* «позади» [Вернер 1993: 83]. Содержанием понятия «будущее» в таком случае должно быть «нечто следующее позади, за этим годом, за сегодня». В графическом воспроизведении «будущее» соответственно должно занять место позади «настоящего» («как часть прошлого?»). Но подобное возможно только при циклической, замкнутой общей структуре течения времени. Такой вывод кажется корректным, если принять во внимание мифологический материал. Уже приходилось

отмечать восприятие кетами мифологических героев-предков (того же *Альбы, Дога, Ульгита* и др.) как людей будущего. Их «настоящее» определяется существованием в превращенном образе, в виде почитавшихся хребтов, речных порогов и других значительных природных объектов [Иванов, Топоров 1969: 151; Дульзон 1972: 121–122; Алексеенко 1976: 74–75]. Воскрешение их в своем изначальном облике связано с очередным циклом обновления мира — его исчезновением и последующим возникновением. С универсальной идеей циклического хронотопа (состояния?) мы встречаемся на многих других примерах.

Пространственно-временной образ (хронотоп) существования мира и человека в кетской традиции выглядит как вечный циклический процесс, происходящий в «этом» мире (мире живых) и «ином» (инобытии умерших), процесс рождения, жизни, умирания (нарушения целостности), воссоединения разрозненных частей, пересотворения и следующего за ним возрождения. Инобытие является зеркальным (обратным) повторением пространства и времени бытия человека, а вместе они составляют звено в общей бесконечной цепи его существования. Для небытия в ней просто не остается места!

Библиография

1. Алексеенко Е.А. Культ медведя у кетов // СЭ. 1960. № 4.
2. Алексеенко Е.А. Кеты: Историко-этнографические очерки. Л., 1967.
3. Алексеенко Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
4. Алексеенко Е.А. Кеты. Похоронная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
5. Алексеенко Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
6. Алексеенко Е.А. Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984.
7. Алексеенко Е.А. На медвежьем празднике у кетов // СЭ. 1985. № 5.
8. Алексеенко Е.А. Ребенок и детство в культуре кетов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988.
9. Алексеенко Е.А. Пространственные представления кетов // Теоретическая конференция «Религия и атеизм в истории культуры»: Тез. докл. Л., 1989.
10. Алексеенко Е.А. Материалы к изучению культа медведя у кетов // Материалы полевых этнографических исследований 1978–1988 гг. СПб., 1992.
11. Алексеенко Е.А. К изучению понятия «живое» у кетов // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Мат-лы научной конференции ГМИР. СПб., 1993.
12. Алексеенко Е.А. Котел в кетском нарративе и ритуале // Радловские чтения 2005: Тез. докл. СПб., 2005.

13. Алексеев Е.А. Биографический подход как один из методов полевой работы (по материалам 1980–1990-х гг.) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. СПб., 2007.
14. Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. 1914. Т. II.
15. Белимов Э.И. Сложные темпоральные конструкции в енисейских языках // Палеоазиатские языки. Л., 1986.
16. Белимов Э.И. Принципы функционально-ролевого анализа предложений в енисейских языках // Исследования по грамматике и лексике енисейских языков. Новосибирск, 1986.
17. Березкин Ю.Е. Ареальное распределение фольклорно-мифологических мотивов: Глобальная база данных и ее статистический анализ как метод глубокой реконструкции эволюции человеческой мифологии // История и математика: Анализ и моделирование социально-исторических процессов. М., 2007а.
18. Березкин Ю.Е. Происхождение смерти — древнейший миф // ЭО. 2007b. № 1.
19. Вернер Г.К. Акцентированные сравнительные словарные материалы по современным енисейским диалектам // Язык и топонимия. Томск, 1977. Вып. 4.
20. Вернер Г.К. Словарь кетско-русский и русско-кетский. СПб., 1993.
21. Гришина Н.М. Употребление слова *bang* в сложном предложении кетского языка // Языки и топонимия. Томск, 1977. Вып. 4.
22. Долгих Б.О. О похоронном обряде кетов // СА. 1961. № 3.
23. Дульзон А.П. Кетские сказки и другие тексты // Уч. зап. ТГПИ. 1962. Т. 20. Вып. 2.
24. Дульзон А.П. Кетские сказки. Томск, 1966.
25. Дульзон А.П. Сказки народов Сибирского Севера. Томск, 1972. Вып. I.
26. Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник: Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
27. Крейнович Е.А. Именные классы и грамматические средства их выражения в кетском языке // Вопросы языкознания. 1961. № 2.
28. Крейнович Е.А. О грамматическом выражении именных классов в глаголе кетского языка // Кетский сборник: Лингвистика. М., 1968.
29. Крейнович Е.А. Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник: Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
30. Мифы, предания, сказки кетов / Сост., предисл., коммент. Е.А. Алексеев. М., 2001.
31. Николаев Р.В. Фольклор как источник по традиционным религиозным воззрениям кетов // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985.
32. Николаев Р.В. Фольклорные вопросы этнической истории кетов. Красноярск, 1985а.
33. Передольский В.В. По Енисею: Быт енисейских остяков. СПб., 1908.
34. Поляков В.А. Способы лексической номинации в енисейских языках. Новосибирск, 1987.
35. Порогова Т.И. Словарь говорных форм кетских существительных (с формами множественного числа). Томск, 2002.

36. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
37. Семенов Б.С. Енисейские остяки. (Путевые впечатления) // Сибирский рассвет. 1919. № 5.
38. Сказки народов Сибирского Севера. Омск, 1982. Вып. 4.
39. Топоров В.Н. О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов // Кетский сборник: Мифология, этнография и лингвистика. М., 1969.
40. Третьяков П. Туруханский край // ЗИРГО по общей географии. СПб., 1869. Т. 2.
41. Тучкова Н.А. Селькупы // Народы Западной Сибири. М., 2005. Гл. 7. Мировоззрение, мифология и культ. (Серия «Народы и культуры».)
42. Alekseenko Ye. A. Time in the worldview tradition of the ket (materials on the bear cult) // Seventh international conference on hunting and gathering societies. Chags 7. Hosted by the institute of ethnology and anthropology Russian Academy of sciences. Moscow. Russia. 18–22 august, 1993. Vol. I.
43. Donner K. Ethnological Notes about the Yenisey-ostyak (in the Turukhansk Region). Helsinki, 1933.
44. Donner K. Ketica. Materialien aus dem Ketischen oder Jenissei-ostjakischen, bearb. Und hrsg. Von Aulis J. Joki // MSFOu. 1955. Vol. 108.
45. Werner H. Vergleichendes Worterbuch der Enissey — schprachen. Wiesbaden, 2002. Bd. 1–3.

«ДУША» И ЕЕ СУДЬБА В ЗАГРОБНОМ МИРЕ

П.О. Рыкин

«ДУША», БОЛЕЗНЬ И СМЕРТЬ В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ МОНГОЛОВ, БУРЯТ И ЯКУТОВ

Тема настоящей работы образует часть традиционной для этнографии проблематики, однако ее понимание пока не достигло надлежащей глубины и ясности. Сложность заключается в том, что формулировки рассматриваемой темы наподобие той, которая вынесена нами в заглавие, предполагают понятия «душа», «болезнь» и «смерть» заведомо известными и не требующими особых комментариев, между тем как такие комментарии важны и даже настоятельно необходимы, учитывая то, с какими трудностями сталкивается исследователь, пытающийся спроецировать перечисленные понятия на материал традиционных культур. За внешней прозрачностью и понятностью в реальности скрываются не более чем мыслительные привычки, которые склоняют к использованию этих терминов без сколько-нибудь серьезной рефлексии, как если бы у них был простой и ясный для всех смысл. Такая ситуация довольно типична для социальных наук, в которых особенно сильна приверженность к употреблению терминов, представляющих собой, перифразируя К. Леви-Строса, знаки с нулевым означаемым, чья функция «состоит в противопоставленности отсутствию смысла при том, что сами они не содержат никакого конкретного специфического знания» [Леви-Строс 2000: 433–434]. Как правило, подобного рода термины играют важную роль в метаязыке научных описаний; можно сказать, они служат опорными точками, на которых держатся отдельные системы научных взглядов — парадигмы, или эпистемы. Если эти термины более или менее адекватны описываемой реальности, они могут сохранять определенную эвристическую ценность, но порой они превращаются в ненужный балласт, который наука влачит за собой по пути познания вещей, не замечая того, насколько они отягощают и замедляют движение к поставленным целям. Нам представляется, что проблематика, о которой пойдет речь ниже, как раз очень сильно страдает от такого терминологического груза, унаследованного от прошлых эпох, поэтому мы считаем уместным предварить наши рассуждения своего рода разъяснением базовых понятий, которое имеет целью не

столько дать им исчерпывающее и окончательное определение (оно едва ли возможно в принципе), сколько обозначить проблемы их применения к исследуемым культурам.

Начнем с понятия «душа». В литературе неоднократно отмечалось, что это понятие несет в себе отчетливые христианские коннотации, которые ставят под сомнение его пригодность для описания традиционных верований [Алексеев 1980: 21, 126–127, 136; Традиционное мировоззрение 1989: 52–55; Потапов 1991: 27–28]. Оно было введено в научный оборот христианами миссионерами XVIII–XIX вв., сочетавшими распространение христианства среди народов Азии со сбором научной информации, которая способствовала бы облегчению их главной задачи. Одним из важнейших направлений их деятельности был перевод Библии на языки «туземных народностей» и поиск в них эквивалентов основных понятий христианской догматики, поэтому любые, даже самые поверхностные аналогии между традиционными верованиями и религиозной концепцией христианства служили достаточным основанием для того, чтобы использовать категории второй при характеристике первых. По сути дела, с помощью этих категорий осуществлялась попытка интерпретировать традиционную духовную культуру как своего рода «наивное христианство», носители которого внутренне («в душе») уже готовы к принятию христианства настоящего, сами того не подозревая. Тем самым стирались или искажались существенные различия в восприятии и осмыслении мира и места в нем человека, которые резко противопоставляли христианство «элементарным формам религиозной жизни». Так, христианская концепция человека как единства духовной и физической составляющей (души и тела)¹ в корне отличается от дохристианских представлений, согласно которым граница между миром физических (материальных) объектов и духовных (сверхъестественных) сущностей практически отсутствует. Кроме того, само понимание сверхъестественного гораздо более разнообразно и вариативно (хотя одновременно и гораздо менее четко и систематично), нежели в хрис-

¹ Восходящая к христианской антропологии двуединая концепция человеческой природы в своем «светском» варианте легла в основу картезианской философии (человек как единство сознания и тела), в свою очередь сильно повлиявшей на возникновение разного рода философских дуализмов типа материализма и идеализма, бихевиоризма и ментализма и т.п., искусственный характер которых был блестяще и остроумно, хотя и не без некоторой доли эпатажа, раскрыт Г. Райлом [Райл 2000]. Популярная среди этнологов теория бинарных оппозиций К. Леви-Строса также в конечном итоге базируется на этой традиционной для западной философии дуалистической картине мира, что неудивительно, учитывая философское образование основателя этнологического структурализма.

тианстве. Мы имеем дело с принципиально разными типами отношения к действительности, равно как и определения того, что есть сама действительность и что ей противостоит в качестве «не-действительности». Игнорирование этих различий категорически недопустимо, так как оно приводит к превратному истолкованию многих феноменов традиционной культуры, которое принимает форму их произвольного отождествления с категориями культуры исследователя.

Выдвигать на роль познавательной альтернативы такие термины, как «множественность душ» и тем более «анимизм», имеет не больше смысла, чем употребление исходного термина «душа». Первое из этих понятий неадекватно как с христианской точки зрения, которая постулирует единство духовной природы человека, так и с точки зрения традиционных верований, где, как правило, речь идет не о разновидностях какой-либо одной сверхъестественной субстанции, а о нескольких взаимосвязанных, но различных по своей сущности нематериальных аспектах жизнедеятельности человека. Что касается термина «анимизм», он представляет собой неуклюжую попытку возвести весьма разнородный круг традиционных верований в ранг некой особой религиозной системы, принадлежащей к тому же порядку, что и христианство, а также другие мировые религии. Таким образом, оба этих термина основаны, цитируя Г. Райла, на своего рода категориальной ошибке, которая проистекает «из-за неумелого использования определенных единиц словарного запаса» [Райл 2000: 27]. Ни тот, ни другой термин не способны предложить выход из концептуального тупика, куда нас заводит употребление слова «душа» в контексте традиционной культуры.

Но чем же тогда заменить пресловутый термин «душа», коль скоро он наносит столь серьезный вред познанию? Ряд исследователей в разное время предлагали передать его функции терминам «жизненная сила», «энергия», «сакральность», «витальность» и т.п. Этих вариантов к настоящему моменту набралось немало, но все они отмечены тем недостатком, что характеризуют лишь отдельные аспекты традиционных представлений о сверхъестественном, не выражая в полной мере их сути. Им едва ли можно приписать статус родовых понятий, охватывающих все многочисленные нюансы того фрагмента действительности, к которому отсылает критикуемый нами термин. Поэтому трудно не согласиться с таким утверждением: «Следует, вероятно, сделать следующий шаг и признать, что попытки заменить понятие “душа” другим, равным ему по объему, не приведут к желаемым результатам, ибо круг явлений, описываемых термином “душа”, неопределенно велик и включает разнородные, противоречивые элементы» [Традиционное мировоззрение 1989: 54]. Дело в том, что наши (в смысле европейские) языки, будучи частью

западной культуры, насквозь пронизаны христианской концепцией мироздания как дуализма духа и материи, а значит, не могут передать другие, радикально отличные способы концептуализации явлений иначе, как в продиктованных ею понятиях. Мы еще раз убеждаемся в правильности научных прозрений В. фон Гумбольдта, который почти 200 лет назад писал о том, что «мышление не просто зависит от языка вообще — оно до известной степени обусловлено также каждым отдельным языком <...>. Каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка» [Гумбольдт 2001: 317]. По-видимому, мы никогда не сможем полностью проникнуть в суть того, что на самом деле стоит за термином «душа» в той или иной традиционной культуре, если только не перейдем на привычную ей систему категорий и не примем «точку зрения туземца», что равносильно отказу от создания каких бы то ни было научных дефиниций для традиционных понятий. Однако такой агностицизм противоречит базовым принципам науки, поэтому в качестве компромисса нужно либо продолжать поиски подходящих понятийных эквивалентов (сознывая их условность), либо употреблять термины «душа» (в кавычках) и его альтернативные варианты (типа «жизненная сила») по ситуации, в зависимости от того, какой именно аспект описываемого явления имеется в виду. Не желая вдаваться в терминотворчество, в настоящей работе мы придерживаемся второй линии поведения (по принципу «за неимением лучшего»), хотя и не исключаем того, что когда-нибудь будет найдено терминологическое выражение, способное прочно сместить слово «душа» с его позиций в научном дискурсе.

Сказанное нами о термине «душа» вполне приложимо и к понятиям «болезнь» и «смерть», хотя возможно, что их проблематичный статус не столь очевиден. Оба этих понятия в традиционных культурах народов Центральной Азии и Сибири имели свою специфику, которую необходимо учитывать в этнографическом исследовании. В восприятии западной цивилизации болезнь и смерть представляют собой явления физической, материальной природы, связанные с человеческой телесностью. Болезнь, как правило, поражает тело человека, а не его душу (если только это не психическое расстройство, при котором он становится «душевнобольным») и должна излечиваться с помощью определенных физических субстанций — лекарств. Смерть также затрагивает сугубо материальную оболочку, тело, поскольку душа считается бессмертной. При смерти происходит отделение души от тела, в результате чего разрушается единство двух элементов человеческой природы и исчезает необходимое условие для поддержания жизни. Совершенно иную трактовку бо-

лезнь и смерть получают в традиционной культуре, где они ассоциируются не с миром телесных субстанций, а со сферой сверхъестественного. Болезнь обычно мотивируется временным отсутствием какой-либо из жизненных сил («душ») человека, а смерть объясняется их полным отделением, причем как от тела, так и друг от друга, ибо этих сил бывает несколько, хотя установить различия в их функциях удастся далеко не всегда. Особенность традиционных концепций смерти также заключалась в том, что смерть в них расценивалась как длительный, растянутый во времени процесс, завершение которого совпадало не с исходом «души» из тела, а с освобождением, трансформацией или разложением всех сверхъестественных составляющих жизнедеятельности человека. Соответственно действия, предпринимавшиеся в ситуации болезни и смерти, носили скорее сверхъестественный, религиозный, нежели исключительно физический характер; впрочем, в силу уже отмеченного отсутствия границы между «естественным» и «сверхъестественным» применение физических методов воздействия (например, лекарственных трав и прочих средств так называемой «народной медицины») также было не исключено. Специфика концепции болезни и смерти, характерная для культур исследуемого ареала, подробнее будет обсуждаться в нижеследующем изложении. Пока же хотелось бы оговориться, что термины «болезнь» и «смерть» сами по себе не столь опасны и чреваты категориальными ошибками, как термин «душа». Они в меньшей степени несут на себе отпечаток христианской религиозной доктрины, возможно, потому, что просто предшествовали ее появлению. В этой связи мы считаем оправданным употреблять их без кавычек, но при этом не забывая о культурных различиях в их дефиниции.

Настоящая статья носит характер введения в проблематику; ее можно считать чем-то вроде пролегомен (от греч. *προλεγόμενα* — «предварительные рассуждения»). Мы не планируем вдаваться во все детали исследуемой темы, что не в последнюю очередь обусловлено ограничениями места: так, за пределами нашего рассмотрения остались такие интересные и важные вопросы, как типология способов погребения и представления о загробной жизни. Мы рассчитываем затронуть эти и ряд других вопросов в последующих работах. Обсуждаемый нами материал разбит, во-первых, по этническим группам, а во-вторых, по главным понятийным категориям («душа», болезнь и смерть). Поскольку, как уже упоминалось, наше изложение по необходимости сжато и схематично, читатель может расширить свои представления об интересующих его аспектах темы, обратившись к приведенной в статье библиографии. В заключении будут вкратце намечены результаты сравнительного анализа материалов по трем традиционным культурам,

а также осуществлен опыт определения основных тенденций исторической эволюции их религиозных верований. Как говорится, *feci, quod potui, faciant meliora potentes*.

Монголы

«Душа»

Традиционная культура монголов известна по двум основным типам источников. Первый из них составляют рукописные и ксилографические сборники обрядовых и магических текстов, а также руководства по астрологии и гаданиям. Данный тип в большинстве своем представлен источниками XVII–XIX вв.; для краткости мы будем называть их обрядниками. Вторую категорию источников представляют собой этнографические материалы XVIII–XX вв., собранные различными путешественниками, миссионерами и исследователями. В источниках обоих типов мы сталкиваемся с таким явлением, как множественность лексических обозначений для разных видов того, что обычно обозначается термином «душа». В классическом (так называемом старописьменном) монгольском языке существовала довольно обширная группа терминов, которые в определенных контекстах ряд авторов переводит как «душа»: *sünesün*, *ami(n)*, *sür* (*sür jibqulang*), *èi ä jali*, *sülde*, *kei mori(n)* и некоторые другие, в том числе те, которые образованы путем простой комбинации перечисленных выше (типа *amin sünesün*, *sülde kei morin* и т.п.). Исследователи неоднократно предпринимали попытки дифференцировать их по каким-либо семантическим критериям. Ч.Р. Боуден предложил разбить эти термины на два класса: «термины жизненности» (*sür*, *sülde*, *kei mori*, *èi ä jali*) и «термины души», которые, по его мнению, связаны со смертью (*sünesün*, *ami*) [Bawden 1985]. Т.Д. Скрынникова, в целом принимая классификацию Ч.Р. Боудена, полагает, что его «термины души» на самом деле связаны с обозначением сакральности, или харизмы [Скрынникова 1997: 154–168]. Б. Ринчен писал о трех «душах» человека и прочих живых существ, которые он обозначал как *miqan-u sünesün* (букв. «душа плоти»), *yasun-u sünesün* (букв. «душа костей») и *sülde*. Первая из них якобы пребывает в тканях человеческого организма вплоть до смерти и погибает только после полного разложения трупа, вторая находится в костяке до тех пор, пока у покойника не истлеет тазовая кость, а третья имеет своим вместилищем все тело человека или животного и исчезает в момент его смерти [Rintschen 1974]. Г.Ц. Пюрбеев на материале современного монгольского языка также выделяет три разновидности «души», но приводит для них иные названия: *амь* (*амин*) «дыхание, дух, душа»; «жизнь», *сүнс(эн)* «душа, дух», *сэтгэл* «мысль, дума, помыслы»; «душа, психика» [Пюрбеев 2000]. Авторы недавно вышедшего сборника

переводов монгольских обрядовых текстов поддерживают трехчастную классификацию «душ», однако, что примечательно, воздерживаются от ее соотнесения с какими-либо конкретными лексическими единицами. Из их описания следует, что первая «душа» постоянно находится в костях, скелете человека до самой смерти и даже остается на могиле, чтобы охранять его останки. Вторая «душа» в отличие от первой может покидать тело и при жизни своего хозяина в виде осы, пчелы или птицы; ее якобы представляют наподобие маленького человечка или, наоборот, гиганта, а ее местопребыванием считается кровь (по другим данным — легкие, сердце и печень). Третья «душа» являет собой двойник самого человека; она может принимать различные формы, а после смерти становится злым духом, причиняющим вред родне покойного [Sárközi, Sazykin 2004: 1–2].

Отсюда ясно, что относительно природы, свойств и даже наименований «души» у монголов среди исследователей наблюдаются весьма серьезные разногласия. Неизвестно даже точное число этих «душ» и соответствующих им лексем. Имеем ли мы дело с двумя (Боуден, Скрынникова) или тремя (остальные авторы) категориями духовных субстанций? Категории ли это или просто отдельные сверхъестественные сущности? Не только исследования, но и источники не позволяют дать на эти вопросы однозначного ответа. Ситуация еще больше осложняется тем, что в монгольских обрядниках не прослеживается какой-либо системы в употреблении терминов для «души»: разные лексемы, самостоятельно или в сочетании друг с другом, могут встречаться в одних и тех же контекстах на абсолютно взаимозаменяемой основе [Sárközi, Sazykin 2004: 2–4]. В работе Ч.Р. Боудена приведена обширная подборка цитат из фольклорных текстов, которая также свидетельствует об отсутствии реального семантического противопоставления между «терминами жизненности» и «терминами души», не говоря уже о лексемах внутри каждого из классов. Продемонстрировав это на ряде примеров, автор как бы ставит под сомнение собственные выводы и с сожалением заключает о «трудности, быть может, и тщетности поиска научной точности в толковании слов, имевших за собой такую долгую и сложную культурную традицию» [Bawden 1985: 12].

Данное утверждение, каким бы неутешительным оно ни было, кажется вполне оправданным, по крайней мере на текущем этапе развития научных знаний. В самом деле: построение классификационной схемы, или семантического поля, наименований разновидностей жизненной силы человека предполагает их дополнительную дистрибуцию — четкое распределение по сферам употребления относительно друг друга. Между тем источники не дают никакой возможности для выявления такой дистрибуции: все, о чем допустимо

говорить с той или иной долей уверенности, это некие семантические тенденции (векторы), которые могут наблюдаться у отдельных лексических единиц. Скажем, слово *amin* тяготеет к обозначению квазibiологической основы жизнедеятельности человека, которая отождествляется с самой жизнью и имеет своим внешним проявлением дыхание: отсюда значения «жизнь», «суть, сущность» и «дыхание», которые, наряду со значением «душа», приписываются этой лексеме словарями (см., напр.: [Ков. I 101a–1026; MPC 36a–6; DO 20b; MMED 23a; MED 18b–19a; БАМРС I 95a–98a]). Противоположностью выступают слова *sülde*, *sür* (*jibqulang*) и *èi ā jali*, которые указывают скорее на социальные характеристики человека, его статусное положение, о чем свидетельствуют значения типа «величие, превосходство», «сила, мощь, могущество», «слава», «достоинство», «авторитет, репутация» [Ков. II 1434б, III 2212a; MPC 369a–6, 608a; DO 598b, 710b; MMED 461b, 749b; MED 314a, 506a; БАМРС III 1416–142a, 1436, IV 2566]². Значения «знамя», «бунчук военачальника», «символ, эмблема, герб», которые фиксируются у *sülde* [Ков. II 1428б; MPC 369a; DO 598a; MMED 460b; MED 313a; БАМРС III 1416–142a], также объясняются его соотносительностью с социальной сферой, так как знамя и герб являются символами единства социального коллектива и служат материальными атрибутами власти. Понятие *sünesün*, по-видимому, может ассоциироваться с моральными качествами, ср. халх. *сүнсгүй* «бессовестный, наглый, бесчестный, бесстыдный» (букв. «не имеющий *сүнс*») [MPC 369б; Цэвэл 1966: 496; MMED 461b; MED 314a; БАМРС III 1436]³. Следует подчеркнуть, что высказанные нами соображения не характеризуют семантику этих слов с безусловнос-

² Ср. ниже с идеей Р. Амайон о «биологической» и «социальной душе» у бурят.

³ От всех этих терминов нужно отличать слово *сэтгэл* (письм. монгол. *sedkil*), которое включалось Г.Ц. Пюрбеевым в группу наименований сверхъестественных сущностей человека. На наш взгляд, такое решение вряд ли оправданно, так как *сэтгэл* как раз не встречается в контекстах, общих для остальных членов данной группы. Вообще, у нас нет надежных оснований причислять *сэтгэл* к сверхъестественным понятиям, поскольку значения «мысль, способность мышления», «идея», «настроение», «психика», «желание, воля», «чувства, эмоции», «привязанность, любовь», которые отмечены у него словарями [Ков. II 1348б; MPC 377б–378a; DO 368б; MMED 470б–471a; MED 321a–b; БАМРС III 162б–164a], допускают вывод о том, что оно охватывает как ментальную, так и эмоционально-волевую сферы, однако при этом обладает принципиально иной природой по сравнению с жизненными силами, или «душами», живых существ. Скорее, *сэтгэл* выступает общим обозначением процессов и явлений психического мира, противопоставляясь *бие* «телу» не как сверхъестественное естественному, а как внутреннее внешнему.

тью и однозначностью, а касаются неких присущих им имплицитных тенденций, которые проявляются в отдельных контекстах их употребления. Тот факт, что в других контекстах они нормально взаимозаменяют друг друга в качестве синонимов, не позволяет придавать их различиям слишком большого значения и тем более строить на этом какие-либо обобщающие классификации.

Болезнь и смерть

Идея объединить болезнь и смерть в одну тематическую рубрику подсказана самим материалом, на основании которого их с успехом можно рассматривать вместе как следствия одних и тех же причин. Об этих причинах мы узнаем из монгольских «медицинских» текстов XVII–XIX вв., которые распадаются на две крупные категории. Первая образована классическими медицинскими трактатами, как правило, переведенными с тибетского или составленными по тибетскому канону с большим числом заимствованной технической терминологии. В этих трактатах болезнь определяется вполне «по-европейски», т.е. как естественное явление, обусловленное определенными физическими причинами и требующее применения определенных физических же методов лечения. Другую категорию, интересующую нас в гораздо большей степени, составляют тексты, в сущности, магического характера, в которых причины возникновения болезни или наступления смерти, способы их выяснения и средства устранения соотнесены с действиями, которые физически, объективно, казалось бы, не имеют никакого отношения к самой проблемной ситуации. В качестве примера приведем далеко не полный перечень действий субъекта, которые способны повлечь за собой болезнь или смерть: съесть падаль, оставленную волками; залезть на вершину горы; носить шубу из волчьего меха; съесть мясо животного, умершего при кастрации; встретить человека с седыми волосами и/или на серой лошади; встретиться с «душой» (*siñesiin*) пьяного; взять вещи желтого или красного цветов; поссориться с людьми, живущими возле реки; забраться глубоко в лес; пойти в северо-восточном направлении; войти в юрту, где обитают злые духи; войти в разрушенный дом; копать землю; рубить деревья; перемещать валуны (см.: [Bawden 1962a: 153–157]). Нетрудно заметить, что этот перечень продиктован стремлением во что бы то ни стало мотивировать любую болезнь или смерть, так как соблюдение всех упомянутых в нем запретов в принципе невозможно: в жизни не раз приходится по необходимости копать землю, рубить деревья или идти в северо-восточном направлении. Однако при этом причина (нарушение запрета) и следствие (болезнь или смерть) внешне никак не связаны друг с другом, точнее говоря, их связь носит символический и метафорический, а не рациональный характер. То, что тексты второй категории передают

более ранний этап в концептуализации природы болезни и смерти и отражают ее восприятие традиционной культурой, едва ли требует доказательств. Здесь достаточно привести свидетельство Сяо Дахэна, автора интересного сочинения *Бэйлу фэнсу* — «Обычай северных рабов» (1594 г.): «[Прежде], когда варвары (монголы. — П.Р.) заболели, они не принимали лекарств. Таков был обычай. Как только они подчинились (Китаю. — П.Р.) и стали платить дань, мы всякий раз давали им лекарства в надежде излечить их недомогания и хронические болезни; но большинство этих лекарств не имело никакого эффекта» [Serruys 1945: 135]. Сяо Дахэн объясняет это условиями жизни кочевников и их природными отличиями от китайцев; для нас же важен тот факт, что еще в конце XVI в., вскоре после официального принятия буддизма, монголы в массе своей не имели представления о классической индотибетской и китайской медицине, а также о выработанных ими формальных методах лечения. Такое представление появилось позже, когда буддизм и его письменная культура пустили на монгольской почве достаточно глубокие корни.

Следует уточнить, что перечисленные действия вызывали болезнь или смерть не сами по себе, а через посредство разного рода злых духов, чей гнев они вызывали. Собственно говоря, злые духи и следили за соблюдением запретов, нарушением которых считались эти действия. Свое недовольство духи выражали тем, что похищали одну из «душ» нарушителя на время или навсегда, в зависимости от тяжести проступка и характера принятых контрмер. Конечно, традиционное мировоззрение признавало, что смерть или болезнь могут наступать самопроизвольно, без какого бы то ни было сверхъестественного вмешательства (ср. выражение *јаууан-йуар үкү* = «умереть по предопределению», которое нередко встречается в монгольских обрядниках)⁴. Однако такие случаи терялись на фоне общей тенденции искать конкретного виновника напасти в лице какого-либо представителя «иного мира». Монгольским народам с древнейших времен было присуще стремление объяснять болезнь и смерть воздействием демонических сил. Об этом сообщает армянский автор XIII в. Киракос Гандзакец: «А когда кто-либо из них (монголов. — П.Р.) умирал или если убивали кого, то, бывало, много дней подряд возили (его труп) с собой, поскольку, [как им казалось], бес, вселившийся в него, говорил вздор и долго бормотал» [Киракос 1976: 173]. В «Тайной

⁴ В этой связи достойно упоминания наблюдение Рубрука по поводу монгольских шаманов, которых «звуют <...> когда кто-нибудь захворает, и они произносят свои заклинания и решают, *естественная ли это немощь, или она произошла от колдовства* (курсив мой. — П.Р.)» [Путешествия 1957: 176].

истории монголов» (сер. XIII в.) болезнь ка'ана Өгөдэя описывается как результат гнева «духов-хозяев земли и воды китайского народа» (*kitat irgen-ü qajar usun-u ejet qa<n>t*), недовольных захватом людей и разрушением городов при завоевании Китая [Rachewiltz 1972: § 272]. Таким образом, злые духи играли важнейшую роль в традиционных представлениях монголов, связанных с интересующей нас проблематикой.

Болезнь и смерть вызывались злыми духами либо посредством вселения в тело человека, либо через похищение одной из его «душ» (в данном контексте мог фигурировать любой из терминов, о которых шла речь в предыдущем разделе). Сами обозначения злых духов отличались такой же вариативностью и разнообразием, как и названия похищаемых ими «душ». Чаще всего источники приводят следующие из них: *ongγod*, *eliy-e*, *aliγ*, *ada*, *erlig*, *köl*ᠤᠨ, *ᠶᠢᠳᠦᠵᠢᠷ* ~ *ᠵᠡᠳᠦᠵᠢᠷ*, *luu*, *albin*, *simnüś*, *todqar* (см.: [Bawden 1961: 239–248; Sárközi, Sazykin 2004: 159–221]). Роль силы, каузирующей возникновение болезни или смерти, может быть приписана в обрядниках любому из этих представителей потустороннего мира без особых разъяснений, и часто на протяжении одного и того же текста встречаются разные их наименования. Практически никакой ясности не вносят и словарные дефиниции, которые вместо выделения сущностных свойств определяемых объектов оперируют понятиями христианской картины мира типа «бес», «демон», «дьявол» и т.п.⁵ Что касается характеристик злых духов, к примеру, в фольклоре, то они также не являются однозначными⁶ и к тому же несут на себе отчетливые следы влияния индотибетской мифологической традиции, проникшей к монголам вместе с буддийской религией⁷. Традиционное мировоззре-

⁵ См., напр.: *ад* — «злой дух, нечистая сила, домовый, бес», «демон», «сатана, дьявол» [МРС 23а; DO 3а; MMED 9b; MED 6а; БАМРС 48б–49а]; *албин* — «бес, злой бродячий дух, демон» [МРС 29б; DO 13б; MMED 15а; MED 11б; БАМРС I 72а], *чотгор* — «черт, бес», «дьявол», «демон» [МРС 635б; DO 212б; MMED 793а; MED 528б; БАМРС IV 321а], *холчин* — «демон, злой дух, страшилище, чудовище» [DO 270б; БАМРС IV 136а], *шимну* ~ *шулам* — «дьявол, демон», «злой дух», «дьяволица», «ведьма» [МРС 659б; DO 634а; MMED 820б; MED 549б; БАМРС IV 356а, 376б].

⁶ Так, *ada* может употребляться как родовое понятие для всех разновидностей злых духов и в то же время как обозначение одной из их категорий; *eliy-e* выступают то посланцами *ongγod*, насылающими болезнь и смерть по его воле, то вполне самостоятельной и независимой вредоносной силой, и т.п. (подробнее см.: [Bawden 1961]).

⁷ Для каждого из монгольских названий злых духов существовал тибетский и/или санскритский эквивалент, уже прошедший значительную литературную обработку. Свойства этих мнимых эквивалентов за-

ние вряд ли нуждалось в логически упорядоченных классификациях сверхъестественного, поэтому на месте стройных систем понятий мы обнаруживаем поразительный терминологический разнород, бороться с которым со стороны исследователя столь же бессмысленно, сколь и бесполезно.

Для того чтобы вернуть «душу» в тело⁸ или изгнать из него злого духа, монголами использовались два основных типа ритуальных действий. К ним прибегали как для излечения больного, так и при попытках вернуть усопшего к жизни: последние признавались бесполезными после того, как многократное повторение этих действий не давало результата. Первый обряд носил название, производное от глагольной группы *sünesiin dalal* = «призывать душу»; он представлен огромным количеством текстов, ряд которых переведен на европейские языки (см., напр.: [Bawden 1962b; 1970; Even 1987; Chiodo 1996; Sárközi, Sazykin 2004]). Данный обряд, несмотря на отдельные локальные вариации, сохраняет у всех монгольских народов общее смысловое ядро, которое включает в себя призывания души больного или умершего членами его семьи либо ритуальным специалистом (шаманом, ламой). Рефреном в этих призываниях выступают настойчивые просьбы к «душе» вернуться в тело и тем самым избавить родных от скорби и уныния, а также описания благ мира живых, с которыми она разлучилась. В обряде задействуются некоторые символические артефакты: стрела, украшенная перьями и цветными лентами; сосуд с зерном, куда она втыкается; зеркало, которое привязывается к стреле; веревка, соединяющая древко стрелы с дверью юрты; кусок белого войлока, который подкладывают под больного или под исполнителя обряда; овечья нога, с помощью которой очерчивают магические круги, и пр. Семантика этих предметов заслуживает особого рассмотрения, которое выходит за рамки настоящей работы; она будет рассмотрена нами в другом месте.

Второй обряд основан на использовании ритуального заместителя больного или умершего (*joliγ* ~ *joliγ-a*), под которым понимается фигурка в виде человека, сделанная из травы, бумаги или иного материала (в нее перемещаются овладевшие пациентом злые

частую без изменений переносились на персонажей монгольской демонологии, отчего при характеристике последних постоянно приходится делать ссылки на тибетскую традицию (см., напр.: [Sárközi, Sazykin 2004: 159–221]).

⁸ Нужно оговориться, что «душа» могла покидать тело и сама, без вмешательства злого духа, например, при сильном испуге, во время сна или в состоянии опьянения. В ходе этих отлучек она могла заблудиться или попасть в руки злых духов, что также, разумеется, влекло за собой болезнь и смерть.

духи), а также разного рода приношения и дары, которые эти духи должны принять в виде компенсации за освобождение «души»; часто наряду с базовым термином *joliγ* ~ *joliy-a* в текстах употребляется слово *öglige* «дар» (см.: [Bawden 1962a: 167–169]). Обычай «выставления» ритуальных заместителей у монгольских народов имеет давние традиции. Впервые он упоминается в «Тайной истории монголов» в рассказе о болезни Ögödэй-ка'ана, где встречается выражение *joli'a ök* = «дать *joli'a*» [Rachewiltz 1972: § 272]. Кроме того, он подробно описан в этнографических работах, среди которых хочется особенно отметить статью В. Хайссига, наблюдавшего этот обряд во Внутренней Монголии [Heissig 1944]. По его данным, кукла-*joliγ* была «выставлена» (*γarya*=) из юрты в степь, помещена в специально вырытую яму и сожжена. В эту же яму исполнитель обряда (шаман) согнал злых духов, после чего она была завалена большим камнем, рядом с которым в землю был воткнут ритуальный кинжал. В яме были оставлены специальные магические предметы — вареное яйцо, черепа лошади и собаки и вареное просо. Смысл этих предметов шаман в своих призываниях объяснял тем, что злые духи смогут вернуться обратно только в случае, если из вареного яйца появятся цыпленок, на черепках вырастет мясо, а просо даст свежие побеги.

Исполнителем обряда у В. Хайссига назван шаман, но в других описаниях роль ритуального специалиста маркируется самыми разными терминами, смысл которых ясен далеко не всегда. Их примерный перечень приведен в работе Ч.Р. Боудена: *blama*, *bombo*, *bay̆si*, *bandi*, *sanggisba*, *gelüng*, *tarni*ᠨ, *ḡasaγ*ᠨ [*ḡasaqu kümün*], *ü̆jel*ᠨ, *em*ᠨ, *otai* [Bawden 1961: 251]. Некоторые из них (*blama* — «лама», *gelüng* — «буддийский монах», *bandi* — «послушник в монастыре») вполне понятны и объяснимы в свете религиозного синкретизма монголов, соединявшего традиционные верования с буддийской ритуальной практикой. Другие (*ü̆jel*ᠨ, *ḡasaγ*ᠨ) являются абстрактными обозначениями исполнителя действия, образованными от глаголов *ü̆je* = «видеть» и *ḡasa* = «исправлять», с помощью которых описывался символический смысл проводимых ритуалов. Появление третьих (*bombo* — «служитель религии бон») невозможно объяснить иначе, как коренными сдвигами в их первоначальном значении, едва ли уместном в тех контекстах, где они употребляются. Наконец, четвертые (*bay̆si* — «учитель», *sanggisba* — «религиозный специалист», *tarni*ᠨ — «заклинатель», *em*ᠨ — «врач», *ota*ᠨ — «врач») вообще не поддаются удовлетворительному толкованию и в ряде случаев могут рассматриваться как эвфемистические обозначения для шаманов (*böge*), упоминания о которых в текстах довольно скудны. Как бы то ни было, если

позаимствовать терминологию Е.С. Новик [Новик 1984], многообразии «добывателей ценности» (= ритуальных специалистов) у монголов вполне соответствует многообразию «ликвидаторов ценности» (= злых духов) и, разумеется, многообразию самих «ценностей» (= «душ»).

Буряты

«Душа»

Традиционная культура бурят сохранила в себе много общемонгольских черт, восходящих к периоду монголо-бурятского единства, но в то же время ей присущи некоторые явления, которые отсутствуют у других монгольских народов; многие из этих явлений не без оснований считаются довольно архаичными. Так, мы встречаем у бурят сходную с общемонгольской номенклатуру сил, связанных с жизнедеятельностью человека, но распространенные в бурятской традиции представления о злых духах включают и такие категории, как *боохолдои* и *анахаи*, упоминания о которых не встречаются в монгольских обрядниках классического периода. Ряд обычных для этнографии тем (например, проблематика «души») на бурятском материале могут изучаться в более «чистом» виде по сравнению с основной частью монгольского мира, где они осложнены результатами влияния ламаизма. Тем не менее при исследовании этих тем возникают те же самые сложности, которые отмечались нами в предыдущей части применительно к классической монгольской традиции.

Одним из самых животрепещущих и сложных вопросов является выделение и дифференциация различных жизненных субстанций, или «душ», человека и других живых существ. Если обратиться к соответствующей литературе, сразу бросается в глаза отсутствие единодушия по самым простым и очевидным, казалось бы, вопросам, таким как общее число и наименования этих субстанций в бурятском языке. Некоторые исследователи прямо говорят о противоречивости представлений о «жизненной силе» у бурят и невозможности дать им четкую характеристику (см., напр., [Галданова 1987: 43, 54]). Разделяя эту позицию, мы хотим проиллюстрировать ее обоснованность кратким обзором основных подходов к трактовке проблемы «души» в бурятской культуре, который позволит читателю самому сделать надлежащие выводы.

По данным М.Н. Хангалова, существует лишь одна «душа», которая «представляется буряту совершенно отдельным от тела существом, могущим покидать тело временно или навсегда, и в последнем случае наступает смерть» [Агапитов, Хангалов 1958: 394]. «Душа» является абсолютным двойником своего хозяина, наследуя все его физические и интеллектуальные качества: «У молодых лю-

дей и души молодые, у пожилых — пожилые, у стариков и старух и души старые; у умного человека и душа умная, у глупого она глупая; у сердитого и душа сердитая; у смиренного и хорошего и душа смиренная и хорошая; у хромого и душа хромая; если у человека есть на теле какой-нибудь знак, то и его душа имеет такой же знак» [Хангалов 1959а: 193–194]. «Душа» отделяется от тела, в частности, по ночам, и ее странствования переживают-ся человеком в форме сновидений. Она представляет собой «невидимое и воздушное существо» [Хангалов 1959а: 193]; в то же время «душа не только реальна, но и вещественна; она может быть видима и слышима другим человеком; обыкновенно она принимает вид пчелы» [Агапитов, Хангалов 1958: 394]. Жить без «души» человеку невозможно, поэтому ее длительное отсутствие неминуемо ведет к смерти, сама же «душа» вполне способна существовать без своей телесной оболочки. Душа может покинуть тело также при сильном испуге, и тогда она «большею частью бродит около того места, где она удалилась из тела, но если долго не обращать внимание на это, то она уходит совсем» [Хангалов 1959б: 200]. Примечательно, что ни разу в своих рассуждениях автор не приводит бурятского названия для того, что он именует «душой».

Двойственную природу приписывает «душе» И. Подгорбунский [Подгорбунский 1891]. По его мнению, помимо тела (*бэйэ*) буряты признают за человеком две духовные субстанции, или «души»: *амин* — «дыхание или низшую душу, свойственную как человеку, так и животным», и *сунэсун* (совр. бур. *һүнэһэн*) — «высшую душу, свойственную, кажется, исключительно только человеку» [Там же: 18]. Впрочем, автор тут же делает оговорку, что «по другому верованию их (“душ”. — *П.Р.*) насчитывается даже три <...>, но это верование, как кажется, местное и частное. Более же общим и распространенным является первое» [Там же: 18]. О «душе»-*амин* мало что известно; неясно и то, как представляют ее себе буряты. «Сунэсун-же они всегда представляют в форме человека, во всем похожего на бэйэ, или же в форме осы, причем и состав ее такой же, как и состав бэйэ, т.е. она также материальна, как и бэйэ, только материя ее очень тонка, так что, когда сунэсун сидит в компании с живыми, последние не замечают ее, когда ступает на пепел очага, не оставляет следов, когда ходит по лесу, не шуршит сухими листьями и не хрустит сучьями и проч.» [Там же: 19]. Обе «души» очень важны для жизни, но *амин* необходима в большей степени, поскольку ее отсутствие означает смерть, *һүнэһэн* же покидает тело довольно часто, и лишь тогда, когда она исчезает надолго, человеку может грозить вред. Именно *һүнэһэн* выходит из тела во время сна и пускается в странствия, которые состав-

ляют предмет сновидений. Если она по какой-либо причине не может вернуться обратно в тело, человек заболевает и при отсутствии своевременного противодействия умирает; такая же участь постигает и того, чью «душу»-*hу нэхэн* похищают злые духи [Там же: 21–22].

В весьма обстоятельной работе Г.Д. Санжеева сообщается о трех основных «душах» в представлении бурят [Sandschejew 1927–1928]. Первая «душа» пребывает в костях человека или животного, причем одновременно как во всем скелете в целом, так и в каждой его части; она и представляет собой точную невидимую копию скелета. Способность принимать другие формы (пчелы, осы, мухи и т.п.) у нее отсутствует. После смерти человека эта «душа» остается возле могилы и охраняет останки вплоть до полного их разложения (ср. выше с монгольскими представлениями о *sülde*) [Sandschejew 1927: 578–579]. Вторая «душа» может отделяться от тела (например, во время сна) и вести независимое существование, часто появляясь в облике осы или пчелы, а также маленького человечка или, наоборот, гиганта. Местонахождением этой «души» иногда называется кровь, по другим данным, она заключена в сердце, печени, легких и гортани. Она очень пуглива и при малейшей опасности выскакивает из тела и убегает; если вовремя не заманить ее обратно, человек заболевает, а затем умирает. Кроме того, за ней охотятся разного рода злые духи, чтобы съесть или заточить в свою темницу [Sandschejew 1927: 579–584]. Третья «душа» также в состоянии подвергаться различным трансформациям (в том числе принимать обличье человека), но в отличие от второй при жизни владельца она никогда не расстается с телом и покидает его только после смерти, превращаясь в злого (*боохолдой, ада*) или доброго (*заян, эжин*) духа либо же отправляясь в царство мертвых (северовосточная часть Неба). В первом случае она продолжает обитать по соседству со своим прежним жилищем и часто дает о себе знать всякими резкими звуками (треском, шумом и т.д.) [Sandschejew 1927: 584–585]. Автор, известный лингвист-монголовед, терминологически никак не разграничивает выделенные им разновидности духовной субстанции жизни, указывая лишь на то, что общее название «души» — *hу нэхэн*.

Трехкомпонентная модель «души» Г.Д. Санжеева получила широкое распространение среди исследователей и долгое время не имела достойных конкурентов⁹. Единственные изменения, кото-

⁹ Пожалуй, только Р. Амайон предприняла попытку совместить двоичную и троичную концепцию «души»: с одной стороны, она выделяет две основных понятийных категории — *амин* (биологическая «душа», или жизнь) и *hу нэхэн* (социальная «душа», или тень), с дру-

рые вносились в нее с течением времени, были продиктованы стремлением подыскать для ее составляющих бурятские лексические эквиваленты. Так, И.А. Манжигеев писал о трех «душах»: высшей (*хайн хүнэхэн*, букв. «хорошая душа»), низшей (*муу хүнэхэн*, букв. «плохая душа») и средней (*дунда хүнэхэн*), которые по своим свойствам совпадают соответственно с первой, второй и третьей «душами» у Г.Д. Санжеева [Манжигеев 1978: 96а]. Такие же названия дает Т.М. Михайлов, с той лишь разницей, что «хорошая душа» у него тождественна второй «душе» в схеме Г.Д. Санжеева, «средняя душа» — третьей, а «плохая душа» — первой [Михайлов 1976: 293]. Однако существовал и альтернативный вариант лексикализации понятия о трех «душах», который был предложен И.А. Манжигеевым. Согласно этому варианту, буряты признавали существование таких сверхъестественных субстанций, как *амин* «душа-дыхание, душа-двойник», *хүлдэ* «единая материально-духовная сила; энергия, поддерживающая жизнь» и *хүнэхэн* «чисто духовное начало; независимая от тела душа человека, представляющаяся бессмертной» [Манжигеев 1978: 16а–б]. Обе разновидности теории трех «душ» синтезированы в работе Г.Р. Галдановой, которая приходит к выводу о том, что «на основе представлений о сулдэ, сунэсун и амин появилось понятие о наличии у человека трех видов души: хорошей, средней, плохой. После смерти человека плохая душа якобы остается сторожить кости, хорошая уходит в поисках нового рождения, а средняя отправляется в мир умерших, становится духом бохолдой» [Галданова 1987: 54].

Впрочем, Г.Р. Галданова не ограничивается выделением трех названных понятий и перечисляет ряд других категорий, связанных с жизнедеятельностью человека. Это *заяа*, *заяаша* «душа-судьба», *хэшэг хутаг* «счастье, благодать; жизненная сила», *зол заяа* «счастье, судьба», *хий морин* «конь-ветер» [Галданова 1987: 46–53]. Она высказывает предположение, что все эти термины совпадали по объему со словом *хүлдэ* «душа-судьба», выступая его синонимами в отдельных контекстах [Галданова 1987: 54]. Хотя такая интерпретация ничем не объясняет множественность лексических выражений для одного понятия, она берет под серьезное сомнение адекватность трехчастной классификации «душ» у бурят реальному положению вещей.

Из нашего обзора вытекает любопытная тенденция к плюрализации жизненных сил в трактовках исследователей (от одной

гой — как бы в дополнение к ним вводит категорию *хүлдэ*, которая якобы представляет собой жизненную силу, пребывающую во всех органах и членах живого существа и дающую ему энергию [Намауон 1990: 549–551].

«души» у Хангалова до нескольких у Галдановой), нарастающая по мере осознания сложной природы описываемого феномена. Точно охарактеризовать эту природу не способна ни одна из перечисленных трактовок, отсюда и признания в невозможности такой характеристики вообще, которые упоминались в начале раздела. В действительности мы вправе утверждать лишь то, что границы между естественным и сверхъестественным, физическим и духовным, материальным и идеальным в обычном понимании этих терминов сознание носителей традиции попросту не знало. Об этом свидетельствует множество фактов, которые неоднократно отмечались ранее, но по какой-то причине не получили должной оценки. Еще М.Н. Хангалов писал о том, что в представлениях бурят о «душе» «как-то странно переплетаются эфирные, невещественные свойства со свойствами чисто физическими и притом характеризующими живую душу или живого человека. Так, души умерших могут быть видимы людьми, но вместе с тем не оставляют следов на пепле очага; при ходьбе не ломают старых сучьев и не шелестят опавшими листьями; души умерших <...> могут быть убиты и снова оживать или не оживать и превращаться в голую тазовую кость; духи испытывают боль и потому боятся боярышника и шиповника» [Агапитов, Хангалов 1958: 398]. Те же особенности разделяют и представления о злых духах, например о *боохолдое*: «В одном случае он считается невесомым, в другом — весомым, и от его тяжести, если он сядет в экипаж (! — *П.Р.*), потеют лошади. С одной стороны, он представляется бестелесным, способным проникнуть в дом через замочную скважину, с другой — телесным. У одних он считается бессмертным, у других — смертным, подверженным превращению в материальные предметы, например, в старую тазовую кость или загаженный войлок и т.п.» [Манжигеев 1978: 236]. Сквозь эти описания просматривается совершенно особая концепция мира, которая не поддается определению в терминах бинарных противопоставлений, образующих основу метаязыка науки. Понять эту концепцию — чрезвычайно сложная задача, которая под силу лишь тому, кому удастся пересмотреть устоявшиеся стереотипы и изменить привычные способы говорить о вещах.

Болезнь и смерть

Как и другие монгольские народы, буряты объясняли смерть как естественными, так и сверхъестественными факторами. Смерть представлялась естественной, когда человек достигал глубокой старости и умирал, полностью прожив отмеренный ему судьбой век. Согласно материалам Г.Р. Галдановой, считалось предпочтительным и даже желанным умереть в возрасте 80 лет, который, таким обра-

зом, расценивался как нормальная продолжительность человеческой жизни. У бурят сохранились отголоски древних верований о том, что стариков, преодолевавших этот возрастной рубеж, даже предавали насильственной смерти, чтобы они не «заедали век» молодых [Галданова 1987: 55]. «Естественная» смерть от старости обозначалась выражением *наһандаа хүрэг* (букв. «достиг своего возраста»). Наряду с этим были распространены представления о «неестественной», преждевременной смерти, которые обнаруживают много общих черт с концепцией, отраженной в классических монгольских обрядниках. Исходя из данных представлений болезнь и смерть определялись как следствия одной и той же причины — расставания «души» с телом, которое могло быть случайным (при сильном испуге, чихании, в результате потери «душой» обратной дороги во время ночных странствий) и насильственным, вызванным действиями злых духов. Если душа покидала тело без постороннего вмешательства, человек поначалу ничего не замечал, но постепенно «на него нападает сонливость, память слабеет, сознание темнеет, и он часто не может подняться с постели» [Подгорбунский 1891: 21]. Сама же «душа» первое время бродила около того места, где она разлучилась с телом, а затем, коль скоро не были приняты срочные меры, уходила все дальше и дальше, дичала и, наконец, вообще исчезала из мира людей. «Души» детей, особенно подверженные испугам, водворяли на место с помощью приманки в виде обычного хлеба с маслом [Sandschejew 1927: 580]. Для взрослых людей в этом качестве использовалось любимое лакомство потерпевшего [Хангалов 1959б: 201]. Если же болезнь все равно наступала, делался вывод о том, что «душа» была похищена злыми духами, и в этом случае буряты прибегали к помощи шамана, который определял, кем из духов была поймана «душа» и где она находится. Впав в транс, шаман отправлялся к владыке царства мертвых Эрлик-хану и пытался выкупить у него «душу» больного, предлагая взамен «души» жертвенных животных. В случае успеха животное (в древности, возможно, и человека) приносили в жертву как *долио* — «заместителя» (= монгол. *joliy-a*) больного. Иногда в качестве компенсации Эрлик требовал «душу» кого-нибудь из родственников или соседей заказчика обряда, которую шаман поневоле был вынужден ловить и передавать в руки демонических сил [Хангалов 1959в: 206–210]. Впрочем, по замечанию И. Подгорбунского, «эта замена действительна только на три, на семь или на девять лет, а потом болевшему все равно придется умереть» [Подгорбунский 1891: 21].

Весьма эффективным средством по воссоединению «души» с телом считалось совершение обряда *һүнэһэн хурилха* (букв. «возвращение *һүнэһэн*»). Он проводился следующим образом. Боль-

ного клали на кусок чистого белого войлока, на второй кусок становился шаман; рядом с западным столбом жилища ставили ведро с небольшим количеством молочных продуктов, на дно которого клали серебряный рубль; в ведро втыкалась стрела, к древку которой привязывалась длинная шелковая нить красного цвета; нить выводилась через дверь и с помощью медной пуговицы прикреплялась к небольшой березке, которую заранее устанавливали во дворе. Рядом с березкой садился человек и брал под уздцы оседланного коня больного, тогда как в доме на столе раскладывали табак и различные сладости, с помощью которых предполагалось завлечь «душу» обратно. К постели больного собирали со всей округи людей одного с ним возраста, а во двор сгоняли всю домашнюю живность, включая собак. Сама церемония состояла в том, что шаман совершал кропление различным божествам (*хатам* и *заяанам*) и духам-хозяевам местности (*эжинам*), а затем начинал камлать, многократно призывая «душу» вернуться и описывая прелести «этого» мира, а также скорбь родных больного. Предполагалось, что «душа» сначала входит в тело коня, который начинает дрожать и биться, затем переходит на держащего его человека, а от него по красной нити попадает в жилище и, наконец, возвращается к своему прежнему владельцу. Возвращение «души» распознавалось по тому обстоятельству, что больной, а за ним и все присутствующие начинали громко рыдать [Sandschejew 1927: 580–583]. Иногда обряд приходилось повторять до трех раз, но если и на третий не достигалось желаемого эффекта, делалось заключение о том, что «душу» уже не вернуть, а больной обречен на смерть.

Примечательно, что в большинстве наших источников исполнителем церемонии выступает шаман, в то время как в монгольских обрядниках упоминания о нем довольно редки (см. выше). Известно, однако, что у тех групп бурят, которые подверглись сильному влиянию ламаизма, ритуал «призывания души» мог совершать и лама [Ламаизм в Бурятии 1983: 193–194].

Описания бурятской традиционной культуры содержат названия нескольких разновидностей злых духов: *ада*, *боохолдои*, *анахаи*, *дахуулы*, *муу шубуун*. Из них классические монгольские тексты знают только первое. Как отмечалось выше, характеристики, которыми наделялись злые духи, весьма противоречивы, поэтому едва ли имеет смысл рассматривать их подробно. Отметим только ряд самых общих свойств: 1) злые духи представляют собой «души» простых людей, умерших «неестественной» смертью; 2) они имеют локальный характер, т.е. связаны с определенным социальным коллективом; 3) они всегда индивидуализированы, т.е. отождествляются с теми или иными конкретны-

ми умершими; 4) имена злых духов быстро исчезают из памяти людей, так как их число постоянно пополняется [Sandschejew 1927: 590–594; ср. также: Агапитов, Хангалов 1958: 332–334; Подгорбунский 1891: 25–27]. Хотя злые духи должны специализироваться на нанесении людям и их имуществу какого-либо вреда, в бурятской традиции мы встречаем указания и на неких «добрых ада», которые «ведут себя совсем иначе, не вредят детям, но нянчат их, караулят и пасут скот и берегут вообще хозяйское добро; когда кто-нибудь посторонний захочет взять вещь, принадлежащую их хозяину, то они не дают и кричат “манай”, т.е. “наше”» [Агапитов, Хангалов 1958: 334]. Что касается «душ» неординарных, выдающихся людей (великих шаманов, метких стрелков, хороших ремесленников, кузнецов, певцов), они *post mortem* превращались в *аяанов* и *эжинов* — локальных духов более высокого ранга, которые также могли быть добрыми (*хайн*) или злыми (*муу*), но не имели возможности столь тесного вмешательства в человеческие дела, как *ада*, *боохолдои* и пр. [Подгорбунский 1891: 27–32; Sandschejew 1927: 593–598; Михайлов 1976: 296–299, 302–306]. Отсюда ясно, что для традиционного мировоззрения было нерелевантно абсолютное противопоставление добра и зла: одни и те же сверхъестественные силы могли в зависимости от ситуации выступать то как податели благ, то как проводники вредоносных воздействий.

Якуты

«Душа»

Особое положение якутов среди народов Сибири обусловлено тремя важнейшими факторами: во-первых, их достаточно ранним отделением от основной массы представителей тюркоязычного мира, во-вторых, длительными интенсивными контактами с монголоязычными этническими группами, в-третьих, сравнительно изолированным географическим положением среди всех народов алтайской языковой семьи. Первый фактор способствовал сохранению в их культуре (так же, как и в культуре бурят) многих архаичных черт. Действие второго фактора отразилось в виде большого числа монгольских заимствований в якутском языке (подробнее см.: [Капты́ски 1961]), а в духовной культуре — в виде ряда элементов, имеющих явно монгольское происхождение (см., напр., [Константинов 1971: 180–181]). Из этого некоторые исследователи, в частности, делают вывод о былой культурной близости предков якутов и бурят [Алексеев 1980: 186]. Наконец, третий фактор обусловил то, что традиционная культура якутов не подверглась столь сильному влиянию мировых религий, как, к

примеру, культуры монголов (буддизм) и алтайцев (православие)¹⁰. Дохристианская религия якутов представляет собой довольно обширный и разветвленный корпус верований, который несет на себе явные следы позднейшего логического упорядочения и систематизации как со стороны этнографов, так и благодаря деятельности местных культурных теоретиков, чьи интеллектуальные продукты (ср. понятие «туземной модели» у К. Леви-Строса) охотно усваивались основной массой якутского социума. Однако даже в такой более или менее стройной системе мы обнаруживаем противоречия и неувязки того же типа, который обсуждался нами выше. В особенности это касается как раз той темы, которая нас интересует.

Характерной чертой исследований по традиционным верованиям якутов, выходявших в XIX — начале XX в., является злоупотребление термином «душа», который использовался во всех контекстах, где речь шла о духовной природе человека и ее составляющих. В современных работах наблюдается тенденция к отказу от данного термина и к проблематизации его содержания. Все большую популярность приобретают альтернативные ему описательные выражения — «жизненная сила», «животворное начало» и т.п. Сообщается, что якуты знали несколько видов жизненной силы (жизненности) человека. Первый и самый главный из них (в старых работах он чаще всего переводится как «душа») носит название *кут*, известное еще по древнетюркским текстам. В словаре Э.К. Пекарского это понятие объясняется следующим образом: *кут* — 1) «душа живых существ (человека и животных)»; 2) «душа, сущность вещи; жизненность (= кут-сүр), дух; жизнь» [СЯЯ 1261–1262]. Якуты приписывали наличие *кут* как людям, так и домашним животным, зверям и птицам, отказывая в нем разве что рыбам, пресмыкающимся и насекомым [Алексеев 1980: 130]. Даже неодушевленные предметы могли обладать *кут*: «*Кут* имела пища, без которого она теряла вкус, а жилые и хозяйственные постройки при “улетучивании” *кут* теряли свое предназначение приносить людям счастье и благополучие и т.д.» [Бравина 2005: 32]. Из этого следует, что для характеристики *кут* бессмысленно использовать не только термин «душа» с его христианскими коннотациями, но и пришедшие ему на смену выражения «жизненная сила», «жизненность» и т.п., поскольку применительно к вещам они звучат более

¹⁰ Следует оговориться, что к концу XIX в. православие как официальное вероисповедание Российской империи стало иметь у якутов (большей частью у представителей культурной и политической элиты) определенный престиж; впрочем, это не мешало им сохранять традиционные религиозные практики, унаследованные от дохристианской эпохи.

чем абсурдно. *Кут* всецело отражает представления о нерасчлененности живой и неживой природы, об отсутствии принципиальных, сущностных различий между человеком, другими живыми существами и окружающим их предметным миром. Содержание этого понятия лучше всего передает одно из определений Э.К. Пекарского — «сущность вещи», если понимать под вещью любую материальную субстанцию, в том числе человека как носителя физического начала.

Именно *кут* в описаниях якутской культуры чаще всего упоминается в связи с болезнью и смертью. Но если у других тюркских народов она воспринималась преимущественно как единая духовная сущность, традиционное мировоззрение якутов расчленяло ее на три элемента: *буор кут* («земля-кут»), *салгын кут* («ветер-кут») и *ийэ кут* («мать-кут»). Важнейшим из них считалась *ийэ кут*; она внедрялась в человека богиней плодородия Айыыһыт по указанию верховного божества Үрүң Айыы-тойона и при его жизни никогда не расставалась с телом. Только тогда, когда две другие составляющие *кут* попадали в руки злых духов и подвергались ими мучениям, *ийэ кут* покидала своего хозяина навсегда [Алексеев 1975: 120; Бравина 2005: 40–42]. По другим данным, наоборот, злые духи крали и мучили как раз *ийэ кут* [Кулаковский 1979: 59; Бравина 2005: 41]; кроме того, ее неразлучность с телом находится в противоречии с тем фактом, что она могла выскочить из ребенка при сильном испуге, и тогда этот ребенок на всю жизнь оставался робким и болезненным [Алексеев 1980: 127]. *Буор кут* вселялась в новорожденного в момент его соприкосновения с землей (отсюда и ее название) и была способна временно отдаляться от человека на небольшое расстояние. Злые духи (*абааһы*) охотились за *буор кут* и похищали ее вместе с *салгын кут* (по одному варианту) или *ийэ кут* (по другому варианту) [Алексеев 1975: 120; Бравина 2005: 41–42]. Наконец, *салгын кут* проникала в ребенка с первым его криком; она обладала способностью надолго покидать тело и совершать длительные странствования во время сна, в ходе которых могла стать объектом нападения злых духов [Бравина 2005: 41–42]. Впрочем, у людей, подверженных вещим снам, от тела отделялась не *салгын кут*, а *ийэ кут* [Бравина 2005: 125–126].

Таким образом, разделение *кут* на три элемента проводилось крайне нестрого и непоследовательно¹¹. Составить общую картину взаимоотношения этих элементов друг с другом на основе имею-

¹¹ Необходимо отметить, что наряду с перечисленными видами *кут* встречаются такие названия, как *ага кут* — «отец-кут» и *маган кут* — «белый кут», связь которых с трехчленным делением этого понятия остается неясной.

щихся данных практически невозможно. Ситуация осложняется тем, что «в большинстве случаев исследователи не отмечали, о какой из душ *кут* они говорили» [Алексеев 1975: 120]. Противоречия наблюдаются и в описаниях внешнего облика *кут*: с одной стороны, утверждается, что все три ее элемента имели вид маленьких человечков [Алексеев 1980: 127], с другой — *ийэ кут* могла представляться в виде вошки с рогами, *буор кут* якобы отличалась только коричневым цветом, а *салгын кут* вообще считалась невидимой [Попов 1949: 303]. Судя по всему, существовали и другие представления: так, в словаре Э.К. Пекарского слово *кут* фигурирует в составе выражений, означающих «жук-дровосек», «моль» и «муравьиный лев» [СЯЯ 1262]. Далее, трехчастное строение *кут* приписывалось исключительно человеку: у животных имелись только *буор кут* и *салгын кут*, причем у лошадей они якобы напоминали блоху, а у коров «были похожи на клопа и, смотря по масти коров, бывали разные — рыжие, черные, пестрые и другие» [Попов 1949: 303]. Есть сведения о том, что *кут* рогатого скота была похожа на муравья и имела рога как у коровы [Бравина 2005: 42]. Все эти разноречивые показания настолько запутаны, что извлечение из них каких-либо устойчивых характеристик относительно природы и свойств *кут* сопряжено с немалыми трудностями.

Вторую разновидность жизненной силы якуты обозначали термином *сүр* [< монгол. *sür*, о котором см. выше]. Его значение размыто в еще большей степени, чем значение слова *кут*. Как не без оснований отмечает Р.И. Бравина, «сведений о происхождении и содержании этого элемента очень мало, к тому же они противоречивы» [Бравина 2005: 47]. В словаре Э.К. Пекарского это слово представлено двумя лексико-семантическими вариантами: *сүр 1* — «страх, ужас; пугало, страшилище, страшное выражение лица, страшный вид; страшный, ужасный; ужасно, страшно, несносно» и *сүр 2* — «олицетворение энергии и силы воли, вообще психики в человеке; высшая степень чего-либо, душа у человека и у животных, даже у рыб, психическая жизнь» [СЯЯ 2401–2402]. На самом деле, по-видимому, существует лишь одна лексема с широким кругом значений, которые в общих чертах совпадают с семантикой монгольских терминов *sür* (*jibqulang*) и *sedkil*. Исследователи неоднократно пытались выявить основные характеризующие признаки понятия *сүр*. Так, А.А. Попов утверждал, что «под “кут” разумелась жизненная способность, под “сүр” — психическая» [Попов 1949: 303]. По архивным материалам В.М. ИONOва, *сүр* соотносится с внутренним психическим миром человека; он отсутствует у ребенка до семи лет; в отличие от *кут* он бессмертен и не может быть съеден злыми духами; после смерти человека он отправляется либо к Улуу-тойону, главе злых духов верхнего мира,

либо в западную область нижнего мира, на дно бездны, имеющей крышку (*хаппахтаах үедэн түгээгэр*) (см.: [Алексеев 1980: 129; Бравина 2005: 47]). Эти данные подтверждает Э.К. Пекарский, писавший о том, что *сүр* дается человеку Улуутар Улуу-тойоном, к которому и возвращается после смерти своего хозяина; кроме того, *сүр* несъедобен для злых духов (*абааны*) [СЯЯ 2402]. Однако понимание *сүр* в смысле «психическая способность» препятствует то обстоятельству, что, подобно *кут*, он придавался якутами не только живым существам, но и неодушевленным предметам. У того же Э.К. Пекарского приведено выражение *аңардас саңараргыттан ары* (или *ас*) *сүрэ кэтэн хаалар* — «от одних твоих разговоров душа (*сүр*) масла (или вообще пищи) улетучивается, т.е. масло (пища) утрачивает вкус, становится несъедобной» [СЯЯ 2402]. К тому же нужно учитывать, что в якутском языке «слова *сюр* и *кут* почти всегда употребляются вместе, так что принимают их как синонимы или просто в значении слова *кут*» [Кулаковский 1979: 61]. Это усугубляет трудности семантической дифференциации между обоими понятиями и подтверждает вывод Н.А. Алексеева о том, что «по этим отрывочным данным невозможно реконструировать сущность якутского *сюр* и его соотношения с *кут*» [Алексеев 1980: 129].

В качестве названия для еще одной категории жизненности часто упоминается термин *тыын*. Э.К. Пекарский дает для него три ряда значений: 1) «дыхание, дуновение; дыхание, жизнь, душа, дух; жизненность, присущая как животному, так и растению»; 2) «дух, видимое дыхание; пар (от земли)»; 3) «отдушина, отдушник для прохода воздуха; середник (отдушина) в стое сена» [СЯЯ 2948–2949]. Мы видим, что по своей семантике *тыын* вполне соответствует монгольскому *амин*. В ряде работ *тыын* рассматривается в одном ряду с понятиями *кут* и *сүр*: к примеру, В.Ф. Троцанский утверждал, что по представлениям якутов «тело, утратив почему-либо кут, не теряет известной доли жизненности <...>, и кут, возвратившись в тело, оживляет его; но если тело обнаруживает признаки разложения, то это значит, что в нем *тын* более не существует и что возвратившаяся кут уже не может оживить труп» [Троцанский 1903: 77]. Однако принадлежит ли *тыын* к тому же семантическому полю, что и оба названных понятия, остается под большим вопросом. Не подлежит сомнению, что дыхание в традиционной культуре ассоциировалось с жизнью, но это не означает, что само понятие «дыхание» автоматически превращалось в одну из сверхъестественных субстанций, из которых состояла духовная природа человека. В сходном ключе высказывался Н.А. Алексеев: «Термин *тыын* на самом деле означал свойство, присущее всему живому: если дышит — живой объект, а если

нет — мертвый <...>. *Очевидно, понятие тыын нельзя относить к числу религиозных понятий* (курсив мой. — П.Р.)» [Алексеев 1980: 137]. Нам остается только поддержать это мнение известного специалиста по традиционным верованиям тюркоязычных народов Сибири.

Полагаю, нет оснований «относить к числу религиозных понятий» и понятие *кӕлӕк*, как это делает Р.И. Бравина [Бравина 2005: 46–47]. У Э.К. Пекарского *кӕлӕк* отмечено в двух значениях: 1) «тень, сень, признак»; 2) «образ, изображение, картина, портрет» [СЯЯ 1290–1291]. Никакой даже самой отдаленной связи с жизненной силой, или «душой», в приведенных для *кӕлӕк* контекстах не прослеживается. Не может служить убедительным аргументом и ссылка Р.И. Бравиной на три тени человека: «*Кӕлюк* (тень) — это отражение *кут* человека на солнце. В старину пожилые люди при закате солнца высматривали свои тени, которых было три <...>. Эти тени являли собой отражения в воздухе трех *кут*: *ийӕ кут*, *буор кут* и *салгын кут*. Если отсутствовала одна из трех предполагаемых теней, то это означало скорую смерть их хозяина» [Бравина 2005: 46]. В данном случае тень скорее выступает внешним, видимым признаком *кут* (как мы отмечали, она часто представлялась в облике человека), а вовсе не сущностью одного с ним порядка. Отсутствие тени было равносильно отсутствию самой *кут* в силу того, что тень имела характер атрибута, по которому определялось состояние самой субстанции.

Таким образом, на якутском материале мы вновь сталкиваемся с неразрешимой проблемой поиска подходящих понятийных эквивалентов для передачи концептов традиционной картины мира и характеристики их содержания. Любой из перечисленных выше терминов может быть подвергнут тщательному анализу на предмет их роли в традиционных религиозных верованиях, но такой анализ едва ли способен привести к каким-либо однозначным выводам (за исключением, пожалуй, сугубо отрицательных для *тыын* и тем более для *кӕлӕк*). По злой иронии, такова участь большинства терминов традиционной культуры, для понимания которой недостаточно прибегать к логическим, рациональным объяснительным моделям, оставляющим за скобками реальную противоречивость объекта изучения.

Болезнь и смерть

Естественным сроком жизни человека у якутов считались 70 лет [Слепцов 1886: 127, 130–131]. Смерть «от старости» расценивалась как реализация человеческой судьбы, предопределенной верховными божествами, и поэтому считалась очень почетной. Идеалом для якута выступала «спокойная смерть в преклонном возрасте в своем

доме в кругу детей и сородичей, без сожаления о предстоящей кончине» [Бравина 2005: 161]. В якутской традиции сохранились представления о добровольной смерти, которой подвергались либо старики, намного пережившие свой век, либо больные и увечные, чтобы после смерти они «не достались злым духам» [Бравина 2005: 162–163, 180]. *Кут* и *сюр* умерших «хорошей» смертью отделялись от тела и возвращались к своим создателям (Үрүң Айыы-тойону и Улуулар Улуу-тойону соответственно), чтобы ожидать нового воплощения; по другим сведениям, к верховному божеству отправлялась только *ийэ кут*, тогда как *буор кут* оставалась вместе с телом в могиле, а *салгын кут* растворялась в воздухе [Бравина 2005: 163–164]. *Кут* могла возрождаться заново до нескольких раз, причем не обязательно среди членов родственной группы умершего.

Все те, кто умер ранее 70 лет, «считаются случайно умершими: души (кут) подобных лиц ранее смерти похищаются каким-нибудь злым духом» [Слепцов 1886: 127–128]. Злым духам (*абааһы*, *үөр*) приписывалась ответственность и за возникновение болезней, причем интересно, что всякая болезнь получала какое-либо причинное объяснение, например, «у больного может находиться скот той масти, какой водится у злого духа, или больной мог обидеть самого духа, когда он находился в виде какого-либо зверя или птицы, без различия <...> или больной может строиться, иметь ночлег и ездить по избранной злым духом дороге» [Слепцов 1886: 123]. Смерть в результате болезни, вызванной вмешательством злых духов, считалась неестественной, «плохой». *Кут* (или какая-то из ее составляющих) умершего такой смертью человека похищалась или съедалась злыми духами; есть сведения о том, что духи заключали ее в особую темницу [Слепцов 1886: 130]. Как указывал А.А. Попов, на третий день после смерти злые духи возили *кут* по всем местам, которые при жизни посетил ее бывший хозяин. Так продолжалось до сорокового дня, когда *абааһы* спрашивали «душу» о том, желает ли она вернуться на землю. При положительном ответе либо сама *кут* умершего превращался в духа-*үөр*, либо это делал какой-либо *абааһы*, сняв с умершего кожу и надев ее на себя как личину [Попов 1949: 309–311]. *Үөр* бродили по земле и причиняли различный вред людям, в особенности родственникам покойного.

В различных контекстах болезнь и смерть объясняются то похищением «души» злыми духами, то их вселением в тело и поеданием *кут*. Некоторые исследователи полагают, что второй вариант объяснения стадияльно предшествовал первому, и некогда «у якутов, возможно, вообще отсутствовало представление о способности “кут” отделяться от тела и уноситься злыми духами» [Алексеев 1980: 128;

ср. также: Константинов 1971: 158–160]. Как бы то ни было, причины предпочтения того или иного варианта остаются неясными, поэтому вполне резонным выглядит мнение Р.И. Бравиной о том, что «представления о смерти у якутов были весьма неоднозначными и порой противоречивыми» [Бравина 2005: 181].

Неоднозначностью и противоречивостью отличались и описания злых духов, действиями которых мотивировалось возникновение болезни и смерти. Как говорилось выше, якуты различали две категории злых духов — *абааһы* и *үөр*. Собственно говоря, определение «злые» подходит к ним не в полной мере, так как *абааһы* «в некоторых случаях делали людям добро, например исцеляли больных» [Попов 1949: 261], хотя сами же и насылали на людей болезни. *Абааһы* обитали во всех трех мирах традиционной якутской космологии — Верхнем, Среднем и Нижнем. Считалось, что они делятся на 16 групп, или «племен», 9 из которых относятся к Верхнему миру, а 7 — к Нижнему [Слепцов 1886: 120]. Каждое племя отвечало за болезнь какого-то одного вида: «одно племя сводит с ума, другое — искалечивает, третье — ослепляет и т.д.» [Слепцов 1886: 123]. Любопытно, что в сообщении А. Слепцова ничего не говорится об *абааһы* Среднего мира, хотя А.А. Попов привел довольно обширный перечень представителей этой категории демонических сил [Попов 1949: 279]. В ряде работ вообще отрицается существование *абааһы* Среднего мира или же «настоящими» *абааһы* признаются только злые духи Верхнего и Нижнего миров, в то время как *абааһы* Среднего мира отводится роль мелких и незначительных по своему воздействию духов [Алексеев 1975: 117–118]. *Абааһы* описываются то как антропоморфные создания с уродливой внешностью, то как существа полузооморфного или полностью зооморфного облика [Алексеев 1975: 111–112].

Злые духи, известные под наименованием *үөр*, причиняли, в сущности, такой же вред, как и *абааһы*, но считались менее сильными и опасными; у якутов шаманы, получившие свой дар от *үөр*, были малопопулярны в отличие от шаманов, призванных *абааһы* [Алексеев 1975: 140]. В *үөр* превращались либо «души» (*кут*) умерших, либо сами умершие, либо *абааһы*, надевшие личину умершего; *үөр* становились после смерти либо как-то «отмеченные» люди (талантливые и выдающиеся, с одной стороны, умственно или физически неполноценные — с другой), либо рядовые члены социума, делавшие этот выбор по собственной воле; *үөр* пополнялись либо из всех категорий умерших, либо только за счет тех, кто умер преждевременной, «худой» смертью; статус *үөр* получали злые духи либо Среднего, либо Верхнего миров и т.д. — список такого рода расхождений можно было бы продолжить (см.: [Попов 1949: 311–319; Алексеев 1975: 118–119; 1980: 164–167; Бравина 2005:

172–179]). Вообще, складывается впечатление, что чуть ли не для любой характеристики *үөр* без труда отыскивается ее противоположность. Отсюда понятны часто встречающиеся в литературе утверждения о том, что «представления якутов о злых духах были крайне противоречивы» [Алексеев 1975: 111]. Неудивительно, что описания якутской демонологии порой весьма ощутимо различаются между собой, заставляя задаваться вопросом, с одним ли и тем же материалом они имеют дело.

Для лечения болезней, вызванных сверхъестественным путем, якуты обращались к помощи шамана, который в ходе камлания вступал в контакт со злыми духами и пытался вызволить от них «душу» больного. В якутской традиции не отмечены обряды «призывания души», широко распространенные у монгольских народов, зато ей было хорошо знакомо использование ритуальных заместителей. По сообщению А. Слепцова, шаман «старается задобрить самого духа подарками и надуть его; например, шаман рассказывает злему духу, что у больного ни скота, ни казны нет, и он — больной круглый сирота, пользуется из земного богатства только клочком земли, которую ныне он из уважения к нему — духу принужден был отдать в залог и достать у добрых людей требуемых лучших подарков на выкуп своей похищенной духом души (кут). Самые же предметы подарков бывают: скот, пушные звери, птицы, гады и проч. <...> Ввиду невозможности и дороговизны требуемых жертв, *предметы эти готовят в виде деревянных чуел, обмазанных кровию и сжигаемых, или сохраняемых на курганах* (курсив мой. — П.Р.)» [Слепцов 1886: 124]. Это весьма напоминает соответствующие монгольские обряды с использованием кукол-*joliy*.

Само камлание проводилось не только с целью лечения, но и для проводов *кут* умершего в Верхний мир. Для начала шаман узнавал причину болезни или смерти от *тыл иччитэ* — духа-хозяина слова, затем впадал в транс и заклинал злых духов уйти восвояси. Если заклинания не имели эффекта, он призывал к себе духов-помощников и совершал обряд очищения места сиденья. Далее следовала важнейшая часть церемонии — поимка злых духов и выпроваживание их из мира людей. Как правило, духи соглашались уйти только при условии получения определенных жертв, которые и приносились им через какое-то время. Тогда же совершался обряд с использованием ритуального заместителя. Другой вариант камлания действовал в том случае, если злые духи не вселялись в тело больного, а уносили его «душу» с собой. Камлание этого типа символически изображало путешествие шамана в Верхний или Нижний мир, в зависимости от того, откуда были родом похитители «души». Заключительным элементом в

обоих вариантах служили проводы духов-помощников шамана [Алексеев 1975: 157–172]. Камлания продолжались довольно долго — от нескольких часов до целой ночи или даже двух ночей кряду, но, разумеется, далеко не всегда давали нужный результат. Продолжение болезни или невозможность возвращения умершего к жизни считались признаком того, что злые духи не желают отпускать «душу» обратно в мир людей и восстанавливать нарушенное единство составляющих человеческой природы.

Как явствует из предшествующего изложения, между религиозными представлениями монголов, бурят и якутов наблюдается много общих черт, в том числе связанных с интересующей нас проблематикой. К таковым следует отнести, в частности, понятие о нескольких типах жизненной силы (пусть их число для каждой из традиций не поддается точному определению); одинаковую мотивировку болезни и смерти; различие «естественной» (от старости) и «неестественной» (через похищение жизненной силы злыми духами) смерти; представление об идеальном сроке человеческой жизни; отсутствие абсолютных границ между живым и неживым, материальным и идеальным, добром и злом, потусторонним и посюсторонним; семантическую размытость базовых религиозных концептов и т.д. Наличие этих общих черт объясняется либо генетическим родством соответствующих этнических групп (как в случае с монголами и бурятами), либо долговременными историко-культурными контактами (монголоязычные народы и якуты). Следует отметить, что контакты вообще играли чрезвычайно важную роль в появлении общих элементов культуры среди народов различных языковых групп Центральной и Северной Азии (монгольской, тюркской, тунгусо-маньчжурской, палеоазиатской, самодийской). В то же время нельзя не отметить и наличие в каждой из описываемых культур специфических, сугубо локальных явлений (к примеру, множественность наименований ритуальных специалистов в классических монгольских обрядниках; обозначения категорий злых духов у бурят; трехчастное строение *кут* у якутов). Последние обусловлены различным ходом исторического развития соответствующих традиций, их самодостаточным, автономным статусом.

Вопреки утверждениям ряда исследователей (см., напр.: [Sandschejew 1927: 577]) применительно к традиционным верованиям народов Сибири можно говорить об определенной эволюции, которая была связана со сменой доминантного типа религиозной системы, выразившейся в переходе от тенгризма (протомотеистического культа Неба) к шаманизму и полидемонизму с

соответствующим дроблением сферы сакрального и переносом акцента на низшие уровни пантеона. Данный переход произошел после крушения кочевых империй и служивших им идеологической основой государственных культов, когда религиозные потребности социума стали определяться интересами локальных десцентных групп, а не крупных политических образований и их правящих элит. В частности, если в средневековой монгольской и тюркской традициях жизнь давалась Небом (Тэнгри), а смерть ниспосылалась человеку как кара за преступление против установленного Небом порядка и нарушение его принципов¹² [Roux 1963: 53–54], то по текстам обрядников и этнографическим данным в роли инстанции, распределяющей и отбирающей жизненную силу, выступали разного рода божества и духи, номенклатура которых была довольно обширной.

Одной из ключевых характеристик традиционных концепций души, болезни и смерти у рассматриваемых народов являлась их размытость и несистематичность. Мы ставим под серьезное сомнение возможность построения, к примеру, строгой типологии обозначений «души» или же иерархии причин, вызывающих болезнь и смерть, поскольку традиционному мировоззрению были присущи такие свойства, как антиномичность и амбивалентность (см.: [Сегал 1973]). Одно и то же событие, действие или понятие получало различное осмысление в зависимости от ситуации (контекста); этим обусловлена, в частности, вариативность употреблений терминов для различных типов жизненной силы в тюркских и монгольских языках. Вероятно, правы те ученые, которые вслед за французским психологом А. Валлоном говорят о механизме дипластии, который функционировал в традиционном мировоззрении по принципу «и — и», «и да, и нет», «и то, и не то» [Шахнович 1971: 38; Поршнева 1973: 13]. По нашему мнению, для описания концептов традиционной культуры больше подходит теория размытых множеств (ср. *fuzzy sets theory* в когнитивной лингвистике), нежели структуралистская модель бинарных оппозиций. Данный подход с неизбежностью требует особого языка, свободного от воздействия религиозно-философской дуалистической метафизики, которой проникнуто отношение к миру представителей западной цивилизации. Более того, выработке подобного языка должно предшествовать создание некоей новой онтологии, которая смогла бы учесть и теоретически обосновать множественность социокультурных систем со специфичными для каждой базовыми

¹² Ср. данные китайского источника XIII в. *Хэйда шилюэ* («Заметки о черных татарах»), в котором говорится, что у монголов «не бывает ни одного дела, которое не приписывалось бы небу» (Пэн Да-я, Сюй Тин 1960: 143).

мировоззренческими принципами. Впрочем, это задача более философии, нежели науки¹³.

Библиография

Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири: Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 289–402.

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

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Бравина Р.И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: На материале традиций саха. Новосибирск, 2005.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Гудмен Н. Способы создания миров. М., 2001.

Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию: Пер. с нем. / Общ. ред. Г.В. Рамишвили; послесл. А.В. Гулыги, В.А. Звегинцева. 2-е изд. М., 2001.

Киракос Гандзакечи. История Армении: Пер. с древнеарм. / Предисл. и коммент. Л.А. Ханларян. М., 1976.

Константинов И.В. Материальная культура якутов XVIII века (По материалам погребений). Якутск, 1971.

Кулаковский А.Е. Научные труды. Якутск, 1979.

Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века: Структура и социальная роль культовой системы / Г.Р. Галданова, К.М. Герасимова, Д.Б. Дашиев и др. Новосибирск, 1983.

Леви-Строс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 409–434.

Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: Опыт атеистической интерпретации. М., 1978.

Михайлов Т.М. Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 292–319.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.

Подгорбунский И. Идеи бурят шаманистов о душе, смерти, загробном мире и загробной жизни // ИВСОРГО. 1891. Т. 22. № 1. С. 18–33.

Попов А.А. Материалы по религии якутов б. Вилюйского округа // Сб. МАЭ. 1949. Т. XI. С. 255–323.

Поршнев Б.Ф. Противопоставление как компонент этнического самосознания. М., 1973.

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

Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрука / Ред., вступ. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. М., 1957.

Пэн Да-я, Сюй Тин. Краткие сведения о черных татарах / Публ. Линь Кюн-и и Н.Ц. Мункуева // Проблемы востоковедения. 1960. № 5.

¹⁴ Ср. известную «теорию возможных миров», прекрасной иллюстрацией которой служит работа Н. Гудмена [Гудмен 2001].

Пюрбеев Г.Ц. Концепт души в культуре монгольских народов // Altaica IV. М., 2000. С. 101–107.

Райл Г. Понятие сознания. М., 2000.

Сегал Д.М. Антиномичность и архаическая культура // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.

Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.

Слепцов А. О верованиях якутов Якутской области // ИВСОРГО. 1886. Т. 17. № 1/2.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989.

Троцанский В.Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань, 1903.

Хангалов М.Н. Душа // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1959а. Т. 2. С. 193–199.

Хангалов М.Н. Дополнение к статье «Душа» // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1959б. Т. 2. С. 200–201.

Хангалов М.Н. Духи-людоеды у бурят // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1959в. Т. 2. С. 202–212.

Цэвэл Я. Монгол хэлний товч тайлбар толь (= Краткий толковый словарь монгольского языка) / Ред. Х. Лувсанбалдан. Улаанбаатар, 1966.

Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия: Предыстория философии. Л., 1971.

Bawden C.R. The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition. Pt. 1 // AM. New Series. 1961. Vol. 8. Pt. 2. P. 215–257.

Bawden C. R. The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition. Pt. 2 // AM. New Series. 1962a. Vol. 9. Pt. 2. P. 153–178.

Bawden C.R. Calling the Soul: A Mongolian Litany // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1962b. Vol. 25, Pt. 1. P. 81–103.

Bawden C.R. A Mongolian Ritual for Calling the Soul // AM. 1970. Vol. 15. Pt. 2. P. 25–35.

Bawden C. R. Vitality and Death in the Mongolian Epic // Fragen der mongolischen Heldendichtung: Vorträge des 4. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1983 / Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden, 1985. T. 3. P. 9–24.

Chiodo E. The Jarud Mongol Ritual Calling the Soul with the Breast (*köke-ber sünesü da udaqu*) // Zentralasiatische Studien. 1996. Bd. 26. P. 153–171.

Even M.-L. Invocations chamaniques mongoles // Études mongoles. 1987. Cah. 19/20.

Hamayon R. La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Nanterre, 1990.

Heissig W. Schamanen und Geistesbeschwörer im Kuriye Banner // Folklore Studies. 1944. S. 39–72.

Ka᠋ᠭᠤᠯᠠᠭᠤᠰᠤ S. Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache. Warszawa, 1961.

Rachewiltz I. de. Index To The Secret History of the Mongols. Bloomington, 1972.

Rintschen B. Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen // Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker: Protokollband der 12. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin / Hrsg. von G. Hazai und P. Zieme. Berlin, 1974. S. 497–498.

Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. P., 1963.

Sandschejew G. Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten // Anthropos. 1927. Bd. 22, H. 3/4. S. 576–613; H. 5/6. S. 933–955; 1928. Bd. 23, H. 3/4. S. 538–560; H. 5/6. S. 967–986.

Sárközi A., Sazykin A. G. Calling the Soul of the Dead: Texts of Mongol Folk-Religion in the St. Petersburg Institute of Oriental Studies. Turnhout, 2004. Vol. 1.

Serruys H. Bei-lou fong-sou: Les coutumes des esclaves septentrionaux de *Siao Ta-heng* // Monumenta Serica. 1945. Vol. 10. P. 117–208.

Список сокращений

БАМРС — Большой академический монгольско-русский словарь: В 4 т. / Под общ. ред. акад. АН Монголии А. Лувсандэндэва и д-ра филол. наук, проф. Ц. Цэдэндамба; отв. ред. д-р филол. наук, проф. Г.Ц. Пюрбеев. М., 2001–2002.

ИВСОРО — Известия Восточно-Сибирского отдела Имп. Русского географического общества. Иркутск.

Ков. — Ковалевский О.М. Монгольско-русско-французский словарь. Казань, 1844–1849. Т. 1–3.

МРС — Монгольско-русский словарь / Под общ. ред. А. Лувсандэндэва. М., 1957.

СЯЯ — Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Спб.-Пг.-Л., 1907–1930. Вып. 1–13.

АМ — Asia Major. Leipzig, London.

DO — Mostaert A. Dictionnaire ordos. 2nd éd. N.Y.; L., 1968.

MED — Mongolian-English Dictionary / Comp. by C. Bawden. L.; N.Y., 1997.

MMED — Hangin G. A Modern Mongolian-English Dictionary. Bloomington, 1986.

**К ХАРАКТЕРИСТИКЕ РАННИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
О ПРОИСХОЖДЕНИИ СМЕРТИ В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ ЭВЕНКОВ**

В осознании смерти и связанных с этим верованиях эвенки имели как общие с другими народами Сибири представления, так и отличительные особенности, присущие только их традиционной культуре. Однако эти воззрения не становились еще предметом специального изучения, подобно тому, например, как уже было сделано рядом исследователей на материалах нганасан, якутов, обских угров, народов Амура и др. Отсюда заметное отставание по степени изученности вопросов мифологии смерти в культуре эвенков по сравнению с другими сибирскими этносами. Поэтому рассмотрение эвенкийской специфики в рамках заявленной в сборнике темы кажется давно назревшим и актуальным. При этом сразу охватить все аспекты сложнейшей разноплановой тематики смерти вряд ли возможно в рамках одной статьи, делающей к тому же лишь первые шаги в означенном направлении. В связи с этим круг вопросов, подлежащих изучению в предлагаемой работе, ограничен рассмотрением основных этапов формирования идеи о появлении первой смерти на земле. Целью статьи является рассмотрение данных мифологии и фольклора эвенков в плане отражения в них наиболее ранних стадий традиционного осмысления представлений о происхождении смерти и мире мертвых.

В соответствии с задачами основной источниковой базой для написания статьи послужили в первую очередь мифологические и фольклорные тексты, а также в меньшей степени данные этнографии и языка по материалам предшествующих исследователей, занимавшихся в той или иной мере изучением близких к нашей теме сюжетов в культуре эвенков (Г.М. Василевич, И.М. Суслов, К.М. Рычков, А.Ф. Анисимов, А.И. Мазин, Г.И. Варламова). Наряду с опубликованными использовались также неизданные труды, хранящиеся в архиве МАЭ РАН. Это прежде всего статья И.М. Суслова «Материалы по шаманству у эвенков бассейна реки Енисей» (1935 г.) и две работы Г.М. Василевич — очерк по материалам экспедиции 1926–1927 гг. к эвенкам Подкаменной Тунгуски (1927 г.) и «Материалы по религиозным представлениям эвенков» (1943 г.). Материалы последней работы были в значительной степени использованы позднее в ряде статей Г.М. Василевич. При этом главное значение придавалось фольклорным данным как имеющим характер первоисточника. Это не означает, что в них содержатся целостные блоки информации по интересующим нас вопросам. Однако они несут в себе много ценных и, главное, аутентичных данных, характеризующих

различные аспекты представлений эвенков о смерти, душе, ее существовании в загробном мире и месте самого этого мира в восприятии человека и в пространстве Вселенной.

В то же время надо иметь в виду, что возможности нашего понимания фольклорно-мифологических сюжетов существенно затруднены неоднородностью и противоречивостью самого материала. Эвенкийский фольклор имеет сложный синкретичный характер. С одной стороны, он отличается большой архаичностью, но сохранность его архаического слоя, к сожалению, характеризуется крайней отрывочностью и фрагментарностью, что, по-видимому, обусловлено довольно поздним временем фиксации. С другой стороны, мифологические материалы содержат немало разновременных по происхождению образов, мотивов, верований. Вследствие их тесного переплетения, нередко с наложением элементов из мифологических систем других культур и народов, рассматриваемые сюжеты, как правило, трудны для восприятия и не всегда поддаются четкой дифференциации и однозначной трактовке.

Образцы мифов из фольклора эвенков опубликованы в подготовленном Г.М. Василевич «Сборнике материалов эвенкийского (тунгусского) фольклора» [Сборник 1936], причем не только под рубрикой «Мифы», но также и в других разделах издания, как это следует из анализа жанров эвенкийского фольклора, проведенного в монографии Г.И. Варламовой [Варламова 2002: 25]. Однако не все из собранных Г.М. Василевич мифологических текстов были включены в этот сборник. Другие не менее ценные ее фольклорные записи увидели свет позднее в виде большой статьи «Ранние представления о мире у эвенков (материалы)» [Василевич 1959]. Следуя жанру этой публикации, отличавшейся от чисто фольклорного издания текстов, Г.М. Василевич приводит их здесь только в русском переводе, причем в несколько адаптированном виде. Прибегая к подобному приему, Глафира Макарьевна, естественно, прекрасно отдавала себе отчет в его недостатках, в связи с чем посчитала необходимым дать следующее пояснение: «Более ценными мы считаем тексты на эвенкийском языке. Но приведение их в статье может усложнить ее. Поэтому мы приводим подстрочный перевод их в более или менее удобной для понимания форме» [Там же: 159].

Литературная обработка текстов не означала их упрощения, поскольку производилась профессиональным тунгусоведом, великолепным знатоком эвенкийского языка и фольклора, не один десяток лет занимавшимся их изучением. Наоборот, есть немало свидетельств того, что при подготовке текстов к этому изданию шел поиск более точных форм перевода, чтобы полнее и лучше

выразить на русском языке идеи и образы эвенкийского фольклора. Порой приходилось даже вносить изменения в уже опубликованные ранее, в частности и в сборнике 1936 г., подстрочники.

Следует подчеркнуть и то, что, хотя статья сопровождается скромным подзаголовком «материалы», она не ограничивается лишь их изданием, а включает в себя еще и подробный анализ традиционных эвенкийских представлений о строении Вселенной, происхождении земли, человека, животных, а также сопутствующих им воззрений. Из этой части статьи наибольшее значение для нашей темы имеет предлагаемая Г.М. Василевич концепция, согласно которой в эвенкийской мифологии встречаются два варианта представлений о нижнем мире. В раннем мировоззренческом пласте, который она условно называет «дошаманским», т.е. соответствующим мифологической картине мира, нижний мир еще не включал в себя понятия мира мертвых. Эту публикацию Г.М. Василевич, без преувеличения, можно назвать базовой для нашей работы, поскольку и содержащиеся в ней фольклорные тексты, и предлагаемые исследовательские решения во многом определили выработку подходов к осмыслению материала при написании этой статьи.

Эвенкийские мифы, являющиеся, по-видимому, лишь отдельными дошедшими до нашего времени фрагментами некогда единой мифологической системы, содержат сведения по широкому спектру интересующих нас вопросов. Это тем более ценно в связи с тем, что многие из воззрений представлены здесь в своей начальной, «зародышевой» форме, зачастую не совсем в том виде, какой они приобретут в процессе своей эволюции в дальнейшем. Сопоставление этих пластов позволяет наглядно увидеть, какой путь прошли они в своем развитии от самых ранних простейших воззрений до более развитых и усложненных.

Если обратиться в свете сказанного к рассмотрению традиционных представлений о мире мертвых, то выясняется, что в сохранившихся мифах эвенков мы находим очень ранний пласт мировоззрения, который, по всей вероятности, относится к эпохе пратунгусской общности. По крайней мере, это представление не проявлялось отчетливо, в явно выраженной форме, и образ потустороннего нижнего мира еще не содержал в себе идеи смерти. В таком виде он предстает перед нами в мифах первотворения, повествующих о начальном периоде устройства мира. При создании земли и всего первого на ней, в том числе человека и животных, главенствует идея дуализма, выражающаяся в том, что в творении участвуют два брата — главы верхнего и нижнего миров. Младший брат, называемый чаще всего *экшэри* или *сэвэки* ~ *хэвэки*, олицетворяет собой доброе начало. Он является хозяином верхнего мира и выступает в роли творца. Старший — хозяин нижнего мира — именуется обычно *харги* и оли-

цетворяет собой злое начало. Младший созидает, творит, старший вредит, стремясь разрушить созданное им.

«Начало» существования нижнего мира представлено в цикле мифов о сотворении вселенной в нескольких вариантах:

1. «Вначале была вода и два брата. Младший из братьев — экшэри — имел в помощниках гагару и гоголя». Достав при помощи водоплавающих птиц кусочек земли со дна, он создал землю, которая «стала расти, но была еще настолько мала, что на ней экшэри не мог даже отдыхать. Старший брат был зол на экшэри. Он захотел уничтожить землю и однажды, когда экшэри спал, начал вытягивать из-под него землю. Но вытящить не мог. Земля только растянулась и стала очень большой» (сымские эвенки) [Там же: 173].

2. «Когда земля впервые становилась, она была очень маленькой. Такой, что сатана (так назван здесь старший брат) не мог на ней поместиться, если ложился. Потом она начала расти» (верхнеалданские эвенки) [Там же: 174].

3. «Давно два брата были. Земля тогда только что сделалась. Те братья друг друга не любили. Старший очень худое делал — насекомых. Младший делал людей. Старший на нижней земле жил, младший на верхней жил» (олекминские эвенки) [Сборник 1936: 31].

4. «Вначале было три земли. На верхней жил хэвэки, на нижней — его старший брат. Они работали на средней земле». Делали разных животных, птиц, а затем хэвэки сделал мужчину и женщину (туринские эвенки) [Там же: 175].

Анализируя эти фрагменты, представляющие собой начало повествования четырех мифов, записанных у разных групп эвенков, отметим, что нижний мир называется прямо лишь в двух последних примерах, тогда как в первых двух он только подразумевается. Однако, основываясь на том, что в мифологической системе эвенков младший и старший братья олицетворяют собой соответственно верхний и нижний миры, можно считать их упоминание равнозначным существованию этих миров. Тогда ситуация в приведенных отрывках сводится к двум вариантам. Первый — все три мира существовали изначально. Второй — сначала были только верхний и нижний миры, а средняя земля возникла позднее.

Поэтому относительно происхождения интересующего нас нижнего мира можно полагать, что либо он тоже существовал наряду с верхним еще до появления средней земли, либо все три мира сразу были вместе. В любом случае это говорит в пользу извечности нижней сферы наравне с верхней в мифологической картине мира эвенков. Но определения этих миров в соответствии с их будущим статусом: нижний — загробный, верхний — положительный сакральный — еще нет. Допустимо лишь говорить о предтече зарождения подобных представлений, если судить по оценке «рабо-

ты» братьев, маркирующих собой эти сферы мироздания: младший (хозяин верхней земли) делал созидательную работу, старший (хозяин нижней земли) — разрушительную.

Более развернутые характеристики устройства обоих потусторонних миров находим в цикле мифов о хождении в них земного человека. В самом общем виде эти рассказы сводятся к тому, что оба мира похожи на земной и в них тоже есть жители, которые ведут примерно такой же образ жизни, как люди на земле. Люди легко попадают туда, несмотря на то, что нижний мир находится где-то глубоко под землей, а верхний расположен выше небесного свода. Относительно нижнего мира приведем выдержки из нескольких мифов, в то время как по поводу верхнего ограничимся ссылкой на то, что аналогичные данные о нем имеются в текстах № 38 и № 39 Сборника материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору [Сборник 1936: 35–37].

Один из вариантов мифа о хождении на нижнюю землю рассказывает, как мужчина, преследовавший раненого зайца, оказался в зарослях тальника, откуда по какому-то отверстию попал в подземный мир. Далее текст с небольшими сокращениями выглядит так. «По отверстию спустился. <...> Пошел дальше. <...> Увидел балаган, вошел внутрь, там живут люди. Он спросил: “Как живете?”. Они сказали: “Зачем огонь щелкает?”. <...> Тот мужчина, со стола мясо беря, съел. Те сказали: “Почему мясо кончается?”. <...> Ночь настала. Пришедший мужчина стал ложиться спать с одним человеком, тот закричал. <...> “В бок кольнуло, позовите шамана”. <...> Наутро привели шамана, тот шаманил, ничего не видно. <...> Больной расхворался. <...> Привели самого большого шамана. Тот, еще не войдя, увидел человека. <...> Шаман спросил того мужчину: “Откуда пришел?”. Тот мужчина сказал: “Я пришел сверху, преследуя зайца. <...> Я пошел по следу его. Тот влез под тальник, я туда влез, спускался, спускался, дошел до тропы. Так пришел сюда”. Шаман накормил мужчину, отправил обратно. Тот мужчина вернулся обратно, потом родственникам рассказывал о хождении своем в нижнюю землю» [Там же: 33].

Из данного текста, как и из других, аналогичных ему, узнаем о попадании в нижний мир обычного человека — не шамана и не героя. Очутиться там он мог не по собственному желанию, а по стечению обстоятельств — преследуя зверя (как в этом случае) или потеряв ориентацию, как, например, в следующем примере. На вопрос шамана нижнего мира: «Откуда пришел?» он сказал: «Я заблудился». «Шаман начал шаманить, шаманил, шаманил, сказал мужчине: “Ты сверху пришел”. Тогда он вспомнил: “Верно, я сверху упал”» [Там же: 34]. В качестве способа попадания рассматриваются не только отверстия в земле, но также погружение в водную стихию. «Один

мужчина пошел за гнилушками сыну. <...> Шел, шел <...> далеко. Темнота спустилась. Дошел до болота, <...> нырнул. Нырнул, вниз упал. Полетел, очень долго падал мужчина. Достиг земли, упал на тропу. По тропе пошел, рассматривая следы оленей, следы людей. Увидел людей. <...> Пошел к людям» [Там же: 34].

Нижний мир оказывается для людей совсем не опасным. Человек может находиться там без всякого вреда для себя, вплоть до того, что ему подходит даже пища обитателей нижнего мира. Это обстоятельство, а также то, что по окончании пребывания он благополучно возвращается обратно на землю, составляет, очевидно, наиболее существенный момент данных представлений. «Все люди (жители нижнего мира. — Н.Е.) стали просить шамана: “Как-нибудь отправь его обратно”. Шаман шаманил, <...> кончивши шаманить, стал отправлять, чтобы ушел он домой. Мужчина сказал: “Как дойду до дома? Мой дом сверху”. Шаман сказал: “Вот по этой дорожке пойдешь”. <...> Пошел по дороге, указанной шаманом. Шел, шел, увидел лестницу, лестница стоит вверх. Полез по лестнице, лез, лез, очень долго. Дошел до места, где провалился, где нырнул <...>, ушел домой» [Там же: 34].

Аналогичное отмечается и относительно верхнего мира. Однако общаться с жителями обоих потусторонних миров земной человек не мог, он был невидим для них, они не слышали его слов и не замечали, что он находится вместе с ними — сидит рядом, ест, спит. В связи с этим Г.М. Василевич было высказано очень интересное суждение, имеющее под собой, на наш взгляд, веские основания, о том, что к этому времени уже, возможно, существовали «неясные представления о душе как о дыхании и бесплотной части, которая во время сна отделяется от плоти и путешествует, поэтому-то человек со средней земли бесплотен и невидим для потусторонних жителей» [Архив МАЭ. № 37. Л. 11]. При этом прикосновения земного человека причиняли обитателям обоих миров страдания и болезни. Следовательно, потусторонние сферы начинают постепенно приобретать разделительную специфику — человек не просто не видим и не слышим там, но является источником опасного для существ иных миров воздействия. В то же время они ему в своем потустороннем мире не причиняют никакого вреда.

Таким образом, в этих мифах эвенков образ подземной сферы еще не включал в себя характеристик мира мертвых. Нижний мир понимался лишь как одна из трех частей Вселенной и не был антагонистичен верхнему миру, вместе с которым образовывал довольно схожую и весьма сглаженную оппозицию средней земле, в том смысле, что он не был противопоставлен ей на уровне жизни и смерти. Рассмотренные циклы мифов отражают, очевидно, тот период, когда все три мира воспринимались эвенками не просто как нераз-

дельные части единого целого (что характерно и для более развитых стадий традиционного мировоззрения), но именно как такие части, с которыми еще не были связаны понятия души и смерти, загробного существования и т.п. Надо полагать, что у эвенков представление о нижнем мире предшествовало появлению понятий «загробный мир» или «мир мертвых» и поначалу означало лишь некое «подземное царство», расположенное ниже уровня земли.

Косвенные подтверждения этому обнаруживаются в ряде лингвистических и этнографических материалов. В эвенкийском языке для обозначения понятия «смерть» имеется несколько синонимов, встречающихся в разных говорах. Наиболее употребительными из них являются слова с основой на бу=, образованные от глагола *бу-ми* «умереть»: *буни*, *бутылэ*, *будэн* [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975: 98]. Отсюда такие названия мира мертвых, как *буни*, *букит*, *буникит*, означающие букв. «место смерти», а также *бунинкан* — «житель мира мертвых» [Василевич 1959: 170, 178, 181, 187]. Представления о местонахождении мира умерших у разных групп эвенков имели свои отличия, зафиксированные рядом исследователей [Анисимов 1958: 72–73; Василевич 1959: 169–173; Мазин 1984: 16–19; Рычков 1922: 83; Суслов: 3–5]. Так, эвенки Подкаменной Тунгуски считали, что мир, где живут души умерших, «находится далеко на полуночной стороне» и путь туда знают только шаманы. Следовательно, здесь нижний мир представлялся расположенным на западе, поэтому запад назывался *бурирэн* (букв. «умер»/«упал») [Архив МАЭ. № 10. Л. 72, 73]. В то же время илимпийские эвенки воспринимали мир мертвых «как крайний север. Туда можно попасть только по дну реки» [Рычков 1922: 83].

Одной из широко распространенных, особенно у западных эвенков, и в то же время наиболее развитых уже на шаманском уровне систем была та, что помещала мир мертвых в нижней части мифической шаманской реки *энгдекит*, которая «соединяет» землю с верхним и нижним мирами. Вытекает эта река из верхнего мира, расположенного на востоке, затем течет на запад и поворачивает на север, где впадает в нижний мир. Последний называется *букит* (букв. «место смерти») или *долбонитки* (букв. «по направлению к ночи»), а также *елламрак* (букв. «угольная чернь»). Этот мир мертвых представляется пропастью с вечной темнотой и холодом, где нет жизни и находятся души умерших. Обычные люди там не могут бывать, и даже шаманы попадают туда лишь в исключительных случаях [Василевич 1959: 170].

Таким образом, поздний пласт мировоззренческой системы эвенков, включающий в себя понятие мира мертвых, существенно отличался от предшествующих ему ранних воззрений об устройстве

нижнего мира как страны, находящейся непосредственно под землей и связанной с ней отверстиями-входами, с обитателями, ведущими такой же образ жизни, как люди.

Даже для самих эвенков как носителей культуры эти ранние представления о нижнем мире давно стали мало понятными по сравнению с более привычными шаманскими воззрениями о трехчастном, нередко усложненном горизонтальной речной проекцией устройстве Вселенной с нижним миром мертвых. По этому поводу Г.М. Василевич было записано весьма тонкое полевое наблюдение, что «при вопросе о существовании нижнего мира эвенки обычно описывают представления о шаманском нижнем мире, находящемся в полуночной стороне, и только потом вспоминают, что имеется еще “какая-то нижняя земля”, которая имеет другой вход со средней — нашей земли» [Архив МАЭ. № 37. Л. 5].

Глубокая архаика раннеэвенкийских представлений о нижнем мире проистекает и из проведенного Г.М. Василевич сравнительно-лингвистического анализа терминов, используемых для его обозначения [Василевич 1959: 160–161, 187]. Это лексическое исследование показало, что если для мира мертвых применялись специальные названия, прежде всего производные от слова «смерть» *буни*, *букит*, *буникит*, а также образно-семантические выражения *долбонитки* («по направлению к ночи»), *елламрак* («угольная чернь»), то нижний мир именовался совершенно иным образом — с использованием древнейших слов *буга* или *дуннэ*, обозначающих мир, землю, Вселенную. Эти наименования — *буга* и *дуннэ* — являются в определенной степени синонимами, различающимися лишь по уровню обобщения. Если *буга* включает в себя более общее, комплексное понятие о земле, Вселенной, природе, местности и т.п., то значение *дуннэ* намного конкретнее и связано с землей-местностью. Оба эти термина стали основой для образования названий всех трех миров Вселенной. По отношению к среднему миру они использовались сами по себе без каких-либо уточнений. А в приложении к нижнему и верхнему мирам дополнялись определителями — *хэргу* «нижний» (*хэргу буга*), *хэргилэ* «внизу» (*хэргилэ буга*) по отношению к нижнему миру и *угу* «верхний», *угилэ* «вверху» — по отношению к верхнему. Причем эти определители — верхний и нижний — в контексте могли иногда употребляться и без определяемых слов *буга* или *дуннэ*, но последние, естественно, подразумевались.

Таким образом, на уровне ранних представлений о мире мы можем говорить о выраженной средствами эвенкийского языка общности наименований всех трех миров Вселенной, которые воспринимались еще вполне однородными сферами. Описания обоих потусторонних миров, в сущности, копировали окружающую эвенков земную действительность. Здесь нет и намек на те акценты, кото-

рые появятся позднее: нижний—загробный или верхний—небесный (обиталище демиурга) миры. Кроме того, Г.М. Василевич обращала особое внимание на древность происхождения терминов *буга* и *дун-нэ*, отмечая, что они имеют «соответствия не только в тунгусо-маньчжурских языках, но и, хотя бы очень далекие, соответствия в языках монгольской и тюркской групп, а возможно и шире» [Там же]. В то же время термины для определения нижнего мира мертвых и верхнего мира по шаманской космогонии «имеют соответствия только в языках тунгусо-маньчжурской группы» [Архив МАЭ. № 37. Л. 106], т.е. они являются более поздними по происхождению, следовательно, как и понятия, которые за ними стоят.

Впервые в мифологических текстах представление о смерти встречается в сюжетах о происхождении самого человека. Согласно мифам о появлении первых людей, человек, подобно самой земле со всем, что есть на ней, был создан младшим братом — главой верхнего мира, выполнявшим миссию творца. Творение людей в эвенкийской мифологии внешне представлено как процесс ваяния — изготовления человеческих фигурок из разных материалов, прежде всего из глины, но также из кости (рога) и камня. В готовом виде эти изображения называются не только *бэе* («человек»), *бээл*, *илэл* («люди»), *оми* («душа»), но и словами *она*, *онал-ван*, *одярилбан*, которые передаются в русском переводе как «изваяния, произведения, творения», а также *чита*, *читама* — «глиняные», т.е. сделанные из глины. Иногда вообще не объясняется, из чего и каким образом творец делал людей, а просто констатируется, что он «сделал мужчину и женщину» [Сборник 1936: 30] или «начал делать эвенков. Сделал мужчину, одну женщину» [Василевич 1959: 175].

Основной массив текстов, повествующих о происхождении первых людей, опубликован Г.М. Василевич в статье «Ранние представления...», где приведены 11 вариантов. Все они, за исключением лишь одного, опубликованного в начале XIX в. Г. Спасским, собраны самой Глафирой Макарьевной у разных групп эвенков в первой половине XX в. И только три из них были изданы ранее в сборнике по фольклору, где имеется текст под названием «Откуда смерть пришла» [Сборник 1936: 30], не повторенный в материалах статьи. Еще один текст о появлении земли, человека и животных содержится в работе А.И. Мазина [Мазин 1984: 22], автор записал его у эвенков Амурской области. Кроме того, удалось обнаружить и привлечь к работе еще два мифа с аналогичными сюжетами. Один, хранящийся в архиве МАЭ, был зафиксирован И.М. Суловым в 1920-е годы у енисейских эвенков. Другой опубликован в сборнике фольклора, собранного эвенкийским поэтом Н.К. Оегиром в 1980-х годах на севере Эвенкии [Человек сильнее всех 1986: 9–10]. Эти тексты и легли в основу дальнейшего исследования представлений эвенков о происхождении смерти.

Появление первой смерти преподносится в них как воздействие на человека злого начала в лице старшего брата, который приходит к создаваемым младшим братом людям. Очевидно, поэтому Г.М. Василевич был сделан вывод о том, что «болезнь (восприимчивость к болезни), по представлениям эвенков, появилась одновременно с происхождением человека и является результатом зла, принесенного старшим братом (злым началом) младшему брату (доброму началу)» [Василевич 1959: 181]. Поскольку восприимчивость к болезни вполне допустимо считать тождественной появлению смерти (о чем подробнее см. ниже), то высказанное мнение можно расценивать как суждение об изначально присущей человеку смертности, с чем трудно согласиться. Во всяком случае, имеется ряд материалов, противоречащих подобному толкованию. Во-первых, как отмечалось выше, понятия мира мертвых в мировоззрении эвенков в рассматриваемый ранний период еще не существовало. А во-вторых, непосредственное обращение к сюжетам о создании человека и происхождении смерти подводит к заключению о том, что люди создавались творцом бессмертными и какое-то время даже сохраняли эту свою особенность.

Все случаи, встречающиеся в мифах по этому поводу, укладываются в два основных положения.

Первое. В большинстве текстов о жизни людей как таковой еще не говорится, а сообщается только о создании изваяний, которые младший брат-демиург (*сэвэки* ~ *хэвэки*, *экишэри*) оставил на хранение своему помощнику, роль которого выполняет собака или — реже — ворон. В это время появляется старший брат (*харги*) и насыляет на людей болезни и смерть.

«Раньше всех сотворил экишэри собаку. Она говорила по-человечески и не имела шерсти. Потом он начал делать из камня и глины людей. Положил их на доску сохнуть и велел собаке караулить. Сам ушел. После его ухода пришел харги и попросил показать ему сделанных экишэри людей. За это он обещал дать собаке меховой кафтан. Собака соблазнилась и показала. Посмотрел харги и плюнул на людей. Вернулся экишэри, увидел на собаке мех, узнал, что приходил харги. Рассердился он на собаку и заплакал, но помочь делу ничем не мог. (С плевром харги в людей вошла болезнь)» [Там же: 176].

Второе. В трех текстах содержатся сведения о том, что после творения люди сначала жили без болезней и смерти и лишь спустя некоторое время появился харги и принес с собой смерть. При этом описания человеческой жизни даются в очень краткой форме. *Первый пример:* «Сэвэки продолжал лепить людей из глины. Положил их сушиться, потом выращивал, выкармливал». Отсюда можно понять, что люди уже жили, а не просто были глиняными изваяния-

ми. «Позже сделал собаку для охраны, сказал: “Карауль эвенков”. Начала она караулить, пришел харги. Собака была голая и одежда была плохая. Харги говорит: “Сэвэки тебя плохо одевает. Впусти меня — дам одежду”. Впустила. Дал он ей одежду и плюнул на эвенков, — “это пусть будет болезнь”, говоря» [Там же: 176]. Как видим, здесь харги, а следовательно, и смерть, появляется не сразу после момента творения человека, а спустя некоторое время, когда люди уже «пили-ели». Значит, можно считать, что изначально и затем в течение какого-то периода люди были бессмертными.

Второй пример выглядит еще убедительнее, поскольку в нем жизнь людей до появления смерти показана более продолжительной. Здесь говорится о том, что творец (*хэвэки*) сделал на средней земле мужчину и женщину и перед тем как уйти к себе в верхний мир, оставил ворона охранять первых людей. После этого «Хэвэки, живя на верхней земле, иногда спрашивал ворона, как живут люди, что они делают. “Живут, детей рожают. Много людей стало на земле. Промышляют, убивают лисиц, росомх и других зверей”, — отвечал ворон. Однажды к ворону пришел злой брат и начал просить: “Позволь мне посмотреть его произведения. Я тебе за это дам хорошую пищу”. <...> Ворон пустил его <...>. Позже хэвэки спросил ворона: “Как живут люди?” — “Я их дал посмотреть”. Хэвэки рассердился на ворона и заставил его есть падаль и гнилье» [Там же: 175]. Как видим, сначала о смерти нет ни полслова, ни даже намек, речь идет только о жизни людей. Сообщается, как они добывают себе средства к существованию, что продолжается род человеческий и растет число людей на земле. Лишь после этого харги, уговорив ворона пустить его к людям, вмешивается в их жизнь и насылает своим взглядом смерть.

Третий пример, констатирующий определенную продолжительность жизни людей до появления смерти, осложнен поздними наслоениями, в том числе буддийского, а также христианского толка (с намеками на ад и рай), хотя по времени фиксации этот текст является самым ранним — он был записан еще в конце XVIII в. (впервые опубликован: [Спасский 1822]). Творец здесь назван Буга, а его антипод, хозяин нижнего мира — Бунинка. «Буга сотворил мужчину и женщину; из земли — мясо и кости, из железа — серпце, из воды — кровь, из огня — теплоту. Когда люди стали размножаться, бунинка потребовал себе половину. Тогда буга пообещал ему порочных людей после их смерти, а добродетельно живших на земле он брал себе» [Василевич 1959: 178]. Злое начало вмешалось в жизнь людей, принес им смерть, уже после того, как «люди стали размножаться», что свидетельствует о первоначальном бессмертии.

Итак, в эвенкийских мифах о происхождении человека выявляются две линии повествования, по-разному трактующие появле-

ние первой смерти. В одном случае смерть приходит к человеку сразу по окончании его творения, и таких примеров большинство, в другом — спустя некоторое время, порой довольно продолжительное, поскольку уже рождаются дети, и сообщается, как «мно- го людей стало на земле».

Эти два варианта не могут быть объяснены ни региональными отличиями, ни одновременностью происхождения. Во-первых, и те, и другие записаны в одних и тех же или довольно близких этно- локальных группах. Во-вторых, невозможно сказать определенно, что тексты, например, первой группы более архаичные, а тексты второй группы несут в себе позднейшие наслоения.

Поэтому наиболее ранней версией мифа, очевидно, следует считать ту, в которой происхождение смерти связывается с вмешатель- ством харги сразу вслед за созданием первых людей. Однако это су- щественно отличается от суждения об изначально присущей чело- веку смертности. В нашем случае смерть не давалась человеку от рождения, ведь сам демиург не наделял людей этим свойством. И лишь вмешательство его противника повлекло за собой появле- ние смерти. Таково было участие злого начала в акте творения, что в свете дуалистических представлений выступает закономерным следствием развития мира и венца его творения — человека — в от- вет на созидательные действия доброго начала.

Итак, первопричина появления смерти в наиболее архаических версиях мифов эвенков связывается с воздействием сил зла, персо- нификацией которых выступает старший брат, являющийся главой нижнего мира. При этом относительно способов нанесения им смер- тоносного воздействия приводятся различные объяснения и толко- вания. Да и само появление смерти обозначается по-разному. Оно может называться прямо — «от плевка сатаны люди стали умирать» [Сборник 1936: 30] или «теперь они будут смертными» [Василевич 1959: 178]. Или может только подразумеваться, когда нет ни слова «смерть», ни каких-либо его заменителей, а сделан лишь намек на постигшее людей несчастье, в сути которого, правда, сомневаться не приходится. Например, *хэвэки* спросил ворона: «“Как живут люди?” — “Я их дал посмотреть”. *Хэвэки* рассердился на ворона» [Там же: 175]. Или когда собака пустила *харги* к сделанным *экшэ- ри* людям, «посмотрел харги и плюнул на людей». Когда вернулся *экшэри*, «рассердился он на собаку и заплакал, но помочь делу ничем не мог» [Там же: 176].

Наконец, третий вариант, когда вместо слова «смерть» упот- ребляется слово «болезнь», выступающее в роли его заменителя. Приведем два примера, чтобы пояснить, почему эти понятия мож- но считать равнозначными в контексте рассматриваемых представ- лений. Один пример касается мифа, записанного Г.М. Василевич

в середине 1920-х годов у эвенков Подкаменной Тунгуски. Первоначально, характеризуя в полевых материалах его содержание, Г.М. Василевич дала следующее определение: «о происхождении болезни у тунгусов». Затем этот же текст в несколько обработанном переводе был опубликован в сборнике 1936 г., где он получил название «Откуда смерть пришла». При сравнении обоих подстрочников видно, что слова «болезнь» и «смерть» употреблены в них в качестве синонимов не только в названиях. Так, в записи 1927 г. сказано: «от этого плевка люди стали болеть» [Архив МАЭ. № 10. Л. 80], — а в публикации 1936 г. — «от плевка сатаны люди стали умирать» [Сборник 1936: 30].

Другой пример относится к мифу, который был опубликован Г.М. Василевич дважды — в сборнике 1936 г. и статье 1959 г. При этом передача его на русском языке имеет разночтения, аналогичные только что рассмотренным. В первом издании сказано: старший брат «на сотворенных младшим людей подул; после того, как подул, люди стали болеть. <...> Младший в амбар вошел, люди его часть болеют, часть живут» [Там же: 31]. Во втором издании: Старший брат «дунул на изваяния и ушел. <...> Вернулся младший брат, <...> смотрит — на земле лежат мертвые и полуживые изображения людей» [Василевич 1959: 177]. Таким образом, Г.М. Василевич сначала переводит «стали болеть» и «болеют», а позднее — «лежат мертвые». Без сомнения, это не может быть случайностью или оговоркой, а является отражением поиска наиболее адекватной передачи смысла на русском языке. Таким образом, в мифологическом осмыслении болезнь приравнивалась к смерти как способ разрушения человека или как путь, ведущий к смерти.

Что касается способов, которыми действует старший брат, насылая смерть, то среди них встречаются следующие варианты.

1. Едва ли не самым распространенным приемом является плевок. Так, когда оставленная для охраны собака впустила *харги*, то он «плюнул на эвенков, — “это пусть будет болезнь”, говоря». Или в другом мифе: «Посмотрел харги и плюнул на людей» [Там же: 176]. Еще — «<...> пришли “злые” <...> нашли людей эксэри, поплевали на них» [Там же: 177]. Но наиболее яркий и многократно усиленный пример применения плевка старшим братом представлен в мифе, записанном И.М. Сусловым [Архив МАЭ. № 58. Л. 129–131]. Ниже мы приводим его с небольшими сокращениями, несмотря на довольно значительный объем, поскольку этот текст до сих пор не был опубликован.

«Человека тогда еще не было. Как-то раз захотел бог собаку сделать. Побежал Никола (так на христианский манер здесь сначала назван творец. — *Н.Е.*) на море, чтобы достать со дна морского землю. Нырнул он глубоко и вытащил немного земли. Прибе-

жал снова в свой чум и начал делать собаку. Когда была готова собака, он поймал из ветра душу и всадил в нее. Собака стала живою. <...> Туловище его представляло одно лишь мясо, так как Никола не дал ему шкуры.

После этого решил бог человека делать. Сбегал на море, достал там землю и принес ее себе в чум. Сделал мужчину и женщину <>>. Души для них он сделать не умел, а поймать также не мог. Поэтому решил отправиться куда-то далеко для поисков душ. Отправляясь, он сказал собаке: “Слушай, <...> я пойду далеко искать души, а ты охраняй. Если кто-нибудь придет сюда, ты не пускай и отгрызайся зубами”.

Но лишь только ушел Никола, как в момент <...> появился харги. Бросилась на него собака и начала кусать. Харги и говорит собаке: “Эх ты <...> не кусай меня, я ведь не враг тебе. Видишь, как Никола тебя обидел, ведь ты голая, посмотри-ка на себя, шубы-то ведь нет у тебя. Скоро придет зима, и ты замерзнешь. Ты, вот,пусти меня посмотреть, что тут Никола наделал, а за это я дам тебе теплую шубу”.

Взяла собака шубу у харги, надела ее на себя и пустила харги.

Харги залез сначала в одного человека, потом в другого, что-то переделал по-своему и вылез. Посмотрел, посмотрел на них и давай плевать. Плевал, плевал, пока не осталось на коже обоих ни одного незапленного места, и затем убежал.

Приходит Никола и смотрит: все заплевано.

— Кто это сделал? — закричал бог. — Кто заплевал моих людей? Как ты смел не исполнять того, что я велел тебе. Это харги сделал! Почему ты не исполнила его!

Увидел Никола шубу на собаке и давай ругать ее. Ругал, ругал, долго ругал. Потом бить начал, чуть совсем не убил.

Запленных же людей начал бог чистить, но скоро убедился, что ничего из этого не выходит. Снял тогда Никола кожу с них, вывернул ее на другую сторону и снова надел. Осталась только невывернутой кожа на концах пальцев рук и ног, где ногти теперь растут у людей. Таким образом, все плевки харги попали под кожу внутрь.

Потому теперь человек и кашляет, что плевки харги там мешают ему, а при кашле они вылетают через рот (мокрота), а иногда и через нос (насморк).

Во время всей этой работы Никола был очень злой, так как не успел он еще сделать как следует людей, как харги и собака помешали ему в этом. С тех пор те первые люди начали называть бога Окшэри (сердитый).

Пока Никола чистил плевки и выворачивал кожу, он потерял пойманные им хорошие души <...> и еще больше разозлился, но все же он решил сделать людей живыми хотя бы мало-мало. Тут подул

сильный ветер, и Никола увидел много разных душ. Поймал две плохоньких души и всадил их в людей. Ожили люди, но не те, какими ожидал их Окшери. Оказалось, что харги все испортил <...>.

Совсем огорчился Никола и побежал рысью искать другие души. На этот раз ему повезло. Он достал хороших душ и посадил их в людей, и все пошло по-хорошему <...>.

Собаку отдал Никола людям и тут же рассказал о всех ее проделках и сделке с харги, за что и велел ее всегда бить беспощадно. Поэтому теперь тунгусы никогда мясо собаки не едят. Когда убивают собаку, то шкуру с нее не снимают, так как это шуба харги».

Здесь важно отметить, что аналогичные мифы были зафиксированы у алтайцев [Анохин 1924] и даже марийцев [Фрэзер 1989: 24]. Это яркое свидетельство наличия общих — на стадии ранних мировоззренческих представлений — мифологических сюжетов у народов урало-алтайской языковой семьи, что в свою очередь говорит об их древнейших взаимных контактах.

2. Другим вариантом способа смертоносного воздействия харги на людей является дуновение. Так, старший брат «дунул на изваяния и ушел», после чего оказалось, что «на земле лежат мертвые и полуживые изображения людей» [Василевич 1959: 177]. Интересно обратить внимание на то, что аналогичным приемом младший брат, увидев, что натворил с людьми его противник, сумел оживить их. Обнаружив этих «мертвых и полуживых», «он подул на живых, заставил кровь течь по их жилам. Изваяния ожили и стали людьми». Здесь наглядно демонстрируется, что дыхание может приносить как жизнь, так и смерть, в зависимости от того, от кого оно исходит. Демиург своим дыханием вкладывает в человека жизнь, а посланник нижнего мира, наоборот, лишает жизни, вызывая смерть. Этим сопоставлением миф как бы задает программу будущего антагонизма верхнего и нижнего миров, где последний превращается в мир загробный, царство смерти.

3. Далее харги напускает смерть посредством взгляда. «Однажды к ворону пришел злой брат и начал просить: “Позволь мне **посмотреть** его произведения. Я тебе за это дам хорошую пищу”. <...> Ворон пустил его к изображениям людей. Позже хэвэки спросил ворона: “Как живут люди?” — “Я их дал **посмотреть**”. Хэвэки рассердился на ворона» [Там же: 175]. Или: «Однажды сэвэки ушел, к собаке пришел его старший брат и сказал собаке: “Открой дверь, я **посмотрю**, как сделано у него”». Когда после уговоров «собака открыла, враг **рассмотрел** все, что сделал его брат» [Там же: 177]. В данном случае объяснение заключается в том, что одним только взглядом на человека харги посылал смерть.

Этот способ — воздействие посредством взгляда — привлекает к себе внимание в связи с тем, что в отличие от первых двух —

«плюнул» и «дунул» — в нем нет ни действующей субстанции (наподобие слюны или дыхания), ни прямого контакта с человеком. Тем самым подчеркивается нематериализованное воздействие злого духа, который насыщает на людей несчастье, даже не прикасаясь к ним. Кроме того, в литературе недавно появился новый перевод одного из опубликованных Г.М. Василевич мифов о творении человека, в котором про действия харги сказано «потрогал» вместо «посмотрел».

В переводе Г.М. Василевич данный фрагмент выглядит так: «Сатана пришел, сказал собаке: “Богом сделанные души дай мне **посмотреть**”. <...> **Посмотрел** сатана на души (и) плюнул» [Сборник 1936: 30]. Хотя здесь помимо взгляда присутствует еще и плевок, все же важно подчеркнуть, что сатана не трогал человека, а действовал на расстоянии. В записи на эвенкийском языке в обоих случаях используются формы глагола *ерукта-ми* «рассматривать», которые в работе Г.И. Варламовой почему-то переводятся как «потрогать», «потрогал» [Варламова 2002: 44], что ведет к искажению смысла, т.к. харги и по оригиналу текста, и по его внутренней логике не касался людей.

В подтверждение своего суждения обратимся еще к одному тексту из совершенно другого источника, представляющего собой довольно поздние — последней четверти XX в. — фольклорные записи, сделанные эвенкийским поэтом Н.К. Оегиром. Обработанные В.И. Ермаковым для издания на русском языке, эти материалы были опубликованы в сборнике «Человек сильнее всех» (1986). Несмотря на популярный характер этого издания и определенную литературную обработку переводов, оно содержит невероятно интересные материалы, имеющие несомненную ценность не только для популяризации эвенкийского фольклора, но и для научного использования. В данном случае интересующий нас текст является вариантом древнейшего общеэвенкийского мифа о творении человека, сохраненного народной памятью вплоть до современности. Он заслуживает того, чтобы привести его почти целиком лишь с некоторыми сокращениями.

«Это было в давние-давние времена, когда начиналась жизнь на Земле. <...> Хэвэки сначала сотворил Человека, потом Собаку, чтоб она не подпускала близко Харги, который может в любое время подойти и напасть. <...> Однажды Хэвэки собрался куда-то по своим небесным делам, Собаке наказал: “Если придет Харги и будет спрашивать, где я спрятал Человека, ни за что не говори”. Как только Хэвэки улетел, к Собаке пришел Харги и спрашивает: “Скажи мне, где Хэвэки спрятал Человека? Ничего плохого ему не сделаю. **Только посмотрю. Даже не пригтронусь к нему**”. Собака поверила Харги и показала место, где был спрятан Человек. Хар-

ги издали плюнул на Человека и ушел. Когда Хэвэки возвратился с неба, то сразу увидел, что приходил Харги и Собака ему показала Человека. Хэвэки рассердился на Собаку и говорит: “Как только Харги плюнул на Человека, с того времени Человек стал смертным. Теперь ты будешь ему служить”» [Человек сильнее всех 1986: 9–10].

Хотя появление смерти объясняется здесь плевок харги, все же подчеркивается, что к человеку он не притрагивался: «Только посмотрю. Даже не притронусь к нему».

Эти сюжеты — плевок, дух, взгляд — приведены в той последовательности, которая отражает, с нашей точки зрения, развитие мировоззрения, воплощающееся во все более усложняющихся образах — от непосредственно материальных форм (плевок) к «метафизическим» (дыхание, взгляд). Тот же самый путь, по всей видимости, проходят и представления о душе, развивающиеся от известных нам по отрывочным сюжетам конкретных форм (кровь, дыхание, пот) до единой духовной субстанции.

4. Отметим и такой вариант смертоносного воздействия харги, в котором вообще не поясняется, что именно он делал с людьми. «Собака караулила людей. <...> Однажды после ухода сэвэки к собаке пришел враг и говорит: “Если ты дашь мне людей, я тебя сделаю не голодающей и не устающей”. Собака думала, думала и дала ему души» [Василевич 1959: 177]. Или еще — «Когда люди стали размножаться, бунинка (олицетворяющий хозяина нижнего мира. — *Н.Е.*) потребовал себе половину. Тогда Буга пообещал ему порочных людей после их смерти» [Там же: 178]. Следовательно, в этих примерах смерть наступала в результате того, что людей тем или иным образом **отдавали** харги.

К этому способу по смыслу примыкает еще один, в котором харги «выпустил» людей. Когда собака, нарушив наказ сэвэки, дала харги ключ от амбара, где находились изваяния людей, харги «открыл амбар и **выпустил** все произведения» [Там же: 176]. Больше никаких объяснений не дается, поэтому не известно точно, почему «выпускание» людей означало наступление их смерти. Однако можно предположить, что в данном случае подразумевается, что человеческие творения были еще не полностью готовы к жизни.

Здесь мы сталкиваемся с представлениями о душе как носителе жизненной силы и воплощении жизненности человека. Хотя эта тема в силу ее особой значимости и сложности должна быть предметом специального изучения, все же затронем некоторые из ее аспектов в контексте представлений о происхождении смерти.

Имеющийся мифологический материал позволяет полагать, что человек мыслился состоящим из двух субстанций — самого тела как внешней физической оболочки и той внутренней силы, кото-

рая делала его живым. В текстах о сотворении первых людей обе эти субстанции находят свое лексическое обозначение. Слова, передаваемые в переводе на русский язык как «произведения», «творения», «изваяния», «глиняные», очевидно, выражают представления о телесной субстанции, в то время как слово *оми*, которым в эвенкийском языке передается понятие души, относится уже к источнику жизненности человека.

Наравне с этим употребляются также «человек», «люди», «эвенки», что скорее всего выражает общее понятие о человеке как таковом в комплексе его физических и духовных возможностей, т.е. уже полностью подготовленном к жизни, способном к самостоятельному существованию без дальнейшей поддержки творца и защиты со стороны его помощников. Надо полагать, что если хоть одна из субстанций человека не была создана творцом, то его творение не являлось завершённым и человек вообще не был способен к жизни. Вероятно, именно это и нашло отражение в последнем из приведенных примеров, где причина смерти оказывается обусловленной тем, что харги всего лишь «выпустил все произведения».

Естественно, что в самих мифах материал подается совсем не так четко, как только что было представлено. Совсем наоборот, большинству текстов свойственны очевидные лакуны и явная недосказанность при одновременном смещении образов и переплетении сюжетов. Поэтому не вполне ясные или утраченные мотивы в одних повествованиях приходится восполнять тем, что еще сохранилось в других, и таким образом реконструировать, насколько возможно, общую картину.

Есть тексты, в которых прямо говорится, что в первую очередь творец создавал душу и только потом — тело. «Вначале сэвэки делал душу (оми) — основу всего» [Василевич 1959: 176]. Или — «бог-творец Хэвэки создал вначале душу человека, а затем уже его телесную оболочку» [Варламова 2004: 64]. Но в других настаивается на обратном порядке — сначала делалось тело, потом душа. И подчас указывается, что для этого использовался разный материал.

В подтверждение и одновременно как пример одного из самых выразительных и насыщенных при всей его краткости текстов на тему смерти приведем миф, который был опубликован Г.М. Василевич с весьма характерным названием «Откуда смерть пришла» [Сборник 1936: 30]. При этом следует пояснить, что данный заголовок не является собственно наименованием в полном смысле слова. На это указывала и сама Глафира Макарьевна, отмечая во введении к Сборнику, что «эвенкийские мифы, сказки и т.д. не имеют своих названий», в связи с чем «заголовки даны составителем» [Сборник 1936: 6]. Этот миф мы помещаем здесь не в том подстрочнике, который опубликован в Сборнике 1936 г., а в полевой записи Г.М. Василевич,

так как этот первоначальный вариант сохранил в себе больше интересных нас моментов.

«Экшэри (хозяин верхнего мира) сделал первого человека из глины и песка и вложил в него душу оми. Экшэри сделал душу человека из камня, чтобы она была крепкой и вечной. Поставил душу и велел караулить собаке. Собака в то время была без шерсти. Осталась собака караулить, а бог ушел. Во время его отсутствия пришел дьявол и попросил у собаки показать ему душу, за это он обещал собаке дать мех. Собака польстилась на мех и показала душу. Дьявол посмотрел, плюнул на каменную душу и ушел. Собака осталась с мехом. Когда бог вернулся и узнал, что приходил дьявол, плюнул на душу и дал собаке мех, то расплакался. От этого плевка (харги. — *Н.Е.*) люди стали болеть, потому что плевком в душу человека вошел злой дух» [Архив МАЭ. № 10. Л. 73, 79–80].

Итак, в этом примере творец создал сначала тело человека, а потом вложил в него душу, причем постарался, чтобы она была «вечной», для чего сделал ее из камня. Сообщение о вечности души имеет особую ценность, так как оно прямо свидетельствует о том, что изначально люди создавались бессмертными. Но далее из мифа не понятно, зачем экшэри оставил полностью созданного человека — с бессмертной душой в готовом теле — под охраной собаки и с какой целью он ушел сам. Разъяснения на этот счет находим в другом чрезвычайно интересном тексте из архивных материалов И.М. Суслова, который был целиком помещен выше. Сейчас же акцентируем внимание на следующих важных для нас моментах.

Напомним, что в мифе рассказывается о том, что сначала творец создал из земли собаку. Когда она была готова, он поймал из ветра душу и всадил в нее. Собака стала живою. После этого он из земли сделал мужчину и женщину. Но души для них он сделать не умел, а поймать также не мог. Поэтому решил отправиться куда-то далеко для поисков душ. Отправляясь, он наказал собаке охранять людей. Лишь только он ушел, как появился харги. Бросилась на него собака и начала кусать. Но харги подарил ей теплую шубу, и она пустила его к людям, которых харги заплевал так, что не осталось на них ни одного незапленного места. Вернувшийся творец пытался очистить людей, но безуспешно, из-за чего ему пришлось вывернуть их кожу наизнанку. Пока он делал эту работу, пойманные им хорошие души потерялись. Тут подул сильный ветер, и он увидел много разных душ. Поймал две плохоньких и вложил их в людей. Ожили люди, но не такими, как ожидал экшэри. Огорчился творец и побежал искать другие души. На этот раз он достал хорошие души и вложил их в людей, и все пошло хорошо.

Совершенно очевидно, что этот миф имеет много поздних дополнений, в частности, то, что, несмотря на ужасное вмешатель-

ство харги, происходящее заканчивается тем, что «все пошло по-хорошему», т.е. смерть в нем не актуализируется. Однако ценность его состоит в том, что он содержит редкие подробности, отсутствующие в других подобных повествованиях. Во-первых, здесь четко подтверждается раздельная работа творца по созданию тела и души человека, что не всегда встречается в текстах, часто опускающих такие детали. Во-вторых, объясняется, какая причина вынудила эшэри покинуть не доделанных им людей, а именно — необходимость добыть им души. В-третьих, становится ясным, что собаку требовалось оставлять для охраны людей потому, что без души они еще не были готовы к самостоятельной жизни. В-четвертых, здесь присутствует очень интересный образ о поимке души из ветра, который эвенки воспринимают дуновением верховного божества [Там же. № 58. Л. 9], но это уже другой сюжет, выходящий за рамки избранной темы.

Итак, можно полагать, что вначале люди по замыслу творца делались без смерти и без болезней. Эти изъяны в их жизни появились позже в результате вмешательства злого начала, который разными способами портил создаваемые бессмертными творения брата. Однако не только эти две главных действующих силы — демиург сэвэки и его антипод харги — участвовали в событиях, связанных с творением человека и появлением временных ограничений его жизни на земле, в качестве которых можно расценивать феномен смерти. Кроме главных героев в мифах представлены и другие менее значимые персонажи, роль которых, однако, тоже важна в рассмотрении причин первой смерти. Это прежде всего собака и ворон, обязанностью которых была охрана изваяний людей от злого старшего брата, стремящегося во время отсутствия создателя испортить его творения. Однако ни один из них не справился со своей задачей, вследствие чего на этом этапе противоборства зло одерживает верх над добром. Поэтому поведение собаки и ворона тоже пронизано идеей дуализма. Облеченные высокой миссией помощников творца, призванные сберечь человеку его бессмертие, на самом деле они не справляются со своей задачей, проявляя слабость перед изощренным натиском противника.

Нельзя обойти вниманием и такие любопытные тексты, в которых услугу старшему брату оказывает не помощник творца — собака или ворон, а некий нейтральный персонаж, который действует на руку злонамеренным планам харги будто бы невольно. Так, в одном из мифов работе сэвэки мешает рябчик, якобы бывший в те далекие времена огромных размеров, чуть ли не с лося. «Однажды вспорхнув, рябчик испугал хэвэки. Хэвэки в это время делал человека. От испуга он уронил на землю изображение человека. Когда изваяние упало, его старший брат харги обмазал изображение

соплею. Обмазав, сказал: “Пусть будут со слюнями, с соплями, пусть воспримут болезни”. Хэвэки рассердился на рябчика». Далее следует этиологический мотив, объясняющий, почему рябчик, бывший вначале великаном, стал маленьким — таким способом хэвэки наказал его. А в конце вывод: «Если бы ты меня не испугал, люди не падали бы, не умирали бы. Теперь они будут смертными» [Василевич 1959: 178].

В этом тексте повествование осложнено переплетением по крайней мере двух сюжетных линий. Одна относится к древнейшим мифам о животных, в которых дается объяснение их признаков, в данном случае почему рябчик стал маленькой птицей. Вторая — это ранний миф о творении человека. Кроме того, при совмещении обоих сюжетов произошло добавление новых действий и усиление некоторых акцентов, изначально отсутствовавших в каждом из составляющих мифов. Они следующие. Рябчик, пугая сэвэки, неожиданно становится невольным помощником злого брата. Из-за этого сэвэки роняет изображение человека на землю. Падение вниз символизирует нижний мир, который, хотя и не приобрел еще образа загробного царства, но уже несет в себе признаки негативного пространства, выступая в качестве владений злого духа. Этим падением человека тут же воспользовался харги, который не просто плюнул на него, а «обмазал <...> соплею», т.е. вариант плевок значительно усилен как применением еще более оскверняющей субстанции, так и тем, что харги действовал не с расстояния, а уже прикасаясь к человеку.

Имеется в фольклоре эвенков и такой весьма своеобразный вариант происхождения смерти, где виновницей ее появления представлена мышь. Так, в фольклорных материалах М. Ошарова, записанных у байкитских эвенков, мышь хочет сделать «чтобы все люди пропали. <...> “Люди плохие, — сказала мышь. — <...> земли мало, жить негде”. И решила мышь напустить людям вшей — “Пусть их вши заедят”. <...> Она тихонько залезла в чум и всех своих вшей пересадила в голову больной женщины. Женщина та умерла, а вши с нее расплозились по остальным чумам <...>. Так и не выводятся они у человека» [Сборник 1936: 278, 279]. Как видим, здесь сам харги даже не упоминается, но мышь, как хтонический персонаж, может восприниматься его заместителем.

Еще в одном мифе, уже с несомненными поздними наслоениями, в качестве нового персонажа появляется некий «приятель» творца, который приходит к нему во время работы и начинает его критиковать [Василевич 1959: 175]. «Как же ты эвенков делаешь из глины, ведь кости у них плохие. Ты бы лучше делал из железа — крепче бы было. Если бы у них кости были бы из железа, болезнь не могла бы их захватить». Тогда сэвэки предлагает побороться,

сыграв в прятки. И после того, как он побеждает своего приятеля, тот соглашается и говорит: «Ну, делай так, как умеешь. Сам сможешь эвенков уберечь от болезни до самой старости».

Однако опасения «приятеля» оказались не напрасными. Из второй части текста узнаем, что не смог сэвэки уберечь людей, в чем повторяется уже известный нам по другим мифам сюжет о собаке, которая была оставлена для охраны, но впустила харги, наславшего своим плевком смерть.

Можно полагать, что в этом тексте первая часть, где «приятель» советует демиургу делать его творения из железа, чтобы они были бессмертными (ср.: с «вечной» душой из камня), представляет собой позднейшее включение, добавленное к исходной сюжетной основе, из чего видно, как неустанно работала народная мысль в поисках объяснения причин появления у человека болезней и смерти.

Имеются и другие примеры проявления осмысления борьбы со смертью. Правда, эти тексты уже не относятся к циклу мифов о происхождении человека, но еще во многом близки к ним по ряду мотивов, в том числе и в отношении представлений о смерти.

Так, рассказывается, что «жили эвенки. У них были дети. Последние, подрастая, умирали [букв. “болели”]. Это потому, что харги (старший брат) приходил, когда они спали, убивал их, и они умирали. Он их съедал. Однажды хэвэки бродил по земле, встретил харги, идущего к эвенкам. “Что ты делаешь?” — спросил хэвэки. “Ем детей эвенков”». Далее говорится, как хэвэки сумел помешать харги в очередной раз съесть детей. Придя вместе с ним к спящим людям, он разбудил взрослых и рассказал им о безобразиях харги, после чего тот «вылетел в дымовое отверстие. <...> С тех пор харги перестал есть детей» [Там же: 182].

Но самым неожиданным образом мотив борьбы со смертью оказался преломленным в мифологии илимпийских эвенков, о чем можно судить по записанному у них К.М. Рычковым в начале XX в. тексту, изданному под заголовком по имени главного героя — «Хенукичан» [Сборник 1936: 263–266]. В нем красной нитью проходит идея о том, что человек способен победить смерть, что, собственно, и удается сделать одному шаману, который хитростью заставляет ее превратиться в муху, после чего затыкает в дупле дерева. Благодаря этому, люди стали жить так хорошо, что «не умирали и даже забыли про самую смерть. Так прошло много лет. Хенукичан стал уже стариком, волосы его побелели как снег, <...> зрение потерялось. В это время к Хенукичану явился бог и говорит: “Куда ты девал химер? (так здесь называется смерть. — Н.Е.) Отпусти ее”. Как ни стар был Хенукичан, но чувство бесконечного ужаса овладело им. Однако делать было нечего, и он в тот же день выпустил химер на свободу. С остервенением и жадностью снова на-

бросился страшный дьявол на людей, выбирал самых здоровых, которые всем своим существом чувствовали, что могли бы жить и наслаждаться жизнью. Снова как гадкая липкая жаба появилась смерть на земле, полились слезы, и люди стали вымирать целыми семьями и родами <...>».

В приведенном тексте уже побежденная человеком смерть вновь появляется по велению верховного божества. Но если бы шаман осмелился нарушить его приказание и не стал выпускать смерть на волю, то люди не умирали бы никогда.

Здесь мы сталкиваемся с трансформацией мифа в сказочный сюжет, когда он теряет смысл некоей первозданной сакральной реальности, обретая черты, более приближенные к действительности и отражающие народную мечту в спасение человека, в чем проявляется следующий этап развития мировоззрения, когда некоторые «материалистические» представления начинают произрастать в его сознании.

В завершение отметим, что приведенный материал, представляя собой лишь первое приближение к осмыслению эвенкийских мифологических сюжетов о происхождении смерти, все же со всей очевидностью свидетельствует о сложности формирования этих представлений. С одной стороны, мифы эвенков о творении Вселенной, человека и появлении первой смерти на земле обнаруживают очень архаический пласт мировоззренческих идей, присущих большинству народов мира. С другой стороны, разноплановость и многослойность этого мифологического комплекса отражают те сложные этногенетические и этнокультурные процессы, которые сопровождали формирование эвенкийского этноса, вследствие чего в нем прослеживаются явные свидетельства исторических контактов с тюрко-монгольским и палеоазиатским культурным миром.

Библиография

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

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Вып. 2 // Сборник МАЭ. Л., 1924. Т. IV.

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

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

Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре. Новосибирск, 2004.

Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. Новосибирск, 2002.

Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований / Тр. ИЭ. 1959. Т. 51. С. 157–192.

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

Рычков К.М. Енисейские тунгусы // Землеведение. 1922.

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

Спасский Г. Забайкальские тунгусы // Сибирский вестник. СПб., 1822. С. 133–135.

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

Суслов И.М. Материалы по шаманству у эвенков бассейна реки Енисей. 1935 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. I. Оп. 1. № 58.

Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1989.

Человек сильнее всех: Эвенкийские народные сказки, предания, загадки, приметы, наставления. Красноярск, 1986.

В.И. Дьяченко

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДОЛГАН О ДУШЕ И СМЕРТИ. ОТЧЕГО УМИРАЮТ «НАСТОЯЩИЕ ЛЮДИ»?

«Ее (шаманку) положили в берестяной гроб и похоронили, повесив его на ту толстую сосну. Вскоре после смерти матери девушка тоже умерла <...>. Вот они, мать с дочерью, с той поры появляются, когда один год сменяется другим, и живут так же, как настоящие люди» [Предания, легенды и мифы Саха (якутов) 1995: 281].

Человек всегда задумывался над такими вопросами бытия, как рождение, цель и смысл жизни, причины смерти. Почему некоторые люди умирают в молодом возрасте, другие живут в несколько раз дольше, хотя вроде бы ничего их не держит на этом свете. Умирая физически, человек хотел надеяться, верить, что душа его не рассеется во мраке безмолвия, но возродится, вернувшись обратно на землю, и обретет другое тело, и он вновь станет «настоящим человеком».

Рассматривая в рамках традиционной этнографии представления о жизни человека, мы сталкиваемся с таким мировоззренческим понятием, как «душа». Будучи заимствованным из больших мировых религий, этот термин, как отмечают исследователи, «весьма неудачен и способствует лишь дезориентации при характеристи-

ке сущности таких представлений у шаманистов» [Дьяконова 1975: 43]. Причем сами определения души часто субъективны и разнообразны, что ведет иногда к путанице при описании этой важной мировоззренческой категории. Поэтому, говоря о категории «душа» применительно к этнографии долган, мы вслед за А.А. Поповым будем иметь в виду прежде всего «жизненную субстанцию», «основу», «сущность жизни». У долган такую функцию жизнедеятельности человека несла одна из ее составляющих, называемая словом «*кут*». Эта категория в контексте жизни и смерти имела чрезвычайно важную смысловую нагрузку. Так что же такое *кут* с точки зрения долган, и какая роль в мировоззрении охотников-оленьеводов ей отводилась?

Прежде чем говорить о традиционных представлениях и установках долган на такие жизненные субстанции, как «душа» (*кут*) и дыхание (*тыын*) у людей, следует обратиться к некоторым ранним представлениям о зачатии женщиной ребенка. Одно из таких представлений предков долган отражает следующий рассказ, записанный на Таймыре в 1930-х годах у Романа Бархатова:

«Существует, говорят, такая страна, в которой мужчины не имеют обыкновения ходить к женщинам. Женщины, чтобы иметь детей, весной, когда деревья начинают распускаться, приходят, говорят, к березе и в нижней части ствола обнажают у ней кору. Затем, раскрыв свое худое тело, трутся им об эту обнаженную от коры часть березы. Когда входил в женщину сок березы, она становилась беременной и рождала ребенка».

Близкими по сущности являются рассказы долган, допускающие возможность зачатия ребенка от проглоченного древесного червя. Так, в одном повествовании говорится:

«За Енисеем кочевали шесть или семь чумов долган. Когда они жили, пришла большая болезнь (оспа) и съела всех мужчин. Оставшиеся женщины переселились в один чум, забрав все имущество умерших. Так жили они несколько лет. И вот однажды молодым из них пришло на мысль, собравшись, посоветоваться. Стали говорить: “Вот старшие из нас постепенно умирают, мы тоже стареть, убавляться начнем, как же станем жить без мужчин? Сами мы не сумеем найти мужчин. Куда пойдем, не знаем дороги, только свои места знаем”. На это одна старуха посоветовала: “Я, если желаете, устрою это. Сделаю так, чтобы родились мальчики и от них стали размножаться люди. Как только наступит весна, разыщите дерево, имеющее ветлу”. Весной, где-то около чумов разыскивали такое дерево. Советовавшая старуха научила: “Из чистых, узорных нюков соорудите чум, и в нем пируйте в продолжение трех дней. После этого под деревом с ветлой расстелите чистый неподдержанный нюк. Затем, взявшись за руки, танцуйте вокруг дерева. Во время танцев обыч-

но в середине круга втыкается хорей (длинный деревянный шест, которым погоняют оленей при езде на нартах), вместо него пусть будет дерево. Танцуйте три дня. На третий день упадет с дерева на разостланный нюк червяк. Тогда одна из вас, которой не будет противно, пусть проглотит его, и у ней родится мальчик. Если она трижды захочет родить по мальчику, пусть раскусит червяка на три части. От них размножатся люди. Танцы свои на ночь будете прекращать, ночью бывает грешно танцевать”. Поставив чум, три дня танцевали, но червяка не было. Однако девушки продолжали танцевать и только на девятый день выпал на нюк пушистый червяк. При этом все девушки разбежались, говоря: “Какой это страшный червяк”, — только одна решилась проглотить его и, став беременной, родила сына. Его называли Гуораа, что по-тунгусски “сучок”. Когда мальчик вырос, стал ходить к девушкам, и от него стали рождаться дети. От этого человека и произошли долганотунгусские роды Гуорааги».

В другом рассказе говорится следующее:

«Мальчик и девочка стряхнули с дерева с ветлой на разостланный нюк червяка и съели его, разделив пополам. После этого оба забеременели. Девочка родила сына, от которого произошел один из родов заречных долган, род Орук оголоро — дети ветлы. Мальчик же не мог родить и от этого умер».

Как сообщал А.А. Попову долган Федор Попов, бездетная пара, чтобы иметь ребенка, перед половым общением клала под постель ветлу дерева [АМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156. Л. 218–219].

Представление о том, что женщина могла зачать, съев древесного червячка, бытовало как у долган, так и у их соседей — якутов [АРАН. Ф. 47. Оп. 2. № 82. Л. 26]. В целом сюжет о дереве как универсальном знаковом комплексе «работает» на почве долганской этнографии так же убедительно, как и в культурах многих народов Сибири. Дерево играет определяющую роль и при рождении человека, и при его смерти.

По другим, по-видимому, поздним представлениям долган, при акте зачатия в женщине зарождалось телесное существо, в будущем младенец, у которого до появления на свет пока еще не было *кут*. Когда ребенок рождался мертвым, долганы говорили, что он не получил *кут*. Ребенка, родившегося на несколько дней раньше срока, заворачивали в песцовую шкуру и подвешивали на палке, установленной горизонтально над очагом и служащей для подвешивания котельных крюков. Если же ребенок рождался на седьмом или восьмом месяце, его помещали в неочищенный от содержимого желудок оленя, специально для этой цели убитого, и держали там пару месяцев. Такая практика требовала больших затрат, так как желудок приходилось заменять не менее девяти раз в месяц и,

следовательно, закалывать столько же оленей. Если родители ребенка были бедными и владели малым поголовьем оленей, на помощь им приходили родственники [Попов 1946: 53]. В том случае, когда новорожденный сразу же после появления на свет не подавал признаков жизни, повивальная бабка, чтобы его оживить, старалась передать ему *тыын* или *һюр* — свое дыхание. Для этого она брала металлическую трубку или трубку игольника (возможно, раньше использовали трубчатую кость оленя) и через нее пропускала нитку. Один конец трубки повитуха приставляла к заднему проходу ребенка и, заткнув ему ладонью рот, нос и уши, дула в другой конец трубки. В этом усматривали акт передачи ребенку дыхания, вследствие чего он и оживал [Попов 1946: 51]. Так что при рождении ребенок, даже пока не имевший *кут*, как полагали долганы, обязательно должен был иметь дыхание.

Из живых существ *кут* имели только человек и домашний олень и, по сведениям, сообщенным некоторыми долганами А.А. Попову, — собаки. Но человек и олень, кроме того, имели дыхание, в то время как все остальные животные и птицы имели только дыхание. По признаку наличия дыхания и человек, и олень объединялись в одну группу с остальными животными и птицами под общим названием «дышащее дыхание имеющие» [АМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156. Л. 222]. Деревья, камни и другие объекты природы исключались из этой категории, поскольку они не имели дыхания.

По представлениям долган, *кут* человека в одних случаях мыслится бестелесной, невидимой, в других — материальной. Когда ее похищали духи нижнего мира, шаманы возвращали *кут* на землю, вложив ее в шкурку гагары. В старину некоторые шаманы принесенную из нижнего мира *кут* больного могли вселять в живого оленя, о чем А.А. Поповым был записан следующий рассказ.

В старину у одного человека дети, как только рождались, сразу же умирали. И вот тот человек попросил камлать шамана. Шаман сказал: «Вот у айыы¹, посылающего рождающимся детям *кут*, есть берестянка², в которой находятся *кут*, предназначенные для рождающихся у тебя детей. Абааһы (злой дух) просверлил ее и, высасывая через это отверстие, берет *кут* твоих детей. Вот почему и умирают у тебя дети». Когда после этого родился ребенок, шаман, вытянув из него *кут*, вселил ее в дикого оленя и предуп-

¹ *Айыы* — божества доброго порядка. У долган *айыы* не успели принять строго антропоморфных образов. Так, иногда *айыы* оленей рисуются в виде оленя. Вообще же на вопросы о том, какого вида бывают *айыы* и *абааһы*, очень часто трудно получить ответ [Долганский фольклор 1937: 244].

² Имеется в виду гнездо для *кут* на верхушке дерева, растущего на небе возле жилища *Айыы Тойона* (верховного божества).

редил, чтобы впоследствии этот ребенок, когда вырастет, не охотился бы на дикого оленя, т.к. если он убьет его, то и сам умрет. Говорят, что тот человек всю свою жизнь не охотился на диких оленей и был рыбаком [Там же. Л. 224].

Кут в любое время могла покидать тело человека и летать, принимая образ птички. Ее запрещали стрелять из лука, говоря: «свою *кут* застрелите». Поэтому вполне понятно, почему долганы изображение *кут* в виде птички ставили на крестах (шестах) у детских могил. Кроме того, у них существовал запрет насаживать на рожон куски мяса или рыбу так, чтобы выступал его острый конец. Долганы опасались, что летающая *кут* может на него налететь.

Кут человека, покидая тело во время сна, могла летать по разным местам. Оставление тела не оказывало вредного влияния на человека, он продолжал жить так же, как и до этого. Но если человек внезапно и сильно пугался чего-либо, *кут* могла покинуть его навсегда. В таких случаях человек становился больным и мог умереть. *Кут* могла покинуть тело человека и тогда, когда она чувствовала приближение злого духа *абааһы*. Об этом сообщал В.Н. Васильев: «*Кут* при приближении враждебного духа улетает от человека и странствует в виде маленькой птички по свету, как бы ища себе пристанища. В большинстве случаев во время такого скитания она становится пленницей какого-нибудь злого духа, также рыскающего по свету в поисках добычи, и увлекается им в нижний мир» [Васильев 1909: 12–13].

Кут представлялась не только в образе птички. Один из долган, например, сообщал А.А. Попову: «Хороший шаман может спасти похищенную *кут* человека даже и тогда, когда (в нижнем мире) она, растаивая, дойдет до размеров чешуи мелкой рыбы. Когда он приносил *кут* из нижнего мира, вкладывал в нее часть своей *кут* и этим увеличивал ее. Но если *кут* становилась меньше чешуи мелкой рыбы, никакой шаман не был в состоянии спасти ее» [АМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156. Л. 226].

В некоторых случаях шаман лечил больного, не камлая, во время сна. При этом он вычерпывал похищенную *кут* из бездны нижнего мира чехлом бубна, как сачком. Когда вода, набравшаяся в чехол, выливалась, на его дне оставалась *кут* больного в виде маленькой рыбки. Шаман, чтобы уберечь ее от *абааһы*, помещал *кут* в запруду, где находились его духи-помощники — рыбы. Когда ребенка в первый раз перевозили через реку, в его колыбель клали деревянную лодочку, чтобы *кут* ребенка могла переплыть через реку.

Кут посредством *тыын* или *һюр* была связана с верхним миром. Два последних слова — синонимы, и у долган они обозначают дыхание, которое представлялось в виде нити, поднимающейся

вверх. Когда эта нить обрывалась, человек умирал. Нормально рожденный ребенок имел в себе дыхание, которое при появлении его на свет поднималось в виде нити вверх. По этой же нити оно от гнезда, находящегося в верхнем мире и хранившего *кут* людей, спускалось и вселялось в новорожденного.

Ассоциация нити с дыханием ребенка выражалась в существовании запрета беременной женщине перешагивать через веревку, чтобы у ребенка не запуталась пуповина и он не задохнулся.

У долган, как и у многих народов Сибири, нити-лучи связывали человека с верхним миром и божеством, давшим ему жизнь. В одном из рассказов говорится о женщине, которая после смерти увидела две дороги: светлую, которая шла вверх, и темную, ведущую вниз. Несмотря на то, что при жизни она была бездетной (у долган отсутствие детей было большим несчастьем и считалось грехом), она многих «отогревала своим телом», отдавая свое тепло людям. За это «голос сверху» сказал ей: «Разве тебе непонятно, что это благо? Ты посмотри-ка над головой своей!». Девка посмотрела: наверху пресветлое-светлое небо раскрылось, по нему солнца лучам подобные три светлые веревки спустились. «Вот это сделанное тобой добро превратилось в нити, связывающие с *айыы* (добрые божества)». Затем голос сказал: «Вот смотри, во что превращается твоя щедрость». Когда взглянула она вверх, увидела: многие цветные нити спускаются. Так, оказывается, поднялась эта девушка в страну *айыы* [Попов 1946: 62]. Дорогой, связывающей разные миры, могли считать веревку, нить, дерево и другие физические объекты, которые, по сути, являлись лишь вариантами Мирового Дерева. Со смертью человека нить обрывалась. Так, со смертью шамана «его дерево» падало [Попов 1934: 135]. С приближением родов для роженицы устанавливали специальный чум или балак. По обеим сторонам от входа устанавливали две молодые лиственницы с перекладинами. Они символизировали деревья, связанные с душой и жизнью человека. Опираясь на эти священные деревья, душа роженицы, по мнению долган, вставала после родов и тем самым возвращалась к жизни [Попов 1946: 51].

Как и многие народы Сибири, долганы полагали, что человек становился больным и умирал оттого, что в него вселялся злой дух, который грыз его тело изнутри. Но для того, чтобы вселиться в человека, злой дух предварительно должен был украсть *кут* и унести ее в нижний мир. И когда *кут* попадала в нижний мир, дыхание-нить, соединяющая ее с верхним миром, начинала постепенно утончаться и, когда она обрывалась, человек умирал. Одновременно с этим начинала таять похищенная и находящаяся в нижнем мире *кут* больного. Когда она совсем растаивала, дыхание обрывалось. Растаявшая *кут*, превратившись в пар, туман, возносилась обрат-

но на небо к верховному божеству (*Айыы Тойону*). Около его жилища стояло дерево *тууруу*, на вершине которого находилось гнездо для *кут*, куда и попадала *кут* умершего человека. Оттуда она снова спускалась на землю по нити-дыханию к новорожденному, чтобы вселиться в него. На этом основании долганы, как и многие другие сибирские народы, полагали, что если новорожденный походил лицом на кого-либо из умерших родственников, то в него вселилась *кут* этого родственника и часто давали ребенку его имя.

Таким образом, гнездо на дереве *Айыы Тойона* представляло собой хранилище многочисленных *кут*, совершавших перемещения от неба к земле и обратно и, очевидно, созданных сразу в большом количестве *Айыы Тойоном*.

В некоторых случаях человек болел оттого, что его дыхание-нить покрывалось инеем от дыхания *абааһы*. А.А. Попов приводит сведения долганского шамана Федора Попова на этот счет: «Каждый человек связан *тыын*-нитью с верхним *айыы*. Иногда мы видим, что нить куржавеет (индевет. — В.Д.), и человек поэтому болеет. Тогда мы, камлая, поднимаемся к верхнему *айыы*. Верхнее *айыы*, увидев нас, говорят: “Вот этот, имеющий духов (помощников), пришел ко мне с просьбой и дует на *тыын*, и оно (дыхание) оттаивает, вследствие чего больной поправляется”» [АМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156. Л. 230].

Наиболее распространенный прием шаманского лечения сводился к тому, чтобы удалить из больного злого духа *абааһы* и вернуть из нижнего мира похищенную *кут*. Когда шаман приносил *кут*, она обычно оказывалась сильно ослабевшей, раставшей. Шаман поднимал *кут* вверх и оставлял ее под защитой духов на одном из своих облаков. Ослабевшая *кут* здесь отдыхала, постепенно крепла до назначенного срока. Когда кончался этот срок, шаман совершал второе камлание. Он забирал *кут* с облака, но не помещал обратно в человека, а поднимал ее в верхний мир к *Айыы Тойону*. Шаман мог вселить *кут* в изображение птички, вырезанное из разбитого молнией дерева или сделанное из свинца или меди, а также заключить ее в маленькую фигурку оленя. Чтобы *кут* не улетала, ее клали обычно в платок с «изгородью» (т.е. с каемкой по краю), крепко завязывали и отдавали на хранение поправившемуся больному. Хотя *кут* находилась и не внутри человека, но она не теряла своей связи с его жизнью. Изображение птички или оленя нужно было хранить очень бережно, чтобы с тем человеком, *кут* которого находилась в них, не случилось несчастия (болезни или смерти).

По представлениям долган, всякая болезнь человека вызывалась вселением внутрь него невидимых существ, которые являлись духами-пожирателями. Этих духов долганы называли словом «*абааһы*».

Согласно словарю якутского языка Э.К. Пекарского, значения слова *абааһы* таковы:

«1) зло, злое начало, все неблагоприятное, враждебное человеку, причиняющее ему вред или неприятность, все противное интересам человека <...>, самая способность причинять зло, вред, неприятность <...>;

2) общее название многочисленных злых существ (духов), населяющих верхнее, среднее и нижнее места, олицетворяющих собой злое начало в природе. <...> Духи эти питаются душами людей и животных <...>, и если кто-нибудь умрет раньше 70 лет, это значит, что какой-нибудь *абааһы* похитил его душу (*кут*), чтобы съесть ее. Только духам, носящим название *абааһы*, приносятся кровавые жертвы; жертвоприношения эти часто имеют характер обмена: вместо *кут* человека, которую похитил или которую может похитить какой-либо *абааһы*, дают *кут* животного, для чего последнее убивается родственниками больного или умершего; <...>

6) редко, как вольность: фигура злого духа на шаманском костюме на месте сердца: идол (у долган)» [СЯЯ 1959: стлб. 5, 6].

Как и многие прочие духи, *абааһы* обладали призрачностью, тонкой телесной сущностью, и поэтому могли быть невидимыми и видимыми. В последнем случае они часто пугали людей своим безобразным видом. Миражи в тундре наводили большой страх на долган, так как образы их воспринимались за *абааһы*. Тень в осмыслении долган также каким-то образом связывалась с *абааһы*. Когда взрослые видели, что дети играли с тенью, их останавливали, говоря: «Перестаньте, придет ночью и напугает». Кошмары, увиденные во сне, долганы объясняли тем, что *абааһы* давит человека. Его будили, и проснувшийся должен был трижды плюнуть в левую сторону и перекреститься [АМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156. Л. 160]. Здесь уже, очевидно, обнаруживается влияние русских поверий, связанных с нечистой силой.

У долган тень (*кюлюк*) считалась двойником человека и была тесно связана с жизнью. Всякое посягательство на тень человека означало посягательство на него самого. Поэтому долганы думали, что вред, причиняемый тени, отражается на ее живом двойнике. Так, запрещалось ударить тень, бросать в нее чем-либо, младшему по летам запрещали касаться тени старшего. Женщины с момента появления внешних признаков беременности считались нечистыми; они не должны были с солнечной стороны переходить дорогу, по которой провозили домашних охранителей и шаманские атрибуты, так как считалось, что при этом они оскверняются и духи в наказание посылают тяжелые роды женщине или смерть ребенку. Это было также связано непосредственно с тенью, которая в этом случае падала на дорогу.

Шаманы, которые обладали особой способностью лицезреть невидимые существа, видели и зловредных *абааһы*. В одних случаях последние были призраками, в других — имели безобразный вид, а некоторые из них оказывались людьми, страдающими теми же болезнями, которые причиняли людям. Так как люди могут недужить многими болезнями, соответственно существовало и множество *абааһы*. У долган последние носили имя той болезни, которую они причиняли. Так, например, *абааһы* чахотки представлялся им больным, отхаркивающим пригоршни гноя; злой дух ревматизма или паралича имел скрюченные или недееспособные руки и ноги; *абааһы* язвы был весь в гноиниках и кровоточащих ранах и т.п. Эти зловредные духи, по мнению долган, действительно сами жестоко страдали от своих болезней и так же, как и люди, стонали и плакали, проклиная свою тяжелую судьбу. По поверьям, когда нечистое дыхание *абааһы* застигало землю в виде тумана, то среди людей распространялись поваральные болезни.

По своему характеру *абааһы*, как следует из этимологии этого слова, ни на что доброе были не способны, и поэтому вполне естественно, что они внушали людям страх. Однако долганы делили *абааһы* на сильных и на «плохоньких», слабых. Последних считали наивными, придурковатыми, и их легко могли обмануть шаманы, в то время как от сильных *абааһы* можно было только откупиться.

Зловредные духи жили в нижнем мире, откуда они вылезали на землю через отверстие. В этих случаях *абааһы* часто поселялись в заброшенных стойбищах или избах (имеются в виду главным образом заброшенные избы вымерших русских старожилов, известных в литературе под именем «затундренных крестьян»)³. Эти духи пугали людей по ночам шумом или показывались в виде страшных призраков. Если предстояло пережить тяжелую зиму, с многочисленными болезнями или смертями, *абааһы* по ночам показывались в виде огней, шумели, громко кричали и плакали [Там же. Л. 161].

Источником питания *абааһы* служили домашние олени, но чаще это были люди. Злые духи преследовали охотников-оленьеводов, причем старались выбирать в жертву молодых людей, т.к. их мясо было

³ Зимой 2002 г. во время кочевания по тундре с попигайскими оленеводами нам довелось видеть такое заброшенное жилище на берегу замерзшего озера Тогус кыллах. Несмотря на трудности с топливом в это время года (оленьеводы возят с собой дерево-плавник, иногда уголь), долганы, которые могли бы взять оттуда кое-какую древесину, и близко боялись подходить к этому строению, объясняя свой страх обитанием в нем злых духов. О том, когда в этой постройке еще проживали люди, никто сказать не мог.

вкуснее. Иногда *абааһы* специально заставляли болеть человека, чтобы в качестве выкупа за его жизнь получить понравившегося оленя или что-либо другое.

Поскольку люди являлись существами «чистыми», *абааһы* при своих ночных нападениях на человека приходили к нему невидимо, крадучись и в одиночку. Но стоило владельцам оставить чум на три дня пустым, жилище наполнялось бесчисленными злыми духами, и в нем людям уже нельзя было жить.

А.А. Попов записал следующий рассказ, объясняющий причину того, почему *абааһы* стали приходиться к людям невидимыми.

В старину, когда еще не было шаманов, *абааһы* открыто приходили к человеку и нападали на него. Однажды, когда человек расщеплял топором дерево, пришел *абааһы* и сказал: «Я тебя съем». На это человек: «Нет, ты сначала помоги мне вставить в расщеп клин, тогда и ешь. Я все равно от тебя никогда не уйду». Человек вложил клин в расщеп и попросил *абааһы* сунуть руки туда. Когда *абааһы* сунул руки в расщеп, человек вытащил клин и защемил ему руки. Бился, бился *абааһы*, пока с большим трудом не освободился и ушел, дав зарок: «С этих пор я буду являться к поперечноглазым (людям), чтобы съесть их, только невидимо. Завещаю всем детям моих детей, чтобы они никогда не пролезали через щель дерева. С этого времени *абааһы* стали невидимыми» [Там же. Л. 163]⁴.

Абааһы, придя к человеку, похищали его *кут*, которую уносили в нижний мир. После этого они вселялись в него и начинали грызть его тело.

Вредоносная деятельность *абааһы* сводилась не только к пожиранию людей и оленей, они приносили человеку всяческий вред как существа, обладающие нечистотой. Все, к чему они прикасались, становилось нечистым, поэтому умершие и больные люди считались также нечистыми. Люди, так или иначе контактировавшие с ними, обязательно должны были пройти обряд «очищения». Нечистота *абааһы* отгоняла промысловых животных, и поэтому вполне понятны многочисленные запреты промысловиков, связанные с местом и временем возможных контактов с этими зловредными духами.

⁴ Очевидно, с этими верованиями связан следующий охотничий обычай, распространенный также у эвенков и северных якутов. В случае длительных неудач на промысле охотники использовали очистительный снаряд, представляющий собой большую деревянную антропоморфную фигуру. Чтобы «очиститься» от неудачи, они несколько раз проползали между «ног» этого скульптурного изображения. Злой дух, преследующий человека, не мог (или не хотел) следовать за ним, так что охотник, проникая сквозь это своеобразное замкнутое пространство, оставлял злую силу позади себя.

Главными защитниками от *абааһы* являлись шаманы, но некоторые предохранительные меры и способы лечения были доступны и обычным людям.

Для защиты от *абааһы* долганы держали «четырёхглазых собак», т.е. собак, имевших над глазами светлые пятна. Эти домашние животные благодаря своему острому зрению и лаю ночью предупреждали о приближении крадущихся *абааһы*. Во время эпидемий долганы в чумах разводили огонь, добытый посредством сверления дерева, окуривали их можжевельником и вешали пучки веток этого кустарника в жилище, а если имели медвежью лапу, вешали ее в чуме.

Для защиты ребенка от *абааһы* к колыбели мальчика с правой стороны привязывали маленькую деревянную модель ножа в ножнах и наконечник копья, с левой стороны — маленький деревянный или железный лучок, иногда со стрелой. К колыбели девочки вешали только модель ножа. Такой же очистительной и защитной силой обладал первый шейный позвонок дикого оленя (*орбоён*). Его подвешивали над входом в балок, и он служил охранителем жилища, препятствуя проникновению в него злых духов [ПМА 1996, 2002].

В долганских семьях, в которых умирали дети, родители стремились защитить новорожденного от смерти тем, что предлагали какой-либо старой многодетной родственнице купить его фиктивно, за малую цену. Однако такой ребенок и после «продажи» оставался жить у родителей. *Абааһы* же не трогал его, считая принадлежащим другой семье. С такой же целью обмануть злого духа ребенку давали кроме христианского имени (после крещения долган) еще одно, остающееся у него на всю жизнь. Девочкам очень часто давали клички собак. Так, например, жену весьма уважаемого долгана, в чуме которого жил А.А. Попов, звали *һукачаан* — «маленькая сучка». Согласно воззрениям долган, когда злой дух приходил к ребенку, наделенному собачьей кличкой, чтобы похитить у него душу, то он уходил прочь. *Абааһы* думал, что вместо человека он нашел здесь собаку [Попов 1946: 56]. По той же причине, очевидно, при посторонних не называли настоящего имени ребенка, что нашло отражение в заметках участников одной из экспедиций в Хатангский район в 1935 г.:

«Оригинально — местные туземцы очень любят своих детей, но сплошь и рядом не знают их имени. При опросе отец своих детей обращается к посторонним — как звать его сына? Нередко за такой же помощью обращается к посторонним и от имени его жены» [АРАН. Ф. 735. Оп. 1. № 18. Л. 99].

При болезнях долганы первым делом обращались к своим *һайтан-ам* (шайтанам), культовым предметам — покровителям се-

мы, дарили им подарки и окуривали жиром дикого оленя или рыбы. Повсеместно среди оленеводов был распространен также обычай, когда к больному подводили домашнего оленя или собаку и заставляли их дышать на больного человека. Назывался такой олень *арбаабыт*⁵, собака — *чаадай*⁶.

Все вышесказанное относится к злым духам, которых долганы считали «своими», долганскими. Кроме этого, по их мнению, существовали и русские *абааһы*. Последние заставляли болеть долган «русскими болезнями»: оспой, корью, гриппом. При «русских болезнях» шаманы камлали неохотно, особенно при оспе, т.к. в последнем случае можно было и умереть. По мнению долган, успешно лечить русские болезни могли местные певцы-заклинатели «*ыраһыт*» и русские доктора. Конечно, доктора потому и могли лечить русские болезни, что так же, как и шаманы, по мнению долган, имели своих (русских) духов-помощников. В этой связи А.А. Попов привел следующее высказывание шамана Романа Бархатова (весьма авторитетного среди долган, проживающих на Восточном Таймыре в 1930-х годах), который считался не простым шаманом, а «ученым», поскольку он в юношеские годы обучался грамоте в Туруханском монастыре: «У русского доктора бывает очень много духов-помощников столько, сколько у него лекарств, но самыми главными из них являются русская женщина и лев» [АМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156. Л. 165].

При болезнях, причиняемых *абааһы*, долганы тем не менее избегали обращаться к русским докторам, т.к. опасались, что если их средства не принесут облегчения, то долганский *абааһы*, обидевшись, может отомстить больному. Из всех «русских» *абааһы* наибольшим страхом и почитанием пользовалась оспа, которую представляли в виде одной или трех русских сестер. Их почтительно называли по-русски «мамами» или «матушками» (*матыска*) [Там же. Л. 167].

Несмотря на всю зловредность духов *абааһы*, повинных в болезнях и кончинах людей, долганы допускали возможность естественной смерти. Так, по сторонам входа в родильный чум норильские долганы втыкали две молодые лиственницы, которые считались столбами *айыы*. Когда рождался ребенок, *Айыы Тойон* отмечал на этих столбах зарубками предельное количество его прожитых лет. В силу такого предопределения человек мог уми-

⁵ *Арбаа* (якут.) — «о шамане: внедрять чью-либо болезнь (собственно причинившего болезнь *абааһы*) в жертвенную скотину, которая затем живьем отпускается на волю» [СЯЯ 1959: стлб. 139].

⁶ *Чаадай* (якут.) — «одно из имен или эпитетов духа домашнего священного огня» [Там же: стлб. 3553].

рать естественной смертью. Но в большинстве случаев люди умирали раньше этого срока от воздействия на них *абааны* или своих умерших предков, которые иногда были такими же враждебными, как и злые духи. Если человек умирал от болезни, от которой умерли его родители, долганы говорили, что он умер своей болезнью [Там же. Л. 233].

Когда умирающий находился еще в сознании, он прощался с родными и близкими, делал последнее завещание и одаривал их (говорил что, сколько и кому он оставляет из своего имущества), «чтобы помнили о нем», а также просил конкретно кого-то обмыть его тело. Последними не могли быть близкими родственниками умирающего и моложе его по летам, в противном случае они могли сильно заболеть. Агония считалась последствием греховной жизни человека. Если больной перед смертью много ел, то его близкие полагали, что после его смерти семья обеднеет.

После того как из-за отсутствия дыхания у человека устанавливали смерть, покойника обмывали. При этом обмывающие тело для того, чтобы потом их «не грыз» покойник (обычно под этим подразумевались болезни рук), обвязывали ладони тряпками или стружками. Кончив омовение, для очищения они мазали себе лицо и руки кровью специально убитого для этой цели оленя. Труд этих людей оплачивали, а размеры оплаты устанавливали сами родные умершего. Мыло, оставшееся после омовения, выбрасывали как нечистое.

Одевали умершего близкие родственники, причем одежду или материал для нее обязательно приобретали «на стороне», не у родственников. В случае несоблюдения этого правила покойник мог прийти за теми родственниками, у которых одеяние для него было взято. Если готовой одежды не находилось, ее тут же шили крупными стежками, лишь соединяя края ткани или кожи, направляя иголку от себя и не делая узлов на нитках.

Норильские долганы (Западный Таймыр) надевали на покойника две рубахи или два платья из ткани, два натазника, причем последние обязательно шились из черной материи. Поверх рубах или платьев надевали песцовую шубу без покрытия или одежду из оленьей шкуры, на голову — шапку, на руки и ноги — рукавицы и обувь из оленьих камусов. Рукавицы на ладонях и подошвы на обуви продырявливали, чтобы умерший не мог унести с собой *кут* домашних. Такую зимнюю одежду надевали на покойника и летом. В Волочанском районе (Центральный Таймыр) на покойника надевали одежду только из ткани или из ровдуги, полагая, что у одежды из оленьего меха шерсть в загробном мире превращается в червей [Там же. Л. 235].

Пока гроб еще не был готов, умерший лежал в чуме там, где он умер, на оленьей шкуре, головой, направленной на запад. Если

глаза у покойника оставались открытыми, говорили: «быть покойнику» — и, закрыв веки, клали на них монеты. Пока умерший находился в чуме, о нем не говорили ничего плохого, так как считали, что он все слышал. Садясь за еду, домашние ставили возле него блюдечко с едой. Каждый человек, приходивший в жилище впервые (после смерти), подходил к покойнику, кланялся и просил прощения, если он обидел умершего чем-либо при жизни.

Гроб для покойника делали люди, которые не были для него близкими родственниками, причем им запрещалось в этом же году делать гроб для другого умершего. В лесных районах гроб выдалбливали из цельного ствола дерева, в тундре его сколачивали из досок, снятых с нарт. При этом бросать в огонь щепки из гроба запрещалось. На крышке гроба молодых людей или детей, т.е. именно той категории людей, которые не исчерпали своего века, просверливали отверстие, через которое, как полагали долганы, могла вылететь *кут*. Уже одно это обстоятельство указывает на возможное существование в представлениях долган минимум еще одной души-*кут* (до этого мы говорили о *кут*, которая индевела, истончалась и обрывалась во время смерти).

Перед тем как положить покойника в гроб, последний очищали, окуривая его дымом можжевельника. Внутрь гроба клали пищу, в Волчанском районе — кусочек сахара, одну сушку или маленькие лепешки с изображениями креста (две у плеч, одну в ногах), чайную чашку, котелок или миску и выпавшие при жизни умершего зубы, которые хранили специально на этот случай. Если их не положить, то, по поверьям, умерший мог, придя из нижнего мира, этими зубами грызть своих домашних. Чашку разбивали, в котелке или миске делали отверстия.

В гроб мужчины обычно клали ружье, а в гроб мальчика — маленький лук со стрелой. За исключением ружья в гроб нельзя было класть другое оружие (копье или нож), чтобы *абааһы*, съевший человека, не стал охотиться за родными умершего. Ронять слезы в гроб также запрещалось, поскольку они в подземном мире могли превратиться в громадные лужи, препятствующие путешествию умершего к месту загробного жительства.

После того как покойника положили в гроб, его сразу выносили из жилища. Для этого разбирали шесты чума и снимали покрывки возле того места, где лежал умерший, чтобы он не нашел входа в жилище, если захочет туда вернуться. Выносили его головой вперед, «чтобы он мог пинать ногами назад *кут* живых людей, пожелавших последовать вместе с ним» [Там же. Л. 232]. Если гроб с покойником казался тяжелым, долганы полагали, что умерший затаил на кого-нибудь злобу.

Гроб, накрытый покрывкой от чума, ставили на нарту и оставляли до того момента, пока могила не будет выкопана. Если она

находилась недалеко, гроб несли на руках или, надев лямки, его тащили на нарте. В том случае, когда место погребения находилось далеко, гроб с покойником везли на нартах, запряженных двумя старыми оленями-быками. Запрягать важенков в этих случаях запрещалось: они могли унести с собой счастье-плодородие оленей. Если олени, на которых везли покойника, спотыкались, то полагали, что вскоре случится несчастье. Погребальный поезд не должен был пересекать линию установленных пастей-ловушек, чтобы не отпугнуть песцов. Перед тем как опустить гроб в могильную яму, ее окуривали дымом можжевельника. После погребения покойника, как считали долганы, летом должен был подняться ветер, зимою — пурга, чтобы замести следы умершего [Там же. Л. 237].

Нарту, на которой везли покойника, разрубали топором. Этот топор вместе с упряжью, посудой и вещами, которыми пользовался покойный, оставляли у могилы. Одежду, которую он носил при жизни, так же как и колыбель ребенка, вешали на дерево вблизи могилы. Оленей, на которых привозили покойного на могилу, обычно продавали нганасанам, якутам или русским или обменивали у них же на других оленей. В старину, как сообщает А.А. Попов о норильских долганах, при погребении мужчины забивали верхового оленя без седла, а при похоронах женщины — оседланного оленя. Убивал кто-нибудь из стариков, закалывая животное в сердце острым еловым колом⁷.

В прошлом столетии, когда забивали оленя, то делали это обычным для долган способом, ударяя ножом в затылок. Мясо этого оленя съедали, а голову вешали на кресте у могилы, близстоящем дереве или на шестах, установленных над погребением.

Покидая место захоронения, присутствовавшим на церемонии нельзя было оглядываться, чтобы за уходящими не последовал умерший. На западе Таймыра долганы, вернувшись с кладбища, у чума забивали перевозившего покойника белого оленя-быка, которого называли «оленем, смывающим грязь (нечистоту)». Желудок оленя целиком вместе с содержимым клали перед порогом, и каж-

⁷ Ближайшие параллели, а возможно, и истоки бытования этого архаичного способа забоя оленя у долган через своих ближайших соседей нганасан можно обнаружить далеко на юге бассейна р. Енисей. Так, нганасаны во время погребального обряда забивали оленей следующим образом. С обеих сторон каждого оленя становились по два человека, держа наготове по заостренному колу, третий становился сзади и ударом дубинки по пояснице переламывал оленю хребет. В это же время двое стоящих впереди пронзали сердце животного с двух сторон [Попов 1936: 59]. Также заостренным колышком в сердце забивали оленя охотники-оленоводы Тоджы и тофалары [Вайнштейн 1991: 142].

дый, заходя в чум, перешагивал через него. Желудок оленя в данном случае являлся своего рода маркером жизненности, переступив который человек отделял себя от ушедшего в другой мир⁸. Котел с кровью забитого оленя заносили в жилище и омывали ею лицо, руки и суставы, чтобы умерший «не грыз суставы живых людей». Кроме того, этой кровью обмазывали жерди чума, покрышки и все предметы, находившиеся в жилище. Все присутствовавшие на кладбище, вернувшись в свои жилища, останавливались невдалеке от чумов и кричали громко, что они вернулись. Выходила одна из женщин и клала перед входом в чум горящее полено, через которое нужно было перешагнуть. Кроме того, жилище вернувшегося с похорон человека внутри окуривали смолой лиственницы, которую помещали на сковородку с горящими углями, и входящий должен был перешагнуть через нее [Там же. Л. 238].

Несмотря на обряды очищения кровью, домашние умершего в продолжение некоторого времени подвергались запретам. Так, мужчины не могли охотиться и ловить рыбу до начала нового месяца. До этого срока им запрещалось также плавать на лодке, иначе рыба перестанет попадать в сети. Жена умершего также считалась нечистой на это время. Ей запрещалось переходить дорогу, по которой охотники провезли тушу дикого оленя, и запрещалось разъединять последние позвонки дикого оленя, чтобы не исчезло счастье-удача во время промысла диких оленей. До истечения месяца запрещалось брать огонь из очага того чума, в котором умер человек.

В Норильском районе при смерти одного из супругов другой разрезал общую постель (шкуру оленя) вдоль на две половины и ту половину, на которой спал умерший, выбрасывал.

В старину, как сообщает А.А. Попов, чум, в котором умер человек, просто оставляли, перебираясь жить на новое место. А постоянные постройки типа *холомо*, *балаган* покидали только до первой весенней грозы, которая «очищала» их [Там же. Л. 239].

Западные долганы обычно не ставили надмогильных памятников. Они спиливали на высоте около 1 м от земли стоящее рядом с могилой дерево и валили его на земляной холм. Пень обтесывали топором с четырех сторон, а в голове ставили крест. Из-за вечной мерзлоты покойника хоронили неглубоко, поэтому иногда случалось, что могилу разрывал медведь. Чтобы это предотвратить, от креста к пню привязывали нить из подшейного волоса оленя и обращались к зверю: «Я хотя и проворнее тебя, но никогда не стану охотиться за тобой, и ты меня уважь, этого умершего человека не трогай!». Если все же медведь разрывал могилу, на него специально охотились и убивали [Там же. Л. 239].

⁸ Выше уже упоминалось, что недоношенного ребенка помещали на определенный срок в желудок оленя.

Восточные долганы делали надмогильные памятники из досок, которые орнаментировали богатой резьбой. Разрушенные надмогильные памятники долганы не восстанавливали, опасаясь заболеть. Мертворожденных и некрещеных детей в землю не хоронили. В лесной местности их заворачивали в оленью шкуру или, положив в ящик, вешали на дерево, а в тундре привязывали к воткнутой в землю жерди или просто оставляли на земле. Объясняли это тем, что если некрещеного ребенка похоронить в земле, то его не увидит *айыы*, под которым долганы подразумевали христианского Бога. Очевидно, в этом объяснении проявлялось позднее осмысление традиций древних наземных захоронений, существовавших в прошлом у предков долган [Там же. Л. 240].

Н.А. Костров оставил следующее интересное сообщение: «Долганы отправляют похороны так же, как самоеды, с которыми они находятся в частых сношениях. Они оставляют покойника в том самом чуме, где он умер, накидывают на этот чум несколько оленьих кож и обкладывают его сухим хворостом. Потом ближайшие родственники подходят и зажигают» [Очерки Туруханского края 1857: 98]. В старину предки долган во время повальных болезней уходили от тяжело больных или умерших, оставляя их без погребения.

На сороковой день после смерти долганы устраивали поминки (*пуомиингка*). Утром, помолившись перед иконой, они собирали угощение, оставляя перед ней тарелочку с кусочками мяса, рыбы и т.п. Если на следующее утро, по их мнению, в тарелке убавлялось пищи, то считали, что душа умершего (при этом использовали не слово «*кут*», а русское «душа» — «*дусаа*») перед тем как отправиться на небо, посещала свой дом. После этого умершего ежегодно поминали в день его смерти тем, что утром перед иконой зажигали свечку и долго молились. В эти дни, как и в христианские праздники, шить женщинам считалось грехом.

Айыы Тойон, под которым, как уже говорилось, долганами после их крещения воспринимался христианский Бог, и *абааһы* — злые духи — еще при жизни человека записывали в свои книги его поступки. *Айыы Тойон* записывал добрые дела, *абааһы* — порочные. Когда душа (*дусаа*) человека после его смерти являлась на суд перед *Айыы Тойоном* и *абааһы*, они, сверяя свои записи, выясняли, каких поступков больше у умершего. В зависимости от этого они отправляли душу на небо — в рай (*ыраай*) — или под землю — в ад (*аат*), где в одном случае она должна была блаженствовать, в другом — гореть в огне. Конечно, эти представления стали результатом отражения христианских традиций, носителями которых были затундринские крестьяне — одни из предков долган, и деятельности миссионеров, в частности православной церкви Енисейской и Якутской епархий. Но что же случалось с челове-

ком после смерти, какими были представления о загробном мире у долган до прихода русских и распространения христианства в этом крае?

Согласно их представлениям, загробная жизнь являлась продолжением земной. По этому случаю А.А. Попов приводит слова долгана Павла Яроцкого: «Каждому человеку после смерти назначается исконная его земля. Как бы нам плохо ни жилось на земле, безразлично, лишь бы там было хорошо». Может быть, таким отношением к земной жизни объясняется, по мнению исследователя, удивительное внешнее спокойствие долган при потере близких.

Попадая в нижний мир, умершие продолжали свою земную жизнь, причем *кут* не уходила туда, но поднималась в верхний мир. Уходила в подземный мир телесная сущность человека, лишенная *кут*. Последняя же, попадая в среду, отличную от земной жизни, продолжала существовать. Загробной жизни были лишены обычно люди, съеденные зверями, поскольку при этом уничтожалось тело человека.

Подобные представления долган настолько поразили и насторожили А.А. Попова, что он во избежание быть недопонятым в этом вопросе во время экспедиционных исследований на Таймыре в 1930-е годы постарался проверить эти представления многочисленными опросами. Все опрашиваемые им долганы категорически отрицали уход *кут* вместе с умершим в подземный мир, хотя и не могли объяснить, почему там оживает тело человека [АМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156. Л. 244].

Совершенно другие ответы А.А. Попов получал, когда слово *кут* заменял известным долганам словом душа (*дусаа*), и в этих случаях он обязательно встречался с представлениями о рае, аде и мучениях грешников.

По дохристианским верованиям долган, подземный мир представляется им сумеречным, в нем светили ущербленное солнце и половинная луна, показывался только краешек утренней зари, величиной с обрезанный ноготь. Когда на земле наступал день, в подземном мире наступала ночь, когда на земле было лето, там — зима и т.д.

Умерший совершал путь к месту своего нового постоянного обитания пешком или верхом на олене, если при погребении забивали оленя. Пешему (т.е. безоленному) долгану нужно было добираться туда целых три года. Он мог также плыть на плоту или на ветке по воде болезней. Прибыв на место, человек, попавший в нижний мир, долго бродил пешком или ездил верхом на олене по узким тропинкам, разыскивая родных, чтобы поселиться вместе с ними.

В нижнем мире все люди, пришедшие туда, сколько бы лет им ни было, становились молодыми. Вдовцы и вдовы, вторично же-

нившиеся или вторично выходившие замуж, жили со своими первыми мужьями и женами, вторые же жены жили у своих родственников по материнской линии. Долганы говорили, что мужчина, взяв себе первую жену, действует по предопределению *айыы*: эта женщина для него рождена и ему предназначена. Вторичный же брак совершался не от *айыы*, а по собственной воле человека, и он считался предосудительным. Такое же отношение существовало и в отношении вторичного замужества вдов, однако при этом не возбранялось иметь внебрачных детей [Там же. Л. 245].

В подземном мире, так же как и на земле, жили богатые и бедные, так что загробное бытие долганам не представлялось блаженством. Умершие так же, как и при жизни, любили бывать в гостях друг у друга, при болезнях обращались к своим шаманам. Многочисленные стада богатых состояли из оленей, пропавших на земле. Охотились умершие на тех животных, которых добывали на земле, рыболовы ловили сетями, но вместо рыб в них попадали различные водяные твари. Люди пользовались на том свете только предметами, ставшими на земле негодными — разбитыми, сломанными, которые там становились целыми.

Живя в нижнем мире, почившие умирали вторично, при этом их тело превращалось в комаров и мошек, которые вылетали на землю через отверстие и питались кровью людей и животных. Осенью, когда комары и мошки пропадали, существо человека уничтожалось бесследно.

По представлениям долган, связь умерших с живыми не прекращалась. При этом в зависимости от характера одни умершие становились недоброжелательными, другие добрыми по отношению к живым. Поэтому отношение к ушедшим в другой мир было двойственным. Так, человек, умерший по злому умыслу другого, мстил последнему, показываясь ему или его родным в образе черного оленя *илькин*. Это приносило им большое несчастье — болезнь или смерть.

Некоторые умершие, подобно *абааһы*, похищали *кут* у родных и уносили в подземный мир, и тогда эти родные начинали болеть и умирали. Узнав об этом у шамана, его просили камлать через год после смерти человека. Камлание продолжалось непрерывно одну ночь и один день. Шаман при этом отправлялся на специально убитом олене в нижний мир, догонял умершего и ехал с ним некоторое время, указывая ему дорогу, чтобы поскорее спровадить. На другой день шаман оставлял его и возвращался на землю, захватив с собой похищенную *кут*. За свои труды он получал от родственников умершего оленя или шкурку песка [Там же. Л. 246].

Если через три года после смерти человека, когда, как предполагалось, он уже доходил до места своего жительства и его родственники начинали болеть, тогда просили узнать шамана, не причиняет ли

болезнь умерший. Шаман засыпал, чтобы во сне узнать причину болезни, и если указывалось, что в болезнях повинен умерший, он, камлая, отправлялся в нижний мир. Придя туда, шаман спрашивал умершего, чем тот недоволен. Умерший объяснял свое недовольство разными причинами: его редко вспоминают; не кормят, бросая в огонь кусочки пищи; при погребении пожалели убить оленя, и поэтому ему пришлось испытать в пути много трудностей и т.д. Тогда шаман просил родных почившего убить оленя, после чего он находил в земле отверстие, через которое приходил из нижнего мира умерший, причиняющий болезни, и затыкал это отверстие убитым оленем. Мясо этого оленя съедали, кости складывали на высокий помост (*диэбун*), а шкуру его как нечистую выбрасывали.

Камлать на этот случай обычно приглашали шамана из другого рода, никогда не видевшего умершего при жизни. Если шаман был сильным, он должен был во время камлания точно описать наружность ушедшего в нижний мир.

Желая расположить к себе умершего, родные через шамана время от времени посылали ему в подарок оленя. Роман Бархатов говорил об этом А.А. Попову следующее: «Посылают отцу или другому близкому родственнику оленя, говоря: “Пусть он расскажет, как там живет, пусть и нам уделит часть от своих долгих лет”. Этого оленя убивали перед камланием, прокалывая сердце с обеих сторон заостренными кольями. Голову животного насаживали на конец жерди *кэптэргэ*, воткнутой в землю. На шкуре, снятой с этого оленя, при камлании сидел шаман. После камлания ее отдавали человеку, варившему мясо оленя, которое съедали все присутствовавшие. Такие жертвоприношения (*баантиин*) часто устраивали норильские долганы, восточные же их группы относились к этому отрицательно, считая грехом против “божьей скотины”, имея в виду жестокий способ забоя оленя» [Там же. Л. 247].

Люди, благорасположенные при жизни, старались быть доброжелательными и после смерти. Случалось, что шаман во время камлания в поисках похищенной *кут* попадал к умершим и, встретив среди них родственников больного, просил помочь советами, как найти *кут* и как вылечить больного. И они давали советы шаману.

Некоторые из доброжелательных умерших, живя в подземном мире, вспоминали о своих родных, тосковали по ним, думали: «Как-то они там живут, наверное, терпят нужду в чем-либо» — и выходили на землю проведать их. Эти посещения мертвыми совершались из добрых намерений, но они всегда приносили живым только одни несчастья — болезни и смерть [Там же].

Определенные представления долган о загробной жизни дают их повествования о путешествии живых людей в подземный мир. В одном из рассказов говорится следующее.

«В старину один человек, охотясь на диких оленей, увидел на земле отверстие и стал его разглядывать. Вдруг земля с краев отверстия оторвалась, и человек провалился вниз. Долго-долго он падал, пока не упал на что-то мягкое, сильно повредив при этом одну руку и одну ногу. Место падения оказалось таким же, как и наша земля, только с ущербленным солнцем и половинной луной. И вот, когда человек лежал, страдая от боли, прибежала к нему мышь. Досада взяла его, и он, говоря: “Я еще не умер, а она уже прибежала меня грызть”, — оторвал у мыши одну переднюю и одну заднюю ноги. При этом мышь стала грызть какую-то траву, и у нее вместо оторванных ног, выросли новые.

“Что за диво!” — подумал человек, сорвал эту траву и съел. Рука и нога перестали болеть, и он поднялся и пошел.

Страна, по которой он шел, была очень красивая, с озерами и травками, такая веселая. На берегу одного озера стояли чумы, около них толпилось от жары много оленей. Подойдя к стаду, человек поймал одного белого оленя и, говоря: “Бедняжечка, когда я, несчастный, жил в стране солнца, таких имел возможность запрягать”, — стал ласкать, поглаживая по спине. Как только стал гладить, у оленя сломалась спина. Человек сильно огорчился: “Какой ужас, как это я убил оленя у этих добрых людей”.

Идя дальше, он увидел черного олененка. Он очень ему приглянулся. Поймал олененка и стал, лаская, гладить. Как только стал гладить, олененок сразу же умер. “Какой ужас, что это такое? Мои ласки причиняют смерть” — подивился человек и направился к чумам.

Войдя в один из них, уселся у двери и громко сказал: “Здравствуйте!”. На это никто не отозвался, как будто не заметили его. Тогда, схватив руку одной девушки, крепко пожал, говоря: “Здравствуй”. При этом девушка, сказав: “Ой, ой как сильно заболела рука!”? — закричала. Люди уселись за стол и стали согудать (есть сырую талую рыбу). Наш человек присоединился к ним и стал вместе есть, никто на него не обратил внимания.

Вот наступил вечер, нашему проказнику очень захотелось присоединиться к одной девке, и он залез к ней под одеяло. Как не пробует он приласкать девку, она начинает ревмя реветь, как бы от сильной боли.

“Что за оказия?” — говоря, человек снял кольцо с пальца девушки и надел на свой. Вопли и стоны девушки никому из домашних не дали спать, и они всю ночь провели при свете огня. Как только наступило утро, послали за своим шаманом.

Шаман, старик с белыми как снег волосами приехал через очень недолгое время и вошел в чум. Камлая, он долго пытался схватить (обычный способ схватить у долганских шаманов при лечении бо-

лезней) нашего человека, но это ему не удалось, уехал обратно, ничего не сделав.

Привели второго шамана, Этот был моложе первого, но и он не мог ничего поделать. Домашние посоветовались и сказали: “Молодой шаман есть, за ним надо послать”. Утром запрягли лучших оленей и отправились за шаманом.

Как бы то ни было, на словах все быстро делается, шамана привезли. Вошел в чум молодой человек, своими глазами нашего человека пронизывая насквозь так, что ему стало жутко. “Вот где, видимо, моя погибель”, — подумал он.

Вот этот молодой шаман, камлая, сразу схватил ртом нашего человека. Схватив, спросил: “Зачем пришел сюда?”. На это человек стал жаловаться и плакаться: “Я не по своей воле оказался здесь, вот так-то, так провалился в отверстие земли. Я вернулся бы обратно, если бы получил подарка. Нужно мне получить одного черного, одного белого и одного пестрого оленя”. При этом домашние стали говорить шаману: “Дадим ему, что он просит, только бы ушел от нас”.

Тогда шаман стал донимать парня: “Сам выбирай: или, если останешься, я тебя запру здесь, или даешь согласие подняться на землю”. На это божий человек сказал: “Домой отправлюсь, только кольцо девки я уж оставлю у себя”. “Оставь, оставь”, — согласились домашние.

Как просил человек, так и сделали: подарили ему трех оленей. И вот думает он: “Будут у меня олени и кольцо”.

Шаман посадил человека себе на спину и стал лететь вверх. И вот, когда вдаль показалось отверстие земли, шаман с человеком пересели в бубен и влетели в него (в отверстие. — В.Д.), и оба вместе закричали трижды: “Суу, суу, суу!”. После этого человек потерял сознание. Когда очнулся, оказалось, что он лежит на своей земле, никаких настоящих оленей нет, вместо них валяются три изображения оленей, сделанных из гнилушек, а кольца нет. Оказывается, человека не было на земле уже три года».

В другом рассказе, напоминающем по содержанию предыдущий, говорится следующее:

«В старину один человек ходил охотиться и провалился в отверстие земли. Провалившись, когда пришел в себя, лежит, оказывается, на другой земле. Когда он лежал, пришли три красивые девушки. Вот он стал упрашивать их, говоря: “Я больной человек, помогите мне”, но ни одна из них не обратила внимания, как будто не слыхала, и все трое пошли со словами: “Куда же могли уйти наши олени?”. Парень пошел за ними. К одному чуму пришли. Парень вошел в чум и, ставши у двери, увидел, что живут, оказывается, старуха и три ее дочери. Ни один из этих людей: “Ты пришел ведь”, говоря, не обратил на него внимания. Тогда парень уселся рядом с одной из девушек. И вот того, что он подсел, никто

не заметил. Женщины стали кушать, но ему не предложили есть. Тогда человек сам время от времени по одной ложке съест успевал. Этого не замечали, а только говорили: “Отчего это сегодня так быстро убавляется еда?”. При этом парень подумал: “Они, кажется, меня не видят, попробую-ка дотронуться до них”. И вот потрогал девушку, громко заревела она.

Так прожил парень три дня. И вот, живя, думает: “Должен я сообразить, как бы отсюда выбраться” — и все время, не отходя от девушки, начинает трогать ее. Девушка при этом громко кричит от боли. Тогда двух шаманов камлать заставили. Эти шаманы никакой пользы не принесли. Сказали: “Надо будет попросить камлать большого шамана” — и отправили за ним человека.

Когда отправили, парень нарочно обнял девушку, девушка ревмя заревела. “Наш шаман едет”, — сказали. Тогда парень: “Как-то поступит со мной?”, думая, спрятался за подушкой девушки. Как ни прятался, огни глаз шамана стали пронизывать его. Войдя в чум, шаман сразу же накинулся на нашего человека и, схватив, посадил его себе на спину. Парень стал сильно биться, стараясь освободиться, но шаман его не выпустил и стал спрашивать: “В кого ты, превратившись, мучишь человека?”. На это парень сказал: “Я не по своей воле пришел сюда, провалился в отверстие земли. И когда, упавши, лежал больным, на этой земле, стал просить этих девушек помочь мне, но ни одна из них не захотела помочь”. На это шаман: “Ты отстань от них, я отправлю тебя домой”, — и посадил парня верхом на *эмэк курууска*⁹. *Эмэк курууска* превратился в оленя и полетел вверх. Когда парень опомнился, лежит, оказывается, на своей земле, усевшись верхом на олене, сделанном из гнилого дерева» [Там же. Л. 255–259].

В этнографической литературе имеются сходные с долганскими предания у многих сибирских народов, населяющих территорию от Уральских гор до Чукотки. Определенный интерес в связи с долганским материалом вызывают несколько мансийских и эвенкийских рассказов. Они не связывают человека, попавшего в нижний мир, с его же смертью. Он просто побывал там, где живут умершие люди, и испытал чувства, которые и отличают его как «настоящего» человека. Краткий сюжет мансийского предания, записанного В.Н. Чернецовым, следующий: человек ночью, заблудившись на земле, приезжает в селение

⁹ *Эмэк курууска* — в данном случае изображение оленя, сделанное из гнилушки, оживотворяемое шаманом вселением в него духа-помощника. *Эмэх* у долган — «березовая гнилушка» [СЯЯ 1959: стлб. 254]; *курууска* (русское — «кружка») — человек, через шамана живущий на счет родовой или наследной благотворительности [Там же: стлб. 1255].

мертвых, которые его не видят и не слышат. О его присутствии они узнают от своего шамана, который говорит, что пришел «едящий» дух. Человек убегает от них и благополучно приезжает к себе домой [Мифы, предания, сказки хантов и манси 1990: 439].

Г.М. Василевич опубликовала несколько эвенкийских сказаний, в которых так же, как и у долган, человек, попадая в подземный мир, становится там невидимым [Василевич 1936: 33–34]. В одном из рассказов человек поднимается на небо, где он также становится невидимым, и его прогоняют обратно на землю при помощи шамана [Василевич 1936: 36–37]. У манси, согласно их некоторым сказаниям, страна мертвых находится на той же самой земле, на которой обитают и живые люди. По-видимому, в этом рассказе отражаются ранние представления, когда загробная жизнь у манси не связывалась с подземным миром. Эвенкийский же вариант, по всей вероятности, является более поздним, поскольку он связывается с верхним миром.

Эти сказания отражают представления о жителях другой страны, другого мира. Так, живой человек, попадая к жителям другой страны, другого мира становится для них невидимым и неосязаемым, теряет свою материальность. Однако для пришельца жители другой страны, другого мира являются такими же телесными существами, как и земные: он их не только видит, слышит, но и осязает. Кроме того, человек, попавший в иную страну, в иной мир, становится для их обитателей вредоносным существом, как бы злым духом, прикосновение которого причиняет им болезнь. Причем он становится таковым помимо своей воли, без всякого злого умысла. Таким свойством начинали обладать люди, попадающие в другой мир.

Таким образом, по представлениям долган, умерший, попадая в загробный мир, становился таким же телесным существом, каким он был на земле. Но он совершенно так же, как это случалось с живым человеком, попадавшим в мир умерших, вылезая на землю, делался невидимым, бесплотным для живых людей. Какими бы доброжелательными ни были у умершего намерения, он становился вредоносным тогда, когда вылезал из нижнего мира на землю «настоящих людей». Как мы видели, по представлениям долган, иногда умершие, выбираясь на землю, приходили к своим родственникам, тоскуя по ним, беспокоясь об их судьбе. Но эти посещения, вызываемые добрыми чувствами, причиняли живым болезни, очевидно, потому, что они для людей земли оказывались жителями другого мира и могли принести несчастье, зло помимо своего желания. Так что умершие, уходя в подземный мир, становились чужими, как жители другой земли, другого мира.

В свете подобных представлений, как отмечает А.А. Попов, становится понятным боязливое, недоверчивое отношение некоторых

групп долган и нганасан (особенно женщин и детей) к приезжим. Местные жители боялись, что «исследователь, как чужеземец, мог оказать на них дурное влияние».

«Такое же отношение ко мне, несмотря на знание языка, имело место в 1931 г. у наиболее отсталого долгано-якутского населения за рекою Хета. Особенно ярко выражалось оно у вадеевских нганасан, которые, видя, что я иду к ним, часто не пускали в чум. Однажды я провел несколько дней в чуме одного нганасана, и мы расстались с ним приятелями. Когда же на обратном пути захотел зайти к нему в чум, он не пустил. Оказалось, что почти через месяц после моего отъезда заболел один человек из его семьи. Это было приписано моему дурному влиянию. Любопытно отметить, что нганасаны “вредоносность” русских объясняли исходящим от них дурным запахом, который считали “нечистым”» [АМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156. Л. 264].

Поэтому вполне понятным становится двойственное отношение долган к умершим. С одной стороны, последних следует бояться, когда они выходят на землю, как существ, приносящих несчастье. С другой стороны, умершие, находясь в загробном мире, могут приносить пользу живым людям и, чтобы сохранить их благорасположение, желательно время от времени посылать им подарки через шамана.

Мир, где пребывают умершие, отличается от земного тем, что в нем все происходит наоборот: погибшие на земле животные совсем так же, как и покойники, становятся там живыми, вещи, пришедшие в негодность, там становятся новыми, целыми и т.д. Подобные представления в прошлом были широко распространены у многих народов Сибири. Если в подземном мире все совершается наоборот, чем на земле, становится объяснимым тот факт, что нужно было ломать вещи, отправляемые с покойником, чтобы они там оказались целыми. Этим, очевидно, можно объяснить обстоятельство, почему долганы при шитье одежды покойнику отдельные части ее лишь «наживляли», сшивали непрочной и не делали узлов на нитках.

Таким образом, у долган было распространено своеобразное представление о перерождении людей и вторичной их смерти, с которой телесное существо человека уничтожается навсегда. Так, умершие, живя в загробном мире, снова умирали и при этом превращались в комаров и мошек. После этого они вылетали на землю и там с наступлением осени умирали уже окончательно. Так что, по представлениям долган, естественная смерть человека истолковывалась не как уничтожение его, а как переход его тела к новой форме существования. Последняя завершалась полным уничтожением тела при последующем перерождении в насекомых и вто-

ричной смерти. Что касается *кут*, то она, согласно имеющимся сведениям, была необходима только для земной жизни человека.

Библиография

- Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.
Василевич Г.М. Материалы по эвенкийскому фольклору. Л., 1936.
Васильев В.Н. Изображения долгано-якутских духов как атрибуты шаманства // Живая старина. 1909. Вып. II–III.
Долганский фольклор. Л., 1937.
Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.
Очерки Туруханского края князя Кострова // Записки СОРГО. СПб., 1857. Кн. IV.
Попов А.А. Материалы по родовому строю долган // СЭ. 1934. № 6.
Попов А.А. Семейная жизнь у долган // СЭ. 1946. № 4.
Попов А.А. Тавгийцы. М.; Л., 1936.
Попов А.А. Религия долган // Архив МАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156
Предания, легенды и мифы Саха (якутов) // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1995.
Словарь якутского языка: В 3 т. / Сост. Э.К. Пекарский. М., 1959.

САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ ЗАГРОБНОГО МИРА

М.М. Хасанова

ПУТЬ ДУШИ В «МИР МЕРТВЫХ» ПО ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ НАРОДОВ АМУРА¹

Без преувеличения можно сказать, что представление о «мире мертвых» в культуре всех народов является одним из самых древних. И этот факт не мог не привести к ряду противоречий в воззрениях, например, коренных народов Нижнего Амура на топографию «мира мертвых» и путь к нему. Следует, думается, различать три временных пласта во взглядах, связанных с «миром мертвых». Прежде всего это комплекс самых древних представлений. В нашем случае они проявляются в мифах о вертикальном строении мира: верхний (мир духов), средний (мир людей) и нижний («мир мертвых»). Через какое-то время некие иноэтнические влияния заставили людей думать, что «мир мертвых» находится на западе, в стороне захода солнца, и связан со «смертью» светила и темнотой. И, наконец, наиболее поздними по времени появления мы считаем шаманские представления о душе и ее проводках в потусторонний мир. Разобраться в указанных трех разновременных комплексах не всегда возможно, поэтому в нашем описании не исключена некоторая противоречивость.

Попробуем начать с анализа древнейших мифов и мифологических представлений народов Нижнего Амура о пути в «мир мертвых» и о самом этом мире. Заметим, что с этими представлениями прочно соединен следующий (т.е. второй, см. выше) временной пласт, подразумевающий горизонтальное членение Вселенной по принципу восток — запад. Восток, или сторона восхода солнца, ассоциировалась с миром живых, а запад, или сторона захода солнца, — с «миром мертвых». Два обозначенных пласта мифологических представлений коренных народов Нижнего Амура настолько прочно срослись, что порой кажется, будто это единое целое. Тем не менее это не так, и ниже мы постараемся продемонстрировать доказательства своего утверждения.

¹ Это последняя работа талантливого этнографа и лингвиста Марины Мансуровны Хасановой, которую она не успела завершить. Публикуется в авторской редакции. — *Прим. отв. ред.*

Как известно, у тунгусо-маньчжурских народов (кроме маньчжуров и, возможно, солонов) «мир мертвых» именуется *буни* (в ульчском *були*). В нивхском языке соответствующее понятие обозначается словом *млы-во*, при этом *во* означает «селение».

Местонахождение *буни* видится разным народам по-разному. По Г.М. Василевич, некоторые группы эвенков полагали, что *буни* находится на севере (енис., ангар., верхнелен., верхнеалд.), иные — что на западе (нерч., баргуз.) или северо-востоке (маньковск.) [Василевич 1969: 212]. (Расположение «мира мертвых» на востоке или северо-востоке характерно для многих народов Сибири, например обских угров, кетов.) Нанайцы же считали, что мир усопших находится в *доркин* — подземном мире, под нами [Киле 1976: 190]. Так же думали удэгейцы и орочи (ороч. *буни наа́ни* «земля мертвых, расположенная под нашей землей» [Аврорин, Лебедева 1978]). Входом в *буни* обычно служили пещеры, расщелины, ямы в земле [Василевич 1969: 212]; входом в нижний мир (эвенк. *хэргу буга*, *хэргу дун-нэ*) служили отверстия в земле (расщелины, длинные пещеры), а также водовороты в глубоких водоемах.

Также по-разному описывается в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов появление смерти и соответственно «мира мертвых». Так, в нанайской мифологии этот мотив связан со «временем первотворения», когда сын перволудей уходит в *буни*, чтобы проторить туда путь, дабы земля не перенаселилась. Отец пробует вернуть его, но напрасно. Тогда отец закрывает вход в «мир мертвых» своей кожаной одеждой и камнями (чтобы отдалить уход людей в *буни*). Варианты этого нанайского мифа находим у Штернберга [Штернберг 1933: 493], Шимкевича [Шимкевич 1896: 8–10], Лопатина [Lopatin 1960: 134], в материалах Н.А. Липской.

У орочей есть короткий миф о появлении смерти: сын создателя вселенной *Хадау* умер, и тогда *Хадау* закрыл вход в «нижний мир» дырявым котлом [Орочские сказки и мифы 1966: № 45].

Аналогичный миф записан В.К. Арсеньевым у удэгейцев. В нем говорится о том, что родоначальница всех раковин каури велит одному из двух братьев копать в жилище землю около очага, что тот и делает. Сначала он видит темное царство, а затем светлое небо, сопки, реки, тайгу. Его брат проваливается в выкопанную яму, затем, заскучав, за братом отправляется и главный герой. Таким образом, по словам Арсеньева, открывается «дорога душе, чтобы другим на земле было место» [Фольклор удэгейцев 1998: № 86 (11)].

У эвенков сходные сюжеты не зафиксированы, но в их мифологических представлениях сохраняются сведения о входе в «подземный мир» через отверстие в земле или скале (см. у Г.М. Василевич).

Нивхи тоже считают, что в *млы-во* попадают через отверстие в земле [Таксами 1975: 144].

Итак, в мифологических представлениях амурских народов о «мире мертвых» есть некое противоречие: с одной стороны, он располагается под нашим миром, миром живых, с другой — на западе, в стороне захода солнца. Например, В.К. Арсеньев писал, что «мир мертвых» находится далеко на западе, где солнце садится [Арсеньев 1926: 45]; хорская удэгейка В.Т. Кялундзюга говорила, что вход в иной мир находится в пещере высоко в горах, в верховьях реки [Фольклор удэгейцев 1998: 404].

Кроме описания топографии *бун*, известной от шаманов или провидцев, существуют нарративы, рассказывающие о реальных людях, якобы побывавших в *бун* и вернувшихся на «среднюю землю». Надо подчеркнуть, что живые люди попадают в потусторонний мир совершенно случайно и сначала даже не понимают, где они находятся. Такого рода мифологических рассказов зарегистрировано в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов не так уж много. Аутентичные тексты опубликованы Г.М. Василевич (два образца), нами (один образец). Нивхский текст на русском языке дважды опубликован Е.А. Крейновичем (там рисуется пребывание в «мире мертвых» айна), орокский (уильта) нарратив записан на русском языке С.В. Березницким [Мифология и верования орочей 1999: 150].

Аналогичные сюжеты встречаются в фольклоре хантов, манси, кетов и даже якутов (правда, героем выступает эвенк, а не якут [Хасанова, Певнов 2003: 175]).

Один из негидальских нарративов, например, повествует о том, что можно увидеть в «мире мертвых». Он был записан нами по-негидальски в 1983 г. Приведем его изложение по-русски.

«Жил один человек, сирота. У него была собака-сучка. Жили они голодно. Однажды собака пропала, а затем вернулась сытая. Как-то раз сучка притащила домой заплесневелый пласт рыбы, зажаренный на рожне. Тогда-то хозяин решил проследить, куда она ходит, и последовал за ней. Шли они, шли и дошли до некоей ямы, в которую сучка залезла. Вошел в эту яму и хозяин. Сначала было темно, но потом они попали в светлое пространство, где была хорошая тропинка. Вскоре человек увидел людей и костер, у костра на рожнах — поджаренные пласты рыбы. Посмотрел: его сучка ест эту рыбу. Тогда человек взял целый рожон с рыбой и еще прихватил кусок вяленого рыбного филе. Затем он снял пояс и привязал им сучку к себе. Сучка вывела его на землю тем же путем. Взглянул человек на взятую рыбу, а она вся заплесневела. С тех пор стало известно, что в *бун* есть люди» [Хасанова, Певнов 2003: № 29].

В этом тексте чрезвычайно важным является замечание о том, что вся рыба, взятая в потустороннем мире, заплесневела на земле.

Антагонизм двух миров проявляется в том, что ничто из «мира мертвых» не может быть использовано на земле. Превращение доброкачественного в абсолютно негодное — главный признак инобытия. Именно эта фраза о заплесневевшей рыбе показывает, где побывал герой мифа. Кроме того, она характеризует «мир мертвых» как полную противоположность миру живых.

Сведения, взятые из фольклора негидальцев, подкрепляются ороческими материалами: «В загробном мире почти всегда темно; светло бывает только тогда, когда солнце, вращаясь вокруг земли, проходит сбоку от обоих лосей (мир людей и мир покойников видятся орочам как два лоса. — М.Х.) и своими косыми лучами ненадолго и неярко освещает спину нижнего лоса. Загробный мир — это точная копия земли, вернее, как бы зеркальное и негативное ее отражение. Там все наоборот: старик, попадая в загробный мир, превращается в ребенка, ребенок — в старика, умный — в глупого, удачливый — в неудачника, весельчак — в унылого скептика, целая вещь — в разбитую, сломанную или разорванную, хорошая вещь — в плохую и наоборот. Следствием такого представления о загробном мире является то, что орочи, хороня покойника, кладут в гроб изорванную специально для этого одежду, разбитую посуду и поломанное охотничье снаряжение» [Аврорин и Козьминский 1949: 326–327].

Судя по фольклорным материалам, отличительной особенностью обитателей «иных миров» (верхнего или нижнего) является отсутствие восприятия ими человека «среднего мира». Его не видят и не слышат, речь его кажется треском огня (эвенк. *того хингкэрэн*), его прикосновение к кому-нибудь в «мире мертвых» может быть смертельным [Крейнович 1973: 374–376]. В некоторых произведениях говорится, что лишь шаман в состоянии обнаружить живого человека в *буни* и вернуть его на «среднюю землю» ([Василевич 1936: № 36], с. Ербогачен): охотник гнался за раненым зайцем, тот залез под тальники, охотник за ним, в результате попал в «нижний мир». От прикосновения охотника заболел человек; только сильный шаман смог «увидеть» живого и увести его в мир живых. В данном тексте ничего не сообщается о том, остается ли посетивший *буни* живым или нет.

Народам Амура общение живого с умершим видится как весьма опасный инцидент, могущий даже привести к гибели обоих. В фольклоре тунгусо-маньчжурских народов нередко описываются путешествия в «верхний мир» (эвенк. *угу буга*), которые вовсе не являются губительными для героев. Напротив, они весьма полезны, ибо именно там герои обретают жен. Походы же в «нижний мир», как мы уже упоминали, никогда не предпринимаются намеренно, живые попадают туда по воле случая, не ведая об опасности. Так, в опуб-

ликованном С.В. Березницким на русском языке уилтинском (орокском) тексте говорится, что после своего возвращения из *буни* и рассказа обо всем увиденном мужчина умер [Березницкий 1999: 150]. То же происходит и с героем аналогичного нивхского повествования [Крейнович 1973: 374–376].

Опираясь на фольклорные данные, можно сказать, что «средний» и «нижний» миры существуют параллельно и не стремятся вступать в контакт. В случае же непреднамеренного соприкосновения последствия бывают самые печальные. Помощь шаманов при встрече живого и неживого, видимо, допустимо объяснить поздними влияниями (наслоениями). Дошаманская картина Вселенной в представлениях тунгусо-маньчжурских народов едина и непротиворечива: «верхний», «средний» и «нижний» миры. «Верхний» и «средний» находятся во взаимодействии, «средний» и «нижний» представляют друг для друга угрозу.

Что же касается реконструкции древнего тунгусо-маньчжурского мифа о посещении живым «мира мертвых», то мы предложили бы такой вариант: преследуя зверя, охотник проваливается в дыру (или залезает в нору, пещеру). Вначале он преодолевает темное пространство, а затем выходит на тропу и попадает в некое селение. Жители заняты своими делами, живого человека они не видят и не слышат. Охотник не понимает, куда он попал. Выбравшись на «среднюю землю» и рассказав об увиденном, человек умирает. (Примечательно, что ни один из тунгусо-маньчжурских и нивхских нарративов не повествует о путешествии в загробный мир женщины!)

Топография «мира мертвых» у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и сходна, и различна. Объединительным моментом служат трудность пути туда, наличие водной преграды, отделяющей мир живых от потустороннего мира. На примере мифологии одного из приамурских этносов попытаемся кратко охарактеризовать топографию «мира мертвых».

Представления негидальцев о загробном мире весьма расплывчаты. Нам не удалось зафиксировать у них слово *буни* в значении «мир мертвых», которое существует почти у всех тунгусо-маньчжурских народов (впрочем, у слова *буни* (второй гласный долгий) отмечено значение «загробный мир» [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975: 99]). Любопытно, что некоторые старики-негидальцы из «низовской» группы говорили, что *буни* — это умерший, но еще не похороненный человек (ср.: [Цинциус 1982: 199]). В то же время покойник у всех негидальцев называется *бунинкэн*, что буквально переводится как «житель местности *буни*». Старики говорили нам, что ТАМ (в «мире мертвых») есть «переход» — речка, через которую умершего должны перевезти на лодке. Перевозят, по их мнению, нового обитателя «мира мертвых» не обя-

зательно единокорды, а просто те, «кто увидит». Если же никто не перевезет через эту преграду, «не услышит» просьбы усопшего, то человек не знает, возвращаться ли ему в мир живых или оставаться и ждать в «мире мертвых», но в конце концов он вынужден бывает вернуться к живым [ПМА 1987, 1999]. У негидальцев есть несколько мифологических рассказов о том, как начали умирать люди и как живой человек посетил «мир мертвых», есть также былички о возвращении покойников из «мира мертвых».

Невозможно не заметить расхождений между мифологическими представлениями тунгусо-маньчжурских народов о *бун* и фольклорными текстами. Согласно мифологическим представлениям, «мир мертвых» располагается на западе, туда же надо ориентироваться при «кормлении» душ умерших родственников (надо встать лицом к заходящему солнцу, положить на землю немного еды и произнести словесную формулу-обращение к душам). По фольклорным данным, *бун* находится внизу, под нашим миром, миром живых, и попасть туда можно лишь через отверстие в земле (скале). При реальном «поминовении» душ усопших (а точнее сказать, при их «кормлении») фольклорные данные совершенно не принимаются в расчет. Это противоречие между содержанием нарративов и структурой «поминального» обряда позволяет нам сделать вывод о разновременности двух систем представлений о «мире мертвых» у тунгусо-маньчжурских народов. Иными словами, существующий в настоящее время «поминальный» обряд появился у народов тунгусо-маньчжурской языковой семьи сравнительно поздно под воздействием каких-то внешних факторов и никак не связан с их древними представлениями о «мире мертвых».

Следует подчеркнуть, что в отличие от нанайцев и ульчей в похоронных ритуалах негидальцев шаманы не играли особой роли, они могли принимать в них участие в качестве рядовых членов коллектива.

Как мы уже отмечали в начале статьи, шаманские представления о переходе души в «мир мертвых» относятся к наиболее поздним по времени. Ярче всего они проявляются в устном творчестве нанайцев и ульчей. Заметим, кстати, что нанайские мифы о появлении мира и человека почти всегда связаны с шаманскими мотивами (появлением шаманских атрибутов и пр.). В отличие от северотунгусской группы народов (эвенков, эвенов, негидальцев) нанайские «мифы творения» более сложны и обычно включают в себя несколько сюжетов: о первых людях на земле, всемирном потоке, появлении смерти и шаманских проводах души в иной мир. Приведем один из подобных мифов.

«Давно жило много людей, но после длительных дождей их осталось только двое — Хасия-Масия (мужчина) и Чэлкэ-Джиули

(женщина). Родили трех мальчиков: Дюлчу, Горанту и Хадоу — и девочку Мямельди. Но жить им было невозможно из-за того, что светили на небосводе днем сразу три солнца, а ночью — три луны. Тогда Хадоу, взяв золотые и серебряные стрелы, убил два солнца, а затем — два месяца. После этого он решил жениться на своей сестре Мямельди, и они родили мальчика по имени Хуолдугда-Дяпогда. Когда мальчик вырос, Хадоу сказал своему отцу, что земля может перенаселиться людьми, поэтому он хочет пойти и «открыть отверстие в *бун*». Оправившись вдвоем с отцом. Сын велел отцу войти в отверстие, ведущее в *бун* (у нанайцев это отверстие имеет свое название — *имуэн*), а затем возвращаться обратно. Сын обрисовал отцу дорогу и распорядился, чтобы по пути отец собрал с дерева плоды-колокольчики, похожие на маленькие яблоки, зеркала-*толи* и колокольчики для шаманской шапки. Все это надо было принести домой, положить на нары, а дверь, окна, отверстие печи и *чонгко* (отдушина в стене) плотно закрыть. Самому же отцу следовало проспать девять дней. Отец все исполнил. Когда он проснулся через девять дней, то увидел, что из сложенных на нарах вещей сделалось несколько шаманских зеркал *толи*, несколько медных колокольчиков, одна или две пары металлических рожек для шаманской шапки и один или два колокольчика, которые крепятся между рожками на шаманской шапке. Все это он поделил поровну между десятью шаманами, и с этого события у рода Дяксор появились шаманы. Затем отец Хадоу соорудил особый балаган для больших поминок *каса*, сделал специальное приспособление для установки изображений духов покойников на этих поминках. Его жена Мямельди сотворила иглу, ножницы, кузнечные клещи, обувь, утку, лепешку. Через семь дней она показала людям обряд малых поминок (*нингманта*)» [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6]. (А.М. Золотарев отмечал, что нанайский фольклор «изобретение шаманства» приписывает роду Заксули [Золотарев 1939: 154].)

Из текста мифа не совсем ясно, почему родители Хадоу стали учредителями двух важнейших для нанайцев ритуалов: поминок через семь дней после смерти и больших поминок *каса* с участием шамана. Дело в том, что, открывая «дорогу в *бун*», Хадоу стал первым, кто там остался, т.е. попросту умер. Кроме *буни*, он открыл людям мир духов — посвятил их в тайны шаманства. Его родители беспокоились о его «жизни в *бун*», поэтому сделали все возможное для счастливого инобытия своего сына.

Мы уже упоминали, что нанайские мифы о первых людях содержат больше сюжетов, чем мифы родственных им народов. Приведенный выше сюжет мы бы даже осмелились назвать контаминированным. Во всяком случае, сюжет о трех солнца, весьма распрост-

раненный в фольклоре всех народов Амура в качестве самостоятельного, выглядит чужеродным в нанайском варианте нарратива о появлении людей. Варианты подобных мифических циклов были записаны на русском языке в конце XIX — начале XX в. Некоторые из них опубликованы [Шимкевич 1896: 9–11; Лопатин 1922: 237–238; Штернберг 1933: 492–494; Laufer 1899: 749–750; Lopatin 1960: 134]. Но только Н.А. Липской удалось зафиксировать аутентичные версии этих мифов [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6].

Вариант нанайского мифа, опубликованный П.П. Шимкевичем, разъясняет некоторые темные моменты приведенного нами текста. Так, Шимкевич писал, что все отверстия в доме были закрыты пото-му, что добытые стариком-отцом шаманские принадлежности немедленно вылетали из помещения [Шимкевич 1896: 10]. Кроме того, некий «белый, как лунь, старик с бородой до земли» рассказывает во сне старику-отцу, каким должно быть облачение шамана и его атрибуты [Архив МАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156: 11].

Достаточно сложный (явно контаминированный) цикл сюжетов о появлении шаманства и смерти находим у Л.Я. Штернберга. Нарратив, бесспорно, претерпел определенное китайское влияние, но интересующие нас части остались чисто нанайскими. Так, в тексте говорится о том, что первым семейством было *Daхsur*. Сын *Xadó* и *M' amel' di*, как и положено, отправился «делать первую дорогу в *buni*», а отец, желавший остановить его, на обратном пути нашел волшебное дерево с шаманскими атрибутами [Штернберг 1933: 493].

Похоронно-поминальный обряд нанайцев и ульчей, их представления о душе более сложны, чем у других народов, относящихся к тунгусо-маньчжурской языковой семье. Основное отличие в том, что у нанайцев и ульчей есть четкое представление о душе, которую надо препроводить в иной мир. Если душа останется на земле, то может рассердиться и причинять несчастья живым. Проводами души в *бун*и у нанайцев (в *бу*ли — у ульчей) занимался шаман. Совершалось это обычно через три года после смерти человека. Похоронно-поминальный цикл был очень прочно спаян с шаманизмом. Ведь даже в мифологии говорится об очень раннем появлении у нанайцев шаманства.

Любопытно, что среди всех тунгусо-маньчжурских народов наиболее глубоко шаманизм проник в культуру нанайцев и ульчей: он захватил буквально все слои жизни, оказав особо сильное влияние на похоронно-поминальный обряд. А.М. Золотарев, видимо, вполне резонно полагал, что, во-первых, «все ульцкое шаманство, за исключением, конечно, женского шаманства, — гольдского происхождения», а во-вторых, маньчжуро-монгольское шаманство оказало значительное влияние на гольдско-ульцкое [Золотарев 1939: 154]. К сожалению, мы плохо себе представляем маньчжурское

шаманство (в нашей стране нет публикаций на эту тему), чтобы делать далеко идущие выводы. Тем не менее ничем иным, кроме мощного маньчжурского проникновения во все сферы духовной культуры нанайцев, объяснить появление столь развитой системы шаманства невозможно.

П.П. Шимкевич впервые попытался охарактеризовать путь, по которому шаман ведет душу в *бун* [Шимкевич 1896: 15–16]. И.А. Лопатин через некоторое время фактически повторил сведения Шимкевича [Лопатин 1922: 283–285]. По Шимкевичу, путь души в *бун* был тяжел. «Описание пути в бун с показанием 18-ти названий разных местностей, через которые приходится душе пробираться, — разъяснял Шимкевич, — разветвление путей для каждого рода гольдов, нахождение в бун фанзы покойника, присутствие собак и необходимость в дровах ясно показывают, что, по понятиям гольдов, в загробном мире они будут жить так же, как и на земле: каждый в своей фанзе, со своей утварью, в своей семье. Жизнь в бун, по мнению гольдов, будет только гораздо лучше земного их существования, так как раз душа преодолела препятствия, встреченные ею в хаджелто (крутой спуск. — М.Х.) и саян-даури (переход через реки. — М.Х.), то ей в бун не предстоит уже никаких страданий» [Шимкевич 1896: 16–17].

Описание больших и малых поминок у нанайцев дают И.А. Лопатин [Лопатин 1922: 294–302, 309–319] и Л.Я. Штернберг [Штернберг 1933: 480–483, 483–490], ульчей — А.М. Золотарев [Золотарев 1939: 153, 155–163]. Водворение душ сородичей в *бун* ~ *були* происходит именно во время больших поминок. Нанайский шаман «вез» души сначала на собаках, запряженных в нарту, а затем на мифической птице *кори*. Он пробирался «в центр загробного жилья душ», где говорил с душами усопших и оставлял привезенных. «На обратном пути шаману приходится преодолеть те же самые препятствия: крутые подъемы на горы и опасные спуски, переправу через широкие и быстрые реки, через топкие болота и т.п. Но, руководимый сеоном Бучу на спине птицы *кори*, шаман преодолевает все эти трудные препятствия и благополучно возвращается домой» [Лопатин 1922: 318].

Не менее трудным представлялся путь в *були* и ульчам. Шаман камлает без бубна на специально сделанном столбе *хули*. Он везет души умерших на нарте, на пути встречает злых духов и препятствия. В частности, ему приходится переправляться через реку. Наконец он достигает *були*, быстро сбрасывает души с нарту, а в это время обитатели «мира мертвых» стараются влезть на нарту шамана, чтобы возвратиться к живым. Шаман должен быстро погрузить нарту на мифическую птицу *кори* и вернуться [Золотарев 1939: 161–162].

думакта, ни балдимакта, ни какой-либо иной близкий по звучанию и значению вариант). Эти «зародыши» имеют вид личинок или головастиков (по-видимому, такая характеристика неродившихся людей свидетельствует о некоторых реальных знаниях предков ульчей о том, как выглядит человеческий эмбрион). Именно они, а не птицы (в частности, утки), символизируют *омя* — души будущих детей. Возможно, такое толкование свойственно лишь роду Ходжер. Нам, к сожалению, не удалось обстоятельно побеседовать об этом с представителями других ульчских родов. Тем не менее убеждение, что душа умершего младенца возвращается в виде птички на родовое *м[о]д[а]чани*, существует, кажется, у всех групп ульчей [Золотарев 1939: 40].

По мнению других ульческих информантов, «зародыши» на древе жизни прячутся в утках-гаса. Символы *омя* вышивали не только на спинке свадебного халата (на родовом древе), но и на головной части свадебного одеяла [ПМА].

Подытоживая, еще раз подчеркнем, что ульчское *nŋdāčani* манифестирует только живую природу и никак не связано с загробным миром *були*.

У других народов Нижнего Амура не было такой сложной системы представлений. Поминальные обряды не сопровождалась камланиями, обставлялись проще и безыскуснее. Так, у нивхов, по сведениям А.М. Золотарева, загробный мир помещался под землей, дорога туда лежала через пещеру, душа же попадает в этот мир без помощи шамана [Золотарев 1939: 153]. То же самое наблюдается у эвенков, негидальцев, орочей (впрочем, Штернберг упоминал о некой роли шаманов в похоронном обряде [Штернберг 1933: 435]).

Опираясь на свои полевые материалы, мы не решаемся категорично утверждать, что восточные эвенки или негидальцы отправляют в *бун* душу-тень покойного. Обрисовывая свое видение проблемы, они неизменно говорят, что «дорогой мертвых» в *бун* идет усопший. Душа же какое-то время может находиться на земле, но при правильном к ней отношении она уходит следом за своим хозяином [Хасанова 2004: 174–175]. Позволительно думать, что у народов, говорящих на северно-тунгусских языках, сохранились более древние представления о душе-тени *ханян* и потустороннем мире, чем у нанайцев и ульчей. Не исключено, что в древности таково было общетунгусо-маньчжурское воззрение на душу и потусторонний мир. Под влиянием же иных культур взгляды нанайцев и ульчей сильно изменились, хотя отголоски прежних убеждений можно проследить, например, в изготвлении *фаня* (символического изображения души умершего) и *мугдэ* (изображения человеческой фигуры из травы или дерева, на которую надевали одежду покойного во время поминок *каса*; соответствующее слово есть и в эвенкийском

языке: *мугдэннэ* «шаманское изображение человека-предка из дерева» [Василевич 1969: 227]). В то же время надлежит подчеркнуть, что у некоторых западных групп эвенков (скорее всего под воздействием соседних народов) роль шамана в поминальной обрядности была весьма велика. Характеризуя основные задачи родового шамана, Василевич на второе место после лечения ставит «проводы души покойного в мир мертвых», существовавшее у сымских, подкаменно-тунгусских, илимпийских и нерчинских эвенков [Василевич 1969: 244–245].

О сложности поставленной выше проблемы свидетельствует, например, тот факт, что в работах такого выдающегося исследователя культуры эвенков, как Г.М. Василевич, наблюдаются некоторые противоречия в отношении участия шамана в похоронно-поминальном цикле обрядов. Так, она пишет, что «души покойных сюда (в потусторонний мир. — М.Х.) отвозил шаман или его духи» [Там же: 213]. Или что «обряд отправления души умершего в мир мертвых производился шаманом примерно через год после разложения трупа» [Там же: 242]. В то же время Г.М. Василевич несколько раз сообщает о том, что похороны проходили без участия шамана [Там же: 235, 240]. Возможно, у разных групп эвенков обряды разнились. Но допустимо и то, что душу отправляли в *бун* не одновременно с телом, а значительно позже. Вместе с тем различия между телом и душой настолько неясны, что это позволило Василевич написать: «Шаман после смерти человека должен был перевезти его душу-тело в мир душ умерших людей» [Там же: 225]. Иначе говоря, эвенки и негидальцы, должно быть, не вполне четко разделяли понятия тела и души или же для них «астральное тело» было единым с телом материальным. По крайней мере для нас на данном этапе этот вопрос продолжает оставаться открытым.

В перечислении наиболее важных пунктов, через которые должна пройти душа умершего нанайца, П.П. Шимкевич впервые обозначил место *харо*, где «пути разветвляются, и при дальнейших одинаковых названиях и затруднениях в бун идет столько путей, сколько у гольдов родов» [Шимкевич 1896: 16]. Это было подтверждено позже. В частности, С.В. Иванов отмечал, что «у каждого рода была своя дорога в бун» [Иванов 1976: 186].

Вообще говоря, в тунгусо-маньчжурской этнографии давно укоренилось мнение, что, по представлениям нанайцев, у человека несколько душ (по Лопатину, три [Лопатин 1922: 199]). Сами же нанайцы полагают, что собственно душа одна — это *панян* [Киле 1976: 191], остальные термины имеют несколько другое значение.

С понятием «душа» тесно связано представление о родовом «дереве душ». На нем обитали души, которые впоследствии приходили

в земной мир. Подобные деревья изображались на спинках женских свадебных халатов, символы же душ — птички на ветвях. Дерево манифестировало единство рода. Точно так же его единство демонстрировали «свой» путь в *буни* и «своя» территория в *буни*, где обитали души всех умерших членов рода.

Сходные представления есть и у некоторых групп эвенков. Воображаемая река, соединявшая три мира (верхний, средний и нижний), имела много притоков — собственных рек шаманов. Ниже устья каждого из притоков помещался *буни* соответствующего рода [Василевич 1969: 212–213].

Топография нанайских родовых *буни* имеется в материалах Н.А. Липской. Мы обнаружили по меньшей мере три схемы, показывающие *буни поктони* (путь в *буни*). Все подписи к схемам сделаны на нанайском языке, лишь кое-где имеются краткие комментарии по-русски. Насколько нам удалось понять, сведения получены собирателем от Багданко Онинк'г в 1932 г.

В «картах» Липской есть схема пути шамана от балагана *итоан* в *буни*, есть сама топография *буни*, есть и родовые *буни* нанайцев. Попробуем разобраться в этих ценнейших материалах [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6].

Весь путь нанайского шамана в *буни* изображен на нескольких листах, на отдельном листе дана уменьшенная общая «карта» этой длинной дороги. Начинается путь со специально сделанного для *каса* шалаша *этуг* (в нанайском литературном языке — *итог*) с двумя входами, ориентированными на восток (в мир живых) и на запад (в сторону *буни*). Одна из дверей помечена: *эданžгиэ уйкэ*, где *илуžiэ* — та сторона земного шара, которая является нашим миром [Оненко 1980: 192]. Слева, за дверью, на запад пристроено *дарх* для установки *мугдэ* (изображений душ умерших) [Там же: 141]. Далее нарисовано *гида* (копье), а за ним стоит дерево *žadг*, около него — *токлх* (лестница). Вот как описывает *žadх* С.Н. Оненко: «Срубленное дерево с ветками, которое устанавливалось во время исполнения обряда касса у выхода из балагана *итоан* с нижней стороны по течению реки, считавшейся стороной входа в загробный мир (шаман перед тем, как отправиться в загробный мир, поднимался на это дерево по лесенке, имея при себе лук и стрелы; отсюда он как бы обозревал мир, определял свой путь в загробный мир и в то же время предсказывал, много ли будет кеты в эту осень, будет ли удачным пушной промысел)» [Там же: 176]. После шаманского дерева влево отходит линия, названная *омя поктони* (дорога детских душ), в конце ее точкой обозначено *тондор* м \square ни (дерево *тондор*). Мы предполагаем, что это родовое дерево детских душ. После дороги детских душ — *нути хурэкэ(н)* (маленькая сопочка), за ней снова — линия влево с

надписью *ирмуэ хг поктони* (дорога в царство *ирмуэ*), которая упирается в *ирмуэ хг онини* (реку царства *ирмуэ*). Здесь находятся души самоубийц и умерших от инфекционных болезней [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6. Л. 28 об.]. Затем начинается река, вдоль которой идет тропа в *буни*. Вот и вход в него — *буни санггарини* (отверстие мира мертвых). От этой точки вправо отходит линия *гэкэн* (значение неясно), а влево — *харун*. Вероятно, *харун* — это то самое место, о котором писал П.П. Шимкевич, что там «пути разветвляются». С.Н. Оненко слово *хэрун* толкует как «признак, примета, предзнаменование несчастья» [Оненко 1980: 492]. Сбоку от линии *харун* Н.А. Липская написала: «Хэруи Хэжэр — шам. 4 пок наз умер заблуд и пойдя по харун», что мы расшифровываем как: «Шаман Хэруи Ходжер 4 поколения назад пошел по *харун*, заблудился и умер». На этом л. 27 об. заканчивается.

Следующая часть дороги в «мир мертвых», представленная на л. 25, в основном описывает препятствия на пути шамана: отвесный спуск, вздымающиеся столбами сопки. Путь лежит преимущественно вдоль *буни онини* (реки *буни*), лишь к концу этой части дороги намечен переход через реку — *сакчан* (значение слова установить не удалось, Липская написала по-русски «перевал»). Затем нарисован конический шалаш, около которого надпись: *аунгга* — *аунггалчуан* — место назв. Вероятно, это от *аонгга* (шалаш, балаган) [Там же: 44] — место, где стоит шалаш, место отдыха или даже ночлега. Рядом Н.А. Липская объяснила: «Жаксор шаман сделал». То есть шалаш на пути соорудил первый нанайский шаман из рода Дяксор.

Далее начинается третья часть пути (л. 26), которая идет уже не вдоль левого, а вдоль правого берега реки «мира мертвых». Первым изображено дерево, которое, как можно понять из краткого толкования Липской, призвано испытать силу шамана: «большой шаман может срубить наполовину». Следующий пункт назван *кэкулэчу*, написаны по-нанайски названия различных деревьев. Мы полагаем, что *кэкулэчу* — от *кэку* «камлать, разговаривать с духом умершего» [Там же: 237], т.е. в этом месте шаман беседует с душами, которых он сопровождает в *буни*. Затем шаман проходит некое возвышенное место и достигает *лонгичо*, где находится нечто вроде вешал. Липская поясняет по-русски: «Сделано пер. шам. Жаксор, снял одежду и просушил — было жарко». Здесь мы еще раз получаем подтверждение того, что первыми шаманами нанайцев были представители рода Дяксор. Таким образом, у вешал, сделанных первым шаманом Дяксором, родовой шаман раздевает символическое изображение покойного и сушит его одежду.

Четвертый отрезок пути (л. 27) намечен красным цветом. Видимо, это означает, что шаман уже находится в самом *буни*. Справа

от красной линии располагаются места пребывания душ разных родов: *Kilə бунини* (буни рода Киле), *Гэйкэр бунини* и т.п. Можно думать, что родовые *буни* располагаются на притоках основной реки. Заканчивается эта дорога надписью *Дэрэни*, иначе говоря, это *буни онини дэрэни* — исток реки «мира мертвых». Недалеко от истока крестиками отмечен пункт: «Маленькая деревушка, куда отвез шаман *Жаксор*, первый шаман, умершие души».

Бегло очерченная нами топография тяжелого пути шамана с целью «доставки» душ в родовое *буни* показывает, насколько он сложен, опасен и долог. Как много должен знать и помнить шаман, чтобы не ошибиться в дороге! Шаман возвращается в мир живых на мифической птице *кори*.

Душа взрослого человека после смерти расстается с телом и уходит в мир мертвых. Представления о душе-тени очень сложные и трудно эксплицируются. Обычно словом «душа» переводят негидальское *хан’ан*, которое представляет собой комплексное понятие, включающее такие, например, значения, как «тень-двойник», «эзотерическая сущность», «отражение (в воде, зеркале)», «изображение (умершего)», «медведь, выращиваемый для поминок» (см.: [Хасанова 2000: 208]; ср.: [Березницкий 1997: 36]). *Хан’ан* в состоянии путешествовать самостоятельно. Обычно это происходит сразу после смерти человека: его *хан’ан* посещает важные для покойного места и дорогих ему людей, т.е. прощается с миром перед уходом навсегда. Но, по уверениям пожилых негидальцев, *хан’ан* способна являться к своим близким и до смерти человека. Он еще и сам не знает, что скоро умрет, а родные уже видят его там, где он реально быть никак не может. Это означает, что *хан’ан* «отделяется» от телесной оболочки и начинает уже жить своей жизнью [ПМА 1999, 2000]. В таких случаях говорят: *хан’ан хуллэн* «*хан’ан* ходит» (точнее по смыслу: *хан’ан* бродит по свету).

«Верховские» негидальцы полагают, что *хан’ан* путешествует по земле сорок дней (*хан’ан дигин жан ан’ава хул’этин*), потом уходит в мир мертвых. Поэтому покойному стараются сделать подошвы обуви потолще, чтобы душа могла ходить, сколько ей вздумается. Кроме того, у «верховских» негидальцев существует убеждение, что береза символизирует душу женщины, а лиственница или пихта — мужчины. При этом у них не только душа ребенка, но и душа взрослого человека может называться *оми*: *Чалбан — аси бэйэ оминин*, *хан’анин* (Береза — душа женщины, ее *хан’ан’*); *Ес, на’нта — бэйэ оминин* (Лиственница или пихта — душа мужчины). Из березы старались ничего не делать для умершего, в особенности гроб. Существовало поверье, что если во сне увидишь падающую березу, то с какой-то женщиной случится несчастье, если же увидишь падающую лиственницу или пихту, то

погибнет мужчина [ПМА 1988]. О существовании отголосков культуры деревьев у нанайцев пишет А.В. Смоляк [Смоляк 1976: 138–139].

Интересно, что помимо представлений об *оми* и *хан'ан* у «низовских» негидальцев было еще понятие *комун*. Смысл его не вполне ясен. Это дух, помогающий человеку при жизни, дающий удачу, предсказывающий будущее, предохраняющий от напастей. Есть выражение «*комулкан бэйэ*», т.е. «человек, у которого есть *комун*, обладающий *комуном*». *Хуйандула цэнэми эмэн бэйэ, комулкан бэйэ, сазан, комундулай сазан ехун-да озаван* — «Когда какой-нибудь человек идет в тайгу, человек, у которого есть *комун*, то обо всем, что (с ним) случится он (заранее) узнает от *комуна*» — так нам объясняли роль *комуна*. Однажды на кладбище я спросила, как душа умершего найдет угощение, которое мы кладем на могилу. Мне ответили, что «*комун-то* есть, придет и найдет» [ПМА 1989]. Получается, что *комун* тоже нечто вроде «души», «эзотерическое», существующее и после смерти человека. Аналогичное воззрение есть и у нанайцев. Н.Б. Киле объяснял его нам как «сила духа человека» (устное сообщение 1989 г.). Вообще же в нанайском *комх* — это переносица или лицо [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975: 409]. Скорее всего нанайское представление о переносице как средоточии жизненных сил, точке концентрации духа (души?) пришло к «низовским» негидальцам не так давно и было ими переосмыслено (ср. понятие о душе у нанайцев и ульчей: [Смоляк 1993: 146]).

Представления разных групп нанайцев о мире и человеке значительно отличаются.

Сведения Л.Я. Штернберга, собранные в 1910 г., более чем противоречивы. На это указывала А.В. Смоляк [Смоляк 1976: 135]. Тем не менее краткие записи Л.Я. Штернберга указывают на противоречивость в самих взглядах нанайцев.

Некоторые противоречия во взглядах нанайцев наблюдаем, сравнивая материалы разных авторов. Так, П.П. Шимкевич писал, что на небе есть огромные деревья *Омия-Муони*, на которых в виде маленьких птичек живут и плодятся души людей [Шимкевич 1897: 1] (на небе *Омия-Муони* нет старухи, как у Штернберга). Краткие заметки Л.Я. Штернберга подтверждают эти сведения [Штернберг 1933: 480, 491, 494, 495]. Между тем Н.А. Липская и С.В. Иванов отмечали, что хранительницей душ на этом дереве является *Омсон-мама* (старуха *Омсон*) [Липская 1925: 6; Иванов 1976: 163–164]. Кроме того, Н.А. Липская указывала на то, что каждый нанайский род имеет свое дерево душ [Липская 1925: 6]. Значительно позже это подтвердил Н.Б. Киле, прекрасный знаток родного языка и культуры: «Что касается *омиа мони* (древа душ. — М.Х.), то это родо-

вое или семейное дерево. Птичка на его ветвях — символ будущего пополнения семьи или рода» [Киле 1976: 191]. Где, по мнению нанайцев, находится *Омя* (*Омиа*) *мони*, не вполне ясно. По Л.Я. Штернбергу, это место может быть на небе, или в «особой стране», или же в *доркине* (подземном мире) [Штернберг 1933: 491]. «Согласно нашим материалам, — подчеркивала А.В. Смоляк, — представления о дереве душ отсутствовали у низовых нанайцев, а у верховых были распространены лишь у очень ограниченного круга людей, преимущественно у шаманов» [Смоляк 1976: 135].

Попробуем все-таки разобраться, что же такое нанайское *омя мони* и где оно находится.

В архивных материалах Н.А. Липской есть рисунок, схематично изображающий устройство (?) мироздания (ср. у Аврорина и Козьминского). Выше всего находится *žllo* (каменное небо. — М.Х.), ниже — шестислойное небо из облаков, а затем — *буэ нăфу* (наша земля. — М.Х.). Честно говоря, многое в этой схеме остается для нас неясным. Но вполне понятно, что мир разделяется на восточную сторону — страну живых, где пролегает путь рождающихся душ (*балдигуй омя поктони*), и западную, страну мертвых, где идет путь возвращающихся душ (*мочогуей омя поктони*). Всю Вселенную пронизывает *Тондор мони* — дерево Тондор. У его корня (в комле?) находится *Тондор эжэни* — дух-хозяин Тондора. С восточной стороны к Тондору стремятся рождающиеся души, а с западной от него уходят «возвращающиеся души» [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6. Л. 24].

В той же папке, где мы нашли рисунок мироздания, есть текст на нанайском языке, вероятно, объясняющий изображение. Текст записан рукой Н.А. Липской и не имеет перевода. К сожалению, запись некачественная, трудно поддается переводу в связи с тем, что фразы обрывочны; кроме того, пониманию мешает большое количество зачеркнутых или исправленных слов. Тем не менее что-то все же можно разобрать. Из записи следует, что дерево душ имеет собственное имя — *Тондор*. Текст характеризует дерево *Тондор* и души — птички, которые появляются на нем, а затем отправляются в мир людей. Само дерево, как следует из текста, покрыто красной корой. Одна половина его имеет на ветках хвою и засохшие ягоды, левая же половина — с листьями, хорошими ягодами и шишками. Можно это понять так: западная сторона *Тондора*, обращенная к *буни*, — засохшая, а восточная — цветущая и плодоносящая. Души-птицы называются *гасоа* (водоплавающие птицы; у Л.Я. Штернберга — утки. — М.Х.), они садятся на озеро в его нижнем конце, затем поднимаются вверх. Таким образом, душа через год–два вновь возвращается в мир [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6. Л. 31–33]. Текст был записан в 1932 г. от Багда-

но Онинк'г, село *Џугк'о* (рисунок тоже его). По-видимому, он был представителем той группы нанайцев, которую А.В. Смоляк называет верховыми; об этом свидетельствует по крайней мере одна характерная фонетическая особенность — наличие между гласными звука *ф*, а не *п* (среди надписей к схематическому рисунку мироздания есть словосочетание *буэ нāфу* «наша земля» — у «низовых» нанайцев в данном случае должно быть *буэ нāпу*). Впрочем, в другом словосочетании в тех же надписях к рисунку мы видим в начале слова не *ф*, как можно было бы ожидать, а *п*: *балдигуй омя поктони*.

В целом получается, что *Тондор мони* объединяет все пространство — живое и неживое. Комель его и корни, судя по рисунку, находятся в *доркине* (подземном мире), а крона — выше самой высокой из небесных сфер. *Тондор* (или *Тондор эžэни* (?) осуществляет непрерывный круговорот душ во Вселенной: одни идут к *Тондору* (т.е. в *буни*), другие посылаются в мир людей.

О расположении *буни* ороков (уильта) ничего определенного сказать нельзя. Однако есть сведения, что, по их представлениям, покойник (а не душа!) едет в *буни* на нарте, запряженной оленем. Его путь длится три дня, причем часть его он проделывает пешком [Васильев 1929: 17]. Вообще же представления ороков о загробном мире практически не описаны.

Взгляды нивхов на жизнь и смерть во многом сходны с таковыми у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Сахалина. Тем не менее существенные отличия все же есть. Так, Е.А. Крейнович писал: «Легенд об обитании душ человеческих детей на дереве я у гиликов не нашел» [Крейнович 1930: 110]. В то же время считалось, что души умерших детей пяти–шести лет возвращаются к матери для возрождения, а те, которые постарше, уходят в *млы-во* — селение мертвых [Там же: 99]. Умерших младенцев не сжигали, как взрослых, а хоронили в специально выдолбленном гробике. Он назывался *кохчик* [Там же: 99–100; Таксами 1975: 144]. Слово это вместе с обычаем захоронения младенца на дереве скорее всего было заимствовано нивхами от эвенков. В «Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков» приведено слово *к□рчак* «гроб» как явный монголизм, причем зарегистрированный только в одном эвенкийском диалекте (говоре) — баргузинском, который, как известно, находится в зоне активного влияния бурятского языка [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975: 416]. Очевидным монголизмом позволяет считать это баргузинское эвенкийское слово наличие приведенных в указанном словаре соответствий в других монгольских языках, в том числе и в бурятском, вроде бы единственном из монгольских, осуществившем в общем-то вполне объяснимый семантический переход (ср. письменно-монгольс-

кое *ха̄йur'āa* «ящичек, сундучок», халха-монгольское *хуурцаг* «ящик, сундук», бурятское *хуурсаг* «гроб»). Разумеется, непосредственного заимствования из баргузинского диалекта эвенкийского языка в нивхский быть не могло по вполне понятной причине (очень большое расстояние, разделяющее их). Тем не менее основание считать нивхское слово *кохчик* «выдолбленный гробик для ребенка» эвенкийским по происхождению у нас есть. В 1981 г. в дер. Владимировка района им. Полины Осипенко Хабаровского края от эвенкийки Н.И. Федоровой нами было записано слово *корчек* «гроб», которое, по-видимому, и является связующим звеном между баргузинским диалектом эвенков Северного Забайкалья и нивхским языком. Что касается несколько странного звукового перехода *p > x* (эвенк. амгуньск. *корчек* ~ нивх. *кохчик*), то такая звуковая адаптация обусловлена особым статусом фонемы *p* в нивхском языке: в отличие от других языков в нивхском вибрант *p* с точки зрения фонологии относится скорее к шумным, чем к плавным.

Похоронный обряд нивхов коренным образом отличался от тунгусо-маньчжурского. Нивхи сжигали покойников; правда, были и такие, которые погребали их [Крейнович 1930: 111]. Огонь для последнего костра добывали трением [Штернберг 1933: 80; Крейнович 1930: 105]. После сожжения тела покойного душа этого человека временно переселялась в собаку (обычно любимую собаку умершего), называвшуюся *прыски* [Крейнович 1930: 105; Штернберг 1933: 80, 327–328]. Через некоторое время совершались проводы души в *млы-во* (мир мертвых), буквально эти проводы назывались «день поднимания дерева» [Крейнович 1930: 106; Таксами 1975: 146–147]. На родовом кладбище в домик *раф* ставились деревянное изображение усопшего, изображение кукушки [Штернберг 1933: 307; Крейнович 1930: 107; Таксами 1975: 149], устраивалась трапеза, после чего нивхи были уверены, что «душа покойника, восседая на нарте, запряженной собаками и нагруженной целым ворохом вещей, отправляется по направлению к селению мертвых» [Крейнович 1930: 110] (ср.: [Штернберг 1933: 81, 329]). Собаку же *прыски* обязательно продают или обменивают в род зятьев [Крейнович 1930: 110; Штернберг 1933: 80, 330].

Если человек опасно болен, то, полагали нивхи, злой дух *милк* унес его душу в *млы-во*. В такой ситуации шаман отправлялся вырывать эту душу, и в случае успеха больной оставался жить [Штернберг 1933: 322].

Судьба души покойного нивха зависит от вида смерти [Там же: 331–332]. В частности, душа убитого не может сразу попасть в *млы-во*. До своего отпущения она кружится в виде серой птицы с красным клювом, называемой *тахч*. По ночам она испускает ужас-

ные крики [Штернберг 1933: 97; Крейнович 1930: 108]. На могиле убитого ставится пень корнями вверх [Штернберг 1933: 98; Крейнович 1930: 108; Таксами 1975: 151–152].

Л.Я. Штернберг писал, что иногда, как считают гиляки, души умерших вновь приходят на землю. Это определяют по словам, которые начинает говорить ребенок. В таком случае проводят специальный обряд, чтобы ребенок «забыл свое прошлое» [Штернберг 1933: 332].

Библиография

Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представления орочей о Вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI. С. 324–334.

Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты и словарь. Л., 1978.

Арсеньев В.К. Лесные люди — удэгейцы. Владивосток, 1926.

Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб., 1999.

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

Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969.

Васильев Б.А. Основные черты этнографии ороков // Этнография. 1929. № 1. С. 3–22.

Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

Иванов С.В. Представление нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 161–188.

Киле Н.Б. Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 189–202.

Крейнович Е.А. Нивхгу. М., 1973.

Крейнович Е.А. Рождение и смерть человека по воззрениям гиляков // Этнография. 1930. № 1–2. С. 89–113.

Липская-Вальронд Н.А. Материалы к этнографии гольдов. Иркутск, 1925. Отд. оттиск.

Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.

Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь. М., 1980.

Орочские сказки и мифы / Сост. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева. Новосибирск, 1966.

Смоляк А.В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

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

Суник О.П. Ульчский язык. Л., 1985.

Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.

Хасанова М.М., Певнов А.М. Мифы и сказки негидальцев. Осака, 2003.

Хасанова М.М. Традиционный похоронный обряд негидальцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2004. Ч. 2. С. 173–188.

Цинциус В.И. Негидальский язык. Л., 1982.

Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896.

Шимкевич П.П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия // Этнографическое обозрение. М., 1897. Кн. XXXIV.

Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

Lopatin I. The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin. S-Gravenhage, 1960.

Laufer B. Petroglyphs on the Amoor // American Anthropologist. 1899. № 5.

Ч.М. Таксами

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НИВХОВ О ВСЕЛЕННОЙ И МИРЕ МЕРТВЫХ

Нивхи — небольшая народность, проживающая в низовьях Амура и на острове Сахалин. Общая численность около 4,5 тыс. человек. На этой территории они проживают давно, и их относят к группе палеоазиатских народов. Еще в середине XIX в. было замечено, что нивхи отличаются от соседних народов как по языку, так и по культуре. Правда, в результате длительных этнокультурных контактов появилось много смешанных семейно-родовых групп: нивхско-негидальские, нивхско-ульчские, нивхо-японские и др. Члены этих смешанных семей владели ульчским, негидальским и японским языками. Среди нивхов были и те, кто владел языком нанайцев. Надо отметить, что в этих смешанных семейно-родовых группах наблюдалось много общих явлений в традиционной культуре. Об этом написано немало. В культуре народов Нижнего Амура и Сахалина выделяются общие, видимо, палеоазиатские элементы. Но больше всего их сохранилось в культуре нивхов, потомков древних рыболовов и морских охотников Тихоокеанского Севера. Чем больше я изучаю культуру нивхов, тем больше убеждаюсь в том, что древние палеоазиаты жили на более обширной территории, расположенной на Тихоокеанском Севере, в том числе и в бассейне нижнего Амура.

В 1854–1856 гг. огромную научную работу по естественно-историческому изучению Приамурского края Сахалина провел ученый-натуралист Леопольд Иванович Шренк. Он предполагал, что нивхи, населявшие обширные земли в Азии, под «наплывом и напором более сильных и живучих народов» вынуждены были потесниться и переселиться даже на Сахалин с материка. Возвращение части нивхов с острова на материк, по мнению Л.И. Шренка, было вызвано продвижением айнов с юга, теснимых японцами [Шренк 1883, I:

221]. Л.И. Шренк первым выделил палеоазиатскую (древнеазиатскую) и тунгусо-маньчжурскую группы народностей Сибири. К палеоазиатской группе, кроме чукчей, коряков, эскимосов, ительменов, он отнес и нивхов. Этот термин правильно подчеркивает древность их языков и пережиточный характер их культуры.

Из капитальных трудов Л.И. Шренка наибольшую известность у этнографов и историков получила работа «Об инородцах Амурского края». Центральное место в ней занимают исследования древнейших обитателей Нижнего Амура и Сахалина — нивхов (гиляков). Изолированность нивхского языка, отличный от соседей характер материальной культуры, общественного строя и другие особенности вызвали у исследователя особый интерес к этой народности. Л.И. Шренк не занимался специально изучением языка нивхов. Тем не менее им и его корреспондентом К.И. Максимовичем были сделаны ценные словарные записи, из которых наибольший интерес представляют слова, связанные с родовой организацией нивхов, географические названия и др. Наряду с нивхами Л.И. Шренк исследовал и другие малые народности Амура и Сахалина, дав достаточно полную картину их расселения и историко-этнографическое описание. По словам Л.Я. Штернберга, крупнейшего исследователя народов Амура и Сахалина, «Шренк поистине может быть назван Колумбом этнографии Приамурского края».

Л.Я. Штернберг, находившийся в течение восьми лет в политической ссылке на острове Сахалин¹, открыл новые страницы в истории изучения коренных сахалинских народностей, в первую очередь нивхов (гиляков).

Лев Яковлевич Штернберг полагал, что первоначальной родиной нивхов были низовья Амура, а на Сахалине они появились сравнительно поздно, вытеснив своих соседей айнов.

Л.Я. Штернбергу принадлежит мысль о том, что нивхи пришли на нынешнюю территорию из более северных стран, близких к арктической полосе. Развивая свою мысль о сходстве нивхов с северо-восточными палеоазиатами, Л.Я. Штернберг высказал предположение о возможном сходстве нивхского языка с языками северо-американских индейцев, но эти вопросы нуждаются в дальнейшем

¹ С 1869 г. Сахалин превратился в место всероссийской ссылки и каторги. На острове твердо установился тюремный режим. С 1884 г. сюда стали высылать государственных преступников. За время существования сахалинской каторги на ней отбывали наказание более 50 видных революционеров и несколько сот человек, обвиненных в сопротивлении представителям царской власти. Общее число каторжан на Сахалине в некоторые годы достигало 32 тыс. человек [Сенченко 1957: 132–133].

исследовании. В научной литературе существует мнение и о южном происхождении нивхов. Этой теории среди ученых XX в. придерживался, в частности, Е.А. Крейнович, высказавший предположение о том, что «нивхи некогда жили южнее их современной территории в тесном соприкосновении с корейским народом, с одной стороны, и с древними маньчжурами» [Крейнович 1955: 136; Золотарев 1933].

Мы думаем, что правильно придерживаться мнения тех авторов, которые считают, что нынешние нивхи — потомки древнейших неолитических жителей Нижнего Амура и Сахалина и что в прошлом они обитали на территории, занимаемой коряками, распространяясь и в южные районы. Возможно, что именно на этой территории происходил стык культур народов Севера и Юга, связь древних культур Монголии и Аляски [Окладников 1964: 50]. Не исключено, что в заселении американского континента участвовала какая-то часть предков нивхов.

Здесь важно отметить, что еще в XVII в. при встрече с первыми отрядами землепроходцев нивхи показали совершенно отчетливые представления о своей исконной островной земле, границах расселения своего народа, характере местности. Этими знаниями они обладали благодаря накопленной в течение длительного исторического периода информации. Многие нивхи совершали длительные деловые путешествия вверх по Амуру до маньчжуро-китайской территории, в том числе в г. Сан-Син. Проезжая земли многих народов, они знакомились с их природой и самими народами. Возвращаясь домой, делились своими впечатлениями и наблюдениями с сородичами и соплеменниками. Особенно хорошо нивхи Нижнего Амура изучили территорию бассейна реки Амгуни. По притокам Амгуни и озерной системе нивхи выходили далеко на Охотское побережье. Любопытно знать, что этим маршрутом нивхи пользовались и в середине XX в. во время охоты на лося и экспедиционных промыслов рыбы. Дальние путешествия совершали нивхи островной Сахалинской земли. Мы знаем, что они бывали на материке и на острове Хоккайдо. Во время последних поездок в Японию я собрал интересные сведения о поездке нивхов на Хоккайдо. Еще до Второй мировой войны (до 1941 г.) нивхи посещали полуостров Сирэтоко на Хоккайдо для охоты на медведя [Таксами 2004: 7].

По словам Е.А. Крейновича, нивхи «обладают блестящим знанием своей территории <...>. Выделение и обозначение всех мельчайших особенностей ландшафта и рельефа свидетельствуют о том, что аналитические особенности нивхов абсолютно ни в чем не уступают интеллектуальным способностям цивилизованных народов» [Крейнович 1973: 53–54].

Члены каждого родового коллектива хорошо знали свои родовые земли, на которых проходила их жизнь. С учетом особенностей кормящего ландшафта они вели хозяйственную деятельность по сезонам года, обеспечивая себя средствами существования. Да и образ жизни был подчинен этой цели. Почти все нивхи имели зимние и летние селения, удобно расположенные для промыслов по сезонам года. Еще в середине XIX в. это отметил Л.И. Шренк: «Гиляки исключительно живут рыбным и тюленевым промыслом и в нем находят непосредственное удовлетворение своих ближайших потребностей естественным образом, всегда стараются селиться по главным и самым рыбным бассейнам своей страны и притом как можно ближе к воде. Таким образом, все гиляцкие селения расположены в непосредственной близости к Амуру, к лиману, к морю или по течению реки Тымы — этой главной артерии северного Сахалина. <...> Местность всегда избирается по возможности благоприятной, на берегу реки или в небольшой бухте, недоступной половодью берег, окаймленный высоким лесом. Зимние селения обычно защищены от ветров и бурь скалистыми уступами, летние селения — места с глубоким причалом для лодок» [Шренк 1883, II: 9]. Места расселения нивхов были богаты природными ресурсами, и люди досконально изучили их в течение длительного исторического периода. Большинство нивхов, как нами уже отмечено, знали хорошо свои родовые угодья и территории, которые, согласно обычному праву, принадлежали им. Хорошо они знали и родовые угодья своих соседей и соблюдали их неприкосновенность и права.

Вселенную нивхи называют *курн* и представляют живой. Древние нивхи считали, что она состоит из трех плоскостей: *тлы* — «небо»; *тлы-миф* — «небесная земля» (*миф* «земля»); *ых-миф* — «средняя земля» (мир людей) или «конечная земля»; нижний мир — *млых*, *млу* или *млы-во* — «селение мертвых», находящееся под землей [Крейнович 1955: 38.].

По традиционным представлениям нивхов, на их земле жили духи-хозяева, которые регулировали жизнь и соблюдали порядок на ней. «Для него (нивха. — Ч.Т.) не существует мертвой неразумной природы; напротив, вся природа одарена жизнью и разумом» [Штернберг 1933: 4].

Вся земля такое же живое существо, как и обитающие на ней люди, животные и растительный мир. Нивхи Сахалина свой остров называют *миф* («земля») и рассматривают как живое существо, у которого голова — мыс Марии, подбородок (*пытыкры*) упирается в Охотское море, а ноги — два полуострова, омываемые проливом Лаперуза. Нередко остров Сахалин сравнивали с лежащим на боку человеком или тюленем. Л.Я. Штернберг по время путешествия по

Сахалину побывал на северной части острова и даже стоял на его «голове», видел, как нивхи приносили жертву и молились земле, бросая еду, «и даже одинокие утесы, торчащие из воды вдоль берегов острова, — все это живые боги, убежавшие от своих родов под влиянием междоусобиц. <...> Такой же живой является остальная природа: грозный толь (море), мрачные леса гористого острова, быстрые реки и т.д.» [Штернберг 1933: 54].

На земле самым важным, можно сказать главным, хозяином является *Пал-ыз*, хозяин гор и тайги, он же *миф-ыз* «хозяин земли». Кроме того, каждый природный объект и жилище также имеют своего «хозяина». Поэтому повсеместно нивхи устраивали «кормление» этих хозяев: во время промыслов, путешествия и поездок на лодке, на собачьих упряжках, во время посещения тайги для сбора ягод, орехов и трав. Нивхи с детства знали места, в которых находились «хозяева», и никогда не проходили и не проезжали мимо, не совершив в знак уважения «кормления» хозяев. Обычно эти священные места находились у горных ключей, подножья утесов или мыса, вблизи многолетних деревьев или на высоких сопках и т.д. Но прежде всего эти священные места находились рядом с нивхскими селениями, в местах их летних и зимних жилищ.

По представлениям нивхов, «хозяин» дома живет во всех нивхских жилищах. В прошлом их изображение делали на четырех каркасных столбах в полуземлянках. В 2004 г. во время поездки на остров Хоккайдо я посетил музей вблизи г. Абашири. Здесь на территории археологических раскопок находилась полуземлянка нивхов, проживавших на Хоккайдо. Эти нивхи в прошлом жили на Южном Сахалине и переселились после 1946 г. По просьбе археологов они построили полуземлянку со всеми деталями, в том числе с изображениями «хозяев дома» на четырех основных столбах, на которых держится вся конструкция полуземлянки. Автору статьи удалось сфотографировать эти изображения. В жизни нивхи никогда не забывали «кормить» хозяев дома, обрызгивая соком ягод или смазывая им их изображения. Детали нивхского дома с подобными изображениями хранятся в фондах МАЭ (колл. № 6366).

Жилище нивхов такое же живое существо, как весь окружающий мир. В нем особенно важное место занимает очаг, в котором, по представлениям нивхов, живет «хозяин» огня. Дома или на промыслах нивхи уделяют особое внимание огню, оберегают его от осквернения и всегда устраивают «кормление» огня. В нивхской мифологии очень подробно освещается роль огня в жизни нивхов, в том числе в промысловой деятельности. Описывается, как хозяин огня помогает на промысле охотнику в добыче пушных зверей. Нередко охотник вечером, сидя у костра, покуривая трубку, мысленно бесе-

дует с хозяином огня, высказывает свои пожелания и просьбу помочь в удачной охоте и добыть нужное количество зверей. Бросая в огонь табак и еду, охотник давал силу хозяину огня и надеялся на успех охоты.

Я много раз слышал предания о роли огня в жизни нивхов. В одном из них говорится о том, как два нивха поехали на охоту на собачьих упряжках в дальние промысловые угодья. Один из них был недобрый и жадный и никогда не «кормил» хозяина огня и только ругал всех, сетуя, что у него не ладится с промыслом и не попадаются в петли звери. Даже когда курил, сидя у костра, не бросал еду в огонь и не угощал хозяина огня табаком. За все дни промысла он не поймал ни одного соболя. Его же напарник был добрым человеком, уважал всех, соблюдал обычаи и традиции своего народа. И поэтому, когда разжигал огонь, своим огнивом сначала кормил хозяина огня, бросив в костер щепотку табака и часть еды, которую принес с собой. Так поступал все дни пребывания на промысле. Вечерами сидел долго у костра, покуривая трубку. Мысленно беседовал с хозяином огня. Ежедневно он добывал петлями по несколько соболей с хорошим мехом. Накануне отъезда вечером добрый охотник спросил у злого охотника, какие успехи на промысле и доволен ли он охотой. «Что-то не ладится у меня, и я не видел тех, за которыми пришел», — последовал ответ. «Почему-то они избегают мои тропы и обходят петли. Что-то не ладится у меня, и я завтра уйду домой». Хороший охотник, зная, что его напарник не добр к окружающим и с неуважением относится к обычаям, посоветовал повнимательнее отнестись к огню и накормить его «хозяина», угостить табаком. Так, посоветовав, и ушел в свой шалаш. Утром рано он ушел проверять свои петли, как и прежде, добыл петлями несколько соболей. Когда вернулся на стоянку, то не нашел шалаш своего напарника и его собачью упряжку. Тот уехал домой. Хороший охотник услышал человеческий стон и увидел в огне расколотую человеческую голову. Это был «хозяин» огня. Он сказал: «Мой хозяин плохой человек, жадный и жестокий. Он не кормил меня, но заставлял охотиться и добывать соболей. Я от голода истощал и не мог ходить за соболями. Перед уходом мой хозяин топором ударил мне по голове, сказав: “Вот тебе еда и угощение”». Хороший охотник собрал смолу и положил на расколотую голову. Рана зажила. Затем охотник сел у этого огня, закурил и угостил табаком его хозяина. Затем накормил его, бросив в огонь еды из своего запаса. Хозяин огня поправился, набрался сил и добыл для охотника соболей, загоняя зверей в петлю. Хороший охотник поймал много соболей, вернулся домой с богатой добычей. Вот поэтому нивхи всегда почитали хозяина огня и кормили его, когда сами курили или ели у огня. В такой

ситуации хозяин огня всегда благодарил человека, оказывая ему помощь в промыслах.

На Сахалине старик-нивх Мурмур рассказал Е.А. Крейновичу о том, что, «когда человек перед выходом на охоту спит, хозяин огня отправляется на промысел тюленей. Если хозяин огня убьет тюленя для охотника, то тогда нивх выезжает на охоту и убивает тюленя» [Крейнович 1973: 103].

Я, так же, как и Е.А. Крейнович, слышал подобный рассказ от нивхов Сахалина и Амурского лимана. Об этом мы писали в «Сказках народов Севера» (1996 г.).

Природа у нивхов населена живыми и разумными существами. К ним относятся с большим уважением и стараются не обижать. Мы уже не раз писали о том, что самое почитаемое животное у нивхов — медведь. По их представлениям, медведи — родственники нивхов, многие нивхи бывали в гостях у медведей и видели их быт. Они живут, как нивхи, в большом родовом доме, питаются так же, как нивхи. Эти горные люди ходят в шкурах, а когда возвращаются к себе домой, снимают шкуру-одежду и вешают для сушки. Медведи живут родами и находятся с людьми в кровном родстве. Это представление довольно четко прослеживается в медвежьем празднике — «воспитании медвежонка», убое медведя и его захоронении. Особенно интересен обычай наречения новорожденного именем, которое сообщали медведю во время медвежьего праздника.

Земля нивхов со всех сторон омывается «голубым континентом», их земля на материке находится в бассейне великой реки Амур и многочисленных ее притоках, а также озер. На востоке нивхскую землю омывает Охотское море. Это обстоятельство нашло отражение в мировоззрении нивхов и их древней духовной культуре.

Вода у нивхов также одухотворена. В местах горных источников, по представлениям нивхов, живет хозяин (хозяйка) горного источника, а на дне Охотского моря и Тихого океана — седовласый хозяин моря, которого нивхи называют *тол-ыз*. В мифологии он известен как *Тайр-надз*. «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 ящиков с самой разнообразной 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 наводить порядок в морях и гнать навстречу гилияку всяких зверей морских» [Штернберг 1933: 55].

Среди нивхов распространены предания, в которых описывается жизнь в морской пучине. Морем, как говорится в мифологии, управляет семья седовласого старика. Нередко в голодные годы, особенно в годы плохих промыслов рыбы, нивхи отправлялись на по-

клон к хозяину воды/моря и показывали ему хвосты сушеной рыбы. Так они «сообщали» о том, что голодают. В преданиях есть немало описаний, как нивхи добирались до хозяина воды. В плохие промысловые годы нивхи решались отправить в дальнейшее путешествие к хозяину воды кого-нибудь из молодых людей, сильного и выносливого, знающего дорогу. При встрече с «хозяином воды» посланец излагал просьбу своих сородичей и соплеменников послать им рыбу и позволить добывать ее в нужном количестве. Выслушав посланца, «хозяин воды» с пониманием относился к просьбе людей, всегда принимал гостя, угощал его и беседовал с ним, во время разговора расспрашивал о жизни людей и выяснял подробно их нужды. Затем провожал гостя домой, брал горсть икры разных рыб и бросал вслед за гостем. Икра превращалась в косяки рыб и устремлялась к реке, на побережьях которой живут нивхи. Таким образом нивхи обеспечивали хорошие промыслы и средства для существования.

В свою очередь, нивхи дважды в год устраивали большие ритуальные праздники «кормления» воды: весной во время вскрытия реки и морских побережий ото льда и глубокой осенью перед самым становлением льда на реках и на море. Люди тщательно и серьезно подходили к этому празднику, готовили ритуальные блюда: *мось* — студень из рыбных кож и ягод, разные ягоды с рыбьим жиром, *юколу* — вяленую сушеную рыбу, табак, съедобные травы и т.д. Всю еду клали в специальные блюда в форме рыб разных пород, морских зверей, водоплавающих, птицы-гагары. Каждая семейно-родовая группа на своем берегу устраивала «кормление», бросая в воду пищу из этой посуды. Оставшуюся еду и посуду уносили домой, и каждого члена семьи обязательно угощали ритуальной едой. Угощали этой едой и членов других родов. Но так как большинство нивхских семей были малочисленными и в них жили представители родственных семей, то все семьи совместно устраивали праздники «кормления» воды — *«тол ардь»*. Ритуальную посуду хранили старейшие нивхи в амбарах. Ее использовали только на празднике «кормления» воды.

В повседневной жизни нивхи устраивали «кормление» воды во время плавания по реке, бросая табак или еду, приговаривая *«Толыза нын намагур хумгуя, колавитиыгыр вигуя»* — «Хозяин воды, позволь нам хорошо жить и без болезни ездить».

Нивхи кормят табаком и едой морских животных, в том числе морских касаток и тюленей. Более того, тюлени черепа бросают в воду с воткнутыми в ноздрю стружками, пропитанными соком ягоды. Это своего рода ответное угощение хозяину воды в благодарность за то, что он прислал людям рыбы и морских зверей. Нивхи верят в то, что хозяин воды получает угощения, посылаемые людьми.

Охотники говорят, что когда после «кормления» воды они добывают тюленя, то их язык оказывается покрыт ягодным соком.

Многими исследователями были записаны мифы о хозяине воды. В них подробно описываются долгие путешествия рыбаков к хозяину воды и посещение его дома. Во всех мифах дается описание быта семьи доброго седовласого старика, его гостеприимство и внимание к нивхам, пришедшим за помощью. Мне также удалось записать несколько вариантов предания о хозяине воды под названием «*Пна-ни-кхе пачикхе*» — «Сестра с братом». Здесь я приведу сокращенный вариант. Предание записано в 1956 г. в сел. Колыма от Оттыхта Ольги Нимайковны.

«В одном селении на морском побережье жили только сестра и младший брат вдвоем. Брат стал хорошим охотником и добывал много пушных зверей. Однажды на краю селения он встретил красивую девушку, которая была дочерью хозяина воды. Она приплыла в образе красивой пятнистой нерпочки и, выйдя на берег, превратилась в красивую девушку. Всегда после охоты брат, переодевшись, отправлялся на край селения к мысу, где проходило его свидание с девушкой. Сестра ревниво следила за поведением брата и заметила девушку-нерпчатку. Она подкараулила нерпчатку, и, когда та вышла на берег и превратилась в девушку, вонзила в нее острогу. Между злой сестрой и девушкой-нерпчаткой возникла борьба. Когда сестра побеждала, то девушка-нерпчатка оказывалась на берегу, когда девушка-нерпчатка осиливала, то злая сестра оказывалась в воде вместе с девушкой-нерпчаткой. Когда злая сестра вновь оказалась в воде, кожаный ремень порвался и раненая нерпчатка с наконечником остроги, оставляя следы крови, уплыла в дом своего отца. Когда вернулся домой брат, то увидел мокрую свою одежду. Он спросил: “Почему моя одежда мокрая?”. Сестра ответила: “Недавно шел дождь и промочил твою одежду”. Брат почувствовал неискренность в ответе сестры, да и никакого дождя не было. Он сразу же пошел к утесу, где всегда ожидал свою девушку. Здесь увидел камни, обрызганные кровью, с грустью присел на них. В это время приплыли два маленьких нерпинка. Они вышли на берег, превратились в мальчиков и стали собирать ветки багульника и ели. Он узнал в них братишек своей девушки. Они рассказали, как его сестра ранила их сестру и что они приплыли за лекарственными травами, чтобы вылечить рану от остроги. Нерпчатки уплыли с лекарственными травами. Уплывая, они сказали: “За тобою прилетят звери”. Сразу же прилетела птица — гагара, которая известна у нивхов под названием *Ун-на*. Она сказала: “Давай, ты на меня садись, и я тебя повезу”. Так полетели. Так долетели до одной земли. Оттуда дальше поехали на “дельфине”. Приплыв к одной земле, дельфин сказал: “Только по этой доро-

ге (тропинке) иди”. В пути брат встретил раба, прошедшего за дрова. У него расспросил обо всем, убил его и переделался в его одежду. Затем взял дрова и под видом раба спустился в деревню. Наколлот дрова и, взяв их в охапку, вошел в дом. Здесь увидел шаманов: шамана хозяина воды и хозяина гор (сопок). Наш гость проголодался и обратился к жене хозяина воды с просьбой дать ему еды. Поев, он улегся на наре и стал играть на варгане. Девушка по мелодии узнала своего возлюбленного. В это время шаманы перестали играть-камлать на бубне. Молодой человек обратился к шаманам позволить ему сыграть на бубне. Услышав эту просьбу, хозяин воды, *хамар* (“седой старик”), привстал и сказал: “*Хы хоу!*”. Что означает согласие: “Пускай играет!”. Затем сказал: “Послушайте, о чем будет петь раб”. Затем запел. Девушка окончательно узнала его. Пока пел бедный человек, наконечник гарпуна выпал из раны, рана зажила, и девушка перестала болеть и выздоровела. Затем они поженились. Седой старик всех шаманов прогнал».

В другом варианте подробно рассказывается о том, как юноша попадает в село, где живет хозяин воды, как он, прежде, чем попасть в его дом, побывал в гостях, угощался и беседовал с людьми. В доме хозяина воды коллот дрова, носил воду и помогал по домашним делам. Постепенно привыкал к дому и семье. И уже после полной адаптации в семье хозяина воды юноша решил выступить с бубном. После женитьбы он остался жить в семье хозяина воды и стал помогать своим сородичам и соплеменникам, живущим на земле. Так нивхский юноша поступил ради любви к девушке и спасения своих сородичей.

У нивхов распространено предание о том, кто посылает к нивхам рыбу и морских зверей. В нем говорится, как в одну зиму нивхи голодали из-за отсутствия рыбы и морских зверей, хотя они кормили хозяина воды. Весной охотники поехали добывать тюленя на льдинах. Охотники, добывая тюленей, переходили с одной льдины на другую. Одни из них не успел вовремя спрыгнуть на берег и на льдине поплыл в суровое море. Когда льдина остановилась, охотник сошел на берег неизведанной земли. Здесь стоял один амбар на сваях. Его пригласили охотники амбара, и хозяева угостили рыбой и мясом разных морских животных. После долгих скитаний он крепко уснул. Когда проснулся, то увидел, как жена хозяина из-под нарты достала кету, убила и стала варить. Затем также из-под нарты достала молодого сивуча, убила кулаком и сварила.

Хозяин воды объяснил, почему он не посылает нивхам рыбу и морских зверей. Это он делает из-за того, что люди мучают зверей и рыб, нанося им многочисленные раны. И он открыл ящик, внутри которого было большое пространство, и в нем охотник увидел рыб с

раздавленными глазами, отрезанным хвостом, раздавленным пузырем т.д. Такую же картину увидел в ящике с ранеными тюленями. Хозяин воды сказал охотнику: «Больше не мучайте рыбу и тюленей». Осторожно обращайтесь с ножами, когда разделываете рыбу и тюленей. Когда охотник вернулся домой, все рассказал людям. С тех пор нивхи не мучают рыбу и морских животных. Бережно обращаются с ножами при их разделке. В этом предании описывается долгий путь молодого нивха от своего селения до места обитания хозяина воды. Во время путешествия герой посещает многие нивхские селения, ночует в них, знакомится с его жителями, узнает судьбу людей. В итоге достигает цели и знакомится с хозяином воды, владельцем морских богатств. От его доброты зависела судьба нивхов. Благодаря его щедрости в нивхские реки устремлялись косяки рыб и морские звери. Так думали нивхи в прошлом.

Морских касаток нивхи называют «*ызгу-хозяева*». Во время промыслов и при встрече с ними в море их угощают, бросая еду и табак в море. По представлениям нивхов, морские касатки в ответ оказывают помощь нивхам, выбрасывая на берег тюленей. Более того, нивхи считают, что среди касаток встречаются родственники нивхских родов. Их нивхи узнают по спинным плавникам. Среди них есть девушка, вышедшая замуж за морскую касатку, и юноша, которому нивхи вернули саблю, превратившуюся в спинной плавник, при помощи которого он разрезает тюленей и выбрасывает их на берег. По представлениям нивхов, касатки — это морские люди и живут подобно нивхам. При захоронении морской касатки нивхи соблюдали определенный ритуал. Касатку можно сравнить с медведем. В тайге есть хозяин тайги и земли. На его земле водятся медведи, которых человек считает своими родственниками, живущими в лесу. С ними человек обменивается подарками и выражает уважение, устраивая медвежий праздник. То же самое мы наблюдаем во взаимоотношениях нивха с морской касаткой. Этот вопрос еще ждет своего исследования.

Мы описали в общих чертах представления нивхов о природе и среде обитания, в которой проходила их жизнь на земле. Теперь обратимся к их представлениям о других частях Вселенной.

У нивхов сложилось своеобразное мифологическое представление о небесном мире. Небо «населено целыми племенами *тлы-нивухов*, небесных людей» [Штернберг 1933: 55]. Иногда небесные люди из баловства пускают удочки с крючками на землю, «чтобы подцепить какого-нибудь гиляка». Так, молодой гиляк Ильк из деревни Арково рассказывал мне, что «*тлы-нивух* зацепил однажды золотым крючком его отца, который спасся только тем, что ухватился за дерево и, таким образом, отделался лишь испугом и изорванным халатом» [Штернберг 1933: 55].

По представлениям нивхов, самым грозным является хозяин неба — *Тайһранд*, который изредка мечется по небу, создавая гром и молнию. Нивхи считают: грозное существо видит, что делают люди на земле, и может наказать за нехорошие поступки. Но нередко нивхи выступали против действий хозяина неба, когда он свирепствует, льет долго ливневыми дождями, гремит и молниями сверкает. В такие мрачные дни, когда небо покрывается темной тучей, старейшие нивхи стреляют из лука в молнии и сильный ветер. Этим успокаивают хозяина неба. Последний улетает с нивхской земли. Нивхи рассказывали Е.А. Крейновичу, как они «убивали» сильный и опасный ветер. «Нивх, собравшийся убить ветер, расщеплял конец стрелы и вставлял в расщеп кусок прута, который затем поджигал. Взяв лук, он в него эту стрелу вкладывал и из жилища с ним выходил. Против ветра он шел, завихрение разыскивал. Стрелять можно только против ветра. Увидев завихрение, нивх стрелял в него и говорил: “Ихнт — убил”» [Крейнович 1973: 36]. Мы видим, что нивхи не всегда покорны силам природы и нередко выступают против действия некоторых «хозяев», в том числе хозяина неба, когда они наносят вред человеку и создают дискомфорт в его жизни.

В преданиях нивхов говорится о том, как они пытались взобраться на небо по лестнице и по веревке. Об этом я слышал от нивхов на Амуре. Вообще нивхи боятся небесного хозяина и мало общаются с ним. Возможно, поэтому у них ограниченное знание о небе и его обитателях.

Сам нивх-человек живет в среднем мире, известный под названием *миф* «земля», «наша земля», *нивх-миф* «земля человека». Нивх знал, что после смерти он попадает в мир мертвых *млы-во*, *млых-во* — «селение мертвых». По представлениям нивхов, под землей живут их предки, умершие давно. Там умершие живут так же, как живые, — родами. «Умерев, человек уходит не в неопределенное место, а в селение мертвых, но к своим самым близким родственникам, в свой род» [Там же: 371].

По рассказам нивхов, некоторым из них удавалось побывать в *млы-во*. В своем родном селе Кальма на Нижнем Амуре я записал предание о том, как один нивх побывал у мертвых. Предание так и называется «*Млы-во тылгу*» — «Предание о селении мертвых».

«В одном нивхском селении у одного нивха оценилась сучка и принесла несколько щенят. У него не было жены. Жил один и бедно. Он обратил внимание, что собака исчезала каждое утро и возвращалась только вечером. Хозяин не придавал сначала этому значения, но позднее стал следить за этим. Была зима. Однажды сучка вернулась со свежей рыбой и очень сытая. Хозяин отнял рыбу и стал ее рассматривать. Это была свежая горбуша. Он заинтересовался и

подумал, откуда посреди зимы собака смогла поймать свежую горбушу. На следующий день хозяин стал рано утром и привязал к ошейнику собаки длинный ремень. Затем пустил собаку вперед, а сам пошел за ней, держась за конец ремня. Собака пошла вперед, хозяин за ней. Шли долго, и стало темно. Затем стало светлее и светлее, а затем совсем светло, как днем. Увидел реку, протоку, Амур и сопки. Собака пошла вдоль речки и пришла в одно село. Дома были такие же, как у нивхов на земле, и люди такие же. Рыбаки приехали с рыбалки на лодках, которые были нагружены рыбой. Женщины обрабатывали рыбу. Собака остановилась около женщины, которая разделывала рыбу и стала есть горбушу. Женщина не видела собаку. Нивх подошел к месту, где сидели много мужчин и разговаривали. Люди не видели его. Наш нивх подумал, почему же люди не видят его, и продолжают разговаривать. Затем решил подойти к женщине, обрабатывающей рыбу на юколу и прикоснуться к ее груди. Подошел к ней сзади и сунул руку под халат и прикоснулся к груди. Грудь была холодной. Женщина вскрикнула и упала. Наш нивх отошел на два шага и остановился. На крик женщины подошли мужчины, подняли ее и стали обсуждать что-то. Нивх подумал, что подойдут и начнут драться. Приготовил нож. Но его также они не видели. Женщина стонала. Подумал убежать. Собачка наелась и встала. Нивх потянул поводок и расслабил. Собака пошла к выходу, к земле нивхов, ведя за повод хозяина. Пришел домой. И вечером стал думать, что делать. На следующий день взял три оленьих шкуры, свернул ими дерево и заткнул отверстие. И лишь после этого рассказал людям. Он поведал, что в *млы-во*, куда он ходил, видел своих односельчан и сородичей, многих он узнал.

После этого он пошел к шаману, который камлал. Положил на перекладину, на которую вешают одежду, кусок ремня из поводка, с которым ходил в *млы-во*. Затем попросил шамана камлать и сказать, как он живет и куда он ходил. Посмотри на дорогу, по которой я ходил. Шаман стал гадать, поглядывая на ремень. Затем шаман сказал: “Ты сильный человек, ты храбрый человек”. Шаман сказал, что он ходил в селение мертвых и там встретил знакомых людей из своего селения. Но они не видели его. Но когда ты тронул грудь женщины, то она была холодной, так как тело было мертвого человека. Женщина эта сильно заболела, и люди *млы-во* позвали шамана. Шаман сказал, что вместе с сучкой приходил черт (человек). Он держал грудь женщины, и поэтому она заболела. Затем этот шаман камлал целый день, второй день и после этого послал духов-помощников убить тебя, приходившего к ним. Но духи дошли до отверстия и вернулись обратно, так как боялись меха оленя. С этого времени нивхи знают селение мертвых *млы-во* и вспоминают похождение нивха».

По представлениям нивхов, в загробном мире люди живут так же, как на земле, — в жилищах, промысляют рыбу и изготавливают из нее юколу, держат собак. Только там все наоборот. Если на земле зима, там — лето, если здесь вещь была разбита, поломана и порвана, то там становилась целой.

Во время экспедиционных работ мы не раз слышали от информантов, что в мире мертвых умершие живут долго. Но насколько долго умершие находятся в мире мертвых, мне не удалось выяснить. Ясно только, что, по представлениям нивхов, душа умершего проходит ряд превращений. Жизнь человека на земле связана с происхождением самого человека и Вселенной. Эта большая тема требует специального исследования. Здесь упомяну нивхское предание о том, что все создал *Курн* — хозяин Вселенной, а нивхи произошли от лиственницы. Но вместе с тем сами же нивхи отмечают родство своих родов с медведем, морской касаткой, некоторыми видами рыб, тигром и т.д.

Действительно, нивхи подчеркивали свою связь с лиственницей. В некоторых селениях стоят многовековые лиственницы, люди с трепетом проходят мимо них. Жители селений устраивали обряд жертвоприношения рядом с таким деревом. В конце XIX — начале XX в., когда у нивхов появились куры и свиньи, то, убивая их, кровью смазывали дерево. Этим означали жертвоприношение.

Для обозначения смерти нивхи используют слово *мудь*, которое можно перевести и как «умереть», и как «становиться». Со дня рождения младенца главной заботой родителей и всех сородичей становится забота о новорожденном, предохранение его от козней злых духов. В этот период новорожденным не давали имени, боясь козней. По представлениям нивхов, злые духи ходят и летают вокруг новорожденного, пытаются забрать его душу. Поэтому нивхи скрывают истинное имя ребенка, даже нарекают вторым именем, услышав которое злые духи убегают. Защищая ребенка от злых духов, нивхи вешают на люльки острые предметы, которых злые духи боятся. Например, к люльке девочки вешали модели ножниц, ножей, иголок, изображение солнца, луны и т.д. А к люльке мальчиков вешали детские стрелы с луком, копье, ножи, кусок сети, острые предметы. Здесь любопытно указать, что в люльке младенцев стелили шкуры зайцев. По мнению нивхов, все злые духи боятся белого меха зайцев. Обычно, увидев эту шкуру, они убегали с возгласом «Алка!» («Ой, грязно!»). Между прочим, шкурой зайцев нивхи отпугивали и морских чертей, которые встречались в пути в море. Увидев поднятую шкуру, эти черти также с возгласом «алка!» исчезали.

Любую болезнь человека, в том числе и ребенка, связывали с кознями злых духов, которых называли кинз — «черт». Конечно,

ребенка лечили различными лекарственными травами. Но в то же время по решению старейшего в роде и по совету шамана изготавливали различных идолов, предназначенных для лечения конкретных болезней: от расстройства желудка и боли в животе, головной боли, психического расстройства и т.д. По представлениям нивхов, скульптурные фигуры были способны вбирать в сети болезни и этим излечивать больного. Расскажу об одной такой скульптурной фигуре — *Пый хана* («Летающая хана»). Когда сильно болеют дети, даже взрослые, и у них жар и чесотка, черемуховыми стружками обтирают тело. Это среди нивхов называется *псутить* («себя мыть»). После этого стружки кладут на *Пый хана* и уносят в лес рано утром, в 5–6 часов, в сторону восхода солнца. После этого говорят: «*Пый хана* унес большую «грязь» с собой», — имея в виду болезнь.

Еще Л.И. Шренк в середине XIX в. заметил, что у нивхов были многочисленные деревянные фигурки, чтобы «украшать и отгонять злых духов». Эти бесчисленные изображения хранились в юртах. По истечении определенного срока нивхи уносили их в лес и хранили в укромном месте, прикрыв еловыми ветками.

Летом 1854 г. из покинутых нивхских селений Л.И. Шренк собрал хорошую коллекцию идолов, которых нивхи называли *кегн* или *чнай*. Среди них были идолы в виде животных: медведя, жабы, ящерицы, змеи, тигра, рыбы. Значительная часть идолов в виде человека, с телом человека и головой медведя, человеческое туловище и голова совы, с головой медведя и вороны, морского котика (МАЭ. Колл. № 675).

Другим средством излечиться от болезни были амулеты, которые вешали на шее. Они имели изображение человека, сердца и др. Их вешали, когда болело горло, от кашля и боли в сердце [Шренк 1903: 108–118]. Но в самые критические моменты, если идолы и лекарственные травы не помогали больному, люди обращались к «хозяевам» земли, воды, неба и огня за помощью, устраивая им «кормление» ритуальными блюдами. Нивхи мысленно просили помочь больному выздороветь, здоровым ходить по земле. Нередко даже убивали собак и устраивали жертвоприношения горным людям. «Приносимой в жертву собакой прежде всего кормят больного. Ему сначала обязательно дают ее сердце, а затем уже и другие части <...>, после этого мясо убитой собаки, хоть по маленькому кусочку, разносят по жилищам всех сородичей <...>. Оставшееся мясо едят в семье, принесшей собаку в жертву» [Крейнович 1973: 357].

Смерть человека наступает с момента, как его покидает сила (*чын*) и выходит из него душа (*тан*). Когда умирает человек, то присутствующие говорят: «*Чын кациныдь*» — «Силы покидают».

Думаю, прав Л.И. Шренк, давший такое определение души у нивхов: «Душа — живущая в человеке сила» [Шренк 1903: 131]. Это, конечно, относится к тем случаям, когда люди умирают «естественной» смертью, по болезни и старости. Но люди погибают от когтей медведя, в борьбе чужеродцами, бывают самоубийства через повешение, тонут в воде и т.д. К каждому виду смерти у нивхов свое отношение, свои похоронные обряды, да и судьба души, по представлениям нивхов, различна.

Смертность детей у нивхов была очень высокой. Нивхи верили в возможность возвращения души ребенка к матери. Перед захоронением мать из своей груди выжимает немного молока в ротик младенца. При этом мать просит, чтобы ребенок вернулся к ней. В языке нивхов есть даже специальный термин, означающий «родиться второй раз» — *узнырнд*. Слово это происходит от словосочетания *узныр-эхли* «ребенок, родившийся второй раз» [Крейнович 1973: 365].

Во время пребывания среди нивхов мы собрали материал по этой теме. Нивхи предполагали, что после смерти младенца его душа возвращается в утробу матери и рождается новый ребенок. Нами записано от нивхов несколько способов захоронения младенцев. Самым распространенным было воздушное захоронение. Обычно делали гроб из расколотого на две части ствола дерева, в котором выдалбливали корытообразное углубление, и клали туда тело умершего ребенка. Затем связывали две части ствола и подвешивали на развилку дерева. Нивхи считали, что душа маленького ребенка летает и поэтому тело подвешивают на дерево. Нивхи делали таким способом гробик «*кофтын*» из ствола вербы. В углубления настилали пеленки из щенячьих и заячьих шкур. *Кофтын* также устанавливали на дереве [Там же: 363]. Гроб младенцев изготавливали и из бересты и также клали на развилки деревьев. Детей старше года нередко сжигали, но костер разжигали тальником, который не трещит. Предполагали, что если будут сжигать другими дровами, например из лиственницы, то они при горении будут трещать и душа ребенка испугается и не вернется обратно. Пепел собирали в одно место и ставили на нем маленький домик. Внутри вместе с пеплом клали игрушки, вещи, лук, стрелы и др. Считалось, что если душа ребенка возвращается обратно, то он играет с ними. Об этом узнает мать, посещая могилу умершего. Е.А. Крейнович видел, как в сел. Танги на Сахалине на месте сожженного ребенка нивха Таткаца была поставлена рама из четырех вытесанных досок, которые были укреплены при помощи колышек. А рядом был установлен маленький двускатный шалашик из бересты, внутри которого лежали сахар и конфеты. Рядом лежали игрушечные лук и стрелы. Поздно вечером и рано утром,

когда люди спали, молодая жена Таткаца шла к шалашу, сцеживала несколько капель молока из груди и подзывала ребенка словами *пытъя, пыта*, так нивхи звали своих детей. Затем, пятась назад, возвращалась домой. Ложась спать, женщина клала рядом с собой одежду умершего ребенка до тех пор, пока не забеременела (см. об этом подробнее: [Там же: 367–369]).

Особым было отношение у нивхов к рождению и смерти близнецов — *тонгч эһлан*. По мнению Л.Я. Штернберга, этим словом называли двойню и бога, который рождает двойню [Штернберг 1933: 337]. По представлениям нивхов, двойняшки могут родиться от *пал нигуву* («хозяина леса») и *тол нигувун* («хозяина воды»). На похоронах близнецов обычно готовили ритуальную еду: *мось*, вареную саранку, траву пучки, варили редкую рыбу. Сначала этой едой угощали «хозяев», а затем оставшуюся еду несли домой и съедали сами. Место «кормления», по Л.Я. Штернбергу, называли *чауор* [Там же: 337]. Кроме того, он сообщает, что если близнецы умирают маленькими, то делают скульптурные изображения *тонгч чнай* по числу умерших. Их ставят в шалаш-балаганчик. Обычно, если умирают оба близнеца, то вырезают сросшееся боками деревянное изображение *тонгч* или *тонгч оһлагу чнай*.

Я приведу запись, сделанную мною у нивхов по поводу жизни и смерти близнецов. В сел. Кайган на Сахалине от нивха *улкун* я записал следующее: «Изображение близнецов называют *тонр чнай* “изображение близнеца”, *кызманчнай* “приносящее счастье изображение”, *милкэһл манчнай* “детей черта силу имеющее изображение”. Их делают, когда родятся близнецы. Умерших близнецов не сжигают, а хоронят в сидячем положении в домике, который изготавливали специально для захоронения. При этом предварительно их одевали в белую одежду и обкладывали стружками *пнау*, которые изготавливали из черемухи или вербы. Родителей близнецов — мать и отца — также не сжигали, а хоронили в белой одежде».

При рождении луны и при полнолунии совершают *чух-чугунд* — «кормление хозяина земли». Нивхи верили, что души умерших близнецов уходили к своему отцу — *пал нигувун* («хозяину» леса), который устроил их зачатие, явившись к матери во сне [Там же: 337]. Обычно таким «отцом» считался медведь. Нивхи верили в это и поэтому делали *чух-чугунд* в местах захоронения близнецов. Этот обряд помогал матерям на охоте, в том числе добывать медведя. Иногда даже при болезни родных устраивали «кормление» близнецов. Вообще нивхи очень трепетно относились к близнецам как к существам, имеющим отношение к силам природы. После рождения близнецов их изображение вырезали из дерева, одевали в шубу из стружек и ставили на полку на задней почетной наре *п’онах* в

доме. Их «кормили» из специальной чашки. Совершали этот обряд и когда умирали близнецы. При переселении родителей в другое место эти скульптурные изображения уносили в лес и оставляли в амбарчике, который делали специально для этого.

В одной нивхской семье родились близнецы. Один из них, девочка, умерла. Ее похоронили с соблюдением похоронного обряда. Через какое-то время на кладбище произошел пожар. Родные слышали плач умершей девочки и пришли на кладбище. Все вокруг сгорело. Невредимым остался только домик, где была похоронена девочка. Этот домик был сделан и поставлен после ее смерти.

Когда умирали оба близнеца, их хоронили в гробнице в виде медвежьей клетки и называли так же, как и клетку, — *нах*. Сруб делали из расколотых деревьев. По его углам ставили четыре молодые ели. В срубе, в стороне головы, делали отверстие для того, чтобы души близнецов могли выходить и входить. На этой стороне ставили высокую молодую ель со стружками — *инау*. На могиле близнецов *тонр охлагу* ставили высокую ель с парными ветками, на концы которых тоже вешали стружки. На могиле близнецов не делали обряд *чхар озу* («установление дерева»), но устраивали «кормление» «хозяина» леса почти каждый месяц. Нивхи говорят, что близнецы приходят из леса и после смерти уходят туда же. Умерший близнец (близнецы), имеющие связь с медведем, помогают сородичам быть счастливыми и удачливыми на охоте, добывая много зверей и дичи. А те близнецы, которые связаны с хозяином воды, помогают добывать рыбу и морских зверей.

В традиционном обществе нивхов смерть человека связана со многими проблемами и хлопотами. Обычно люди, особенно пожилые женщины, заранее готовятся к этому событию и шьют для себя комплект похоронной одежды. Все эти вещи хранятся аккуратно связанными в сундуке или личной сумке. Некоторые женщины, когда уезжают надолго в гости к детям или родным, берут с собой похоронную одежду.

Я лично не раз слышал от нивхов следующее: когда умирал нивх, то говорили: «Ушел к своим в другой мир». Если девушка умирала в возрасте до 30-ти лет, то говорили: «Ушла к своему жениху, который ушел в *млы-во* раньше». Когда умирал мальчик или девочка, то говорили: «Ушел к своим родителям». Если умирал юноша, то говорили: «Ушел к невесте, которая переселилась в *млы-во* раньше».

При смерти мужчины тело его остается дома три дня, четыре — если умерла женщина. Все эти дни родные находятся в хлопотах. Они по очереди сидят около покойника, курят, едят и беседуют между собой и с умершим. Так, сменяя друг друга, люди сидят около умершего все дни и ночи. При этом все ночное время горит лампа. В эти дни приезжают родные умершего, живущие в других селе-

ниях. Все они привозят с собой гостинцы: разную еду, табак, а позднее водку или вино. В эти дни до похорон гостей угощают с утра до вечера. «У богатых вся деревня угощается, пьют водку и ставят водку перед покойником» [Там же: 326]. Женщины шьют покойнику одежду. Здесь наблюдались строгие запреты. Нельзя шить одежду из кожи, особенно рыбьей, так как жир, попадая в огонь, шипит. Это грех. Нельзя одевать умершего в орнаментированные вещи, ибо покойник будет плутать и не сможет попасть в мир мертвых. Одежду шьют из легкого материала, в том числе шелка, при этом слегка укрепляют ниткой.

По свидетельству Л.Я. Штернберга, «муж обряжает жену, жена — мужа, родители — детей и наоборот» [Там же: 326]. Согласно древним обрядам, женщин одевали в четыре одежды, а мужчин — в три. Глаза завязывали. Я не раз видел, как вместо повязок клали на глаза монеты, чтобы умерший не видел людей и не смог нанести им вреда. Мужчины рубят дрова для сожжения умершего, согласно древним традициям используют лиственницу и ель. Но для маленьких детей — только тальник. При этом есть указание, что срубают дерево только в определенном месте. Для сжигания не используют корни и ветки. Сжигают только стволы хороших здоровых деревьев. Для сжигания мужчин длинные расколотые стволы деревьев складывают в три ряда, для сжигания женщин — в четыре.

Обычно покойника клали на нарту и несли на кладбище. Но обязательно к нарте привязывали на длинном ремне любимую собаку умершего или несколько собак. По наблюдениям исследователей, как правило, в последний день перед выносом умершего из дома люди собирались на прощальную трапезу. В последний раз разговаривали с умершим, прощались. Затем подметали пол и весь мусор собирали и выносили незаметно на улицу. Тело выносили ногами вперед. И только после выноса покойного из дома выходили люди. Сразу же после выноса умершего раньше вбивали в порог кремень. В наши дни вбивают гвоздь или какой-нибудь острый предмет. Делают это для того, чтобы злой дух не смог войти в дом. Нам известно, что в прошлом отдельные семьи даже дополнительно натягивали вокруг дома под карнизом тонкую веревку, чтобы преградить путь злему духу. В пути до места захоронения делали три остановки, если умер мужчина, четыре — если женщина. Придя к месту сжигания, обносили вокруг сложенных полениц дров по направлению хода солнца три раза, если хоронили мужчину, и четыре раза — если женщину. На реке Тыми на Сахалине нарту с покойником-мужчиной опускают на каждом углу и стучат по нарте палками. Женщину здесь обносят четыре раза и также опускают на каждом углу и стучат палкой по нарте. Затем

покойника снимают с нарты и ставят на помост из дров головой на запад, согнув ему колени. Поджигают костер огнем, полученный путем трения. Этот древний способ добывания огня нивхи использовали на похоронах в конце XIX в. и в 1930-х годах. В середине XX в. им редко пользовались, чаще разводили огонь спичкой. Любопытно, что нередко нивхи оставляли на месте, где перед выносом лежал на нарте покойник, любимую собаку умершего. Ее оставляли жить дома, пока она сама не умрет. Этот обычай наблюдали у нивхов еще в середине XIX в. Л.Я. Штернберг написал, что такую собаку нивхи называли *пруски*, ее содержали и кормили из чашки умершего три года, если умер мужчина, если умерла женщина — четыре. После этого собаку дарили или продавали. Мне известен случай, когда на Сахалине одна нивхская женщина после смерти своего внука оставила его любимого щенка дома. Он спал на месте внука и так жил очень долго. Бабушка любила собаку и оберегала ее. Всегда кормила ее, разговаривала с ней.

На кладбище несли вещи умершего, посуду и предметы быта, которыми пользовался умерший. При этом ломали их и оставляли здесь. Нивхи верили, что все эти вещи восстановятся в мире мертвых и будут нужны как во время путешествия в нижний мир, так и во время жизни там. Правда, некоторые ценные вещи носили на кладбище во время похорон и вывешивали на деревьях. После похорон приносили обратно домой и сохраняли их. Некоторые из таких вещей автор статьи привез в МАЭ в качестве дара (МАЭ. Колл. № 6751).

По представлениям нивхов, после смерти человека необходимо соблюдать все обычаи и традиции и сделать так, чтобы человек был похоронен и его душа спокойно перешла в другой мир. С этой целью после кремации в течение какого-то времени, через месяц, два или три, делают надгробный домик *раф*. Обычно его ставят на месте сожжения трупа в летнее время. Домики делают разные, от простого деревянного до богато украшенного резьбой. Один из таких надгробных домиков, украшенный сложной резьбой и окрашенный в разные цвета, зарисованный художником, опубликован в книге Л.И. Шренка. Внутри надгробного домика ставят человеческую фигурку, завернутую в ткань и мех, и подвешивают к поясу фигурки нож с ножнами и др. Перед ней ставится в посуде еда. Кроме того, в углу домика помещается фигурка кукушки, а перед ней — деревянная чашечка с водой. По поверьям нивхов, в человеческую фигурку вселяется душа умершего.

После установки надгробного домика, можно сказать домика для вселения души, нивхи на кладбище готовят разную еду. Сами едят и угощают душу умершего. После этого сюда приходят близкие родственники, прежде всего старейшие и, сидя около домика *раф*,

курят и размышляют. Это может длиться 2–3 месяца, пока душа ходит по земле. Конечно, обо всем знает старейший в роду. За это время он «следит» за перемещением души и ее поведением. Когда старик убеждается, что душа окончательно покинула этот мир, тогда нивхи больше не посещают кладбище. Но нивхи верили в сны и говорили, что если кто-то из умерших часто снится, то он либо приходит за забытыми вещами, либо они что-то не так сделали при похоронах. Тогда родственники вместе находят свое упущение. Чаще всего при похоронах люди забывают положить в гроб вещи, принадлежавшие умершему. Поэтому после выяснения причин прихода умершего, старейший в семье и роду уносит на кладбище «забытую вещь». После этого душа умершего уходит.

Иногда душа умершего не хочет уходить в мир предков, бродит по селу и пугает людей. В такой ситуации надо убить эту душу. Нивхи моего селения Кальма рассказали мне, как убили блуждающую душу. Вечером два нивха пошли на кладбище — один с копьем, второй с луком и стрелой, спрятались и стали ждать. Глубокой ночью видят, как появилась душа в облике силуэта человека. Человек с луком точно выстрелил и попал в душу. Копье, кинутое вторым, также попало в цель. Затем на месте убитой души забили острый кол. Так была убита блуждающая душа. Самое главное при охоте за душой — нельзя промахнуться и испугаться ее. Подобный рассказ мы слышали и от нивхов других мест.

Нивхи верили в то, что души хороших людей уходят в мир мертвых *млы-во*. А душа плохого человека «гуляет» по земле, принося людям бедности. Он хочет, чтобы умерли и другие люди, и забрать их души.

Здесь уместно привести рассказ нивха Надюн, жителя сел. Чайво Восточного побережья острова Сахалин. В беседе со мной в 1961 г. он рассказал следующее. У одного нивха умерли сразу после рождения четверо детей. Заболел и родившийся пятый ребенок. Нивх очень тяжело переживал, ему было тяжело думать об умерших детях. После долгих раздумий он сделал из сухой травы фигурку человека, насадил ее на шест и поставил около могилы последнего сына. С вечера стал караулить. Когда стало совсем темно, появилась собака на кладбище и покружилась несколько раз вокруг чучела. Затем появилась вторая, третья и четвертая. Они, как и первая, стали кружиться вокруг изображения человека, а после исчезли. После ухода собак появился человек и встал рядом с изображением человека из травы. Тогда нивх, отец умерших детей, выстрелил из лука (может, бросил копье) и убил душу *теhon* (злого человека). Мой рассказчик добавил, что надо выстрелить точно и нельзя промахнуться. После этого в семье нивха перестали умирать новорожденные дети.

Нивхи верили в то, что душа мудрейшего члена рода может вселиться в новорожденного. Этот вопрос мы уже пытались исследовать в своей монографии: «Обычно, если новорожденный был очень похож на кого-нибудь из умерших предков, старики говорили: “*Инар ичир п’рыдь*”, — “став его кровью пришел”». Нам думается, этот факт вызван тем обстоятельством, что члены рода нуждались в человеке, который обладает качеством мудрого и делового.

Мы слышали рассказ о том, как душа умершего деда может вернуться, вселившись в душу вновь рожденного малыша. Во время медвежьего праздника через дымовое отверстие в полуземлянке вносили убитого медведя. Принимая его голову, старики говорили, что такой-то кормил тебя, и называли имя уважаемого старика из своего рода, который давно умер. И когда после этого у хозяина праздника рождался сын, то ему давали имя, которое сообщили медведю. Нивхи говорят про таких детей: «*Атак мур прыдь*» — «Став дедом, пришел». Нивхи верили, что в этого мальчика вселилась душа деда. И поэтому полагали, что он будет таким же мудрым человеком, как дед, будет хорошо знать окружающую среду, промыслы и народные обычаи и традиции своего предка. Такая необходимость побуждала стариков давать имена своих предков новорожденному члену рода, на которого возлагались большие надежды [Таксами 1975: 142].

У нивхов, как и у многих других народов, неоднозначное представление о душе и ее судьбе после смерти человека. На это обратили внимание исследователи нивхской культуры. Еще в середине XIX в. Л.И. Шренк писал: «Души умерших, по сообщению нивха Сургик, странствуют по земле или под землей. Души убитых и покончивших самоубийством уходят в небо. Душа человека, погибшего от медведя, входит в тело медведя и бродит по лесам и горам. Затем, превратившись в медведя, уходит в лес.

По сообщению нивха Ючина, душа утонувшего в море человека переселяется в тюленя. Например, в таких разновидностях тюленей, как *пыгиланр* или *китхпчь*. Все нивхи были единодушны в том, что душа — это живущая в человеке сила» [Шренк 1903: 130–132].

Не обошел проблему души и Л.Я. Штернберг. В его отрывочных записях по этому вопросу говорится, что «каждого человека убивает злой дух *милк*, который уносит душу. До похорон душа или сидит, или уходит в мир мертвых *млы-во*. После сожжения умершего она уже остается в *млы-во*. Нередко покойники во сне приходят к живым. Так, к мальчику Индыну мать приходила несколько раз. Всякое тело имеет душу, и форма, ее “тень”, соответствует телу. Поэтому, если телу придать известную форму, то оно приобретает соответствующую душу» [Штернберг 1933: 330–332].

Представляют интерес и его записи от нивхов о судьбах душ людей, умерших при разных обстоятельствах. Например, душа человека, съеденного медведем, живет до глубокой старости у хозяина леса *Пал нигувун*, а душа утонувшего — у хозяина воды *Тол нигувун*. Но потом они все же идут в *млы-во*. А души самоубийц (повесившихся) и умерших от эпидемий попадают прямо в *млы-во*. Душа умершего от раны живет в воздухе, как птица. Такие души кричат ночью с деревьев. Душа убитого человека также будет летать, пока родственники не получат выкуп *тху-синд*. Ноесли за убитого отомстят и убьют его убийцу, то души обоих пойдут вместе в *млы-во*. По представлениям нивхов, душа убитого вселяется в мстителя в виде птицы и принуждает мстить. Изображение этой птицы делают из корня ольхи и ставят недалеко от могилы убитого. При этом ставят высокие пни с большими разветвлениями корней, на которых вырезают голову птицы *ванг тахчунга* с раскрытой пастью. В нее вставляют нож или какой-нибудь острый предмет, который придает птице устрашающий вид. Рисунок такого пня с корнями вверх, поставленного в связи с убийством нивха, опубликован в книге Л.И. Шренка.

Нередко на таких «памятниках» корнями вверх, которые нивхи называли *сибвын ваннь (навань)*, делали стилизованное изображение головы. На ответвлениях корня подвешивали изображение головы летящей птицы гагары с железными зубами. Птицы должны были помочь найти убийцу и отомстить ему [Таксами 1975: 151].

Е.А. Крейнович подтверждает, что душа убитого человека летает по селению нивхов в виде птицы *тахть*, кричит и призывает к смерти. На месте убийства, как мы писали выше, ставили пень корнями вверх. Такие пни лежали между жилищами в сел. Чайво на Сахалине. Убийства у нивхов происходили главным образом в результате кровной мести, в основном из-за женщин. Этому событию были посвящены многочисленные предания нивхов, в том числе и о судьбе души *техн* (см.: [Крейнович 1973: 387]).

Л.Я. Штернберг также обращался к теме возрождения души. По его сведениям, если рождался мальчик, похожий на умершего соплеменника, по мнению нивхов, он должен был знать прошлое и в его речи должны обнаруживаться слова из прошлого. «Когда он достигнет уже разумной речи, отец надевает ему шапку задом наперед и начинает спрашивать его прошлое. После этого заставляет называть правильно шапку. С этого времени мальчик будет в безопасности, так как был прогнан злой дух *милк*» [Штернберг 1933: 332].

Мы уже знаем, что нивхи в надгробном семейно-родовом домике устанавливали человеческую фигуру, вырезанную из дерева.

Этот обряд нивхи называют *чхаросунт* — «поднять дерево». Если умирала девочка или женщина, то фигуру одевали в четыре женских одежды, даже вешали на нее серьги. Если умирал мужчина, то ставили мужскую фигуру и одевали в три мужские одежды, украшая ее поясом с ножом. По представлению нивхов, в эту деревянную фигурку вселяется душа умершего. Называется эта фигурка *как*. До «поднятия дерева» душа путешествует по земле, между землею и миром мертвых. Лишь побывав в *как* длительное время, душа умирает, либо уходит в другой мир, либо превращается в другое материальное существо: бабочку, траву и т.д.

Ниже мы приводим рассказ нивха Играин о деревянной фигурке человека, вместилище души умершего, известной под названием *как*. Эта фигурка устанавливается во время проводов души умершего в селение мертвых, в загробный мир. Для изготовления фигурки *как* идут в лес и в определенном месте, которое указывается старейшинами рода умершего, выбирают ровную и очень стройную здоровую лиственницу без «ран». Валят это дерево и из корневой части ствола вырубают кусок дерева, из которого делают изображение человека *как*. Его ставят в надгробный семейно-родовой домик *раф*. В этот домик ставят *как* всех умерших членов рода, иногда их так много, что вынуждены ставить в несколько рядов. А если нет места для нового *как*, то делают новый родовой надгробный домик *раф*. Вместе с *раф* делали атрибуты для деревянной фигурки. Если умерла девочка, то вырезали миниатюрные деревянные ложки, берестяные чумашки, трубку, серьги и т.д. А для фигур мальчиков — миниатюрные ножи, стрелы и луки и т.д.

Время проведения церемонии «поднять дерево» определяет старейшина рода. К этому событию все сородичи умершего готовятся тщательно. Собираются на кладбище родственники и прощаются с душой умершего. Последний раз приносят сюда еду из дома и устраивают угощение. Взрослые люди, особенно пожилые родственники, следят за тем, чтобы были соблюдены все обряды. Они последними покидают кладбище и, согласно обычаю нивхов, больше родственники на кладбище не приходят.

Мы знаем несколько способов захоронения умерших. Еще в середине XIX в. у нивхов наблюдались захоронения гроба в земле. Умершего клали в гроб, сколоченный из грубо обработанных досок. В гроб бросали вещи умершего в разбитом и разорванном виде. Гроб опускали в яму глубиной с высоту гроба. Затем сверху забрасывали землю. Такой способ захоронения Л.И. Шренк видел на Западном побережье Сахалина в сел. Аркай. В этом районе в том же самом нивхском селении Аркай и Пиляво он видел другой вид захоронения. Умерших не сжигали и не захоранивали в гробу, а ставили в

маленькие гробницы, как некоторые тунгусо-маньчжурские народы, например нанайцы.

В прошлом среди нивхов были самоубийства, как правило, путем самоповешения. Это, как заметили исследователи, был единственный вид самоубийства нивхов в прошлом. Труп повесившегося хоронили около того места, где человек покончил с собой. Но в 1950-х годах, когда в моем родном селении Кальма на Амуре повесился молодой человек, его сожгли и похоронили как умершего естественной смертью на кладбище сородичей.

Мы уже писали, что в записях Л.И. Шренка есть информация о том, что душа погибшего от самоубийства, как и убитых, уходит прямо в небо [Там же: 331]. По записям Е.А. Крейновича, сделанным от нивхов, душа повесившегося остается на земле; другие же нивхи сообщали ему, что душа уходит в подземный мир — в *млы-во* [Крейнович 1973: 384].

Если человек умирал от ран, полученных в борьбе с медведем, нивхи говорили, что медведь взял человека и душа человека уходит жить к медведям, а не к сородичам в селение мертвых. Весть о смерти человека от медведя быстро распространялась среди сородичей, и все люди бросались на поиски медведя-убийцы. Когда зверя убивали, то на него изливали свою ярость: выбивали зубы топорами, при снятии шкуры ножами кололи во все места, сопровождая это отборными ругательствами [Штернберг 1933: 96]. Затем усаживали погибшего человека в нарту, окутывали шкурой убитого медведя, а под сидение подкладывали голову медведя. В таком виде с шумом и громким завыванием везли в селение. Вблизи селения останавливались и сооружали сруб, подобный медвежьей клетке, в котором вывешивали шкуру медведя. В нее клали тело погибшего вместе с тушей медведя-убийцы. По углам сруба снаружи ставили четыре высоких еловых дерева с ветками. А вовнутрь клали стружки вокруг задранного медведем человека, которого затем хоронили в сидячем положении. Место захоронения называется *чауф*.

По сообщению нивхов, некоторые семьи при похоронах погибшего в лесу от медведя убивали собак, съедали мясо сами и кормили им хозяина тайги и гор. Мясо убитого медведя разрезали на куски и разбрасывали в разные стороны. По наблюдениям Е.А. Крейновича, когда весной и осенью устраивали «кормления» хозяина горы, в клетку бросали еду породнившимся нивху и медведю. На основе собранных материалов Е.А. Крейнович делает заключение, что горные люди-духи живут такими же родами, как и сами нивхи. Каждый род горных людей-духов покровительствует определенному роду нивхов за то, что те дважды в год посылают им дары-жертвоприношения [Крейнович 1973: 395]. Кровное род-

ство устанавливается лишь после перехода в род хозяина тайги забранного медведем человека.

Чаще нивхи погибли в море. Про утонувших нивхи говорили *колаф нършыдь* — «болезнь нашел». В дни поисков утопленника в семье погибшего царила наряженная тишина, и люди находились в угнетенном состоянии. Членам семьи запрещалось заниматься промыслами, даже запрещалось резать и варить мясо тюленя и свежей рыбы. Когда долго не могли найти тело утопшего, тогда в один из вечеров собирались в родовом доме. Мужчины рассаживались по углам. Дома тушили огонь и гасили свет. Все сидели тихо. Нивхи верили, что в это время душа утонувшего должна войти в дом. Тишина нарушается тем, что открывается дверь и врывается шум морских волн. Вместе с ними входит в дом душа утопленника, шумно дыша. В это время одни мужчины преграждают путь к выходу, крепко закрыв дверь, а другие хватают душу умершего, чтобы она не могла уйти. Нивхи верили, что после этого находят тело утопленника. Пока ищут утопленника, его жена спит одетой в сидячем положении. Утопленника сжигали на том месте (это место называется *тинлаф*), где его находили. На берегу собирали сухие дрова «пльвуны», складывали их в 3–4 ряда в зависимости от пола утонувшего. На них клали утопленника вниз лицом головой в сторону воды. Одевали утопленника в 3–4 слоя одежды также в зависимости от пола. Огонь одновременно зажигали на всех четырех углах. Надгробный домик *раф* не делали. Но на месте похорон утопленника оставляли памятники в виде лодки с веслами, поставленными шестом вверх. Об этой церемонии Л.И. Шренк в середине XIX в. писал, что нивхи ставят полку и втыкают рядом палки. Любопытно отметить, что он видел между моим родным селением Кальма и хок на Нижнем Амуре место захоронения утопленника. Здесь стоял низенький домик. Кругом на кустах висела берестяная посуда — коробки и чашки. Около них стояла лодка, на которой случилось несчастье [Шренк 1903: 140].

На Сахалине на месте захоронения утопленника также ставили «памятник» *ч'иглаф* из лодки и воткнутой около нее весел и длинных шестов. На этом месте нивхи стаскивали утопленника в лодку баграми и «делали» одежду из стружек. На шестах поднимали труп и опускали на костер лицом вниз, а головой к воде. Во время похорон утопленника нивхи также убивали собак, мясо съедали сами и угощали им хозяина воды.

В разговорах нивхи не называли умершего по имени, лишь намекали на того, о ком конкретно идет речь. Но на Нижнем Амуре я слышал, как в разговоре нивхи упоминали имя умершего человека,

но с добавлением слова *наса*. К сожалению, среди нивхов я не нашел объяснения этого слова. Правда, в «Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков» обнаружил созвучное слово *на-ска* — «медвежий праздник» [Сравнительный словарь 1975]. Может быть, нивхи словом *наса* называли имена людей, которые, по их мнению, после смерти на земле ушли к своим сородичам-медведям в тайгу. Это лишь мои догадки, высказанные на основе созвучий нивхского слова *наса* и тунгусо-маньчжурского слова *на-ска*.

До середины XX в. у нивхов сложилось в целом стройное представление о мире, жизни человека на земле, его жизненном цикле. К смерти они относились спокойно, так как с самого детства готовились к ней. В середине XX в., через сто лет после появления письменных сообщений русских исследователей о погребальных обрядах нивхов, мы еще наблюдали эти обряды и связанные с ними атрибуты, более того, во время этнографических экспедиций к нивхам Нижнего Амура и острова Сахалин мы записали их мифологию и рассказы о строении Вселенной, земли и потустороннем мире. Во время этих поездок мне удалось присутствовать на похоронах и принимать участие в выполнении похоронных обрядов. Здесь важно отметить, что в те годы еще были живы нивхи, знавшие хорошо свою культуру и язык, соблюдавшие традиции, обычаи и обряды. Все они старались помочь мне, объясняя мировоззрение нивхов, сложные ритуалы. Мои фольклорные записи, в том числе мифологии о жизни и смерти человека, сегодня стали уникальными материалами. Даже мои фотографии похорон нивхов, особенно групповых, стали уникальными.

В середине XX в. нивхи продолжали жить на своей земле и сохраняли среду своего обитания, на которой исторически сложился их уклад жизни. Это обстоятельство позволило нивхскому народу длительное время сохранять свою традиционную культуру. Только этим можно объяснить то обстоятельство, что люди сберегли свои знания об окружающей среде, ее обитателях и всем живом на своей земле. Вместе с этим сохранялись традиционные знания, направленные на сохранение связи человека и природы.

Но в 1960–1970-х годах в связи с интенсивным освоением северных районов и практической реализацией политики некапиталистического пути развития резко изменилась ситуация в районах расселения нивхов. Среди них стали активно проводить политику укрупнения селений и ликвидации многовековых нивхских стойбищ. Практически нивхи были выжиты из многих своих селений и вынуждены переселиться в другие места и жить в иноэтничной среде. Во время такого переселения люди потеряли привычную среду обитания, свои дома. К тому же под сильным

давлением власти на местах они вынуждены были забыть свой уклад жизни и связанные с ними традиции, обычаи и обряды. Эта ситуация, конечно, серьезно отразилась на похоронных обрядах нивхов. Сегодня повсеместно нивхи хоронят умерших только в гробах, независимо от причины смерти. Лишь отдельные семьи пытаются соблюсти некоторые похоронные обряды и приносят на кладбище отдельные вещи умершего, оставляя их здесь поломанными и рваными. Правда, как и прежде, покойника не оставляют одного и все дни рядом сидят родственники и знакомые, пьют, курят, едят и беседуют. Прощальные поминки устраивают по истечении девяти и сорока дней. После этого многие нивхи, как и прежде, не ходят на кладбище. Мне известно, что отдельные пожилые женщины имеют похоронную одежду, приготовленную для себя. В современном похоронном обряде мало что сохранилось от традиционного. Здесь нет устоявшихся явлений, как и во всей современной жизни нивхского народа.

Библиография

Золотарев А. К вопросу о генезисе классообразования у гиляков // За индустриализацию Советского Востока. 1933. № 3.

Крейнович Е.А. Гиляцко-тунгусо-маньчжурские языковые параллели // Доклады и сообщения Института языковедения АН СССР. 1955. Вып. VII.

Крейнович Е.А. Нивху. М., 1973.

Окладников А.П. Советский Дальний Восток в свете новейших достижений археологии // Вопросы истории. 1964. № 1.

Сенченко И.А. Очерки истории Сахалина. Южно-Сахалинск, 1957.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975. Т. 2.

Таксами Ч.М. Культурное наследие нивхов. Этнографические коллекции нивхов в музеях Японии. *Senri ethnologica Reports* 52. Национальный музей этнологии. 2004.

Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.

Таксами Ч.М. Сказки народов Севера. Южно-Сахалинск, 1996.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. СПб., 1883. Т. I–II.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. III.

Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

МИР МЕРТВЫХ И ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД СЕЛЬКУПОВ

В традиционных представлениях селькупов Вселенная состоит из трех миров: верхнего, среднего и нижнего. В вертикальной картине мира верхним миром является небо, средним — обжитая людьми земля («плоская тарелка»), нижним — подземелье. В горизонтальной картине, присутствующей в представлениях наряду с вертикальной моделью, верхним миром считаются верховья реки, средним, населенным людьми, — среднее течение реки, нижним — устье реки. Верхний и нижний миры у селькупов, как и в большинстве систем традиционного мировоззрения, являются противоположностью друг друга. Верхний мир соотносится со светлым, добрым началом, «дарением» жизни, нижний — с темнотой, злом и смертью.

Как и у всех носителей традиционной культуры, у селькупов существуют представления о посмертном, «загробном» существовании, жизни в «мире мертвых».

Самое распространенное привычное представление о мире умерших, которое встречается в литературе и подтверждается на современном полевом материале, — это нижний мир, и находится он под землей. Там тоже светят солнце и луна. Небесные светила едины для среднего и нижнего миров, день под землей наступает, когда «солнце проваливается под землю», т.е. когда на земле наступает ночь. И, наоборот, в нижнем мире наступает ночь, т.е. восходит месяц, если на земле день и светит солнце. Солнце и месяц светят в загробном мире тускло (или зеленым светом), они ущербны, их называют «солнца тень» и «месяца тень». Люди — покойники — живут там так же, как на земле. Жилищем им служат чумы. Кое-кто живет семьями, другие дожидаются там своих родственников. Население подземного мира охотится и рыбачит. У них много оленей. В нижнем мире никто не голодает, все благоденствуют. Несмотря на то, что в мире мертвых «все как на земле», там же «все наоборот». И жители нижнего мира, и все предметы, которые их окружают, ущербны [Прокофьева 1961, 1976; Головнев 1995; Пелих 1998; ПМА]. До сих пор у северных селькупов все личные вещи, которыми сопровождают их покойного хозяина на тот свет при погребении, намеренно портятся — одежду и постель подпарывают, надрывают, вещи продырявливают, надламывают [ПМА].

В горизонтальной модели мира царство мертвых расположено в низовьях реки, на севере, в море мертвых, где имеется город мертвых. Покойники в долбленных из кедра колодах плывут сюда по

течению реки. Раньше существовал способ захоронения умершего в ветке — лодке, выдолбленной из ствола дерева [Прокофьева 1977].

Нижним миром считались у селькупов кладбища — родовые «стойбища мертвых» или «покойничьи холмы», располагавшиеся всегда на берегу реки, на нижнем участке течения, проходившем по родовой территории. Считалось, что жилищем мертвецам там служат многочисленные гробы. Поныне существуют особые правила посещения кладбища живыми во время похорон родственника. Целью их является защита живых, вынужденно пересекших границу мира мертвых. Представляется, что мертвые еще несколько лет после похорон обитают на кладбище. Ночью они могут приходить к человеческому жилью и даже заходить в дом, если под порогом дома не спрятан какой-либо острый железный предмет. Встреча с таким покойным опасна для человека [Пелих 1972, 1998; Прокофьева 1977; ПМА].

Таким образом, смерть и загробная жизнь человека связывались, как правило, с нижним миром. Но, если рассматривать мифологию селькупов внимательнее, оказывается, что в некоторых мифологических сюжетах из-под земли, из нижнего мира происходило рождение жизни. Связывалось это явление первоначально с образом матери-земли — прародительницы всей природы. Нутро земли, утроба земли, маркирующаяся знаком «низ», представлялась жизнедательным центром. Некоторые самоназвания указывают на существование у селькупов представления о происхождении людей из земли, из глины: «Остакы на своем языке называют себя ниже Нарыма — *Tshumel-gop*, <...> по Чулыму — *Tjuje-gom*, <...> от *tscu*, *tju* — глина, земля <...>» [Кастрен 1999: 87]. «Говорят, остакы — это из земли взятые. Там мох земляной. Они из земли пришли, сейчас в землю уходят»; «в Урмане кочка была, там мох. Они (люди) оттуда повылазили» [Пелих 1972: 342]; «Люди, как вши на голове, по земле бегают. Их никто не делал, они сами из земли появились» [Мифология 2004: 72]. «Болотная кочка — голова Старухи Земли. Трава на кочке — это ее волосы. Из такой кочки вылезли на свет люди» [Там же: 224, 236]. Из головы мифической матери селькупов выросло мировое дерево с солнцем на вершине [Пелих 1995: 156]. «Мифологическое мировое дерево растет из дома матери-земли. На ветвях его вместо плодов вырастают огненные шары — солнца» [Там же: 24, 29]. Мать-земля, космическое болото, нутро болота, породила людей, весь земной мир, ярусы подземелья, солнце и месяц [Там же: 24, 29, 74], а значит, и само вертикальное строение Вселенной. Таким образом, в ранних картинах мира и жизнь, и смерть связываются с низом, нутром, недрами матери-земли, что нарушает привычные представления о подземелье только как о царстве мертвых. По селькупским приметам, землю нельзя колоть,

копать и ковырять, особенно железным предметом: «земля обидится и человеку плохо сделает» [ПМА]. Издавна селькупы приносили матери-земле жертвы — красные ленты-приклады, которые вешали на деревья.

Мать-земля в представлениях селькупов персонифицируется в сложном и полиморфном мифологическом образе священной Матери-прародительницы всего живого — хозяйки верхнего мира и владычицы подземелья. Этот образ амбивалентен, он сочетает в себе добрые и злые черты: дать жизнь и взять обратно — полярные по значению функции. Имея две стороны, два лица (доброе и страшное), образ матери-прародительницы нередко бывает разделен на две симметричные половины, противоположные по знаку и составляющие неразрывную пару.

У северных селькупов матерью-прародительницей выступает священная старуха *Илынтыйль kota*. В ведении *Илынтыйль kota* — «жизненной» старухи, «вещающей жизнь» старухи — находятся жизнь и смерть. Она посылает на кончике солнечного луча на землю душу человека, который должен в этот день родиться. Она охраняет жизнь женщины при родах, предупреждает мать ребенка, родился он «с душой» или «без души», выдает новорожденному люльку, а умершему гроб [Прокофьева 1961: 56]. При рождении она выделяет часть человеческих душ на «съедение» злему духу, записывая их в «книгу смерти», чем определяет («видит») их судьбу [Там же: 58]. Жизненная старуха «утверждает шамана в его новой деятельности». Она ведает промыслами, от нее зависит, хороший или плохой будет промысел зверя. Она помогает человеку физически выдержать тяжелые условия на промысле, матери — растить детей, ведает воспитанием девушек до замужества. Девушек, достигших брачного возраста, она «экзаменует» на предмет мастерства пошива одежды, приготовления пищи, умения соблюдать правила гостеприимства и уважать старших. Если экзамен проходит успешно, старуха «появляется» из отверстия в земле и подает девушке корытце со скребком, желчью и жильными нитками. Старуха устанавливает брачные нормы и обычай «стыдиться» [Там же: 57; 1976: 111]. От священной матери зависит вся жизнь человека (в биологическом и социальном смысле), включая рождение и смерть. Божественная старуха противоречиво сочетает в себе добро и зло. Люди относятся к ней как с уважением, так и со страхом. Ее образ маркируется двумя противоположными знаками — плюсом и минусом.

Образу старухи *Илынтыйль kota* в мифологических представлениях северных селькупов соответствует ряд изоморфных женских образов: это старуха *Илымпыль kota* — «когда-то жившая», она «учит молодых снох, дочерей, чтобы они, когда у них менструации,

не подходили к бабушкам и дедушкам» [ПМА]; «старая женщина» *Има кота*, обитающая на небе; хозяйка всей селькупской земли *Тэтты Имиля*, которая живет в сопке; волшебные «бабушки» *Имыля (Имылимыля, Имя, Иммыля, Альдюга, Альджюга)* [Мифология 2004: 102, 123; Головнев 1995: 499; ПМА], которые могут превращаться в разных животных, изменять погоду, предсказывать будущее. В далеких верховьях реки они воспитывают своего «божественного внука» *Итте*, учат его, помогают пройти первые жизненные испытания [Мифология 2004: 121].

В материалах Г.И. Пелих, собранных у тазовских селькупов, упоминаются матери Земли — *Има-кота, Има-тета-ылынты-кота, Има-ылынты-кота*, крылатая *Има-тэта-туктыге*, Воды — Семизмеевая мать *Варга-сыл-ши*, Семивыдровая мать *Варга-сыл-тет* и Огня — *Има-кота-лоза-нтылоса* [Пелих 1998: 27–29], которые составляют собирательный образ все той же Матери всего сущего. Они — создательницы и хозяйки трех стихий, обеспечивающих жизнь человека. Их сила и мощь, обращенная на нарушителей установленного ими порядка, вызывают в людях страх и ужас.

У южных селькупов аналогичный образ — Старуха Земли *Пая (Паяга)* — «хитрая старуха», создательница обитаемой земли, людей и оленей. Мох и трава на земле — ее волосы. Живет она в низовье Реки. Старуха *Пая* одновременно злая и добрая. Она то помогает добросовестным девушкам, то ворует младенцев у матерей, за что ее сурово наказывают [Пелих 1972: 322; Мифология 2004: 236]. Дублером образа священной матери в южном ареале является также старуха *Шега пая (чага пая, чвэчензиди чага пая)* — «черная старуха», «земли старуха», «подземная старуха». Она со своими божественными внуками — добрым мальчиком и злой девочкой — живет у озера, где на острове растет Дерево до Неба, и вместе с ними творит реки [Мифология 2004: 318].

Черты священной матери-предка читаются во многих мифологических зооморфных образах, причем зооморфные ипостаси матери-предка, видимо, более ранние, чем антропоморфные. Селькупские роды вели свое происхождение от животных. Первопредком рода когда-то мыслилось животное-мать [Прокофьева 1952: 102]. Тотемное животное люди «его рода» никогда не убивали. Е.Д. Прокофьева зафиксировала у селькупов роды Кедровки, Орла, Глухаря, Журавля, Ворона, Ястреба, Медведя, Лебедя и Филина [Там же: 90, 106]. Мировоззрение селькупов создало много ярких образов животных-предков. Например, птицей-предком и женщиной считали селькупы лебедя. «А лебедь — она женщина. Месячные бывают». «Лебедь — это девка улетела» [Пелих 1980: 48]. Лебедя относили к светлым, небесным птицам, которые сидят на солнечной стороне священного дерева, растущего из дома матери-земли. Ле-

бедь ассоциируется у селькупов с солнцем и теплом, с обликом души человека, посылаемой на землю солнцем [Прокофьева 1961: 68; Мифология 2004: 306; Пелих 1980: 46–48]. В одном из преданий лебедь — это «солнцева дочь» [Григоровский 1884: 22]. В некоторых фольклорных текстах солнце, оживляя мужа-человека (месяца) вместо утраченного человеческого сердца вкладывает ему сердце лебедя, после чего человек оживает [АМАЭ. Прокофьева К–I. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 95]. В 1926 г. Е.Д. Прокофьева была свидетельницей встречи первых лебедей в селькупском поселке. «Эта встреча походила на светлый праздник. Все вышли из жилищ, брызгали вверх кто вином, кто чаем, кто водой и все подражали лебединому крику». Убийство лебедя было под строжайшим запретом [Прокофьева 1976: 118; 1952: 98]. Считалось, что того, кто убьет лебедя, ждет неминуемая смерть. Если случалось убить лебедя, то перед убитой птицей произносились «молитвы-извинения». Шкурки убитых лебедей хранили в священном месте; крылья сушили, не ломали [Прокофьева 1952: 98]. «Лебедя нельзя стрелять. Он будто человеческой породы, что человека убить, что — лебедя» [Пелих 1980: 47]. Вместе с тем, например, на Оби лебеди воспринимаются и как злые птицы-чужаки — захватчики местных озер и притеснители «водных птиц» [Кудряшова 2000: 225–226]. Если лебеди поднимутся к солнцу и закроют его своими крыльями, то погибнут все другие птицы; тень от лебяжьего крыла имеет большую недобрую силу [Там же: 225–226]. В сюжете о войне Лебедей с Черными Клювами и Черными Краями Крыльев старый лебедь-вождь произносит злые слова: «Я уйду — тепло уйдет. Я приду — тепло придет» [Там же: 225–226]. Обские селькупы верили в *Амдель-кок-чинги* — дьявольского лебединого царя. Это был страшный, злобный и очень сильный дух в образе черного лебедя, который жил на шестом ярусе неба. В Приобье записана легенда о борьбе героя *Тоумде-Ичика* (сына лягушки) с дьявольским лебединым царем [Пелих 1998: 17].

Лягушка, очень популярный персонаж селькупского фольклора, также ипостась матери-прародительницы всех селькупов. Образ лягушки, как зооморфный, так и антропоморфный, имеет два разных лица. Одно из них доброе: лягушка спасает людей во время потопа, затыкая дырку в лодке своим телом [Прокофьева 1976: 118]. Лягушка — искушенная повитуха, она помогает женщинам во время родов [Мифология 2004: 313]. Положительную половину образа лягушки представляет *Нэтанка* — «идеальная» женщина-мать — трудолюбивая, аккуратная, порядочная [Там же: 287]. Другая половина, другое лицо лягушки злое: лягушка — ведьма-людоедка — *Томнэнка* (или старуха *Пая*), она крадет новорожденных, завистлива, строит козни или сживает со свету добропорядочных девушек. Лягушка нечиста, нерадива, глупа [Там же: 287, 313].

В споре двух половин лягушки (*Нэтанки* и *Томнанки*) о том, будут люди умирать или будут бессмертными, за лягушкой-ведьмой остается последнее злое слово: «Пусть люди умирают», — с тех пор люди стали умирать [ПМА; Головнев 1995: 523]. По одним свидетельствам, лягушек убивать запрещалось [Прокофьева 1976: 118; Головнев 1995: 523], а по другим — «над лягушкой принято издеваться: надувать через задний проход и бить по ней, чтобы лопнула» [ПМА]. С лягушкой связывали несколько неблагоприятных для человека примет: «Если человек идет и лягушка перескочит через ногу, то худо, человек тот умрет. Если лягушка в ветку (маленькую остяцкую лодку) заскочит и сядет, то человек утонет, умрет» [Щапов 1937: 111]. По сведениям А.В. Головнева, считалось, что, если лягушка пересекала человеку путь, ее следовало убить [Головнев 1995: 523]. Показательно, что изображение лягушки (как и птицы) селькупы вырезали на надмогильном столбе-памятнике, связывая тем самым ее образ с жизнью и смертью [Гемуев, Пелих 1993: 300]. Вероятно, когда-то у селькупов существовал род Лягушки: в фольклоре селькупов сохранился образ низовских богатырей — воинов-женихов из нижней земли, называемых «лягушачьими желудками» [Пелих 1972: 350].

Два следующих противоположных образа, воплотивших в себе образ матери-земли-прародительницы, — весна *Томэм* и зима *Тэгэм*. «Весной и летом — это *Томэм* — цветущая краса, полная жизненных сил. *Томэм* одаряет своих любимых детей — селькупов — всевозможными дарами и защищает от злого черта. Однажды *Томэм* погналась за чертом, но тот превратился в лягушку и уплыл вниз по Оби. В погоне *Томэм* попала в “*теге*” — холодные низовья Великой Оби и превратилась там в *Тэгэм* — суровую злую старуху» [Пелих 1998: 9, 39].

Ряд антропоморфных и изоморфных воплощений матери-предка очень длинный, из него мы взяли для примера лишь несколько образов. Главное свойство, по которому этот ряд может быть составлен, общее для каждой мифологической ипостаси или фольклорной копии священной матери, — полярность (амбивалентность): любой образ матери будет весть человеческими жизнями, выполнять жизне-недательные и «жизнь прекращающие» обязанности, быть и добрым и злым по отношению к человеку.

Образ «жизненной» матери, дающей и обрывающей жизнь, может нам разобратся, только ли с верхним миром сочетается в селькупской картине мироздания функция послания жизни и всегда ли в нижнем мире «прописана» смерть. Связывается ли верхний мир только с положительной половиной образа матери-прародительницы, с ее жизне-недательной функцией, а нижний — только со смертельным ликом этого божества? Где в модели мира селькупов

дислоцируются образы женщины-первопредка и как ее функции — давать и забирать жизнь — соотносятся с этими мирами? Ответив на эти и другие вопросы, мы сможем очертить в мировоззрении селькупов идею круговорота жизни и его мифологические схемы.

Как мы уже упомянули, в представлениях селькупов из земли, из-под земли, от матери-земли происходит рождение новой жизни. В работах Г.Н. и Е.Д. Прокофьевых значится, что на «семейном» болоте (или в земляном доме-пещере) — обиталище старухи-матери *Илынты коты*, расположенном на севере, в устье (нижнем течении) шаманских рек, впадающих в море покойников, — происходит оживление оленя-бубна в церемонии оживления шаманских принадлежностей. Здесь же шаман «запирает» души участников церемонии для «очищения» (оживления) перед возвращением на землю. С той же целью шаман оставляет в нижнем жилище старухи-матери души больных людей, вызволенные из мира мертвых [Прокофьев 1930: 367–372; Прокофьева 1961: 58, 60; АМАЭ, Прокофьев. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 8; Ед. хр. 14. Л. 37]. «Нижние» вариации «жизненной старухи» *Илынтыль коты* — «Нижняя» старуха *Ылынта коты* и Подгорная мать, а также хозяйка земли *Тэты Имиля*, обладающие жизнедательными качествами, проживают соответственно под землей, под горой и в сопке.

Зооморфная ипостась матери-земли — Великая паучиха (*Варга покуля коты* — дословно «бабушка-паучиха») обитает в огромном подземном доме рядом с «пупком земли». Все люди, рожденные землей, связываются с ней невидимыми нитями *бангос*: рвется нить — и человек умирает. Паучиха сматывает нити *бангос* в клубки и их глотает [Пелих 1998: 18, 29]. Эта великая паучиха — владычица царства покойников [Там же: 55].

Великая лосиха *Кыз-анги* живет в огромном подземном доме рядом с Великой паучихой. В утробе лосихи заключена вся земная сила, которая дает жизнь всему живому на земле: людям, животным, растениям. Когда лосиха дышит, сила жизни выходит из нее вместе с дыханием. Великая лосиха все время движется. Она за сутки обходит весь мир с востока на запад: выходит из-под земли, поднимается на небо и снова спускается под землю, отдыхает у ствола мирового дерева и опять отправляется в путь [Там же: 57]. На рогах у лосихи солнце [Там же: 9]. Таким образом, зооморфные образы матери-первопредка также указывают на то, что в некоторых фрагментах мифологической картины мира жизнедательный центр представлялся в земле, внутри земли, под землей.

Г.И. Пелих зафиксировала представление о том, что когда-то человеческие души, вселявшиеся в тело матери еще до рождения ребенка, выходили из корней священного дерева [Пелих 1980: 11–12], т.е. снизу, из-под земли. По данным Е.Д. Прокофьевой, у под-

ножия мирового «семикорневого дерева», где находится вход в подземный мир, расположен дом старухи-жизнедательницы *Илынтыль кота* [Прокофьева 1961а: 56–61]. На то, что и подземный мир представлялся жизнедательным, намекает предание, записанное исследователем Р.А. Ураевым у тымских селькупов. «Это было давно. Одна женщина трудно рожала. Три дня мучилась. Приводили всех старух для ворожбы. Но они не помогли. После этого из-под земли появилась старуха. По велению этой старухи женщина родила мальчика. Потом старуха сказала: “Через три года я возьму его к себе, ибо я дала ему душу, и он принадлежит мне”. В то время как она стала внедрять душу мальчику, она боролась с *Нон Коллу сул* (Крылатым духом) и победила его. Действительно, через три года мальчик умер, и душа его стала *лоозом Ло*» [Ураев 1994: 74].

Эту схему круговорота жизни можно обозначить «подземелье — земля — подземелье».

Мы привели примеры, подтверждающие, что, по некоторым представлениям селькупов, нижний мир, «низ», считался местом, куда не только «уходила» жизнь, но и откуда она «приходила».

Анализ вариантов описания верхнего мира позволяет нам сделать аналогичный вывод. Происхождение жизни «сверху» — привычный, принятый, устоявшийся в традиционном мировоззрении взгляд. Вторичный «верх» (и небесный, и речной) связывается со священной матерью как рожденный ею, ее воплощение, жилище, в котором она обитает. Многокомнатный железный дом старухи *Илынтыль кота* расположен в истоках-верховьях священной реки на священном «семиянном» болоте [Прокофьева 1949: 56–61]; местом обитания старухи является небо, а точнее, *шунчи* — нутро неба [Там же: 57], здесь она живет в чуме — из дыма и искр очага ее чума образуется Млечный Путь [Прокофьева 1976: 108, 111]. «Вмещающая жизнь», «обладающая жизнью» старуха *Илынтыль кота* посылает с неба на землю на кончиках солнечных лучей души людей (*ильсат, ил, иль*), которые должны родиться. Жилищем жизнедательной Хозяйки земли *Тэтты имыля*, как мы уже говорили, считается сопка [Головнев 1995: 499], чем определяются не только подземные, но и надземные ее владения. По материалам Р.А. Ураева, у тымских селькупов душа человека — крылатый дух *Нон Коллу сул* — посылается на землю на кончике солнечного луча верховным божеством *Номом* [Ураев 1994: 74]. По другим сведениям, на Тыму считают, что *нувын кула* — послы бога, люди бога — по велению *Нома* дают душу родившемуся человеку и забирают ее, когда истекает срок жизни [Мифология 2004: 214]. Подчеркнем, что не только дают, но и забирают.

По сведениям Е.Д. Прокофьевой, на небе обитает Паучиха — мать всех пауков, в ее изображении акцентируется брюшко-мешочек с

неродившимися паучками. А пауки, которые представляются погасшими звездами, — это души людей, которые падают с неба на землю [Прокофьева 1961: 63]. Стоящий в верховьях реки огромный дом матери-прародительницы окружен стальным неводом-забором, напоминающим паутину [Прокофьева 1976: 113]. На небе паутина-невод развешена богами для просушки, а застрявшие в ней рыбы чешуйки — это звезды [Там же: 108]. В этом мифологическом фрагменте «верх» четко связывается с жизнедеятельными функциями. На небе в конце концов оказалась и божественная Лосиха: согласно мифу, Лосиха ушла на небо, спасаясь от погони охотников, да там и осталась [Пелих 1998: 17]. Созвездие Большой Медведицы селькупы еще называют Большой Лось [Пелих 1972: 108].

Небо в мифологических представлениях селькупов — место обитания многочисленного народа. «Жизнь» на небе очень похожа на «жизнь» умерших в подземном мире. По материалам Г.И. Пелих, нижний ярус неба подобен земле. «Там какие-то люди, говорят старики, на небе живут. Так же живут. Как мы охотятся, рыбу ловят, чумы ставят. Только ходят они вниз головой. Говорят, что они такие же люди, как мы. И все там так же, как у нас на земле. Оленей у них много. И леса там хорошие, в них зверя много». «Там растут деревья вершинами к земле. Люди и олени ходят там вниз головой. Люди живут в чумах, которые верхним отверстием обращены к земле. Когда они зажигают костры, мы видим огонь сквозь верхние отверстия их чумов. Это звезды. Лишь очень сильные шаманы могут подниматься на небо к *паракан-гула* — верхним людям» [Пелих 1998: 48, 35]. Эти **верхние люди** — **предки селькупов**, они же — души людей, которым предстоит родиться на земле. У верхних людей вместо рук крылья [Там же: 74]. «Умершие люди» всегда находятся на небе голыми. Голые люди залезают на небо задом наперед» [Мифология 2004: 223]. «Небо оказывается не “эфиром бесплотного парения душ” <...>. Там тоже ходят на лыжах, ездят на нартах, ловят рыбу» [Головнев 1995: 238]. И опять, подчеркнем, что в этих описаниях «верха» упоминаются находящиеся там умершие люди, что указывает на связь верхнего мира и смерти.

По материалам Е.Д. Прокофьевой, «настоящее небо является землей для существ, населяющих верхний мир» [Прокофьева 1977: 75]. Человеческие души, которые старуха *Илынтыйль кот*а посылает на кончиках солнечных лучей на землю для рождения, имеют образ людей с крыльями или птиц с человеческими лицами. Называются они «солнца людей идущие люди» (*челынты кукыль куммыль тотта*). На небе их очень много — целый народ. До отправки на землю они хранятся в дупле священного небесного дерева. Небесный народ, почивающий «в дупле» неба, охраняется светлыми пти-

цами — предками селькупов — и «семью покойническими сороками» [Прокофьева 1961: 61–62].

Мир, в котором присутствуют предки и покойники/умершие (охраняемые сороками), попадающие сюда после смерти, вполне правомерно рассматривать как мир мертвых. На то, что верхний мир — такой же мир мертвых, как и нижний, существуют и другие указания. Небесный гром в некоторых фольклорных сюжетах интерпретируется как «громохание железных гробов, в которые влезал бог *кон мытыка*» [Мифология 2004: 120]. «Герой одной из сказок вместе с братьями делает стальной гроб, в котором они поднимаются на небо, где их громом встречает бог (*Ном*), с которым герой сражается и от руки которого погибает» [Там же: 135, 261]. И, наконец, у Г.И. Пелих мы находим: «У северных селькупов юг — страна покойников и духов, которые обитают где-то в верховьях Оби. Оттуда пришли предки селькупов и туда же уходят души покойников» [Пелих 1972: 222]. Таким образом, небо, «верх» (юг, истоки реки) не только дают жизнь, но и связаны со смертью.

Полная цепочка круговорота человеческой души, записанная у селькупов Г.И. Пелих, подтверждает «мертвецкую» природу жителей «верха». «После смерти человека его душа уходит в нижний мир, проживает там новую жизнь, умирает снова и превращается в жука. Эти жуки поднимаются на небо и там превращаются в верхних крылатых людей. Прожив там еще жизнь, крылатый человек умирает, солнце берет его душу и посылает на кончике луча на землю, где душа вновь вселяется в тело новорожденного ребенка и снова начинает жизнь в образе человека» [Пелих 1998: 31, 74]. «После смерти человека человеческие души уходили в землю и становились пауками. Затем по корням и ветвям священного дерева они поднимались на небо и превращались в звезды. На небе видно много “корневых звезд” (*кындаль-кыска*)» [Пелих 1980: 11–12]. По материалам Е.Д. Прокофьевой, после смерти человека душа его идет в нижний мир, где проживает такую же жизнь, как на земле, затем умирает снова и превращается в жука. В то же время звезды-пауки — это души людей, которые попадают на землю, умирая (угасая) на небе [Прокофьева 1961: 63; 1977: 75].

У северных селькупов на могилу до сих пор нередко сажают побег кедра или устанавливают срезанную березку, кедр или ель. Селькупы говорят, что это «жизненное дерево» человека, на подобные деревья вешают жертвенные полоски ткани [ПМА]. «В прежние времена на могилу ставилось *кассиль по* (жертвенное дерево)» [Прокофьева 1977: 74]. Суть «могильных деревьев», «жизненных деревьев» нам видится в представлении о том, что душа человека, миновав свой «подземный» отрезок жизни, по этому дереву поднимается на небо, чтобы оттуда вновь быть посланной на зем-

лю. Возможно, что и надмогильные резные столбы-памятники (*олыль по* [Там же: 74]; *порый по (поты)* [Головнев 1995: 249]; *поры-пот* [Гемуев, Пелих 1993: 296]), ставящиеся поныне на могилах северных селькупов, имеют смысл подобного дерева — канала связи между мирами.

Итак, «население» верхнего мира: люди, птицы, звезды, жуки, пауки, лучи — это души умерших людей, проживающие «небесную» стадию круговорота жизни, за которой следует этап возрождения в среднем мире. *Паракан гула, Ноп Коллу сул* и «солнца людей идущие люди» (*челынты кукыль кумыль тотта*) — крылатые жители верхнего, небесного мира — это в то же время предки селькупов, души предков. «Мертвецкая» по отношению к живым, живущим на средней земле, природа населения верхнего и нижнего миров объединяет их в потусторонний, нереальный, священный мир вообще. «Верх» — небо, истоки реки — тоже мир мертвых, такой же, как «низ» — подземелье или устье реки. И значит, весь иной мир (и нижний, и верхний) — это мир мертвых. Описанную схему круговорота жизни назовем «небо — земля — подземелье — небо».

В самом широком пласте мировоззрения селькупов получение жизни связывалось преимущественно с верхом, смерть, главным образом, с низом. Но, как мы показали выше, была и другая схема круговорота — «подземелье — земля — подземелье». Сейчас мы хотим указать на существование в представлениях селькупов третьей схемы: «небо — земля — небо». В первую очередь она соотносится с воззрением на специфическую, исключительную природу шаманов. В народе полагают, что природа шамана отлична от природы «простого смертного селькупа». Шаман, прежде чем стать таковым, проходил инициационные испытания, во время которых он якобы переживал смерть, посещал иные миры и обретал природу духа. Считалось, что после смерти шамана душа его возносится на небо, минуя нижний мир, в чем и заключается ее бессмертие. Согласно представлению о посмертном вознесении души шамана, погребения шаманов были, как правило, воздушными. У тазовских селькупов до сих пор в лесу можно встретить такие шаманские могилы, где гроб с телом шамана укреплен на дереве или установлен на столбах. Если зарыть шамана в землю, то «весь свет закроется». Его тело укладывают в гроб, гроб ставят на дощатый помост, а помост укрепляют кедровыми корнями на высоком столбе — все это погребальное сооружение называется *порэ/поры* («помост») [Головнев 1995: 236]. Такой помост символизирует верхний мир (крыша дома имеет сходное наименование — *поор* [Головнев 1995: 236]), а захоронение на нем — вознесение умершего на небо. Созвездие Большой Медведицы — *Тицка Поры* — дословно

переводится как «Звездный помост» [Головнев 1995: 238, 142] и представляется видимыми с земли душами умерших людей (звездами), живущими на небе (на *порэ*).

Селькупы также полагают, что на небо сразу поднимаются и души умерших неестественной смертью людей: «Взял к себе погибших дух неба, и звездами смотрят они на землю» [Кудряшова 2000: 230].

Соответствовала ли схема «небо — земля — небо» представлениям о судьбе, перерождении души простого человека, не шамана? Мы полагаем, да. Представления о возрождении души умершего в новом человеке существовали до выделения шаманов в особую категорию специалистов по общению с духами. В дошаманистический период цикличное возвращение души на землю было «обязательно для всех», а впоследствии стало оговариваться лишь для душ шаманов. Но, как мы уже говорили, новое в мировоззрении не отменяет старого: дошаманистические представления существуют у селькупов наряду с более поздними, хотя эти поздние нередко их отрицают и им противоречат. «Шаманы являются “избранными”, и как таковые причастны к сфере сакрального, недоступного остальным членам сообщества. Их экстатические переживания оказывали и по-прежнему оказывают огромное влияние на стратификацию религиозной идеологии, на мифологию, комплекс ритуалов. Но ни идеология, ни мифология, ни обряды арктических, сибирских и азиатских народов не являются творениями их шаманов. Все эти элементы предшествовали шаманизму или по крайней мере параллельны ему в том смысле, что являются плодом общего религиозного опыта, а не опыта определенного класса избранных» [Элиадэ 2000: 22–23].

Бытование у селькупов представления о вознесении души простого умершего сразу на небо подтверждено рядом свидетельств. Е.Д. Прокофьева упоминает, что «кое у кого из селькупов сохранилось воспоминание о том, что прежде они хоронили своих покойников на кедрах. Кедр считался деревом умерших, деревом — символом мира мертвых» [Прокофьева 1977: 74, 1976b: 114]. Г.И. Пелих указывает на то, что «есть селькупы, которые по-старинному всех своих покойников хоронят на кедрах. Кедр считается черным» [Пелих 1998: 78]. «Русские старожилы говорят: “Покойников они вешали на кедре. Мы даже зовем этих людей “кедрами”» [Гемуев, Пелих 1993: 305]. Захоронение на дереве — широко распространенный среди многих народов Сибири способ погребения [Семейная обрядность народов Сибири 1980: 225–227, приложение-карты]. В нескольких селькупских мифах о происхождении смерти смертность людей связывается с неправильным способом захоронения первого умершего человека — в земле — и отка-

зом от правильного способа его погребения — на *поры* (помосте) или на дереве:

«Когда-то давно жил человек и почему-то умер. Бог Неба *Ном* отправил своего сына *Ийя* сказать людям, чтобы они соорудили умершему *поры*. Спустился *Ийя* к людям и сказал: “Закопайте его в землю”. Отец-*Ном* все слышал. Когда *Ийя* вернулся, он спросил: “Что ты сказал людям о том, как надо хоронить?”. “Как ты велел, так я и сказал”, — ответил *Ийя*. Отец говорит: “Я слышал, что ты сказал. Ты заставил людей в землю закапывать, а надо было сделать *поры*”. Ударил *Ном* своего сына, и тот превратился в собаку. Спустил *Ном* его на землю и велел людям, чтобы раз в месяц его ковшиком супа кормили. С тех пор *Ийя* живет на земле собакой, а люди умирают» [Головнев 1995: 236].

Когда умер первый человек, *Пари-Нум* послал на землю своего злого сына *Кана* и велел сказать людям: «Пусть не закапывают труп в землю, а повесят его на дерево, тогда человек оживет». А *Кан* сказал все наоборот, поэтому люди стали умирать [Пелих 1998: 39]

По-видимому, захоронения на помосте/дереве когда-то были «нормой» для простых умерших, но затем их сменила «чужая» традиция погребения в земле. Можно представить и так: захоронения на помосте (или на дереве) соответствовали некой «чужой» культурной традиции, какое-то время они соперничали со «своим» погребальным обрядом, но потом все-таки исчезли. Пока для нас важно лишь то, что захоронения на помосте в прошлом были одним из типов захоронений умерших (не шаманов) у селькупов.

«Наверх» селькупы до сих пор захоранивают выкидышей и младенцев, умерших до того, как у них появились зубы. Гробик с телом младенца, умершего беззубым, тазовские селькупы часто подвешивают на ветках дерева или между деревьями, оставляют в лесу на *поры* [ПМА]. Причина именно такого захоронения младенцев нам видится не в том, что они являют собой исключительную категорию умерших (до той поры, пока у ребенка не выросли зубы, он считается *лозом* (духом), существом иного мира: «беззубые младенцы причислялись к категории существ, не обладавших специфически человеческими качествами», их считали не принадлежащими миру людей [Гемуев 1980: 128, 135]). Вероятно, когда-то всеячие захоронения были одним из способов отправки в иной мир всех умерших, но сохранились до наших дней лишь как исключительно младенческие. Почему? Можно предположить, что способы погребения детей — один из самых консервативных элементов традиционной культуры.

«Верхним» миром и миром мертвых считались «священные духов амбары» — *лозыль сессан*, имевшиеся в глухой тайге на каждой родовой территории. Представляли они собой небольшую постройку из плах с двускатной крышей, установленную на два-три высо-

ких столба. С земли к двери в амбар приставлялось бревно с вытесанными на нем ступеньками. У священных амбаров зафиксировано несколько названий. «Такие амбары часто упоминаются в фольклоре под названием *кор*» [Прокофьева 1952: 99]. По материалам Г.И. Пелих, свайный амбар назывался *пор* [Пелих 1998: 62]. Авторы «Мифологии селькупов» приводят еще варианты названий священных амбаров: *поры* — «культовый амбарчик» (Тым); *лохоль поры* — «духов (лозов) амбар» (Обь); *порелика* — «амбарчик» (Чижакка); *пари* — «лабаз» (Кеть); *лот-келе* — «духов (лозов) амбар» (Парабель) [Мифология 2004: 243]. Напомним, что помост, на котором погребали умерших шаманов и который имеет похожее название (*порэ, поры*), представлялся символом верхнего мира. Аналогичный символизм (и опять же схожее название) имеет у северных селькупов укрепленный на столбе (или на столбах) настил для хранения шаманских вещей (бубна, колотушки, костюма), он называется *лозыль поры* (помост духов) [Головнев 1995: 236].

В каждом священном амбарчике селькупов имелось несколько крупных антропоморфных и зооморфных изображений предков рода и большое количество маленьких фигурок людей, сделанных из дерева, железа или олова и «одетых» в шпитевые из меха одежды. На груди каждой фигурки под одеждами находилось изображение птички и змеи размером в один-два сантиметра. Эти фигурки представляли собой изображения умерших членов рода, ушедших после смерти к своему предку в загробный мир. Птичка и змея «сопровождали» душу умершего по дороге в мир мертвых. «Священный амбар, таким образом, являлся материальным выражением представлений селькупов о загробном мире, изображением этого мира. Род на своей территории “сохранял” весь свой людской фонд — и живой и умерший. К этим амбарам — к ушедшим предкам — собирались живые, обращались к ним за помощью и покровительством. Здесь приносились жертвы — подарки предкам и хозяевам тайги и зверей» [Прокофьева 1952: 100]. Существуют указания на то, что когда-то селькупы помещали в такие амбары трупы умерших родственников [Ким 1997: 94]. У современных селькупов священный амбар нередко заменяет аналогичная хозяйственная постройка или чердак дома, именно там по сей день хранятся изображения домашних духов. Зафиксирована также традиция до похорон оставлять гроб с умершим в обычном амбаре [Мифология 2004: 177]. Загробный мир, моделью которого служат амбары и чердаки, высоко поднят над землей, вознесен к небу и потому может быть назван верхним миром. Это в свою очередь позволяет нам считать, что верхний мир тоже мир мертвых. Интересно, что устройство двух- и трехэтажных нар в Туземной школе поселка Янов Стан, куда в начале 1920-х годов были направлены на

работу Г.Н. и Е.Д. Прокофьевы, встретило большое сопротивление: ученики долгое время боялись спать «на лабазах этих» [Прокофьев 1931: 144].

Итак, нижний мир не только мир мертвых, но и жизнедеятельный центр. Верхний мир, наоборот, не только жизнедеятельный центр, но и мир мертвых. Схем круговорота жизни (и души человека) могло существовать несколько: подземелье — земля — подземелье, небо — земля — небо, небо — земля — подземелье, ибо мать-предок, дающая и забирающая жизнь, обитала и «вверху», и «внизу». Если рассматривать совокупную картину мира селькупов, то значения этих двух противоположных миров уравниваются. Можно предположить, что наличие в системе представлений селькупов нескольких схем «круговорота жизни» определяется ее стадийным развитием и изменениями этой системы под воздействием культуры народов, сыгравших роль в формировании этноса селькупов. В одной группе могли сосуществовать несколько схем (повторим, что новое не отменяет старого). Две «половинные» схемы — «подземелье — земля — подземелье» и «небо — земля — небо» — можно также объяснить через оппозицию «верха» и «низа» как соответственно «своего» и «чужого» в дуальном разделении социальной организации селькупов на две «половины народа» (фратрии) [Прокофьев 1930: 365–373]. «Полная» третья схема «небо–земля–подземелье» и фигура самой матери-прародительницы, сочетающей в себе жизнедеятельные качества и качества, связанные со смертью, будут объединять две пары противоположностей: «верх»–«низ» и две фратрии племени [Золотарев 1964].

Библиография

- Гемуев И.Н. К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск. 1980. С. 86–139.
- Гемуев И.Н. Семья у селькупов (XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1984.
- Гемуев И.Н., Пелих Г.И. О погребальной обрядности селькупов // Acta Ethnographica Hungarica. 1993. № 38 (1–3). Р. 287–308.
- Головнев А.В. Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
- Григоровский Н.П. Описание Васюганской тундры // ЗЗСОРО. Омск, 1884. Кн. VI. С. 1–70.
- Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- Кастрен М.А. Сочинения: В 2 т. / Под ред. С.Г. Пархимовича; сост. Ю.Л. Мандрика; коммент. А.П. Зенько, С.Г. Пархимовича. Тюмень, 1999. Т. 2: Путешествие в Сибирь (1845–1849).
- Ким А.А. Очерки по селькупской культовой лексике. Томск, 1997.
- Кудряшова Т.К., Функ Д.А. Селькупский фольклор в самозаписи Т.К. Кудряшовой // Этнография народов Западной Сибири: Сибирский этнографический сборник / Труды ИЭ. Новая серия. Вып. 10. М., 2000. С. 223–237.

Мифология селькупов. Томск. 2004. (Серия «Энциклопедия уральских мифологий».)

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.

Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 5–70.

Пелих Г.И. К вопросу о нганасанском культе медведицы *нгарка* // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить. Барнаул, 1995. С. 152–160.

Пелих Г.И. Селькупская мифология. Томск, 1998.

Прокофьев Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия ЛГУ. Л., 1930. Т. II. С. 365–373.

Прокофьев Г.Н. Три года в самоедской школе // Советский Север. 1931. № 7–8. С. 143–160.

Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI. С. 335–375.

Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Труды ИЭ. Новая серия. М.; Л., 1952. Т. XVIII. С. 88–107.

Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. М.; Л., 1961. Т. XX. С. 54–74.

Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 106–128.

Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Сб. МАЭ. Л., 1977. Т. XXXIII. С. 66–79.

Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Третьяков П. Туруханский край // Записки ИРГО по общей географии. СПб., 1869. Т. 2. С. 215–531.

Ураев Р.А. Материалы к шаманизму тымских селькупов (по данным экспедиции 1956 г.) // Труды ТГПИИМ. Томск. 1994. Т. VII. С. 73–85.

Щапов А.П. Историко-географические и этнологические заметки о Сибирском населении // Дополнительный том к собранию сочинений (изд. 1905–1908 гг.). Иркутск, 1937. С. 83–130.

Элиадэ М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев; М.; СПб., 2000.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ, МИРЕ МЕРТВЫХ И ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ОБСКИХ УГРОВ

Погребальную обрядность обских угров, ее мировоззренческую основу характеризует наличие множества локальных особенностей, обусловленных рядом причин. Отдельные территориальные группы хантов и манси (остяков и вогулов) на протяжении длительного периода проживали на значительном расстоянии друг от друга и в разных условиях, в результате чего формировались особенности культуры каждой из этих групп. Важную роль в данном случае играло их этническое окружение. Оно было различным на протяжении веков, поэтому различны и инокультурные элементы, вошедшие в традиционные верования и обрядность отдельных территориальных групп хантов и манси. Следовательно, к этнографической действительности тот первоначальный вариант погребального культа, который мог иметь место в период существования обско-угорской общности, у разных групп сохранился не в одинаковой степени. По-разному на этих группах отразилось и влияние крупных мировоззренческих систем: христианства и атеизма. Нельзя не заметить, что отдельные стороны погребального культа, несмотря на его сравнительно хорошую сохранность вплоть до настоящего времени, выглядят несформировавшимися, данные о них незначительны, как, например, сведения о загробном мире. Возможно, здесь мы имеем дело с явлением, информация о котором была доступна ограниченному числу лиц, поэтому оказалась незафиксированной, в отличие от собственно погребального обряда и связанных с отдельными его сторонами представлений. Но даже при наличии в целом немалого количества публикаций, в том числе и специальных исследований, общая картина остается фрагментарной, т.к., во-первых, отсутствуют данные по погребальному культу всех групп обских угров, во-вторых, не все его составляющие, даже у тех групп, среди которых проводились исследования по данной теме, освещены одинаково полно. В этой статье предпринята попытка продемонстрировать взаимосвязь мировоззренческих аспектов и собственно действий — составляющих погребального культа на примере некоторых его элементов.

О происхождении смерти в фольклоре обских угров содержится несколько версий. Согласно одному из хантыйских мифов, Торум (хозяин Верхнего мира) после сотворения людей создал морошку и бруснику — «красную ягоду» (красный цвет у обских угров символизирует кровь, жизнь, Средний мир. — *Е.Ф.*), чтобы люди ими питались. Но пришел Куль (хозяин Нижнего мира, это имя также не-

редко переводят словом «черт». — *Е.Ф.*) и сказал «вновь созданным людям»: «Вы едите морошку и красную ягоду — от нее сытости нет, а вот если съесть эту горсть черемухи, то от нее навсегда будешь сыт». Люди стали есть черемуху (черемуха черного цвета, который ассоциируется с Нижним миром. — *Е.Ф.*), нарушив таким образом запрет Торума. Он был недоволен тем, что Куль соблазнил людей. Пришел, пошевелил людей рукой, и они упали в разные стороны замертво. Торум дунул на них, они опять ожили [Мифы 1990: 61–62].

Когда людей стало много, они начали воевать между собой. Торум послал зиму, чтобы люди мерзли (холод также один из признаков Нижнего мира. — *Е.Ф.*). Они стали мерзнуть и умирать. Торум сказал Кулю: «Ты без моего позволения никого не тронь, не соблазний, пока не скажу. Когда скажу, укажу на старого или молодого, того и возьмешь. Половину народа ты возьмешь, половина останется мне» [Мифы 1990: 62–63]. Тот человек, которого возьмет Куль, должен умереть. В этих текстах присутствует мотив противодействия обитателей Верхнего и Нижнего миров, признаки которых обозначены с помощью соответствующих кодов.

В тексте, записанном у васюганских хантов (восточная этнографическая группа этноса), говорится: «Раньше человек умирал, а потом оживал всегда. Один раз он умер, а собака пошла к Торуму и спрашивает, как его оживить, Торум говорит: “Положи ему на ноги камень, а на голову гнилушки, он и оживет”. Собака понесла гнилушки и камень человеку, а навстречу черт: “Клади гнилушки на ноги, а камень на голову”. Собака так и сделала. Когда человек встал, камень ему лоб пробил, и он совсем умер» [Мифы 1990: 75].

Аналогичный сюжет зафиксирован у нарымских селькупов [Пелих 1972: 119] — ближайших соседей васюганских хантов. Камень в ногах здесь является опорой, с помощью которой покойник может «встать», т.е. его душа вовремя выходит из тела [Пелих 1972: 120]. И у селькупов, и у обских угров в погребальном обряде камень был заменен на металлические изделия с теми же функциями.

Нельзя также не отметить, что в религиозных представлениях и фольклоре обских угров собаке отводится особая роль. Она имеет небесное происхождение, она входила в число перволюдей, которые обладали способностью оживать после смерти. Но под влиянием злого духа собака совершила поступок, не одобренный верховным божеством, за что он и придал ей тот облик, в котором она продолжила свое существование. По мифологии хантов, в собак были превращены потомки того первочеловека, который оказался виновным в смерти другого. Убийство собаки приравнивается к убийству человека [Мифология хантов 2000: 107–108]. По отношению к умершей собаке у хантов и манси совершаются особые дей-

ствия — она захоранивается определенным способом (подробнее см.: [Кулемзин 1984: 160; Федорова 2000: 85 и др.]).

Собака непосредственно связана с потусторонним миром. Она может помешать вернуть в Средний мир человека, находящегося на пути в Нижний мир, препятствовать действиям, направленным на предотвращение смерти. У ваховских хантов, если во время камлания шамана с целью вернуть к жизни покойника залает собака, считается, что человек умрет навсегда [Лукина 2005: 285–286]. Васюганские ханты, чтобы не утонуть, совершали жертвоприношение водяному духу — клали в воду черную ткань (духам Нижнего мира в жертву положено черное. — *Е.Ф.*). Делали это рано утром, пока все спали, и чтобы собака не видела [Лукина 2004: 282].

Еще один миф о происхождении смерти был записан у манси А. Каннисто в XIX в.: «Крылатый Пастэр (мифический предок-покровитель ряда групп обских угров. — *Е.Ф.*) и ногастый Пастэр начали чахнуть. Они обращаются к своим женам.

— Послушайте, — говорят они, — когда придут люди, скажите людям, пусть они сделают нам гроб из липового дерева и поставят на землю.

Они умерли. Пришли люди. Люди спрашивают женщин:

— Какой гроб они приказали сделать?

Они говорят:

— Липовый гроб.

— Куда они приказали его поставить?

— В землю, на глубину трех аршин, приказали они похоронить их.

Они и закопали их в землю. Мертвые лежат. Наконец прошло семь лет. Когда они хотели открыть свои гробы, то увидели, что они похоронены в земле. На ногастого Пастэра обрушилась земля, и он задохнулся. Крылатый Пастэр сказал:

— Наши жены похоронили нас совсем, на тысячу дней.

Затем он трижды крикнул, и люди обнаружили его; и хотя они искали, искали, но, когда добрались до середины могилы, крылатый Пастэр наворожил:

— Пусть позднее рожденная девушка, позднее рожденный юноша так же покоятся, как я упокоился на тысячу дней» [Мифы 1990: 301].

Из комментария рассказчика этого мифа следует, что если бы гробы были поставлены на землю, то через семь лет умершие могли бы воскреснуть, и тогда люди тоже умирали бы только на семь лет [Там же: 533–534].

В двух последних из приведенных здесь текстов указываются признаки, обозначающие полное умирание человека: пробивание головы камнем, засыпание землей. И камень, и земля, как известно, фигурируют в представлениях обских угров, связанных с

погребальным обрядом: они не дают покойнику вернуться. Так, мертворожденным детям (одна из наиболее опасных категорий покойников у обских угров) у тромъеганских хантов клали маленький камень в рот, а у ваховских хантов — на сердце: мертвые бояться камней [Карьялайнен 1994: 96, 81]. В мансийском фольклоре, когда герой собирается воскреснуть «через семь зим, через семь лет, на сердце ему кладут мокрый камень, который ко времени воскрешения становится таким большим, что не дает подняться» [Там же: 145].

В фольклоре северных манси «превратиться в камень» означает смерть. Когда фольклорный герой проходит испытания, связанные с временной смертью, используется выражение «он уже каменным становился, в камень превращался» [Попова 2003: 47–48].

Земля же, как говорят современные информанты, мешает выйти душе умершего. Гроб вообще нельзя засыпать землей — «иначе покойнику будет тяжело» [Федорова 1993: 88]. В представлениях верхнесосьвинских манси, если человек тяжело болел перед смертью, «его нельзя глубоко зарывать — ему не выйти, на утке не улетит» [Федорова 2005: 173], т.е. душа ослабленного человека тоже более слаба по сравнению с остальными.

Представления о недопустимости засыпания землей нашли непосредственное отражение в характере захоронений у обских угров. В этнографической действительности у хантов и манси известны захоронения в земле и на земной поверхности. Последние еще в конце XX в. можно было наблюдать у некоторых территориальных групп северных манси (рис. 1), а в начале XXI в. — у периферийных групп северных хантов (рис. 2).



Рис. 1. Кладбище северных манси.

Дер. Ломбовож, Березовский р-н ХМАО, 1978 г. Фото автора.



Рис. 2. Захоронение северных хантов.
Пос. Катравож, Приуральский р-н ЯНАО, 2006 г. Фото автора.

На основании материалов, собранных среди северных манси, северных и восточных хантов, можно заключить, что, видимо, среди всех территориальных подразделений этих этнографических групп обских угров встречались как наземные, так и грунтовые захоронения. Причем четких закономерностей в плане изменения характера погребений не просматривается. В.Н. Чернецовым были обследованы погребения XVII — начала XVIII в. на р. Ляпин (северные манси). Глубина могильных ям здесь достигала 1,5 м [Чернецов 1959: 146]. По существующей в этнографической литературе точке зрения, для XIX в. уже повсеместно были характерны наземные захоронения, а позднее, под влиянием русских, снова стали хоронить в земле [Соколова 1980: 135–136].

Если относительно наземных захоронений картина ясна — умершие, не засыпанные землей, могут потом воскреснуть, что проявляется в представлениях о реинкарнирующихся душах (см. ниже), то погребение в яме, на первый взгляд, обеспечивает полное умирание. Но, видимо, в данном случае все не так однозначно. Во-первых, варьируется глубина ямы. Если она составляла один м или немного больше (о таких вариантах существует достаточно информации), можно думать, что засыпания землей могло и не быть: яма перекрывалась берестой, а над ней ставили сооружение в виде домика (рис. 3). Вместе с тем нельзя утверждать, что такой вариант существовал повсеместно. В частности, у ваховских хантов при глубине могильной ямы в 120–130 см гроб засыпали землей, но предварительно накрывали его берестой [Лукина 2005: 319], на особую роль



Рис. 3. Могила северных хантов.
Пос. Лопхари, Шурышкарский р-н ЯНАО, 2006 г. Фото автора.

которой в погребальном обряде исследователи (В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина и др.) уже обращали внимание.

Во-вторых, если могила была глубокой (1,5–2 м), то внутри ямы устраивали специальную конструкцию: дно покрывали настилом из досок, досками же или бревнами могли укреплять стены, и, что особенно важно, над гробом, который ставился на настил, устраивали перекрытие. После этого могила засыпалась землей, а сверху ставился домик, т.е. покойник находился в своеобразной камере, земля непосредственно на гроб не попадала.

Такие захоронения у обских угров существовали и в прошлом, хорошо известны они и в настоящее время, насколько можно судить, повсеместно [Чернецов 1959: 146–147; Федорова 1993: 88; 1996: 109; Карьялайнен 1994: 87]. Но нельзя сказать с уверенностью, что засыпание землей всегда сопровождало захоронению в глубоких ямах. Возможно, в прошлом между настилом и надмогильным сооружением оставляли свободное пространство, которое заполняли вещами умершего.

Вместе с тем известны случаи, когда покойника непосредственно присыпали землей: его клали без гроба у дерева [Кулемзин 1994: 366]. Возможно, этот вариант следует рассматривать в качестве наиболее древнего способа захоронения [Там же] или в качестве локального варианта. Можно также предположить, что подобным образом хоронили каких-то особых покойников — тех, от которых нужно было избавиться окончательно, для чего они и засыпались землей, как ногастый Пастэр в приведенном выше мифе, который задохнулся от того, что на него обрушилась земля.

По представлениям обских угров, срок жизни человека определяет верховное божество — Торум, Нуми-Торум. Если человек умирал раньше положенного (видимо, подразумевается обморок), его можно было вернуть. Так, у ваховских хантов это делал шаман. Он ложился рядом с покойником на пол, накрывался той же белой (!) тканью, которой был накрыт умерший. Считалось, что шаман, пока лежит, ездит под землю к покойникам. Именно в этот момент лай собаки мог помешать вернуться умершему. В это время в помещении больше никто не мог находиться. Входить можно было только тогда, когда умерший «заговорит в полный голос», что означало его возврат к живым [Лукина 2005: 285–286].

«Забирал» людей дух-хозяин Нижнего мира — Куль, Хынь-ики (хант.), Хуль-отыр (манс.), который, как считается, живет под землей. Жертва для него должна быть черного цвета. По представлениям манси, дух-хозяин Нижнего мира может навлекать смерть только на тех, кто есть в списке смертников у верховного божества Нуми-Торума. Но у пельмских манси он еще и судит людей после смерти (в чем можно усмотреть поздние напластования), а у вагильских же

воспринимается как пожиратель людей [Карьялайнен 1995: 242–243].

Смерть может быть вызвана и другими духами Нижнего мира. Прислужники его хозяина, по одному из хантыйских мифов, плыли на берестяных лодках из мира мертвых (низовья Оби) и умерщвляли людей, пуская в них маленькие, «величиной с чешую сырка» [Мифы 1990: 106]) стрелы — носители болезни, а затем сажали людей в лодки и увозили на тот свет [Там же: 515]. Нужно заметить, что в реальности берестяные лодки были характерны для самодийцев, с которыми обские угры далеко не всегда находились в мирных отношениях. Таким образом, здесь могут быть отражены еще и события, происходившие в действительности, тем более что и территория обитания ненцев (врагов) соотносится с низовьями Оби. Другая часть того же текста очень важна для понимания того, какая из душ уходит в Нижний мир: «С темноводного священного моря, с темноводного благословенного моря <...> выедет множество лодок с берестяными бортами. Соберут души-тени девочек с косами, соберут души-тени красивых мальчиков из семи городов на берегу Оби. Назначенных нами сажайте в глубокие зарубки в середине лодки, не назначенных нами не сажайте» [Там же: 116–117].

Представления обских угров о влиянии духов Нижнего мира на людей чрезвычайно разнообразны. Например, у юганских хантов дух Нижнего мира забирает только мужские души [Мартынова 1994: 17]. У других групп хантов считалось, что духи уводили в Нижний мир все души [Карьялайнен 1994: 62].

Основное отличие духов Нижнего мира состоит в том, что это духи болезней, которые, как считают, в частности, манси, были созданы Хуль-отыром, специально посланным для этой цели на землю Нуми-Торумом, когда людей стало слишком много [Карьялайнен 1994: 62]. По представлениям обских угров, человек, «внутри которого находится болезнь», уже в какой-то степени мертв («внутренне мертвый человек») [Мифы 1990: 537]. Верхний дух, согласно мансийскому мифу, говорит: «В котором человеке болезнь есть, работать он не может, того я мертвым считаю» [Там же: 344].

Смерть могут вызывать и умершие. Особую опасность представляли в этом плане сверхъестественные существа Почак, в которых, как считается, превращались выкидыши или дети, умершие в возрасте нескольких дней, в том случае, если их не хоронили, как положено. «Среди кочек булькает, потом стал затихать и ушел. Там раньше клали выкидышей, они потом оживают и в дьяволов превращаются. Мы раньше в дупло клали, чтобы в черта не превратился» [Там же: 183]. Считается, что вообще душа умершего может вернуться и забрать с собой душу живого человека в мир

мертвых. Наиболее опасными в такой ситуации представлялись умершие родственники. Чтобы этого не случилось, предпринимали различные меры, в частности, переселялись на другое место, оставляя дома.

Магические действия живых также могли вызвать смерть. У александровских хантов есть Девичья гора. «Когда туда приедешь, стреляешь, сколько у тебя людей есть. Если у тебя осечка, то этот человек, на которого стреляешь, заболает; если выстрелишь и дробь в дупле останется, он умрет» [Мифы 1990: 524]. На Васюгане женщина, желавшая вызвать болезнь своего мужа, делала его изображение из гнилого дерева, протыкала, помещала в берестяную лодку и опускала в воду [Карьялайнен 1994: 66], таким образом отправляя символически в Нижний мир. У ляпинских манси записан рассказ о том, что человек сжег в огне пеструю тетерю, которая попала в поставленный им слопец. Поскольку в образе тетери выступает «сонная» душа, то человек, поймавший ее, лишается этой души и умирает. Его товарищ говорит ему: «В огне жесть нельзя было <...>. Эту тетерю тебе съесть надо было. Тогда душа твоя к тебе пришла бы. Теперь ты скоро умрешь» [Мифы 1990: 437–438].

Человек, как считается, может чувствовать приближение смерти. Сигналом приближающейся смерти мог быть сон. Например, если снится пустой гроб, считается, что кто-то из родственников должен умереть. Для того чтобы избежать этого, нужно символически унести гроб с «покойником» (личина из дерева, спичка) и похоронить его: «Кто мне прислал, тому пусть вернется» [Молданова 2001: 133]. К смерти снится и «черная ягода» (черемуха, смородина) [Лукина 2004: 317].

У хантов и манси существуют немало различных примет, указывающих на возможность смерти, и запретов, которые помогают ее избежать. Например, у ваховских хантов считается, что если поднимается сильный ветер — будет покойник. Когда уносят покойника, нельзя смотреть ему вслед — «сам пойдешь за ним». Нельзя часто поминать умершего. В этом случае он может думать «добра у меня много, можно еще кого-нибудь к себе забрать» [Лукина 2005: 325, 330–331].

В традиционном мировоззрении хантов и манси представление о человеке как о живом существе ассоциируется с наличием у него жизненных сил, которые в научной литературе принято обозначать также термином «душа». Представления о душе у обских угров уже на протяжении более чем столетнего периода привлекают внимание исследователей. С одной стороны, этому вопросу уделено немало внимания как в специальных работах, так и в главах монографий (Б. Мункачи, К.Ф. Карьялайнен, В.Н. Чернецов, В.М. Кулемзин,

А.П. Зенько и др.). С другой — к нему в той или иной степени по мере углубления сведений о человеке и погребальном обряде постоянно возвращаются. Это свидетельствует о том, что в данной области по-прежнему остается много неясного.

Наверное, вопрос об адекватности термина «душа» по отношению к субстанциям, присущим человеку в традиционном миропонимании обских угров, здесь не стоит считать первостепенным. Его условность очевидна. И в данном случае права Г.Н. Грачева, которая предлагала «проводить исследование, опираясь исключительно на местную терминологию, бытующую у изучаемой народности» [Грачева 1975: 57]. Как писала Галина Николаевна, «можно предположить, что оно или будет равно понятию “жизнь”, или будет относиться к одному из важнейших элементов, ее составляющих» [Там же: 57]. Это положение подтверждается обско-угорскими материалами. Но их явно недостаточно для того, чтобы найти нужное обозначение для всех ипостасей того, что принято называть «душой», во всех остальных его проявлениях, т.е. и после смерти человека. Поэтому сейчас, как представляется, слово «душа» — наиболее подходящий термин для обозначения различных субстанций, связанных с человеком: тех, без которых не мыслится его существование как объекта живого мира, и тех, которые могут существовать отдельно от него после его смерти.

Разница между живым и мертвым человеком в представлениях обских угров определяется наличием или отсутствием в нем воздуха. В восточно-хантыйском мифе человек, сделанный из глины, живет тогда, когда его накачивает воздухом младший сын верховного божества — Кон-ики (один из наиболее почитаемых обскими уграми персонажей, широко известный под именем Мирсусне-хум) [Мифы 1990: 74–75]. Таким образом, воздух/дыхание является жизнеобеспечивающим началом.

Душа-дыхание называется *лили* (манс.), *лиль*, *лил*, *лилем*, *лит*, *тит*, *лилем*, *илес/итес* (хант.) [Карьялайнен 1994: 34; Чернецов 1959: 116, 137; Кулемзин 1984: 22, 26; Зенько 1997: 71 и др.]. Это слово происхождением связывают с финно-угорским лексическим слоем. Первоначальное его значение предположительно «пар, дыхание» [Карьялайнен 1994: 34; Чернецов 1959: 137]. Нельзя не заметить, что слово *лили* в качестве обозначения одной из душ человека не использует в своей работе, основанной на материалах традиционного мировоззрения манси, отечественный исследователь мансийского языка, его носитель Е.И. Ромбандеева [Ромбандеева 1993: 117], хотя позднее она включает его именно в значении «душа» в словарь [Ромбандеева 2005: 74]. Вообще же в мансийском языке слово *лылы* означает «дыхание, жизнь».

Считается, что душа-дыхание всегда находится при человеке, а когда его временно покидает, то он становится бессильным, чувствует усталость, умирает [Чернецов 1959: 137 и др.]. Ваховские ханты про умершего говорят «душа ушла от него» [Лукина 2005: 321].

Местом обитания души-дыхания у восточных хантов считается сердце [Там же: 32], по наиболее же распространенной у всех обских угров версии, — это голова, в частности волосы. В связи с этим обычно приводят сведения о скальпировании врага с целью уничтожения его души и возможности к возрождению [Там же: 32]. Скальпирование врагов хорошо известно по фольклору обских угров. Последние же реальные случаи, насколько известно, относятся к Казымской войне 1930-х годов (столкновение хантов и ненцев с представителями советских органов). Обычай не стричь волосы у обских угров также объясняют тем, что может быть вырезана душа. С этими представлениями связывают и такие ее эпитеты, как «кос душа, волос душа» [Чернецов 1959: 137].

Душа-дыхание у обских угров представлялась в виде птицы (кукушки, утки, сокола, чайки, куропатки) [Чернецов 1959: 138; Карьялайнен 1994: 35] либо комара. По данным К.Ф. Карьялайнена, она мыслилась в виде пара, видимого или невидимого выделения, в форме которого могла переходить на других [Карьялайнен 1994: 35]. Она же уходит в мир мертвых и оттуда — в новорожденного ребенка либо, у периферийных групп восточных хантов — в медведя или дерево, в чем можно видеть влияние соседних народов, в частности селькупов. По представлениям восточных хантов, «человек рождается уже с душой, если без души — мертвый родился». (Интересно, что у двойняшек, как считается, одна душа на двоих [Лукина 2005: 270].) По другим сведениям, душа сама приходит, когда человек рождается. Пока его нет, нет и души [Кулемзин 1984: 23]. По всем имеющимся данным, именно эта душа в представлениях обских угров возрождается в последующих поколениях. Но существует и мнение, согласно которому возрождается душа-тень (*ис-хор*) [Рутткай-Миклиан 2005: 100].

Относительно места обитания души-дыхания после смерти человека до возрождения сведения разноречивы. Это могила, фигурка-изображение умершего, котел, надеваемый покойнику на голову, и др. [Чернецов 1959: 139]. Не менее разнообразны данные о том, сколько времени душа проводит до реинкарнации и в какое число людей (и какого пола) она может вселяться (подробнее см.: [Чернецов 1959; Рутткай-Миклиан 2005]). Видимо, здесь также следует говорить о локальной специфике, хотя наличие вариантов можно связывать и с тем, что сведения о душе зафиксированы фрагментарно (а во второй половине XX в. их застали уже трансфор-

мировавшимися из-за преследований традиционных верований). Поэтому попытка собрать их воедино, выстроить целостную картину даже в рамках одной территориальной группы сегодня не может быть удачной.

Тем не менее некоторые общие характеристики все же имеют место. В частности, это касается такого элемента погребальной обрядности, как изготовление изображения умершего (и последующие действия с ним), которое можно рассматривать в качестве ритуального двойника покойного. Оно замещает его в течение определенного времени и считается вместилищем души-дыхания умершего. Это изображение, которое в научной литературе чаще всего называют *иттерма*, делали, пока покойник еще находился в доме, либо через четыре (для умершей женщины) или пять (для умершего мужчины) дней [Талигина 1998: 46; 2005: 135–136] (анализ и классификацию этих изображений см.: [Соколова 1990а, 1990б, 1995]).

Различный статус людей при жизни обусловил и разное отношение к их изображениям после смерти: одни становились духами-покровителями, их изображения оставались среди людей (рис. 4), и по отношению к ним совершались соответствующие обряды. Другие, не игравшие важной роли при жизни, «уходили» — их изображения тем или иным способом захоранивались. Например, у верхнесовьинских манси в семье хранили изображения всех умерших до смерти самого последнего человека в роду, что под-



Рис. 4. Изображения умерших. Северные манси. 1978 г. Фото автора.

тверждает версию о реинкарнации только внутри своего рода. После этого изображения «отправляли» в потусторонний мир: их клали за пазуху умершему родственнику [Федорова 2006: 212].

Вторая душа, без которой не мыслится существование человека, называется *ис* (так иногда называют и другие души), *ис-хор*, *илес*, *итес*. Это душа-тень, образ, никогда не покидающая человека при его жизни. Она видима для всех, в связи с чем у хантов и манси даже сейчас существуют определенные правила обращения с отражением/отображением человека, будь то отпечаток на снегу или современная фотография. Считается, что через образ можно нанести вред человеку.

Душа-тень уходит с человеком в могилу, поэтому ее еще называют «могильной» или «погребаемой» душой *jol-ramne is* (манс.) [Чернецов 1959: 118]. После смерти человека она может существовать в могиле отдельно от тела и как само тело, которое до окончательного разложения обладает какой-то жизненностью. Она может даже покидать кладбище и являться к живым в виде призрака. Живой человек, придя на кладбище, может слышать, как эти души разговаривают друг с другом, смеются, плачут [Там же: 118–120]. С ними общаются во время посещений кладбища. Например, у юганских хантов, когда приехавший родственник изъявлял желание посетить могилу, отправлялись на кладбище, где по очереди здоровались с умершим — душой-тенью, как это принято у обских угров, после чего наиболее близкий родственник начинал рассказывать «ему» о том, кто пришел, кто как живет и т.п. [Федорова 1996: 113].

У северных (р. Сыня) хантов зафиксирован обряд помещения души-тени в гроб во время похорон. Его совершали на кладбище перед удушением оленей, на которых везли покойника. На нарты сажали антропоморфную фигуру, сделанную из старой женской шубы, покрытой платком (для умершей женщины), из старой малицы или мехового гуся (для покойника-мужчины). Перепрягали оленей (передового вместо левой стороны запрягали на правую), один из родственников умершего разворачивал эту упряжку против солнца, после чего животных душили. Одежду, из которой было сделано изображение души, расстилали поверх или вдоль покойника [Талигина 2004: 128–130].

После полного разложения трупа душа-тень, по представлениям обских угров, превращается в жука и живет так еще какое-то время [Чернецов 1959: 125–126].

Рассматривая представления о душе у хантов и манси, современные угроведы в первую очередь ориентируются на работу В.Н. Чернецова (1959), выделившего четыре души для женщин и пять душ для мужчин. Вместе с тем эта позиция уже давно была

поставлена под сомнение. Г.Н. Грачева считала, что следует говорить только о двух душах — *лил и ис-хор* [Грачева 1975: 58]. Накопленные за последние десятилетия XX в. материалы, несмотря на большое количество локальных вариантов, позволили углубить эту точку зрения [Зенько 1997: 71–77]. Судя по всему, души, кроме души-дыхания, являются производными от души-тени. Эта система сформировалась в результате развития усложнения представлений о душе. В различные моменты на первое место выходят и разные ее признаки и функции, что выражается в соответствующих названиях: «уходящая вниз по реке душа», «душа сна», «привидение-*урт*».

Вероятно, возникновение представлений о «могильной» душе соотносится с тем периодом, когда умершие не осмыслились как полностью отделенные от живых и не похожие на них — совершенно «иные». Душой-тенью наделялись все объекты окружающего мира. Представления о ней могли возникнуть, видимо, на самой ранней стадии формирования верований. Эта душа, сущность которой, как уже говорилось, выражается еще и в понятиях «образ», «облик», «вид», наделялась свойствами человеческого тела. Умирание «могильной» души ассоциируется с разложением трупа. Оно стало возможным тогда, когда человек начал осознавать, что тело умершего исчезает, внешним свидетельством чего, возможно, сначала было и естественное разрушение надмогильного сооружения. Но полного умирания на той стадии развития мировоззрения сознание не допускает, потребовалось появление другого мира, куда нужно было направлять и другую душу.

У обских угров существуют представления и о том, что души уходят в Верхний мир (южную сторону). Для них существовал особый обряд проводов. У северных манси и северных хантов его проводили женщины на берегу реки или у ручья. Он заключается в сжигании пучков волос родственников (женщин), вычесанных во время траура и срезанных в момент смерти человека, или же волосистой куклы [Ромбандеева 1993:112–114; Федорова 1993: 95–96; Талигина 1997: 219]. Сжигание производилось в специальном шалашике, куда клали еще и утку. Обряд совершали весной, если человек умер осенью, или зимой/осенью в случае наступления смерти летом. Время обряда соотносится со временем прилета и отлета уток определенного вида и гагар. Считается, что волосы нужны умершему для переправы через теплое море для продолжения жизни в потустороннем мире [Ромбандеева 1993: 112].

В данном случае речь идет о перемещении в теплые края, где возрождается жизнь, следовательно, туда должна отправляться та душа, которая затем возродится в ком-либо из потомков. Вероятно, поэтому ей помогают и живые — через волосы, хотя и срезанные.

Представления о душах, которые идут в Верхний мир, могли развиваться самостоятельно, без влияния христианства, поскольку сочетание представлений о горизонтальном и вертикальном членении Вселенной возникло, как представляется, в результате взаимодействия двух компонентов, участвовавших в формировании обских угров: северного (речного-таежного) и южного (степного). Важно отметить, что сам обряд проводят женщины, а не шаман, как у многих других народов Сибири. В качестве медиатора здесь выступает водоплавающая птица. Обряд оказывается приуроченным к периоду, когда нахождение перелетных птиц буквально соотносится со Средним миром, где души пребывают до перехода в Верхний мир. Видимо, первоначально это были души людей, игравших при жизни какую-либо важную роль. Они становились духами-покровителями (семейными или общественными). Стадийно формирование таких представлений должно быть связано с возникновением культа предков. Начало его становления относят к периоду существования уральской языковой и этнокультурной общности [Соколова 1990б: 70]. В дальнейшем эти представления стали распространяться и на других умерших.

Роль пути в мир мертвых в представлениях, связанных с погребальным обрядом, у обских угров играла река. В данном случае речь идет о Нижнем мире, расположенном на севере, в низовьях реки (Оби), и о Верхнем мире в верховьях реки/на юге/на небе. По представлениям хантов, в Нижний мир стекаются все реки, именно по реке отправляется туда и душа умершего. Обь здесь течет в обратном направлении и появляется снова у истоков на земле.

Путь в Нижний мир, расположенный на севере, мыслится как движение по реке вниз от селения, поэтому и кладбище у ряда территориальных групп обских угров находится ниже по течению реки. Кроме того, в реальности, как правило, происходит преодоление водной преграды, разграничивающей миры Вселенной: кладбище старались устроить за небольшой речкой или ручейком (либо на острове). В случае их отсутствия роль границы/дороги играет широкая тропа, просека и т.д., расположенная между селением и кладбищем, по наблюдениям (северные манси), перпендикулярно тропинке, ведущей на кладбище. Эту тропинку обязательно нужно «закрывать» после посещения кладбища, чтобы покойник (или его душа-тень) не смогли вернуться.

Характеристики дороги в загробный мир в первую очередь соотносятся с его местонахождением (см. ниже). Манси при погребении в лодках умерших ориентировали головой на юг, т.е. покойник должен был «идти», «плыть» ногами вперед. Другой вариант, уже, видимо, не сохранившийся в конце XX в., — оставление покойника на нартах, которые также рассматриваются в качестве средства пе-

редвижения в Нижний мир. Есть сведения, что у обских манси в Нижний мир идут пешком. Можно предположить, что в данном случае отражены представления о пути в мир мертвых, который находится в районе кладбища. Здесь нельзя не обратить внимания на определенное противоречие: обычай хоронить в лодках зафиксирован у тех групп этноса, в хозяйстве которых по крайней мере на протяжении двух веков рыболовство играло меньшую роль, чем у обских манси. В первую очередь напрашивается вывод о том, что обские манси, всегда более тесно контактировавшие с пришлым населением, не сохранили до конца XX в. этот обычай.

Для благополучного перемещения в мир мертвых у северных манси на руки покойника надевают мешочки из белой ткани, называемые так же, как и рукавицы. В эти мешочки кладут деньги, наличие которых обеспечивает пропуск в загробный мир. Дорогу выкупают, причем человек, чувствующий приближение смерти, говорит близким: «Деньги давай». Это значит, что пора готовиться к похоронам. В такой же роли выступает и одежда. По дороге, как считается, покойник отбивается от других умерших той одеждой, которая дополнительно кладется в гроб. Они снимают с прибывшего одежду, надетую сверху, или же это делает *Лех урне не* — мифическое существо, женщина, которая караулит и показывает дорогу в мир мертвых и обитает в районе кладбища (обские манси). Именно необходимостью расстаться с частью одежды информанты объясняли существование обычая надевать на умершего несколько предметов одежды, повязывать покойникам на голову платок, с которым «не жалко расставаться», а также класть дополнительно одежду в гроб. У ляпинских же манси, для того чтобы покойник нашел дорогу в загробный мир, в качестве подкладки для его шубы использовали халат, взятый из священного амбарчика духа-покровителя фратрии [Федорова 1993: 82–83].

Другая одежда — та, в которой человек умер, не могла попасть в Нижний мир. Считалось, что в ней находится живая душа. Эту одежду, а также постель, на которой лежал умирающий, относили в лес, как правило, между селением и кладбищем, и вешали на дерево или складывали под него (рис. 5). Живым их тоже оставлять нельзя. Этот пример очень хорошо показывает промежуточное состояние — между двумя мирами — умершего.

На пути в Нижний мир душа должна была преодолеть большую водную преграду (море). По представлениям обских угров, это делалось с помощью волос: своих, вычесанных при жизни, и отрезанных с головы ближайших родственников умершего. Волосы разделяют на четыре (пять) 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 [Ром-



Рис. 5. Узел с одеждой, в которой человек умер.
Северные манси. 1978 г. Фото автора.

бандеева 1993: 101–103]. Перед выносом покойника из дома пучки волос снимают с него и сжигают во время обряда проводов души.

Нижний мир у обских угров чаще мыслится как подземный. Различают место его нахождения и место входа в него. Так, по представлениям восточных (васюганских) хантов, путь в Нижний мир проходит через кладбище. Северные (сынские) ханты считали, что 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 помещали Нижний/загробный мир в устье Оби или в районе кладбища. В любом случае загробный мир мыслился как подземный, нередко многоярусный. Всего там три яруса (слоя, мира): мир мертвых, «мир, вышиной с хорей», там живет «человек, величиной с беличий хвост», «мир, вышиной с собачий хвост» [Чернецов 1935: 20–21]. Рассматриваемые варианты загробного мира различались по месту расположения входа в него: через отверстие/прорубь у мыса Хоманел — в первом случае, через могилу — во втором.

Мнения исследователей относительно отождествления загробного мира с Нижним неоднозначны. В частности, К.Ф. Карьялайнен различает понятия «нижний мир» и «местопребывание мертвых».

Под первым он понимает «подземное царство, устроенное определенным образом и имеющее своего начальника со служащими в лице низших духов; это не обязательно местопребывание усопших. И напротив, последнее выражение обозначает обычное местонахождение усопших, как бы оно ни было устроено; обычно здесь отсутствуют <...> признаки государственного порядка» [Карьялайнен 1994: 61].

Представления о месте нахождения Нижнего мира в низовьях Оби, на севере, где охотники добывают песцов [Соколова 1971: 228], более четко проявляются у северных групп хантов и манси [Зенько 1997: 110], хотя далеко не всегда речь идет о чем-то достаточно конкретном, как, например, остров, на котором живут души умерших, или же вход в Нижний мир. Для большинства групп обских угров, судя по материалам конца XIX–XX в., были характерны представления о Нижнем, загробном, мире как о подземном, причем многоярусном (см., например, [Карьялайнен 1994: 136–140; 1995: 243]). Отсутствие четких данных о том, где находится загробный мир, объясняют тем, что представления о нем не были устойчивыми. Видимо, под такой «неустойчивостью», как было сказано выше, следует понимать наличие множества локальных вариантов, что вообще отличает культуру обских угров, а также сочетание разновременных напластований, корни которых надо искать в этногенезе хантов и манси.

Достаточно распространены у хантов и манси представления о том, что мертвые или их души должны находиться недалеко от своих живых родственников, т.е. в районе кладбища. (Нижний мир не всегда является миром всех мертвых, по некоторым представлениям, туда попадают только души плохих людей [Карьялайнен 1995: 241].) По мнению К.Ф. Карьялайнена, это первая стадия формирования воззрений о мире мертвых, за ней следует этап, когда этот мир помещали под землей, а затем уже за водой [Карьялайнен 1994: 137].

Сопоставляя оба варианта местонахождения загробного мира, в частности у северных манси, можно выделить две принципиальные особенности. Первая из них заключается в том, что загробный мир в низовьях Оби общий, туда уходят души умерших из разных семей, родов, селений, в то время как рамки другого загробного мира ограничены и охватывают представителей определенного подразделения этноса. Вторая принципиальная особенность состоит в том, что в эти миры «идут» разные души (по В.Н. Чернецову) или разные ипостаси (по Г.Н. Грачевой и др.) души-тени. В низовья Оби отправляется душа (ипостась), которая именуется «уходящая вниз (по реке) душа» (ее еще называют *урт*) [Чернецов 1959: 130]. В могилу же вместе с телом попадает душа *ис-хор* — душа-тень.

Отделение мира живых от мира мертвых произошло, видимо, тогда, когда человек смог осмыслить опасность, исходящую от умерших. До этого их, вероятно, оставляли в жилище. Когда же эта опасность была осознана, жилища, где находился покойник, стали покидать (такая информация имеется и в этнографических источниках, см., например, [Мельников 1852: 25], даже современные информанты у северных манси приводят подобные случаи, связанные с их знакомыми [ПМА 1999]).

Следующая стадия — формирование кладбищ как поселений мертвых, подобных поселениям живых и отражающих, например, через глубину могильных ям, складывающиеся особенности культуры отдельных этнических групп, возможно, предков людей Пор и людей Мось. Видимо, на этом этапе и возникают представления о Нижнем мире/мире мертвых, локализация которого связана с формой погребального обряда конкретного этноса. Там, где покойников зарывали в землю или хоронили в глубоких ямах, возникли представления о загробном мире как находящемся под землей. Если умершего сплавляли по реке, загробный мир оказался в ее низовьях. Видимо, все эти формы можно считать одинаково древними, их же проявления в представлениях о Нижнем мире у различных народов отражают многокомпонентность самого этноса, в составе которого в ряде случаев выявляются локальные подразделения с наиболее «чистой», если можно так выразиться, формой погребального обряда и представлений о мире мертвых.

Освоение реального пространства и формирование воззрений об ирреальном происходили одновременно. По мере того, как ослаблялась роль реки в жизни обских угров, складывались представления о Нижнем мире в низовьях Оби. Это неизвестная, неосвоенная территория, поэтому она наделена отрицательными характеристиками. Вместе с тем распространенный среди обских угров тип захоронений в лодках может свидетельствовать и о том, что в лодке отправляли собственно умершего. Такой тип погребений (в лодках) считается характерным для культуры приречных рыболовов [Алексеев 1986: 110]. Учитывая то, что рыболовство играло в жизни локальных групп обских угров различную роль, можно думать, что даже там, где оно не было основным занятием, присутствовал этнический компонент, с которым с других территорий пришел обычай, сформировавшийся у населения, для которого рыболовство было основным занятием и образ жизни в большей степени диктовался наличием крупной реки. Восприятие неосвоенной территории — низовьев реки, в конечном результате — Оби, куда, как представляется, в действительности угорское население попало достаточно поздно, и загробного мира совпадают. Верховья же в реальности — освоенная территория, по-

этому она имеет положительные характеристики. Встраиваясь в мировоззренческую систему, в представления о Вселенной, верховья/Верхний мир становятся местом обитания существ наиболее сильных, светлых, играющих самую важную роль в жизни людей и, кроме того, душ, способных к возрождению.

О присутствии этого речного компонента в составе обских угров свидетельствует сохранившийся в некоторых местах вплоть до конца XX в. обычай использовать в качестве гроба лодку.

У северных хантов умершего клали в разрубленную поперек лодку (соответственно и гроб имел то же название, что и лодка — *хол* или *йинк манты хот* — «по воде идущий дом» [Кулемзин 1984: 140]). Другой вариант гроба-лодки отличался тем, что у нее обрубали корму и нос, которые закрывали в прошлом берестой, позднее замененной 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-долбенки носил название *лэлты юх*, что значит «дерево, на которое сажали, погружали» [Талигина 1998: 43]. В связи с этим нельзя не сказать о гробах-колодах, которые больше были характерны для южных и восточных частей обско-угорского ареала.

Использование колоды представляется как определенная стадия развития явления, когда формировалась лодка-долбенка, первоначально имевшая вид колоды. Лодки такого типа характерны преимущественно для оседлого населения. Если же вспомнить о том, что, в частности у предков обских угров, техника долбления известна с эпохи неолита, то соответственно к этому периоду можно отнести возникновение обычая захоронения в примитивных лодках.

Вместе с тем нередко захоронение в колоде связывается с воздушным погребением в стволе дерева — «дупле» (см., например, [Попова 2003: 73–74]). Здесь нет противоречия, поскольку представления о мировом дереве распространены достаточно широко, характерны они и для обских угров и в данном случае произошло переплетение двух моделей Вселенной — в образе реки и в образе дерева.

Здесь были рассмотрены лишь отдельные составляющие погребального культа хантов и манси. То, что в настоящее время целый ряд традиционных черт погребально-поминальной обрядности обских угров продолжает сохраняться, дает основание полагать, что все-таки на многие из тех вопросов, которые по-прежнему остаются открытыми, будет дан ответ. Наиболее важным представляется сбор информации по территориальным группам, что позволит выявить как локальные особенности, так и общие черты обрядности.

Библиография

Алексеев Е.А. Этнические и культурные взаимодействия кетов и обских угров // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986.

Грачева Г.Н. К методике изучения ранних представлений о человеке (на нганасанском материале) // СЭ. 1975. № 4.

Енов В.Е. Обряды проводов умершего у шурышкарских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1994. Вып. 1.

Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1994, 1995. Т. 1, 2.

Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.

Кулемзин В.М. Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII–XX вв.: Ханты и манси // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1994. Т. 2. Мир реальный и потусторонний.

Лукина Н.В. Ханты от Васюганья до Заполярья: Источники по этнографии. Томск, 2004. Т. 1. Васюган.

Лукина Н.В. Ханты от Васюганья до Заполярья: Источники по этнографии. Томск, 2005. Т. 2. Средняя Обь. Вах. Кн. 1.

Мартынова Е.П. Представления о Нижнем мире у сынских и юганских хантов // Научный семинар по теме «Проблемы изучения духовной культуры древних обществ» 12–16 апреля 1994 г.: Тез. докл. Екатеринбург, 1994.

Мифология хантов // Энциклопедия уральских мифологий. Томск, 2000. Т. III.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М., 1990.

Молданова Т. Архетип в мире сновидений хантов. Томск, 2001.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.

Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 2003.

Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.

Ромбандеева Е.И. Русско-мансийский словарь СПб., 2005.

Рутткай-Миклиан Э. Родство души и тела. Реинкарнация // Сынские ханты. Новосибирск, 2005. Гл. 6.

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Сб. МАЭ. СПб., 1971. Т. XXVII.

Соколова З.П. Похоронная обрядность: Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980.

Соколова З.П. Изображения умерших у народов Сибири // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990а.

Соколова З.П. О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990б.

Соколова З.П. Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995.

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 — «ушт-ущиты») // Культура народов Сибири: Мат-лы III Сибирских чтений. СПб., 1997.

Талигина Н.М. Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1998. Вып. 6.

Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов. Томск, 2005.

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.

Федорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. СПб., 2000.

Федорова Е.Г. Материалы по погребальному обряду верхнесосьвинских манси // Радловские чтения 2005: Тез. докл. СПб., 2005.

Федорова Е.Г. Материалы к погребальному обряду верхнесосьвинских манси: действия после погребения // Радловские чтения 2006: Тез. докл. СПб., 2006.

Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // ТИЭ. Новая серия. 1959. Т. LI.

ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В.А. Кисель

НОВАЦИИ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ ТУВИНЦЕВ¹

Работа выполнена при финансовой поддержке
Научной программы СПб НЦ РАН–2006

*В юрте рождаются, под скалой умирают.
(Тувинская пословица)*

Тува, находящаяся в географическом центре Азии, представляет собой громадную котловину, зажатую хребтами Саян, Алтая и Танну-Ола. Несмотря на то, что ее ландшафт можно охарактеризовать как горный, здесь раскинулись тайга, тундра, степь и пустыня. С трех сторон эта территория отгорожена таежными дебрями, в которых «не только караваны, но и войска принуждены были довольствоваться <...> только тропами» [Грумм-Гржимайло 1930: 520]. Настоящие проходы имелись лишь с севера по Енисею (путь крайне опасный из-за порогов летом и полыней с торосами зимой) и с юга через пески и степи Монголии. Образно этот регион можно сравнить с мешком или сосудом, куда на протяжении тысячелетий периодически стекались представители разных племен и народов, занимавшиеся охотой, рыболовством, скотоводством, земледелием. Переселенцы, попав сюда, редко уходили: одних устраивали климат и природные богатства края, других не выпускали новые волны пришельцев, перекрывавшие проходы².

Тувинский этнос благодаря ландшафтным особенностям сложился как многокомпонентное образование. Предполагается, что в его формировании приняли участие тюрки, монголы, самодийцы, кеты, тунгусы [Прокофьева 1957: 410–411; Вайнштейн 1961: 26–

¹ Автор благодарит своих коллег Веру Павловну Дьяконову, Асана Исабековича Торгоева, информантов Серенму Шулуевну Хомушку, Хураган Монгун-ооловну Иргит, [Марка Марцынмаевича Оюна], Идама Шужеевича Чооду, особую признательность выражает знатокам тувинской культуры Вячеславу Кууларовичу Дарже, Владимиру Николаевичу Тамбе и Омаку Кызыл-ооловичу Шыырапу.

² Всех мигрантов в Туву Г.Е. Грумм-Гржимайло называл «беглецами, осколками различных покоренных народов» [Грумм-Гржимайло 1926: 1]. Сегодня такая характеристика считается преувеличением.

34; Вайнштейн 1980: 87–88; Вайнштейн 1991: 12; Кызласов 1969: 129; Потапов 1969: 56–59; Сердобов 1971: 200–201; Маннай-оол 2004: 94]. По мнению большинства исследователей, сложение этноса завершилось в XVIII в. [Алексеев 1960: 311; Вайнштейн 1991: 12; Маннай-оол 2004: 126, 129]. Однако часть этнографов и историков относят этот процесс к середине XX в., связывая с началом массовой коллективизации и переходом большинства населения от кочевого скотоводства к оседлому животноводству и земледелию [Сейфулин 1954: 155; Прокофьева 1957: 102, 110, 666]. Достаточно убедительно обосновывала эту точку зрения Е.Д. Прокофьева, отмечая, что «восточные группы тувинцев почти не знали (до 1949 г. — В.К.) ни центральных, ни западных, для последних такие группы, как чоду и мады, были чем-то чужим и далеким, а чаще они и вовсе не слышали эти имена» [Прокофьева 1957: 102]. Кроме того, общий тувинский литературный язык был сформирован законодательным путем только в 1930 г. Основой ему послужил среднетувинский диалект, являвшийся совокупностью говоров Улуг-Хемского кожууна [Там же: 586]. На позднее формирование этноса указывает сохранение у тувинцев локальных антропологических отличий [Яковлев 1900: 23; Грумм-Гржимайло 1926: 4–8; Ярхо 1947: 135; Алексеев 1960: 311; Сердобов 1971: 246; Богданова 1978: 60; Вайнштейн 1980: 78–79; Алексеева 2006: 255], культурного районирования и яркого диалектного своеобразия. В современной Туве выделяются четыре наиболее крупных этнических массива: западные («хемчикские»), южные («эрзинские»), восточные («каа-хемские») тувинцы и тоджинцы, а также две небольшие группы — монгун-тайгинцы и тере-хольцы.

Тувинская культура развивалась, испытывая различные влияния. Например, до недавнего времени тоджинцы — жители горнотаетжного северо-восточного района Тувы — сооружали берестяные чумы, аналогичные эвенкийским, селькупским, ненецким, пользовались предметами, сходными с эвенкийскими, киргизскими, казахскими, самодийскими, кетскими, алтайскими, якутскими, а население южных и центральных районов делало юрты, близкие к бурятским, и срубные постройки, подобные алтайским и хакасским [Прокофьева 1957: 463–464; Потапов 1960: 230, 232; Вайнштейн 1980: 75–77; Вайнштейн 1991: 106, 111–112, 275]. В тувинской похоронно-поминальной обрядности также отразилось воздействие разных традиций. Как отмечала В.П. Дьяконова, наиболее компетентный знаток погребальной практики тувинцев, большое разнообразие способов похорон в Туве объяснялось целым рядом причин: этнической неоднородностью, различными природными условиями в местах проживания и социальной дифференциацией общества [Дьяконова 1975: 131–132, 147–148, 151–159, 162]. Пожа-

луй, главную роль в возникновении вариативности все же сыграли полиэтничность и родоплеменная мозаичность населения.

Старинную похоронно-поминальную практику тувинцев из-за недостатка материалов трудно восстановить в полном объеме. Многие ритуалы были утрачены или преобразовались до неузнаваемости. Поэтому любая современная реконструкция напоминает очень условную, а порой и противоречивую конструкцию.

Согласно отрывочным сведениям, касающимся традиционных верований тувинцев, можно заключить, что Вселенная разделялась ими на три мира: Верхний/Небесный (*Үстүү оран* или *Чырык Өртемчей* — светлая Вселенная), условно — рай; Средний (*Ортаа оран* или *Сарыг Өртемчей* — желтая Вселенная), то есть земная поверхность; Нижний/Подземный (*Алдыы оран* или *Карангы Өртемчей* — темная Вселенная), или ад. Верхний и Нижний миры назывались Вечной Вселенной (*Мөңгө Өртемчей*), так как именно там «души» умерших людей продолжали свое существование. Верховным божеством являлся *Дээр*, или *Деңгер*, — Небо. Главным божеством (божествами) Среднего мира считался *Чер-Суг* — Земля-Вода. Владыкой Нижнего мира был *Эрлик* [Мижит 2002: 248–251]. В Верхнем мире, воспринимавшемся как Мир Предков, пребывали «души» героев, погибших воинов и родичей, проживших достойную жизнь. Нижний мир заселяли «души худых людей» [Потанин 1883: 134, 225; Даржа 2007: 5, 59–60, 150]. Однако такие взгляды не были распространены повсеместно. Некоторые родоплеменные группы именовали потусторонний мир «Северным краем/окраиной» (*Сонгу Кызыг*), другие же помещали его на западе или в низовьях большой реки [Дьяконова 1975: 49].

Физическая смерть, как важный элемент мироздания, воспринималась в тувинской среде естественным закономерным этапом перехода из одного состояния в другое, из реальности в иной мир. У населения западных районов сложился образ смерти в виде фонтанчика земли (*чер бурт дээр*), который неожиданно возникает перед человеком, маркируя завершение его жизненного пути [Даржа 2007: 138]³.

По представлениям тувинцев, человек имел три сущности: *сул-де/сур* — дух, жизненная сила, *сунезин/сагыш-сеткил* — душа, двойник и *куът* — разум, сознание [Мижит 2002: 254–255]. Отправка в потусторонний мир умершего являлась одной из важней-

³ Не исключено, что этот образ связан с реальными смерчами [Даржа 2007: 138]. Небольшие крутящиеся столбы пыли, носящиеся по степи, называются тувинцами так же, как и черти, *аза*. Согласно поверью, попасть внутрь смерча считается предвестием больших несчастий. Чтобы отвратить опасность, следует плюнуть в сторону смерча или кинуть в него острый предмет (нож, топор и т.п.).

ших социальных процедур. Соблюдение всех погребальных ритуалов гарантировало уход его сущностей. Задержка на этом свете *сунезин* могла привести к превращению ее в нечистую силу (*аза*).

Издревле закрепилось правило хоронить покойного в день смерти. Но допускались отсрочки, длившиеся до трех дней [Дьяконова 1975: 49, 102], так как существовало поверье, что одна из «душ» человека «три дня живет около того места, где он умер» [Потанин 1883: 134].

Время пребывания трупа в его жилище было заполнено поддержанием сакрального огня, прощанием родственников и подготовкой к погребению. При этом покойного, одетого в его обычную одежду, укладывали на бок с подогнутыми ногами или усаживали [Яковлев 1900: 97; Кон 1936: 41; Дьяконова 1975: 102; Дьяконова 2004: 117; Отчет агронома 2003: 182]⁴.

Важным элементом похорон было определение места погребения, которое часто проводилось произвольно. В некоторых случаях покойный, перевозимый на лошади, верблюде, олене, оставлялся там, где он падал, выскользнув из войлоков или шкур, в которые был завернут, либо сорвавшись с «перетершихся», развязанных сопровождающим веревок. Порой прибегали к помощи лука и стрелы. Одному из участников похорон опускали головной убор на глаза и, покрутив человека несколько раз вокруг своей оси, предлагали выстрелить из лука. Направление, куда был произведен выстрел, указывало путь транспортировки умершего [Даржа 2007: 139]⁵.

⁴ Отголоском этого является обряд, сохранившийся в Южной и Юго-Восточной Туве: при похоронах или поминках сооружать из одежды макет-куклу умершего в виде сидящего человека [Дьяконова 1975: 74; Дьяконова 2004: 116–117; Семейная обрядность 1980: 115; ПМА 2004, II: 1–2].

Сходный ритуал, при котором из одежды покойного изготавливалось чучело, был известен у киргизов, казахов, эвенков, эвенов, хантов, нанайцев [Фильструп 2002: 129–131, примеч. 39; Сыньские ханты 2005: 94; Сем 2006: 603, 609].

⁵ Этот способ перекликается с обычаем бурят при перевозке трупа шамана выпускать стрелу в сторону его дома [Агапитов, Хангалов 1883: 54; Клеменц, Хангалов 1910: 145]. По-видимому, здесь отразилась вера тюрко-монгольских кочевников в то, что стрела является сущностью мужчины, олицетворением его жизненного пути (тувинцы, буряты, возможно, алтайцы и монголы) [Агапитов, Хангалов 1883: 58; Вяткина 1960: 255–256; Потапов 1969: 365; Шатинова 1981: 83; Даржа 2007: 136–138]. Наличие подобных представлений уже в древнетюркскую эпоху можно предполагать благодаря археологическим находкам [Длужневская 1976: 196, 199]. И хотя тувинскую символическую стрелу (*ыдык ок*), хранившуюся в каждой юрте, Л.П. Потапов определял исключительно как «домашний эрень (пенат)» [Потапов 1960: 218], в действительности она была полисемантическим предметом [Соломатина 2000: 229].

Бытовал и иной способ, который после утверждения в Туве в XVII в. буддизма закрепился в среде духовенства. Перед похоронами ламы отряжался всадник, ездивший по округе до тех пор, пока не помочится лошадь. На этом месте и оставлялся труп. В.П. Дьяконова усматривала здесь связь с буддийским культом лошади [Дьяконова 1975: 114]. Однако материалы из этнографии казахов позволяют предполагать, что главную роль играло поверье, имевшее, очевидно, общетюркские корни, о сакральной чистоте конской мочи (место, куда попала моча лошади, считалось очищенным от воздействия злых темных сил) [Токтабай 2004: 67].

Вынос трупа из жилища обычно происходил после полудня, когда солнце начинало клониться к закату [Даржа 2007: 140]. Однако в районе Монгун-Тайги (Юго-западная Тува) он совершался до восхода солнца [ПМА 2006: 15]. Возможно, эта локальная особенность была воспринята тувинцами от соседних монголов, которые сохранили обычай до настоящего времени.

С целью предохранить родственников от вредоносного влияния мертвеца тело умершего выносили не через дверь, а через стену жилища. Для этого поднимали войлок, решетки юрты и вытаскивали труп [Дьяконова 1975: 51–52; Отчет агронома 2003: 182; Даржа 2007: 139]. После процедуры выноса необходимо было очистить жилище от сора, «убрать весь мусор за умершим» [Даржа 2007: 113].

Транспортировкой и устройством погребения занимались, как правило, люди, не состоявшие в близком родстве с покойным (*сөөк салыр улус* — «те, кто хоронят кости»). Впрочем, этот обычай соблюдался далеко не повсеместно.

Значительное разнообразие наблюдалось в способах доставки покойного на место погребения. Западные тувинцы (не родственники!) везли умершего к месту похорон, перекинув поперек спины лошади или верблюда, южные же — подвесив сбоку, используя с другой стороны бревно в качестве противовеса [ПМА 2005: 4]. В южном Эрзинском кожууне трупы перевозили (только родственники!) на санях, а в Монгун-Тайге — на волокуше-тасках (*шырга*). Санки и волокуша крепились к седлу лошади, порой — яка. Если дорога была очень неровная, то концы волокуши привязывали к седлу другой лошади, которую пускали следом. Иногда усопшего усаживали верхом на лошадь и доставляли с помощью сопровождающего, сидевшего сзади и поддерживавшего труп [Дьяконова 1966: 69; Дьяконова 1975: 55, 105]. Тоджинцы переносили покойных на носилках из жердей [Вайнштейн 1961: 193]. Умерших шаманов отправляли (исключительно мужчины!) на волокуше, запряженной волом, или в сооружении из трех седел в

виде ящика, установленном на спине лошади [Кенин-Лопсан 1987: 85–86]⁶.

Практически все перечисленные способы транспортировки были известны в среде других тюрко- и монголоязычных кочевников (алтайцы, буряты, казахи, киргизы) [Агапитов, Хангалов 1883: 53, 56; Семейная обрядность 1980: 94, 103; Шатинова 1981: 98; Фиельструп 2002: 112–114].

Важным обрядом было «кормление» духов и «души» усопшего. Оно выражалось в окроплении молоком или жидкими молочными производными последнего пути покойного и места его погребения. «Кормление» производилось с помощью специальных инструментов — *тос-карак* («девятиглазка»), иногда *уш-карак* («трехглазка»), представляющих собой небольшую деревянную ложку или лопатку. На уплощенном окончании *тос-карак* имелось девять углублений (три ряда по три), а *уш-карак* — три (в виде треугольника). В настоящий момент не представляется возможным дать точную интерпретацию предмета, поскольку сообщения информантов расходятся: восемь сторон Среднего мира и Верхний мир [Мижит 2004: 247], девять небес [ПМА 2006: 14], девять культов — Солнце, Земля, Вода, Дерево, Стрела, Огонь, Орел, Марал и Медведь [Даржа 2007: 107]. Несмотря на это разнообразие, ясно, что инструмент являлся одним из главных ритуальных атрибутов тувинцев и передавал схематическое строение Вселенной. Насколько он был важен для обрядовой практики, демонстрирует шаманский гимн-заклинание:

«Ты питалась аржааном (родниковой водой. — В.К.) девяти таежных вершин,

Ты закалилась огнем деревьев девяти хребтов.

Тос-караам, моя девятиглазка, разбрызгаю тобой чажыг (смесь молока, воды и можжевельника. — В.К.).

В честь девяти миров, куда обращаю свой взор.

Ты, девятиглазка, сумеешь оживить мертвеца,

Ты, девятиглазка, сумеешь поднять павшего коня,

Ты, девятиглазка, сумеешь зажечь потухший огонь.

Моя девятиглазка, ты мой амулет для обряда чажыг» [Кенин-Лопсан 1995: 275].

⁶ Сомнительна запись Н.Ф. Катанова, сделанная со слов тувинского рассказчика: «Покойника к месту похорон везут обыкновенно на лошади **вдоль** ее спины; один человек сидит на этой лошади и поддерживает тело покойника, а другой ведет ее под уздцы» [Катанов 1890: 12]. Скорее всего исследователь допустил ошибку, описывая перевозку трупа **поперек** спины лошади. Вызывает недоумение и беглое упоминание Ф.Я. Кона о транспортировке умершего привязанным к колоде, которую удерживает перед собой всадник на лошади [Кон 1936: 40]. Видимо, имелась в виду доставка с помощью противовеса.

Тувинцы широко практиковали обряд «выкупа земли» (*чер холезени*), согласно которому куски мясных и молочных продуктов разбрызгивались и выкладывались на землю в районе будущего погребения.

Тувинский фольклор запечатлел три варианта похорон: ингумацию, кремацию, оставление трупа на поверхности земли [Курбатский 2001: 149]. Согласно исследованиям российских и советских этнографов, до начала XX в. тувинские погребения делились на три типа: подземные, наземные и надземные («воздушные»). Каждый из них имел варианты. К подземным можно отнести одинокшие захоронения, совершенные в могилах без насыпей, под небольшими округлыми каменными насыпями (рис. 1)⁷ или подхоронения в древние курганы. В этих случаях умершего, накрыв жердями или шестами, укладывали в неглубокой яме обычно вытянуто на спине, иногда — скорченно на боку, очень редко — ничком⁸. Часто рядом с покойным захоранивали труп лошади или барана. Возможно, подземный тип включал и подкурганные кремации.

Наземные погребения разделялись на труположения, когда покойный (вытянуто на спине, на боку, на боку с подогнутыми



Рис. 1. Подкурганное погребение 1970–1990-х годов.
П. Мугур-Аксы Монгун-Тайгинского кожууна. Фото автора.

⁷ Как правило, насыпи сооружались незначительной высоты и площади. По-видимому, здесь сказались те же ритуальные установки, что и у населения Алтая, этнически и культурно близкого тувинцам, требовавшие, чтобы погребенному «были видны месяц-солнце» [Шатинова 1981: 100].

⁸ Ничком погребали особо «опасных» покойников. Это «средство», предохраняющее от «злодеяний» мертвецов, некогда было популярно у

ногами, ничком) оставлялся на поверхности земли, завернутый в ткань, войлок, шкуру, или помещался в ящик-гроб (рис. 2), сруб, деревянную гробницу, шалаш, под небольшой навал веток или камней⁹. Среди наземного способа похорон также встречались кремации, но крайне редко.

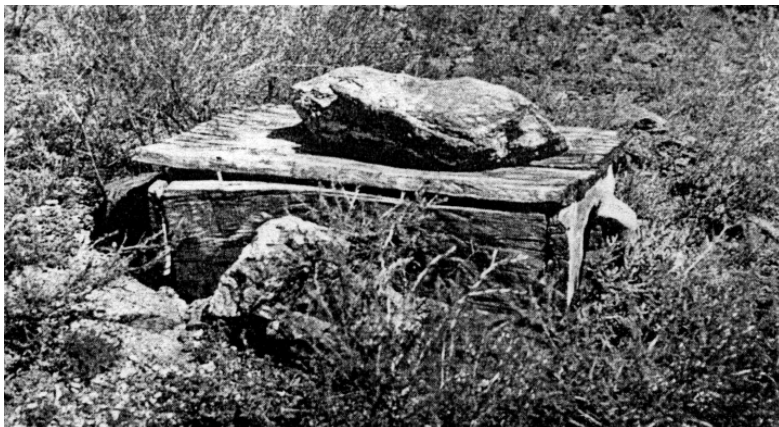


Рис. 2. Наземное погребение (по: [Дьяконова 1966, рис. 5]).

При надземном («воздушном») погребении труп подвешивался на дерево или укладывался в позу, подобной наземному типу, на помост (рис. 3)¹⁰, иногда в деревянную гробницу, поднятую на столбы (рис. 4). Случалось, на помосте устанавливали колоду или ящик-гроб.

По мнению С.И. Вайнштейна, основными следует считать подкурганные, впускные и «воздушные» погребения [Семейная обрядность 1980: 115]. Трупоположения на поверхности земли он отно-

народов Евразии [Дьяконова 1975: 148–150; Толстой 1995: 217–218; Мончинска 1997: 209]. Впрочем, применялось оно не везде. Например, саамы, стремясь воспрепятствовать выходу из могилы «злого» шамана, укладывали его на бок, а буряты — закапывали вниз головой [Клеменц, Хангалов 1910: 152–153; Харузин 2006: 193].

⁹ Трупоположения под каменными насыпями типологически трудно отличить от подхоронений в древние курганы, часто совершаемые без четко выраженной могилы.

¹⁰ Погребальные помосты (*сери, сор*) практически не отличались от обыкновенных хозяйственных, предназначенных для хранения бытовых вещей (см.: [Дьяконова 1975: 60, 62, рис.]). Такая же картина наблюдалась у ряда сибирских народов, в частности юкагиров, эвенков [Иохельсон 2005: 306].

сил к заимствованиям, связанным с распространением буддизма [Там же: 116–117]. В качестве отдельного типа исследователь выделил погребения в жилищах. Согласно его точке зрения, в роли жилищ выступали «небольшой конический шалаш из тонких жердей» и сруб. Практиковался этот обряд только на юге и западе Тувы [Там же 1980: 115]. Однако скорее всего такие погребения следует рассматривать как вариант наземного способа похорон, поскольку сам покойный лежал на поверхности земли, а шалаш и сруб выступали в виде символического жилища — временного пристанища умершего, аналогичного куче хвороста, ящику-гробу или обкладке из камней. К тому же ни шалаш, ни сруб не могут быть сопоставлены с юртой — основным жилищем населения этой территории¹¹.

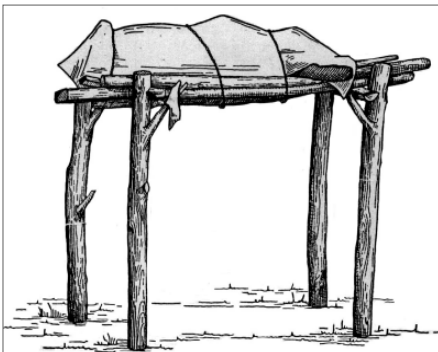


Рис. 3. «Воздушное» погребение
(по: [Дьяконова 1975: 60, рис.]).

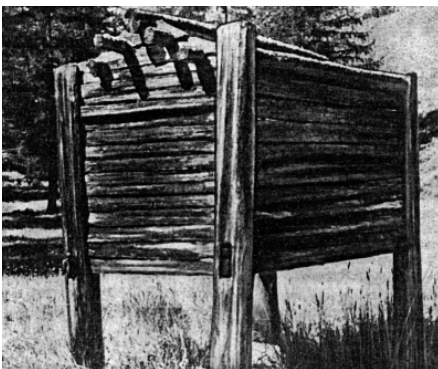


Рис. 4. Гробница шамана
(по: [Дьяконова 1975: 75, рис.]).

¹¹ Нечто подобное происходило у нганасан и энцев во время зимних похорон. Покойного укладывали на поверхности земли и сооружали над ним шалаш, хотя этим народам были известны и чумообразные погребальные сооружения, имитирующие настоящие жилища. Ситуация, сходная с тувинской, отмечена также у эвенов, эвенков и юкагиров, возводивших над могилами шалаши или дощатые двускатные сооружения [Семейная обрядность 1980: 149, 152, 175; Иохельсон 2005: 135].

Следует заметить, что тувинцы при похоронах все-таки использовали шалаши и бревенчатые постройки, внешне напоминающие жилище, но крайне редко и только для шаманов или особо выдающихся людей [Дьяконова 1975: 74; Семейная обрядность 1980: 115].

Имеются сведения о бытовании сидячих погребений, хотя все они представляются довольно сомнительными. Такие захоронения в подземном варианте были описаны С.Р. и К.Д. Минцловыми, путешествовавшими по Туве в начале XX в. [Минцлов 1916: 297, 309; Минцлова 1993: 81]. Одно из них, находившееся в пещере близ п. Чаа-Холь (современный Улуг-Хемский кожуун), уникально [Семенов 2006: 35–36]. Предположительно его можно связать с одним из буддийских ритуалов, при котором труп «просветленного» усаживали в позе «лотос». Другие захоронения, совершенные в грунтовых ямах, были исследованы С.Р. Минцловым на р. Каа-Хем (Малый Енисей). Но раскопки проводились крайне небрежно, и точность определения поз погребенных не вызывает доверия¹².

Устные свидетельства самих тувинцев о сидячих наземных погребениях связаны с распространенными фольклорными сюжетами. По народным поверьям, при произнесении имени умершего его голова начинала приподниматься, а при чрезмерно долгом чтении ламами молитв усопший привставал [Кон 1936: 41; Дьяконова 1975: 114]. В действительности покойные могли принимать сидячее положение в результате окостеневания [Отчет агронома 2003: 182], поскольку во время прощания их укладывали или усаживали. Как утверждают информанты, трупы, уложенные на землю, «садились» под воздействием процессов разложения.

Однако категорично отвергнуть знакомство тувинцев с обрядом усаживания покойных нельзя, так как он был известен многим сибирским и центрально-азиатским народам (монголы — XIII в., алтайцы, барабинцы, темерчинцы, нганасаны, ненцы, энцы, селькупы, ульчи, нивхи — XIX в. [Карпины 1957: 32; Семейная обрядность 1980: 120–121, 146, 149, 152, 155, 187, 198; Шатинова 1981: 100; Грачева 1995: 141, 153]).

Детские погребения устраивались так же, как и взрослые, то есть встречались подземные, наземные и «воздушные», правда, по упрощенному ритуалу. Соблюдалось правило, согласно которому похороны детей проводились в удаленных укромных местах [Дьяконова 1975: 60, 68–71, 110–112]. Среди южных тувинцев бытовал обычай погребения младенцев в колыбели. На Западе Тувы практиковались детские захоронения в пещерах, гротах и расщелинах скал¹³.

¹² Вот один из примеров «профессионального» уровня раскопок С.Р. Минцлова: «Обследование этой могилы производилось наспех, так как наступала ночь и надо было спешить с отъездом; при том работали люди, чуть не впервые взявшие лопаты в руки» [Минцлов 1916: 302].

¹³ В.П. Дьяконова высказала сомнение о существовании скальных погребений [Дьяконова 1966: 76, примеч. 31]. Однако опрос информантов подтвердил устройство их в недавнем прошлом [ПМА 2005: 2, 4].

Ориентировка погребенного допускала варианты. Трупы обычно располагали головой в сторону горы. Но для ног могли выбрать направление на противоположную вершину или в ложину. При этом различное размещение ног объяснялось практически одинаково: в первом случае — чтобы усопший в виде *аза* не вернулся в мир живых (личный архив В.П. Дьяконовой), во втором — чтобы покойный мог благополучно «уйти», «не споткнулся, не повернул» [ПМА 2003, I: 41].

У отдельной группы тувинцев Монгун-Тайгинского кожууна практиковалось укладывание покойников головой в сторону созвездия Большой Медведицы (*Чеди-Хаан, Кара Ыт*) [Дьяконова 2001:155; ПМА 2006: 15]. Объяснение такому направлению можно найти в шаманском гимне-заклинании (*алгыш*), в котором звезды, составляющие созвездие, сопоставляются с предками тувинцев [Будегечи 1994: 13]. Судя по узколокальному характеру традиции, ее можно объяснить заимствованием от соседних монголов, у которых встречался аналогичный ритуал¹⁴.

Как правило, в любой тип погребений входил сопроводительный инвентарь, хотя при наземном способе похорон его клали сравнительно редко. Погребальные наборы включали личные вещи покойного, наиболее часто использовавшиеся при жизни, и знаковые предметы, отражавшие основную деятельность: для обычных общинников — орудия труда, посуда, курительные принадлежности, украшения, обереги, конское снаряжение; для шаманов и некоторых лам — атрибуты культа. Нередко в случае обряджения покойного в новую одежду к ней пришивали лоскут старор, поношенной [Потанин 1883: 36]. При отборе сопроводительного инвентаря, пожалуй, не последнюю роль играла вера тувинцев в то, что одна из «душ» находится в его личных вещах: «Душа младенца бывает там, где его кукла, колыбель, шуба, сапожки, рожок <...>. Душа молодого парня скрывается там, где его огниво, нож в ножнах, пояс, шуба, обувь и сыдым-аркан. Душа юной девушки <...> там, где перстень, расческа, иголка, чавага и ведро <...>. Душа старика <...> там, где трубка, мундштук, ружье, седло, узда, кнут, саadak и переметная сумка <...>. Душа женщины <...> там, где ступа для чая, подушка, сундук, пояс, обувь и чайник» [Кенин-Лопсан 2002: 32–33]. Большое значение придавалось поясу, в котором, согласно поверьям, тоже пребывала одна из сущностей [Курбатский 2001: 146]. Чтобы не разрушить семейное благополучие, пояс нередко не погребали вместе с умер-

¹⁴ У якутов, имеющих много монгольских элементов в культуре, одно из названий Большой Медведицы совпадает с наименованием «воздушного» погребения (*арангас*) [Потанин 1883: 932].

шим, а оставляли в семье или дарили родственнику [Соломатина 2000а: 345]¹⁵.

Редким похоронным ритуалом, но встречавшимся во всех типах погребений, являлось укладывание головы покойного на «подушку». При этом поза погребенного не имела значения. В качестве «подушек» чаще всего фигурировали плоские камни или каменные плитки, реже — обрубки бревен, седла, а в единичных случаях — книга с буддийскими текстами и пояс. «Подушки» использовались при похоронах детей, шаманов и «сильных» лам [Дьяконова 1975: 32, 35–36, 68, 76, 105, 110, 114; Кенин-Лопсан 1987: 87–88]¹⁶.

Тувинцы, проживавшие в степных и лесостепных районах, обсыпали покойного и само место погребения зернами проса (*тараа*). Это символизировало пожелание «возрождения нового, многочисленного поколения» [Даржа 2007: 162].

Одним из важных ритуалов являлось разведение перед могилой сакрального костра либо сооружение курильницы (*саң салыр*). Для костра (*саң*), который нередко устраивался на своеобразной платформе в виде большого плоского камня, использовалось «чистое» дерево — сухие поленья и лучины без налипшей грязи, нарубленные тут же, «на глазах». Сооружался он в виде многоярусной решетки или колодца. Внутри помещалась «растопка» — сухие мелкие ветки, кедровая хвоя, древесный мох. На верхнем ярусе «решетки» или перекрытии «колодца» раскладывались различные подношения, состоящие в основном из веток можжевельника, сакральных частей туш домашних животных, молока и молочных продуктов [ПМА 2005: 7; Даржа 2007: 40].

Не исключено, что тувинский *саң* имел общее происхождение с бурятским и теленгитским четырехугольным погребальным костром, использовавшимся для кремации покойников [Агапитов, Хангалов 1883: 57; Клеменц, Хангалов 1910: 145; Семейная обрядность 1980: 103].

Курильница устраивалась из плоского камня или каменной плитки, которые устанавливались на поленья, ветки или три небольшие камня. На курильнице рассыпались угли или бросалась зажженная ветка можжевельника (*артыш*)¹⁷. Курильницу, как

¹⁵ Значение пояса как маркера запечатлено в тувинской мифологии. Согласно преданиям, небожители повязывают пояс на груди, люди — на талии, а обитатели Нижнего мира — ниже живота [Мижит 2002: 250].

¹⁶ Этот обычай нашел отражение в тувинской пословице: «Лучше быть подушкой у трупа, чем помогать/служить китайцу» [ПМА, 2005: 4].

¹⁷ Можжевельник — традиционно сакральное растение. Он обладал особой ритуальной значимостью у народов не только Южной Сибири, Центральной Азии, но и Средиземноморья [Балонов 1996: 43–45].

и костер, обязательно «кормили», что воспринималось как акт насыщения «душ» покойных. В огонь сыпался раскрошенный сухой можжевельник, кидались куски мяса, жира, брызгалось молоко и молочные производные.

Особое значение при похоронах имело окуливание погребения можжевельником, предназначенное оградить провожающих умершего от опасных потусторонних сил.

После совершения похорон возле наземных погребений устанавливались деревянные шесты или столбы, обвешанные шелковыми платками (*кадак*) или бумажными лентами с мантрами (*маанай, маней*, по Г.Е. Грумм-Гржимайло — *шякшя*)¹⁸. Нередко на вершине шестов и столбов крепился деревянный буддийский символ пламенеющей жемчужины — фигура в виде горизонтального полумесяца, плавно переходящего в круг, увенчанный волнистым остроконечным выступом [Каррутерс 1914: 267, рис.; Грумм-Гржимайло 1926: 132; Прокофьева 1957: 656]¹⁹.

В Юго-Западной Туве бытовала иная традиция — вкапывание у захоронения необработанных скальных обломков — стел, которая, по-видимому, уходила корнями в древнетюркскую эпоху [Потапов 1960: 233–234; Потапов 1969: 374–375; Дьяконова 1976: 56; ПМА 2006: 15–16].

По сообщениям информантов Н.Ф. Катанова и В.П. Дьяконовой, в тех же юго-западных районах возводились и человеческие изваяния, сделанные из камня и дерева [Дьяконова 1975: 56]. Но скорее всего эти сведения явились отражением народной исторической па-

¹⁸ Возможно, эти памятники имеют семантическое соответствие с коновязями [Сорокин 1981: 32]. На такое предположение наталкивают китайские письменные источники, свидетельствующие, что древние тюрки у могилы в качестве «отличительного знака» врывали деревянный столб [Лю Маоцай 2002: 21, 23], а также археологические материалы, фиксирующие в Туве водружение коновязей рядом с погребениями еще в скифское время [Чугунов 1996: 74; Семенов 2003: 30]. Дополнительным доказательством служит обычай алтайцев вешать узду забитой на поминках лошади на намогильный столб [Шатинова 1981: 101]. Не менее (если не более) очевидна связь тувинского знака с одним из типов уйгурского *туг* (инструмент при шаманском камлании), бурятского *туг* и киргизского *туу* (своеобразные двойники покойного и символы смерти). Они представляли собой шесты или копыя с привязанными лентами, платками, хвостами яка или жеребенка [Басилов 1992: 87–89; Фиельструп 2002: 113, 133]. Следует отметить, что монголы подобными «флажками» с буддийскими молитвами отмечали погребения с четырех сторон. «Флажки» предназначались для охраны умершего от злых духов [Вяткина 1960: 257].

¹⁹ В МАЭ РАН в Санкт-Петербурге хранится образец такого погребального знака, привезенный в 1908 г. В.Н. Васильевым (МАЭ. Колл. № 1340-385).

мяти, связанной с древними тюрками, так как никаких тувинских антропоморфных монументов XVIII — начала XX в. не известно [Потапов 1960: 233–234; Вайнштейн 1974: 79, примеч. 80]²⁰.

Покидая место похорон, провожающие обязательно троекратно обходили погребение по направлению движения солнца.

По возвращению все провожающие проходили между двух костров или окуривали себя тлеющими ветками можжевельника, а также совершали очистительное омовение рук и лица водой из целебного источника (*аржаан*), смешанной с молоком (изредка — маслом) и раскрошенным сухим можжевельником (*хымыраан*, *чажыг*, *аржаан*) [Дьяконова 1975: 59, 106; Даржа 2007: 82]. Порой этой жидкостью смачивали и волосы. Возможно, что иногда на похоронах богатых людей вода заменялась алкогольной жидкостью — второй перегонкой молочной закваски (*хойтпак*), носившей сходное название — *аржаң* [ПМА 2005: 6; Даржа 2007: 113].

Н.Ф. Катанов, посетивший Туву в конце XIX в., зафиксировал у населения три варианта поминок. Следует отметить, что понятие «поминки» использовалось исследователем условно, по аналогии с христианской культурой. В Туве «поминальный» обряд проводился с помощью шамана или ламы и предназначался для поэтапного прохода в потусторонний мир двойника-«души» умершего. Ритуал также включал последнее «общение» с умершим скорбящих родственников. Первый вариант поминок, по Н.Ф. Катанову, включал день похорон, седьмой и сороковой день после смерти, второй — седьмой, сорок девятый день и годовщину, третий — день через три месяца после смерти [Катанов 1890: 12, 90, 204]. Должно быть, сороковой день и годовщина явились заимствованиями тувинцев у переселившегося в Туву русскоязычного населения, культурное влияние которого стало особенно заметно именно в XIX в. К этому можно добавить, что юго-западные тувинцы отмечали поминки на пятые и сорок девятые сутки [ПМА 2006: 15]²¹.

Последнее общение с двойником-«душой» умершего осуществлялось шаманом возле могилы или в другом выбранном месте. Веткой красного караганника (*кызыл караган*), способного отпугнуть

²⁰ На сегодняшний день имеется лишь одно современное тувинское изваяние, выполненное в духе древнетюркской стилистики. Оно было изготовлено в конце 1990-х — начале 2000-х годов в п. Саглы Овюрского кожууна специально как надмогильный памятник, но так и не украсило погребение. В настоящий момент этот оригинальный образец народного творчества хранится в Национальном музее в г. Кызыле.

Автор благодарит О.О. Монгуш за предоставленные сведения.

²¹ Существует свидетельство, что по воинам, погибшим в сражении, поминки не проводились, так как их двойник-«душа» попадал в Верхний мир незамедлительно [Даржа 2007: 138].

аза, очерчивалось на земле ритуальное пространство. По традиции, в церемонии участвовали исключительно мужчины, которые должны были молча наблюдать за действиями шамана. При проведении обряда разжигался сакральный огонь (*от кыпсар*), который представлял собой костер-саң. На костер укладывали мешок обычно белого цвета (*таалың*) с кусками поминальных блюд²², поливали огонь молоком и жидкими молочными производными. Все возлияния шаман совершал левой рукой. При этом сосуд он брал за край так, чтобы внутри оказался средний палец²³, и выливал содержимое по направлению от себя. Делалось это с целью остаться неузнанным духами [ПМА 2006: 17]²⁴. Шаман вызывал «душу» покойного. Назвать имя усопшего и вести с ним «беседу» имел право только шаман [Кенин-Лопсан 1994: 19–20]. После того как костер догорал, происходило изучение поверхности пепла с целью обнаружения следа. Считалось, что двойник-«душа» покойного до момента перехода в иной мир обладает способностью оставлять следы на золе [Потанин 1883: 134]. Если двойник уходит пешком, то след будет напоминать отпечаток босой человеческой ступни. В случае же отправления на каком-нибудь животном останется отпечаток лапы зверя или ноги птицы²⁵. Обряд сопровождался окуриванием тлеющим можжевельником. Для «устрашения» чертей шаман использовал палку (*шыпкыыр*) или плетку (*кымчы*) [Дьяконова 1975: 59, 61; Курбатский 2001: 181].

В тувинском обществе существовало большое число предохранительных обрядов, нейтрализующих вредоносное влияние покойни-

²² С.Н. Соломатина, занимавшаяся изучением обрядов монгун-тайгинских тувинцев отмечала, что по их убеждению, «если *сунезин* (одна из сущностей человека) не отведаёт *чода* (мяса с большеберцовой кости барана), умерший не уйдет». По мнению исследовательницы, в ритуале проводов покойного большеберцовая кость, очищенная от мяса и отделенная от суставов, символизировала самого умершего [Соломатина 2000: 231]. Сопоставление голени барана с одной из сущностей человека зафиксировано и у алтайцев [Дьяконова 2001: 129].

²³ Такое расположение пальцев называется «лапа/когти птицы» [ПМА 2006: 17].

²⁴ Аналогичный прием использовался при похоронах бурятами [Хандгурова 2001: 221].

²⁵ У родственных тувинцам теленгитов след ноги человека отыскивали на дне могильной ямы. Согласно поверью, он указывал на близкую смерть родственника покойного [Семейная обрядность 1980: 104; Дьяконова 2001: 195].

Поиск следов, оставленных конечностями антропо-зоо-орнитоморфных духов, практиковался и другими народами, например таджиками, орочами, русскими. При этом последние, рассыпая на Великий четверг в бане пепел, искали именно следы мертвецов [Зеленин 2004: 36–37].

ков. К ним относились различные манипуляции с котлом, сжигание мучного образа усопшего, вынос трупа через стену жилища, стремление избежать переправы через реки и ручьи при транспортировке покойного, проведение поперек дороги трех черт после совершения погребения, привязывание коня при возвращении с похорон к противоположной стороне юрты, прикрепление караганника над дверью жилища, избегание называть покойного по имени, запрет выноса в определенные дни вещей и продуктов из юрты умершего, а также отказ от посещения более бедного жилища, в котором недавно был покойник, стоянки скончавшегося хозяина-одиночки или места захоронения ребенка-уродца [Потанин 1883: 36; Прокофьева 1957: 458–459; Дьяконова 1975: 50–51, 53, 58, 71–72, 113–114; Даржа 2007: 89, 139].

Приведенный краткий обзор погребально-поминальной практики тувинцев позволяет отметить ее неоднородность и яркую эклектичность. Не касаясь духовной составляющей похоронных обрядов, можно попытаться, опираясь на разнообразие типов погребений, выявить различные культурные влияния.

Наиболее значительное воздействие оказал древнетюркский мир. Подкурганные и впускные погребения, как упоминалось, часто содержали сопроводительные захоронения лошадей. Данный элемент погребального обряда, по мнению В.П. Дьяконовой, явился прямым заимствованием у древних тюрков-тугу, хотя исследовательница отметила отличия тувинского варианта: преимущественно впускной характер захоронений, отсутствие четко выраженных могильных ям, разнообразие в ориентировке погребенных, отказ от использования колод и гробов, размещение конского снаряжения отдельно от трупа лошади [Дьяконова 1975: 151–156]. Пожалуй, нельзя исключить влияние и других племен, так как погребения с лошадью были очень широко распространены в древнетюркской среде [Трифонов 1973: 374; Нестеров 1985: 117–119].

Генетическая связь тувинской обрядности с культурой древних тюрков отмечается также в подкурганных детских захоронениях с бараном. По заключению В.П. Дьяконовой, баран выступал в роли личной собственности умершего ребенка, который из-за малолетства не имел права владеть лошадьми и крупным рогатым скотом [Дьяконова 1975: 156–157].

Детские скальные погребения были элементом той же традиции. Как можно предположить по раннесредневековым находкам из Тувы, Хакасии и с Алтая, у древних тюрков существовал обычай хоронить в скалах детей, умерших до одного года [Кубарев 2005: 21–22].

Вполне возможно, что древнетюркским или даже хуннским наследием является ритуал обсыпания захоронения просом. Это

подтверждается присутствием в древних погребальных памятниках скоплений полуистлевших зерен [Дьяконова 1975: 132–133].

Некоторые исследователи указывали на бытование у тувинцев еще одного специфического древнетюркского обычая — показательного оплакивания покойного — *сыгыт* [Дьяконова 1975: 53; Курбатский 2001: 149; Отчет агронома 2003: 182]. По свидетельству тувинского фольклориста и религиоведа Ондара Киш-Чалаевича Дарыма, оплакивание проводилось женщинами-тувинками в стихотворной форме (личный архив В.П. Дьяконовой). Ритуальный плач у тюркских племен был засвидетельствован еще средневековыми китайскими хронистами и орхоно-енисейскими руническими надписями [Дьяконова 1975: 155; Лю Маоцай 2002: 21, 23, 41; Кюль-тегин 2003: 199, 215]. Он выражался в громких рыданиях, причитаниях, горестных выкриках, нанесении на лицо и тело царапин, порезов. Существовало разделение на мужские и женские плачи [Стасевич 2004: 84]. Оплакивание сохранилось у многих современных тюркских народов (алтайцев, хакасов, киргизов, казахов, татар [Дьяконова 1975: 53–54, 155; Потапов 1991: 152–153; Фиельструп 2002: 98–100, 108, 115, 118–123, 128, примеч. 3; Монгуш 2002: 75–76; Стасевич 2004: 83–85]). Правда, иногда на одной и той же территории встречались как приверженцы, так и противники традиции. Например, ритуальный плач отвергался частью населения Алтая и Хакасии [Шатинова 1981: 95–96; Кустова 2005: 339]²⁶. Сходная ситуация сложилась в Туве, где обряд приобрел узколокальный характер. Он бытовал лишь в некоторых южных районах²⁷. Основная же масса тувинцев обычно очень сдержанно вела себя на похоронах. Громкое изъявление горя воспринималось как неприличное поведение. Объясняя это, информанты ссылались на представление, по которому слезы родственников, горько плачущих над умершим, в ином мире превращаются в озеро или дождь и становятся преградой для двойника-«души» покойного, затрудняющей уход от живых [Монгуш 2002: 76; ПМА 2004, II: 2; ПМА 2006: 16]²⁸. Открытое прилюдное выражение скорби (надрывный плач, причитания) разрешалось только отдельным

²⁶ Хакасы, считавшие необходимым при проводах умершего воздерживаться от рыданий и плача, объясняли это тем, что одна из «душ» человека *сүрүн* может испугаться и не уйти в загробный мир [Кустова 2004: 91].

²⁷ Термин *сыгыт* в тувинском языке обозначает вариант горлового пения — *хөөмей*. Плач, рыдание носит наименование *ыы-сыы*.

²⁸ Данный фольклорный мотив был широко известен в тюркском мире (алтайцы, шорцы, казахи, киргизы, туркмены), а также у некоторых американских народов (тлинкиты) [Березкин 2005: 180, 184, 191, 195].

женщинам, потерявшим ребенка, мужа, родителей [ПМА 2003, I: 40–41]²⁹.

Отказ от демонстрации постигшего горя подчеркивает отход тувинской погребальной практики (за исключением некоторых групп населения) от общетюркских обычаев.

Согласно В.П. Дьяконовой, подземные кенотафы — могилы, в которых отсутствовал погребенный, но содержался традиционный сопроводительный инвентарь, — тоже могли быть заимствованы у древнетюркских племен [Дьяконова 1975: 155]. С этим нельзя согласиться, поскольку «ложные» захоронения практиковались очень многими народами и не исключен иной культурный источник. Например, в современной Туве кенотафы, сооружаемые по причине отсутствия тела погибшего (невыловленный утопленник, исчезнувший охотник и т.п.) или отмечающие место гибели шофера, явно испытали воздействие русскоязычной среды.

До сих пор не решена проблема происхождения подкурганых и впускных погребений без коня. Часть их, безусловно, отражала имущественную дифференциацию тувинского общества. Как писал Н.Ф. Катанов: «Если умирает человек богатый, то кладут вместе с ним его любимую лошадь, узду лошади, седло, а с бедным человеком не кладут ничего» [Катанов 1890: 12]³⁰. Но наиболее ранние памятники, в которых покойный находился в скорченном положении на боку, могли быть обычаем населения, проживавшего в Туве во II в. до н. э. — V в. н.э. [Кызласов 1969: 52], или ритуалом переселенцев с Алтая, где применялось аналогичное размещение умерших [Дьяконова 1975: 157–158].

Второе значительное влияние, отразившееся на характере погребальной практики тувинцев, носило религиозную окраску. Буддизм, широко распространившийся в Туве с XVII в., оказал существенное влияние на всю тувинскую культуру. Впрочем, и в этом случае присутствовал этнический оттенок, так как проводниками нового религиозного учения явились переселенцы из Монголии, Тибета и Китая. Одним из нововведений стало прекращение захоронений под каменными насыпями как противоречащих буддийским установкам. К началу XX в. возобладали наземные трупоположения³¹. По-

²⁹ Дополнительным подтверждением служит фотография прощания перед опусканием гроба в могилу, опубликованная В.П. Дьяконовой [Дьяконова 1975: 53, рис.].

³⁰ В.П. Дьяконова, констатируя наличие имущественного неравенства у тувинцев, возражала против отнесения всех подобных погребений к традиции захоронения бедняков [Дьяконова 1975: 38–39, 129, 157].

³¹ Существовал юго-западный вариант наземных погребений, при котором трупы расчленялись: ламы отделяли конечности от тела покойного [ПМА 2006: 15].

добный процесс наблюдался и среди тувинцев, проживавших в Китае и Монголии [Монгуш 2002: 75–76].

В научной литературе закрепились точка зрения, согласно которой тувинские наземные погребения возникли с началом проникновения буддизма [Дьяконова 1975: 146; Семейная обрядность 1980: 116–117; Монгуш 2002: 77]. Однако еще в 1916 г. А.А. Турчанинов высказал мнение о том, что этот обряд был известен здесь гораздо раньше. Добуддийская традиция отличалась характерной особенностью — покойного оставляли на поверхности земли, поместив в ящик-гроб или сруб [Отчет агронома 2003: 182]. Это согласуется со сведениями Н.Я. Бичурина, отметившего, что дубо, населявшие в VII в. окрестности оз. Хубсугул, куда частично входила и Восточная Тува, «покойников полагали в гробы и ставили в горах или привязывали на деревьях» [Бичурин 1950: 348].

Действительно, погребения в ящиках, колодах, гробницах, шалашах, под кучами хвороста или камней указывают на стремление обезопасить труп от быстрого уничтожения животными, что отвергает главное требование буддизма³². Даже существовавший в Туве вариант ритуала, условно называемый «выбрасыванием трупа», когда умершего, перевозимого по степи или тайге, «теряли» [Кон 1936: 40; ПМА 2004, II: 5; ПМА 2005: 4], мало следует буддийским требованиям, а в основном отражает укоренившийся в народе страх перед вредоносным влиянием мертвеца.

Косвенным подтверждением существования в Туве добуддийского похоронного ритуала служат наземные погребения ряда сибирских народов, малоизвестных или вообще неизвестных буддизмом, которые не акцентировали внимание на уничтожении трупов животными (алтайцы, сибирские татары, ханты, манси, ненцы, нганасаны, энцы, кеты, эвенки, эвены, нанайцы, ульчи, орочи, нивхи, юкагиры, чукчи, эскимосы, ительмены [Семейная обрядность 1980: 102–103, 105, 119, 130, 144–146, 149, 152, 159–160, 175, 179, 183, 188, 190, 193, 195, 199, 204, 209, 221]). Кстати, даже в таких буддийских культурах, как корейская и маньчжурская, наземные погребения не были связаны с официальной религией [Ионова 1973: 81–83]. Не лишним будет упомянуть, что

³² Оставляли трупы с целью пожирания их зверями и птицами не только адепты буддизма, но и народы, исповедовавшие зороастризм, манихейство, а также эскимосы, чукчи, камчадалы [Семейная обрядность 1980: 211; Бойс 1988: 23, 57, 112, 264; Михайлова 2000: 86; Иохельсон 2005: 306].

Сходство погребальной практики буддизма и зороастризма выявляется как в подобию похоронных обрядов, так и в совпадении отдельных представлений (например, открытые глаза покойного — признак его греховности [Кон 1936: 42; Мейтарчиян 1990: 121, примеч. 27]).

Г.Н. Грачева, описывая наземный погребальный обряд ненцев, находила в нем много общих черт с тувинским-тоджинским [Грачева 1971: 260].

Скорее всего буддийский способ похорон был сравнительно легко воспринят тувинским населением благодаря тому, что попал на почву, подготовленную древней традицией.

Адептами буддизма внедрялась и кремация. Правда, сожжению подвергались трупы ограниченного круга лиц (ламы наиболее высокого звания), а с их прахом производились своеобразные манипуляции. Пепел, оставшийся от кремации, использовался для создания живописного портрета умершего или, смешанный с глиной, золотым и серебряным порошком, применялся при создании скульптурного изображения³³. Иногда из пепла и глины лепили небольшие пирамидки (*цаца*) [Кон 1936: 41; Дьяконова 1975: 115–116]. Сжигались также останки «опасных» покойников, которые, по буддийскому канону, пролежав на земле сорок девять дней, не были съедены животными³⁴.

Поскольку кремация до распространения буддизма практиковалась на территории Тувы хуннами, древними тюрками и монголами [Дьяконова 1975: 148], можно предположить, что в буддийском варианте нашел продолжение архаичный обычай. Дополнительными подтверждениями служат наблюдения этнографов, зафиксировавших обрядовые действия, не связанные с буддийскими установками. Так, по их свидетельствам, представители сут-хольской родоплеменной группы кыргыс сжигали покойных и захоранивали кремированные останки под каменными насыпями [История Тувы 2001: 265; Маннай-оол 2004: 77] в точности, как поступали енисейские кыргызы в IX–X вв. [Длужневская 1995: 141–142]. А Ф.Я. Кон описал своеобразный шаманский способ изгнания болезни: «Шаман, производя камлание над больным богатым сойотским (тувинским) чиновником, велел сжечь кости умерших родителей больного и шамана, к которому те при жизни обращались, и приказание это было исполнено» (цит. по: [Алексеев 1984: 213]).

Очевидно, определенное участие в сложении тувинского погребального обряда приняли таежные, возможно, самодийские племена. На такое воздействие указывают деревянные гробницы в южных и западных районах Тувы [Дьяконова 1975: 74–76, 80; Вайнштейн 1991: 263]. Гробницы представляли собой бревенчатые и дощатые срубы, имевшие четыре стены, двускатную крышу, пол,

³³ Подобным образом поступали и буддисты Алтая [Дьяконова 2001: 157].

³⁴ Информанты В.П. Дьяконовой сообщили, что при жизни такие люди были «жадными» [Дьяконова 1975: 113].

иногда потолок. Нередко постройки устанавливались на четыре столба. Строились гробницы обычно при похоронах лам и шаманов, причем для лам гораздо чаще.

В.П. Дьяконова, проанализировав разное название гробниц лам и шаманов — *сувурган* и *сери*, высказала предположение, что сооружения имели различное происхождение. Погребальные постройки лам она связала с манихейством, проникшим в Туву вместе с уйгурами в 745–840 гг. [Дьяконова 1975: 117–118]. На первый взгляд гипотеза представляется убедительной, так как гробницы отвечают одному из главных запретов манихейства, не позволявшего осквернять землю закапыванием трупов. Однако при рассмотрении уйгурских погребений Тувы выясняется, что все они являлись катакомбными и ямными захоронениями под каменными насыпями [Кызласов 1979: 158–159]. Тувинские же обозначения гробниц не подразумевали собственно эти погребальные сооружения. *Сери*, как указывалось выше, это помосты для тел умерших шаманов, а *сувурган/субурган*, или ступа, — символ буддизма. Поэтому скорее всего оба слова не зафиксировали различные истоки ритуала, а отразили процесс включения одного и того же атрибута в погребальные обряды последователей различных культов.

Памятники, внешне сходные с тувинскими гробницами, известны на обширных территориях Сибири. Еще Л.П. Потапов сопоставил тувинские сооружения с одним из видов *арангасов* якутов [Потапов 1960: 230, 232]. Его поддержали и другие этнографы [Грачева 1971: 260; Дьяконова 1975: 83] (см. рис. 4)³⁵. Кроме того, прямоугольные в плане домики с двускатной крышей использовались как погребальные и намогильные сооружения у алтайцев, хакасов, сибирских татар, хантов, манси, ненцев, селькупов, нанайцев, ульчей [Соколова 1971: 230, рис. 13, 16; Дьяконова 1975: 81, 83; Семейная обрядность 1980: 111, 136, 155, 179, 183; Сагалаев, Октябрьская 1990, рис. 2; Селезнев 2001: 232; Зенько 2001: 203–204; Федорова 2001: 116–117; Федорова 2005: 173; Карапетова 2003: 191; Селезнев, Селезнева 2004: 45; Сынские ханты 2005: 93–94; Николаев 2005: 132]. Большая часть перечисленных народов заселяла лесные и таежные территории. Это указывает на то, что традиция возведения гробниц первоначально появилась на лесных пространствах и только позднее проникла в степные районы³⁶.

³⁵ Сходство некоторых черт тувинской и якутской культур было установлено этнографами также на другом материале [Вайнштейн 1991: 106, 111–112, 275; Ушницкий 2005: 127; Баишева 2006: 92].

³⁶ Как показывает ареал распространения гробниц в Туве (западные и южные районы), переселенцы, принесшие своеобразный обычай, проникли из Минусинской котловины. Мигранты сначала продвигались

В генезисе похоронной практики тувинцев значительное место занимал архаический пласт, этнические характеристики которого (если они присутствовали) не ясны. Одним из таких древних элементов является обряд «воздушных» погребений. Ритуал, требующий подвешивать трупы на деревья или укладывать их на помосты, бытовал у многих народов. Наиболее часто он применялся при погребении младенцев и шаманов, то есть той категории населения, в похоронных обрядах которой обычно консервировались архаические черты. Наличие «воздушных» погребений в Туве исследователи относили к влияниям «лесных племен» Саяно-Алтая [Дьяконова 1975: 147] или енисейских кыргызов [Длужневская 1995: 150]. Сравнительно недавно было высказано предположение о том, что этот способ похорон распространялся представителями гипотетической «американо-сибирской языковой общности» [Ситнянский 2001: 180]. Однако знакомство с ним подавляющего числа народов лесной и лесостепной зоны³⁷ объясняется скорее всего не общим их происхождением, а, как отмечал В.И. Иохельсон, целым комплексом причин, и в том числе климатическими условиями (продолжительные холода, промерзший грунт) [Иохельсон 2005: 305–306]. По всей видимости, наиболее важным условием появления надземных погребений явилось присутствие в народном сознании характерных представлений, таких как помещение потустороннего мира в верхнюю (небесную) сферу, вера в обитание под землей зловредных божеств, множественность и статусное деление загробных миров (в одном пребывают души обычных людей,

вдоль водных артерий: вверх по Енисею и р. Хемчик. Впоследствии ими были освоены предгорья Западного и Восточного Танну-Ола. Должно быть, пришельцы достаточно быстро растворились в тувинских родоплеменных группах маады, иргит и чооду (известны также этнонимы *иргит-маады* и *чооду-иргит* [Дьяконова 2000: 104; Маннай-оол 2004: 89]), имевшие самодийские корни [Bounak 1928; Вайнштейн 1980: 80–82]. Не случайно чооду и маады до последнего времени сохраняли некоторые отличия от соседних тувинских племен. У южных чооду бытовал запрет на потребление в пищу верблюжьего молока и мяса [Потапов 1969: 63]. А северные маады долгое время в хозяйственной деятельности отдавали предпочтение охоте и собирательству, в бытовой жизни — чуму, а в погребальном ритуале — ориентировке умерших по течению реки [Дьяконова 2000: 105].

³⁷ Кореицы, кидани, монголы, буряты, алтайцы, телесы, теленгиты, шорцы, хакасы, якуты, ханты, манси, эвенки, эвены, селькупы, кеты, ненцы, нганасаны, долганы, энцы, нанайцы, ульчи, негидальцы, нанайцы, орочи, удэгейцы, нивхи, юкагиры, ительмены, абхазы, грузины, баски, тлинкиты, кучины, атапаски, ирокезы, сиксика, кайна, пикуни, манданы, кинайцы, славяне (?) — это далеко не полный список народов, знакомых с «воздушными» погребениями.

в другом — младенцев, шаманов, утопленников, пораженных молнией и т.д.). В связи с этим очень важным представляется тувинское поверье, которое утверждает, что деревья служат помощниками для перехода в загробный мир. Оно отражается в довольно частых случаях суицида через повешенье, а также в обычае срубать дерево, выбранное самоубийцей, «чтобы закрыть дорогу для живых людей в темный мир» [Кенин-Лопсан 2002: 422].

Другим архаичным признаком выступают «подушки» у покойных. Как уже упоминалось, они фиксировались во всех типах погребений. Это не являлось точным повторением особенности быта населения, так как тувинцы в качестве «подушек» использовали валики, изготовленные из кожи и материи (*сыртык*). Применение же камней, седел, поленьев могло случиться только в неординарных условиях. Скорее всего в погребениях они выступали в виде некоего символа³⁸. Применение «подушек» при похоронах детей, лам, шаманов подчеркивает значительную древность ритуала. При этом укладывание головы умершего на седло или буддийскую книгу, без сомнения, является поздней трансформацией ранней традиции, когда трупам подкладывались каменные или деревянные подголовники. Археологические раскопки в Туве зафиксировали еще в скифскую эпоху размещение черепов погребенных на плоском камне или каменной плитке, иногда обложенных травой [Грач 1980: 111–118, 122; Савинов 2002: 116, 121, 136, 144–145; Семенов 2003: 10–12, 14–21, 32–37, 45]³⁹. Позднее в гунно-сарматских и средневековых захоронениях погребальные каменные «подушки» отмечаются лишь эпизодически [Вайнштейн 1966: 296, 320; Вайнштейн, Дьяконова 1966: 186; Дьяконова 1970: 84; Дьяконова 1970а: 231–233; Кызласов 1979: 89, 98, 196]. Но соседствующие с тувинцами монголы продолжали подкладывать камни под головы умерших вплоть до конца 1950-х годов [Вяткина 1960: 257]. По всей видимости, нетипичный тувинский обычай вел свою историю из скифской культуры, практиковался очень ограниченным кругом населения и имел особое значение.

Следует отметить, что проникновение в Туву в XIX в. русских переселенцев, большей частью староверов, практически не отразилось на погребальной обрядности местного населения. Первые рус-

³⁸ Например, в русских монашеских захоронениях XI–XVIII вв. каменные «подушки» имели глубокую смысловую нагрузку, подчеркивая аскетизм покойного и олицетворяя переход его души в царствие небесное [Беляев 2005: 174].

³⁹ В то же время на Алтае в скифских памятниках были обнаружены настоящие бытовые вещи — деревянные подголовники с надетыми чехлами из кожи и меха, а также войлочные, кожаные и, возможно, берестяные подушки [Кубарев 1991: 28–29].

ские мигранты не стремились к близким контактам с коренными жителями и селились изолированно, обычно в глубине таежных районов. Староверческие погребения, совершенные в колодах в глубоких ямах с насыпанными над ними холмами и установленными на них крестами или столбообразными памятниками и монументальными деревянными оградами, не были восприняты тувинской культурой. Все же русские кладбища сыграли определенную роль в развитии погребальной обрядности коренного населения. У кочевников-тувинцев издревле было мало общих мест захоронений, поскольку похороны совершались в разных местах, выбранных шаманами, ламами или старейшинами [Катанов 1890: 45; Дьяконова 1975: 103; Семейная обрядность 1980: 116; Монгуш 2001: 168]. Однако при оседании населения кладбища (*чевег*) стали возникать не только среди древних курганов, но и возле заброшенных староверческих могил [ПМА 2004, II: 6].

Несмотря на то, что выделение из родовых земель специально участка для совершения погребений традиционно не было характерно для тувинцев, такие случаи известны. Например, родоплеменная группа куулар для погребений избрала место Кокэль в Западной Туве, указанное приглашенной ламой. По требованию ламы границы будущего кладбища отметили, вкопав четыре столба, к которым в качестве откупа духам места были привязаны верблюды, лошадь, корова и овца [ПМА 2005: 4].

Завершая описание погребальной обрядности тувинцев до начала XX в., отметим ее сходство с похоронной практикой народов, населяющих Алтай и Бурятию. Там до недавнего времени над покойным возводились каменные насыпи, а также происходили похороны в древние курганы. Часто встречались сопроводительные конские захоронения. Дно неглубоких могил застилалось войлоком или потником. Могильные ямы перекрывались жердями (детали каркаса юрты, погребальной повозки), в головах покойного укладывалось конское седло. Кроме подземных, совершались наземные погребения, нередко с возведением сруба. Порой проводились «воздушные» похороны на деревьях и помостах или осуществлялась кремация. Способы доставки покойного на место захоронения во многом совпадали с тувинскими [Агапитов, Хангалов 1883: 53–57; Потанин 1883: 37–38; Клеменц, Хангалов 1910: 145–146; Дьяконова 1975: 154–155; Дьяконова 2001: 191–197; Семейная обрядность 1980: 100–106; Шатинова 1981: 98–100; Сагалаев, Октябрьская 1990: 32; Игнатъева 2005: 253–254; Николаев 2005: 131–133; Цыденова 2005: 190–191]. Параллели отмечают даже в представлениях тувинцев и бурят о попадании двойников-«душ» умерших в специальные ремесленные мастерские-«артели» потустороннего мира, где, например, «души хорошо шьющих женщин

<...> занимаются шитьем» [Агапитов, Хангалов 1883: 59; Дьяконова 1975: 44].

Все это указывает на общую мировоззренческую, а возможно, отчасти и этническую основу тувинцев, алтайцев и бурят.

Подводя итог краткому обзору тувинской погребальной практики до XX в., суммируем сделанные заключения.

Захоронения под каменными насыпями, впускные в древние курганы или совершенные в грунтовых ямах, очевидно, явились продолжением древнетюркской традиции. Часть погребений в могилах, когда покойник располагался в скорченном положении, могла быть оставлена потомками древнего населения Тувы или сооружена мигрантами с Алтая.

Наземные погребения имели различное происхождение. Буддизм, связанный в основном с монгольским влиянием, распространил традицию оставления трупа, завернутого в ткань или войлок, на поверхности земли. Однако задолго до XVII в. существовал обычай наземного погребения в срубе или ящике-гробу, который мог принадлежать как древнему автохтонному населению, так и мигрантам.

Кремация под курганными насыпями представляла собой наследие культуры енисейских кыргызов. Кремацию с использованием пепла умерших для создания их скульптурного или живописного портрета привнесли буддийские миссионеры.

Погребения в гробницах в виде домиков с двускатной крышей, по всей видимости, отразили проникновение таяжных (самодийских) племен.

Обряд надземных («воздушных») похорон был настолько широко известен, что предполагает интернациональный характер. К тому же этот ритуал часто «провоцировался» «нетипичностью» покойников. Надземные погребения могли практиковаться большинством племенных групп, населявших Туву в разное время.

Таким образом, проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что разнообразие похоронных обрядов тувинцев — это в большей степени результат смешения культурных традиций различных народов, вошедших в состав тувинского этноса.

Вторая четверть XX в. отмечена резкими переменами в культуре Тувы: осуществилось массовое оседание тувинцев на землю, изменился традиционный жизненный уклад, произошел приток значительного числа представителей русскоязычного населения, распространилось атеистическое мировоззрение. Основную роль здесь сыграли образование Народной Республики Танну-Тува (1921 г.) и последующее вхождение ее в состав Союза Советских

Социалистических Республик (1944 г.). Радикальные перемены затронули похоронно-поминальную практику. В 1921 г. вышел указ о повсеместном переходе к ингумации. Республиканские власти объясняли ее необходимость санитарными требованиями [Дьяконова 1975: 146]. С этих пор подземные погребения стали доминирующими, хотя наземные продолжали устраиваться в отдаленных от центра районах. В южных областях наземный способ похорон прекратился в 1940–1950-х годах, а в северных — только в начале 1960-х годов [ПМА 2003, I: 36; ПМА 2004, II: 3]⁴⁰.

Существуют свидетельства о продолжении и надземных похорон [Кенин-Лопсан 2002: 508]. Последний случай надземного погребения произошел в 1998 г. в Тоджинском кожууне, когда из-за длительной непогоды не удалось вывести из тайги труп оленевода [ПМА 2006: 31].

С приходом Советской власти в Туве отмечено устройство погребений шаманов в неглубоких ямах и установкой по углам столбов, которые иногда перекрывались навесом из жердей [Кенин-Лопсан 2002: 133, 148–149]. Не ясно, явился ли такой способ компромиссом, отвечавшим требованиям властей, или он выступал как продолжение старинной, ранее не фиксировавшейся исследователями традиции подземных шаманских захоронений. Вполне возможно, что этот обычай существовал прежде и имел общие корни с погребальным обрядом алтайских шаманов, которых нередко хоронили под навесом, закопав в землю. Правда, в алтайском варианте труп помещался в колоду, а над навесом дополнительно сооружался сруб [Дьяконова 1975: 80–81]⁴¹.

Развернувшаяся в СССР политическая кампания по формированию новой общности «советский народ» стерла многое в культурном своеобразии тувинцев. Этому способствовали начавшиеся еще в 1920 г. репрессии, затронувшие большинство хранителей традиций и исполнителей ритуалов — шаманов и лам. По решению VIII съезда Тувинской народно-революционной партии трудящихся аратов,

⁴⁰ У тувинцев, проживавших на территории Монголии, наземные погребения практиковались до середины 1950-х годов [Монгуш 2002: 76].

⁴¹ В.П. Дьяконова, подчеркивая обязательность похорон тувинских шаманов надземным способом, упоминала об очень редких подземных погребениях. В могилах хоронили тех шаманов, которые «при жизни уничтожили много людей» [Дьяконова 1975: 82]. Такое отступление от погребальной традиции находит параллели в обычаях кетов, устраивавших для шаманов, «портивших» людей, особенно глубокие могилы, а также в ритуальной казни бурят, закапывавших зловерных «черных шаманов» живыми вниз головой [Клеменц, Хангалов 1910: 152–153; Семейная обрядность 1980: 164].

проходившего в 1929 г., представители шаманизма и буддизма были поставлены вне тувинского общества [Кенин-Лопсан 1995: 290].

Повсеместный переход тувинцев к погребениям в земле не стал возвращением к одному из древних обычаев, а явился прямым заимствованием у русскоязычного населения. За советский период в Туве сложился общегражданский погребальный обряд. Он предполагал сооружение достаточно глубокой могилы⁴², использование дощатого гроба⁴³, размещение покойного вытянуто на спине, ориентировку его головой на запад или близлежащую горную вершину⁴⁴, бросание горстей земли в могилу, возведение невысокого могильного холма, установку памятника, потребление алкогольных напитков при захоронении, обнажение голов мужчинами при прощании с покойным, участие женщин в похоронах⁴⁵.

Сформировались поселковые и городские кладбища. При этом в некоторых поселках на востоке республики произошло разделение кладбищ по национальному признаку (тувинские могилы отдельно от русских). А в южных областях, где проживало очень небольшое число представителей русскоязычного населения, кладбища приобрели семейно-родовой характер (несколько компактных скоплений могил, разделенных свободным пространством) [ПМА 2003, I: 35; ПМА 2004, I: 20, II: 35; ПМА 2006: 6, 23]⁴⁶. Кое-где проявился старинный обычай создания изолированных детских кладбищ [ПМА 2006: 12–13].

⁴² Правда, в отдельных местах (Монгун-Тайгинском кожууне) из-за тяжелых каменистых грунтов глубина могил незначительна. Здесь установилась традиция, согласно которой только покойнику старше восьмидесяти лет полагается могила глубиной около восьмидесяти сантиметров, умершим же до этого возраста — только около шестидесяти сантиметров. Детские захоронения в этих краях нередко устраивают на глубине всего десяти сантиметров [ПМА 2006: 20] (рис. 5).

⁴³ Стало обычным явлением обтягивание гроба тканью, что не было характерно в прошлом. Сейчас обтяжка присутствует даже в том случае, когда используется не заводской, а самодельный гроб. При этом выбор цвета имеет локальные различия. В центральных и северо-восточных районах отдается предпочтение красному. На юге же и юго-западе (порой и в Кызыле) выбор делается на основании буддийских представлений о наличии у каждого человека собственного цвета, соответствующего году его рождения по лунному календарному циклу (*менги*).

⁴⁴ Впрочем, в тувинской среде ориентировка погребенного допускает варианты. В Монгун-Тайгинском кожууне (п. Кызыл-Хая) сохранилась традиция располагать покойников головой в сторону созвездия Большой Медведицы ([Дьяконова 2001: 155; ПМА 2006: 15].

⁴⁵ Ранее во многих районах Тувы женщинам запрещалось присутствовать при погребении [Семейная обрядность 1980: 116; Кенин-Лопсан 1987: 85; Дьяконова 2004: 118; ПМА 2004, II: 4].

⁴⁶ Покойного обычно хоронят на «отцовском» кладбище, так как тувинцы ведут патрилинейный отсчет родства. Вместе с тем родствен-



Рис. 5. Разрушенное детское погребение 1980–1990-х годов.
П. Мугур-Аксы. Фото автора.

Многие кладбища располагаются у подножия гор или тяготеют к возвышенностям, в чем, безусловно, отразился архаичный культ горы⁴⁷. Однако это наблюдается далеко не повсеместно, и порой кладбища устроены в лесу или посреди степи (рис. 6, 7).

На настоящий момент в погребальной обрядности присутствуют отличительные черты, демонстрирующие национальную принадлежность покойного. Русскоязычное население считает утреннее время наиболее предпочтительным для выноса умершего из дома, оно практикует разбрасывание веток хвойных деревьев по пути движения похоронного поезда, не кладет, как правило, по-

ники со стороны матери считаются более близкими. Поэтому если в течение трех лет после смерти представителя отцовского рода произошло «большое несчастье», следующего усопшего того же рода могут похоронить в «более чистом месте» — на «материнском» кладбище [ПМА 2003, I: 39–40]. При этом в Монгун-Тайгинском кожууне бытует мнение, что захоронение в одном месте близких родственников может спровоцировать в семье новые смерти [ПМА 2006: 7].

⁴⁷ Почитание гор, скал и хребтов ярко отразилось в сказаниях тувинцев [Кенин-Лопсан 2002: 355, 362–377, 393, 395]. До недавнего времени каждая тувинская племенная группа имела «свою» гору, считая ее покровителем рода [Потапов 1969: 60, 62–63, 66–67, 69–70, 76, 358–360; Дьяконова 2000: 104; ПМА 2006: 18; Даржа 2007: 32].



Рис. 6. Кладбище п. Кунгуртуг Тере-Хольского кожууна.
Фото автора.



Рис. 7. Кладбище п. Морен Эрзинского кожууна.
Фото автора.

гребальный инвентарь, у него незначительный объем поминальных подношений, а поминки устраиваются на третий, девятый, сороковой день и в годовщину. Для тувинцев характерны вынос покойного после полудня, наличие сопроводительного инвентаря, обильные поминальные подношения, отмечание поминальных дней на седьмые и сорок девятые сутки [ПМА 2003, I: 39–43, II: 7–9].

После распада СССР и объявления независимости Тувы религиозная жизнь в республике оживилась. Начала видоизменяться сложившаяся погребальная практика. С большей четкостью проявилось разделение похоронных обрядов по регионам, а самих захоронений — по социальному уровню покойных.

В середине 1990-х годов руководство республики в связи с нехваткой площадей на кладбище г. Кызыла заявило о необходимости введения обряда кремации и строительстве в столице крематория. Граждане Тувы неоднозначно отнеслись к такой перспективе: христиане выступили противниками, буддисты высказались в поддержку. Но планы не были реализованы по причине отсутствия денежных средств [Центр Азии 2004/11/19]⁴⁸.

Во многих районах Тувы обустройством могил (*онгар*) занимаются друзья и знакомые (не родственники!) покойного⁴⁹. Как правило, эти же люди выносят гроб из дома, опускают его в могилу и закапывают. По материалам М.В. Монгуш, у монгольских тувинцев сохранился обычай, следуя которому они надевают традиционные халаты (*тон*) таким образом, что воротники загнуты внутрь, а передние подолы вывернуты наизнанку и прикреплены к поясу [Монгуш 2002: 76]. Очевидно, эти ритуальные действия тувинцы заимствовали у монголов. Согласно описанию К.В. Вяткиной, у монгольской группы халха «человек, занятый погребением умершего, должен был полы одежды заправлять за пояс, а отвороты бархатной шапки прятать внутрь» [Вяткина 1960: 255].

Объяснением таким манипуляциям с одеждой служат обычаи различных народов Сибири и Китая (алтайцы, хакасы, ханты, манси, селькупы, кеты, тибетцы, китайцы), выворачивающих траур-

⁴⁸ Однако в современной Туве известен случай кремации. Анчамаа Солчаковна Калга-оол, последние годы проживавшая в Москве, завещала после смерти кремировать свои останки. Кремация была осуществлена в Москве, а прах перевезен в Туву и захоронен [ПМА 2006: 5].

⁴⁹ В.П. Дьяконова отмечала, что у южных тувинцев в устройстве погребения шамана участвовала также его жена [Дьяконова 2004: 116]. Запрет на погребальную деятельность родственников не действует в тех поселках, где практически все население в той или иной степени находится в родственных отношениях. Впрочем, и там люди, выносящие гроб и копающие могилу, обычно находятся в наиболее отдаленном родстве с покойным [ПМА 2006: 16].

ные и погребальные костюмы, чтобы выделить людей, непосредственно общающихся с иным миром, помочь «душе»-двойнику покойного при переходе в загробный мир, воспрепятствовать возвращению умершего к живым [Семейная обрядность 1980: 113, 141–142, 163; Шатинова 1981: 97; Полосьмак 2001: 135; Косарев 2001: 448; Сынские ханты 2005: 90–91, 97; Федорова 2006: 211; Богордаева 2006: 204–205, 208–209]⁵⁰.

Здесь могло отразиться и старинное тувинское представление о том, что подол и полы имеют связь с деторождением и плодородием [Сиянбиль 2000: 18, 34; Курбатский 2001: 146, 166–167]. Например, в одном из шаманских гимнов-заклинаний, обращенном к невесте, говорится:

«Пусть по переднему подолу у нее ползают младенцы.

Пусть по заднему подолу у нее ходят козлятки и ягнятки» [Женин-Лопсан 1995: 274]⁵¹.

Возможно, вывернутые наизнанку подолы у людей, погребающих труп, подчеркивали прекращение репродуктивной функции умершего.

Отправка покойного на кладбище теперь осуществляется в открытой грузовой машине, в кузове которой гроб сопровождают друзья и некоторые родственники. Вместе с гробом часто доставляют памятник и ограду. На кладбище гроб устанавливается на выровненную кучу земли, выброшенную из могилы, табуретки, специальные деревянные или металлические подставки. Через некоторое время его переносят на жерди или инвентарь землекопов (ломы, лопаты), положенный поперек могильной ямы, пропускают под днищем волосяные арканы кустарного производства (*чеп аргымчы*) или фабричные веревки и опускают в могилу. Нетипичным вариантом, отражающим заимствование у русскоязычного населения, можно считать использование при переноске гроба полотенец. При этом полотенца, опять же следуя русской традиции, рвутся на куски и раздаются провожающим [ПМА 2006: 35].

В Кызыле в отличие от районов республики организованы специализированные бригады могильщиков. Кроме того, здесь возникли коммерческие организации, отвечающие за ритуальные услуги. Наиболее зажиточные слои населения тувинской столицы для

⁵⁰ В славянском мире также практиковалось выворачивание верхней одежды во время траура [Толстой 1995: 217, 221–222].

⁵¹ Это имеет точный аналог в алтайском свадебном благопожелании:

«Пусть на задней твоей поле скот топчется,

На передней поле дети топчутся» [Шатинова 1981: 73] или

«Пусть твой подол дети топчут,

Пусть сзади тебя скот ходит» [Дьяконова 2001: 131].

умерших родственников предпочитают приобретать дорогостоящие лакированные гробы, изготовленные из ценных пород дерева (часто привезенные «из-за Саян»), что отражает культурные влияния крупных российских городов. В «провинции» же большинство тувинцев погребает покойников в обычных дощатых гробах, нередко самодельных⁵².

Показательно неприятие местными жителями гробов из оцинкованного железа, в которых доставляют на родину погибших военнослужащих. Труп, привезенный в таком гробу, на кладбище перекладывается в деревянный. В нем покойного и хоронят. «Цинк» же оставляется недалеко от могилы [ПМА 2006: 24–25].

В погребальной обрядности жителей районов отмечается как возрождение старых традиций, так и инокультурные заимствования. Явной новацией, восходящей к русской похоронной обрядности, следует считать занавешивание зеркал и окон в доме покойного. При этом нередко закрывается материей и телевизор. Можно предположить, что чужеродный обычай был с легкостью принят тувинцами, поскольку в прежние времена представители некоторых родоплеменных групп затягивали белым материалом дверь и дымовое отверстие в юрте умершего [Дьяконова 1975: 52, 97].

Локальной спецификой стало отличаться оформление могильных ям. В южных областях на дно могил начали класть ткань белого цвета, что, должно быть, является возрождением обычая расстилания войлока под покойным. В Тоджинском кожууне тувинцы, подобно русским, кидают на дно лапник [ПМА 2006: 34]. На востоке и северо-западе республики (Каа-Хемский и Пий-Хемский кожууны) дно ничем не застилают, а только тщательно выравнивают. Гроб же обкладывают крупными камнями, а на его крышку кладут доски или жерди.

Интересной, но сравнительно редкой особенностью (Тоджинский и Каа-Хемский кожууны) является сооружение в могилах дощатого навеса на четырех столбах. Как и в случае с покрытием крышки гроба досками, делают его для того, чтобы земля при засыпке не попала на гроб [ПМА 2003, I: 45; ПМА 2005: 6; ПМА 2006: 35]. Возможно, в этом нашли отражение отголоски древней традиции, которые не проявлялись в Туве длительное время. Сходные деревянные навесы известны по археологическим раскопкам погребальных памятников, сочетавших хуннские и древнетюркские черты [Вайнштейн, Дьяконова 1966: 205, 219, 222, 227, 254; Николаев 2001:

⁵² Небезынтересно, что в тувинском языке одно из наименований гроба — *кавай* — совпадает с названием колыбели [ПМА 2005: 3]. Этот смысловой ряд можно продолжить бытующим представлением о том, что колыбель символизирует материнское лоно и является носителем жизненной силы [Курбатский 2001: 179].

8]. Однако нельзя исключить и инородное заимствование, так как аналогичные сооружения до сих пор возводят буряты, алтайцы, селькупы, манси, удмурты [Грачева 1971: 259; Шатинова 1981: 102; Садиков 2001: 128; Хандагурова 2001: 226; Федорова 2005: 173; Степанова 2005: 166; Пержакова 2006: 178].

Для прощания с умершим вновь стали привлекаться шаманы и люди, «видящие духов». При этом на юге Тувы (Эрзинский кожуун) шаманы оказались полностью исключены из похоронной практики, а покойного провожают исключительно ламы [ПМА 2003, I: 35–36]. Тридцать лет назад ситуация здесь была иная, и шаманы играли значительную роль, выступая в погребально-поминальных обрядах наравне с ламами или даже доминируя [Дьяконова 1975: 42, 63–65]. На юго-западе республики (Монгун-Тайгинский кожуун) произошла противоположная замена: ранее главенствующие ламы уступили свое место шаманам [ПМА 2006: 14]⁵³.

Жители Кызыла отличаются наибольшей «религиозной толерантностью». На прощание с покойным или для общения с его «душой» в поминальные дни они часто приглашают поочередно шамана и ламу⁵⁴. Ритуальные действия, совершаемые шаманами и ламами, в столице жестко тарифицированы. Например, в 2004 г. вызов шамана для последнего прощания оценивался в 1–1,5 тыс. рублей, а выезд кызыльского шамана в район с той же целью — в 3 тыс. рублей [Центр Азии 19.11.2004].

Практически по всей республике возобладал «русский» похоронный обычай одевать умершего в новый или малопоношенный костюм. При этом в Монгун-Тайгинском кожууне сложилось представление о том, что погребальное одеяние не должно иметь пуговиц, украшений, кантов, лацканов [ПМА 2006: 16]. Но в отдельных южных поселках население продолжает следовать буддийскому ритуалу, и покойника хоронят раздетым, завернув только в полотнище белой ткани — саван⁵⁵. Иногда, саван украшается «розами», сделанными из разноцветных лент. На юго-западе Тувы случается использование двух саванов: стандартного белого и окрашенного, согласно буддийским представлениям, в цвет, соответствующий году рождения покойного. В северо-восточном районе

⁵³ Тувинцы, проживающие в Монголии и Китае, в основном пользуются услугами шаманов [Монгуш 2002: 78].

⁵⁴ Впрочем, подобные случаи отмечались и три десятилетия назад [Дьяконова 1975: 109].

⁵⁵ Здешние тувинцы верят, что если покойного обрядить в новую одежду, то он переродится в бабочку [ПМА 2004, II: 1]. Такое представление перекликается с общетувинским негативным отношением к бабочкам: «Поймав, зарежешь — живой крови нет», «Труслив, как бабочка» [Курбатский 2001: 106–107, 308].

отчасти возобладала половая дифференциация расцветки савана: мужчинам полагается синий, голубой, женщинам — белый, светло-розовый [ПМА 2006: 19, 34].

Похороны теперь, как правило, устраиваются на третьи сутки. Повсеместно распространился обряд «ночевки» покойного. Он заключается в том, что в доме умершего рядом с трупом всю ночь (иногда три ночи подряд) сидят родственники, обычно пожилого возраста. Они ведут тихие беседы на отвлеченные бытовые темы, играют в настольные игры (шахматы, карты) [ПМА 2005: 5].

Конкретный час выноса трупа, время похорон и место погребения (при наличии нескольких кладбищ) нередко определяется ламой, шаманом или старейшинами. До сих пор бытует поверье, что в случае неправильного выбора места погребения «покойник через год встанет из могилы и заберет кого-нибудь» [ПМА 2006: 16].

Гости, пришедшие на проводы, выражают соболезнование родным умершего вручением каждому (исключая детей, а часто и женщин) сигареты. В ответ они получают от ближайшего родственника покойного тоже сигарету [ПМА 2005: 5–6]. Эта процедура, по-видимому, восходит к старинному обряду обмена при встрече табаком и курительными трубками.

Перед выносом трупа в доме умершего происходит прощание. Все присутствующие молчат, говорит только самый уважаемый родственник, который описывает, каким хорошим человеком был покойный, рассказывает о его кончине. Подробности последних дней или часов жизни могут опускаться или приукрашиваться. Так, например, скрываются самоубийство или смерть, наступившая по вине врачей.

До настоящего момента в некоторых местах соблюдаются ритуалы, предназначенные оградить живых людей от вредоносного влияния мертвецов, — это запрет на произнесение имени умершего и раздача его личных вещей⁵⁶.

Повсеместно продолжает бытовать «кормление» духов и «души» усопшего. Оно выражается в окроплении молоком или соленым молочным чаем дороги похоронного поезда и места погребения. Достаточно часто «кормление» производится с помощью ложки — *тос-карак* («девятиглазка»).

К разряду «кормления» относится обсыпание зернами проса или ячменя (порой просом, ячменем, смешанным с можжевельником) могилы, гроба и могильного холма⁵⁷.

⁵⁶ Судя по записям Н.Ф. Катанова, в прежние времена вещи покойника раздавались далеко не всеми тувинцами [Катанов 1890: 204].

⁵⁷ Прежде, как отмечала В.П. Дьяконова, ламы в Эрзинском кожууне установили запрет на обсыпку зерном захоронений детей. Мотиви-

В большинстве районов сохраняется ритуал разведения перед могилой сакрального костра⁵⁸ либо сооружение курильницы. При сооружении курильницы каменную плитку иногда заменяет обыкновенный строительный кирпич. На курильнице рассыпаются угли и кладется зажженная ветка можжевельника. В костер сыплется раскрошенный сухой можжевельник, кидаются баранья грудинка (*тöш*), топленое масло (*саржаг*), курдюк с голенью (*ужа биле чода*), куски печени, обернутые нутряным жиром (*согажа*), куски сала, конфеты, печенье, сигареты. Курильница посыпается можжевельником, просом, кусочками жира и масла, а также обрызгивается молоком или чаем.

Как и прежде, присутствует обязательное окуривание могилы можжевельником. Население ряда поселков Монгун-Тайгинского и Тоджинского кожуунов в последнее время игнорирует сооружение костра или курильницы. Однако и здесь похороны не обходятся без использования можжевельника. Тлеющими ветками растения обмахивается памятник, крошками обсыпается могильный холм.

Кое-где соблюдается обычай «выкупа земли», согласно которому подношения — продукты, мелкие деньги — оставляются на соседних могилах с целью получения у погребенных разрешения на новое захоронение [ПМА 2005: 3; ПМА 2006: 7]⁵⁹.

Зародился ритуал чтения некролога, совершаемый непосредственно перед опусканием гроба в могилу. Очевидно, он выступает заменой произнесения отходной молитвы [Калоев 2004: 334]. Сам некролог, написанный на бумажном листе, помещается в гробу возле головы покойного, что находит параллель в действиях русских с записью «подорожной» молитвы.

ровкой послужило якобы отрицательное влияние ритуала на здоровье скота [Дьяконова 1975: 70]. Сейчас этот запрет не соблюдается.

⁵⁸ До сих пор многие тувинцы сохраняют трепетное отношение к огню. Домашний очаг, по обычаю, «кормят», не перешагивают через огонь, не ходят по месту бывшего кострища. В огонь запрещено не только плевать, но и лить воду (хотя прежде при вынужденной перекочевке, вызванной плохим предзнаменованием, хозяин трижды плевал в холодную золу костра [Потапов 1969: 162]). Ни в очаге, ни в костре не сжигают мусор. Неостывший костер стараются аккуратно засыпать землей. В золу и угли не втыкают острые предметы.

⁵⁹ У современных тувинцев этот обряд имеет упрощенную, возможно, архаическую форму. Монголы практикуют более развитый вариант, сочетающий древние элементы с буддийскими новациями: на выбранном для похорон месте лама испрашивает разрешение на погребение у духа местности, читая молитву и производя специальные манипуляции с войлоком, овчиной, стрелой, козым или маральим рогом, шелковым платком и молочными продуктами [Вяткина 1960: 256].

Тувинцы продолжают снабжать умершего сопроводительным инвентарем. В гроб в изголовье кладут головной убор, платок, расческу, нитки, иголку⁶⁰, продукты. Девушке или молодой женщине могут положить губную помаду, бутылку красного вина, мужчине — бритвенный станок, одеколон, бутылку водки, пачку сигарет. Бутылки со спиртным и пачки сигарет должны быть открыты. В некоторых местах в ноги покойному кидают монеты. Включение в состав погребального инвентаря бутылок с алкогольными напитками и монет скорее всего заимствовано из русскоязычной среды, где этот обычай фиксировался еще в XIX в. [Зеленин 1991: 348]. Наделение покойного спиртным происходит в основном в центральных районах. В юго-западных же поселках ритуал выступает в компромиссном варианте. Здесь местные жители, помещая в гроб алкогольные напитки, наливают их в аптечные и парфюмерные пузырьки, причем с закрученной пробкой [ПМА 2006: 7, 16].

Случается, что в качестве сопроводительного инвентаря выступают показательные или знаковые вещи умершего: у орденосца — медаль или орден, у писателя — ценная перьевая ручка, у представителя богатой семьи — хрустальная чаша, у инвалида — палка или костыль [ПМА 2003, I: 44; ПМА 2005: 6; ПМА 2006: 21]⁶¹. В отдаленном Тере-Хольском кожууне, по словам информанта, провожающие опускают в гроб только грудину и позвонок барана [ПМА 2004, II: 1]. По-видимому, имелись в виду куски вареного мяса на костях — грудинка и спинная часть с курдюком, являющиеся у тувинцев наиболее почетными частями туши животного⁶².

Общепринято оформление могилы в виде невысокого уплощенного, продолговатого холмика. Самым распространенным типом

⁶⁰ При этом некоторые информанты отмечают, что существует запрет на помещение в гроб любых колющих предметов. Добавим, что зеркала также исключены из состава погребального инвентаря [ПМА 2005: 3].

⁶¹ На похоронах отца одного из информантов родственники запретили ему положить в гроб отцовское охотничье снаряжение, включавшее ружье с патронами и нож. Позднее при проводах души умершего над могилой был сожжен экземпляр газеты «Шын» («Правда»), так как человек, «видящий духов», заявил, что «душа» отца «скушает» без прессы [ПМА 2005: 3]. Заметим, что сжигание вещей, «необходимых» покойному в загробном мире, — старинный тюрко-монгольский обычай, описанный у алтайцев, бурят, хакасов [Агапитов, Хангалов 1883: 56–57; Майнагашев 1916: 284; Семейная обрядность 1980: 95, 106; Шатинова 1981: 101, 103; Дьяконова 2001: 198].

⁶² Такие же подношения делались и алтайцами, но в основном для умерших женщин [Шатинова 1981: 101].



Рис. 8. Погребение 2003 г. П. Бай-Даг Эрзинского кожууна.
Фото автора.



Рис. 9. Погребения начала 2000-х годов. П. Мугур-Аксы.
Фото автора.

является обыкновенная грунтовая насыпь. Гораздо реже встречаются холмики, обложенные целиком или по периметру небольшими валунами, крупным галечником, плитняком, кирпичом (иногда побеленные известкой), дерном (рис. 8, 9)⁶³. Иногда могильные холмики по длинным сторонам и крест-накрест затягиваются траурными лентами. Случается, что насыпи вообще отсутствуют и их заменяют четырехугольные бетонные плиты. Плиты с кафельной отделкой специально доставляются на кладбище. Порой родственники покойного изготавливают бетонные плиты непосредственно на могиле. Опалубка при этом сохраняется. Когда плиты являются единственным обозначением могилы, на них по еще не затвердевшему бетону пишется имя умершего, даты его жизни или прощание на тувинском языке [ПМА 2004, I: 20–22].

Значительные изменения произошли с обликом намогильных памятников. Продолжением древней традиции можно считать использование в качестве памятника вертикально вкопанного камня-стелы (рис. 10). Правда, такие монументы встречаются редко и в основном в юго-западных районах.



Рис. 10. Погребения 1960–1970-х годов. П. Мугур-Аксы.
Фото автора.

⁶³ Как правило, холмики, ооконтуренные камнями, не имеют оград. Крайне редко встречается сочетание обоих элементов.



Рис. 11. Намогильный памятник 1980–1990-х годов. П. Кунгуртут.
Фото автора.

В советское время для Тувы характерным намогильным памятником стала вытесанная из бревна или сколоченная из досок вытянутая усеченная пирамида (иногда доска с двумя скошенными сторонами). Навершием обычно служила пятиконечная звезда. Несомненно, возникновение таких сооружений следует связывать с влиянием русскоязычного населения. Впрочем, многими тувинцами они были восприняты как аналогия собственным намогильным знакам (*маанай*). В первые годы вхождения Тувы в состав СССР наблюдалось возведение на могилах памятников, сочетавших как традиционные элементы, так и нововведения — жердь с *кадаками* и пятиконечной звездой [Дьяконова 1975: 113, 146, рис.]. В последнее время использование пятиконечной звезды встречается все реже и реже (рис. 11). Ее заменили буддийские эмблемы и пятилепестковые розетки, повторяющие форму герба республики. Наиболее часто навершия представляют собой деревянные диски с символикой буддизма. При этом отмечается вариабельность типов наверший на различных кладбищах: в каких-то местах наиболее распространены деревянные диски со знаком Инь-Ян, где-то — диски с изображениями звезд и полумесяца, обычно увенчанные тремя языками пламени, а кое-где — трехступенчатые пирамидки — символ ступы. Пожалуй, больше всего вариантов представлено на кладбище п. Кунгуртут Тере-Хольского кожууна. Здесь навершиями служат деревянные шары, конусы, шары, переходящие в конусы, полумесяцы, октаэдры, усеченные октаэдры. В единичных

экземплярах фигурируют бутон лотоса и полумесяц, соединенный с пятиконечной звездой⁶⁴. Часто под ними располагается трехступенчатое основание [ПМА 2004, I: 21, II: 3] (рис. 12).

Отдельным типом памятников, встречающимся только в Монгун-Тайгинском кожууне, являются вертикальные трапециевидные плиты, сколоченные из досок и обитые оцинкованным железом. Они воздвигались непродолжительное время — с середины 1980-х годов до 1993 г., вероятно, до смерти мастера [ПМА 2006: 11].

Обязательным условием оформления памятника стало прикрепление к нему таблички с именем и датами жизни покойного. С недавних пор дополнительная деталью выступают портреты умерших, выполненные на эмали, или простые фотографии в рамке, прикрытые куском стекла или полиэтилена. В юго-западных районах возникла традиция использования вместо рамок корпусов круглых настольных часов. На юге Тувы нередко к памятнику прибавляется обрезок доски с изречениями и молитвами, написанными по-тибетски. Устойчивой окраски памятников не существует, их могут покрыть олифой или лаком, но предпочтительным считается применение красок буддийского цвета — красного/коричневого или желтого. Можно встретить синие и зеленые памятники. Навершие иногда выделяется цветом: их не окрашивают или красят желтой краской. Емкости из-под краски (ведра, банки, бутылки) вместе с кистями оставляют на кладбище.



Рис. 12. Намогильный памятник начала 2000-х годов. П. Кунгуртуг.
Фото автора.

⁶⁴ Следует отметить, что знаки полумесяца или полумесяца, соединенного с пятиконечной звездой, встречающиеся на кладбищах Тере-Хольского, Монгун-Тайгинского и Тоджинского кожуунов, воспринимаются тувинцами как символы буддизма, в то время как у сибирских татар они выступают маркерами мусульманства [Селезнев, Селезнева 2004: 39].



Рис. 13. Погребение погибшего в аварии шофера. П. Морен.
Фото автора.

В последнее время все шире распространяется «русский» обычай обозначать могилы шоферов, погибших в аварии. Их характерным признаком служит автомобильный руль, прикрепленный к памятнику или положенный на могилу (рис. 13).

Важным нововведением стало появление на памятниках небольших изображений лошадей в виде целых фигур или голов, вырезанных из листа железа или алюминия [ПМА 2004, I: 23, II: 4] (рис. 14, 15). Возможно, на возникновение такого декоративного элемента повлиял комплекс причин. Например, он может служить олицетворением давно забытого сопроводительного захоронения коня, которое еще несколько десятилетий назад существовало в виде оставления у могилы на некоторое время лошади [Дьяконова 1975: 57]⁶⁵. Нельзя исключить связи с буддийскими молитвенными флагами, в центре которых изображается конь («конь-ветер»), несущий на спине священную драгоценность. Вполне вероятно и воспроизведение образа духовного помощника погребенного (*чаякчы*). Этот помощник — своеобразный ангел-хранитель. Согласно тувинским представлениям, он посылается Небом при рождении

⁶⁵ Любопытное продолжение этого обряда зафиксировал П.М. Леус в 1997 г. В Сут-Хольском кожууне на могиле четырехлетнего ребенка был установлен деревянный крест (подражание русской традиции) с привязанным к нему игрушечным пластмассовым конем, на котором, очевидно, когда-то «ездил» умерший [Леус 2000: 63–64].

ребенка и способен предвидеть беду, предостеречь человека от совершения ошибок, одарить талантом, внушить вдохновение. Как утверждают некоторые информанты, помощник имеет облик крылатой лошадиной головы [ПМА 2004, II: 33] или целой фигуры коня [Соломатина 2000а: 339].

Издравна тувинцы большое значение придавали голове лошади. Показательны некоторые песни, молитвы и поверья: «Через аркан не переступлю я, иначе голову коня моего оскверню я», «Пусть голова коня гонца из владений Эжена (из Китая) повернет от меня. Пусть всякое злоязычие из адской страны минует меня», «Кто повесил череп своего коня на дерево, у того жизнь будет такая же длинная, как лиственница <...>».

Умрет человек <...> его душа будет жить среди звезд», «Если конь под седлом будет кусать стремя, это к смерти хозяина. Если два коня стоят рядом и кусают удила, <...> умрет младенец или старец» [Курбатский 2001: 158, 166; Кенин-Лопсан 2002: 476–477; Кенин-Лопсан 2004: 297]. В тувинском обществе не допускалось использование в пищу головы лошади, строго запрещалось бить лошадь по голове [Дьяконова 2001: 67; ПМА 2004, II: 33]. В мифологии тувинцев существовал образ серых кукушек с «головами, похожими на лошадиные головы», способных посещать все миры. При их появлении в мире людей и животных «потухший огонь снова будет гореть, погибший человек будет снова жить» (личный архив В.П. Дьяконовой)⁶⁶.



Рис. 14. Изображение головы лошади на памятнике.
П. Кунгуртут. Фото автора.

⁶⁶ Должно быть, эти взгляды некогда были распространены во всей тюркской среде. Как предполагает С.С. Губаева, у киргизов образ коня связывался с добрым началом, не покидавшим человека на всем жизненном пути [Губаева 2005: 138]. В пантеоне казахов присутствовал Камбар-ата — покровитель лошадей, который охранял людей от врагов и диких зверей, защищал их от непогоды, награждал женщин сы-



Рис. 15. Фигура лошади на памятнике. П. Мугур-Аксы.
Фото автора.

В последнее время после резкого социального расслоения тувинского общества намогильные памятники выступают ярким показателем имущественного благосостояния. Теперь на одних и тех же кладбищах встречаются погребения, отличающиеся крайней бедностью, и показательно роскошные. Захоронения нищих, бродяг («бомжей») имеют неглубокие могилы, невысокие земляные холмики, упрощенные деревянные памятники, лишенные навешиваний и табличек с именами (иногда указывается только год смерти). Погребения наиболее «богатых» покойников представляют собой монументальные сооружения, украшенные крупными мраморными плитами с барельефными аллегорическими изображениями или портретами умерших. Впрочем, часть мраморных памятников возведена в Туве за республиканский счет над захоронения-

новьями, отвращал клевету и обман [Токтабай 2004: 24–26]. Казахи верили, что конская голова «оберегает от опасностей и нечистой силы». Они вешали черепа лошадей на деревья или укладывали на возвышенности, использовали части конских голов при лечении больных, старались не перешагивать через узду или аркан, избегали бить коней по голове и ругать их [Токтабай 2004: 29–30, 47–48, 52–54, 56, 59, 62, 64, 76, 79].

ми солдат и офицеров, погибших в военных действиях в Афганистане, Чечне, Северной Осетии.

Перенятый тувинцами от русскоязычного населения обычай изготовления могильной изгороди постепенно начал приобретать значение обязательного погребального атрибута (рис. 16). Ограды имеют различный облик: от простой загородки из штакетника до внушительных сооружений из металлических труб и арматуры. В Тоджинском кожууне сформировался вариант — ограды с калиткой (нередко калитка только имитируется). В высокогорных безлесных районах, где часто дуют сильные ветра, изгороди обкладываются крупными камнями. В последние годы многие ограды стали декорироваться



Рис. 16. Погребения за оградками.
П. Морен. Фото автора.

металлическими цветами или раскрытой книгой с прощальными стихами [ПМА 2004, I: 23–25]. Наибольший интерес представляют жестяные или алюминиевые украшения оград монгун-тайгинских и тоджинских кладбищ, отражающие профессиональную деятельность или пристрастия покойного. Так, на могилах скотоводов прикрепляются фигуры, изображающие различные виды скота, милиционеров — щита и меча, врачей — змеи и чаши, летчиков — самолета, трактористов — трактора, шоферов — КАМАЗа, киномехаников — кинокамеры, артистов — УАЗа и скрипичного ключа, учителей, студентов и школьников — раскрытой книги (иногда с алфавитом, химическими или математическими формулами), у спортсменов — человека, исполняющего традиционный танец орла, или боксерских перчаток [ПМА 2006: 9, 11–12, 25, 32–33] (рис. 17, 18).

Окраска оград обычно отличается от памятников. Наиболее часто их покрывают краской синего, зеленого, серебряного, белого и желтого цветов.



Рис. 17. Изображение трактора на ограде.
П. Адыр-Кежиг Тоджинского кожууна. Фото автора.



Рис. 18. Фигуры лошади и коровы на ограде.
П. Тоора-Хем Тоджинского кожууна. Фото автора.



Рис. 19. Погребальные венки. п. Кунгуртуг.
Фото автора.

Сравнительно недавно тувинцы начали украшать могилы венками из искусственных цветов. Венки отличаются большим разнообразием. В Кызыле фигурируют обычно фабричные (привозные) или тщательно выполненные кустарные изделия, в отдаленных же районах используются примитивные самодельные конструкции, изготавливаемые из проволоки, капроновых лент, донцов и устьев пластиковых бутылок (рис. 19).

Подношения, выкладываемые на могилу, представлены продуктами, в основном это молоко, чай с молоком, спиртные напитки, зерна злаков, печенье, конфеты (рис. 20). Часто присутствует сухой можжевельник. На мужских могилах нередко можно увидеть сигареты. Однако имущественное разделение проявляется и в этом случае. Наиболее состоятельные родственники умершего порой оставляют подношения в импортных, инокультурных сосудах, например пластиковых ярко-красных кружках «Nescafé» [ПМА 2004, I: 22].

Встречаются исключения из правил. Например, на кладбищах п. Мугур-Аксы в качестве подношений были отмечены рог марала, пластмассовая игрушка-рация, сломанный деревянный костыль (рис. 21), в п. Морен — кошелек, в п. Кызыл-Хая — керамический кувшин в виде карикатурного крокодила и пластмассовый сувенир — цветок в горшке [ПМА 2006: 10, 12, 25–26].



Рис. 20. Подношения на могиле. П. Тоора-Хем. Фото автора.



Рис. 21. Сломанный крест на могиле. П. Мугур-Аксы.
Фото автора.

Продолжением старинной традиции является специфичность погребальных «даров» шаманам и их ближайшим родным. Так, на могильный холмик Сояны Санмыновны Шимит, дочери шамана из п. Кунгуртут, были положены хлопчатобумажная лента (*чалама*), деревянные модели ножа, топора и фигура в виде ладони с запястьем [ПМА 2004, II: 6–7] (рис. 22). Показательно, что миниатюрные нож и топор, изготовленные из железа, входили в набор оружия для борьбы со злыми духами шаманки Тожу Лопсан уруу Дежит, проживавшей в том же поселке [Вайнштейн 1991: 255–256].



Рис. 22. Подношения на могиле близкой родственницы шамана. П. Кунгуртут. Фото автора.

В Южной Туве бытует буддийский обряд изготовления символического образа умершего — аморфной фигурки из муки, олицетворяющей животное, в год которого, согласно двенадцатилетнему животному циклу, родился покойный (*балин*). Но если несколько десятилетий назад фигурку вылеплял лама, то теперь ее делают близкие родственники покойного. К тому же ее не бросают на дороге, по которой увезли труп [Дьяконова 1975: 106–107], а оставляют на могиле вместе с другими подношениями [ПМА 2003, I: 42–43].

На похоронах считается обязательным наличие спиртных напитков. Прежде потребление алкоголя жестко ограничивалось, чтобы воспрепятствовать чрезмерному опьянению и возникновению драк [Кенин-Лопсан 2002: 210], теперь оно никак не регламентируется. По обычаю, спиртные напитки разливаются из одного вместительного сосуда и выпиваются из одной чашки [Даржа 2007: 34]. В западных и восточных районах республики традиция настолько сильна, что водку выливают из бутылок в одну емкость, например чайник [ПМА 2005: 6–7]⁶⁷. В то же время на юге и юго-

⁶⁷ Правда, в юго-западном кожууне автор столкнулся с тем, что на похоронах провожающим предлагался разбавленный спирт, доставлен-

востоке Тувы спиртные напитки вообще исключены из набора поминальной пищи. В Эрзинском кожууне такая ситуация сложилась всего несколько лет назад по требованию лам. А в соседнем Тере-Хольском кожууне запрет на алкоголь насчитывает уже более шестидесяти лет, что позволяет рассматривать его как старинный обычай, характерный для определенной родоплеменной группы тувинцев⁶⁸.

В южных и восточных районах бытует обычай курения у могилы («чтобы умерший в последний раз покурил с родственниками»). На западе же, северо-востоке и юго-востоке республики он не распространен [ПМА 2003, I: 42; ПМА 2004, II: 1; ПМА 2005: 6; ПМА 2006: 7, 22, 35].

Заключительный этап похорон практически остался неизменным. Как прежде, родственники и друзья покойного троекратно обходят могилу по направлению движения солнца (порой даже машины траурного поезда объезжают захоронение по кругу, сигнала при этом). Однако в Тоджинском кожууне данный ритуал забыт.

По возвращению с кладбища все участники похорон окуривают себя тлеющими ветками можжевельника и совершают очистительное омовение рук и лица водой, смешанной с молоком и раскрошенным сухим можжевельником.

Поминальная трапеза является обязательным ритуалом. В отдаленных местах Тувы сохранился архаичный кулинарный набор — соленый чай с молоком, молоко, вареная баранина (мясо с большеберцовой кости, двух нижних ребер и позвонка [Соломатина 2000: 231]), сыр, топленое масло. Здесь перед едой бросается кусочек мяса на землю или в огонь, что символизирует кормление духов. В Сут-Хольском кожууне на поминках подают круглые лепешки (*быжырган далган*), которые гости используют в качестве тарелок [ПМА 2004, II: 2; ПМА 2005: 6, Даржа 2007: 34].

В целом же ассортимент тувинского погребального стола заметно расширился, появились салаты, печенья, овощи, фрукты. С недавних пор в кафе Кызыла предлагается поминальный обед, состоящий из разнообразных салатов — «Оливье», «Венский», «с крабовыми палочками», а также «солянки по-грузински», «азу

ный на кладбище в канистрах, но перед угощением разлитый в несколько бутылок из-под уже выпитой водки [ПМА 2006: 22].

⁶⁸ Тере-Хольский кожуун — сравнительно недавнее административное образование. Он занимает труднодоступную, относительно изолированную таежно-степную территорию. Освоение этого района путем создания там п. Чиргаланды (1936–1953 гг.) и Кунгуртуг (1949 г.) было направлено на закрепление за Тувой спорной с Монголией территории. Население кожууна искусственно формировалось из автохтонов и переселенцев из Монголии.

по-татарски», «котлет домашних», «окорочков жареных», «блинчиков с мясом», «кутьи с изюмом», «киселя», «компота из с/фр.», «чая по-тувински», «чая с сахаром» [ПМА 2006: 3].

Можно констатировать, что в настоящий момент тувинская поминальная пища постепенно перестает отличаться от современной праздничной.

Серьезные перемены произошли в ритуале общения родственников с двойником-«душой» умершего, который обычно совершается на седьмые⁶⁹ и сорок девятые сутки после смерти. При этом отмечается региональное сокращение и увеличение количества этих поминальных дней. Так, в южных и юго-восточных районах установилось правило справлять только сорок девятые сутки, а в Каа-Хемском и Монгун-Тайгинском кожуунах кроме традиционных прибавились еще годовщина и три года [ПМА 2003, I: 43; ПМА 2004, II: 1–2, 35; ПМА 2006: 15]. Жители Кызыла, испытывавшие в наибольшей степени влияние русской культуры, с недавних пор отмечают и Родительский день. В этот день на столичных кладбищах происходит замена надмогильных памятников, чего никогда раньше не делалось⁷⁰.

Общение с двойником-«душой» умершего по-прежнему осуществляется с помощью шамана. Почти забыт запрет на участие в обряде женщин и детей [Дьяконова 1966: 72–74; Дьяконова 1975: 59–64]. Также не всегда соблюдается ритуал ограничения сакрального пространства чертой, проведенной по земле веткой караганника. Возжигается сакральный костер, на который, как и раньше, кладется можжевельник, куски поминальных блюд или мешочек с продуктами. После вызова «души» покойного, сопровождающегося неожиданной вспышкой пламени⁷¹, шаман выясняет, не обижаются ли умерший на родственников, как он «устроился» в ином мире и что хочет передать близким. Окончив разговор, шаман иногда трижды плюет в сторону удаляющейся «души»,

⁶⁹ Особая значимость первых семи дней нашла отражение в фольклоре тувинцев: «Если умрет сын у женщины, она будет плакать в течение семи суток, а если умрет верблюжонок у верблюдицы, то она будет плакать в течение семи лет» (личный архив В.П. Дьяконовой). К сожалению, в тексте, опубликованном В.П. Дьяконовой, произошла ошибочная перестановка образов женщины и верблюдицы [Дьяконова 1975: 53].

⁷⁰ Китайские тувинцы устраивают поминки на седьмой день и через год, у монгольских тувинцев отмечается еще поминальный сороковой день [Монгуш 2002: 77].

⁷¹ Эта устойчивая черта ритуала находит параллель в алтайской этнографии, где отмечено, что «душа» появляется из пламени костра [Шатинова 1981: 100–101, 103].

стремясь отвратить всякое зловерное влияние [Хомушку 1998: 129]. После завершения обряда на пепле должен остаться след. Наличие следа служит подтверждением, что умерший окончательно ушел в загробный мир [ПМА 2004, II: 35; ПМА 2005: 7; ПМА 2006: 17; Даржа 2007: 84].

Существовавшие в прошлом предохранительные обряды, нейтрализующие вредоносное влияние потусторонних сил, в большинстве забыты⁷². Однако в последнее время у населения отмечается усиление страха перед мертвецами⁷³. Впрочем, в маргинальных группах тувинского общества фиксируется абсолютная утрата традиционных установок по отношению к погребенным. Так, в 2003 г. на кладбище Кызыла было повреждено и опрокинуто несколько десятков намогильных памятников [Центр Азии 19.11.2004]. Приблизительно в то же время в п. Мугур-Аксы подростки устроили на кладбище «тир», обкидав камнями таблички и портреты на памятниках [ПМА 2006: 7]. Подобная ситуация уже отмечалась в истории республики в период активной антирелигиозной борьбы. Тогда по Туве прокатился вал осквернений и разграблений шаманских могил, причем погребения не спасла даже устойчивая вера в их чрезвычайную опасность [Потапов 1960: 228; Кенин-Лопсан 2002: 185, 186].

Таким образом, можно констатировать, что в похоронно-поминальной практике тувинцев XX — начала XXI в. произошли серьезные перемены. В результате идеологического давления государственной власти исчезло многообразие вариантов погребального обряда. Повсеместно распространился общегражданский ритуал — ингумация. Однако не были полностью утрачены локальные отличия, развившиеся как в устройстве, оформлении самой могилы, так и в проведении обрядовых действий. К тому же в конце XX в. в похоро-

⁷² Только изредка можно увидеть ветку караганника, висящую перед входом в дом, в котором недавно случились похороны [ПМА 2006: 13].

⁷³ Еще сравнительно недавно (1970–1980-е годы) значительная часть тувинской молодежи летом становилась сотрудниками археологических экспедиций. В последние же годы многие студенты Тувинского государственного университета под различными предлогами стремятся избежать обязательной археологической практики. А гибель некоторых студентов (дорожно-транспортное происшествие, суицид, несчастный случай), даже не принимавших участия в раскопках, их друзья, родители и преподаватели стали связывать с вредоносным воздействием потревоженных древних захоронений [ПМА 2005: 2]. Вполне возможно, что здесь также отразилась старинная вера тувинцев в то, что нашедший древний или старый предмет, «который нельзя брать» (иначе — «заговоренный»), обязательно заболит и умрет [Кенин-Лопсан 1995: 225].

нах наметилось слияние новых элементов с возрожденными, некогда забытыми обычаями. Следует подчеркнуть, что процесс формирования районной погребальной специфики отражает сохранение мозаичности тувинского этноса и наличие родовой обособленности.

Проведенный анализ позволяет разделить историю погребальной обрядности тувинцев на три этапа: первый — с XVII–XVIII вв. по первую четверть XX в., второй — со второй четверти XX в. по конец XX в., третий — с рубежа XX–XXI вв. по настоящее время.

Первый этап характеризуется разнообразием вариантов похоронного обряда, на который оказали влияние многие культуры, в частности древнетюркские, монгольские, самодийские племена.

На втором этапе происходит полная ломка всей традиционной похоронно-поминальной практики, резко сокращается ее вариabельность, торжествует единственный способ погребения (ингумация). Подавляющее число заимствований поступает из русскоязычной среды.

Третий этап положил начало возрождению утраченных традиционных черт. В данный период при сохранении единого способа погребения вновь начинают проявляться региональные различия. Источником новаций оказывается не только население крупных российских городов, но восстановленные и вновь созданные буддийские и шаманские общества.

В целом можно заключить, что тувинский погребальный обряд формировался в русле тюркской традиции, выделяясь некоторыми специфическими чертами. На настоящий момент он отличается сохранением архаических элементов, высокой восприимчивостью к инокультурным влияниям, значительной гибкостью и чувствительностью к историческим переменам.

Библиография

Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО. Иркутск, 1883. Т. XIV. № 1–2. С. 1–61.

Алексеев В.П. Материалы к палеоантропологии западной Тувы // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1960. Т. I. С. 284–312.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984.

Алексеева Т.И. Антропоэкологические исследования в Центральной Азии // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. М., 2006. Кн. 2. С. 254–260.

Баишева К.М. Типология женских накосных украшений народов Южной Сибири и якутов // Археология, этнология, палеоэкология

Северной Евразии и сопредельных территорий: Материалы XLVI Региональной (II Всероссийской) археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых. Красноярск, 2006. Т. II. С. 90–93.

Балонов Ф.Р. Arkeythos, Juniperus Sp., можжевельник: Мифологические и ритуальные аспекты // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: Материалы международной конференции. СПб., 1996. С. 43–45.

Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Беляев Л.А. Каменные «подушки» монашеских погребений и их ветхозаветный прототип // Российская археология. 2005. № 4. С. 171–175.

Березкин Ю.Е. Черный пес у слезной реки: Некоторые представления о пути в мир мертвых у индейцев Америки и их евразийские корни // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 174–211.

Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. I.

Богданова В.И. Некоторые вопросы формирования антропологического состава современных тувинцев // СЭ. 1978. № 6. С. 46–60.

Богордаева А.А. Традиционный костюм обских угров. Новосибирск, 2006.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988.

Будегечи Т. Мировоззренческие основы тувинского шаманства // Шаманизм в Туве: Материалы I Тувинско-американского семинара ученых шамановедов и шаманов. Кызыл, 1994. С. 11–17.

Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961.

Вайнштейн С.И. Памятники второй половины I тысячелетия в западной Туве // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1966. Т. II. С. 292–347.

Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. М., 1974.

Вайнштейн С.И. Происхождение саянских оленеводов (Проблема этногенеза тувинцев-тоджинцев и тофаларов) // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 68–88.

Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

Вайнштейн С.И., Дьяконова В.П. Памятники в могильнике Кокзаль конца I тысячелетия до нашей эры — первых веков нашей эры // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1966. Т. II. С. 185–291.

Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики // Восточно-Азиатский этнографический сборник / Тр. ИЭ. М.; Л., 1960. Т. LX. С. 159–271.

Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.

Грачева Г.Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века / Тр. ИЭ. Л., 1971. Т. XXVII. С. 248–262.

Грачева Г.Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Кунсткамера (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН): Избранные статьи. СПб., 1995. С. 135–161.

Грум-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. СПб. — Л., 1914–1930.

Губаева С.С. Инициационные обряды в погребально-поминальном ритуале // ЭО. 2005. № 6. С. 130–139.

Даржа В.К. Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл, 2007.
Длужневская Г.В. Сопроводительный инвентарь и вопросы половозрастной дифференциации древнетюркского общества (по материалам погребального обряда) // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 21. С. 193–200.

Длужневская Г.В. Погребально-поминальная обрядность енисейских кыргызов в свете этнографических данных // Ученые записки. Серия историческая. Кызыл, 1995. Вып. XVIII. С. 136–156.

Дьяконова В.П. О погребальном обряде тувинцев // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1966. Т. II. С. 56–80.

Дьяконова В.П. Большие курганы-кладбища на могильнике Кокэль (по результатам раскопок за 1963, 1965 гг.) // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Л., 1970. Т. III. С. 80–209.

Дьяконова В.П. Археологические раскопки на могильнике Кокэль в 1966 г. // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Л., 1970а. Т. III. С. 210–238.

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

Дьяконова В.П. Тувинский этнический компонент *маады* // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы IV Сибирских чтений. СПб., 2000. С. 102–106.

Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001.

Дьяконова В.П. Шаманство южных тувинцев (по материалам 1960–1970-х гг.) // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5. С. 111–118.

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин Д.К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1934–1954. М., 2005. С. 19–44.

Зенько А.П. Типология погребальной обрядности самодийцев и угров Западной Сибири // Самодийцы: Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск, 2001. С. 203–205.

Игнатьева О.П. Конь и конское снаряжение в обрядах жизненного цикла южных алтайцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы VI Сибирских чтений. СПб., 2005. С. 250–254.

Ионова Ю.В. Погребальные обряды корейцев // Сборник МАЭ. Л., 1973. Т. XXIX. С. 80–94.

Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005.

История Тувы. Новосибирск, 2001. Т. I.

Калоев Б.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 2004.

Карапетова И.А. Обряды жизненного цикла: погребальный обряд у ненцев // Мифология и религия в системе культуры этноса: Материалы II Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003. С. 190–192.

Карпини Джiovани дель Плано. История монгалов. М., 1957.

Каррутерс Д. Неведомая Монголия. Урянхайский край. Пг., 1914. Т. I.

Катанов Н.Ф. Очерки Урянхайской земли: Дневник путешествия. СПб., 1890. [Архив МАЭ РАН. Ф. К–V. Оп. 1. № 526].

Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987.

Кенин-Лопсан М.Б. Координаты души у тувинцев // Шаманизм в Туве: Материалы I Тувинско-американского семинара ученых-шамановедов и шаманов. Кызыл, 1994. С. 17–37.

Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995.

Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. Кызыл, 2002.

Кенин-Лопсан М.Б. Ойтулаш: Классические образцы любовной лирики тувинского народа. Кызыл, 2004.

Клеменц Д.А., Хангалов М.Н. Общественные охоты у северных бурят // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. I. С. 117–154.

Кон Ф.(Я.) За пятьдесят лет. М., 1936. Кн. 3.

Косарев М.Ф. Пространство и время в сибирско-языческом миропонимании // Мировоззрение древнего населения Евразии. М., 2001. С. 439–454.

Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991.

Кубарев Г.В. Культура древних тюрков Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005.

Курбатский Г.Н. Тувинцы в своем фольклоре (историко-этнографические аспекты тувинского фольклора). Кызыл, 2001.

Кустова Ю.Г. Представления о душе у хакасов // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы V Сибирских чтений. СПб., 2004. Ч. 2. С. 88–92.

Кустова Ю.Г. Погребения умерших у хакасов: Жизнь после жизни // Реальность этноса. Глобализация и национальные традиции образования в контексте Болонского процесса: Материалы VII Международной научно-практической конференции. СПб., 2005. С. 338–342.

Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. М., 1969.

Кызласов Л.Р. Древняя Тува (от палеолита до IX в.). М., 1979.

Кюль-тегин: Поэзия вечного камня: Памятники орхоно-енисейской письменности VI–VIII вв. Новосибирск, 2003.

Леус П.М. О пережитках древнего обряда погребения с конем в Туве // Мировоззрение. Археология. Ритуал. Культура: Сборник статей. СПб., 2000. С. 63–64.

Лю Маоцай. Сведения о древних тюрках в средневековых китайских источниках // Бюллетень Общества востоковедов. Приложение 1. М., 2002.

Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. Пг, 1916. Т. XXIV. Вып. III. С. 277–292.

Маннай-оол М.Х. Тувинцы: Происхождение и формирование этноса. Новосибирск, 2004.

Мейтарчиан М.Б. Погребальный обряд иранских зороастрийцев нового времени // Информационный бюллетень. Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. М., 1990. Вып. 17. С. 113–122.

Мижит Л.С. Триадичные образы в религиозно-мифологических представлениях тувинцев // Ученые записки. Кызыл, 2002. Вып. XIX. С. 247–257.

Мижит Л.С. Числовая символика в тувинской фольклорно-литературной традиции // Ученые записки. Кызыл, 2004. Вып. XX. С. 239–251.

Миңцлов С.Р. Памятники древности в Урянхайском крае // Записки Восточного отделения ИРГО. Пг., 1916. Т. XXIII. С. 291–312.

Миңцлова К.(Д.) Далекий край: Путешествие по урянхайской земле. Кызыл, 1993.

Михайлова Е.А. К вопросу об истории погребальных сооружений азиатских эскимосов // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы IV Сибирских чтений. СПб., 2000. С. 82–87.

Монгуш М.В. История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001.

Монгуш М.В. Тувинцы Монголии и Китая: Этнодисперсные группы (История и современность). Новосибирск, 2002.

Мончинска М. Страх перед умершими и культ мертвых у германцев в IV–VII вв. н.э. (на основании так называемых погребений специфического обряда) // STRATUM + Петербургский археологический вестник. СПб.; Кишинев, 1997. С. 207–213.

Николаев В.В. Традиционные типы захоронений северных алтайцев // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: материалы Годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2005 г. Т. XI, ч. II. Новосибирск, 2005. С. 131–134.

Николаев Н.Н. Культура населения Тувы первой половины I-го тысячелетия н.э.: Автореф. дис. ... к.и.н. СПб., 2001.

Нестеров С.П. Таксономический анализ минусинской группы погребений с конем // Проблемы реконструкций в археологии. Новосибирск, 1985. С. 111–121.

Отчет агронома А.А. Турчанинова за 1915–1916 г. Урянхайский край // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века). Кызыл, 2003. С. 175–193.

Пержакова А.С. Старобурятские погребения с украшениями из могольника Тодакта IV (оз. Байкал) // Археология, этнология, палеоэкология Северной Евразии и сопредельных территорий: Материалы XLVI Региональной (II Всероссийской) археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых. Красноярск, 2006. Т. II. С. 178–180.

Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск, 2001.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV.

Потапов Л.П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1960. Т. I. С. 171–237.

Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.

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

[Прокофьева Е.Д. Процесс национальной консолидации тувинцев (Монография). 1957]. Архив МАЭ. Ф. К–I. Оп. 1. № 560–562.

Савинов Д.Г. Ранние кочевники Верхнего Енисея. СПб., 2002.

Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001.

Сейфулин Х.М. Образование Тувинской автономной области РСФСР (Краткий исторический очерк). Кызыл, 1954.

Селезнев А.Г. Погребальные сооружения как предмет семантического анализа (погребения кладбища поселка Халесовая) // Самодийцы: Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск, 2001. С. 231–234.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск, 2004.

Сем Т.Ю. Семиотика шаманских ритуалов (по материалам тунгусских народов Сибири и Дальнего Востока) // Шаманизм народов Сибири: Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия. СПб., 2006. С. 568–626.

Семейная обрядность народов Сибири (Опыт сравнительного изучения). М., 1980.

Семенов Вл.А. Суглуг-Хем и Хайыракан — могильники скифского времени в Центрально-тувинской котловине. СПб., 2003.

Семенов Вл.А., Васильев С.А., Килуновская М.Е. Куйлуг-Хемский I грот — новый многослойный памятник каменного века в Туве // Записки ИИМК РАН. СПб., 2006. № 1. С. 31–41.

Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971.

Ситнянский Г.Ю. О происхождении древнего киргизского погребального обряда // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. IV. С. 17–180.

Сиянбиль М.О., Сиянбиль А.А. Традиционный тувинский костюм: История. Символика. Кызыл, 2000.

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. XXVII. С. 211–238.

Соломатина С.Н. Символическая культура народов Южной Сибири: Кулинарный код ритуала // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы IV Сибирских чтений. СПб., 2000. С. 228–234.

Соломатина С.Н. Символическая вязь ритуала тувинцев // Сборник МАЭ. СПб., 2000а. Т. XLVIII. С. 339–50.

Сорокин С.С. К вопросу о толковании внекурганных памятников ранних кочевников Азии // Археологический сборник. Л., 1981 Вып. 22. С. 23–39.

Стасевич И.В. Традиция женских причитаний по умершему мужчине у тюркоязычных кочевников Центральной Азии (казахов и киргизов) // Радловские чтения—2004: Тез. докл. СПб., 2004. С. 83–86.

Степанова О.Б. Материалы к погребальному обряду тазовских селькупов // Радловские чтения—2005: Тез. докл. СПб., 2005. С. 165–169.

Сынские ханты. Новосибирск, 2005.

Токтабай А.У. Культ коня у казахов. Алматы, 2004.

Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Трифонов Ю.И. Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени (в связи с вопросом о структуре погребального обряда тюрков-тугу) // Тюркологический сборник—1972. М., 1973. С. 350–374.

Ушницкий В.В. Происхождение этнонима *уранхай* // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы VI Сибирских чтений. СПб., 2005. С. 126–130.

Федорова Е.Г. О некоторых особенностях погребального обряда территориальных групп северных манси // *Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции*. Томск, 2001. С. 116–117.

Федорова Е.Г. Материалы по погребальному обряду верхнесосьвинских манси // *Радловские чтения–2005: Тез. докл.* СПб., 2005. С. 169–174.

Федорова Е.Г. Материалы к погребальному обряду верхнесосьвинских манси: действия после погребения // *Радловские чтения–2006: Тез. докл.* СПб., 2006. С. 208–213.

Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.

Хандагурова М.В. Погребальная обрядность усть-ордынских бурят // *Исследования молодых ученых в области археологии и этнографии*. Новосибирск, 2001. С. 218–230.

Харузин Н.Н. Происхождение и сила допарских нойдов // *Шаманизм народов Сибири: Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия*. СПб., 2006. С. 186–194.

Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. М., 1998.

Центр Азии: Еженедельник. Кызыл, 2004 (<http://centerasia.ru>).

Цыденова Д.Ц. Традиционная похоронно-поминальная обрядность Агинских бурят (на основе полевых материалов 2005 года) // *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: материалы Годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2005 г.* Новосибирск, 2005. Т. XI. Ч. II. С. 188–191.

Чугунов К.В. Погребальный комплекс с кенотафом из Тувы (К вопросу о некоторых параллелях археологических и письменных источников) // *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: Материалы международной конференции*. СПб., 1996. С. 69–80.

Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.

Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог Этнографического отдела Музея // *Описание Минусинского Музея*. Минусинск, 1900. Вып. IV.

Ярхо А.И. Алтай-Саянские тюрки (антропологический очерк). Абакан, 1947.

Bounak V. Un pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva // *Internationales Archiv für Ethnographie*. Bd. XXIX. Leiden, 1928.

Список сокращений

МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

ИИМК — Институт истории материальной культуры РАН

ИЭ — Институт этнографии им. Миклухо-Маклая АН СССР

ПМА — Полевые материалы автора:

Дневник поездки в Республику Тыва в 2003 г. (Арх. МАЭ, ф. К–I, оп. 2, № 1758, 1759).

Дневник поездки в Республику Тыва в 2004 г. (Арх. МАЭ, ф. К–I, оп. 2, № 1785, 1786).

Дневник поездки в Республику Тыва в 2005 г.

ЭО — Этнографическое обозрение.

СЭ — Советская этнография.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ПРОИСХОЖДЕНИИ» СМЕРТИ	
<i>Павлинская Л.Р.</i> Мифы народов Сибири о «происхождении» смерти	8
<i>Алексеев Е.А.</i> Жизнь и смерть в представлениях народов бассейна Енисея	30
ДУША» И ЕЕ СУДЬБА В ЗАГРОБНОМ МИРЕ	
<i>Рыкин П.О.</i> Душа, болезнь и смерть в традиционных представлениях монголов, бурят и якутов	51
<i>Ермолова Н.В.</i> К характеристике ранних представлений о происхождении смерти в мифопоэтической традиции эвенков	85
<i>Дьяченко В.И.</i> Представления долган о душе и смерти. Отчего умирают «настоящие люди»?	108
САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ ЗАГРОБНОГО МИРА	
<i>Хасанова М.М.</i> Путь души в «мир мертвых» по представлениям народов Амура	134
<i>Таксами Ч.М.</i> Представления нивхов о Вселенной и мире мертвых	154
<i>Степанова О.Б.</i> Мир мертвых и погребальный обряд селькупов	182
<i>Федорова Е.Г.</i> Представления о смерти, мире мертвых и погребальный обряд обских угров	198
ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	
<i>В.А. Кисель</i> Новации в погребальном обряде тувинцев	220

Научное издание

Мифология смерти

**Структура, функция и семантика погребального
обряда народов Сибири**

Этнографические очерки

Научный редактор
Л.Р. Павлинская

Редактор М.В. Гиенко
Корректор М.А. Ильина
Компьютерный макет Р.А. Морозовой

Подписано к печати. 18.11.2007. Формат 60х84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура SchoolBook.
Тираж 300 экз. Уч-изд.л. 17,0. Усл.п.л. 16,0.
Заказ № 470.

РИО МАЭ РАН
199034. Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., 3

Официальный сайт отдела этнографии Сибири МАЭ РАН
web1.kunstkamera.ru/siberia

Отпечатано в ООО «Издательство «Лема»
199034. Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24