

М. Ф. Косарев

ОСНОВЫ
ЯЗЫЧЕСКОГО
МИРОПОНИМАНИЯ



М.Ф. КОСАРЕВ



**ОСНОВЫ
ЯЗЫЧЕСКОГО
МИРОПОНИМАНИЯ**

ПО СИБИРСКИМ АРХЕОЛОГО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ



Москва
Ладога-100
2003

ББК 86.2. 63.4 (5)
К-55

Издатель: А.В.Головастов

Косарев М.Ф.,
К-55 Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам./Михаил Федорович Косарев. — М.: Ладога-100, 2003. — 352 с.: ил., фото.

ISBN 5-94494-012-3

Автор книги доктор исторических наук М.Ф. Косарев реконструирует и описывает древнее языческое видение и понимание мира, основываясь преимущественно на данных археологических и этнографических исследований быта и верований ряда сибирских народов. Рассмотрены представления о жизни, смерти, душе, структуре мироздания. Значительное внимание уделено особенностям древних сибирских культов, обрядово-ритуальным практикам, психологическим аспектам шаманства, проблемам генезиса шаманизма, функциям и роли шамана в жизни общества вплоть до этнографической современности. Использование большого объема аналогичных сведений из истории и этнографии восточных славян и других народов, а также материалов современных исследований в сфере аналитической и трансперсональной психологии и парапсихологии позволяет автору с высокой степенью наглядности восстановить и показать особенности традиционного миропонимания.

Издание адресовано широкому кругу читателей — как специалистам-историкам, этнографам, этнологам, религиоведам, так и всем, кто интересуется «природными верованиями».

Для оформления форзаца использован снимок, сделанный в 1967 г. в святилище на берегах озера Байкал. Фотография любезно предоставлена К.В. Афанасовичем.

Все права защищены. Частичное или полное воспроизведение настоящего издания в любом виде допускается только с письменного согласия издательства.

© М.Ф. Косарев, 2003
© Ладога-100, 2003
© Н.С. Бакушина (обложка), 2003

ISBN 5-94494-012-3

СОДЕРЖАНИЕ



| | |
|--|------------|
| Введение | 5 |
| Глава первая. Языческая Сибирь и православная Русь | 7 |
| Контакты с «полуденными» странами | 7 |
| Первые контакты с носителями Христовой веры | 10 |
| Золотая Баба — легенда или быль? | 14 |
| Как видели сибирское язычество христианские миссионеры | 19 |
| Глава вторая. Природа и жизнь | 33 |
| Традиционная экологическая нравственность | 33 |
| Медведь | 40 |
| Лось и олень | 56 |
| Бобр | 59 |
| Волк, собака и прочие звери | 63 |
| Рыбы | 71 |
| Птицы | 77 |
| Глава третья. Душа и дух | 93 |
| Сколько у человека душ | 93 |
| Двуединная сущность души | 113 |
| Душа как философская и психологическая категория | 116 |
| Глава четвертая. Мироздание. Пространство. Время | 125 |
| Структура Мироздания | 125 |
| Функциональное и смысловое соотношение Верхней и Нижней сфер | 135 |
| На перепутье миров | 145 |
| Диалектика Природы | 166 |
| Глава пятая. Рождение и смерть | 179 |
| Глава шестая. Культурный герой и трикстер | 195 |
| Глава седьмая. Шаман | 211 |
| Иерархия культовых лиц | 211 |
| Избранничество и посвящение | 221 |
| Шаманские духи | 225 |
| Культовые принадлежности шамана | 234 |
| Социальный статус шамана | 242 |

| | |
|--|-----|
| Глава восьмая. Психологические аспекты шаманства | |
| и генезис шаманизма | 259 |
| Психология шаманства | 259 |
| Структура камлания | 266 |
| Функции камлания | 274 |
| К проблеме шаманизма | 288 |
| Заключение | 317 |
| Этнолингвистический глоссарий | 322 |
| Литература | 329 |
| Список сокращений | 347 |
| Об авторе | 348 |

ВВЕДЕНИЕ



Известные ныне на Земле религиозно-мировоззренческие комплексы укладываются в три главные номенклатурные группы: 1) «естественные» верования (язычество); 2) восточные религиозно-философские системы (брахманизм, буддизм, индуизм, даосизм, синтоизм и др.); 3) так называемые «авраамические» религии (иудаизм, христианство, ислам).

Язычество как группа «естественных» («природных», «стихийных») верований — многоплановое явление, не имеющее сколько-нибудь четких понятийных границ. «Нет более туманного и неопределенного термина, чем «язычество», — писал в свое время академик Б.А.Рыбаков (1981, С.3). — Возникнув в христианской среде, он первоначально обозначал все дохристианское и нехристианское; им покрывалась и ведическая гимнография Индии, и литературно обработанная мифология классической Греции, и годовой цикл славянских или кельтских аграрных обрядов, и шаманство сибирских охотников...»

В истории язычества Старого Света усматриваются два главных этапа: ранний, в общем соответствующий первобытной стадии язычества, и поздний, представленный ритуально-мировоззренческими комплексами типа древнеегипетского, древнемесопотамского, древнегреческого и др., где мы (если, например, говорить о средиземноморской зоне) видим зародышевые проявления библейской мировоззренческой традиции, выраженные, в частности, в идее непримиримости добра и зла, в специфических идеях мессианства и пр.

Сибирские языческие представления при достаточно несходных исторических биографиях сибирских народов вплоть до нового времени, по существу говоря, не перешагнули уровня первобытности, и мы вправе квалифицировать их как «первобытное язычество».

Следует, видимо, признать, что понятие «первобытное язычество» в общем равнозначно понятию «первобытное мировоззрение» и вряд ли совместимо с понятием «религия». Любая попытка отнести первобытные языческие миропредставления к какой-либо особой форме религии неоправданно сузила бы, на мой взгляд, наше понимание первобытного язычества, являвшегося одновременно и знанием, и верой, и системой выживания.

Обычно мировоззрение определяется как целостная система взглядов на Мир и на место в нем человека. Трудность реконструкции концептуальных основ сибирского язычества заключается в том, что мы имеем дело с обрывками былых миропредставлений. При этом далеко не всегда есть возможность судить, стоят ли за этими «обрывками» **цельные** мировоззренческие сюжеты и насколько мы правомочны проецировать дошедшую до нас часть (?) на гипотетическое целое.

Не исключено, что мы слишком многое домысливаем и что в действительности образ Мира представлялся нашим предкам не намного полнее, чем это выражено в дошедших до нас мировоззренческих реликтах. Временами создается впечатление, что в архаичном мировоззрении форма зачастую была более значимой, чем содержание. Можно предполагать, что многие некогда значимые в смысловом отношении сюжеты языческого миропонимания, по мере того как они облекались в канонизированную форму культов, обрядов и ритуалов, постепенно переставали восприниматься на сколько-нибудь осознанном, содержательном уровне. Во всяком случае мы не видим в сакральных сибирских текстах, в том числе в мифологических сказаниях, в священных песнях, в молитвенных обращениях, в шаманских призывах и т.д., достаточно связно оформленных концептуальных идей о тотемических предках, о душе, о семантической структуре Мира, о схеме жизненного круговорота, о роли шамана в поддержании равновесного состояния Вселенной и т.д.

Короче говоря, традиционность, многотысячелетняя преемственность культуры сибирских народов далеко не всегда сопровождается сохранением смыслового содержания бытующих культов, обрядов, ритуалов. Долговечность ряда внешних элементов духовной культуры (специфической орнаментальной комплекс, погребальная, жертвенная, праздничная обрядность и др.) нередко определялась не столько приверженностью этноса к их особым сакральным смыслам, сколько стремлением следовать обычаям предков. «Так делали наши отцы и деды, и мы так должны делать», — вот главная заповедь, на которой держалась любая культово-обрядово-ритуальная традиция. Последняя оставалась живой до тех пор, пока сохранялась и была чтима память о предках. Как только эта память по той или иной причине начинала стираться, обычно начинала умирать и традиция, потому что ей нечем было питаться, — разве что производственной или иной рациональной необходимостью.

Пытаясь понять сибирское язычество, мы должны по мере возможности избегать территориально далеких параллелей. Чрезмерно широкий региональный охват при корреляции сравниваемых признаков часто приводит к тому, что начинается сопоставление внешне похожих, но структурно и логически неадекватных штришков и клочков разных несопоставимых блоков и систем.

Традиционный постулат об общих закономерностях исторического развития далеко не всегда приемлем, ибо позволяет легко подобрать любой удобный подтверждающий пример — если не в Сибири, то в Америке, если не в Америке, то в Африке, если не в Африке, то в Австралии, а это часто выливается в обычную «подгонку под ответ».

Мне не хотелось бы декларировать во «Введении» методологические принципы исследования; замечу лишь: я убежден в том, что методология должна содержаться в самом исследовании как его органическая часть и в каждом отдельном случае исходить из степени полноты материала, специфики источника и уровня исследовательской умудренности автора.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Языческая Сибирь и Православная Русь



Контакты с «полуденными» странами

Издавна Югрюю и лежащими за нею землями интересовались торговые люди из Волжской Болгарии, а вслед за ними и зарубежные «гости» из далеких «полуденных» стран. Среди иностранных путешественников одним из первых о Югре упоминает араб Марвази, побывавший около 1120 г. в Волжской Болгарии и записавший рассказы болгар об этой загадочной стране. «На расстоянии пути в двенадцать дней от них, — сообщает Марвази, — по направлению к полюсу страна, называемая Ису, а за ними люди, зовут их йура (югра. — М.К.)».

Тридцать с небольшим лет спустя другой арабский путешественник, Ал-Гарнати, пишет о Югре подробнее: «А за Вису на море Мраков есть область, известная под названием Йура... Купцы (болгарские. — М.К.) говорят, что Мраки недалеко от них и что люди Йура ходят к этому Мраку и входят в него с факелами... И приносят с собой товары и кладет (каждый) купец имущество свое отдельно и делает на нем знак и уходит; затем после этого возвращаются и находят товар, который нужен их стране. И каждый человек находит около своего товара что-нибудь из тех вещей; если он согласен, то берет это, а если нет, забирает свои вещи и оставляет другие, и не бывает обмана. И не знают, кто такие те, у кого они покупают эти товары».

Особым спросом в Югре пользовались мечи и сабли из Прикаспия, изготовленные мастерами Зенджана, Абхара, Тебриза и Исфагана. Сначала их привозили в Волжскую Болгарию. «Затем, — повествует Ал-Гарнати, — болгарцы везут их в Йуру, и (ее жители) покупают их за собольные шкуры и за невольниц и невольников. А каждому человеку, живущему там, нужен каждый год меч,

чтобы бросить его в море Мраков. И когда они бросят мечи, то Аллах выводит им из моря рыбу» (Путешествие Абу Хамида Ал-Гарнати..., 1971. С.32–34). Несколько десятилетий назад в Березовском районе Тюменской области была найдена прекрасно сохранившаяся стальная сабля с армянской надписью, изготовленная в одном из прикаспийских городов около XII–XIII вв.

Кроме оружия, через Волжскую Болгарию в Вису, Йуру и далее, в Страну Мрака, шли серебряная и медно-бронзовая посуда, знаменитая болгарская кожа особой выделки, дорогие ткани, всевозможные предметы роскоши. Из Сайгатинского I святилища в Сургутском Приобье были извлечены вещи волжско-болгарского происхождения; особенно характерны серебряные сканные украшения (Федорова Н.В. и др., 1991. С.140). Из Йуры и соседних северных земель в Волжскую Болгарию, а затем в более отдаленные западные и южные страны поступали взамен дороге бобровые, куницы и собольи меха, «рыбий зуб» (моржовый клык), бобровая струя и другие товары.

Арабские путешественники, посетившие Волжскую Болгарию, склонны были считать, что мало кто из болгарских купцов рисковал ходить дальше страны, населенной народом вису (весь); последние перепродавали часть купленных у болгарских купцов товаров в Югру; отсюда многие импортные вещи попадали затем в Страну Мрака, под которой подразумевались приполярные и заполярные страны Приуралья и Зауралья. Таким образом, жители Вису и Йуры, насколько можно судить по письменным источникам XII–XIII вв., в торговле болгар со Страной Мрака выступали в основном как посредники. Что касается арабских и закавказских купцов, они, по имеющимся сведениям, в то время вообще не бывали севернее и восточнее Волжской Болгарии.

Похоже, что болгарские купцы, оберегая свои меркантильные интересы, чинили иноземным «гостям» всевозможные препятствия в их стремлении проникнуть на север для установления непосредственных торговых контактов с тамошними народами. По той же причине болгарские торговцы всячески мешали жителям Вису и Йуры приходить в Болгарию и самим продавать свои товары на рынках болгарских городов. Распускались слухи, имевшие целью вселить в местных обывателей и иноземных купцов страх перед жителями северных стран и отбить охоту общаться с ними. «Жителям Вису и Йура, — писал в середине XII в. Ал-Гарнати, — запрещено летом вступать в страну Булгар, потому что когда в эти области вступает кто-нибудь из них, даже в самую сильную жару, то вода и воздух холодают, как зимой, и у людей гибнут посевы» (Путешествие Абу Хамида Ал-Гарнати..., 1971. С.34).

Путь в северные страны был трудным и опасным. Арабский путешественник XIV в. Ибн-Батута сообщает: «Путешествие туда совершается не иначе, как на маленьких повозках, которые возят большие собаки; ибо в этой пустыне (везде) лед, на котором не держатся ни ноги человеческие, ни копыта скотины; у собак же когти и ноги их держатся на льду. Проникают туда только богатые купцы, из которых у иного по 100 повозок или около того, нагруженных его съестным, напитками и дровами, т.к. там нет ни дерева, ни камня, ни мазанки. Путеводитель в этой земле — собака, которая побывала в ней уже много раз; цена её доходит до 1000 динаров или около того. Повозка прикрепляется к ее шее; вместе с нею припрягаются (еще) три собаки. Это авангард, за которым следуют прочие собаки с повозками. Остановится он, и они останавливаются. Хозяин собаку и не бьет, и не ругает. Когда подается корм, то он кормит собак раньше людей, в противном же случае собака злится, убегает и оставляет хозяина своего на погибель. Совершив по этой пустыне 40 станций, путешественники делают привал "у мрака"» (Алексеев М.П., 1941. С.41–42).

Думается, что после столь устрашающих рассказов южные иноземные купцы не проявляли особой охоты посетить эти холодные, мрачные страны.

Не менее пугающими в этом отношении выглядят и сведения из русских письменных источников. Особенно впечатляют описания малоизвестных в те времена приполярных и заполярных самоедов, сделанные, предположительно, в конце XV в.:

«В той же стране, за теми людьми, над тем же морем, иная Самоедь такова: вверху рты, рот на темени, а не говорят; а видение в пошлану человеци; а коли ядят, и они крошат мясо и рыбу да кладут под колпаки или под шапку, и как почнут ясти, и они плечима движут вверх и вниз.

В той же стране, за теми людьми есть иная Самоедь такова, как и прочие человеци; по зиме умирают на два месяца; умирают же тако: как где застанет которого в те месяцы, то туто и сядет, а у него из носа вода изойдет, как от потока, да вымерзнет к земли; и кто человек иные земли неведением... спихнет с места, ин умрет, то уже не оживет...

В той же стране есть такова Самоедь: в пошлану аки человеци, но без голов; рты у них меж плечима, а очи в грудех. А яд их головы сырые оленьи; и коли им ясти, и они с головы оленьи взметывают себе в рот на плечи и на другой день измещут из себя туда же. А не говорят...

В восточной же стране есть иная Самоедь, зовома Каменская: облежит около Югорские земли... А яд их мясо оленье да собачину и

бобровину сыру ядят, а кровь пьют человеку и всякую. Да есть у них таковы люди лекари: у которого человека внутри нездорово, и они брюхо режут, да нутрь вымают. Да в той же Самоеди видали, кажут Самоедь же, старые люди; с горы подле море мертвых своих идут плачущи множество их, и за ними идет велик человек, палицею железной погоняя их» (О человецех незнаемых..., 1890. С.4–6).

Первые контакты с носителями Христовой веры

Контакты сибирского язычества с христианством имели место задолго до похода Ермака. Известно, например, что с христианами несторианского толка южносибирские язычники контактировали, по крайней мере, с IX в. н.э. (Пустогачев А.Я., 1997. С.18). Религиозное влияние христианской Руси, принявшей крещение в 988 г., началось значительно позже. Известно летописное сообщение от 1032 г. о хождении новгородцев под предводительством некоего Улеба к Железным Воротам (Уральским горам); однако это предприятие окончилось неудачно: участники его были побеждены юграми «и вспять мало кто възратишася, но мнози там погибоша» (Щеглов И.В., 1883. С.2).

В Ипатьевской летописи от 1096 г. изложен рассказ новгородского торгового человека Гуряты Роговича: «Новгородец гласяще яко послах отрока своего в Печеру люди иже дань дающе Новуграду и пришедше отроку моему к ним и туде иди в Югру. Югра же суть людье нем и сьседятся с Самоядью на полуночных сторонах. Югра же рекоша отроку моему дивно находим мы чудо... быть суть горы заидучи в луку море имъже высота акы до небеси и в горах тых клич велик и говор и секут гору хотяше просечися и есть в горе тои просечено оконце мало и туде молвят не разумети язуку их но кажут железо или нож или секиру и они дают скорою противу. Есть же путь до гор тех непроходим пропастьми снегом и лесом».

В той же летописи от 1114 г. упоминается о русских стариках-ладожанах, ходивших в былые времена «за Югру и Самоядь» (ПСРЛ. Т.2. С.224–225, 277). Почти очевидно, что подобные походы совершались намного раньше летописной даты, еще в XI в., когда «мужи старин» были еще молодыми.

В XII–XIII вв. хождения в Югру и далее за Урал осуществляли, помимо новгородцев и ладожан, устюжане, вымичи и жители других северных русских земель. Эти торгово-военные экспедиции, как и прежние, были не всегда успешны. Древнерусский хронист записал в

1187 г. такую печальную весть: новгородцы, отправившиеся в Югру для сбора дани, «избнена быша... паде голов о сте доброименитых». В 1193 г. новгородцы опять «идоша из Новгорода в Югру ратью с воеводой Ядреем и придоша в Югру и взяша город и придоша к другому городу... и стояша под городом пять недель». Простояв еще одну (шестую) неделю, Ядрей не только не взял городок, но потерял убитыми больше половины своего отряда. Оставшиеся в живых восемьдесят человек во главе с неудачником Ядреем возвратились домой «не живы, не мертвы и печаловахуся в Новеграде князь и владыка и весь Новгород» (Щеглов И.В., 1883).

С середины XIII в. Югра (приуральская?) официально считается новгородским владением; во всяком случае, в договорных грамотах новгородцев со своими князьями она фигурирует как одна из областей Новгородской республики (1264, 1270, 1306, 1326 и другие годы) (Щеглов И.В., 1883).

В Западной Сибири к настоящему времени известно много русских вещей XII–XIII вв.: проушные топоры, кресала, лунницы с зернью, височные кольца с напускными бусинами, серебряные плетеные проволочные браслеты, рубчатые перстни, медные бубенчики и пр. Среди предметов русского импорта особенно интересна серебряная ваза византийской работы, найденная в г. Березове на Оби. На ней процарапана русская надпись, близкая по начертанию букв к берестяным грамотам XII в. Надпись обозначает цену чаши: «В пол четвертя десяте гривън» (Даркевич В.П., 1975. С.81).

Наверное, именно в это время за Уралом появились первые русские поселения. На городище Мань-Няслан-тур в бассейне Северной Сосьвы обнаружены обломки русского керамического сосуда. Он явно изготовлен на месте. Везти глиняные горшки в Сибирь из далеких русских земель не имело смысла. Присутствие русских в Приобье в XII–XIII вв. подтверждается находками изготовленных на Руси железных замков, в которых западносибирские аборигены тогда вряд ли нуждались. Скорее всего, замки были нужны пришедшим русским людям, которые стали основывать здесь нечто вроде торговых факторий.

Известно, что в XIV в. новгородцы ходили в Югру неоднократно, в том числе в 1317, 1323 и 1329 гг., однако в летописных источниках нет прямых указаний на то, какая это была Югра — приуральская или зауральская. Около 1364 г. в Новгородской летописи появилась запись о походе русских за Урал с указанием конкретных географических наименований: «Зимою с Югры новгородцы приеха-

ша, дети боярские и молодые люди и воеводы Александр Абакунович, Степан Ляпа, воеваша по Обе реки до моря, а другая половина рати на верх по Обе воеваша» (Щеглов И.В., 1883. С.7—8). С этого времени хождения «за Камень», в которых участвовали в основном «охочие люди», носят все более завоевательный характер.

В 1465 г. царь Иван III Васильевич, как повествует Архангелогородская летопись, «велел устюжанину Василию Скрыбе Югорскую землю воевати, а шли с ним хотячие люди, да с нимъже ходил князь Василий Ермолич с Вымичи и Вычегжаны, а пошла рать с Устюга месяца мая в 9 день. Они же шедше да Югорскую землю воевали и полону много вывели и землю до великого князя привели, а князей югорских Каалпака да Точика к великому князю Ивану Васильевичу и на Москву привели и князь великий их пожаловал югорским княжением и отпустил их в Югру, а на них дань наложил и на землю Югорскую, а Скрыбу пожаловал» (Щеглов И.В., 1883. С.9).

Последующие военные экспедиции (поход вятчан в 1476 г., устюжанина Андрея Мишнева в 1481 г.), видимо, не доходили до Оби; они носили более частный характер и учинялись главным образом для наказания чердынских вогулов за их разорительные набеги на Пермские владения. Однако после того как Иван III Васильевич отобрал у Новгорода Пермью (1472 г.), интерес к зауральским землям в Московии все более возрастает. В 1483 г. в походе за Югорский Камень впервые участвовала великокняжеская рать.

«Князь великий Иван III Васильевич, — сообщает Архангелогородская летопись, — посла рать на Асыку на вогульского князя да и в Югру на Обь реку великую, а воеводы были великого князя князь Федор Курбский Черной да Иван Иванович Салтык Травин, а с ними Устюжане да Вологжане, Вымичи, Сысоланчи, Пермьки и бысть им бой с Вогуличи на усть реки Пельини (приток Тавды, впадающей в Тобол. — М.К.). На этом бою убили Устюжан семь человек, а Вогулич паде много, а князь вогульский Юмшан убежал, а воеводы великого князя оттоле пошли вниз по Тавде реке мимо Тюмень в Сибирскую землю, воевали идучи, добра и полону взяли много, а от Сибири шли по Иртышу реке вниз воюючи да на Обь великую в Югорскую землю и князей югорских воевали и в полон вели. А пошла рать с Устюга мая в девятый день, а на Устюг пришли на Покров святые Богородицы, а в Югре померло Вологжан много, а Устюжане все вышли» (Щеглов И.В., 1883).

Из Устюга в Москву был отправлен знатный пленник — главный югорский князец Молдан. На другой год, уstraшенные силою

москвитян, в Москву прибыли с сибирской стороны еще несколько туземных князьцов (Юмшан, Калпак, Лятик, Пыткой) с просьбой к московскому государю взять их под свою высокую руку.

В 1499 г. Иван III вновь организовал военную кампанию за Урал. «Лета 7007, — рассказывает Архангелогородская летопись, — князь великий посла рать в Югру лыжную Устюжан да Вологжан, Вымич, Сысолян, Двинян, Понежан, а воеводы были с ними князь Семен Федорович Курбский да князь Петр Ушатой да Василий Бражник Иванов сын Гаврилов. Они же ходили на лыжах пеши зиму всю да Югорскую землю всю повоевали и в полон вели».

По своей мощи, подготовленности и технической оснащенности это военное предприятие было куда основательнее более позднего и более известного похода Ермака. Кроме нескольких детей боярских, у Курбского было 1304 устюжанина и 500 вятчан, у Ушатого 1920 вятчан, ваян и понежан, а с Василием Бражником было 200 вятчан, 100 арян, татар и остяков — т.е. в общей сложности более 4 тысяч человек.

Прежде чем перевалить Уральские горы, все три войска, вышедшие из трех разных мест, встретились на Печоре при впадении в нее р. Усы, где «зарубили» городок Устащ. «И с Печоры реки, — сообщает далее Разрядная книга, — пошли воеводы на лыжах на Введение Пречистой Богородицы. От Печоры шли воеводы до Камени (до Урала. — М.К.) две недели и тут развелись воеводы Петр да Семен... И убили воеводы на Камени Самоеды 50 человек, а взяли 2000 оленей. От Камени шли неделю до первого городка Ляпина, всех по та мест шли 4650 верст. Из Ляпина встретили с Обдора на оленех югорские князи, а от Ляпина шли воеводы на оленех, а рать на собаках. Ляпин взяли и поимали 33 городы да взяли 1009 лучших людей да 50 князей привели. Да Василей же Бражник взял 8 городов да 50 голов, а пришли к Москве на великий день к Государю, все Бог дал здорово» (Верещагин А., 1908. С.2—4).

Как видно из вышеизложенного, географическое открытие Сибири русскими произошло за сотни лет до Ермака. Последний, отправляясь в 1582 г. «сибирскую землю воевати», был хорошо осведомлен о географических и этнографических особенностях Западной Сибири. Согласно Сибирской (Ремезовской) летописи, он знал, какие реки впадают в Тобол, и что Тобол «пал в Иртыш... и Иртыш пал в Обь, а Обь пала в море двема устьи, а по ней живут Остяки и Самоядь, ездят на оленех и собаках и кормятся рыбами, а по степи Калмыки и Мунгалы и Казачья орда, ездят на вельблюдах и кормятся скотом» (Ремезовская летопись, 1907. С.316).

Для европейцев Сибирь, Югра долгое время ассоциировалась с мифической «Золотой Бабой». Одно из первых упоминаний о ней мы находим в Новгородской летописи, где под 1398 г. рассказывается о заслугах Пермского епископа Стефана: «Сей научи Пермскую землю вере Христовой..., а прежде клянился зверем и деревом, воде, огню и Златой Бабе» (Шишонко В., 1881. С.17).

Золотая Баба — легенда или бэль?

В западноевропейских странах интерес к неведомой Югре был подогрет сочинением итальянца Юлия Помпония Лэта (около 1480 г.), который считал, что угры, предки современных венгров, участвовали в походе Алариха на Рим и в разграблении города. «На обратном пути, — пишет Лэт, — часть их осела в Паннонии (на среднем Дунае. — М.К.) и образовала там могущественное государство, часть вернулась на родину, к Ледовитому океану, и до сих пор имеет какнето медные статуи, принесенные из Рима, которым поклоняется, как божествам» (Алексеев М.П., 1941. С.70).

Насколько мне известно, первым из иностранцев о Золотой Бабе написал в 1517 г. польский ученый Матвей Меховский: «За областью, называемой Вяткой, по дороге в Скифию, стоит большой идол Золотая Баба... Соседние племена весьма чтут его и поклоняются ему...» (Меховский М., 1936. С.116). С легкой руки Матвея Меховского известие о Золотой Бабе приобрело широкую известность. Она стала восприниматься не только как символ Сибири, но и как символ сибирского язычества. На картах Московии XVI в. в северо-восточном ее углу обязательен рисунок Золотой Бабы. Англичанин А.Дженкинсон сделал на своей карте такую пояснительную приписку: «Золотая Старуха пользуется поклонением у Обдорцев и Югры. Жрец спрашивает этого идола о том, что им следует делать или куда перекочевать, и сам идол (удивительное дело!) дает вопрошающим ответы, и предсказания точно сбываются».

Графические воспроизведения Золотой Бабы различны. У Матвея Меховского — это обычная женская статуя, у А.Вида (1542 г.) — женщина с рогом изобилия, у С.Герберштейна (1549 г.) она изображена в виде Минервы с копьем в руке, на его же карте 1557 г. Золотая Баба напоминает сидящую Мадонну с ребенком на руках, а на вышеупомянутой карте А.Дженкинсона она также имеет вид Мадонны, но уже с двумя детьми (Алексеев М.П., 1941. С.117).

И еще одна особенность: чем позже изготовлена карта, тем дальше на восток отодвигается обиталище Золотой Бабы. На самых ранних картах ее помещали в Пермии, на карте А.Вида она изображена в Обдории между Уральским хребтом и низовьями Оби и даже восточнее — за Обью. Вероятнее всего, «миграция» Золотой Бабы на восток соответствует «миграции» Югорской земли, которую также сначала помещали на картах к западу от Уральского хребта, потом — между Уралом и Обью и, наконец, в низовьях Оби. Это перемещение в полной мере соответствует археологически и исторически зафиксированному многовековому оттоку вогулов (манси) из Приуралья в Зауралье и Западную Сибирь.

Скорее всего, первоначально Золотой Бабе поклонялись в Пермии, а затем в связи с христианизацией края перенесли ее на восток, за Урал. Миссионер Гр.Новицкий, проповедовавший в начале XVIII в. христианство остякам, предполагал, что во времена пермского епископа Стефана (XIV в.), когда он «тму нечестия и скверну идолобесия от стран великия Пермы начат прогонити, тогда браком идольским одержимые Пермяне света истины евангельской благодати Божией бежали в сия полунощные страны» (Новицкий Гр., 1941. С.38—39).

Согласно сведениям, полученным от остяков, вогулов и русских старожилов, Золотая Баба долго хранилась в Белогорье — местности на Оби близ впадения в нее Иртыша. Эту версию подтверждает и Сибирская (Ремезовская) летопись. В ней, в частности, повествуется о приключениях ближайшего соратника Ермака атамана Богдана Брязги после взятия им в 1583 г. остяцкого городка Самар в устье Иртыша: «И оттоль поидоша на Обь и видеша много пустово места и жилья мало и присташа на Белогорье. Ту бо у них мольбище болшое богыне древней, нага с сыном на стуле сидящая. Приемлюще дары от своих и дающе ей остатки во всяком промысле, а иже кто по обету не даст, мучит и томит, а хто принесет жалеючи, тот пред ней пад умрет. Имеша бо жрения и съезд великий, егда же вниде им слух приезд Богдана, велела спрятатися и всем бежати и многое собрание кумирское спрятоша и до сего дни» (Ремезовская летопись, 1907. С.336).

Некоторое время спустя исчезнувшее из Белогорья божество объявилось в бассейне Конды, куда его якобы тайно перенесли белогорские остяки. Вот как комментировал этот слух Гр.Новицкий: «Егда искореняшеса идолобесие, сохраниша сего истукана и унесоша его в Конду, откуда же Кондийским нарекоша. Там же Вогуличам единомышленным зловерия своего союзникам в соблюдение даша. Сего ради и не получихом видети и известно описать о бесстыдном изображении его и досели тамо пребывает».

Новицкий пытался найти спрятанную статую, однако это ему не удалось. Тем не менее, он собрал интересные сведения как о самом кумире, так и о тайном вогульско-остяцком святилище, где он хранился: «Повествуется же от них обще (от остяков и вогулов. — М.К.), яко никто же от них тамо самых в скверное капище (входить не) дерзает, ниже княжик их, толкико еден некий жрец входить. Баснословят же и се, яко и глас вещения, аки бы детища, слышать, наипаче же егда каковых жертв требует. Посещают же сего великою честью, имеют предстоящих кумирницы двоих стражей, одеянных одеждою червленою, имущим копие в руди украшенное» (Новицкий Гр., 1941. С.61, 82).

Какое же божество изображала Золотая Баба и как она в действительности выглядела? На первый вопрос убедительнее других ответил известный этнограф князь Н.С.Трубецкой. По его мнению, Золотая Баба — это вогульская Каалташ (Каалтась), супруга хозяина Верхнего мира Нуми-Торума (у остяков жена Нуми-Торума именовалась Пугос). Вогулы считали Каалташ (Каалтась) матерью всего живого; она покровительствует новорожденным, определяет срок жизни и судьбу каждого из людей. Когда Золотая Баба еще находилась в Пермии, она, полагает Трубецкой, отождествлялась с удмуртской Кылдысин — богиней плодородия. «Кылдысин» по-удмуртски означает «творить», «беременеть» (Трубецкой Н.С., 1906. С.56–57).

Сложнее обстоит дело с определением подлинного облика Золотой Бабы. Некоторые ученые предполагают, что так могли называть золотую или позолоченную статуэтку Мадонны с младенцем. Русские некогда завезли ее в Пермью, откуда она попала потом в Западную Сибирь. Однако один из наиболее авторитетных знатоков данной проблемы М.П.Алексеев считает эту догадку неправдоподобной, «хотя бы уже потому, что русские не имели скульптурных образцов мадонн, а если и имели, то они резались из дерева... и, кроме того, конечно, едва ли куда вывозились из церквей» (Алексеев М.П., 1941. С.117).

Скепсис М.П.Алексеева не вполне обоснован. Известны многократные (особенно в XIV–XV вв.) набеги чердынских и пельмских вогулов на Пермские земли, иногда совместно с остяками. Разорялись села и посады, вывозилась бытовая и церковная утварь. Так, в 1455 г. вогульский князец Асыка внезапно напал на тогдашний центр Пермии г. Усть-Вымь. Это случилось в воскресный летний день, когда пермский епископ Питирим вывел свою паству с иконами и хоругвями за город, на мыс, где соединялись реки Вымь и Вычегда, для молебствия и поучительных бесед. Нападение вогулов застало

усть-вымцев врасплох. Сам Питирим был убит, клир разогнан, а захваченное церковное имущество частью уничтожено, частью увезено Асыкой в свои владения как военный трофей.

Христианские культовые предметы могли попадать на урало-западносибирскую территорию и другими путями. В Новгородской летописи от 1193 г. сообщается, что новгородцы, отправляясь в Югру, брали с собой священников: «Идоша из Новгорода в Югру понмя с собою попа Ивана Легена и иных вячьших» (Щеглов И.В., 1883. С.6). Можно не сомневаться, что христианские священники, идучи исполнять свои обязанности на стороне, брали с собой необходимые предметы церковной утвари.

Знаменитый францисканец Гильом Рубрук, совершивший в 1253–1255 гг. путешествие из Лиона в Монголию, не раз встречал в Южной Сибири христианских (несторианских) священников и молился в их церквах (Рубрук Г., 1957).

Венгерский миссионер Иоганка, проживший в начале XIV в. несколько лет в Баскардин (Башкирии), встретил там послов из страны Сибур (Сибирь) и узнал от них, что недавно жители тех мест, откуда они пришли, были крещены русским священником. Будучи приверженцем римской церкви, Иоганка оценил труды своего русского коллеги весьма отрицательно: «Так как однако сказанный русский и не умел и не решался должным образом наставить их, они, и крещенные, остались в прежнем заблуждении». Продолжая рассказ о беседе с послами страны Сибур, Иоганка далее пишет: «Они однако говорят, что христианский Бог сильнее всех других богов: когда их иной раз вынуждает какая-то необходимость, они призывают христианского Бога и часто получают просимое» (Аннинский С.А., 1940. С.93).

Знакомство западносибирских аборигенов с «христианским Богом» задолго до Ермака засвидетельствовано и Ремезовской летописью. Казаки Ермака, придя в Сибирь, с удивлением узнали, что остяки нередко использовали в качестве богочтимых святых христианские культовые атрибуты. Описывая штурм и взятие Богданом Брязгой Нимнянского городка на Иртыше, сибирский летописец сообщает: «И доехали конми до устья Демьянки, до болшево их сборново княжца Демьяна (Нимьяна. — М.К.), и город их велик и крепок, и в зборе 2000 Татар и Вогулов и Остяков; приступали по три дня и не могли попасть в крепость горы и хотеша возвратитися и думали, как взять, и се распутища ходу и голод близ. И спрашивали у тех, кто приехали с ними в подводах и с есаком, како молятся? Один же из них, чувашенин, был у Кучюма русского полону, сказал: Молятся де они русскому

Богу, и тот русский Бог литой, золотой, в чаше сидит, и в ту де чашу наливши воды, пьют и зовут его Христом» (Ремезовская летопись, 1707. С.334). Любопытно, что, как и в других случаях, казаки, захватив городок, «есак взяли и весновали, а мольбища не сыскали».

Вспомним описанную в той же Ремезовской летописи белогорскую Золотую Бабу: «Нага с сыном на стуле сидящая». Подобный сюжет и манера изображения совершенно не характерны для культовой скульптуры аборигенного населения Сибири, но типичны для европейского духовного изобразительного искусства.

Сибирская этнография дает множество примеров того, как привозная иноземная вещь вызывала у остяков и вогулов ассоциации с собственными божествами. Так, русские детские куклы, покупаемые западносибирскими аборигенами на Ирбитской ярмарке, обычно использовались ими как домашние идолы. Сосьвинские вогулы издавна поклонялись серебряной скульптуре индийского слона, неизвестно как у них оказавшейся. У одной из групп северных вогулов долгое время находилась бронзовая фигурка всадника западноевропейской работы, которую они почитали как Мир-суснэ-хума — светлое солнечное божество, сына верховного бога Нуми-Торума и Калташ.

Любопытно, что в XIX в. появились своеобразные полулегальные центры сибирско-языческого культового литья, работавшие «на рынок». В Тобольске, например, некий поляк Р. держал мастерскую по отливке медно-бронзовых идолов. «Образцы идолов он привозит из своих, почти ежегодных, поездок на север Западной Сибири, где у живущих там остяков и самоедов кое-где встречаются древние металлургические божки, большей частью, видимо, зырянского происхождения. Во время этих поездок он продает свои товары и берет новые заказы» (Патканов С., 1999. С.140).

И если в далеком прошлом в урало-западносибирскую тайгу попало скульптурное изображение Мадонны с младенцем, оно неизбежно было бы воспринято вогулами и остяками как образ Калташ (вогульск.) или Пугос (остяцк.) — богини-жизнедательницы, ведающей рождением младенцев и определяющей судьбы людей. Так что Золотая Баба (если она все-таки будет найдена) может оказаться доселе неизвестным творением европейской художественной школы. Но, скорее всего, существовало несколько «Золотых Баб», в том числе местного, сибирского, изготовления, что и породило несовпадения в описаниях. Большинство изображений были медными или бронзовыми (определение «золотая» во многих случаях всего лишь ритуальный эпитет).

Как видели сибирское язычество христианские миссионеры

Промахи и неудачи русских духовных миссий в распространении православия в Сибири объясняются главным образом тем, что христианская религия, пастушеско-земледельческая по своему происхождению, замешанная на постулатах аскетизма и всепрощения как показателях высшей праведности, не соответствовала потребностям, духу и морали охотников-рыболовов, не вышедших до конца из состояния первобытности. В равной мере для сибирских язычников была неприемлема и обрядово-уставная сторона христианских церковных правил. Говоря о трудностях, испытываемых русскими священниками в попытках приобщить нижнеобских остяков к христианской обрядности, Фр.Белявский писал: «Образ жизни их не позволяет им следовать вполне уставам церкви. Так, например, продолжительные отлучки за звериными промыслами не позволяют им посещать церкви более одного или двух раз в год, у исповеди еще бывают реже, и притом истощая в это время свои запасы, принуждены бывают по постам есть мясо убиваемых зверей» (Белявский Фр., 1833. С.88).

Духовные и светские сибирские власти единодушно отмечали неэффективность, поверхностность христианизации сибирских аборигенов и удивительную живучесть их исконных языческих верований. У крещеных вогулов, обитавших на рубеже XIX и XX вв. на севере Верхотурского уезда, согласно отчету Пермской и Оренбургской епархий, «кровавые жертвоприношения процветают в полной силе, причем они совершаются в честь Господа Иисуса Христа, Божьей Матери и Св. Николая Чудотворца, которые по представлениям вогул являются белым (Христос. — М.К.), добрым (Богоматерь. — М.К.) и строгим (Николай Угодник. — М.К.) шайтанами» (О религиозном состоянии инородцев..., 1908. С.392).

Аборигены воспринимали священников как «шаманов», а церковную службу как «камлание». К.Д.Носилов рассказывал о своем приятеле, старике-вогуле, который был сторожем в православной церкви, помогал попу во время богослужений, одновременно являясь шаманом и хранителем жертвенного амбарчика (Носилов К.Д., 1904. С.51). О.Финш и А.Брем упоминают одного самоедского тадибея (шамана), который днем был певчим в церковном хоре, а по ночам шаманил; при этом всегда носил на шее крест, а в чуме своем имел три христианские иконы (Финш О., Брем А., 1882. С.482–483). Шорские шаманы, тоже обычно имевшие в

своих жилищах иконы, перед камланием поворачивали их лицом к стене или зашивали шабью (Малов С., 1909. С.41).

В отечественных религиозных трудах, энциклопедических словарях и философских справочниках язычество обычно определяется как политеизм (многобожие). С таким постулатом трудно согласиться, хотя нельзя не признать, что в истории религиозных представлений действительно прослеживается тенденция к переходу от политеизма к монотеизму (единобожию). В целом же все не так однозначно. В язычестве (не только сибирском) присутствует явный элемент монотеизма, а именно наличие в пантеоне главного небесного бога. У обских угров это Нуми-Торум, у ненцев — Нум, у кетов — Есь, у алтае-сайнских тюрков — Ульгень и т.д. В то же время такая, казалось бы, самая «неязыческая» религия, как христианство, буквально насыщена политеизмом. В разных жизненных и ритуальных ситуациях богобоязненный христианин обращается с молитвами и к Христу, и к Пресвятой Богородице, и к Николаю Угоднику, и к архангелу Михаилу, и к апостолам Петру и Павлу, и ко всякого рода общехристианским и локальным святым, которые тоже являются богочтимыми лицами, способными влиять на судьбы людей.

Так, в практике русского православного богочтения было принято молиться: во исцеление от недуга — великомученику Пантелеймону, при неблагополучии конного скота — мученику Флору, при засилье сельскохозяйственных вредителей — мученику Трифону и т.д. Наверное, можно согласиться с В.Г.Богораз-Таном, заметившим в этой связи, что христианство не привело к единобожию, а, по сути дела, «просто заменило одно многобожие другим» (Богораз-Тан В.Г., 1928. С.131).

В христианстве, как и в язычестве, божественным персонажам небесной сферы во главе со Всевышним противостоит хозяин Преисподней — «Князь Тьмы», Сатана, возглавляющий бесчисленный штат «нечистых». Короче говоря, принцип многобожия и единобожия как критерий различения языческих и «неязыческих» религий, в сущности, не работает.

Кстати, сам факт многобожия в сибирском язычестве не вызвал у христианских миссионеров особых отрицательных эмоций. Более того, главный небесный бог обских угров, хозяин Верхнего мира Нуми-Торум стал в миссионерской интерпретации синонимом христианского Всевышнего. Богородица (вогульск. Сянь-Торм) трактовалась через супругу Нуми-Торума — Каалтащ (вогульск.) и Пугос (остяцк.). У ваховских остяков Пугос вообще утратила свое первоначальное имя и стала называться Торум-анка (Богоматерь). Иисус Христос был со-

отнесен у вогулов с младшим сыном Нуми-Торума и Каалтащ — Мирсуснэ-хумом; Николай-чудотворец у остяков — с Вонт-ике (духом, влияющим на успех охотничьего и рыболовецкого промыслов); Георгий Победоносец — с Орт-ике (покровителем остяцкого богатырского сословия) и пр.; т.е. практически весь основной обско-угорский языческий пантеон сравнительно легко совместился с христианским.

Особым авторитетом у российских язычников пользовался Николай-чудотворец, наиболее отвечавший языческим представлениям о духах, курирующих занятия охотой и рыболовством. Любопытно, что марийцы, отказавшись в 1920-е годы от православных богов и вернувшись к язычеству, включили в число своих исконных языческих духов лишь Николая-чудотворца, объяснив это следующим образом: «Другие святые мошенник большой... А этот старик немножко правильный».

А.Каннисто в одной из своих работ приводит такой случай: на театрализованном представлении во время вогульского Медвежьего праздника перед зрителями наряду с собственно вогульскими духами появился Николай-чудотворец «с крестом и восковой свечой в руке, танцующий русский танец» (Карьялайнен К.Ф., 1996. С.165). К.Д.Носилов, присутствуя однажды на жертвоприношении оленя у вогулов, наблюдал, как, совершая акт заклания, жертвователи дважды «кормили» стоящую в священном углу юрты икону Николая-чудотворца, смазывая губы святого жертвенной кровью (Карьялайнен К.Ф., 1996. С.127).

Не считая себя достаточно подготовленным судить о соотношении главных мировоззренческих смыслов язычества вообще и христианства вообще, попробую ниже выделить характерные особенности сибирского язычества в свете тех впечатлений и оценок, которые высказывали русские православные миссионеры, касаясь несоответствия языческих и православных нравственных канонных.

1. Неравнозначность критериев нравственности. Если в основе нравственной концепции христианства лежит идея по существу безоговорочной «любви к ближнему», то у язычников тайги и тундры нравственным считалось прежде всего то, что способствует выживанию рода, в том числе отречение от «невыгодных» духов, оставление на произвол судьбы недееспособных калек, безнадежных больных, ритуальное убийство стариков и др. Иными словами, в основе различения добра и зла в сибирской языческой первобытности зачастую лежал, если можно так выразиться, «родовой эгоизм».

Описывая быт и обычай камчадалов, С.П.Крашенинников сообщает: «Когда они рожали двойню, то по крайней мере одному умереть

надлежало». То же самое и гиляки: «одного из двойнишных всегда убивают» (Крашенинников С.П., 1949. С.437, 470). У северных якутов, отмечал Н.Припузов, «бедные семейства, обремененные многочисленной семьей, новорожденных детей вешали на деревьях в турсуках» (кожаных сумках. — М.К.) (Припузов Н., 1890).

В.Иохельсон (1898. С.226) поведал историю о голоде у юкагиров.

Кормилец семьи, обессилев от недоедания, был накануне смерти. Когда он стал совсем плох и впал в беспамятство, его жена убила своего ребенка и стала кормить мужа грудным молоком. Начав выздоравливать, супруг спросил:

— Ты зачем убила нашего ребенка?

— Если ты помрешь, — ответила жена, — мы все помрем, никого у нас не будет; если ты будешь жив..., у нас другие дети будут.

Примечательно, что убийство матерью ребенка во имя спасения мужа и семьи преподносится рассказчиком как разумный и нравственный акт.

Наиболее явно и жестоко этот «бесчеловечный» с точки зрения христианской морали закон проявлялся во время эпидемий. Тунгусы, по наблюдениям князя Кострова, «как скоро кто у них заболит этой болезнью (в данном случае речь идет об оспе. — М.К.), ... кладут ему несколько пищи и оставляют на произвол судьбы, уходя сами как можно дальше на возвышенные места, где воздух чище» (Костров Н.А., 1857. С.96).

Вот как врач К.А.Рычков описывает эпидемию оспы у самоедов Туруханского края в 1908 г.:

«Туземцы вымирали здесь целыми семьями. Объятые ужасом смерти, уstraшенные последствиями эпидемии, ощущая на себе ее действие, они в паническом страхе бросали свои чумы, заболевших членов семьи и бежали в отдаленные места, с надеждой убежать от неминуемой гибели. Но смерть преследовала беглецов по пятам, и они умирали в пути, сидя на своих санках. Достаточно было заболеть одному человеку, как наступала семейная паника: кто срывал с чума нюк, кто собирал оленей, и все обращались в бегство, оставляя заболевших на произвол судьбы.

Ужасны по силе трагизма картины заболеваний туземцев, от которых холодит мозг и душу очевидца. Представьте себе среди мрачной тундры одиноко стоящие брошенные жилища. К ним никто уже никогда не подойдет. Они заживо погребены. Они беспомощны и обречены на смерть, если не от эпидемии, то от голода и стужи. Трудно себе представить весь ужас положения этих несчастных, которых люди как бы

вычеркнули из числа живых и убежали от них, как от чего-то отвратительного, ужасного. Оставленные на произвол судьбы, они поднимают вопль, целуют и умоляют своих шайтанов, наконец дичают, сходят с ума. Иногда далеко была слышан их протяжный жалобный вой» (Рычков К.М., 1917. С.122–123).

По сибирским этнографическим данным, избавление от «лишних» сородичей было особенно распространено у подвижных охотников, оленеводов и северных скотоводов, т.е. в основном у кочевников, ведущих одностороннее хозяйство, не подстрахованное в должной мере другими видами хозяйственной деятельности. В таких обществах лишние «иждивенцы» были особенно обременительны, а потому нежелательны.

С наибольшей наглядностью это проявилось в обычае убийства стариков. В юкагирском сказании «Сын Учэгэна» молодой охотник убивает своих дедушку и бабушку, затем мать, и, тем не менее, доволен собой и жизнью, женится на красивой девушке и счастлив во всем. Рассказчик не осуждает его — напротив, наделяет всевозможными достоинствами: он — богатырь, смелый воин, хороший охотник (Гоголев Э.В. и др., 1975. С.229).

А.А.Ресин, посетивший в 1880-е гг. Чукотку, отметил, что у оленых чукчей очень мало стариков. Почувствовав наступление старости, глава семьи, по словам Ресина, «призывает своего старшего сына, долг которого отправить его на тот свет. К больному, лежащему за пологом, просовывается копье, и сам старик со стойкостью направляет острие его в свое сердце» (Ресин А.А., 1888. С.174).

У северных бурят, скотоводов-охотников, прежде существовал обычай убивать стариков, достигших возраста около 70 лет. Накануне убийства старик этот устраивал у себя дома большое пиршественное застолье, собирал родных и знакомых, которые чествовали его, оказывая почет и уважение. «Можно думать, — замечает Хангалов, — что старики и старухи мешали передвижениям бурят, составляя только лишнюю тяжесть» (Хангалов М.Н., 1888. С.1).

Похожие способы добровольной или насильственной «почетной» смерти известны в прошлом и у якутов (Серошевский В.А., 1896. С.513–514). Социально-психологическая подоплека вышеописанного обычая ярко рисуется в якутском предании, опубликованном Г.В.Ксенофонтовым. Богатырь Идэлыги-Боотур, постарев и потеряв свежесть сил, созывает своих младших родственников и держит перед ними такую речь:

«Детушки мои! Оказывается, я уже постарел и потерял свою резвость. Отныне, по-видимому, предстоит мне жалкая участь — не

справляться даже с делом естественной надобности. Бывало, в старину, в пору моей зрелости и полноты сил, южную половину нашей елани покрывал я поперек девятью прыжками. А вот сегодня едва прошел девятнадцатью. Подобно дрянным и жалким людям не желаю я умирать, дойдя до полного изнеможения... Мое заветное желание, чтобы вы теперь же покончили мои счета с жизнью».

Далее произошло следующее: «...Он созвал свою родню и устроил богатое угощение. Ели и пили вдоволь. Вели самые заветные и душевные беседы. В заключение, высказав свои предсмертные слова и желания, он простился со всей родней, людьми и родной страной.

А могильная яма уже была готова. Говорят, что Идэльги приказал оседлать своего любимого коня и от дома до могилы проехал верхом с видом человека, отправляющегося в дальний путь. У самого края могилы он стал на колени. Внук и брат развязали тетиву его лука и, обернув ее вокруг шеи, начали тянуть в обе стороны изо всех сил» (Ксенофонов Г.В., 1977. С.14).

В основе вышеописанного обычая лежал жестокий первобытный рационализм, освященный высоким жертвенным началом, в результате чего убийство превращалось в священный акт. Считалось, что насильственная смерть, обставленная определенными ритуалами, уже не убийство, а способ отправления в лучший мир, обеспечивающий высокую посмертную будущность. Собственно, это тоже проявление любви к ближнему, но не на христианский, а на языческий манер.

По сибирским языческим представлениям, люди, погибшие от какого-либо оружия (не обязательно в бою), в своей посмертной жизни занимали более привилегированное положение, чем те, кто умер обычной смертью — от болезни или от старости. В чукотской структуре Мироздания посмертное пространство, в котором живут «окровавленные» (сраженные оружием), находится во владениях «Рассвета», т.е. в самом благодатном месте небесной сферы.

У оседлых сибирских групп (рыболовов, морских зверобоев и др.), имевших более надежный достаток, ритуальное убийство стариков практиковалось значительно реже. Священник И.Вениаминов, долго живший среди алеутов — островных охотников на морского зверя, с удовлетворением отмечал, что у них положено «дряхлах стариков почитать и слушать их наставления и в случае нужды стараться уделить им кусок из своего промысла, и помогать своими трудами, и стараться получить от них доброе слово; и ежели кто будет исполнять (это), тот будет долговечен, при промысле и на войне счастлив и, будучи стар сам, не будет оставлен даже на чужой стороне» (Вениаминов И., 1840. С.137).

Тем не менее, и оседлые группы порою прибегали к геронтоциду, причем не только в языческой среде. В Припамирском Шугнани сто лет назад старики селения Бар-Пяндж (горные таджики) рассказывали, что на их памяти, в 1870-е гг. и ранее, немощных старцев относили в дикое горное место, называемое Бобы-Хор («поедающее предков»), ставили рядом горшочек с едой и покидали на произвол судьбы. До недавних пор здесь была популярна шутка, адресуемая пожилым людям: «Следовало бы тебя отвести в Бобы-Хор» (Кисляков Н.А., 1970. С.70).

Еще совсем недавно обычай избавления от стариков наблюдался у некоторых групп восточных славян. Писатель В.Г.Короленко в «Истории моего современника» вспоминает о судебном деле по убийству братьями-крестьянами своего старика-отца. Самое удивительное, отцеубийцы так и не поняли своей вины: «Ну так что, что убили? — недоумевали они на суде. — Своего убили, не твоего». «Я считал, — пишет В.Г.Короленко, — этот рассказ анекдотом, но впоследствии в газете «Волынь» встретил воспоминания старого полещука (жителя Полесья. — М.К.), который рассказывал, что обычай уничтожения стариков долго держался среди диких жителей Полесья. В самом смягченном виде это производилось как обряд: со стариками прощались, усаживали их в сани, вывозили в лесную чащу и оставляли на произвол судьбы».

А.Я.Штернберг, прекрасный знаток архаических обычаев, опубликовал в 1933 г. книгу «Семья и род у народов Северо-Восточной Азии» (Л.), где, в частности, изложил сведения о случаях геронтоцида у аборигенного населения Австралии, Африки, Северной Америки, островов Суматра, Фиджи и др.

Для сказок, легенд, преданий разных народов мира характерен такой сюжет: царь, хан или иной властитель объявляет полноценными членами общества лишь здоровых, сильных людей и повелевает предать смерти всех стариков. Однако один молодой человек не подчиняется указу и прячет своих престарелых родителей в потайном месте. Некоторое время спустя в страну, сокрушая все на своем пути, вторгаются вражеские полчища. Старик-отец дает сыну спасительные советы, которые юноша от своего имени пересказывает правителю. Тот, следуя этим советам, побеждает врагов. Далее молодой человек отказывается от предложенной ему награды и признается, что действовал согласно указаниям отца. Властитель отменяет свое первоначальное решение и предписывает впредь оказывать старикам всяческий почет и уважение.

Подобного рода сюжеты представлены и в славянском народном творчестве (белорусская сказка «Старый бацько», русская сказка

«Деревня Бибакчи» и др.), и в финском, балтском, германском, романском, тюркском, иранском, индийском и прочих фольклорах.

В этой фольклорной притче заложен глубокий социальный смысл, свидетельствующий о том, что в истории человечества был период, когда преимущественное право на жизнь имели лишь физически полноценные члены коллектива, способные добывать пищу, защищать соплеменников от врагов, производить здоровое потомство. Но затем, с дальнейшим развитием социума, пришло понимание, что без опыта, знания и мудрости, носителями которых являлось старшее поколение, общество не способно выжить. Тем не менее, пережитки геронтоцида сохранились у многих народов до этнографической современности.

2. Юридическая равноправность в сибирском язычестве человека и богочтимого духа, что, пожалуй, более всего поражало и даже шокировало ревнителей христианской веры. Отношения между человеком и духом у сибирских язычников строились по принципу обоюдной выгоды и носили во многом договорной характер: я (человек) приношу тебе жертву, сопровождаемую определенной просьбой, за что ты (божество, дух) обязан оградить меня от напастей и обеспечить хороший промысел. Или наоборот: я (божество, дух) ниспосылаю тебе (человеку) те или иные блага, каковые ты должен оплатить мне жертвенными дарами, словесными благодарностями и восхвалениями. Нарушение этой договоренности той или иной стороной воспринималось как бесчестный поступок, заслуживающий осуждения или даже физического наказания.

По наблюдениям А.И. Андреева, прожившего несколько лет среди туруханских самоедов (вторая половина XVIII в.), последние, отправляясь на промысел, в жертву своим «болванам... колют оленей, прыщут рыбным жиром в огонь и над дымом держат тех болванчиков, мажут горячей кровью убитого оленя, одевают снятую с оленя кожей и возят на особых санках; и когда промысел бывает хорош, то и более украшают, одевая разного рода звериными кожами; а когда неудачен, то привязав за шею веревку, таскают по полю за санками, бросают в огонь или в воду, а потом заводят других» (Андреев А.И., 1947. С.90).

У остяков, замечает К.Ф. Карьялайнен, «если дух высказывает упреждение, небрежно и равнодушно относится к делам своего хозяина, тот может его наказать: оставить голодным, не угощая его то или иное время, наказать физически или даже изгнать вообще» (Karjalainen K.F., 1921. S.21–22). При спорности наказания обиженный божок мог об-

ратиться с жалобой к божееству более высокого ранга, которое решало, прав обидчик или нет. Если не прав, то вышестоящий дух мог наслать на него болезнь или даже смерть.

Былинный остяцкий богатырь Сонгхуш разрубил надвое и сжег на костре главного своего идола за то, что тот, несмотря на многие приношения и постройку нескольких жертвенных амбаров, изобилующих пушнинной и другими ценностями, не дал бездетному дарителю наследника, которого он просил (Patkanov S., 1900. S.39).

Вогульский князь Сатика, когда у него, несмотря на многие жертвы богествам, умерли два любимых сына, «прям секеру и сокрушы многия идолы; приближыся же сам с вышше устроенным намирением к первоначальному своему кумиру и егда хотще сокрушить, от народа молим бысть и, неким мадовоздаянием утолим, остави сего» (Новицкий Гр., 1941. С.82).

Таежные западносибирские аборигены, к ужасу православных священников, распространили этот языческий правед на христианские иконы и иные святыни. Известно, например, что вогул Кирилл Калишин из Махтыльских юрт стрелял из ружья в Георгиевскую часовню, осерчав на великомученика Георгия за то, что этот святой будто бы умертвил его сына-младенца. Вогулка Акилина Дунайкина, обидевшись за что-то на «русского бога», бросила с бранными словами образ Спасителя на землю и растоптала ногами (Павловский В., 1907. С.217). Подобных случаев в Сибири было великое множество. Православные служители церкви зачастую старались их попросту не замечать, потому что толку от репрессивных воздействий не было никакого. Аборигены просто не понимали, в чем, собственно, состоит их вина.

Следует особо оговорить, что вышеописанное отношение к идолам и иконам наиболее наглядно прослеживается в угро-самодийской среде. По остальным сибирским народам сведения более скудны или менее четки. Возможно, некоторые из сибирских этносов несколько «не доросли» до столь высоких форм «равноправия» человека и духа или, наоборот, «переросли» этот уровень в сторону большего богопочитания (алтае-саянские тюрки?). Впрочем, этот вопрос никогда не разрабатывался в целом, и поэтому какие бы то ни было категорические суждения на сей счет пока преждевременны.

3. Иное, чем у христиан, понимание сибирскими язычниками соотношения категорий добра и зла. Сибирское язычество, в отличие от христианства, не ставит целью искоренение зла в мире людей, признавая его столь же правомочным, как и добро. В

урало-алтайских космогонических мифах нередко фигурируют два брата-сотворца; при этом акт творения сопровождается ссорой, борьбой, соперничеством (например, между старшим братом Ульгем и младшим братом Эрликом у алтае-саянских тюрков). Так, когда Ульгень сотворил человека, Эрлик тут же воспроизвел его негативный теневой вариант. Увидя это, разгневанный Ульгень воскликнул: «Мой народ белый пойдет на восход солнца, а твой народ черный — на заход» (Анохин А.В., 1924. С.18).

В более архаичных вариантах этого мифа имеет место не разрыв между братьями, а раздел Мироздания и новый уровень сотрудничества. Комментируя это обстоятельство, А.М.Сагалаев замечает: «Там речь может идти о том, что небесный Бог «сердится» на хозяина подземного мира, но это не более чем реплика космогонического мифа. На самом деле они равны и вместе участвуют в поддержке космического миропорядка» (Сагалаев А.М., 1992. С.41).

На поздних стадиях первобытности соотношение добра и зла в сибирском язычестве все более испытывает тенденцию к переходу от состояния «единства противоположностей» к состоянию «размежевания противоположностей». Этот разлад прослеживается в усиливающейся тяге к разделению сибирского шаманства на «белое» и «черное», отмеченному главным образом у тюркоязычных и монгольских скотоводов. Однако и при наметившемся «размежевании» «черные» и «белые» шаманы ведут себя как равноправные и взаимонужные партнеры, хотя и не испытывают симпатии друг к другу.

Христианство, как мы знаем, в отличие от язычества, провозглашает своей главной нравственной целью полное и абсолютное торжество добра на Земле. Тем не менее, даже в христианстве не отрицается объективная равноправность добра и зла — в рамках общей структуры Мироздания.* Примечательно, что Спаситель (сын Божий) декларирует борьбу со злом и ведет ее не во вселенском масштабе, а лишь в пограничье Верхней и Нижней сфер, т.е. в Среднем мире, на Земле. Вспомним в этой связи, что библейский Творец при упорядочении вселенского Хаоса не уничтожает тьму, а лишь отделяет от нее свет.

* Наверное, более точным было бы утверждение, что главные нравственные цели христианства — спасение всех уверовавших во Христа, «обожение» человека через страдания, исполнение заповедей и послушание богу. Проблема же соотношения добра и зла (теодицея, «оправдание бога» — термин немецкого философа XVII—XVIII вв. Г.В.Лейбница) была и остается предметом споров theologов на протяжении всей истории существования христианской мысли. — *Прим. ред.*

4. Не вполне одинаковая ориентация на те или иные структурные блоки Мироздания. Сибирское язычество пронизано идеей «завязанности» человека на все три главные сферы Вселенной, а именно на Средний (земной), Верхний и Нижний миры, что отражает триединую космическую сущность человека и возводит его на уровень Макрокосма. В христианстве этот трехсферный внутренний и внешний космизм человека во многом утрачен. Этот тезис я попытаюсь подробнее раскрыть в третьей — восьмой главах настоящей книги в связи с рассмотрением отдельных аспектов языческого миропонимания.

5. Разные представления о механизме развития Мира. В то время как библейская космогоническая концепция исходит преимущественно из «одноразовости» земной истории, в основе языческой космогонии лежит идея цикличности прекращений и возобновлений жизни на Земле. По мифологии кетов, после акта Творения история Земли являет собой череду катастрофических наводнений, перемежающихся с относительно благоприятными климатическими периодами. В исчислении мифологического времени кеты употребляют такие выражения, как «до последнего потопа», «после последнего потопа». Потопы выступают как средство обновления Мира («Землю пусть сполошет»). Любопытно, что наводнения сопровождались губительным северным ветром, вздымающим валы семисаженной высоты (Алексеев Е.А., 1976. С.69). Похолодания чередуются с потеплениями. Они зависят от обстоятельств, связанных с перипетиями жизни кетского бога тепла Усэса (Дульзон А.П., 1969. С.199—203).

По рассказам остяков, верховный бог Нуми-Торум насылает на Землю то всемирный пожар, то всемирный потоп. Во время предстоящего наводнения, которое Нуми-Торум собирается вызвать в недалеком будущем, комары и мошки достигнут величины соболя и будут уничтожать все живое (Гондатти Н.А., 1888а. С.68—70).

В алтайской мифологии цикл «пожар-потоп» начинается с геологического катаклизма: «Семь дней было землетрясение»... Следующие семидневки характеризуются этапными климатическими изменениями:

Семь дней горели горы.
Семь дней шел дождь.
Семь дней шел с бурей град.
Семь дней шел снег.

(Анохин А.В., 1924. С.17)

Уместно предположить, что версия всемирного потопа в сибирской языческой мифологии заимствована из Библии. Однако этому

противоречат два обстоятельства: во-первых, в библейском варианте, в отличие от сибирского, языческого, отсутствует идея цикличности; во-вторых, «потопный» сюжет лежит в основе древнейшего прауральско-го мифа о «нырянии» за землей: гагара (иногда утка или другая водоплавающая птица) одиноко плавает по бескрайней водной глади. Затем по собственной инициативе или по велению свыше ныряет и (обычно после третьей попытки) возвращается из подводных глубин с тиноу в клюве, из которой рождается земная твердь.

Этнолингвист В.В.Напольских, проведя всесторонний системный анализ фольклорных, археологических и лингвистических данных, достаточно убедительно доказывает, что истоки этой мифемы кроются в сибирском верхнем палеолите (Напольских В.В., 1991).

За пределами Северной Азии сибирской мифологической версии о чередовании всемирных «пожаров» и всемирных «потопов» наиболее соответствует концепция цикличности Мира, отраженная в древнескандинавской «Старшей Эдде». Согласно «Эдде», сначала Земля гибнет от нестерпимой жары:

*Срываются с неба
Светлые звезды,
Пламя бушует
Питателя жизни,
Жар нестерпимый
До неба доходит.*

(Прорицание вельвы... , 1975. С.189)

Затем наступает всемирный потоп, сопровождаемый холодными смертельными ветрами:

*Ветер вздымает
До неба валы,
На сушу бросает их,
Небо темнеет,
Мчитя буря
И бесятся вихри —
Это предвестья
Кончины богов.*

(Песнь о Хюндле... , 1975. С.345)

Есть основания предполагать, что наряду с циклами «пожар-потоп» языческое миропонимание включало в себя представление о существовании циклов иного порядка и иной семантической значимости. В ханты-мансийской мифологии часты такие сакральные выражения: «Светлый Отец ... когда-то открыл на свете кукольный век,

когда-то открыл на свете кукольное время»; или: «В светлом человеческом мире, где ты живешь, настанет кукольный век, настанет кукольное время»; или: «Когда настанет на свете человеческий век, настанет человеческое время» (Мифы, предания, сказки хантов и манси, 1990. С.122, 124, 272). Видимо, под чередованием дочеловеческого («кукольного») и человеческого времени подразумеваются периодические взаимосмены «времени богов» и «времени людей».

6. Непротиворечивое совмещение знания и веры в системе языческого миропонимания. Подробнее этот сюжет я затрону в четвертой главе в связи с характеристикой языческой системы Мироздания.

7. Наконец, экологичность языческих миропредставлений, проявляющаяся прежде всего в очеловечивании Природы. Этой проблеме посвящена глава вторая настоящего исследования.



Рис. 1. Рисунок на бронзовом зеркале. Около рубежа н.э. Айдашинская пещера (Красноярский край).



Рис. 2. «Улыбающаяся красавица». Бронза. IV–V вв н.э. Парабельское культовое место (Томская обл.).



Рис. 3. Скульптурный портрет красавицы (хантыйской богини Пугос?). Бронза. V–VIII вв. н.э. Городище Шаманский мыс (Томская обл.).

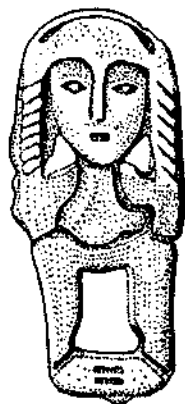


Рис. 4. «В бобровую шубу одета Андвисура Анахита из трехсот бобров...» (Авеста). Художественная бронза. V–VIII вв. н.э. Айдашинская пещера (Красноярский край).

Природа и жизнь



Традиционная экологическая нравственность

В истории мирового язычества имели место два самых больших мировоззренческих открытия — овладение а) тотемическим и б) анимистическим ракурсами понимания Природы.

Тотемизм — комплекс представлений о происхождении кровнородственных человеческих коллективов от тех или иных животных, реже растений и даже от неодушевленных (с точки зрения современного человека) элементов Природы — мы вправе расценивать как мировоззренчески осмысленное признание человеком его неразрывной связи со всем окружающим Миром. Идея органического единства всего Сущего не только привела наших предков к «очеловечиванию» Природы, но и легла в основу экологической культуры первобытных обществ. Это неизмеримо повысило их адаптивные возможности, что позволило человечеству выжить в условиях неоднократных природных катаклизмов и исторических потрясений.

Анимизм — комплекс представлений о душе и духовных сущностях — второе не менее важное открытие в истории древнего миропонимания. В анимизме нашли свое выражение идеи наследования жизни, соотношения бренности тела и нетленности духа, греха и праведности, смерти и бессмертия. Эти духовные установки оказали влияние на формирование всех последующих религий и даже тех мировоззренческих систем, которые принято считать атеистическими.

В первых вариантах научной периодизации истории миропонимания начальным этапом развития религиозных верований считался **фетишизм**. Потом стало преобладать мнение, что фетишизм как культ преимущественно неодушевленных предметов не может претендовать на статус

этапного религиозно-мировоззренческого явления (Brinton D., 1987. P.134; Харузина В.Н., 1908. С.117; Токарев С.А., 1990. С.33–34).

Даже в Западной Африке, считавшейся классической страной фетишистских культов, последние занимают второстепенное и третьестепенное место, превалирует же культ племенных и семейно-родовых предков. Более того, фетишистские проявления там не только не связаны с господствующим культом предков, но зачастую считаются чем-то вроде вредного еретического нововведения и преследуются ревнителями традиционных верований. С.А.Токарев считает, что культ фетишей в действительности есть не что иное, как персональный культ личных охранителей, известный в религиоведении под именем «нагуализма» (Токарев С.А., 1990. С.301).

Мне представляется, что почитание «фетишей» не несет в себе сколько-нибудь значимого мировоззренческого смысла, а, скорее, есть проявление некоего свойственного всему живому биологического (психологического?) «тяготения» к предмету.

Но вернемся к главной проблеме этой главы — языческому пониманию Природы. Судя по урало-сибирским легендам и преданиям, многие беды, постигающие отдельного человека, родовую группу или народ, были связаны с нарушением определенных правил земного или вселенского общежития. Колымские тунгусы, считается, вымерли потому, что содрали шкуру с живого оленя. В отместку за это олени покинули тот край и тем самым обрекли местных жителей на голодную смерть. Тувинский шаман, объясняя причину болезни женщины, говорит ее мужу: «Ты, охотник, до единого уничтожил целую семью сурков. Когда они, эти сурки, были в одной норе, ты их дымом всех убил» (Кенин-Лопсан М.Б., 1987. С.41).

Юкагиры, обнаружив несколько лосей, одного обязательно отпускали. Даже во время голода не убивали матку с лосенком. Остяки и вогулы, охотясь на бобров, всегда оставляли живую по крайней мере одну пару — самца и самку, чтобы не перевелся на Земле «славный бобровый народ». Камчадалы, забирая из мышинных нор коренья, оставляли часть их нетронутыми, так как были убеждены, чтомышь, лишившись запасенного на зиму корма, покончит жизнь самоубийством, удавась травинкой или сунув голову в развилку ветки. Обские угры полагали, что боги наводят охотника на то животное, чей срок жизни уже на исходе; таким образом, убийство не отражается на естественной численности зверя в тайге и рыбы в

воде. Васюганские остяки, совершая моления о счастливой добыче, просили: «Награди меня дичью, у которой кончился срок жизни, награди меня дичью, у которой иссякает срок жизни! Награди меня рыбой, у которой кончился срок жизни, награди меня рыбой, у которой иссякает срок жизни!» (Карьялайнен К.Ф., 1996. С.81). Убив зверя, охотники-аборигены просили у него прощения за причиненную смерть, а затем исполняли особые обряды и ритуалы, имеющие целью обеспечить возрождение убитого животного. Считалось, что у животных каждого вида своя страна, свой народ, свой язык, свои обычаи, свое хозяйство; они легко превращаются в людей и обратно.

Очеловечивался и растительный мир. В старину урало-сибирские аборигены избегали без нужды рубить деревья; на топливо и бытовые поделки старались находить сухостой. Восточные ханты полагали, что сок деревьев есть не что иное, как древесная кровь: она циркулирует по жилам «вэллэм». Если их перерезать, дереву больно, оно плачет.

Похожие поверья бытовали и у алтайских тюрков. Жизнь человека тесно связана с жизнью дерева, поэтому умерщвление живого дерева равнозначно совершению злокозненного магического действия, направленного на кого-либо из людей. Наиболее греховной считалась рубка молодых деревьев, так как их жизнь ассоциировалась с жизнью маленьких детей. Увидеть во сне падающее дерево считалось плохой приметой: это предвещало смерть близкого человека (если падало молодое дерево — молодого, если падало старое дерево — старого) (Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990. С.47, 57).

Нганасаны полагали, что деревья рождаются разнополыми. На дереве-мужчине обязателен ровный большой сук, на дереве-женщине — дупло. Последнее является не чем иным, как входом в женское лоно. Если дерево-мужчина и дерево-женщина растут рядом — это муж и жена, а ближняя молодая поросль — их дети. Пни в соседстве с молодыми деревьями означают умерших родителей. Холостые деревья растут в одиночестве (Грачёва Г.Н., 1983. С.34, 35). У восточных хантов «падение дерева предвещало скорую смерть тому, кто это увидел или услышал. Надо было найти упавшее дерево и отрубить его вершину» (Кулемзин В.М., 1984. С.116). По представлениям нанайцев, если человек внезапно умер, значит, только что где-то в тайге упало его дерево («морсо»). Некоторые нанайские шаманы знали, где растёт дерево каждого человека (Смоляк А.В., 1991. С.110).

В.Н.Чернецов наблюдал у хантов рода Орла такой посвященный ритуал: юношу, когда он достигал определенного возраста, вели на священное родовое место и заставляли влезть на дерево, где обитал «крылатый предок» рода. Старики читали заклинания, в основном в виде добрых пожеланий. После этого юноша спускался вниз и ступал на землю уже полноправным членом рода (Чернецов В.Н., 1959). Эти действия символизировали второе рождение, переход в новое качественное состояние.

Самым опасным для рода было падение родового священного дерева, ибо это предвещало великие несчастья всему роду, вплоть до полной его гибели. Зная это, неприятель во время войны стремился в первую очередь уничтожить священное дерево враждебного рода. Во избежание такой опасности родовые святилища обычно основывали в тайных местах, окружали ловчими ямами и сторожевыми луками. Посещать их имели право лишь мужчины рода, поскольку жены всегда были чужеродками. Дочери по выходе замуж переселялись в другой род, вслед за чем как бы приобретали чужеродный статус и в своем роде, и в роде мужа. Поэтому и дочерям (за редчайшим исключением) нельзя было доверять наиболее сокровенных родовых тайн. Более всего оберегаемы были секреты, касающиеся мифического **родового дерева душ**. Связь с ним мог поддерживать лишь родовый шаман или иное доверенное культовое лицо.

Этнографические материалы говорят о том, что наиболее почитаемым деревом у сибирских народов была береза. Она считалась священной у хантов, манси, селькупов, кетов, алтае-саянских народов и др. Видимо, столь распространенное почитание березы объясняется тем, что она была самым щедрым и полезным деревом: из бересты делали посуду, малые лодки-берестянки, ею покрывали летние чумы, в нее завертывали покойников; березовый сок считался вкусным и полезным напитком, березовый гриб (чага) являлся у сибирских аборигенов универсальным лечебным средством и т.д. Белый цвет березы связывался с чистым, светлым, добрым началами. По мнению кетов, береза была любимым деревом добрых духов; злые духи садились не на березу, а на пихту и ель (Анучин В.И., 1914. С.17, 18).

«При приношении жертвы Торуму — белому Богу, — писал И.Н. Глушков о чердынских вогулах, — животное выбирается белой масти, а из деревьев, необходимых при жертвоприношении — береза, как имею-

щая белый цвет коры» (Глушков И.Н., 1900. С.71, 72). Шорцы и алтайцы прежде отмечали в мае весенний праздник березы, используемые во время которого предметы были березовыми. Праздник проходил в березовой роще под навесом из березовых кольев. Даже блюдо, на котором подавали мясо жертвенного коня, было сплетено из березовых прутьев (Завалишин И.И., 1865. Ч.2. С.205—207). Культовый инвентарь якутов также изготовлялся почти исключительно из березы; интересно, что при камлании якутский шаман иногда держал вместо бубна березку (Попов А.А., 1949. С.291). В юрте посвящаемого шамана у бурят устанавливали большую березу, корни которой помещались в землю, а верхушка выставлялась в дымовое отверстие. Береза оставалась в юрте навсегда и служила отличительной чертой жилища шамана (Михайловский В.М., 1892. С.75—77).

Наряду с березой отдельные родовые группы почитали родовые священные деревья. Так, остяки в зависимости от родовой принадлежности и конкретных ритуальных обстоятельств поклонялись березе, кедру, сосне. У селькупов, кроме березы, священными деревьями были кедр и лиственница. Березу считали священной все алтайцы, но в то же время каждый род (сеок) имел свое особое священное дерево: ель, березу, сосну, осину. Видимо, нечто подобное было в прошлом и у хакасов: до недавнего времени каждый хакасский род изготовлял гробы для своих покойников из древесины определенной почитаемой породы деревьев (Чанчибаева Л., 1978. С.94).

Особенно строгими были запреты, регулирующие поведение близ святилищ и кладбищ. У обских угров там запрещалось не только охотиться, шуметь, мять траву, копать ямы, но также отталкиваться от земли посохом и лыжной палкой, касаться дна реки веслом при гребле и пр. Такие «закрытые зоны», помимо их культово-ритуальной предназначенности, выполняли роль своеобразных заповедников, где ничто не нарушало естественную жизнь промысловых животных, способствуя их размножению и расселению на соседние территории.

Практически все населявшие территорию нынешней России язычники верили, что ночью земля, вода, лес нуждаются, как и все живое, в сне и отдыхе. Поэтому беспокоить их в это время (нарушать тишину, зря топтать землю, плыть на лодке, черпать воду из реки или озера) считалось серьезным проступком. Лишь мертвые вправе трудиться ночами, поскольку являются темными существами, а ночь считается у них днем.

Чуваши и некоторые восточные финноязычные группы устраивали земле особые «каникулы» — между весенней пахотой и началом сенокоса. В этот период всячески оберегался покой земли, ей давали возможность отдохнуть и набраться сил. «Тогда, — описывает этот обычай очевидец, — невозможно ни пошевелить земли, ни выдернуть кол из земли или вбить кол в землю; нельзя не только выдернуть траву из земли, но даже косить траву с земли. Одним словом, пользоваться землею возможно только так: ходить по ней, сидеть и спать на ней. Даже пинать ногою кочку не должно» (Сухарев П., 1881. С.41).

В последнем разделе предыдущей главы я в весьма темных красках обрисовал жестокие обычаи урало-сибирских аборигенов в отношении калек, стариков, заразных больных и пр. Однако не следует думать, что подобные проявления были преобладающими и определяющими. То же самое стремление «оздоровить» общество породило у сибирских народов ряд обычаев, которые даже с точки зрения истинно христианского человеколюбия носили более чем гуманный и самый что ни на есть богоугодный характер.

В конце XVIII в. священник П.Любарских писал о вогулах: «Если при всех его усиленных в промысле стараниях ... не удастся ничего словить..., в таком случае, не обвиняясь, идут питаться в ту юрту, которою хозяин возвратился с охоты с добычею, и съедают оную все вместе без всякого расчета, равно как бы и сами в ловле оная участвовали» (Любарских П., 1792. С.76).

Тунгусские и ламутские семьи, лишившиеся оленей, зимой распределялись по юртам якутов, которые кормили их, — правда, не всегда бескорыстно (Иохельсон В., 1895. С.146). Нижнеколымские русские во время голодовок уезжали к знакомым чукчам и жили у них на «даровых хлебах» по несколько месяцев. Сами чукчи в тяжелые для русских годы пригоняли в Нижнеколымск оленей, которые распределялись между бедствующими нижнеколымскими семьями. Известно, например, что в 1866 г. один чукча пожертвовал нижнеколымцам 130 оленей (Трифонов А., 1872. С.166). Оседлые долганы-рыболовы Южного Таймыра нередко спасали от голодной смерти кочевых долган-охотников, когда от тех отворачивалась охотничья удача (Миддендорф А.Ф., 1878. С.693).

Юкагиры, занимаясь охотничьим промыслом, оставляли начертанные на бересте карты своих последующих маршрутов с тем, чтобы в

случае нужды другие охотники могли легко их отыскать. Если какому-нибудь охотничьему коллективу не посчастливится на промысле и ему грозит голодная смерть, он первым делом бросается туда, где оставлены маршрутные карты, и, отыскав их, по верным следам гонится за другой охотничьей группой, «находит, а часто вместе с этим находит и свое избавление от неминуемой смерти» (Шаргородский С., 1895. С.147).

Сибирские аборигены считали, что родовая и межродовая взаимопомощь является священным законом тайги и тундры, веря при этом, что он действует и в диком животном мире, — впрочем, не без некоторых оснований. Этот закон срабатывал, в частности, во время миграции белок из мест, пораженных бескормицей, в более богатые кедровые угодья. «Сначала, — сообщает известный ученый-природовед Д.Садовников, — в этом направлении летит роньжа (ореховка) (кедровка. — М.К.), а за нею бежит белка; реки и озера не служат для нее препятствием: она смело бросается в волны, иногда достигая противоположного берега, иногда погибая. Интересно отметить, что проходя через материк, она втыкает на сучья грибы, которые и служат пищею сзади идущим» (Садовников Д., 1909. С.3).

Старые якуты рассказывают: когда мороз скует льдом водоемы, жеребец-вожак выводит лошадей пробивать прорубь для водопоя. Участвуют в этом лишь взрослые особи, обычно самцы. Бьют копытом лед по очереди, периодически сменяя друг друга. После того как прорубь готова, утолять жажду первыми допускают маток с жеребятами.

Но вернемся к людям. Строгие этические нормы, фиксирующие великое уважение к себе подобным и к окружающему миру, соблюдались и по отношению к врагам. Считалось безнравственным, ведя войну, поголовно истреблять побежденных. В остяцком героическом сказании брата-богатыри из городка Кары-поспат, мстя братьям-богатырям из городка Эмдер за изменническое нарушение сватовских правил, убивают их, но щадят одного, чтобы их «город не остался без имени», т.е. чтобы эмдерский богатырский род не исчез с лица земли (Патканов С., 1892. С.95). Убившего много врагов богатыря Эдельвея из одноименного юкагирского сказания дух земли наказал потерей богатырской силы и физическими муками. Все это лишний раз подтверждает, что сибирские аборигены-язычники не отделяли свою жизнь от жизни вообще. «Искоренение» противоречит Природе, а потому противоестественно и греховно.

Ниже я хочу рассмотреть материалы о почитании сибирскими аборигенами отдельных животных, носившем, как правило, характер культа, причем далеко не всегда тотемического.

Медведь

Самое почитаемое животное в сибирской тайге — медведь. Он занимает одно из ведущих мест в изобразительном искусстве местных племен и народов. Наиболее ранние из известных мне достоверных каменных культовых изображений этого зверя относятся к неолиту-энеолиту. Адреса находок — Васьковское неолитическое кладбище (Кемеровская обл.), Самусьский и Старомусульманский энеолитические могильники (район Томска) и др. Кроме каменной, известна глиняная, костяная и деревянная (Горбуновский торфяник рядом с Нижним Тагилом; голова из дерева; энеолитический комплекс) скульптура.

Почти наверняка медвежьи фигурки изготовляли и в донеолитическое время, но, скорее всего, из органического материала (дерево, кость), поэтому в большинстве своем они не дошли до нас. В этой связи чрезвычайно интересна вырезанная из позвонка шерстистого носорога скульптурная головка медведя, найденная на верхнепалеолитической стоянке Тобалга в Забайкалье (дата стоянки определена по костным останкам: 27200 ± 300 и 34800 ± 2100 лет назад).

Находки петроглифических изображений медведя на территории Сибири сравнительно редки и связаны преимущественно с «миром неолитического искусства» (Окладников А.П., Мартынов А.И., 1972. С.182, 183; Черемисин Д.В., 2000. С.21).

В бронзовом и железном веках к каменным, глиняным, костяным и деревянным изображениям медведя добавились медные и бронзовые. Большинство медно-бронзовой пластики происходит из культовых памятников железного века — кладбищ, жертвенных мест, святилищ. Помимо скульптурных изображений, встречаются гравированные рисунки медведя, преимущественно на бронзовых бляхах и зеркалах. Петроглифические «портреты» медведя постнеолитического времени обнаружены на уральских, Томской, Пегтымельской (Чукотка) писаницах, а также на Алтае и в разных местах Восточной Сибири (Широков В.Н., 2000; Черемисин Д.В., 2000). Менее выразительные, а потому спорные изображения медведя (?) на каменных отщепках известны в пред-

раннеолитических комплексах Дальнего Востока (Таборев А.В., 2000). Эпохально-хронологическая привязка большинства названных петроглифических сюжетов весьма затруднительна. По мнению специалистов, самые ранние из известных на Урале и в Сибири наскальных изображений медведя едва ли уходят глубже неолитической эпохи.

Медведь поражал людей не только силой, но и «человекоподобием». Он умеет ходить на задних лапах и вообще ведет себя «почеловечески». Если верить остяцким и селькупским бывальщинам, медведь при случае находит лесину и пользуется ею как рычагом при переворачивании колоды. Присмотрев еще летом подходящую берлогу, медведь замечает облюбованное место, заламывая вершину ближайшего деревца; путая следы перед залеганием, он, если возможно, подходит к своему лежбищу по лежащему в воде бревну. Лакомящийся малиной медведь иногда таскает с собой чурбан для трамбования болотных кочек. Кроме этого, сибирские аборигены приписывают медведю качества, в действительности ему не свойственные: способность понимать человеческую речь, обыкновение красть женщин, сожительство с ними и даже иметь от этого потомство.

Коренные жители Сибири избегали называть медведя его настоящим именем, а употребляли заместительные выражения: «отец», «лесной богатырь», «священный зверь», «урманский старик» и т.п. Остяк не говорил: «Мы застрелили медведя» или «Мы сняли с него шкуру», а почтительно сообщал: «Священный зверь скончался» или «Мы сняли с лесного князя его священную малицу».

Клятва на медвежьей шкуре и особенно на медвежьей голове считалась самой крепкой и нерушимой; она исполнялась в качестве официальной присяги сибирских князьцов на верность русскому царю. Клык и коготь медведя хранились как обереги и талисманы. У остяков медвежий клык подвешивался над зыбкой или надевался на шею ребенку. Ненцы носили клык медведя на поясе и считали, что он оберегает от злых духов и приносит удачу в охоте. Потребность в медвежьих клыках была так велика, что южные ненцы покупали их у северных, которые жили в местах, более богатых (белыми) медведями (Хомич Л.В., 1966. С.117). Тунгусы, по свидетельству А.Золотарева, «держат при себе некоторые части медведя, которые обладают способностью отгонять всяких злокозненных духов, покушающихся на жизнь и здоровье тунгуса» (Золотарев А., 1934. С.26).

Култ медведя ярче всего проявился в Медвежьем празднике. В Северной Азии он известен в двух основных вариантах. Первый представлен у обских угров, второй — у нижеамурских и сахалинских народов (нивхов, орочей, айнов и др.). У остальных урало-сибирских групп обрядность, связанная с почитанием медведя, сохранилась менее отчетливо и выступает, как правило, в виде отдельных культовых актов, не складывающихся в сколько-нибудь цельную ритуально-обрядовую церемонию.

У обских угров наиболее изучены так называемые «спорадические» Медвежьи праздники, посвященные чествованию каждого убитого на охоте медведя и носившие сугубо родовой характер. В самом обобщенном виде «спорадические» церемонии представляют собой следующее: добыв медведя, охотники снимают с него шкуру, с головой и лапами, после чего доставляют домой, где помещают на почетном месте, мордой к очагу, вытянуто, на животе; голову укладывают между передними лапами. Шею повязывают шарфом, на голову надевают шапку, а медведице — платок. Перед головой ставят фигурки оленей из хлеба или из бересты, маленькие берестяные сосуды с сушеной рыбой, вареным мясом, орехами и другими яствами; здесь же кладут гребень и чип (мелкие древесные стружки, используемые вместо полотенца). Глаза медведя прикрывают серебряными монетами, на конец морды надевают берестяной кружок, а на «пальцы», если это самка, — берестяные кольца.

Прибывающих гостей перед входом в юрту подвергают очистительному обряду: обливают водой или осыпают снегом. Входящие почтительно здороваются с медведем, низко кланяются ему, целуют в голову, приговаривая: «Царь леса», «Добрый старик» и другое — в том же радостном, приветственном тоне. При этом окунают руку в куженьку (берестяной сосуд), стоящую у головы медведя, и омывают лицо водой. Женщины могут смотреть на медведя и целовать его, лишь прикрыв лицо платком.

Праздник открывается вечером и длится пять ночей (если убит медведь), четыре ночи (если убита медведица) и две-три ночи (если убит медвежонок). Каждая очередная ночь начиналась песнями и сказаниями трех исполнителей, повествующих о тех или иных славных эпизодах из жизни медведя. Пели также о героическом прошлом своего народа, о богатырях и их военных приключениях. Всего во время праздника исполнялось до трёхсот песен и сказаний. Среди них звучала и так называемая «тотемная» песнь о женщине, родившей

трех детенышей — двух медвежат и «дитя человеческое», девочку, от которой пошла люди обско-угорской фратрии Пор.

Песенно-фольклорному жанру отводилась первая половина ночи. Далее начинаются «танцы предков», обычно наряженных птицами и зверями, коллективные пляски, драматические представления. У ваховских остяков кто-нибудь из охотников надевал медвежью шкуру и начинал бороться с присутствующими, одолевая последовательно семь борцов; в восьмой борьбе на «медведя» нападают сразу семь «богатырей» и, наконец, побеждают его. Лица самодельных актеров обычно прикрыты берестяными масками, чтобы медведь, если ему вдруг захочется отомстить обидчикам, не узнал их. Драматические действия нередко носят пародийный и фривольно-сексуальный характер. Женщины в песнях и представлениях не участвуют. Они вправе лишь танцевать, и то прикрывши лицо платком и натянув рукава на пальцы, чтобы не смущать «священного гостя» оголенностью своего тела.

Наконец, участники праздника приступают к поеданию медвежьего мяса. При этом пирующие делают вид, что медвежатину едят не они, а кто-то другой, не имеющий к ним отношения. Ваховские остяки в процессе еды приговаривают: «Кок, кок! Ворон ест твоё мясо, не я!». После трапезы обязательно следует обряд очищения, чаще всего окропление водой.

Последняя ночь семантически наиболее насыщена и делится на две половины. «Первая часть, — пишет Н.В.Лукина, — проходит по обычной программе, после чего все начинается как бы сначала: поют песни и рассказывают сказания про медведя, но затем появляются предки самых высоких рангов: Калтась, Мир-суснэ-хум и др. После традиционных мужских, женских и коллективных танцев начинаются драматические представления, но это уже не фарсы, а скорее мистерии, наполненные глубоким социально-религиозным смыслом» (Лукина Н.В., 1990. С.23).

Наутро остатки медведя, в том числе шкуру с головой и лапами, уносили в лес на священное место. Женщины варили заднюю часть зверя, мужчины готовили себе голову, сердце, лапы и съедали все это с соблюдением определенных ритуально-обрядовых правил. Так, кости не раздробляли, чтобы медведь в будущем мог вновь облечься плотью. Праздничные посохи, берестяные маски и другие ритуальные принадлежности праздника складывали у подножия священного дерева. Череп вешали на ветвь, шкуру тоже, а клыки и когти хранили как обереги и талисманы.

Помимо только что описанных «спорадических», у обских угров имели место и так называемые «периодические» Медвежий праздники. Они носили более широкий, фратриальный (под эгидой фратрии Пор) характер, проходили в строго определенные сроки. Центром этих праздничных церемоний было обычно селение Вижакоры, где содержался специальный общинный дом, предназначенный для их проведения. Праздник повторялся в течение семи лет (между концом декабря и началом весеннего равноденствия), затем следовал семилетний перерыв, после чего календарные священные действия возобновлялись — до следующего семилетнего перерыва. В праздничной обрядности тоже прослеживается определенная этапность.

«В фольклорном отношении, — замечает Н.В.Лукина, — наиболее интересен первый период, длящийся четыре ночи. Он отводился песням и сказаниям про медведя и танцам родовых предков. Здесь особое значение придавалось сказаниям о происхождении людей Пор, об установлении обрядов Медвежьего праздника и табуации мяса медведя. В последующий период «играли», время от времени исполняя различные танцы, но главным образом устраивая драматические представления. Самой важной была завершающая фаза. По содержанию она напоминает вторую половину последней ночи «спорадического» Медвежьего праздника, но количество драматических сценок значительно больше, а их сюжеты — разнообразнее. Окончания же действий сильно различались. Завершался периодический праздник сценой прихода менквов (диких человекоподобных лесных существ. — М.К.), которые уносили используемые во время игр предметы в культовый амбарчик, находящийся в лесу. По мнению В.Н.Чернецова, спорадический Медвежий праздник более позднего происхождения и является сокращенным вариантом календарных фратриальных действий» (Лукина Н.В., 1990. С.23—24).

Дальневосточный (нижнеамурско-сахалинский) вариант Медвежьего праздника полнее всего изучен у гиляков (нивхов). Если у обских угров этнографически наиболее известны «спорадические» Медвежий праздники, то у гиляков — «периодические». Последние носят межродовой характер. Родовыми они являются лишь постольку, поскольку устройство, организацию его, включая все расходы, берет на себя тот или иной конкретный род. За несколько лет до праздника ловят медвежонка, и род-устроитель вскармливает его до взрослого состояния — то одна, то другая семья, по очереди.

Праздник приурочивается к началу года и устраивается обычно в память умершего сородича как трагедия по покойному. Церемония открывается ритуальным убийством медведя, причем совершают его гости. Акт убийства запрещен для хозяина медведя и его рода, даже для сородичей жен мужчин, устраивающих праздник.

Гостям оказывают всяческий почет и уважение, и вообще создается впечатление, что присутствующие на празднике нарх'и (чужеродцы) во всех отношениях главнее и достойнее устроителей торжества. Лишь чужеродные гости вправе есть медвежье мясо, хозяева же могут употреблять только мясной навар. У нижнеамурских гиляков хозяева хоть и едят медвежье мясо, но неравноправно: гостям из других родов отдают самые лучшие части (берцовую, тазовую кости и др.).

Голова медведя в течение всего праздника пребывает на особом священном помосте. К ней адресуются, как к живому медведю. В честь последнего в заключительный день жертвуют пару собак — самца и самку. Их мясом угощаются хозяин медведя и его сородичи, обделенные (у сахалинских гиляков) правом есть медвежатину. Затем голову и кости медведя вместе с посудой, из которой его кормили, стрелами, которыми его убивали, ремнями, с помощью которых его водили на прогулки, и прочим увозят в священный амбарчик-усыпальницу. «С этого момента, — сообщает Л.Я.Штернберг, — душа медведя отправляется, наконец, в путь к своему «хозяину», нагруженная всякими поднесенными подарками и сопровождаемая резво бегущими рядом с ней душами убитых собак и душами заструганных палочек (инау), пока не доберется до высочайшей горы, где живет ее хозяин, он же хозяин тайги — Пыль-из».

«Спорадические» Медвежий праздники, в отличие от вышеописанных «периодических», устраивали на нижнем Амуре и Сахалине в связи с обычной добычей медведя во время промысла. Торжества в таких случаях отличались меньшим размахом, однако в целом происходили по сходному сценарию. «Когда привозят в деревню голову и шкуру убитого в тайге медведя, — пишет Л.Я.Штернберг, — устраивается триумфальная встреча с музыкой и торжественной церемонией. Голова помещается на священном помосте, ее кормят и одаривают такими же жертвоприношениями, как и при убийстве домашнего медведя; так же созываются нарх'и (гости из других родов); так же приносятся в жертву собаки; кости хранятся с таким же почетом — там же, где и останки домашнего медведя» (Штернберг Л.Я., 1933. С.67—68).

Как нетрудно заметить, внешнее оформление западносибирского (обско-угорского) и нижнеамурско-сахалинского (гиляцко-айнского) Медвежьих праздников имеет ряд существенных различий: добывание медведя на охоте у обских угров — выращивание медведя в клетке на нижнем Амуре и Сахалине; фратриально-родовой характер праздника у обских угров — межродовой у гиляков и их нижнеамурско-сахалинских соседей; яркая и многоликая «театральность» Медвежьего праздника у обских угров — сравнительная простота «художественной» стороны на Нижнем Амуре и Сахалине. Все это говорит о том, что тот и другой варианты оформились конвергентно и генетически между собой не связаны, хотя в семантическом отношении, скорее всего, достаточно сходны.

Медвежий праздник известен и у северо-восточных палеоазиатов — тоже с соблюдением уставного комплекса обрядов и ритуалов, имевших, однако, более простую (более архаичную?) форму. Береговые чукчи устраивали особую обрядово-ритуальную церемонию после каждой удачной охоты на белого медведя и на кита. «Если убит полярный медведь, — пишет В.Г.Богораз-Тан, — его свежуют, оставляя голову, шею и плечи вместе со шкурой. Шкура медведя перед входом в шатер получает возлияние водой и жертвенный желудок, затем ее вносят во внутренний полог и кладут на почетное место на стороне хозяина дома.

Около шкуры, служащей представителем убитого зверя, все время горит большая лампа и небольшой огонь, который устраивается на всех чукотских праздниках. Кит (и медведь) остаются на соответствующем месте в течение пяти суток, и в то же время обращаются с ним осторожно и с почтением. Мужчины и женщины дарят зверям свои ожерелья, надевая их «медведю» на шею; ожерелья, предназначенные «киту», кладут возле него. Чтобы гость «не чувствовал себя одиноким», его ни на минуту не оставляют одного. Пока «кит» или «медведь» находятся в шатре, запрещаются громкие звуки и разговор, так как они могут «потревожить покой гостя»... На пятый день голову медведя варят в большом котле и устраивают праздничный пир, на который приглашают всех соседей» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.100—101).

Реликты былых Медвежьих праздников отмечены у ряда других сибирских народов, в том числе у кетов, эвенков, якутов, бурят, коряков (Алексеев Е.А., 1995; Василевич Г.М., 1966. С. 355; Медведь в древних и современных культурах Сибири, 2000).

В тех или иных своих проявлениях Медвежий праздник сохранился и у некоторых финноязычных групп севера Восточной Европы.

В прекрасном поэтическом карело-финском эпосе «Калевала» вся 46-я руна посвящена чествованию медведя, убитого знаменитым героем Вяйнямейненом. Обрядность описываемой церемонии очень напоминает обрядовые действия обско-угорского Медвежьего праздника: сразив могучего хозяина тайги, герой делает вид, что медведь сам виноват в своей смерти, а он, Вяйнямейнен, не имеет к этому никакого отношения. Оправдываясь перед убитым зверем, он называет того заместительными или иносказательными именами:

*Мой возлюбленный ты, Отсо!
Красота с медовой лапой!
Не сердись ты понапрасну —
Я не бил тебя, мой милый.
Сам ведь ты свалился с ветки,
Разорвал свою одежду
О кусты и о деревья:
Скользко осенью бывает,
Дни осенние туманны.*

Когда Вяйнямейнен приносит убитого медведя, народ Калевы вопрошает героя-охотника, кого он «привел»:

*То не золото ль явилось,
Не пришло ли серебро к нам,
Мех ли ценный появился,
Золотая ли монета?*

Вяйнямейнен отвечает:

*Это прибыл знаменитый,
Красота лесов явилась.*

На это

*Так народ ему ответил,
Люди добрые сказали:
«Отведи туда ты гостя,
Проведи-ка дорогого
Под прославленную кровлю,
К нам в прекрасное жилище:
Там уж кушанье готово.
Там поставлены напитки,
Чисто выметены доски
И протерты половицы;*

*Там все женщины надели
Что ни есть прекрасней платья,
Головы их в украшеньях,
Белые на них платочки.*

И далее:

*Из сеней долой вы, парни,
От ворот долой, девицы,
Ведь в избу герой вступает,
Ведь краса мужей подходит!*

Медведя «проводят» за пиршественный стол, «снимают шубу» (обдирают шкуру) и призывают всех

К Лохмачу на пир, на свадьбу».

Начинается праздничное застолье и чествование медведя. При этом, в частности, подчеркивается его небесное происхождение:

*«Он рожден не на соломе,
Не в овине на мякине...
Возле месяца и солнца
И медведицы небесной,
Около воздушной девы,
Возле дочери творенья».*

По окончании праздника Вяйнямйнен относит шкуру и череп медведя

*К золотой холма вершине,
На вершину горки медной.
Там на дерево повесил,
На сосне на стоветвистой,
На ветвях ее крепчайших,
На верхушке на широкой...*

(Калевала, 1979. С.495–499)

Начиная с Н.Харузина (1899), Медвежьему празднику североазиатских народов вот уже сто лет приписывается сугубо тотемистический характер. В этом есть определенный резон. Остяцкие и вогульские женщины в присутствии медведя закрывают лицо платком и демонстрируют другие проявления «стыдливости», положенные в присутствии родоначальника. Безусловен тотемный характер ряда песен и танцев, исполняемых на Медвежьем празднике у остяков и особенно у вогулов. Примечателен сюжет остяцкого и вогульского фольклора о рождении основателя фратрии Пор от медведицы или от женщины, взятой медведем в жены (Мифы, предания, сказки..., 1990. №№ 24, 25, 117, 125 и др.).

В равной мере есть основания усматривать «медвежь» тотемистические проявления в обрядах и фольклоре народов нижнего Амура и Сахалина. «Некоторые айские роды, — отмечает Бр.Пилсудский, — считают своим покровителем медведя, который фигурирует в числе других тотемов, довольно зримо выраженных у айнов в преданиях о происхождении отдельных родов» (Пилсудский Бр., 1914. С.146). В одной ороочской сказке рассказывается, как некогда женщина-орочка состояла в супружестве с медведем и при этом настолько «омедведилась», что родной брат, встретив ее в тайге, принял за медведицу и застрелил. Та перед смертью сказала ему, что впредь до искупления вины люди должны чествовать медведя, следуя строгим правилам: соблюдать определенные обряды, ритуалы, табу и другие предписания. Несколько более развернутых вариантов этого ороочского мифа приводит в одной из своих статей Е.А.Алексеев (1995. С.38–39).

У амурских гилаков при слиянии двух родов в один едят медвежье мясо, а затем старший из собравшихся говорит: «Теперь мы мясо одно, кровь одна сделаемся». В этом магическом акте и в этом кровном заклятии тоже можно видеть проявление веры в кровнородственную связь медведя и человека.

В то же время обращают на себя внимание некоторые обстоятельства, не укладывающиеся в наши привычные представления о тотемистическом характере медвежьего культа.

1. И у обских угров, и у дальневосточных народов на медведя в полной мере распространялся закон кровной мести, как на враждебного чужеродца. Этот закон по отношению к медведю действовал даже более жестоко и неотвратимо, чем применительно к людям. Вообще создается впечатление неравноправия медведя и человека в пользу последнего. Так, человек мог есть медвежье мясо, хотя бы на Медвежьем празднике, медведю же такой поступок в отношении человека всегда ставился в вину, если только съеденный не был клятвopеступником, не нарушал покоя мертвых, не брал тайно что-либо из священного амбара.

Остяки и вогулы не только приговаривали медведя-людоеда к смерти, но обставляли казнь особыми обрядами, имевшими целью «убить душу» медведя, т.е. лишить виновника способности к возрождению. Сахалинские гилаки, по свидетельству Л.Я.Штернберга, найдя медведя-убийцу или его «сородича», изливали на него «самую страшную ярость. Ему выбивают первым долгом топором зубы, а во время свежива-

ния колют его со всех сторон ножами и осыпают самыми отборными ругательствами. Сняв с медведя шкуру, окутывают его убитого (если тело осталось несъеденным; в противном случае оно заменяется деревянным поясным изображением его) и, усадив его на корточки на нартах, подкладывают ему под сиденье медвежью голову и в таком виде с громкими завываниями, перемешанными с восклицаниями в честь убитого и в поношение убийцы, везут к селению... Неподалеку от селения сооружают сруб... Подле сруба устраивается своеобразная тризна из туши убитого медведя. По обеим сторонам длинного непрерывного костра устраиваются сородичи с большими кусками медвежьего мяса в руках. Каждый режет мясо на тонкие ломтики и по мере отрезания перебрасывает с ножа каждый ломтик через огонь сидящим на противоположной стороне костра. Пойманный на ноже ломтик медленно поджаривается на огне (величайшее поношение для медведя, мясо которого допускается только варить), затем от него с видимым отвращением откусывают по кусочку и пренебрежительно бросают, между тем как обыкновенно почитается грехом ронять даже косточку на землю... На ночь у сруба (могильного. — М.К.) ставят стражу из двух человек с копьями на случай, если душа медведя захочет отомстить» (Штернберг Л.Я., 1933. С.96—97).

2. Всячески демонстрируя свое высокое уважение к животным и строго соблюдая соответствующие этикетки, сибирские аборигены в отношении медведя делали в ряде случаев не совсем понятные исключения. Сибирский штаб-лекарь В.Н.Шавров вслед за другими очевидцами удивлялся, что, обожествляя медведя, остяки допускают в его адрес непочтительные выпады, особенно сразу после того как убьют на охоте. «Снявши шкуру, — свидетельствует Шавров, — зашиплют руками, рвут зубами, топчут ногами, плюют на нее и употребляют разные насмешки на тот счет, что такой сильный зверь позволил обмануть себя капканом, что не мог устоять против меткой стрелы остяка. Пляшут, поют разные песни ему в насмешку. А наконец ставят его в передний угол юрты, задними лапами на сундук или на скамью и т.п., и тогда уже благоговейно, как перед божеством» (Шавров В.Н., 1871. С.9—10). Да и во время праздника всегда находится «смельчак» в маске, который на потеху публике дергает медведя за ухо, бьет по щекам и позволяет себе иные вольности в том же роде.

Гиляки при домашнем вскармливании медведя выводят его на прогулки, во время которых толпа потешается над ним, дразнит, кидает в него камни и пр. При этом несчастный зверь совершенно беспомощен, так как несколько сильных мужчин держат его на крепких ремнях на безопасном расстоянии от глумящихся. Такие действия по правилам родовой этики недопустимы в отношении «кровных родственников» и тем более предков-родоначальников.

3. Хотя в фольклоре и в ритуалах чествования медведя подчеркивается (особенно у обских угров) его небесное происхождение, он по ряду признаков более похож на существо Нижнего мира. На сибирских шаманских костюмах место медвежьих признаков (обычно лап) — на нижней части одеяния: полах плаща, обуви. У кетов была особая категория «медвежьих» шаманов, которые, камлая на Нижний мир, облачались в ритуальные костюмы со множеством медвежьих черт.

По селькупским представлениям, вход в Нижний мир охраняет медведь, который является главным помощником шамана в его путешествиях по «нижним дорогам». На селькупских культовых рисунках шаман, спускающийся в Нижний мир, изображается сидящим на медведе (Прокофьева Е.Д., 1949. С.369). Некоторые селькупские шаманы имели две парки: одну, из шкуры дикого оленя-самца, — для поездки в Верхний мир, другую, из медвежьей шкуры, — для путешествий в Нижний мир. На оленьей парке изображались духи Верхнего мира — крылатые существа, а на медвежьей парке — духи Нижнего мира («нижней стороны звери»): крот, змея, ящерица (Прокофьева Е.Д., 1949. С.363—364).

В якутской мифологии медведь выступает как помощник «черного шамана», камлающего на Преисподнюю. Улуу-тойон — глава верхних злых духов — появляется на Земле в виде медведя. Северные якуты считают медведя «злым лесным духом» (Романова Е.Н., 1997. С.99). В якутской сказке «Бэйбэрэкээн Эмээхсин» богатырь видит прямо перед собой западную (несчастную) дорогу; он узнает ее по вывешенной там медвежьей шкуре (Худяков И.А., 1969. С.230).

Мифологический сюжет о «наказанном» медведе, который сначала был небожителем и имел человеческий облик, а затем за какую-то провинность был сослан вниз, весьма напоминает один из эпизодов сибирских космогонических мифов: два брата-сотворца поссорились между собой и разошлись в разные стороны, после чего один стал хозяином Верхнего мира, а другой — Нижнего. По некоторым (ви-

димо, более поздним) мифологическим вариантам, медведь был создан главою Преисподней «назло» своему «верхнему» брату. В одном из алтайских мифов духи верховного первотворца Ульгена доносят ему о злокозненных делах Эрлика по обустройству Нижнего мира и, в частности, сообщают: «Эрлик сотворил медведя, этот зверь силен и блудлив; еще барсука, этот землю портит; и крота, который портит дорожки, так что скотина будет проступаться и ломать ноги, и все делает вредное» (Вербицкий В.И., 1893. С.99). Сам Эрлик нередко ассоциируется с медведем (Ядринцев Н.М., 1900. С.110–111).

В шаманском камлании на нганасанском празднике «чистого чума» медведь фигурирует в качестве одного из самых главных духов страны мертвых. Шаман в конце праздника принимает образ медведя и затем «плавает» вместе со всеми присутствующими через «море мертвых». При этом те, кому суждено умереть в текущем году, «не доплывают» до противоположного берега.

Похоже, что на Медвежьем празднике, во всяком случае в его западносибирском (обско-угорском) варианте, воспроизводится «родная» для медведя обстановка Нижнего мира: церемония проходит только ночью, участники театрализованных действий надевают вывернутую наизнанку одежду, разговаривают «не своим голосом», делают все «наоборот» и т.д. Сам подчеркнуто игровой характер Медвежьего праздника также свидетельствует в пользу «потусторонности» медведя. По мнению некоторых исследователей, «игра» является в большей мере «нижней», чем земной обыденностью, а внедрение в земную жизнь «игровых» начал равнозначно проникновению в Средний мир неких веяний «нижней» действительности (Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990. С.120–124). Примечательно, что в фольклоре разных народов, в том числе славян, имеются сюжеты, где чрезмерное увлечение человека той или иной игрой подается как нечистые происки нижних сил.

Примеры, свидетельствующие о преимущественно «нижней» принадлежности медведя, не вполне укладываются в его тотемный статус. Это наводит на мысль, что тотемный имидж медведя сильно преувеличен сибирскими этнографами — сначала из-за моды на тотемизм, потом в силу сложившейся научной инерции.

Образ медведя — как в целом, так и в обрядности Медвежьего праздника, — многогранен и полисемантивен. В разных эпизодах (обрядовых, ритуальных, театральных) обычно главенствовала какая-

нибудь одна из функциональных ипостасей медведя: божество, злой дух, культурный герой, старший родственник, помощник хозяина Нижнего мира, небесный гость, «лесной князь», дух-помощник шамана и пр.; при этом его тотемная роль далеко не всегда была приоритетной.

В.Г.Богораз-Тан, оценивающий культовую роль медведя в сугубо тотемистических ракурсах, считает его прообразом Спасителя. По его мнению, «знаменитая легенда о умирающем Боге, которая в последнем развитии приводит к Христу, начинается от образа тотемного медведя, умирающего для блага его тотемных потомков.

С этой точки зрения праздник медведя или кита, который является главным праздником у русских (российских. — М.К.) полярных туземцев и проходит неизменно сквозь этапы убийства и воскресения, совершенно равнозначен пасхальному празднику воскресения Христа. Живой медведь, которого гиляки на острове Сахалине сначала выкармливают, потом убивают, является первым наброском умирающего Бога на Земле» (Богораз-Тан В.Г., 1928. С.42).

В вышеприведенной оценке сказывается все та же тотемная «болезнь», основным признаком которой было стремление видеть тотемные корни во всех проявлениях языческих и постязыческих религиозно-мировоззренческих комплексов. Главная идея Медвежьего праздника — чествование пришельца из внеземных сфер, в надежде снискать его расположение, а тем самым и благоволение богов и духов того мира, откуда он пришел и куда должен вскоре возвратиться. Этот «гость» — вовсе не обязательно тотемный предок (хотя и может быть таковым), а идея умирания и воскрешения проявляется здесь не более, чем в любом уходе из жизни и в любом возвращении в жизнь, в том числе в обрядности, связанной со смертью (уходом) и рождением (возвращением). В этом отношении Пасхе нет необходимости вытекать из Медвежьего праздника. Оба праздника независимо друг от друга и с равным правом вытекают из самой Природы, из архетипических идей и образов, из исконных глубин человеческого миропонимания.

В ритуалах сибирских Медвежьих праздников речь идет не столько о медведе-тотеме, сколько о медведе-родственнике, под которым обычно разумеют некогда (не обязательно в далеком прошлом) умершего сородича, пришедшего ночной порою в облике медведя в свой бывший мир навестить сородичей и имеющего возможность по уходе из «гостей» (если, конечно, его хорошо примут)

походатайствовать перед своими потусторонними «хозяевами» об удовлетворении земных людских нужд. Вряд ли случайно, что в нижеамурско-сахалинском варианте Медвежьего праздника последний устраивается в память умершего сородича, как тризна по покойному. Такое совмещение позволяет предполагать, что чествуемый медведь и чествуемый покойник — одно и то же лицо.

Селькупы полагали, что «в каждом медведе заключена человеческая душа... Если медведь убит, это значит, что человеческая душа, заключенная в нем, не выдержала своего звериного пребывания, и медведь захотел, чтобы его убили. Медвежий праздник после убийства медведя — это праздник освобождения человеческой души из медвежьего тела. Шаман, камлая, узнаёт, чья душа освободилась. Родственники умершего человека радостно встречают его душу, говорят с ней, заботятся о ней» (Пелих Г.И., 1998. С.56). Но такая праздничная обстановка бывала только в тех случаях, когда медведь не осквернил себя ни убийством невинного человека, ни «незаконным» людоедством.

Кеты считали, что душа медведя — это душа умершего родственника, пришедшего навестить живых сородичей. Подкаменно-тунгусские кеты, у которых было два рода, обычно спрашивали у убитого медведя, кто он: «байдейгейт» или «кенътан». Выяснив его родовую принадлежность, начинали искать особые признаки (отсутствие зуба, кривой коготь и пр.), которые бы соответствовали приметам кого-либо из умерших родственников (Алексеев Е.А., 1960. С.95). В этой связи интересен ранее существовавший у кетов обычай: если семья была бездетной, «в дети» брали медвежонка. Его, в зависимости от пола, звали «сыном» или «дочкой» и очень заботились о нем. Он жил в чуме вместе с хозяевами, спал на постели, ел то же, что и люди. С ним разговаривали, советовались, украшали серьгами и ожерельем, брали с собой в гости и на охоту (Алексеев Е.А., 1960. С.92).

Л.Я.Штернберг, блестящий знаток этнографии нижеамурских и сахалинских народов, считал, что главная роль медведя в гиляцко-айнском Медвежьем празднике состоит в его посланнической миссии — от людей к богам (Штернберг Л.Я., 1933. С.67). Эту же самую обязанность медведь выполняет и в обско-угорском Медвежьем празднике. После последней праздничной ночи остяки и вогулы шкуру и череп медведя, являющиеся главными вместилищами его души, помещают на дерево (способ отправления на небо), в полной уверенности,

что сам медведь или тот бог, которому он служит, в благодарность за оказанные почести «будет приносить счастье присутствующим на празднике» (Гондатти Н.Л., 1888а. С.70).

Все предшествующие акту отправления медведя на небо почести и восхваления есть не что иное, как способ умиловить, задобрить посланца, чтоб он исполнил свои посреднические функции с наибольшей для людей выгодой. Не исключено поэтому, что в песенных и обрядово-ритуальных формах чествования медведя ему могли приписывать свойства и достоинства, которыми он в повседневной обыденности не наделялся. Лучше, как говорится, «перехвалить», чем «недохвалить». Участники праздника, похоже, вполне осознают это, о чем говорит, в частности, пародийный в ряде случаев характер чествования медведя.

Совершая свои путешествия по делам людей в разные миры Вселенной, медведь (на Медвеьем празднике), по существу говоря, берет на себя шаманские функции. Шаманская роль медведя в рассматриваемой обрядово-ритуальной ситуации подтверждается материалами восточносибирской этнографии. Так, у эвенков была особая праздничная церемония «сэвэн», заключающаяся в ритуальном съедении медвежьей головы. «На этот обряд, — читаем мы у Г.М.Василевич, — съезжались члены двух родов, находящихся во взаимобрачных отношениях. К празднику варили медвежью голову... Это блюдо называлось “сэвэн”. Кроме того, слово “сэвэн” обозначало духа-помощника шамана. Производное слово “сэвэнчэ” переводится как “шаманить” (буквально: “находиться в состоянии “сэвэн”») (Василевич Г.М., 1966. С.355).

Медведь способен путешествовать по разным мирам Вселенной, что представляется объяснимым лишь в свете «шаманской» интерпретации его статуса; в этом ракурсе могут стать понятными прежние неясности, связанные с противоречивостью, неоднозначностью и полисемантической образности медведя.

Обряды и ритуалы Медвежьего праздника, равно как и «шаманская» (посредническая) роль медведя, сложились, видимо, в глубокой древности — скорее всего, в дошаманский период. Более того, вполне вероятно, что сибирская шаманская ритуально-обрядовая практика во многом исходит из ритуально-обрядовой манеры Медвежьего праздника (театрализованность действий, имитация борьбы с вредоносными силами, сходные способы достижения иных миров и т.д.).

В любом случае, чтобы правильно оценить истинную роль медведя в миропонимании сибирских народов, не следует абсолютизировать тотемный аспект его образа, хотя едва ли было бы правомерно вовсе отрицать его.

Лось и олень

После исчезновения в конце палеолита мамонтовой фауны основным объектом мясной охоты оказались копытные, среди которых лось (в тайге) и олень (в тундре) становятся главными символами жизненного благополучия. Интерес к лосю как к предмету художественного творчества возник еще в верхнем палеолите, но особенно возрос с неолитического времени. Именно с неолита лось начинает занимать ведущее место в сибирской наскальной анималистической сюжетике среди восточноуральских, томских, ангарских, ленские, сакчи-алянских и других петроглифов (Археология. Неолит, 1996. Рис.92; 101). В равной мере с неолита становится популярным скульптурное воплощение образа лося. В этой связи следует выделить головки лося: костяную из Ордынского (Новосибирская обл.) и каменную из Васьковского (Кемеровская обл.) неолитических могильников.

Несколько роговых фигурок лося происходит из неолитического слоя стоянки Базаиха в Прибайкалье. В Горбуновском торфянике (VI разрез; Свердловская обл.), где имелись условия для сохранения растительной органики, найдено более десятка деревянных изображений лося, относящихся в основном к энеолитическому периоду.

Прежде обские угры собирались на особые моления, обращенные к лосю. У верхнелозьвинских вогулов, по свидетельству И.Н.Глушкова, есть «сохатый окаменелый зверь, которому они в известное время поклоняются, прося его, чтобы он посылал больше зверя» (Глушков И.Н., 1900. С.69). «Высеченный из камня» лось существовал также на р. Сосьве. «Над сим истуканом, — писал более двухсот лет назад П.С.Паллас, — построена особая юрта, и Вогульцы приходят из дальних стран молить его жертвоприношениями и небольшими подарками о счастливом лове» (Паллас П.С., 1786. С.352). По преданию, на р. Тух-Сигат (бассейн Васюгана; Томская обл.) находилось

некогда изображение лосенка из белого камня; васюганские остяки приносили ему дары, сопровождаемые молениями о благополучии (Кулемзин В.М., Лукина Н.В., 1973. С.26).

Восточные ханты до недавних пор отмечали особый «лосиный» праздник. Он проходил в определенное время года и носил родовой характер. Варили в специальном котле язык, печень, глаза и сердце лося. Затем старейший брал в руки золу и разбрасывал ее семь раз по всем сторонам, после чего звал обедать лунгов (духов). Когда проходило время, положенное для их насыщения, к трапезе приглашались сородичи. Женщины в празднике не участвовали (Материалы по фольклору хантов, 1978. С.20).

У большинства сибирских народов дневной бег солнца по небу представлялся как путешествие солнечного лося или оленя, начинающего путь утром и заканчивающего вечером — в Нижнем мире. Отсюда мифологический образ «подземного» лося — темного, с рыбьим хвостом и другими «нижними» признаками. Этим представлением, видимо, навеяны легенды о превращенном лосе: в конце своей жизни лось становится мамонтом — гигантским полузверем-полурыбой — и уходит под землю. Однако и в Нижнем мире он служит полезному и благородному делу: охраняет «шаманскую» реку.

Несмотря на некоторую противоречивость образа лося, свойственную мифологической логике, он в целом воспринимается как светлый космический зверь, связанный преимущественно с Верхним миром; отсюда его отождествление с Солнцем, а также с созвездием Большой Медведицы, которая у большинства таежных сибирских народов называется созвездием Лося. О связи лося с Верхним миром свидетельствует также символика сибирского шаманского костюма, верхняя часть которого нередко имеет лосиные признаки (тогда как нижняя — медвежь).

Вышеизложенное говорит об издревле существовавшем в Северной Азии культовом почитании лося и об особой обрядности, связанной с этим почитанием. Однако культ лося вряд ли имел когда-либо прямое отношение к тотемизму. С началом послеледникового периода (с мезолита) лось в тайге стал главным объектом мясной охоты, и поэтому табуирование его (даже условное, символическое) как непременное условие культа тотемов не могло проявиться на сколько-нибудь приемлемом тотемном уровне.

Лось (также, как и олень) считался символом чистоты. Поэтому на Урале и в Западной Сибири он во многих случаях изображался в «ажурном» (скелетном) стиле — с видимыми сквозь тело ребрами, а нередко и внутренностями. Эта прозрачность считалась показателем красоты и чистоты тела, что было свойственно существам с преимущественно светлой (небесной) внутренней сущностью (Патканов С., 1891. С.24). Например, бурятский богатырь Эрэ-Тохоло-Мёрген, встретив царскую дочь, «сквозь одежду на тело смотрит, сквозь кости на мозг смотрит; в уме находит ее красивою и приятною» (Хангалов М.Н., 1903. С.105). Похожие фольклорные сюжеты мы встречаем и за пределами урало-сибирской территории. В русских народных сказках царевна-невеста обычно бывает «сама вся чистая, да такая красавица, что и вообразить лучше нельзя: видно, как из косточки в косточку мозжечок переливается» (Афанасьев А.Н., 1985. С.273).

Однако эти «светлые» девичьи проявления могли быть использованы в обманных целях и порою служили прикрытием для темных дел. Иногда «прозрачность» напускали на себя злые чертовки и ведьмы, чтобы завлечь и погубить благородных богатырей. В якутской сказке «Белый юноша» навстречу герою «из самой большой урасы выходят отлично-хорошие женщины в трех пестроплечих жеребьих дохах, держа на локтях три высоких берестяных туеса (с хмельным напитком. — М.К.). Сквозь платье у них видна кожа; сквозь кожу видно тело; сквозь тело видны кости; сквозь кости виден мозг; с нежно-серебряными щеками, с сияющими висками, с волнующим ликом» (Худяков И.А., 1890. С.145). Юноша, конечно, тут же воспылил страстью к ним, потерял контроль над собой, за что жестоко поплатился: мнимые красавицы низвергли его в бездонную пропасть, т.е. в Нижний мир.

Но нечистая сила стала столь многоликой и изощренной, скорее всего, на поздних этапах первобытности. В ранней первобытности «прозрачность» символизировала добро и свет и вряд ли могла маскировать зло и тьму.

На древних уральских петроглифах «прозрачный» лось нередко изображался под знаком солнца и небосвода, чем подчеркивалось его особое место в структуре видимого мира. Считалось, что в своем главном космическом выражении — в виде созвездия Лося (Большой Медведицы) — он влияет на благосостояние земных людей. Остяки, например,

верили, что бывают годы, когда Лось движется по небу быстрее других созвездий и в иные зимы уже в ноябре или в начале декабря занимает на небосводе то место, где должен был бы находиться в январе. В такие годы весна ранняя, дружная, добывается много рыбы и зверя.

Придание черт лося (и оленя) той или иной вещи возводило ее в ранг священного предмета. В Васюганье до недавних пор ханты изготавливали деревянные молоты, рабочая часть которых оформлялась в виде головы лося. Их оставляли у священного кедра; считалось, что это приносит удачу в промыслах. Лосиные (и оленьи) рога ассоциировались с вершиною мирового дерева. У чукчей «иногда несколько пар больших (оленьих) рогов прикрепляется к верхушке длинного шеста, крепко вогнанного в землю; это есть особая жертва верховным существам или Зениту» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.72).

Сибирские аборигены воспринимали лося (и оленя) как главное промысловое животное, как основной источник жизни. Примечательно, что на древних уральских писаницах изображения лося часто сочетались с изображением загонных оград. В.Н.Чернецов усматривал в этих наскальных рисунках отображение календарных обрядов, темой которых было «привлечение добычи в ловушки и удержание ее в них», а также «весеннее оживание природы и идея размножения» (Чернецов В.Н., 1971. С.83). Тотемистическая же идея если и наличествовала, то в самом общем плане — на уровне признания родственной связи человека со всей окружающей живой Природой.

Бобр

Столь же чтимым животным в сибирской охотничье-рыболовецкой среде был бобр. Самые ранние из достаточно явных и определенных его скульптурных изображений представлены в неолитическом фигурном кремне, но практически все эти находки лежат за пределами урало-сибирской территории — в смежных районах Восточной Европы. В Сибири достоверно угадываемые изображения бобра лично мне известны начиная с бронзового века. Это — немногочисленные каменные и глиняные фигурки, выполненные, к сожалению, весьма обобщенно, отчего в ряде случаев невозможно с определенностью отличить бобра от ящерицы или черепахи (Молодин В.И., 1992. Рис. 63, 64).

Художественно-изобразительный сибирский бобровый «бум» начинается после перехода от бронзового века к железному — примерно с середины I тысячелетия до н.э. В это время на Урале и в Западной Сибири, с заходом в Восточную Сибирь, широко распространяются литые бронзовые изображения бобра, известные из находок на р. Лозьве, из сборов в Чердынском уезде, из жертвенного комплекса на поселении Вуграсян-Вад в Нижнем Приобье и др. (Чернецов В.Н., 1953б. Табл. XVI: 6, 7; XVIII: 6—8, 10; Старков В.Ф., 1973. Рис. 3—6; Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В., 1991. Рис. 24, 25). Одновременно появляются гравированные рисунки бобра на бронзовых предметах — бляхах, зеркалах и др.

Образ бобра в сибирском язычестве тоже весьма сложен и противоречив. С одной стороны, он считается «чистым» зверем; мех его по ценности приравнивался к благородным металлам — золоту и серебру, а бобровая струя использовалась сибирскими аборигенами как наиболее действенное очистительное средство, избавляющее человека от любой скверны. Именно из-за меха, из-за бобровой струи и еще из-за резцов, используемых в качестве украшений, талисманов и оберегов, бобр в сибирской тайге издревле считался одним из самых ценных промысловых животных.

Бобровая струя в свежем виде представляет собой желтоватую мазеобразную ароматическую массу. Она содержится в области половых желез бобра в двух «мешочках», каждый из которых весит от 50 до 250 г. При домашнем использовании струя хранилась прямо в «мешочках», а для продажи высушивалась в дыму, отчего становилась коричневой и твердой, наподобие камеди. В 1880-е гг. струя от одного бобра стоила в Нижнем Приобье в 2—4 раза дороже бобровой шкуры.

При раскопках Еловского поселения периода поздней бронзы на юге Томской области (XII—IX вв. до н.э.) оказалось, что бобр, судя по костным остаткам, составлял по числу особей почти половину охотничьей добычи жившего здесь населения. Возможно, этот факт отражает повышение уже в бронзовом веке спроса на «бобровый товар» со стороны южных пастушеско-земледельческих и земледельческих стран. До раннего средневековья центры пушной торговли располагались в южной половине урало-западносибирской тайги. Однако с рубежа I и II тысячелетий н.э. удельный вес пушной охоты

в южнотаежной полосе снижается и центры пушной торговли переносятся в Нижнее Приобье (Могильников В.А., 1990. С.25).

Жизнь «бобрового народа» в представлении сибирского населения мало чем отличается от жизни людей и даже во многих отношениях превосходит меру людских способностей и возможностей. Бобры запруживают речки и поддерживают их на необходимом уровне. Легко валят деревья, распиливают их на бревна, оценив достоинство которых, доставляют те либо к плотине, либо к жилью, либо к пищевой кладовой. Строят себе прочные и вместительные бобровые «хаты» со спальней и столовой, с лазом под воду, где у них хранится зимний древесный пищевой запас.

Западносибирские аборигены верили, что бобры любят ходить друг к другу в гости, празднуют свадьбы, делают своим детям разнообразные деревянные игрушки, изготавливают всякую домашнюю утварь, хоронят своих покойников на особых бобровых кладбищах. Нередко воюют между собой и договариваются о мире. Имеют рабов, которых бывалые охотники легко отличают от других бобров по чрезмерной худобе и сильно потертой шерсти на спине.

В то же время, несмотря на многие свои земные, человеческие качества, бобр считался «нижним» зверем — прежде всего из-за своего преимущественно водного образа жизни. Водная стихия практически у всех сибирских народов ассоциировалась с Нижним миром, при этом Водяной и хозяин Преисподней считались одинаково темными, опасными существами. В таежном Обь-Иртыше на бронзовых бляхах и зеркалах эпохи железа с изображениями вселенской символики рисунки бобра всегда расположены в нижней части композиции, т.е. бобр символизирует на этих схемах нижний блок структуры Мироздания.

Все это, а именно: явный приоритет промысловой и товарной значимости бобра, его семантическая связь с подземным миром, отсутствие специфических признаков табуирования и др., — не соответствует понятию тотема, во всяком случае, в его традиционном, классическом понимании.

Здесь необходимо отметить, что в научной литературе последнего полувека трактовка тотемизма становится все более широкой и расплывчатой. Так, А.Элькин, анализируя тотемические проявления во всей их обрядово-ритуальной, социальной и биопсихологической многозначности, выделил два основных аспекта — структурный и

функциональный, каждый из которых, в свою очередь, содержит в себе несколько позиций: индивидуальный тотемизм, родовой, половой, локальный, множественный, общественный, культовый, тотемизм сновидений, тотемизм зачатия и т.д. (Элькин А., 1952). Если к тому же учесть разные уровни прямой и опосредованной связи тотемизма и зоолатрии (культы животных), тотемизма и экзогамии, тотемизма и шаманства, тотемизма и анимистических верований, то все наши попытки определить его как «научное понятие» окажутся спорными, если не тщетными.

Поэтому во избежание разночтений еще раз напомню, что я понимаю тотемизм в его изначальной, «классической» интерпретации, т.е. как комплекс представлений о происхождении тех или иных экзогамных человеческих коллективов от определенных животных, растений и даже от «неживых» элементов Природы.

Если подходить к сибирскому тотемизму с позиций классической его трактовки, то все сказанное выше о медведе, лосе и бобре не вполне совместимо или вообще несовместимо с тотемическими верованиями. Так, родовые названия Лось, Медведь, Бобр, имеющие место у оганских остяков, К.Ф.Карьялайнен рассматривает как обычные ассоциативные наименования, даваемые согласно тем или иным внешним, внутренним и прочим признакам, а также по знаменью, в память предков и пр. (Карьялайнен К.Ф., 1996. С.41). Иными словами говоря, эти и другие «зверинные» названия — в большинстве случаев всего лишь имя, которое обязаны были иметь и отдельный человек, и род, и племя, и народ в целом.

Безусловно, имя, данное «в честь» или в силу сходства с эпонимом, налагало определенные обязательства по отношению к своему эпонимному «тезке», будь он зверь, птица, растение и пр., но эти отношения далеко не всегда предполагали прямую кровнородственную связь по линии «предок — потомок». Здесь часто происходит путаница понятий: «родовой покровитель», «эпоним», «тотем». Тотем, естественно, покровительствует роду, но покровитель как таковой не обязательно тотем. Отождествление этих понятийно неравноценных категорий препятствует правильному пониманию критериев отличия зоолатрии как таковой от тотемизма.

Волк, собака и прочие звери

Археологические и этнографические материалы свидетельствуют об особом отношении сибирских аборигенов к волку. Рисунки волка встречаются среди древних наскальных изображений Сибири — например, на писанице Токко в Якутии (Кочмар Н.Н. и др., 1996. С.85). В железном веке культовые изображения волка особенно впечатляюще представлены бронзовыми фигурками из Истяцкого клада в Среднем Прииртышье, с поселения Вуграсян-Вад в Нижнем Приобье и др. (Чернецов В.Н., 1953 г. Табл. XXII, XXIII; Старков В.Ф., 1973. Рис. 7: 1–6). Н.В.Полосьмак и Е.В.Шумакова находят черты волчьего обличья у трех бронзовых (медных?) фигурок кулайского времени из разных мест Среднего Обь-Иртышья (Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В., 1991. С.74; рис.38).

Сразу же замечу, что в почитании сибирскими аборигенами волка трудно усмотреть признаки тотемизма; скорее, к волку относятся как к недоброму существу иной «пространственной» ориентации. Чукчам, например, волк внушает особый суеверный страх; во многих отношениях он приравнивается к злому духу (Богораз В.Г., 1901. С.44).

Энцы использовали волчью лапу в магических целях — в частности, в действиях, направленных на отыскание и жестокое наказание похитителя оленей. Присутствие в чуме даже частицы волка (лапы, шкуры, клыка) отпугивало злых духов, ибо сила волка, как и медведя, была способна одолеть любую другую нечистую силу. Поэтому волчьи шкуры у энцев считались показателями богатства и силы и обязательно включались в выкуп за невесту.

Остяки «медведей и волков почитают своими божествами». Самая нерушимая клятва у них — присяга на медвежьей голове, а за неисполнением таковой — на медвежьей или волчьей шкуре (Шавров В.Н., 1971. С.9).

Считалось, что волк, как и медведь, был некогда человеком, которого боги превратили в зверя за нарушение заветов предков или иные грехи. По другой мифологической версии, волк — бывший небожитель, сосланный на землю за святотатство и непослушание. Это весьма напоминает известный в сибирской мифологии акт ссылки «вниз» одного из божественных братьев-сотворцов, а именно создателя негативных категорий Мироздания, ставшего затем в соответствии со своими «низменными» наклонностями хозяином Нижнего мира.

Таким образом, почитание волка в сибирском язычестве во многих отношениях родни почитанию медведя, но в целом волк — более злобное существо, что достаточно наглядно выражено в его изображениях. Поза волка, как правило, агрессивна, демонстрирует стремление догнать, напасть, уничтожить. Интересно, что в наскальном искусстве Алтае-Саян и Восточной Сибири фантастический зверь, пожирающий Солнце, иногда напоминает по облику волка (Окладников А.П., Мазин А.И., 1976. Рис. 59: 1). В этой связи приходит на ум образ мифического волка по имени Сколь из древнескандинавской «Эдды», мчащегося по небу за солнечной колесницей, которую ему при окончании Мира предназначено догнать и пожрать (тогда как его брат Гати проглотит Луну):

Станет питаться он мясом умерших.

Кровью обрызжет престолы богов.

Померкнет свет Солнца, и годы последуют

Злые для Мира...

(Эдда, 1917. С.104)

Из вышесказанного видно, что волк в сибирском язычестве скорее выглядит как карающий меч богов, олицетворение былых и предстоящих апокалипсисов.

В то же время на юге Сибири, в пределах тюркского ареала, тотемная роль волка выглядит более явственной. В китайской династической хронике Чжоу-шу при описании событий 556—581 гг. излагается тюркская легенда, согласно которой предки тюрков были некогда истреблены соседями (далее цитирую эту легенду в изложении и трактовке В.А.Кореняко): «В живых остался лишь изуродованный врагами десятилетний мальчик, которого выкормила волчица, ставшая впоследствии его женой. Скрываясь от врагов, волчица бежит в горы к северу от Гаочана (Турфанский оазис). Там в пещере она рождает десять сыновей, отцом которых был спасенный ею мальчик. Сыновья волчицы женятся на женщинах из Гаочана. Один из них, по имени Ашина, стал вождем нового рода и дал ему свое имя. Впоследствии вожди ашина выводят своих родичей на Алтай, где они и принимают имя тюрков. Эта легенда, тотемистический характер которой очевиден, нашла воплощение в символике царских атрибутов тюркских каганов — их знамена были увенчаны золотой волчьей головой, а телохранители назывались "волками"» (Кореняко В.А., 2001. С.356).

Весьма уважительно, хотя в несколько ином роде, сибирские аборигены относились к самому древнему домашнему животному — собаке. О скульптурном и графическом воплощении собаки в древности ныне не всегда легко судить, поскольку морфологические признаки, которые позволили бы наверняка отличить ее от волка, древними художниками и скульпторами обычно не выделялись — во всяком случае, с достаточной четкостью. В наскальной живописи изображения собак наиболее достоверны на петтымельских петроглифах Чукотки, где собаки вместе с людьми участвуют в посылке оленей на переправе через реку (Диков Н.Н., 1971).

Бронзовая фигурка собаки с головой, повернутой в фас (как у знаменитой Капитолийской волчицы), найдена на жертвенном месте Петродром в Свердловской области. Бронзовые изображения собаки известны также в саргатской и гороховской культурах лесостепного Притобалья (Инбереньское городище, Шмаковский курган), где они датируются второй половиной I тысячелетия до н.э.

Погребения собак известны с мезолитической эпохи. В отличие от большинства других почитаемых животных, собаку нередко погребали по человеческому обряду. Одно из таких погребений исследовано на стоянке Усть-Белая в Прибайкалье. Собака «была положена на животе, вытянута, при ориентировке северо-восток — юго-запад. Голова слегка повернута направо и положена на лапы. На шее животного были обнаружены восемь подвесок из зубов благородного оленя, расположенных по четыре слева и справа, которые были, видимо, нашиты на ошейнике собаки. С запада она была обложена обломками крупных костей быка и рогами быка и косули» (Кольцов Л.В., Медведев Г.И., 1989. С.176). Захоронение собаки этого времени обнаружено также в одном из жилищ стоянки Ушки I на Камчатке (около 10 тыс. лет назад).

Очень интересно погребение собаки в пади Ленковка на Ангаре (глазковская культура). «Могила эта сопровождалась каменной кладкой из массивных торцовых плит... Внутри окружности, ограниченной торцами, сразу же под дерновым слоем залегал сплошной пласт мелких плиток. Под ними на глубине 30 см от поверхности лежал скелет собаки, свернувшейся клубком. Около морды... обнаружена лопатка лося, обращенная эпифизом вверх. Здесь же встречены отдельные древесные угольки и обломки ножевидных пластинок» (Окладников А.П., 1955. С.301—303).

Два собачьих погребения исследованы в могильнике бронзового века Сопка II в Новосибирской области: одно — обособленное, другое — в ямке на дне могилы мужчины (Молодин В.И., 1985. С.76). Захороненные останки собак известны на юге Сибири и в Казахстане в погребальных комплексах андроновской историко-культурной общности (около XVI—XIII вв. до н.э.) (Кузьмина Е.Е., 1985).

В периоды поздней бронзы и раннего железа обычай захоронения собак в Сибири становится, пожалуй, еще более распространенным. Так, на Енисее, по данным Н.А.Кузнецова, изучено к настоящему времени 90 погребальных памятников с останками не менее 106 особей собак (Кузнецов Н.А., 1997. С.76). К сожалению, Кузнецов не приводит в своей сводке отдельную статистику по культовой специфике останков: а) обычное погребение собак; б) жертвоприношение собак; в) помещение собак в погребальный комплекс как части могильного имущества покойника и пр. Впрочем, различить археологически эти культово-ритуальные акценты зачастую весьма затруднительно.

Интересное захоронение собаки раскопано в одной из могил кургана №3 могильника Каменный Мыс в Новосибирской области (около рубежа н.э.; кулайская культура): собака, как и погребенные в этом кургане люди, была ориентирована головой на северо-восток. Она лежала как бы в отдыхающей позе, на левом боку, с подогнутыми ногами. При ней была бляшка из оловянистой бронзы.

Собачьи могилы найдены и на некоторых средневековых кладбищах: в Рекинском могильнике (VI—IX вв. н.э.; Томская обл.), в Кипских курганах (около X—XI вв. н.э.; Омская обл.) и др.

Первое этнографическое свидетельство о захоронении собаки в Сибири относится к концу XVII в. Очевидцем этого случая был участник русского посольства в Китай Адам Брант. «Следующий случай, — отметил он в своих путевых заметках, — может показаться глупым, но мы сами были его свидетелями. У вогула сдохла собака, по виду напоминающая английского дога. Тотчас же поднялись крики и причитания; один оплакивал одно достоинство собаки, другой — другое, каких, по их уверениям, не встретить ни у кого. После похоронили ее, как хоронят людей: положили ей под голову вместо подушки отесанный кусок дерева и на ее могиле построили отдельный домик, чтобы показать, как высоко они ценили эту собаку при жизни за ее великие достоинства и за верную службу. У здешнего народа существует древний обычай чтить такими похоронами пса, приносящего пользу» (Идес И., Брант А., 1967. С.96).

У манси до недавнего времени были специальные собачьи кладбища. Одно из них находилось недалеко от вогульского (мансийского) поселения Щекурья. Умерших собак там помещали в отдельную яму, закрывая ее дерновыми пластами. Вообще обские угры в зависимости от локальных этнографических особенностей и от обстоятельств смерти хоронили собак по крайней мере тремя способами: в ямах, в наземных срубках и на земле под кучей хвороста. Ваховские ханты перед погребением собачьего тела украшали его: привязывали на одну переднюю лапу красную ленту, на другую — черную. Бить и обижать собаку считалось делом безнравственным и всячески осуждалось (Мошинская В.И., Лукина Н.В., 1982; Кулемзин В.М., 1984. С.160).

Почтительное отношение к собаке мы видим и у других сибирских народов. У бурят она была обязательной участницей всех семейных праздников. Во время свадьбы, повязывая гостям платок или ленту, хозяева надевали на шею своих собак красный суконный ошейник (Хангалов М.Н., 1898. С.64). По бурятским представлениям, убить собаку — тяжкий грех. Тот, кто сделает это, считается нечистым (Хангалов М.Н., 1903. С.201).

Собака издревле была жертвенным животным. Жертвенные захоронения собак или их черепов совершались перед входом в жилища неолитического поселения Ботай в Северном Казахстане (Зайберт В.Ф., 1992. С.41). В Васюганье на поселении Тух-Эмтор (бронзовый век) скелет собаки найден в жилищной пристройке вместе с древесным углем, бронзовым кинжалом и обломком глиняной посуды с изображением хищной птицы. Жилище принадлежало мастеру-бронзолитейщику, и можно предполагать, что собака была принесена в жертву при ритуальном действии, связанном с производством металлических изделий (Киришин Ю.Ф., Малолетко А.М., 1979. С.169). На городище периода поздней бронзы Чудская Гора (около рубежа II и I тысячелетий до н.э.; сузгунская культура; Омская обл.) выявлена жертвенная площадка, где с останками человека лежали кости и черепа собак. При раскопках Усть-Полуйского городища в Нижнем Приобье (железный век) обнаружена груда собачьих черепов не менее чем от 15 особей.

В остяцком героическом сказании есть такой эпизод: сраженный остяцким богатырем самоедский богатырь завещает своим подданным жертвовать на месте его гибели «хвостатых шерстистых собак» (Patkanov S., 1900. S.29). Обычай принесения в жертву собак наблюдался в Сиби-

ри и в новое время. Чтобы не утонуть, северные западносибирские аборигены, отправляясь в путь на лодке, бросали в воду задушенную собаку. Нганасаны, молясь о ниспослании жизненных благ, жертвовали собак Матерям Природы: Земле-Матери удавленную собаку оставляли на земле; Воде-Матери — топили в реке; Тайге-Матери — вешали на дерево.

Имеются сведения, что «сидячие» коряки держали в прошлом, помимо обычных, еще и особых «жертвенных» собак, специально предназначенных для приношения богам (Дитмар Г., 1856. С.30). У нивхов, нанайцев, айнов считалось, что собаки как жертвенный дар угоднее богам, чем любое другое животное, что особенно зримо выражено в ритуалах Медвежьего праздника.

Адам Брант во время своего путешествия в Китай (конец XVII в.), проезжая через Нерчинск, стал очевидцем своеобразной тунгусской клятвы. Дело было так: один тунгус обвинил другого в том, что тот сжил со света своим колдовством многих его сородичей. Тогда в присутствии русских воевод «обвиняемый взял в руки живую собаку, положил ее на землю, вынул нож и вонзил его ей в тело прямо под левую лопатку. Затем он присосался к ране,пил кровь из нее и, наконец, поднял собаку вверх, чтобы высосать оставшуюся кровь» (Идес И., Брант А., 1967. С.156).

По «святости» собаки в ряде случаев приравнивались к лосю. Обские угры, например, верили, что старая собака, как и старый лось, способна превратиться в подземное чудовище (мамонта). Верный признак предстоящего превращения: собака (как и лось) начинает есть землю. Ханты и манси при обтягивании бубна наряду с лосиной и конской кожей использовали также собачью шкуру. Кондинские манси, возвращаясь с похорон, «очищались» собакою, бросая ее через плечо, так как считалось, что умершие боятся собак и их следов (Кулемзин В.М., 1984. С.145).

С другой стороны, собака связана с миром мертвых. Эпидемии, по обско-угорским поверьям, часто приходят в виде черной собаки. Болезнь и смерть человека, согласно верованиям манси, является делом рук собакоголовых демонов, живущих в Нижнем мире. В архиве В.Н.Чернецова есть такая запись: «Собака (у манси. — М.К.) — злой дух... Она приносит болезнь, неподвластную шаманам. Человек кормит, ласкает собаку, поэтому дух теряет власть» (Кулемзин В.М., 1984. С.160).

Так же неоднозначно оценивали собаку и другие сибирские народы. В одних случаях она очищает нечистое, в других — оскверняет

священное. Собаке, дерзнувшей вкусить медвежьего мяса, ваховские ханты отрезали в наказание ухо. Буряты верили, что есть «худые собаки», которые постоянным лаем приглашают злых духов; особенно та собака худая, которая лает и воет по-волчьи, смотря на северо-восток... Буряты убивают таких собак; если же убить считается грехом, то отдают русским или нанимают кого-нибудь убить» (Хангалов М.Н., 1903. С.201).

Возможно, на эти собачьи «негативы» наложило печать родство и внешнее сходство собаки с волком, который слыл злым существом, связанным с Нижним миром.

Несмотря на столь сложные и противоречивые свойства, собака на ритуальных уровнях нередко приравнивалась к человеку. Ваховские ханты, если не было найдено тело утопленника, хоронили его собаку, соответственно полу погибшего. В хантыйском фольклоре встречается такой эпизод: с богатыря сняли скальп, но он не умер, так как натянул на оголенный череп собачью шкуру (Мифы, предания, сказки..., 1990. С.168; Пелих Г.И., 1972. С.372). У чукчей в числе личных духов-защитников человека числилась и собака, причем иногда она имела человеческое лицо (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.49). Эти личные духи-защитники человека, равно как и духи-помощники шамана, нередко трактуются учеными в свете «индивидуального тотемизма» (Хакель И., 2001), но это, на мой взгляд, результат неправомерного смешения разных понятийных категорий.

Н.А.Кузнецов вслед за И.Т.Савенковым полагает, что погребения собак на кладбищах тагарской культуры Енисея (скифское время) совершались не только из «уважения» к ним, но и из-за их особой посмертной предназначенности: им вменялось в обязанность «вести и охранять умершего во время его подземных странствий» (Кузнецов Н.А., 1997. С.75). Собаки, как и шаманы, обладали способностью видеть души умерших.

В.И.Мошинская и Н.В.Лукина считают, что предки обских угров могли приносить собаку в жертву «за душу», как некий эквивалент человеческой души, похищенной духами болезни и смерти (Мошинская В.И., Лукина Н.В., 1982). Если это мнение правильно, то не исключено, что некоторые из археологически выявленных захоронений и жертвоприношений собаки есть не что иное, как «выкуп», принесенный людьми нижним духам в надежде вернуть «украденную» теми душу своего сородича.

У собаки, судя по материалам обско-угорской этнографии, была некогда еще одна почетная «человеческая» привилегия. Манси прежде нередко помогали старым больным псам перебраться в мир иной путем особого ритуального удушения, в котором нельзя не усмотреть смыслового сходства с известным у ряда сибирских народов «почетным» убийством стариков. Во всем этом хочется видеть дань высокому уважению к собаке — древнейшему помощнику человека.

Однако в таком уважении вряд ли стоит, как это иногда делается, искать проявления тотемизма. Образ собаки, как его понимали сибирские аборигены, не имел ничего общего с образом тотемного предка. Мне думается, что высказывания З.П.Соколовой о собаке-тотеме у щекурьинских манси (и даже кошке-тотеме на р. Ляпине, средней Оби и Казыме) (Соколова З.П., 1971. С.224) не более как недоразумение, связанное с нашей давней привычкой трактовать любое свидетельство почитания животных или уважительного отношения к ним исключительно в тотемистическом ключе.

Весьма туманные предположения о тотемной роли собаки у селькупов Верхней Кети (Пелих Г.И., 1998. С.60) и волка у некоторых групп чукчей (Симченко Ю.Б., 1993. С.150) вряд ли следует принимать как очевидность. Скорее, речь здесь должна идти не о тотеме, а о духе-охранителе.

Едва ли есть необходимость подробно характеризовать культовый статус других сибирских наземных и подземных (норных) животных. Отсутствуют даже косвенные этнографические свидетельства тотемной принадлежности пресмыкающихся (змей, ящерицы). Селькупы считали змею покровительницей и охранительницей души-тени во время следования последней в мир мертвых. У кетов змея олицетворяла мудрость и была носителем тайн Нижнего мира. Змея и ящерица были наиболее полезными помощниками шамана в его путешествиях по «нижним» дорогам.

Что касается мелкого пушного зверя (соболя, куницы, белки и пр.), то на характере их почитания сказывались, с одной стороны, их промысловая значимость, а с другой — их образ жизни. Так, белка, обитающая преимущественно на деревьях, т.е. близко к небу, воспринималась как вестница богов. По наблюдениям эвенков, «заготовленные белкой грибы на нижних ветках говорили, что зима будет малоснежной; грибы, развешанные на верхних ветках, — что зима будет снежной. Основательно

утепленное гнездо белок предвещало зимой большие морозы; небрежно сделанное гнездо говорило о теплой зиме. Если белки делали большие запасы орехов, зима обещала быть затяжной; если же запасов было мало, она должна быть короткой» (Василевич Г.М., 1969. С.184).

Вообще в этнографически изученном сибирском язычестве тотемизм в целом выглядит скорее реликтовым, чем реально значимым явлением; так называемые «тотемы» выступают чаще всего как духи-охранители, как шаманские духи-помощники, как образ души, как духи-хозяева мест, как духи-покровители и т.д. Наверное, некогда, на ранних этапах первобытности, многие из вышерассмотренных животных действительно являлись тотемами, но со становлением шаманских верований сибирский тотемизм все более растворялся в шаманизме, где тотемистические образы постепенно обретали иное смысловое и ритуальное звучание, что в значительной мере обусловило специфический колорит сибирского шаманства.

Рыбы

Скульптурные изображения рыб в Северной Азии известны с неолита-энеолита (примерно с VI тысячелетия до н.э.), причем они поначалу были более распространены в восточной части Сибири, нежели в западной: китойские, серовские, глазковские каменные и костяные фигурки рыб (Археология. Неолит, 1996. Рис. 87: 18, 20–23; 91: 24, 25). В Западной Сибири найдена, насколько мне известно, лишь одна достоверно энеолитическая каменная рыбка — из могильника на Старом Мусульманском кладбище в окрестностях Томска. Еще несколько каменных и глиняных рыбоподобных фигурок архаичного облика происходят из случайных или плохо документированных находок, и их эпохальная привязка затруднительна. Возможно, нехарактерность скульптурных изображений рыб в неолите, энеолите и бронзовом веке Западной Сибири объясняется тем, что они делались в основном из дерева и поэтому не сохранились.

А.П.Окладников, исследовавший каменные и костяные фигурки рыб Восточной Сибири (в основном прибайкальские), разделил их по функциональной принадлежности на две большие группы: а) рыбы-приманки, используемые в рыболовстве; б) культовые фигурки рыб, применяемые во всякого рода ритуальных церемониях (Окладников

А.П., 1950. С.332—335). Этнографические свидетельства, накопленные в связи с изучением рыболовецких традиций сибирских аборигенов, в общем подтверждают эту точку зрения, хотя следует учитывать, что культовые и хозяйственно-бытовые функции подобного рода изделий, скорее всего, в той или иной мере сочетались.

П.С.Паллас, описывая приемы рыболовства у северных самоедов, упоминает о деревянных рыбках, утяжеленных при помощи камня, который вставлялся в специальную нишу; эти фигурки служили самоедам «для приманы других хищных рыб, коих они весьма мастеровито колют остроугою» (Паллас П.С., 1788. С.112).

В культовых целях тоже применялись главным образом деревянные фигурки рыб. У остяков был обычай бросать их в воду во время ледохода, что должно было, по их мнению, обеспечить удачу предстоящих летних промыслов. Североякутские и долганские шаманы использовали деревянные изображения рыб при лечении больных. По завершении лечебного камлания их уносили в тайгу и оставляли где-нибудь в глухом, безлюдном месте. Целью шаманского действия здесь было изгнание болезни из человека. Выманив из тела пациента болезнетворного духа, шаман заключал его в изображение рыбы, реже — какого-нибудь другого животного. Рыба (обычно таймень или налим) часто изображалась двойной — в виде двух сплетенных хвостами особей; в месте соединения была дырка, символизирующая вход в Нижний мир. Изгнав злого духа из тела больного, шаман затыкал отверстие, чтобы болезнь не вернулась (Васильев В.Н., 1909).

Похожие двухголовые («янусовидные») фигурки (только не деревянные, а каменные) известны в восточносибирском неолите. А.П. Окладников считает, что они имели тот же семантический смысл (Окладников А.П., 1950. С.333).

Начиная с эпохи железа (с VI—V вв. до н.э.) в Западной Сибири распространяются бронзовые фигурки рыб, а также их рисунки, гравированные на разных бронзовых предметах (Чернецов В.Н., 1953в. Рис. 1; 1957. Табл. XXIX: 12—14).

Интересно, что среди многочисленных писаниц Восточного Урала, характеризующих хозяйство и духовную культуру древнего урало-западносибирского населения, нет таких, где были бы рисунки рыб. Обращая внимание на эту странность, В.Н.Чернецов замечает, что у обских угров вообще не было принято рисовать рыб на высоте от земли: «Характерно,

что в современных охотничьих «затесах» у манси и хантов... отмечают не только крупные животные, но и мелкие, а также птицы, но, как правило, только не рыбы. Если иногда и отмечают затесом убитую острогой крупную щуку или тайменя, то этого никогда не делают в отношении рыбы, пойманной сетями или запорами» (Чернецов В.Н., 1971. С.72).

Примерно то же самое наблюдается и в Восточной Сибири, где это кажется еще удивительнее, учитывая обилие скульптурных изображений рыб в китайских и серовских древностях VI—III тысячелетий до н.э. «На фоне богатства и разнообразия изображений рыб в искусстве малых форм, — пишет по этому поводу С.В.Студзицкая, — удивительно почти полное их отсутствие в наскальных рисунках (Восточной Сибири. — М.К.). Известны буквально единицы» (Студзицкая С.В., 1976. С.84).

Думается, что наиболее вероятной причиной этого явления была привычка древних художников изображать в первую очередь видимый окружающий мир, тогда как мир вод был малодоступен для людей и не мог быть сферой непосредственного наблюдения. Оговоренное В.Н.Чернецовым исключение в отношении крупных рыб, добытых острогой, рисунки которых иногда встречаются на древесных затесах, объясняется тем, что они были добыты не рыболовным, а охотничьим способом, что в какой-то мере ставит их на одну ногу с таежным промысловым зверем.

В этих обычаях явно проглядывает представление о нежелательности совмещения надводной (земной) и подводной (подземной) сфер Вселенной. Если скульптурные фигурки рыб можно было хранить в «родной» среде, помещая их в сосуд с водой, зарывая в землю или унося в «темный лес» (все эти места ассоциировались с подземной сферой), то этого нельзя было сделать в отношении рисунков рыб на скалах и древесных затесах. Рисовать в пределах Среднего мира, особенно на высоте, обитателей водной сферы считалось противоестественным. Это могло «накликать» беду и допускалось лишь в особых случаях.

Любопытен в этой связи распространенный среди вогулов запрет варить мясо (особенно лося) в котле, где перед этим находилась сырая рыба. Несоблюдение запрета грозило неудачами в охотничьих промыслах и другими напастями. У ряда сибирских народов считалось грехом варить вместе мясо животных, ходящих по земле, и мясо птиц. «Они, — писал в свое время о чукчах К.К.Нейман, — никогда не кладут в котел вместе с оленьим мясом какую бы то ни было птицу; это было причиной частых ссор чукчанок с нашими казаками» (Нейман К.К., 1871. С.16).

Сибирские этнографы отметили ряд запретов, распространяющихся на некоторые породы рыб, причем эти табу касались главным образом женщин и девушек. Так, у остяков созревшей девице не разрешалось резать и чистить щуку и налима из боязни, что в нее вселится Водяной дух, и она умрет. Вогульские женщины на р. Сыгве не ели мерзлой щуки и налима, так как, по местным поверьям, подводные (и подземные?) боги принимают иногда облик этих рыб.

Отдельные обычаи, характеризующие особое отношение к щуке у обских угров, весьма напоминают проявления, наблюдаемые в ритуалах медвежьего культа: запрет женщине есть определенные части щуки (ср. с запретом женщине есть голову, грудь и сердце медведя), клятва на голове щуки (ср. с клятвой на голове медведя) и др. Приведенные соответствия, видимо, фиксируют богочтимый характер почитания того и другого персонажей и их сходный (преимущественно «нижний») ритуально-культовый статус.

В сибирской этнографии нет достоверных фактов, говорящих о существовании тотемов-рыб. Правда, М.Б.Шатилов приводит остяцкое сказание о богатыре по имени Куль-Косьяк (чебак), от которого произошел род Прасиных на р. Вах. По его мнению, это имя «можно рассматривать как видоизмененное последующим сознанием остяков представление о происхождении предков от представителей животного мира, как остатки, пережитки столь характерного для первобытного человека явления тотемизма» (Шатилов М.Б., 1931. С.181).

В этом заявлении видится некоторая натяжка. «Звериные», «рыбьи», «птичьи» имена людей нельзя трактовать столь однозначно и прямолинейно; они обычно давались в соответствии с определенными качествами и особенностями человека. Так, у нижеобских остяков до недавнего времени были достаточно популярны имена: Сайнах (щука), Лаача (утка), Мах, Моих (бобр), Нех (лось), Поя (ольха) и др.

Причину ограничений и запретов, касающихся некоторых пород рыб, отчасти помогают понять представления о посмертной судьбе утопленников. Манси верили, что утонувший человек отдает душу хозяину воды. Ханты и многие другие народы Сибири в сравнительно недавнем прошлом считали кощунством спасать утопающих, так как это шло вразрез с желанием Водяного духа взять данного человека себе (Лукина Н.В., 1975. С.27). У ительменов категорически запрещалось спасать не только утопающих, но и людей, засыпанных снежной лавиной, поскольку те и другие становились пищей богов (Орлова Е.П., 1975. С.133).

По верованиям негидальцев, душа утопленника становилась рыбой — помощником хозяина воды. До завершения похорон род утонувшего не смел есть рыбу. Утопленника хоронили у реки в «рыбьей» позе — на животе (обычно негидальцы клали своих покойников на спину) и головой к реке. Женщинам в течение года нельзя было ходить по берегу между головой покойника и водой, а также плавать вблизи на лодке. Кроме того, существовали запреты для других родов, касавшиеся рода утопленника: так, рыбу у рода утонувшего можно было брать только без головы... (Цинциус В.И., 1971. С.188—189).

Историю рождения одного из подобных табу можно видеть в трагических событиях, описанных в карело-финском эпосе «Калевала» (четвертая руна). Красавица Айно, не желая выходить замуж за старого богатыря Вяйнямейнена, надевает свои лучшие девичьи наряды и бросается в воды залива. Отправляясь «в глубину пучины темной», девушка просит сопровождавшего ее зайца передать, чтобы отец не ловил в этом месте рыбу, чтобы мать не месила на этой воде тесто для хлеба, чтобы брат не поил здесь коня и чтобы сестра не умывала этой водой лицо:

*Ведь все волны в этом море —
Только кровь из жил девицы;
Ведь все рыбы в этом море —
Тело девушки погибшей;
Здесь по берегу кустарник —
Это косточки девицы;
А прибрежные здесь травы
Из моих волос все будут.*

Принесший скорбную весть заяц говорит родителям утопленницы, что их красавица-дочь

*Погружилась в воды моря.
Чтоб сигам там быть сестрою
И подругой быстрым рыбам.*

(Калевала, 1979. С.42—44)

В своей посмертной жизни Айно становится семгой. Почти несомненно, хотя в эпосе об этом ничего не говорится, что после таких известий семья утопленницы перестала есть семгу, а залив, где утонула девушка, стал для ее родственников заповедным.

На историю табуирования некоторых пород рыб проливают свет фольклорные свидетельства, из которых, в частности, следует, что один из сыновей верховного бога обских угров Нуми-Торума — Ас-Талах-Торум, ведающий морской рыбой, — имеет облик щуки. Старший сын Нуми-Торума Полум-Торум, по преданию, разгневавшись, превратил свою невестку в сырка со словами: «Будь ты проклята, превращайся в сорогу-сырка и питайся с этих пор жидкими и твердыми человеческими испражнениями» (Гондатти Н.А., 18886. С.20, 26). Видимо, с этим фольклорным эпизодом связано вогульское поверье: при беременности женщина не должна есть сырка, так как от этого она и ее дети будут болеть.

В вышеприведенных запретах трудно усмотреть сколько-нибудь явные признаки, которые при желании можно было бы трактовать как проявления тотемизма. Имеющиеся в литературе сведения о родовых группах Сибири с «рыбными» названиями тоже не несут положительной тотемной информации. А.Золотарев вслед за В.Иохельсоном и М.А.Кастреном полагает, что «окуньи люди» у самоедов назывались так по р. Окуневой, где они проживали, а «рыбий род» у юкагиров именовался так потому, что люди этой родовой группы питались почти исключительно рыбой (Золотарев А., 1934. С.27). У эвенков-орочонов культового отношения к рыбам «не отмечено, за исключением тайменя, который в шаманской мифологии считается одним из носителей шаманской души в водной стихии» (Мазин А.И., 1934. С.58).

У народов Восточной Сибири следы представлений о рыбах-тотемах улавливаются, причем весьма нечетко, лишь применительно к налиму. В большинстве случаев запрет на ловлю налима объяснялся тем, что он человеческого происхождения (от утопленников), либо тем, что он как-то связан с хозяином воды или даже с властителем Преисподней (Окладников А.П., 1950. С.334).

По кетской мифологии, хозяйка Нижнего мира Хоседам, попадая в водную стихию, оборачивается налимом. На нижней Оби налима — видимо, из-за «нижней» его принадлежности, — еще в XVIII в. вообще не употребляли в пищу. В.Ф.Зуев, побывавший в 1771 г. в Нижнем Приобье, писал, что у остяков летом «больших налимов около юрт валяются ужасные кучи, на которые сытые собаки даже не смотрят, но гниет рыба около юрт, видно, для одного им приятного благоволия» (Зуев В.Ф., 1947. С.35).

Там, где налим выступает как покровитель конкретного героя (в фольклоре некоторых групп бурят и тунгусов), он является обычно не родителем, а временным воспитателем уже рожденного женщиной ребенка (Окладников А.П., 1950. С.334—335). В одном из ульчских преданий есть эпизод о рождении ребенка от связи мужчины с камбалой, но он был обычным человеком и умер, не оставив потомства.

Думается, у сибирского населения вряд ли были когда-либо в чести тотемы-рыбы. Люди во все времена, в том числе и в период господства тотемистических верований, предпочитали искать своих предков в привычном видимом мире, а не в холодном, мрачном и труднодоступном мире рек, озер и морей.

Птицы

Птицевидные скульптурные изображения известны в Сибири с верхнего палеолита, но практически все сибирские верхнепалеолитические фигурки птиц происходят из одного района, а именно из мальтинско-буретских комплексов Ангары (Археология СССР. Палеолит, 1984). Любопытно, но они здесь явно превосходят по численности все другие виды зооморфной скульптуры, что, видимо, связано с особым мифо-ритуальным статусом птиц в мировоззрении сибирского населения этого времени.

Каменные и костяные изображения птиц есть и в неолите. В Яйском неолитическом могильнике (Кемеровская обл.) найдены две миниатюрные фигурки птицы в полете (в нырянии?), одна из которых изображает лебедя. Костяная скульптурка лебедя обнаружена в одном из погребений Ордынского неолитического могильника (Новосибирская обл.). В неолите-энеолите распространяются рисунки птиц — в наскальной живописи и в декоративном оформлении глиняной посуды. Одновременно входят в моду фигурные изделия из дерева и кости, включающие в себя орнитоморфные детали. Особенно поражают своим художественным совершенством деревянные птицевидные ковши из Горбуновского торфяника в окрестностях Нижнего Тагила (энеолит; III тысячелетие до н.э.) с рукоятями в виде головы лебедя, гуся, утки (Эдинг Д.Н., 1940). Сложившаяся в это время традиция художественной дере-

вянной и костяной скульптуры живет в Сибири во все последующие времена — вплоть до этнографической современности.

Более многостильно развивается орнитоморфная графика. Очень колоритен наскальный рисунок лебедя на одной из нижнеамурских писаниц: внутри овального яйцевидного туловища изображен крест, придающий изображению солярный облик. Солнцеподобные фигурки птиц встречаются на культовой керамике Самусьского IV поселения в низовьях р. Томи (самусьская культура; около XVII—XIV вв. до н.э.) (Косарев М.Ф., 1991. Рис. 31: 12); они вплетены в изображенную на сосудах сложную систему Мироздания. Птицы с солнечным знаком внутри известны как одна из разновидностей остяцких тамг. Ю.Б.Симченко предполагает, что они, скорее всего, означают душу-птицу — носительницу наследования жизни (Симченко Ю.Б., 1965. С.165). У селькупов и ваховских остяков Мать-жизнедательница посылает души-птицы на Землю на кончиках солнечных лучей: куда попадет луч, там рождается ребенок.

В железном веке на территории Западной Сибири появляется много фигурок птиц, отлитых из бронзы или меди (Косарев М.Ф., 1984. Рис. 25: 3—17). Они изображались в фас, в профиль и в геральдической позе — с головой, повернутой в сторону; нередко в грудной части обозначено гравировкой человеческое лицо. Их интерпретируют или как тотемный символ, или как образ души-птицы. Мне кажется, что между этими двумя точками зрения нет противоречия. Идея светлой птицевидной человеческой сущности, скорее всего, вызрела в «тотемистическом чреве».

У нанайцев существовало табу по отношению к удоу, пустельге и одному из видов кукушки, которые считались «буни-гаса» («загробная птица») или «омна-гаса» («душа-птица»), живущими на родовом дереве душ и одушевляющими новорожденных младенцев (Смоляк А.В., 1976. С.140—141).

Обские угры имели родовые группы, ведущие свой корень от орла, журавля, гоголя, филина и других птиц. Значительную часть «художественной самодеятельности» на Медвежьем празднике составляли так называемые птичьи танцы, участниками которых являлись мифические первопрядки в птичьем облике. Особенно почитался орел. У остяков «место, где дерево, на коем орел несколько лет гнездо вьет, может тотчас быть божественным, и орел их от всех бед сохраняет» (Паллас П.С., 1788. С.81).

Ф.Страленберг в свое время отметил, что каждый якутский род «считает священным какое-нибудь существо — лебедя, гуся, ворона, и такое животное род уже не употребляет в пищу, но другие роды могут есть» (Strahlenberg Ph., 1730. S.375).

Пережитки представления о птицах-тотемах были особенно сильны у селькупов, имевших роды и родовые группы Орла, Кедровки, Глухаря, Ястреба, Ворона, Лебедя. Главные птицы — Орел и Кедровка — тотемы двух селькупских экзогамных половин. С особой любовью селькупы относились к лебедю. Считалось, что у него человеческая кровь. Весной, когда лебеди, возвращаясь с юга, пролетали над селькупскими селениями, все жители выходили из жилищ и приветствовали летящих птиц, подражая лебединому крику. «Наши братья прилетели!» — радостно восклицали селькупы и брызгали вверх водой, чаем, березовым соком и пр. Русские, наблюдавшие этот красивый обычай, рассказывают, что лебеди, привыкшие к такому приему, снижались и оглашали окрестности ответным приветственным кликом. Похожий обычай отмечен у кетов.

Интересно, что некоторые дочерние роды в Сибири назывались по какой-нибудь части тела родовой птицы. Так, у селькупов существовали роды Журавля и Журавлиного Ключа, Глухаря и Глухаринного Ключа (Прокофьева Е.Д., 1952. С.90).

Похоже, что былой сибирский тотемизм вошел в сибирские шаманские верования в сильно «анимизированном» виде. При этом большая часть тотемистических персонажей птичьего облика трансформировалась в светлые духовные сущности (душа-птица, шаманские духи Верхнего мира и пр.), а значительная часть почитаемых зверей (особенно норного, подземного, подводного образа жизни) — в темные духовные сущности (душа-тень, шаманские духи Нижнего мира и др.). Тотемы, ставшие темными сущностями, постепенно перестали играть жизнеутверждающую роль, тогда как тотемы, возведенные в ранг светлой субстанции, долго еще сохраняли тотемные признаки и функции.

Однако при исследовании «птичьего» ракурса сибирского тотемизма следует иметь в виду, что культовое почитание тех или иных конкретных птиц могло иметь многозначный, полисемантический характер. У якутов, например, орел был: 1) наиболее почитаемым тотемом; 2) хозяином и повелителем Солнца; 3) хозяином огня; 4) носителем плодородия; 5) родоначальником шаманов; 6) символом священного дерева (Штернберг Л.Я., 1936. С.113—116). И это еще не

все его культовые ипостаси. В разных ритуальных ситуациях могли проявляться разные аспекты культа орла, ни один из которых нельзя абсолютизировать без риска впасть в односторонние оценки, чреватые поверхностными выводами. Полисемантичен и культ многих других почитаемых животных, о чем мы уже отчасти говорили выше.

Необходимо также учитывать, что носителями светлой человеческой сущности являются не все птицы. У обских угров, например, гагара и красношейная поганка считаются связанными с Нижним миром. К Нижнему миру семантически тяготеют и птицы, ведущие преимущественно ночной образ жизни. Так, сова у васюганских остяков является служительницей лесного духа Вонт-лунга и потому более связана с Низом, чем с Верхом. Думается, что гагара, поганка, сова, филин едва ли когда-либо играли сколько-нибудь выраженную тотемную роль.

Важен еще один аспект тотемизма — психологический, в значительной мере уходящий своими корнями в глубь подсознания и связанный, по К.Г.Юнгу, с архетипами коллективного бессознательного. Выявленные Юнгом архетипические образы имеют разный возраст и разный облик — в соответствии с этапами развития земной линии жизни от стадии раннего животного состояния до стадии собственно человека (Юнг К.Г., 1996а. С.234—235).

Если рассматривать проблему тотемизма в свете психоаналитических построений Юнга, то правомерно предположить, что биолого-психологическая подоплека тотемизма могла быть импульсирована «эмбриональной» памятью человечества, хранящей архетипические образы нашего «предкового» комплекса, которые часто имеют зооморфные и орнитоморфные черты. По Юнгу, «архетипы представляют собой системы установок, являющихся одновременно и образами, и эмоциями. Они передаются по наследству вместе со структурой мозга» (Юнг К.Г., 1996а. С.136).

Насколько можно судить по сибирским археолого-этнографическим материалам, начиная с поздних стадий первобытности тотемистический мировоззренческий комплекс выступает во все менее «чистом» виде, все более растворяясь в зоолатрии, анимизме, шаманизме и пр. Тем не менее, предпринимаемые время от времени попытки «закрыть» тотемизм (Pidington R., 1950; Леви-Стросс К., 1994; Карьялайнен К.Ф., 1996), на мой взгляд, неправомерны, ибо вне апелляции к истокам и сущностному содержанию тотемных культов нельзя по-настоящему понять ни фено-

мена «очеловечивания» Природы, ни культа животных, ни сути анимистических образов, ни главных смыслов шаманских верований.

Я с сомнением отношусь к попытке некоторых археологов квалифицировать отдельные древние зооморфные скульптурки как детские игрушки (Мошинская В.И., 1973). В первобытные времена любая фигурка животного (и человека) должна была вызывать ассоциацию с живым существом, по отношению к которому действовал сложный комплекс поверий, запретов и примет; помнить и учитывать их во избежание несчастий могли лишь взрослые люди. Якуты, например, запрещали малым ребятам играть берестяными изображениями коров, так как от этого будут пропадать телята, а также берестяными фигурками людей — дети станут хворыми (Попов А.А., 1949. С.291).

Проведя прямые аналогии между современными игрушками и определенными категориями древней зооморфной пластики, мы неоправданно модернизируем психологию и менталитет первобытного человека. В.Ф.Зуев, посетивший низовья Оби в 70-е гг. XVIII столетия, так описывает занятия маленьких мальчиков-остяков: «Когда ходить начнет, уж отец лук ему готовит. Я, в проезд мой через остяцкие юрты, мало видел таких ребят, которые бы в простое вечернее время между собой без лука шатались, но обыкновенно или по деревьям или в что-нибудь по земле стреляют. Там городят езы около своей юрты, там запоры, и кажется, будто их игрушки уже будущую жизнь предвещают» (Зуев В.Ф., 1947. С.33). «Самые малолетние, — писал в конце XVIII в. П.Любарских о чердынских вогулах, — других забав не имеют, как только стрелять из луков и бегать на лыжах, а возрастные всегда почти находятся в трудах на звериных или рыбных промыслах» (Любарских П., 1792. С.75). «Любимыми игрушками чукотских детей, мальчиков и девочек, — сообщал в свое время В.Г.Богораз, — является, как и у всех других народов, подражание действительной жизни. Мальчики чуть ли не с трех лет вооружаются обрывками аркана и с утра до вечера упражняются в накидывании его на любой предмет. Собираясь в кучу, чукотские ребяташки вешают на древесной ветке или на шесте райуты с небольшим куском дерева на конце — и раскачивая, стараются его поймать арканом. Точно также они складывают из камней воображаемые стада или, взявши в обе руки по ветке тальника с многочис-

ленными развилками, обрезанными в виде оленьих рогов, воображают себя едущими на паре оленей и устраивают бег взапуски» (Богораз В.Г., 1901. С.48).

Последняя фраза наводит на мысль, что в первобытном обществе, где человек верил в свое кровное родство с окружающим животным миром, было более логичным не изготавливать для игры звериные изображения, а перевоплощаться в зверей в процессе игры. «Гилляцкие дети, — замечает В.Харузина, — играют в медведя, стараясь подражать тому, что проделывают взрослые на медвежьих праздниках. Один из мальчуганов представляет зверя со всеми его ухватками, а другие дразнят его, укрощают, водят — все как в действительности» (Харузина В., 1912. С.110). Игрушек-зверей как таковых на территории Сибири в прошлом, видимо, вообще не было, так как любое скульптурное изображение зверя в древности неизбежно приобретало магический, нередко тотемистический характер.

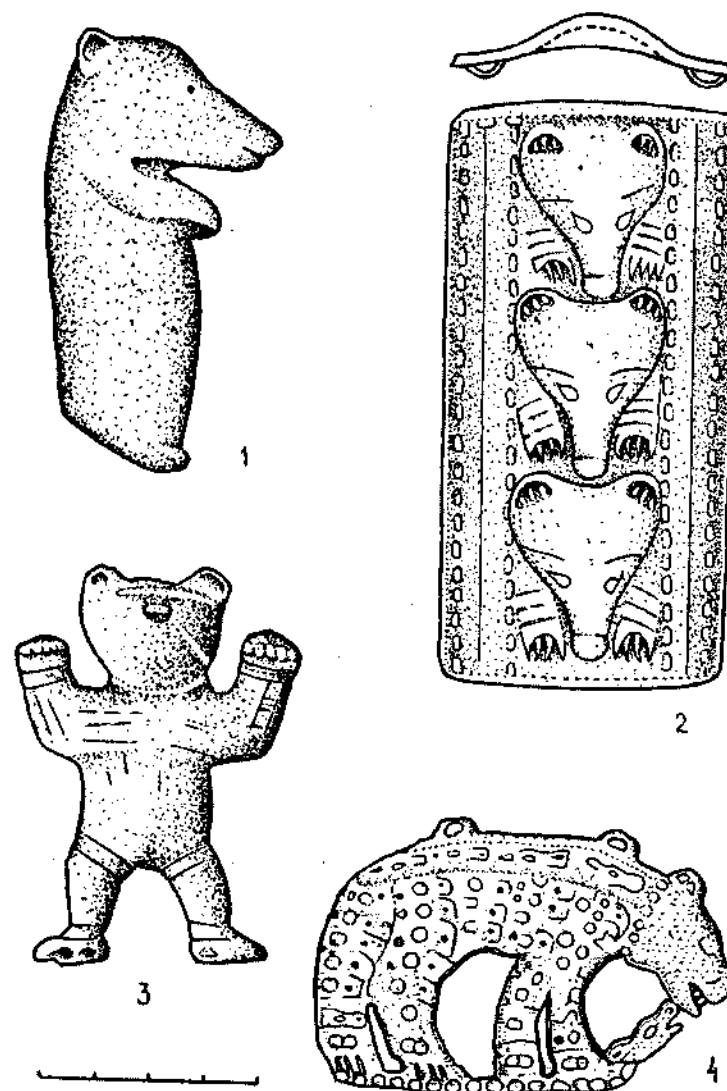


Рис. 5. Культовые изображения медведя: 1 — камень, III тыс. до н.э. Самусьский могильник (низовья р. Томи); 2, 4 — бронза, VI—IX вв. н.э. Релкинский могильник (Томская обл.); 3 — бронза, около рубежа н.э. Гора Кулайка (Томская обл.).

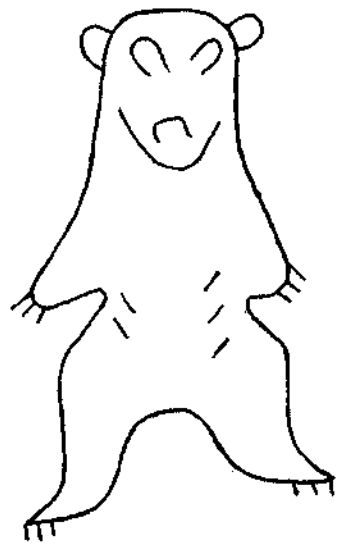


Рис. 6. Древние рисунки медведя: 1 — бронзовый век. Томская писаница; 2 — гравировка на бронзовой бляхе, около рубежа н.э. Тюменская обл. (случайная находка).

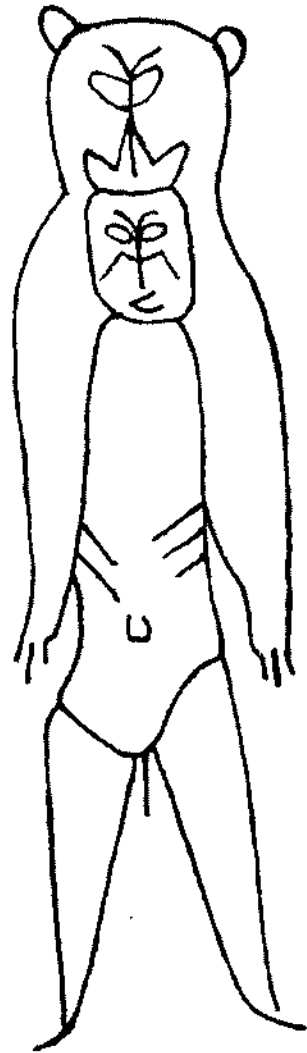


Рис. 7. Богатырь в медвежьей шкуре. Гравировка на бронзовом зеркале. Около середины I тысячелетия н.э. Ханты-Мансийский музей.

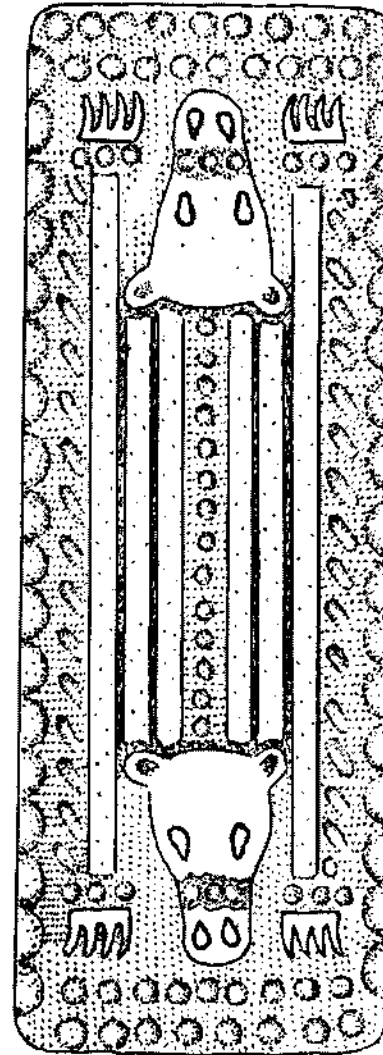


Рис. 8. Медведь в ритуальной позе. Бронзовый браслет-оберег (развертка). V—VIII вв. н.э. Найден у р. Салым (Тюменская обл.).



Рис. 9. Медведь в ритуальной позе перед чашей с жертвенной пищей. Бронзовый медальон. Раннее средневековье. Пермская обл.



Рис. 10. Медведь-тотем (?). Бронза. Около VI—IX вв. н.э. Васюганский клад (Тюменская обл.).

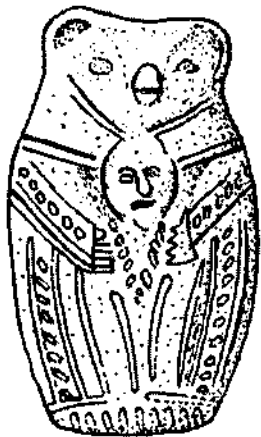


Рис. 11. Медведь. VI–VIII вв. н.э. Реакинский могильник (Томская обл.).

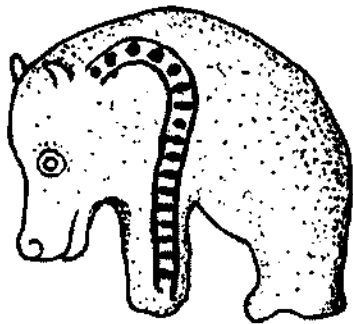


Рис. 12. Фигурка медведя. Бронза. Раннее средневековье. Дер. Палкино (Свердловская обл.).



Рис. 13. Культурное изображение. Бронза. VI–VIII вв. н.э. Могильник у с. Окунево (Омская обл.).

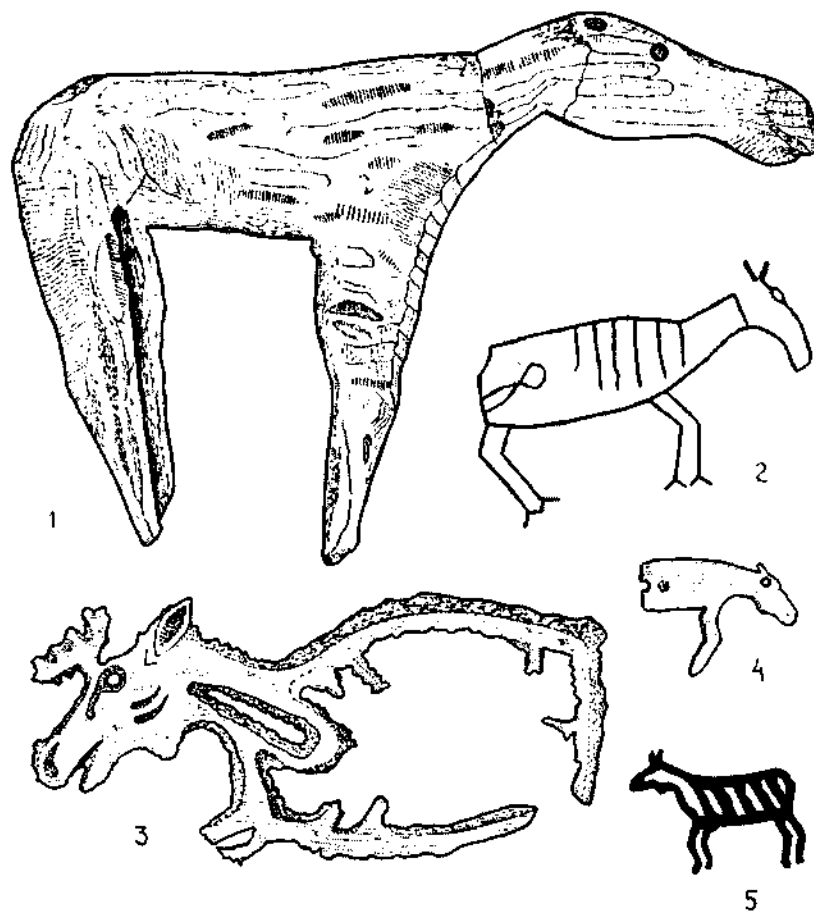


Рис. 14. Изображения лосей: 1 – дерево, III тысячелетие до н.э. Горбуновский торфяник (окрестности г. Нижний Тагил, Свердловская обл.); 2 – гравировка на бронзовой бляхе, около рубежа н.э. Гора Кулайка (Томская обл.); 3 – бронза, V–VI вв. н.э. Парабельский клад (Томская обл.); 4 – кость, XII–X вв. до н.э. Еловское поселение (Томская обл.); 5 – изображение на Зенковской писанице. Железный век. Свердловская обл.

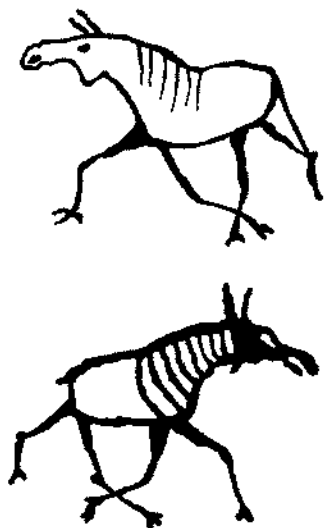


Рис. 15. Бегущие лоси. Бронзовый век. Томская писаница (Кемеровская обл.).

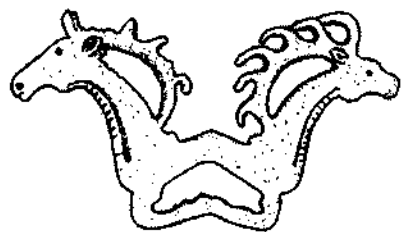


Рис. 16. Олень-«тянитолкай». Бронза. Около V—III вв. до н.э. Степановское культовое место в окрестностях г. Томска.

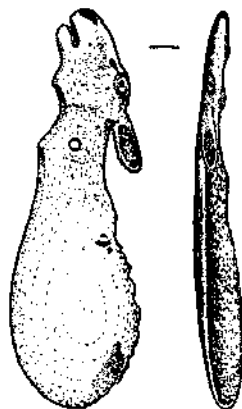


Рис. 17. Костяная ложка с фигурной рукоятью в виде головы лося. Около первой половины I тысячелетия до н.э. Городище Усть-Полуй (низовья р. Оби, Тюменская обл.).



Рис. 18. Бобр. Гравировка на бронзовом зеркале. Около рубежа н.э. Истяцкий клад (р. Вагай, Тюменская обл.).

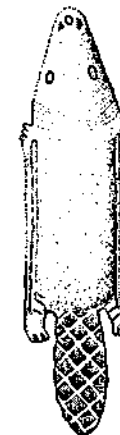


Рис. 19. Бобр. Бронза. Вторая половина I тысячелетия н.э. Культовое место Сат-виклы (Тюменская обл.).

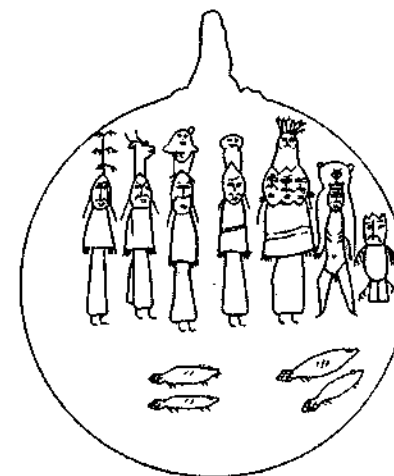


Рис. 20. «Парад тотемов». Бронзовое зеркало с гравировкой. Возможно, воспроизведена одна из сцен Медвежьего праздника. Около первой половины I тысячелетия н.э. Тюменская обл. (случайная находка).

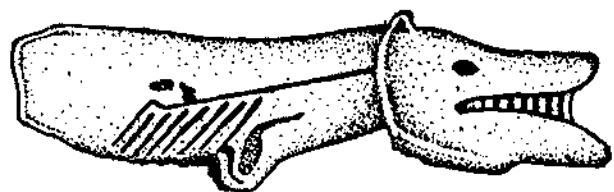


Рис. 21. Изображение хищного зверя. Бронза. Бронзовый век (?). Поселение Самусь IV (низовья р. Томи, Томская обл.).

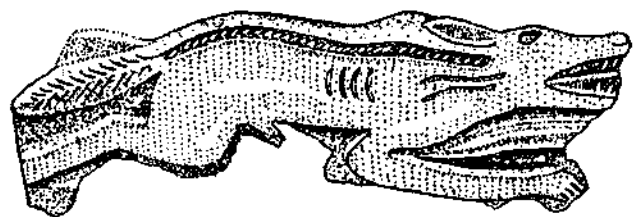


Рис. 22. Волк. Бронза. Около рубежа н.э. Истяцкий клад (р. Вагай, Тюменская обл.).

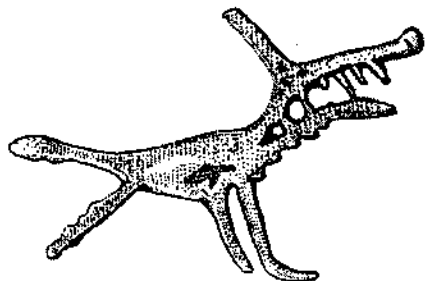


Рис. 23. Собака (волк?). Бронза. Около рубежа н.э. Кривошеинский клад (Томская обл.).



Рис. 24. Заяц. Бронза. VI–IX вв. н.э. Архирейская заимка (Томская обл.).

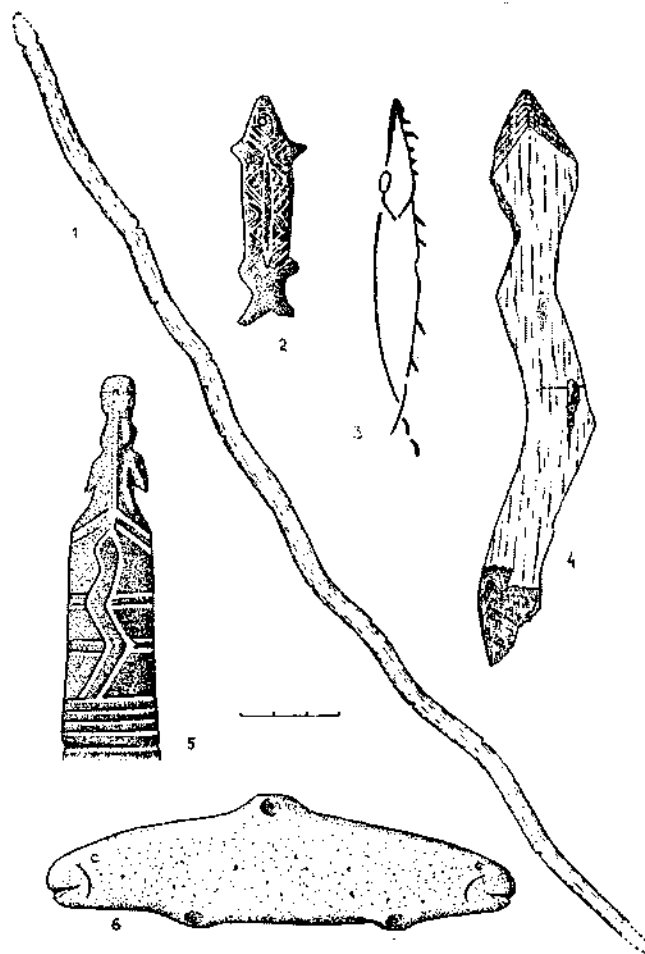


Рис. 25. Изображения змей и рыб: 1 – кость, около XVI–XIV вв. до н.э. Могильник Сопка II (Новосибирская обл.); 2 – бронза, около VI–IX вв. н.э. Могильник Ленк-понк (Тюменская обл.); 3 – гравировка на лопасти бронзового культового копья, около второй половины I тысячелетия до н.э. Западная Сибирь (случайная находка); 4 – дерево, время неизвестно. Горбуновский торфяник (окрестности г. Нижний Тагил, Свердловская обл.); 5 – бронза, около XV–XIV вв. до н.э. Сейминский могильник (р. Ока); 6 – камень, около IV тысячелетия до н.э. (р. Ангара).

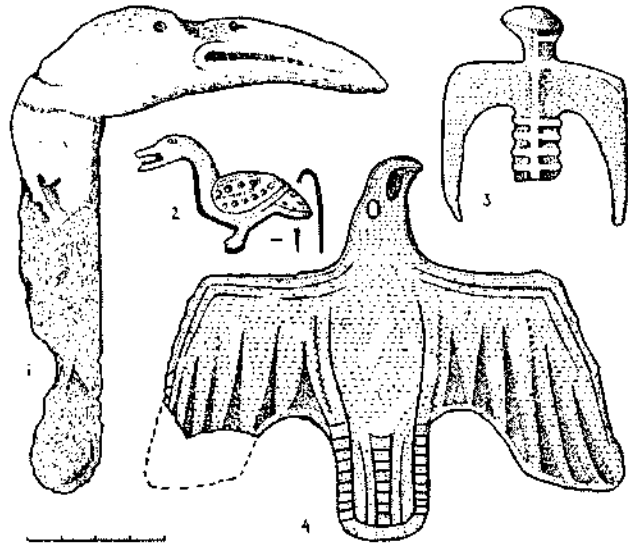


Рис. 26. Скульптурные изображения птиц: 1 — кость, около XVI—XIV вв. до н.э. Могильник Сопка II (Новосибирская обл.); 2 — бронза, около VI—IX вв. н.э. Архирейская заимка (Томская обл.); 3 — бронза. Гора Караульная (Свердловская обл.), случайная находка; 4 — бронза. Р. Уса (Башкирия), случайная находка.

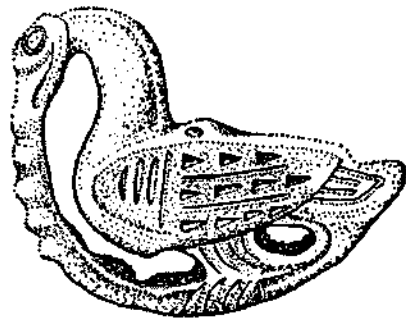
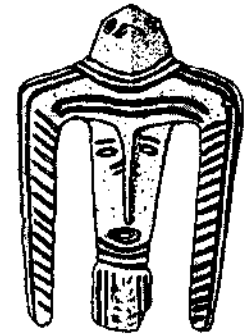


Рис. 27. Гусь (лебедь?). Бронза. VI—IX вв. н.э. С.Филинское (Тюменская обл.).

Душа и дух



Сколько у человека душ

В отечественном религиоведении господствует мнение, что сибирские язычники верили в существование у человека нескольких душ — трех, четырех, пяти, семи и т.д. Наиболее обстоятельно концепция «многодушия» изложена В.Н.Чернецовым — в связи с характеристикой анимистических представлений обских угров (Чернецов В.Н., 1959). Он пришел к заключению, что у хантов и манси существовало представление о наличии у человека пяти душ.

Первая душа, могильная, представлялась в виде тени, и поэтому называлась по-мансийски «ис-хор» («душа-тень»). При жизни она обычно не покидает тело, а после смерти следует за покойником в могилу. Находясь там, она, когда хочет, уходит из разлагающегося трупа и затем вновь возвращается к нему. Ее иногда видят близ дома в виде темного силуэта, стремящегося попасть внутрь помещения. Она способна наносить вред живым и даже «съесть» сородича, как и любого другого человека. Когда тело истлевет, она превращается в насекомое, вроде жучка, а потом вообще исчезает.

Могильная душа, или душа-тень, наиболее близко соответствует понятию «живого покойника». Самый близкий ее аналог в славянском язычестве — упырь (вурдалак). Душа-тень становится особенно опасной, когда считает себя обиженной кем-либо из живых. В одной из селькупских бывальщин рассказывается, как некий человек, пожалев лишней раз снарядить нарту, похоронил умершего брата неподалеку от места смерти, а не на кладбище. «Покойник» после этого стал по ночам рваться в дом родственников, увел с собою двух принадлежащих ему собак, одну из которых нашли в лесу задавленной, а другая вернулась назад вся в крови. Избавиться от нежелательных посеще-

ний удалось, лишь выстрелив в «покойника» из ружья, заряженного особой пулей, но все равно это место стало «плохим», потому что там часто что-нибудь «чудилось» (Пелих Г.И., 1972. С.335). В другой истории повествуется о селькупе, умершем на промыслах и оставленном его товарищами в зимовье без погребения. Мертвец (точнее, его душа-тень) превратился в страшное клыкастое существо — лоза — и съел своих обидчиков (Пелих Г.И., 1972. С.327–329).

У якутов на могилу «черных» шаманов в прошлом помещали «тяжелый камень, чтобы покойник не мог снова встать»; при этом труп клали лицом вниз (Худяков И.А., 1969. С.300). Обские угры в тех случаях, когда умерший был злым человеком, клали камень на грудь трупа; особо опасным покойникам камень помещали не только на грудь, но и на рот. Этот обычай уходит корнями в глубокую древность. Так, в погребениях Европейского Севера придавливание мертвеца валунами известно с неолитической эпохи (Ошибкина С.В., 1978. С.109).

Могилы, в которых «жили» души-тени, ассоциировались с домами, а кладбище — с поселением. У остяков кладбища так и назывались: «поселение покойников», «юрты покойников». Нечто подобное мы видим у северных самоедов, у которых могильники именовались «лес покойников», «остров покойников» и т.п.

Мир живых людей и мир могильных душ тесно связаны. При миграции семьи, рода, племени самым трудным делом было порвать эту связь, оторваться от умерших предков, которые, как и земные люди, тяжело переживают разрыв. «Когда вогулы верхней Лозьвы, — писал в начале двадцатого столетия венгерский ученый Б.Мункачи, — переезжают (на сезонные промыслы) на Сосьву в Яны-паул, призраки мертвых бегут за ними, как маленькие дети за своими матерями. Тем не менее их сопровождение не принимается людьми (поскольку последние едут лишь на время). Чтобы отогнать назад призраки своих близких (которые наверное боятся, что их семьи, уезжая, покидают их навсегда), люди применяют следующий способ. В одной местности (примерно в 10 верстах от селения Яны-паул) вырезают из дерева устрашающие изображения животных. Эти изображения очень примитивно выполнены, но поскольку они, подобно пугалам, укрепляются на вбитых в землю столбах, они оказываются годными, чтобы испугать тени (ис) и отпугнуть их назад на Лозьву, в случае их следования за едущими. Аналогичные изображения делают также сосьвинцы, когда они едут на Лозьву, так что со временем эти зверьки, все прибывая в числе, скопились в большом количестве и занимают в этом месте порядочную площадь» (Чернецов В.Н., 1959. С.123).

Могильные души, как и земные люди, живут родами и не склонны принимать в свою среду чужеродцев. Тымские селькупы рассказывают, что когда-то на Напасском кладбище была похоронена чужая старуха, и с тех пор по ночам оттуда доносятся шум и крики: покойники пытаются изгнать чужачку (Пелих Г.И., 1963. С.143).

Образ жизни могильных душ, или теней, как бы обратен земному: ночь там — день, зима — лето; правая сторона у них — левая, одежду носят наизнанку, застегиваются на обратную сторону и пр. Несведущий человек может не обратить внимания на такие «мелочи» и не понять, что находится в обществе могильных душ, так как во всем остальном их жизнь мало отличается от жизни живых людей. Анна Сампильталова, вогулка из рода Анемхуровых, поведала В.Н.Чернецову такую историю:

«Один человек куда-то ездил. По дороге назад затемнял. Вспомнил, что в стороне от дороги селение есть.

— Дай-ка, я в это селение заеду.

Заехал. В один дом вошел, народ в бубен бьет (шаманят). Народу полон дом, у всех лица закрыты. Он вошел, говорит: «Здравствуйте». Люди не отвечают. Один человек в бубен бьет. Еще вторично говорит: «Здравствуйте». Нет (не отвечают). Бьющий в бубен человек говорит: «Огонь (кто-то) заставляет свистеть. Нас едящий дух пришел».

Этот человек к выходу повернулся. Теперь в бубен бьющий человек говорит: «Я сейчас меньшого духа позову».

Пришедший вышел, поехал. Дорога мягкая, снежная. К большой дороге приблизился. В это время обернулся — облезлая парка за ним гонится. Нагнавшее существо в облезлой парке за задок нарты зацепилось. (Человек) на большую дорогу попал, хореом назад ткнул. Тогда это существо отвалилось, на месте осталось. В селение приехал, в дом вошел.

— Здравствуйте... Селение, оказывается, здесь находится, а то я только что в одно место попадал.

— Куда ты попадал?

— Там (в стороне) немного селение есть.

— Никакого там селения нет.

— Что там такое есть?

— Кладбище там» (Чернецов В.Н., 1959. С.120–121).

Представление о «живом» или «ожившем» покойнике сложилось, видимо, еще в каменном веке. Об этом говорит распространенный в верхнем палеолите, мезолите и неолите Северной Евразии обряд посыпания покойников охрой. Красный цвет считался цветом жизни, и по-

сыпание умерших охрой, как и окропление их кровью, имело целью «оживление» покойника для предстоящей новой жизни. Нижнеобские остяки, по данным начала XVIII в., при погребении сородича «в знамение сердечного жаления терзают власы свои, и елико возможно, ногтями одирают лице свое до крове. Власы же окровавленные мецдут на умершего» (Новицкий Гр., 1941. С.52). Остяцкий богатырь сожалеет, что, будучи убитым, не смог выпить крови самоеда, которая дала бы ему возможность возродиться к жизни (Karjalainen K.F., 1921. S.42). Собственно, и вурдалак, славянский живой покойник, «живет» лишь потому, что пьет кровь живых людей. Посыпание трупа охрой, известное с верхнего палеолита, означало «насыщение» покойника «красной» жизнью на все времена и тем самым предотвращение его агрессивного отношения к живым сородичам.

Вторая душа называлась по-мансийски «лонгхал минне ис», т.е. «уходящая вниз (по реке) душа». Далее я буду называть ее «душа-призрак», тем более что внешне она практически не отличается от души-тени, а временами как бы сливается с ней. Вместилищем души-призрака (как и родственной ей души-тени) является кровь. Понимание крови как животворящего начала было свойственно не только сибирским язычникам. Такое отношение к крови сохранилось в реликтовых своих проявлениях даже в авраамических религиях (в христианстве, например, ритуальное приобщение к Христу путем вкушения хлеба и вина, символизирующих его тело и кровь). В этой связи любопытно одно из табу еврейской кухонно-столовой традиции: «Не ешь крови, в ней душа животного». В отличие от иудеев, сибирские язычники считали, что вкушение крови идет на пользу человеку: питает его жизненную силу, укрепляет душу.

У обских угров вера в живительную силу крови проявляется в ритуалах омовения ею телесных ран и начертания магических кровавых знаков на жизненно важных частях человеческого тела. «Пометки на лбу кровью (жертвенного животного. — М.К.), — комментирует этот ритуальный акт К.Ф.Карьялайнен, — безусловно основываются на мысли, что душевная сила крови животного увеличивает силы того, кто ею помечен. Важно также, что знак наносится на лоб, куда, по объяснению остяков, садится душа-бабочка (то же, что душа-птица. — М.К.)» (Карьялайнен К.Ф., 1996. С.10).

Обычно душа-призрак представляется в виде человека, но иногда принимает вид птицы (чаще всего кукушки) или зверя (чаще всего белки). Она менее связана с телом, чем душа-тень, способна улетать во время сна. Обские угры избегали внезапно будить человека, опасаясь, что душа не успеет вернуться из своих странствий. Она могла покинуть чело-

века и существовать отдельно за определенное время (обычно за год) до смерти. В этом случае душа-призрак показывалась в облике своего хозяина, иногда с лицом, покрытым покрывалом, которое кладут на лицо умершего (Karjalainen K.F., 1921. S.46). Поэтому увидеть собственную душу считалось дурным предзнаменованием.

Покинув человеческое тело, душа-призрак до отправления в Нижний мир жила некоторое время окрест человеческого местообиталища и на это время как бы совмещалась с душой-тенью. Оставив тело, она «посещает различные места, встречается с другими душами, вступает с ними в те или иные взаимоотношения — как мирные, так и враждебные» (Чернецов В.Н., 1959. С.127). Душа-призрак, как и первая (могильная) душа, имеет обыкновение после смерти человека путешествовать по дорогим ей местам. Такое ее состояние обычно продолжается до сорока дней, после чего она окончательно уходит в Нижний мир, в страну мертвых, уходит неохотно, тоскуя по родным, по земным привязанностям. Вообще душа-призрак, покинув тело, чувствует себя несчастной, растерянной. По рассказам телеутов, души-призраки «первое время не понимают, умерли они или не умерли. Голос могут подавать. Говорят: “Я по траве ходил — следов не осталось. Я не знаю себя: что, я умер?”».

Я уже упоминал выше, что облик души-призрака был не вполне определенным, поэтому она не имела предметного, ассоциативного названия. Манси называли ее, как и первую душу, «ис-хор» («душа-тень»), когда она являлась в образе человека, и именовали «ис-хоруй» («душа-тень-птица»), когда она принимала обличье птицы.

Нередко для обозначения рассматриваемой души манси и ханты применяли термин «урт». Возможно, так называлась душа-призрак воинво-богатырей и особо почитаемых шаманов. Слово «урт», «орт» у обских угров нередко входило в состав сложных богатырских и шаманских имен и означало «князь», «богатырь», «дух». Скорее всего, «урт» — это привилегированная душа-призрак, удостоенная после смерти статуса духа.

Многоракурсность и социальная неоднозначность души наблюдается и у других сибирских народов. Так, «кут» («душа») у алтайцев применительно к ребенку называлась не «кут», а «умай», а вышедшая из тела и не вернувшаяся в него «кут» переименовывалась в «юла» (Потапов А.П., 1991. С.42). По А.В.Анохину, термин «кут» использовался как для обозначения души вообще, так и для наименования светлой души «юла». Темная душа называлась «сяна», но после смерти человека ее именовали «узут» (Анохин А.В., 1924. С.19–20).

Этапная, ситуационная и социальная «градуированность» одной и той же души (в данном случае души-призрака, или второй души, по В.Н.Чернецову) не раз вводила ученых в заблуждение, заставляя принимать единство за множественность, что, собственно, и явилось одной из причин констатации мнимой множественности душ.

Манси считали, что душа-призрак, попав в Нижний мир, жила там столько, сколько человек на Земле, к концу жизни всё более уменьшаясь, вплоть до полного исчезновения. По представлениям хантов, душа-призрак претерпевает в Нижнем мире обратное развитие — от взрослого состояния к младенческому, после чего на Земле рождается новый человек.

Похоронные ритуалы, связанные с посмертным устройством души-призрака, всячески подчеркивали, что у живых и мертвых разные пути, которые не должны совпадать. Ненцы, ханты, манси, селькупы и др. выносили покойника не через дверь, а через окно или специально сделанное в стене отверстие — в ту сторону, где находился Нижний мир (обычно на север или на запад). Ненцы, возвращаясь с кладбища, двигались спиной вперед и, сев в нарты, ехали не по старому следу, а параллельно ему. Кеты уходили от захоронения, не оглядываясь назад; последний в процессии должен был положить поперек тропинки палку, которая как бы преграждала умершему путь обратно к людям. У чукчей при возвращении с похорон распорядитель («защитник») проводит позади идущих снегоотбивалкой черту поперек дороги, символизирующую бездну или глубокую реку. Рядом оставляет один или несколько камешков, означающих крутые горы. «Кроме того, при нем находится маленькая чашка и пучок травы, употребляемые при омывании покойника; то и другое он зарывает в снег. Чашка превращается в море, а трава в непроходимую чащу» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.188).

Основная масса могильного инвентаря, равно как и погребальная пища, помещалась в могилу с целью снабдить покойника (его душу-призрак) «дорожным» запасом на период путешествия в страну мертвых — опасного и весьма продолжительного. У карагасов путь до Нижнего мира длился три дня. Поэтому родственники клали в могилу трехдневный запас пищи — три заварки чая, три куска лепешки и некоторое количество табака (Васильев В.Н., 1910. С.75). Чукчи, помимо посуды, хозяйственно-бытового инвентаря и пр., снабжали покойника тремя небольшими мешочками с провизией.

С покойником, исполнявшим при жизни особые производственные или социальные обязанности (кузнецом, шаманом, вождем и др.), кроме «дорожных» вещей, обычно клали знаки профессионального, культового

или социального достоинства. Нередко, пользуясь «оказией», поручали покойному доставить в мир мертвых посылку для ранее умерших сородичей. Остяки «иногда с одним покойником кладут лишний запас платья с тем, чтобы он передал его по назначению тому или иному из ранее умерших» (Поляков И.С., 1877. С.64). С погребаемым чувашом, сообщает А.Вышеславцев, клали, кроме всего прочего, «различных снедей и при прощании просили передать все это в подарок прежде умершим родственникам» (Вышеславцев А., 1886. С.275). Вместе с тем класть с покойником могильное имущество, подаренное богатыми людьми, было не принято: все равно его отберут на том свете покойные родственники дарителя (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.185).

Считалось, что умерший, не снабженный транспортным средством, идет в потусторонний мир пешком. Поэтому для быстрейшего достижения Нижнего мира душа-призрак обеспечивалась средствами передвижения. Тундровые оленеводы оставляли на могиле поврежденную нарту и убитых ездовых оленей. Якуты, алтайцы, буряты и другие северные сибирские скотоводы убивали на похоронах верховую лошадь. Таежные охотники-рыболовы снабжали умершего лодкой. Обычай захоронения в лодке был особенно распространен среди обских угров и селькупов: лодку распиливали надвое; в одну половину помещали покойника, другой прикрывали (Старцев Г., 1928. С.64; Пелих Г.И., 1966. С.104). В раннеселькупском могильнике Релка на Оби (Томская обл.; VI—IX вв. н.э.) с покойником оставляли ладьевидные чаши из глины и меди (Чиндина Л.А., 1977. С.39). В этой связи любопытно, что у кетских и тунгусских шаманов Туруханского края среди подвесок шаманского костюма имелась выкованная из железа лодочка с веслом, на которой шаман совершал свои путешествия по мирам Вселенной.

Душа-призрак в сравнении с могильной душой (душой-тенью) обладала большей автономностью, и ее легче было оторвать от тела — для этого, например, достаточно было сильно напугать человека. Но существовал и другой способ отчуждения души-призрака, заключавшийся в привлечении ее путем определенных магических действий в искусственно созданное подобие человека, названное именем того, кому хотели причинить вред. У васюганских хантов, «когда женщина хочет принести вред мужу, она изготовляет, чтобы никто не видел, из гнилого дерева идола, одевает его, прокалывает иглой, делает из дерева или бересты маленькую лодку, опускает туда изображение и отправляет его вниз по реке в царство мертвых» (Karjalainen K.F., 1921. S.77). Подобные колдовские приемы отмечены и у других народов Сибири. Так, нганасаны, чтобы извести врага, делали из снега фигурку и прокалывали ее копьём, восклицая: «Пусть такой-то умрет! Такого-то убиваю!» (Грачева Г.Н., 1976. С.56).

У якутов шаман, желая отомстить «другому шаману, делает из гнилушки человека с глазами, ушами и носом; эту человеческую фигурку мажет кровью и называет именем дьявола (духа-покровителя? — М.К.) шамана (конечно, если это имя известно). Затем связывают его ниткой или ремешком и секут, иногда до смерти, и в этом случае шаман его, хотя бы был и за тысячу верст, покрывается ранами, пухнет и умирает. Если же деревянного дьявольчика сожгут, то шаман его помирает весь в коростах» (Худяков И.А., 1969. С.357). Чукчи делали из травы изображение своего недруга и ударяли им о землю.

Неоднократно отмеченное этнографами нежелание сибирских аборигенов фотографироваться объясняется тем, что фотография воспринималась как отделившаяся от тела душа-призрак или как изображение, которое душа-призрак может предпочесть живому телу и вызвать тем самым смерть своего хозяина.

Магические действия по насыланию «порчи» производили и другими способами. Чаще всего прибегали к колдовской манипуляции над частицей плоти врага (каплей крови, обрезанными ногтями, пучком волос и др.): кололи ее иглой, жгли на огне и т.п. В результате человек, которому принадлежала эта частица, испытывал физические страдания или заболел какой-нибудь болезнью, нередко приводившей к смерти. При невозможности достать частицу плоти можно было воспользоваться слюной или мочой. Чукчи, например, брали комок снега, пропитанный мочой жертвы, и подвергали его жестоким пыткам.

Как и душа-тень, душа-призрак становилась особенно опасной, когда была обижена. Обычно обида вызывалась несоблюдением каких-либо деталей похоронного ритуала — например, когда родственники забывали положить с покойником какую-нибудь вещь. В таких случаях душа-призрак не могла закрепиться в мире мертвых и то и дело появлялась среди живых. Чтобы оградить себя от таких нежелательных визитов, родные прихоранивали эту вещь в могилу или «передавали» ее при случае с очередным покойником. Иначе обиженная душа могла «украсть» или «съесть» душу обидчика.

Душа-призрак была известна не только обским уграм, но и другим сибирским народам. У ненцев она называлась «сиддого», у нганасан — «сыданга». Якуты именовали неустроенную душу, бродящую среди живых, «ёр» («юёр»); это — душа-призрак, или изгнанная из Нижнего мира из-за чрезмерной привязанности к миру живых, или вообще туда не попавшая из-за несоблюдения либо неточного исполнения сородичами похоронного ритуала. Ёр блуждают по Земле и стремятся увести с собою душу кого-нибудь из земных родственников.

Одна старая якутка рассказала В.А.Серошевскому, что в детстве она сильно болела, и ни один шаман не мог излечить ее, так как все вопрошаемые духи говорили: «Это не я». Потом пришедший к родителям «тюлях-тюсюр» («человек, видящий вещие сны») увидел сон, содержание которого в изложении якутки-рассказчицы таково: «Мой умерший дед по матери, нем-агата, Федор, сидит у камелька и, поставив ноги на шесток, греет, а сам палочкой пошевеливает золу да приговаривает: «Меня глазами не видят, ушами не слышат... От любимого ребенка никуда не уйду... Сижу затем, чтобы взять, сижу затем, чтобы съесть». Как только узнали это, шаман стал шаманить и заставил, наконец, Федора сознаться; старик долго упрямылся, говоря: «Не пойду, не пойду!... Не съем ребенка: очень люблю, потому трогаю (ласкаю), само не выносит». Наконец, отец и мать упросили старика, и он ушел, я стала здорова» (Серошевский В.А., 1896. С.623).

Во избежание подобных «диверсий» родственники покойного старались соблюсти все необходимые погребальные обряды, стремились всячески умиловить умершего, воздать ему все заслуженные и незаслуженные почести. Покойника помещали в могилу таким образом, чтобы он (его душа) сразу бы сориентировался в сторонах света. Так, кеты обычно хоронили своих покойников головой на восток, ногами на запад, что было связано с представлениями о востоке и западе как олицетворении жизни и смерти: запад — страна мрака, где находится Нижний мир, восток — страна света и возрождения.

Во время похорон шаман или особый человек, знаток похоронного ритуала, обращался к покойнику (к его душе-тени, душе-призраку) с вежливой, но настойчивой просьбой идти «своим путем». У ненцев он напутствовал погребяемого такими словами: «Ты отправляйся в свою землю, иди своей дорогой и не приходи к нам». На нганасанском кладбище старший из присутствующих по окончании похорон, ударив умерщвленного передового оленя хореом, дергал за вожжу и говорил: «Хоть ты и близкий нам человек, но мертвый ты. У нас своя дорога, у тебя своя. Иди своей дорогой, к нам не возвращайся» (Грачева Г.Н., 1983. С.76). Направляя душу-призрак в царство мертвых, шаман удских эвенков совершал обряд над чучелом из гнилушек и, прощаясь, восклицал: «Теперь расстается, не возвращайся, быстрее отправляйся; не думай возвращаться, вернешься — дети будут стоять» (Василевич Г.М., 1969. С.247). Гольды (нанайцы) перед выносом покойника клали его на землю, подводили младших детей, давали каждому из них в руки по веревочке, другой конец которой «держал» (с помощью старшего в роде) покойник. Старший говорил:

«Пожалуйста, его (ребенка) в буни (мир мертвых. — М.К.) с собой не бери, оставь его на свете», а кто-нибудь из присутствующих после этих слов разрезал веревочку (Штернберг Л.Я., 1933. С.479).

Чтобы не дать душе-призраку заблудиться, было принято «проводить» ее. Энецкий «водитель» душ садился после похорон у северной стороны чума, через которую выносили покойника. Глядя на север, он обращался к умершему, представляя дело таким образом, будто сопровождает его в Нижний мир, не дает сбиться с пути и повернуть назад.

У некоторых сибирских народов в провождении души участвовало какое-нибудь животное, чаще всего пресмыкающееся или птица. В селькупских жертвенных амбарчиках, где хранились металлические и деревянные изображения сородичей (покойных), под одежду этих фигурок помещали миниатюрные скульптурки птицы (обычно сойки) и змеи, причем птица изображалась летящей (Прокофьева Е.Д., 1952. С.100). Березовские ханты использовали для провождения души утку. Через 40–50 дней после смерти человека они строили на окраине селения специальный шалаш, помещали в него деревянное изображение умершего, а перед входом оставляли убитую утку, головой на север. Потом шалаш вместе с «куклой» сородичи сжигали, а утку, сварив, съедали. Если смерть случалась поздней осенью или зимой, то изображение покойного хранилось до весны, пока не прилетят утки. «Кулку» сжигали обязательно при южном ветре (Чернецов В.Н., 1971. С.81).

На случай, если покойник (душа-призрак) все-таки повернет назад, принимались особые меры. Ваховские остяки, завершив похороны, оставляли на тропе топор, направленный острием к кладбищу. Энды иногда, отойдя после похорон от могилы на достаточное расстояние, намечали вешками «мертвую» дорогу, а затем кричали, адресуясь к покойнику: «Не приходи по нашей дороге, вон там твой путь» (Прокофьева Е.Д., 1953. С.210).

Память о покойном и почтительное к нему отношение сохранялись долгие годы. Ненцы раз в год приходили на могилу, звонили в колокольчик и говорили: «Я к тебе пришел». Время от времени оставляли у могилы новую одежду, так как старая «износилась», убивали оленя. Манси-охотники, разжигая костер в лесу, не расходовали всех запасенных дров, чтобы душа, если ей придется быть здесь по пути в мир мертвых, могла погреться у костра. Сибирские аборигены думали, что в благодарность за такое внимание душа умершего не только не будет вредить, но, напротив, станет оказывать помощь и покровительство. Ханты рассказывали, например, как двух остяков застала в пути непогода, но они вспомнили одного хорошего старика, умершего неко-

торое время назад, и непогода прекратилась. Путники потом посетили могилу этого старика и поблагодарили его, воткнув по ножу в пихту, стоящую рядом (Кулемзин В.М., 1984. С.113).

Сородичи должны были оберегать могилы своих предков от осквернения их недругами-чужеродцами. Если враги все-таки нарушали покой умерших, гнев последних обрушивался в первую очередь не на нарушителей, а на живых родственников. Кочевое население Южной Сибири считало, что главным источником их бед и несчастий в последние столетия является разрытие русскими могил их предков. «Вина» южносибирских степняков состояла в том, что они не сумели уберечь свои родовые кладбища от искателей «могильного золота». Кочевники охраняли их как святыни. Когда в конце VI в. до н.э. персидский царь Дарий I Гистасп со своим огромным войском устал гоняться за скифами, он, как сообщает Геродот, отправил скифскому царю Иданфирсу послание, в котором упрекал его за нежелание сразиться в открытом бою, на что скифский вождь ответил: «Если вы желаете во что бы то ни стало сразиться с нами, то вот у нас есть отеческие могилы. Найдите их и попробуйте разрушить, и тогда узнаете, станем ли мы сражаться за эти могилы или нет» (Геродот, 1972. С.219).

В целом вскрытие могил считалось делом безнравственным. Общественное мнение оправдывало его лишь в случаях, если надо было заплатить «долг» покойному или, наоборот, взять причитающийся с него «долг». Когда, согласно остяцкой былине, богатыри из города Тапар-вош пришли с богатым калымом сватать дочь богатыря Нангхуша и услышали, что она умерла и предана земле, они заявили: «Пусть ... нам дадут 10 людей с лопатами и 10 людей с топорами, чтобы ее вырыть; принесенное для нее золото и серебро, предназначенные для нее шелк и камку мы ей положим» (Патканов С., 1891. С.89).

В казахском песенном сказании султан Карибуз, сын Каная, обращается к султану Нузурбаю с таким упреком:

Недостаточно разве тебе иметь дело с живыми,

Но что тебе сделали наши покойники?

Был разве долг твоего отца

На Исходже и Каная, могилы которых ты разрыл?

Нузурбай отвечает:

Я разрушил могилу твоего Каная, потому что

Был разве твой долг

На прахе моего Андаса?

(Сайдалия Т.А., Джантюрни С.А., 1875. С.363)

Таким образом, страх перед покойниками не мешал охоте за могильными ценностями ни в прошлом, ни в новое время. А «долг» как повод всегда можно было найти или придумать. В этой связи весьма интересно наблюдение Поспелова и Бурнашова, побывавших в 1800 г. на р. Нуре и наблюдавших отношение местного казахского населения к окрестным курганным древностям: «Хотя вскрытие оных, — пишут они, — разграбление почитаются и между ними преступлением, однакож они под различными выдумками не упускают из вида пользоваться таковым случаем» (Поездка Поспелова и Бурнашова в Ташкент в 1800 г., 1851. С.19–20).

Душа-призрак, идущая после смерти человека в Нижний мир, была не только у людей, но также у животных и неживых (с нашей точки зрения) предметов. У амурских нивхов дом имеет душу в образе «хозяина» (домового); его кормят дважды в год — «осенью и в другой раз по желанию. Кормят все столбы, косяки, порог, матку, камень под порогом возле двери, где живет старик или старуха, оберегающие дом от входа нечистой силы» (Штернберг Л.Я., 1933. С.317). В остяцкой былинке богатырь, прежде чем ответить иноземцам, прибывшим сватать его дочь, говорит: «Не знаю, право, я спрошу (об этом) четверо углов дома» (Patkanov S., 1900. S.9).

«Остяк, — писал К.Ф.Карьялайнен, — может разговаривать с купленным им топором, как с разумным существом, желая ему долгой жизни, и музыкальный инструмент типа арфы-журавля издает лучшие звуки только тогда, когда ему повяжут на шею кусок пестрого ситца» (Karjalainen K.F., 1921. S.27). Долганы, сделав крюк для котла, умащают («кормят») его жиром дикого оленя, с добрыми пожеланиями (Попов А.А., 1958. С.83–84). У чукчей шкуры, сопки, горы и пр. разговаривают друг с другом, ссорятся, влюбляются, женятся; необычные камни, хранимые как амулеты, нередко считались женой или сыном владельца (Богораз В.Г., 1908. С.63–65). Душа-призрак «мертвой» (сломанной) вещи, если ее положить в могилу к покойному хозяину, следует за ним (за его душой-призраком) в мир мертвых и служит ему там так же, как в мире живых.

Как видно из вышесказанного, душа-тень и душа-призрак (первая и вторая души, по В.Н.Чернецову) очень схожи между собою: обе обидчивы, мстительны, способны вредить людям; обе выглядят как тени (призраки); обе после смерти человека живут, в основном, в темноте под землей; жизнь обеих ограничена определенным сроком и т.д. На это обратил внимание еще К.Ф.Карьялайнен, отметивший внешнюю, функциональную и семантическую близость двух вышерассмотренных душ

у обских угров и невозможность в ряде случаев их типологического разделения (Karjalainen K.F., 1921. S.47). Аналогичную картину мы наблюдаем у других западносибирских групп — например, у энцев, где сходство этих двух душ выражено даже в созвучности их названия: сидокго (душа-тень) и сиддого (душа-призрак).

В.Н.Чернецов, трактуя первую и вторую души у обских угров (душу-тень и душу-призрак) как две разные жизненные субстанции, в той же статье через несколько страниц неожиданно высказывает вроде бы никак не вытекающее из предыдущего содержания замечание: «По мере того как постепенно изменяется его (покойника. — М.К.) тело, изменяется и его душа, превращаясь из видимой тени в невидимую урт, особенно опасную для родных и близких, которых она стремится увести с собой. Это опасное состояние души продолжается до того момента, пока не наступает последняя... смерть», т.е. уход урт в Нижний мир (Чернецов В.Н., 1959. С.154). Таким образом, В.Н.Чернецов в принципе признавал, что вторая душа, душа-призрак (в данном случае ее привилегированная вариация — «урт»), есть не что иное, как измененное состояние первой, могильной, души (души-тени), результат окончательного «созревания» последней.

Однако следует заметить, что этапность развития представлений о душе у разных сибирских народов не вполне совпадает. Для северо-восточных палеоазиатов (например, чукчей) темная сущность, отправляющаяся после смерти человека в Нижний мир, — почти то же самое, что «живой покойник»; это, видимо, свидетельствует об архаичности анимистической стороны палеоазиатских представлений о Мире.

По мере развития человеческого социума душа-призрак обретает все большее социальное содержание. Если посмертное изображение простого остяка, изготовленное его женой, хранилось лишь в течение определенного срока (не более трех лет), а затем захоранивалось, то в случае смерти шамана «в честь его памяти тоже делают болвана, но ему уже не одне женщины его рода, но и мужчины, пасомые им, из рода в род поклоняются как божеству» (Шавров В.Н., 1871. С.8). Здесь мы имеем дело не просто с душою, но с более высоким ее выражением — духом, являющим собою не столько человеческое, сколько божественное начало.

Подобное же дифференцированное отношение к умершим наблюдается у северных самоедов. Тазовские ненцы через семь-десять лет после смерти почетного родственника делали его деревянное изображение «нгытырма сиданг» («предка тень»), «тщательно наряжали и держали «вечно» (обычно три-четыре поколения)... Таким образом,

двойник (душа-призрак. — М.К.) через несколько лет становится предком-покровителем семьи, и ему приносили жертвы и моления, как и добрым духам» (Прокофьева Е.Д., 1953. С.206—207).

Есть основания предполагать, что богочтимым предкам (духам) поклонялись до тех пор, пока не утрачивалась по тем или иным причинам преемственная связь поколений. Так, у селькупов парге (идол), изображавший духа-предка, терял силу, как только умирал последний его потомок-мужчина. Равным образом можно было положить конец силе и власти парге, уничтожив всех его потомков по мужской линии (Пелих Г.И., 1981. С.96—97).

Посмертные изображения изготовлялись не только для того, чтобы почитать их. Они были нужны в первую очередь самим умершим, вернее, их душе-призраку. Если при жизни человека вместилищем души было живое тело, то после смерти, до окончательного закрепления души-призрака в ином мире, ей делали заместительное тело — «болвана», «куклу», к которым родственники относились, как к живому человеку, оказывали внимание, одевали, кормили. Без такого искусственного тела-пристанища (временного у простолюдинов, «вечного» у выдающихся личностей) душа чувствовала себя несчастной, брошенной, неприютной, могла озлобиться и навредить. Боясь оказаться в столь печальном положении, души людей, погибших на стороне, сразу же устремлялись домой. Более того, чтобы избежать возможных недоразумений, уходившие на войну иногда в предчувствии гибели предупреждали близких, чтобы они готовы были встретить их души (заблаговременно сделать идолов?) и даже указывали приблизительный срок встречи. Так, остяцкие богатыри из городка Эмдер, начиная поход в городок Харду, говорят оставшемуся дома дяде: «Когда листья деревьев падут на мертвую кожуристую мохнатую землю, тогда жди наши души (от) нас — людей, обладающие руками и ногами» (Patkanov S., 1900. S.16).

В старой этнографической литературе нередко употреблялся термин «кукла» — обычно как синоним семейного идола, содержащегося среди домашних святынь и далеко не всегда соответствующего современному пониманию детской куклы. Чукотские «куклы» изготовлялись из шкурок и наполнялись мелкой древесной стружкой или опилками, которые при каждом несчастном случае высыпались. Эти изображения являлись не только игрушками, но и покровителями женского плодородия. Выходя замуж, женщина уносила с собой свои «куклы» и прятала их в специальный мешок, хранившийся у изголовья постели, что являлось необходимым условием скорейшего и благополучного появления детей. По мнению чукчей, передача «куклы» постороннему

лицу грозила нарушить плодородие семьи. Когда рождались дочери, мать давала им играть в свои «куклы». Если «кукла» была одна, ее отдавали старшей дочери, для остальных делали новые (Слюнин Н.В., 1895; Богораз В.Г., 1901. С.48).

Интересно сообщение Д.Т.Янович о куклах нижнеобских аборигенов. «Обские остяки и ямальские самоеды, — писала она в письме к В.Харузиной, — делают своим детям... особые 2—3-вершковыя куклы (окань), которые представляют из себя в одежде некоторое подобие женщин, но без человеческих голов, туловища и конечностей, чтобы избежать сходства со священными изображениями, вырезанными в честь и память усопших родственников со всеми деталями человеческого корпуса, хотя иногда и без рук, но всегда с отчетливой скульптурой лица. Лицо человеческое, даже грубо и едва-едва намеченное на бревне или палке, уже само по себе заслуживает уважения и почтения, так как ему безусловно есть в мире духов гомолог, и приделать его к кукле, к игрушке считается совершенно непозволительным и кощунственным, играть же и забавляться — тяжким грехом. Чтобы избежать этого и всё же дать выход удовлетворению естественного желания всякой девочки поиграть в материнство, употребляется вместо подобия человеческой головы верхняя челюсть утиного или тарпаньего клюва, которая пришивается к прямоугольному кусочку сукна, образующему «тело» куклы. Каждую куклу, не имеющую, таким образом, ни рук, ни ног, одевают в меховой халатик женского покроя (сах), сшитый из обрезков оленьих, горностаевых или беличьих шкур, причем к утиному клюву иногда привешивается пара веревочных женских кос, за пазуху халата всовывается игрушечная детская люлька, но без ребенка».

Комментируя вышеприведенное письмо, В.Харузина высказала предположение, что «лишение главного признака человеческого изображения — лица (припомним, что в примитивном изображении бывают именно подчеркнуты характерные черты) лишает его в сущности жизни» (Харузина В., 1912. С.129—130).

Из вышесказанного следует, что найти игрушку-человека (детскую куклу), если она даже существовала в древности, археологически почти невозможно, так как лицо ее было лишено человеческих черт, равно как и тело, а сама она изготовлялась из быстроразрушающихся мягких органических материалов.

Но вернемся к душе-призраку.

Примерно с рубежа бронзового и железного веков, помимо старейшин, шаманов и других почетных «гражданских» лиц, родовыми покровителями и племенными божествами нередко становились погибшие в боях знатные воины (богатыри). Интересно, что слово «тонх»,

часто входившее у остяков в состав многословного богатырского имени, употреблялось в значении «богатырь» и «дух». То же самое относится к слову «лунг» («дух, богатырь») и «урт» («князь, богатырь, дух»). Титул «урт» («орт»), кроме этого, входил в состав имён некоторых божеств («Орт-ике») и в наименование одной из категорий культовых лиц («тонх-урт»).

Идея души-призрака, идущей после смерти человека в Нижний мир, оформилась в Сибири — во всяком случае, на западносибирской территории, — видимо, около рубежа неолитической и энеолитической эпох, т.е. примерно семь—шесть тысяч лет назад. Об этом говорит зафиксированный с неолита обычай умышленной порчи погребального имущества, его «умерщвление» как способ освобождения души для отправления в мир мертвых.

Третья душа, по верованиям хантов и манси в интерпретации В.Н.Чернецова, имела вид глухарки или тетери и значительную часть времени жила вне своего обладателя — в лесу, на дереве. К человеку прилетала лишь во время сна, отчего манси называют ее «улэм уи» («птица сна»). Когда эта душа улетает, человек не спит, а если покидает его надолго, он мучается бессонницей. Обско-угорская «улэм уи» весьма напоминает известную в этнографии разных народов «лесную», или «внешнюю», душу. В этой связи любопытно, что местонахождение внешней души сказочного славянского Кошца Бессмертного, образ которого, кстати, по ряду признаков весьма близок к образу шамана, тоже было связано с деревом (дубом) и птицей (уткой).

Между вогулами прежде ходило много историй о том, как охотник, убивший глухарку или тетерю, с ужасом обнаруживал, что убил собственную душу. Однако если такое трагическое недоразумение случалось весной, можно было выйти из тяжелого положения. Для этого следовало не теряя времени найти и съесть сырое глухаринное или тетеревиное яйцо. «Тогда внутри тетеревинок бы вырос, душой сделался бы».

Не совсем ясно, что происходит с третьей душой после смерти человека. В.Н.Чернецов предполагает, что она «продолжает жить в той одежде покойника, которую вешают или привязывают на дерево где-нибудь недалеко от селения» (Чернецов В.Н., 1959. С.135—136). В этой связи любопытны сведения об отношении к одежде у других сибирских народов. Материалы по этнографии кетов показывают, что с «одеждой рядовых сородичей, как и с одеждой шаманов, связывалось представление о душе человека... Одежда рассматривалась... как оболочка,местилище души и как бы отождествлялась с ее носителем». У кетов детскую одежду «бесем» называли «душа» (Алексе-

енко Е.А., 1967. С.152). «У нганасан, — отмечает А.А.Попов, — одежда тесно связывалась с жизнью человека. Повреждение одежды причиняет болезнь или смерть ее хозяину. Мне говорили: «одежда человека все равно, что душа человека, одежду человека портить нельзя» (Попов А.А., 1976. С.34). Нанайский шаман, отыскав украденную душу, «вселял» ее в халат или в нижнее белье пациента.

Четвертая душа — носительница наследования жизни. У обско-угорских народов она ассоциировалась с дыханием (манс. «лили»), но когда по тем или иным причинам отделялась от тела, то обычно выступала в облике птички. При помощи дыхания можно было «вдохнуть» жизнь в неживые предметы, превратить растение в животное и т.д. Герой вогульской сказки мальчик-чародей, сын Верхнего духа, чтобы сделать нужного ему зверя, дует в три сорванных березовых листка или в три зеленые травинки (Чернецов В.Н., 1935. С.29, 31). Чукотский шаман, если не в состоянии вернуть больному украденную душу, может вдохнуть в него «часть своего духа, превращающегося в душу» и тем самым спасти его от смерти (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.43).

Дыхание можно даже накопить впрок, сосредоточив его в какой-нибудь закрытой емкости. Этот запас использовался при потере собственного дыхания. В одной остяцкой былине рассказывается о битве остяков с самоедами. Убитые самоеды тут же воскресают, поскольку их живые соратники бросают им надутый кожаный мешок. Остяцкие воины победили самоедских, лишь выхватив у них мешок и растоптав его (Patkanov S., 1900. S.36—37). У некоторых народов (например, алеутов) известен ритуал «оживления» умершего путем битья его надутым пузырем (Вениаминов И., 1840. С.312).

В своем птичьем облике душа-птица (четвертая душа, по В.Н.Чернецову) жила в волосах человека и для ее обозначения нередко употреблялись такие поэтические выражения, как «кос душа», «волос душа». Поэтому излюбленными накосными украшениями вогульских и остяцких женщин были бронзовые изображения птичек.

До вселения в новорожденного душа-птица жила в верхних сферах Вселенной, обычно на ветвях родового дерева душ, реже в его дупле (например, у нарымских селькупов). Нганасаны верили, что душа ребенка, умершего до того, как он научился говорить, улетает вверх и там на пути встречает большое сочное дерево. «Оно ему, как мать. И летает возле того дерева птичкой деляку. Сосет это дерево» (Грачева Г.Н., 1976). Эңшы помещали умерших младенцев в подвешенную над землей зыбку; к обеим ее сторонам мать пришивала крылья гуся или куропатки. Затем родители говорили: «У тебя есть крылья. Ты не

пойдешь по земле, а улетишь далеко в воздух, и для другого ребенка твоя душа пригодится» (Бытовые рассказы энцев, 1962. С.79). Ханты и манси выкидывшей, мертворожденных и умерших до года прежде хоронили под корнями и в дуплах деревьев, завертывая тельце в бересту или помещая в берестяную люльку.

В мансийском сказании о сотворении земли и людей говорится, что на небе, за домом хозяина Верхнего мира (Нуми-Торума) и Великой матери (Калтац), растет красивая золотолистная береза:

На златолистную, златоветвную березу...

Семь кукушек садятся,

Семь ночей поют,

Семь дней поют...

По всей земле живущие

Люди благодаря их силе

По сей день существуют.

(Чернецов В.Н., 1959. С.141)

Рожающую женщину, как можно судить по остяцким героическим сказаниям, помещали у «прекрасного подножия женского дерева для родов» (Karjalainen K.F., 1921. S.55). У якутов при бесплодии женщина или кто-либо из старших родственников обращались за помощью к шаману. Тот отводил женщину в лес, где выбирал дерево с определенными признаками. Сажал пациентку у его основания на белую лошадиную шкуру и, исполнив необходимые обряды, обращался к верхним духам, прежде всего к божественной Аисыт, с просьбой ниспослать женщине душу ребенка.

Моления о ниспослании детей адресовали обычно доброму светлому божеству, жившему на небе у солнца. Божество это было обязательно женского рода: у нижнеобских угров — Калтац, у восточных остяков — Путос, у селькупов — Ыльнда-кота, у ненцев — Я-Небя, у алтае-саянских тюрков — Умай, у якутов — Аисыт, у лопарей — Саракка и др.

Жизнеутверждающая роль мансийской богини-матери Калтац (Калтась) выражена, в частности, в обращенной к ней женской призывной песне:

Если который человек с коротким веком есть,

(Долгий) век ему наказывает.

Если которая женщина с коротким веком есть,

(Долгим) веком ее одаривает...

Песня заканчивается молитвенным призывом:

— Дочерей посылающая наша мать Калтась.

Пришла ты!

С могуществом теплого ветра

Пришла ты!

Для будущих дочерей силу

Нам оставь!

Для будущих сыновей силу

Нам оставь!

(Чернецов В.Н., 1971. С.93)

Поскольку четвертая, возрождающаяся, душа (душа-птица) жила в волосах, последние наделялись особыми магическими свойствами. По сибирским летописным свидетельствам, вогульский шаман Нахрач Евплаев, уговаривая в конце XVI в. кондинских вогулов не подчиняться русским, пугал их: «Блюдитесь, дружи, сего, егда будут вам власы вырезывати, мут из вас души». Начало христианской миссионерской деятельности в Якутии сопровождалось насильственной стрижкой шаманов. После этого они вновь «сходили с ума», т.е. повторно заболевали шаманской болезнью. Через год-два по мере отрастания волос они «выздоровливали» и опять становились шаманами.

Гольды, постригая младенцам через три месяца после рождения волосы, скатывали их в шарики и прятали до семилетнего возраста, «чтобы черт не унес душу». Через семь лет звали шамана, который внедрял душу обратно в ребенка, водя палочкой вокруг его головы. Этот обряд весьма напоминает охранительные ритуалы некоторых австралийских групп. Так, люди из племени Арунта тотема Дикой Кошки, уходя на охоту, прятали свои души в деревянных чурингах-жужжалках, где они хранились до возвращения хозяев (Богораз-Тан В.Г., 1928. С.10).

Интересно, что былинные западносибирские богатыри предпочитали потере скальпа потерю головы. В остяцком сказании есть такой эпизод: срубленная голова самоедского воина сохраняет свою жизненность, удачно убегает от преследующего ее остяцкого богатыря, благополучно скатывается в глубь реки и, почувствовав себя в полной безопасности, торжествующе кричит своему врагу: «Когда ты повернешь к дому свою косатую голову, то в доме, заполненном собравшимися женами, собравшимися мужами, не говори, что тебе удалось содрать с (богатыря) Сус-Турум-ига его отливающую головную кожу» (Patkanov S., 1900. S.29).

Об обычае скальпирования убитых врагов в дорусской Сибири писал в начале XIV в. венгерский монах-францисканец Иоганка: «Тот народ стягивает с головы мертвого кожу и почитает ее своим богом» (Аннинский С.А., 1940. С.93).

Потеря скальпа как вместилища четвертой, возрождающейся, души (души-птицы) означала потерю способности передать свою душу по наследству, т.е. полное уничтожение. В остяцком сказании богатырь, угадывая вместе с братом результат затеваемого им похода в чужую страну, так определяет возможный исход этого предприятия: «Удастся ли нам, двум мужам, отправляющимся в хлебородные земли чужестранцев, вернуться с нашими косатыми головами или наши души, имеющие руки и ноги, придут в наш Тапарский городок..., или же наши отливающиеся (ровдужные) головные кожи будут где-либо сняты каким-нибудь мужем?» (Patkanov S., 1900. S.21). Здесь младший брат перечисляет три возможных исхода их военно-сватовского предприятия: или они вернутся живыми; или погибнут, но их души найдут свое место в соответствующих мирах; или, потеряв скальп, они умрут окончательно, без надежды на возрождение.

Вряд ли случайно, что особую заботу о сохранении своего скальпа проявляли, судя по остяцким героическим сказаниям, благородные «мужи с косатыми головами» — князья и богатыри. Похоже, что «косатость» у обских угров была привилегией знати, показателем их преимущественного права на бессмертие. Примечательно, что превращение военнопленного в раба у угров и селькупов состояло в акте отрезания у него косы.

Видимо, с разложением родового строя четвертая душа, носительница наследования жизни, претерпевает существенные изменения. Военной знати (богатырям), как и шаманам, стало безразлично, чья душа вселится в них при новом рождении и кому достанется после смерти их душа. Поэтому в правила наследования души была внесена важная поправка: душа простолюдина наследуется простолюдином, душа шамана — шаманом, душа богатыря — богатырем.

Богатыри и шаманы, в отличие от простых людей, могли управлять своей душой. Остяцкие богатыри, например, посылали свою душу в виде кукушки на разведку в стан врага или к союзникам с просьбой о помощи. Для этого достаточно было снять с «маковки головы» шапку и подбросить ее вверх. Однако нет твердой уверенности, о какой из душ идет речь: о душе-птице или о душе-призраке, которая также может принимать облик птицы. В данном случае следует учитывать мнение К.Ф.Карьялайнена, что душа-призрак и душа-птица (вторая и четвертая души, по В.Н.Чернецову) у обских угров имеют немало общего и, чем ближе к новому времени, тем все более сближаются, обнаруживая тенденцию к взаимозаменяемости и слиянию воедино при приоритете элементов души-птицы (Karjalainen K.F., 1921. S.28, 39—40).

Считалось, что волосы являются вместилищем души не только человека, но и богочтимых, а также жертвенных животных. Негидадь-

ды, например, убив лося, срезали подшейную кожу вместе с шерстью и вешали на дерево («богу показать»). По их мнению, в этих волосах, которые всегда имели белый цвет, живет душа сохатого (Штернберг Л.Я., 1933. С.507). Алтайцы вместо заклания лошади при погребении покойника нередко отрезали у нее от гривы в дар богам немного волос, т.е. отправляли в мир иной не тело, а как бы душу лошади (Галданова Г.Р., 1992. С.84).

Если, провозжая в темный мир первые две души (в интерпретации В.Н.Чернецова — душу-тень и душу-призрак), их просили не возвращаться назад в своем «нижнем» качестве и не вредить людям, то возрождающуюся (четвертую) душу — душу-птицу, дарительницу жизни, — напротив, приглашали поскорее вернуться на землю — во имя продолжения рода. Ее очень оберегали от возможных опасностей, особенно восточносибирские и дальневосточные народы, у которых представление о душе-птице и о родовом дереве душ было более полным и ярким, чем у западносибирских аборигенов. Чтобы душу-птичку по пути на небо не съел злой дух, нганасанский шаман сам уносил ее к верхнему божеству, спрятав в складках своего шаманского костюма.

Представление о душе-птице, улетающей после смерти человека в Верхний мир, сложилось, видимо, одновременно с представлением о душе-призраке, идущей после смерти человека в Нижний мир. Это — две диалектические противоположности, немислимые одна без другой, как добро без зла, как свет без тьмы. Скорее всего, вера в возрождающуюся светлую душу-птицу, как и в темную душу-призрак, оформилась в своем противоречивом единстве где-то перед началом энеолитического периода. В это время в Сибири появляются первые трупосожжения, целью которых было расчленение светлой и темной субстанций.

Пятая душа обских угров, по В.Н.Чернецову, угадывается лишь по некоторым косвенным признакам; содержание и функции ее не вполне ясны. По одним сведениям, мужчина имеет две перевоплощающиеся души, по другим, пятая душа — это его мужество и сила (Чернецов В.Н., 1959).

Двуденная сущность души

Бросается в глаза, что четыре охарактеризованные выше души (пятая выражена весьма нечетко) имеют много точек соприкосновения. Касаясь этого вопроса, В.М.Кулемзин отмечает, что «объединяющих признаков сходства между описанными душами едва ли не больше, чем мо-

ментов различия. Так, первая и вторая души имеют общую форму (человека); каждая из них, покидая тело, может переселиться в другое место... Это же сходство имеет первая душа с третьей и четвертой... Первая, как вторая и третья, может жить на поверхности тела и в одежде... Первая и четвертая души живут на могиле умершего до исчезновения материальных остатков тела... Вторая душа, как и третья, имеет вид глухарки и живет в лесу. Вторая, как и четвертая душа, обитает в голове и покидает человека во время сна, испуга, в случае холода... Возникает впечатление, что либо представления о пяти описанных душах развивались на основе воззрений о значительно меньшем количестве жизненных сил, либо В.Н.Чернецов в ряде случаев обсуждает возможные местопребывания одной и той же жизненной силы» (Кулемзин В.М., 1984. С.21–22).

Несмотря на некоторую нечеткость понимания Кулемзиным функциональных границ между разными душами, я согласен с ним в главном: в действительности обские угры и другие сибирские народы различали меньшее число душ, чем это приписывают им этнографы.

Здесь очень важно понять, что рассмотренные выше жизненные силы образуют по характеру своих проявлений две основные группы. Первая и вторая души выглядят как тени, призраки; после смерти человека обеим надлежит существовать в мире мертвых; та и другая считаются темными, нечистыми, способными приносить вред живым людям; обе имеют ограниченный срок жизни и сходный конец. В целом первую и вторую души можно рассматривать как две стороны и два этапа развития единой души-тени.

Примерно так же соотносятся между собой третья и четвертая души. Обе имеют облик птичек, обе, покидая человека, живут на дереве; та и другая довольно беззащитны и легко могут погибнуть от хищника, охотника, злого духа и др. Третью и четвертую души можно понимать как два разных проявления души-птицы. Таким образом, получается, что обские угры, как и другие сибирские народы, верили не в несколько душ, а в две главные, сложные и динамичные по своему содержанию жизненные силы: **душу-тень** (призрак), идущую после смерти человека в мир мертвых, и **душу-птицу** — носительницу наследования жизни, поднимающуюся после смерти человека вверх, на небо, к солнцу, на вершину мифического родового дерева душ.

Стремление многих этнографов усмотреть в религиозных воззрениях сибирских народов веру в четыре, пять и даже семь равноправных душ объясняется зачастую трудностью или неумением отличать разноуровневые явления от одноуровневых, ранние элементы — от поздних, вещь — от ее свойств и проявлений. Характеризуя веро-

вания северосамодийских, тунгусских и некоторых других народов Сибири, иногда говорят о душе-крови, тогда как на самом деле кровь мыслилась сибирскими аборигенами не как способная отчуждаться от тела субстанция, а как символ жизни, животворящее начало, олицетворение жизненной силы, ее вместилище — нечто вроде «живой воды».

Порою разделяют душу-дыхание и душу-птицу, однако при более детальном ознакомлении выходит, что это две стороны единой возрождающейся (перевосплащающейся) души: дыхание — ее проявление, а птица — ее материальное выражение. Нередко на уровень самостоятельных душ возводят так называемые «парциальные» души, которыми, как считается, могут обладать отдельные человеческие органы и части тела — сердце, печень, рука, нога и т.д. Но в данном случае мы имеем дело не с полноправными «душами», а лишь с отдельными частями все тех же основополагающих темной и светлой душ. Даже особая «шаманская» душа в принципе не выходит за основные содержательные рамки двух этих ведущих душ и может восприниматься как их социальная модификация.

Уже к позднемустьерскому времени (около 60/55–40/35 тысяч лет назад) сложились четыре ведущие черты погребальной обрядности: 1) зарывание в землю (или вообще помещение умершего «внутри» земли — в пещеру, в искусственное подземное помещение типа катакомбы и др.); впрочем, позднее наряду с подземными стали практиковаться и наземные, и надземные захоронения; 2) ориентировка тела относительно сторон света; 3) положение с покойником могильных и/или заместительных вещей; 4) наличие какого-либо надмогильного знака. Перечисленные признаки дожили до этнографической современности, ибо отражали главные, непреходящие смыслы общечеловеческого миропонимания. Все остальные элементы обряда погребения — это частные, преходящие проявления второго и третьего порядков: эпохальные, социальные, этнические, локально-географические и др., не имеющие прямого отношения к главным мировоззренческим основам язычества. На уровне коллективного бессознательного, его архетипов и основанных на них идей зачатки представлений о погребальной обрядности как способе посмертного обустройства исчезающих жизненных субстанций, возможно, уходят корнями в более глубинные (дочеловеческие?) уровни нашей психики, но это особая тема, заслуживающая специального исследования.

Представление о двух противоположных жизненных субстанциях (светлой душе-птице и темной душе-тени) определило к неолиту-энеолиту два мировоззренчески осмысленных направления погребальной обрядности — «нижнее» и «верхнее». Та часть погребальных

ритуалов, которая была связана с захоронением в земле, имела две главные цели: 1) помочь душе-тени быстро и благополучно достичь своего темного нижнего местообитания; 2) исключить возможность возвращения этой опасной души в мир живых. Отсюда зарывание покойника в землю, ориентировка его в сторону Нижнего мира, перерождение дороги от могилы к поселению и т.д.

Погребальная обрядность, посвященная светлой душе (душе-птице), должна была способствовать беспрепятственному вознесению последней в Верхней мир, чтобы в дальнейшем одушевить новое человеческое тело. Согласно урало-сибирским этнографическим свидетельствам, для достижения этой цели практиковались обряд сжигания трупа, захоронение на высоте, втыкание в могилу дерева, ветки с птичьим гнездышком, прикрепление к коньку погребального домика изображения птички, сооружение курганной насыпи и пр.

На первый взгляд может показаться, что представления о душе-тени и душе-птице имеют общие генетические истоки, являясь результатом постепенного разделения понятия «живой покойник» на два различных понятия — «темная сущность» и «светлая сущность». В действительности есть две изначально разные параллельные линии генезиса. Представление о темной сущности прошло в своем развитии три главных этапа: «живой покойник» — могильная душа — душа-призрак. Идея же светлой сущности была заложена в тотемистических верованиях. Не случайно представление о душе-птице у сибирских народов ассоциировалось с образом тотемного предка, имеющего обычно птичий облик. Немаловажен и тот факт, что тотемистическая обрядность, как и ритуалы, связанные с душой-птицей, была пронизана идеей воспроизводства человеческого рода.

В развитии представлений о душе наиболее заметны три основные тенденции. Первая характеризуется возрастанием приоритета идеи единой души, вторая — всё большей ее «спиритуализацией», третья — усилением социальной окраски представлений о душе; но в рамках первобытного язычества ни одна из этих тенденций не смогла до конца реализоваться.

Душа как философская и психологическая категория

«В каждом человеке, — писал в свое время известный философ-мистик П.Д.Успенский, — как бы живут два существа: одно — существо, охватывающее минеральный, растительный, животный и че-

ловеческий “пространственно-временной” мир, и другое — существо духовного мира. Одно — существо прошлого, другое — существо будущего. ... Одно принадлежит миру форм, другое — миру идей. Без всякого преувеличения можно сказать, что душа человека есть поле битвы прошлого с будущим» (Успенский П.Д., 1993. С.133).

Проблема души всю жизнь волновала крупнейшего ученого-психоаналитика К.Г.Юнга. Он считал, что человеческую душу в общем плане можно понимать как «не имеющую причинной связи творческую сущность». «Если принять в расчет опыт психопатологии, — говорит он далее, — то душа предстает перед нами в виде обширной области т.н. психических феноменов, отчасти осознанных, отчасти бессознательных. Разумеется, бессознательное пространство души недоступно непосредственному наблюдению» (Юнг К.Г., 1996 а. С.134, 135).

В структуре души, согласно психоаналитическим построениям Юнга, выделяется два главных архетипических комплекса: Анима-Анимус и Тень. Анима-Анимус — продукт коллективного бессознательного, Тень — порождение личного бессознательного и его отражение. Комплекс Анима-Анимус, в свою очередь, имеет две стороны: «женскую» (Анима) и «мужскую» (Анимус).

«Анима — это персонификация всех женских психологических тенденций в психике мужчины, таких как туманность и расплывчатость чувств и настроений, пророческие наития, восприимчивость к чему-то иррациональному, способность к индивидуальной любви, проникновенное чувство природы и в конечном счете — связь с бессознательным». Она (Анима) «настраивает мужской ум в унисон с истинными внутренними ценностями и открывает путь к значительно более проникновенным глубинам» (Юнг К.Г., 1996б. С.225, 228).

Анимус (мужчина в женщине) — категория не столь тонкая в сравнении с Анимой, однако и она несет положительную, облагораживающую смысловую нагрузку. «Позитивная сторона Анимуса может персонифицироваться в духе предпринимательства, в смелости, правдивости, а в своей высочайшей форме — в духовной глубине и проникновенности» (Юнг К.Г., 1996б. С.234).

Анима и Анимус живут и функционируют в глубинных слоях бессознательного. «Это дух наших неизвестных предков: их способ думать и чувствовать, их способ познавать жизнь и мир, богов и человека. Факт наличия этих архаических слоев является предположительно корнем веры в реинкарнацию и в возможность воспоминаний из своих “прошлых существований” ... Анима и Анимус живут в мире, совершенно отличном от внешнего, где пульс времени

стучит бесконечно медленно, где рождение и смерть индивида не идут в счет» (Юнг К.Г., 1996б. С.205).

Совершенствование души (ее «осознание») идет от архетипического комплекса Анима-Анимус к самости путем индивидуации по линии все большего отторжения от бессознательного и все большей интеграции в сознание. В целом архетипический комплекс Анима-Анимус характеризует светлую сторону человеческой личности.

Другое дело — Тень. Под Тенью Юнг понимает темные проявления человеческой личности, а именно «сумму скрытых невыгодных свойств, недостаточно развитых функций и содержаний личного бессознательного» (Юнг К.Г., 1994а. С.106). Тем не менее, образ Тени не являет собой эталон зла. Она, как правило, «есть лишь нечто никчемное, никудышное, примитивное, негодное и досадно-щекотливое, но никак не абсолютно злое». Тень, по Юнгу, — обязательная часть человеческой души, совершенно необходимая, ибо процесс совершенствования личности, процесс «осознания» души есть процесс преодоления Тени. Чем меньше Тень «воплощена в сознательную жизнь, тем чернее и гуще она», и соответственно наоборот. Поэтому «одно только подавление Тени является столь же эффективным целебным средством, как и обезглавливание в случае головной боли» (Юнг К.Г., 1996б. С.224).

Важно учитывать пристрастие Тени к динамичному оборачиванию, способность менять имидж в новых жизненных условиях. Вот что замечает в этой связи Юнг: «То, что нынешнему опыту и познанию кажется злым или по меньшей мере бессмысленным и лишенным ценности, на более высокой ступени опыта может оказаться источником блага, причем естественно все зависит от того, как человек распорядится своей бесовской стороной... Без Тени он (человек. — М.К.) останется двухмерной картинкой или — более или менее благовоспитанным ребенком» (Юнг К.Г., 1994а. С.313).

Наличие в человеческой психике двух конфликтных сторон — светлой и темной — представляет собой, по словам Юнга, «выражение полярной структуры нашей души, которая, как и любая энергетическая система, зависит от напряжения между противоположностями» (Юнг К.Г., 1996 в. С.353).

Нетрудно заметить, что юнговская Анима-Анимус в целом соответствует языческой светлой душе, а юнговская Тень в общем выглядит так же, как языческая темная душа, именуемая, кстати, тоже душой-тенью.

Противоречивость богочтимых мифологических образов проявляется прежде всего в двойственности их местоположения в мифопоэтическом пространстве. Так, селькупская Има-Ыльнда-кота (Ста-

руха Нижнего мира) является одновременно женой верховного небесного бога Нума (Пелих Г.И., 1998) и выполняет ряд функций, возможных лишь в условиях небожительства. Вогульская Калташ (Калташ), светлая солнечная богиня, супруга верховного небесного бога Нуми-Торума, отвечающая за рождение всего живого на Земле, в ритуальных песнях титулуется как «женщина, угощение которой состоится в полночь, жертва которой состоится при наступлении рассвета» (известно, что обращение к верхним богам осуществляется в светлое время и должно быть ориентировано в сторону солнца) (Карьялайнен К.Ф., 1996. С.66). Видимо, здесь отдается дань «нижнему» статусу всего женского, воплощающего «темные» вселенские начала, которые, тем не менее, неизбежно проявляются на всех уровнях Мироздания, в том числе и в «светлых» пространствах.

Двойственность образа вогульской богини-жизнедательницы Калташ отмечают также Н.В.Полосьмак и Е.В.Шумакова: «Изначальная амбивалентность женского существа была обусловлена скорее всего физиологическими особенностями женщины, которые не только воспроизводили жизнь, но в определенные моменты, по представлениям многих народов, были связаны с миром мертвых и Преисподней». Одним из признаков «нижней» ориентации женщин была их «нечистота», особенно проявлявшаяся в периоды менструаций. «Полуверхняя-полунижняя» семантика образа Калташ запечатлена в мифе о ее «незаконной» интимной связи с властелином Нижнего мира Куль-Отыром — уже после того как, будучи «законной» женой хозяина Верхнего мира Нуми-Торума, она родила от последнего шестерых сыновей. Нуми-Торум в справедливом гневе сбросил изменницу с Неба на Землю. Пролетая между Небом и Землей, Калташ родила седьмого («незаконного») сына — Мир-суснэ-хума, ставшего посредником между небесным и земным мирами (Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В., 1991. С.49, 50).

Не осталась без внимания Юнга и проблема соотношения душ и духа (духов). Говоря об их отличительных признаках, он подчеркивает, что духи «суть» предметы внешнего восприятия, в то время как собственная душа (или одна из различных душ, если предполагается существование не одной), которая понимается как находящаяся в существенном родстве с духами, как правило, не является предметом так называемого чувственного восприятия. Душа (или одна из различных душ) после смерти становится духом, который переживает умершего, и притом с характерологической порчей, отчасти противоречащей мысли о личном бессмертии» (Юнг К.Г., 1994а. С.250).

Сравнительная оценка Юнгом души и духа по основным своим параметрам в общем соответствует языческому пониманию соотношения этих двух главных анимистических категорий. По представлениям сибирских язычников, практически каждый богочтимый дух порождается той или иной конкретной человеческой душой. Так, у алтайцев духи земного мира (кёрмёс) — как добрые, так и злые, в том числе духи-хозяева мест (гор, урочищ, рек, родников и пр.), духи домашнего очага и др. — в большинстве своем суть не что иное, как посмертно трансформированные человеческие души, однако не все, а принадлежащие людям определенных социальных категорий (чаще всего шаманам, вождям, богатырям, героям). Известный специалист по этнографии алтайцев А.В.Анохин сообщает: «Когда мы однажды предложили шаману Мампыю вопрос о том, действительно ли после смерти его душа будет обитать на Земле, он утвердительно ответил: "Я, как и другие шаманы, после смерти стану кёрмёсом; тело наше сгниет, а душа будет жить на Земле"» (Анохин А.В., 1924. С.22). Один из информаторов-хакасов на вопрос о посмертной судьбе выдающихся членов общества ответил: «Если умирает большой человек, он должен заботиться о родственниках, душа его всегда присутствует на Земле» (Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990. С.30).

Следует иметь в виду, что, «присутствуя» на земле, духи, тем не менее, ассоциировались с существами Нижнего или Верхнего миров. Так, душа былинного остяцкого богатыря Сонгхуша, враждовавшего при жизни с нижними и верхними богами, после смерти попадает в Патлам («темную страну»), однако и там занимает весьма привилегированное положение, соответствующее земному княжескому статусу. Иерархия духов наблюдается и в верхних этажах Мироздания. Когда остяцкие богатыри из городка Карыпоспат и их враги, богатыри из городка Эмдер, истребляют друг друга в жестоких войнах, души первых возносятся в самые верхние небесные круги, «к Золотому Свету, своему отцу»; души же эмдерских богатырей хотя и поднимаются вверх, но не очень высоко, едва достигая придонной части небесной сферы (Патканов С., 1892. С. 92,97). В то же время все духи божественного ранга, где бы они ни пребывали, не теряют связи со Средним миром и почти всегда готовы вселиться в свои «заместительные» тела (в богочтимых идолах), привлекаемые молитвами и жертвенными дарами земных людей.

Следует учитывать и то обстоятельство, что великие богатыри, знаменитые вожди, выдающиеся шаманы и другие значимые лица в период перехода от родовых отношений к раннеклассовым неред-

ко воспринимаются как духи еще при жизни — во всяком случае, в былинной интерпретации.

Таким образом, у неординарных личностей посмертная судьба души могла проявляться в ином качестве, чем у обычных людей. Правда, здесь есть некоторая неувязка: если душа (одна из душ?) умершего может превратиться в «вечный дух», то как же потом происходит следующий реинкарнационный виток, условием которого является «двоедушие» и возвращение (через определенный срок) прежних душ в тело новорожденного младенца? К.Г.Юнг, как уже говорилось выше, обратил внимание на это несоответствие, которое, по его мнению, «отчасти противоречит мысли о личном бессмертии».

Посмертное обожествление выдающихся членов рода, возведение их в ранг богочтимых духов в какой-то мере сродни так называемому культу предков. Однако культ предков как таковой у сибирских народов этнографически почти не выражен, хотя почтительное отношение к покойным сородичам и память о них запечатлены в различных проявлениях погребальной и поминальной обрядности. Но обозначать эти проявления как культ и тем более приравнять их по значимости к культу огня, культу дерева и др. едва ли правомерно.

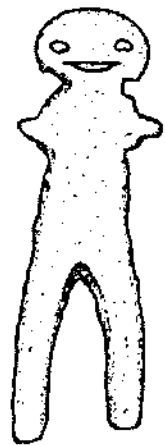


Рис. 28. Человек-лягушка. Бронза. XII—X вв. до н.э. Городище Чудская гора (север Омской обл., Знаменский р-н).

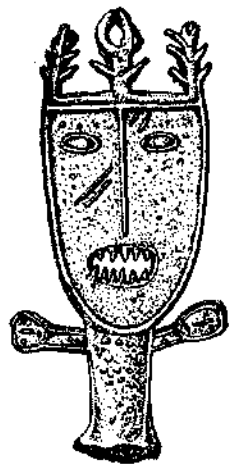


Рис. 29. Злой дух (душа-тень?). Бронза. Около рубежа н.э. Новообинцевское культовое место (Алтайский край).

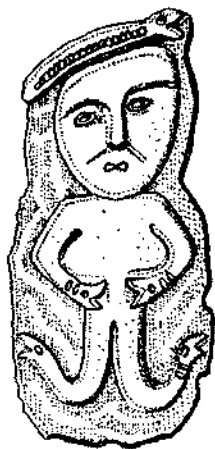
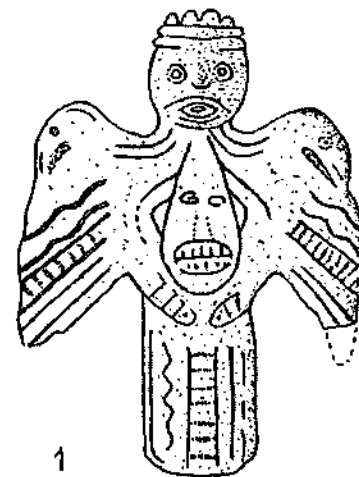


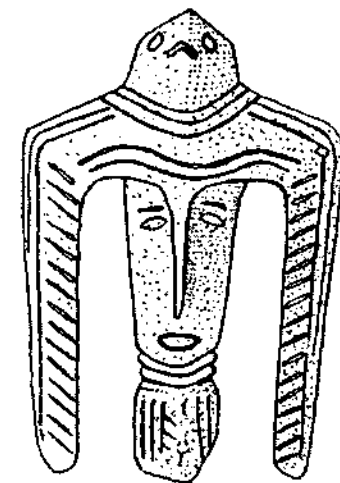
Рис. 30. Змеечеловек (дух?). Бронза. X—XII вв. н.э. Городище у с.Кип (Омская обл.).



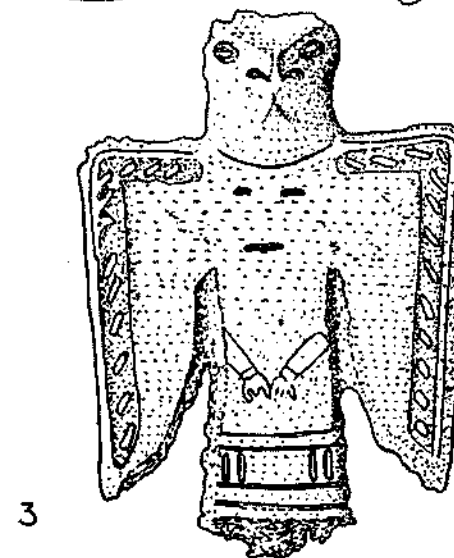
Рис. 31. Идол. Дерево. Васюганские ханты (Томская обл.).



1



2



3

Рис. 32. Души-птицы. Бронза. 1 — около рубежа н.э. Д. Пиковка (Томская обл.); 2 — около рубежа н.э. Муранинский клад (Омская обл.); 3 — IV—V вв. н.э. Парабельский клад (Томская обл.).

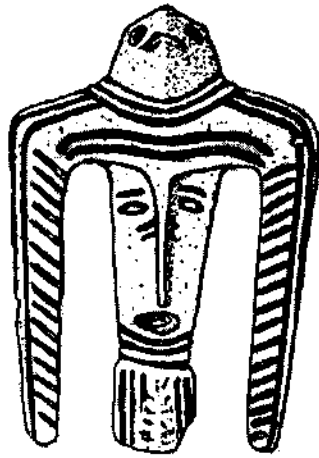


Рис. 33. Душа-птица. Бронза. Первая половина I тысячелетия н.э. Муранский клад. Устье р. Тары (Омская обл., Тарский р-н).

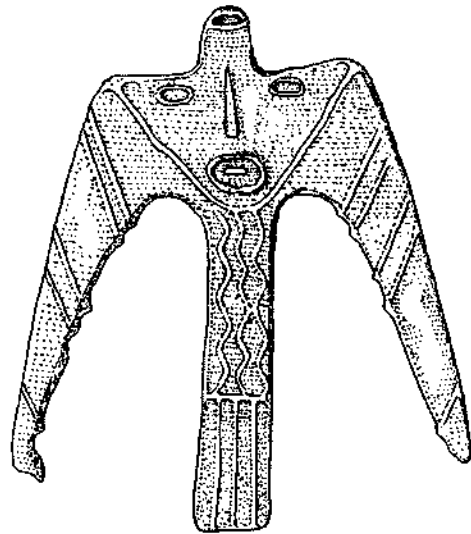


Рис. 34. Душа-птица. Бронза. IV-V вв. н.э. Парабельский клад (Томская обл.).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

**МИРОЗДАНИЕ.
ПРОСТРАНСТВО.
ВРЕМЯ**



Структура Мироздания

Урало-сибирские аборигены, как и другие народы мира, делили Вселенную на три основные сферы — нижнюю, среднюю и верхнюю. Трехчастная модель Вселенной окончательно утвердилась в начале энеолита, около пяти тысяч лет назад. Если в неолите в сибирском наскальном искусстве господствовали лось, олень и антропоморфные образы, то, начиная с энеолита, по наблюдениям А.И. Мартынова, ведущими сюжетами стали «четко выраженные через сложную символику изображения Вселенной, ее пространства, частей, и трехчленное вертикальное и горизонтальное деление Мира; образы солнца, идея круговорота, умирания и воскрешения природы, ось Мира или Древо жизни. Фактически речь идет о другом, более развитом мифотворческом восприятии Мира по сравнению с неолитическим» (Мартынов А.И., 1992. С.11–12). В Среднем Зауралье в это время распространяются специфические святилища со сложной системой солярно-астральных ориентиров (Потемкина Т.М., Юревич В.А., 1996. С.109–114).

М.А. Дзвлет, раскрывая мысль об усложнении мировоззренческого комплекса населения Сибири с переходом к эпохе металла, тоже обращает внимание на радикальную смену сюжетов наскального изобразительного искусства, прежде всего тех его ракурсов, которые касаются нового осмысления семантического и структурного аспектов Мироздания: «В эпоху энеолита и бронзы наблюдается расцвет мифотворчества. Бытуют мифы о космической погоне, о женщине-прародительнице, о «священном браке», о солнцегорогих и солнцеголовых, о живом черепе, о человекомухоморах, о конях у мирового древа, о борьбе с великанами, о девице-лебедь и др. В наскальном искусстве находят отражение такие мировоззренческие блоки, как трехсферная модель Вселенной, анимизм — представление

о душе, круговорот жизни, появляются изображения не только мифических предков, но и такие, в которых есть некоторые основания видеть первых шаманов» (Дэвлет М.А., 1999. С.152).

С рубежа неолита и энеолита наблюдается активное внедрение в орнаментацию восточноуральской и западносибирской керамики элементов солярно-астрального декоративного комплекса (сосновоостровские, аятские, суртандинские, липчинские глиняные сосуды). В бронзовом веке солярно-астральная символика на керамике Восточного Зауралья и Западной Сибири достигает наивысшего расцвета (посуда баланбашской, коптяковской, сартыньинской, самусьской, федоровской, еловской и других культур). Астральный колорит приобретают и многие бытовые предметы, а также украшения (каменные и глиняные пряслица, бронзовые бляхи, серьги, подвески и т.д.). В эпоху железа по мере дальнейшего развития шаманских верований солярно-астральная символика, характеризующая древние представления о мире, все более переходит со стенок сосудов на шаманскую атрибутику — в частности, на шаманские бубны.

Вселенная осмысливалась сибирскими аборигенами в двух главных проекциях — вертикальной и горизонтальной, которые нередко выступали в «смешанном» виде, образуя единую горизонтально-вертикальную структуру.

Вертикальная модель чаще всего представляется в образе вселенского дерева, известного в урало-сибирском варианте под именем «шаманского»: невидимая (корневая) часть его символизирует Нижний мир, видимая — Средний, вершина вызывает ассоциации, связанные с Верхней (небесной) сферой. В якутских сказках образ Вселенной рисуется как растущее на холме большое кудрявое дерево с прочным душистым стволом, узорчатой листвой, серебряной берестой, никогда не блекнущее; вершина его проходит через семислойное небо, а корни достигают Преисподней (Горохов Н., 1884. С.44). В мифологии селькупов в роли вселенского дерева выступает священная береза, растущая на стрелке рек Кедровки и Орла, у дома Прародительницы. Оно имеет сложное название: «К Небу и Земле имя (жизнь) дающее жертвенное дерево». На его ветках сидят Орел и Кедровка (главные тотемные предки селькупов), висят Солнце и Луна (Прокофьева Е.Д., 1952. С.107). «В семи корнях этого дерева семь змей оберегают дорогу в Нижний мир. Все вместе они караулят души людей, хранящиеся в дупле небесного дерева до их рождения» (Прокофьева Е.Д., 1961. С.62).

Горизонтальный ракурс восприятия Вселенной нагляднее всего запечатлен в связке «поселение — кладбище — святилище». В этой системе связей поселение осмысливается как Средний мир, кладбище —

как Нижний, святилище — как Верхний. Каждая их трех перечисленных частей (поселение, кладбище, святилище) сама по себе тоже предстает как модель Вселенной и, в свою очередь, включает в себя более мелкие внутренние структуры (могила на кладбище, дом на поселении и т.д.), которые тоже воспринимаются трехмерно — в соответствии с принципом трехсферности всех уровней Мироздания.

«Смешанная» (вертикально-горизонтальная) модель наиболее образно представлена в мифической «шаманской реке», по которой шаман перемещается в разные пространства Вселенной. Река эта течет с востока на запад или с юга на север (горизонтальная проекция); верховье ее находится в Верхнем мире, низовье — в Нижнем (вертикальная проекция).

Из трех сибирско-языческих моделей Мира наиболее употребительна вертикальная модель, обычно в образе уже упомянутого «шаманского дерева». В культе вселенского («шаманского») дерева следует различать две стороны: первая — дерево как мировая ось, соединяющая воедино три главных мира Вселенной (Нижний, Средний и Верхний) — взаимосвязанных, взаимонужных и взаимообусловленных; вторая сторона — дерево как олицетворение жизни, идеальная структура, в рамках которой осуществляется великий жизненный круговорот. Обе эти стороны («мировая ось» и «дерево жизни») в сибирском (и не только) шаманизме и вообще в сибирском язычестве одинаково важны, органически взаимосвязаны и вне друг друга не существуют.

Культ дерева, как мы знаем, в той или иной мере был свойствен большинству архаичных обществ нашей планеты, в том числе славянам (в дохристианский период). Под влиянием библейской мировоззренческой традиции, когда идея непримиримой борьбы двух противоположных вселенских начал — добра и зла — вытесняет идею их равноправия и набирает все большую силу, концепция мирового дерева как символа единства Верха и Низа, сугубо языческая по своей сути, утрачивает мировоззренческую основу и рассыпается по всем статьям. В часто анализируемом христианскими богословами (в связи с «первородным грехом») библейском мифе о «древе жизни», «древе познания добра и зла» мы имеем дело всего лишь с доставшимся в наследство от язычества терминологическим реликтом, не содержащим уже глубинных космоцентрических смыслов традиционного языческого древопочитания.

Тем не менее, библейский змей-искуситель (кстати, созданный Богом) есть не что иное, как олицетворение нижних вселенских начал. И акт вкушения Евой (а с ее подачи — и Адамом) запретных плодов этого

райского древа знаменует собой рождение Среднего мира — конечно, не случайное, а предусмотренное и запланированное библейским Богом-Творцом, прекрасно понимающим, что без постоянного взаимонапряжения плюсовых и минусовых значений системы координат Вселенной Мироздание как таковое теряет все свои главные смыслы.

Шаман в своих шаманских путешествиях был вправе выбирать как вертикальную, так и горизонтальную «дороги», равно как и комбинированную («смешанную»). Чукотский шаман, например, отправляясь в Верхний мир, чаще всего пользовался особым проходом (в виде вертикального «тоннеля»), соединяющим Средний мир с Верхним (и Нижним). Но мог пуститься в путь и по горизонтальной «дороге»: шел по направлению к Рассвету и в конце концов попадал на небо (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.41).

Верхний и Нижний миры по мере их дальнейшего осмысления делились на все большее число «этажей». Обские угры, например, членили Верхний мир на три яруса, а Нижний — на три лежащих друг под другом подземелья. В то же время у них наблюдалась тенденция к увеличению числа пространственных подразделений. Так, в остяцких героических сказаниях небо называется «семибездным» (Patkanov S., 1900. S.84). Согласно вогульским сказкам, святотатец, дерзнувший поднять руку на дочь Верхнего духа, «в землю уходит, семь морей, семь земель насквозь проходит» (Чернецов В.Н., 1935. С.29). Видимо, семиэтажными мыслили Верхний и Нижний миры северные самодийцы. Верховный бог энцев Нга живет на седьмом небе, а глава злых духов Тодоте обитает в Нижнем мире под семью слоями вечной мерзлоты (Хомич Л.В., 1976. С.18).

У южносибирских этносов «этажность» миров еще более дробная. Народы Алтая в большинстве своем считают, что Верхний мир состоит из девяти уровней. При молениях верхнему богу Ульгеню алтайский шаман ставил в юрте березку, вершина которой выходила в дымовое отверстие. Сучья внизу обрубались, а на стволе делалось девять зарубок (ступеней). Шаман, камлая, поочередно вскакивал на зарубки, комментируя это как последовательное преодоление одного небесного уровня за другим.

Этажность Верхнего и Нижнего миров обычно трактуется как иерархическая ступенчатая пирамида, в общем аналогичная социальной лестнице земного общества: чем сложнее общественная структура того или иного языческого этноса, тем больше этажей видится в небесной и подземной сферах. В целом эта точка зрения правильна, однако следует учитывать, что в зависимости от цели шаманского действия очередность вызова духов может не соответствовать очередно-

сти размещения их на ступенях иерархической пирамиды. Известны случаи, когда телеутский шаман, камлая на Верхний мир, обращался к небесным духам в такой последовательности: сперва зывал к духу, живущему на шестом небе, затем на пятом, потом на третьем, далее — на седьмом и т.д. (Алексеев Н.А., 1984. С.34).

Поскольку троичность является структурной основой Мироздания, то число уровней небесного мира чаще всего кратно трем (3, 9, 12). Однако это касается, главным образом, вертикальной проекции Вселенной. Горизонтальная модель фиксирует четыре главных стороны Мира — северную, южную, западную и восточную. Число 4 — тоже сакральное. «Между троичностью и четверичностью, — отмечал К.Г.Юнг, — прежде всего сохраняется противоположность мужского — женского, но при этом четверичность является символом целостности, а троичность — нет... Если представить себе четверичность в виде квадрата и разделить его диагонально на две половины, то получится два треугольника, вершины которых смотрят в разные стороны. Поэтому, метафорически говоря, если разделить целостность, символизирующую четверичность, на две половины, то возникают две троичности противоположно го направления» (Юнг К.Г., 19966. С.105).

В сибирском язычестве порою угадывается стремление как-то увязать троичность и четверичность в единую целостность. Там, где Верхний мир делался на двенадцать небес, сопряжение троичности и четверичности особенно органично: ведь 12 — число, кратное 3 и 4. У некоторых алтае-саянских тюрок — например, у телеутов — девяти этажам Верхнего мира соответствовало не девять подземелий Нижнего, а восемь (Алексеев Н.А., 1984. С.56). У якутов на девять родов духов Верхнего мира приходилось восемь или восемнадцать родов духов Нижнего мира (Кочнев Д., 1899. С.32–33). В якутских сказках герой, убив духа Нижнего мира, бросает его в восьмипроточное озеро. Одним из самых страшных якутских чудищ является «восьмихитростный восьминогий» Адырай Бёё. По И.А.Худякову, «само слово “восьминогий” на якутском языке равносильно дьяволу» (Худяков И.А., 1969. С.293).

Скорее всего, верхний «нечет» и нижний «чет» отражают разную цифровую символику Верхнего и Нижнего миров, что в целом соответствует сибирско-языческим представлениям о Верхе и Низе как олицетворении мужского и женского начал.

О той же самой «несимметричности», видимо, свидетельствует молитвенное обращение остяков к хозяину Вселенной: «Ты, семиричный Бог, шестиричный Бог...» (Патканов С., 1999. С.349). В этом же смысловом ключе, наверное, можно трактовать характерные для обско-угорского фольклора ритуальные описания, например: «Как по-

дует северный ветер — качнет его (дом — М.К.) к семи краям юга; как подует южный ветер — качнет его к шести краям севера» (Мифы, предания, сказки..., 1990. С.125).

По наблюдениям западносибирских этнографов, в числе 6 есть «зловещий оттенок». У васюганских хантов одним из главных признаков мифического чудовища Пырнэ является шестипалость; шестипалые новорожденные младенцы признаются его темным воплощением. «Неудивительно, — полагает в этой связи А.В.Головнев, — что 6 мухоморов (2+4) считаются источниками опасности и зла» (Головнев А.В., 1995. С.559).

Трудно сказать, на каком этапе числового осмысления Мира появилась священная семерка (семь небес, семь земных дорог, семь бед и т.д.). Однако можно достаточно уверенно предполагать, что число 7 стало сакральной мерой позже архетипической тройки. Наиболее убедительны две точки зрения на происхождение языческой семичности. Согласно одной из них, семерка вошла в мифо-ритуальный обиход, поскольку соответствует числу дней лунного цикла; согласно другой — поскольку соответствует семизвездности Большой Медведицы, наиболее почитаемого созвездия северного полушария. Есть и третье мнение: число 7 — это сумма четырех сторон света и трех главных вертикальных сфер Вселенной (Нижней, Средней и Верхней). Последняя точка зрения представляется мне несколько искусственной: к четырем направлениям прибавляется три структурных блока. Это все равно что километры складывать с килограммами, тем более что сибирских ритуальных сторон по горизонтали было больше, чем четыре: семь (у хантов, манси, кетов, якутов), девять (у нивхов) и т.д.

Думается, что часто используемое в бытовом и обрядовом обиходе ряда сибирских народов число 5 не несет сколько-нибудь значимой сакральной нагрузки. Оно лежит в основе пятеричного счета, который, в свою очередь, исходит из пятипалости человеческих рук и ног: палец = 1, рука = 5, две руки = 10 и т.д. (Богораз-Тан В.Г., 1928. С.32; Старцев Г., 1928. С.43–44; Пелих Г.И., 1981. С.116). Не случайно слово «считать» в буквальном переводе с селькупского означает «пальчить».

Чаще всего число 5 употреблялось для обозначения тех или иных **полных урочных сроков**: пять дней полного Медвежьего праздника (ханты, манси, береговые чукчи) и праздника Кита (береговые чукчи, азиатские эскимосы), пятилетние и с пятилетним перерывом праздники Хозяина моря (береговые чукчи), пятидневный траур по покойному (обские угры, чукчи и др.). У азиатских эскимосов суще-

ствовал запрет, не допускающий жить на чужбине более пяти лет; нарушители этого запрета считались изгнанниками и уже не могли вернуться на родину (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.163–164). «Срок в пять лет и в пять дней, — замечает В.Г.Богораз-Тан, — часто наблюдается и при других праздниках и обрядах» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.88). Стремление некоторых западносибирских этнографов связать пятеричность тех или иных сроков с верою обских угров в наличие у человека пяти душ представляется неосновательным.

Логично ожидать, что увеличение «этажности» Верхнего и Нижнего миров у сибирских аборигенов связано с усложнением религиозно-мировоззренческого комплекса. Но здесь нет сколько-нибудь твердой зависимости. Так, большинство тунгусоязычных групп делят Верхний и Нижний миры на три уровня, в то время как северные самодийцы (ненцы, энцы, нганасаны) — на семь, хотя тунгусская космологическая концепция в целом сложнее и богаче по смыслу. Более того, у нганасан (тундровых охотников и оленеводов), членивших Верхний мир на семь небес, шаман на многодневном празднике «чистого чума» посещает девять небесных уровней. Селькупы в одних случаях делили Верхний мир на три этажа, в других — на семь, в третьих — на девять. У телеутов, считавших вроде бы, что Верхний мир имеет девять этажей, шаман, начав камлание, призывал на помощь духов двенадцати небес, а иногда обращался к еще более «высоким» помощникам, вплоть до духа, живущего аж на шестнадцатом небе. Кстати, шаманское дерево у телеутов имело шестнадцать зарубок, соответствующих шестнадцати небесным уровням. Считалось, что самые сильные якутские шаманы могли преодолевать небесные уровни до «трижды седьмой» (т.е. 21-й) ступени, а на ритуальном зеркале («кузунгу») тувинского шамана обозначались иногда тридцать три небесные ступени.

Однако в обычной шаманской обрядово-ритуальной практике было задействовано, как правило, не более девяти-двенадцати небесных уровней; остальные, более высокие, упоминались преимущественно в метафорических фольклорных сюжетах — обычно как мера достоинства того или иного эпического героя. По алтайским героическим сказаниям, богатырь Алтын-Моко живет на тридцатом небе; упоминаются богатыри, обитающие на сороковом (Кандон), на шестидесятом (семь братьев-богатырей, в том числе Алтын-хан), на семидесятом (Облос-хан) и т.д. — вплоть до сотого неба (Вербицкий В.И., 1893. С.139). По материалам В.И.Вербицкого (1893. С.89–90), у алтайцев, кроме солнечно-лунного мира, существует представление «еще о 99 мирах, имеющих свое небо, свою землю и свой ад... Наше земное небо имеет 33 круга».

Скорее всего, на эту числовую градацию наложили отпечаток буддийские, прежде всего ламаистские представления о структуре Мироздания, не затронувшие, однако, сущностных глубин традиционных сибирских языческих, в том числе шаманских миропредставлений.

Предусматривалась потенциальная готовность выхода за пределы известных миров на новые уровни и субуровни. У эвенков-орочонов, считавших, что Верхний и Нижний миры имеют по три главных слоя, шаман носил в грудной части своего ритуального костюма округлые, лишенные каких-либо рисунков металлические пластины, символизирующие реально существующие, но пока еще не открытые земли Вселенной. Тувинские шаманы имели свои особые заповедные «шаманские» страны: «дайын дээр» и «тайга танды», не вписывающиеся в общую трехсферную структуру Мироздания. Они расположены где-то между Средним и Верхним мирами, связаны между собой и оказывают на Землю благоприятное воздействие.

У чукчей «многие созвездия считаются особыми мирами с особым населением, или они являются местом обитания Верховного существа, которое пасет на них свои огромные стада оленей» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.42). Примерно так же мыслили Большую Вселенную и другие сибирские народы. С переходом к цивилизации эта первобытная языческая идея нашла свое концептуальное выражение в учении древнегреческого философа Демокрита, который считал, что в бесконечной пустоте существует бесчисленное множество миров. Они различны по величине; в некоторых мирах нет ни солнца, ни луны, а в некоторых солнце и луна крупнее наших; в других же их большее число. Расстояния между мирами неравны: между одними больше, между другими меньше; одни миры еще растут, другие находятся в расцвете, третьи приходят в упадок. Многие миры населены. Кроме того, существуют параллельные миры, абсолютно копирующие другие миры (Материалисты древней Греции, 1955. С.112), в том числе нашу Землю.

В целом создается впечатление, что «этажность» миров в представлении каждого конкретного сибирского этноса была более динамичной, чем принято думать, и в разных ритуальных ситуациях могла иметь разную числовую градацию.

Но вернемся к триединству Мироздания. Это триединство пронизывает все большие и малые структурные части Вселенной. Дерево, человек, река, дом, селение, кладбище, святилище, сосуд, шаманский бубен и др. — все это в понимании сибирских аборигенов-язычников микромиры и микровселенные, причем в каждом отдельном структурном блоке Мироздания, от макро- до микроуровня, содержится своя

внутренняя трехсферность. Так, в Нижнем мире есть нижний низ, средний низ и верхний низ, а Верхний мир подразделяется на верхний верх, средний верх и нижний верх, с соответствующей трехступенчатой градацией статуса тамошних обитателей.

Чукотская космология предполагает равное наличие «хороших» и «плохих» пространств как в Верхнем, так и в Нижнем мире. Особенно богато субпространствами Северное сияние. Чукчи делят его по вертикали на три яруса: в верхнем живут «настоящие мертвецы», в среднем — «убитые духами», в нижнем — «удавленники». На вертикальное членение наслаивается горизонтальное, тоже имеющее трехчастное деление (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.44). Такая необычная трактовка чукчами Северного сияния несколько напоминает понимание индейцами Мезоамерики структурного места Млечного пути в системе Мироздания. Возможно, корни этого соответствия уходят во времена первоначального заселения Америки, которое, как известно, шло из Азии через «мост», существовавший некогда в Берингоморье.

По якутским миропредставлениям, в Верхнем мире наряду со светлыми духами («айыы») равноправно обитают злые духи («абаасы»). Якутский шаман обращается к злым духам, терзающим тело и душу больного: «Имеющие жилища сверху, полетите наверх! Обитающие внизу, провалитесь вниз!» (Худяков И.А., 1969. С.346).

Рассматривая практику лечебного камлания у якутов, М.Элиаде вслед за другими этнографами выражает удивление по поводу того, что якутский шаман в поисках души больного, похищенной злыми духами, чаще путешествует в Верхний мир, чем в Нижний, что, по его мнению, противоречит сущностным смыслам сибирско-языческих миропредставлений (Элиаде М., 1998. С.181). Однако здесь нет ничего противоречащего языческой логике. В нижней части Верхнего мира полноправно обитают «нижние духи» этого (верхнего) блока Мироздания, обязанные функционально соответствовать своему «нижнему» статусу.

Согласно одному из остяцких сказаний, души братьев-богатырей из городка Эмдер, после того как те были убиты и оскальпированы, возносятся вверх, но преодолевают лишь триста из трёхсот трёх ведущих на небо ступеней и оказываются как бы в преддверии Верхнего мира, где выступают как злые духи, питающиеся человеческой кровью (Патканов С., 1892). У бурят небесные боги живут тремя царствами: западным, восточным и срединным. В западном и восточном царствах живут, соответственно, добрые и злые божества (запад у бурят хорошая сторона, восток — плохая) (Шаракшинова Н.О., 1992). Здесь небесная градация «верхнего верха» и «верхнего низа» смотрится в горизонтальной проекции.

Когда речь идет о структуре Мироздания в целом, трехчастность отдельных его составляющих обычно не принимается во внимание, но в тех случаях, когда рассматривается отдельный блок Вселенной (скажем, Верхний мир как таковой) или какая-либо его деталь (река как таковая; дом как таковой), эта вторичная трехчастность сразу становится отчетливой, а сам блок, какого бы уровня он ни был, тотчас обретает черты, свойственные Мирозданию в целом. Дело в том, что, по языческим понятиям, всякое творение природы, равно как и любое произведение рук человеческих, обязано быть не только структурной частью Мироздания, но также его образом и подобием.

Идея тринидности зародилась в глубочайшей древности, однако попытки ее обоснования относятся ко времени становления философии как науки. Известно, что древние пифагорейцы, положившие в основу своих представлений о Мироздании магическую формулу «Все есть число», абсолютизировали число 3, считая его основой основ и началом начал. Античный философ Ион Хиосский (V в. до н.э.) в своём трактате «Тройная борьба» утверждал: «Всё — три, и нет ничего ни больше, ни меньше трех. Совершенство каждого отдельного существа есть триада» (Евсюков В.В., 1986. С.102).

Видимо, сакральная трехчленность всего Сущего идет из глубин бессознательного и является общим условием существования Мира на всех его уровнях. П.Д.Успенский так описывает посещение им (его «душою») мистического пространства: «В том мире, где я оказался, очень важную роль играло число “три”. Совершенно непостижимым для нашей математики образом оно входило во все количественные отношения, создавало их и происходило от них. Всё вместе взятое, т.е. вся вселенная, являлось мне иногда в виде “триады”, составляющей одно целое и образующей некий гигантский трилистник. Каждая часть “триады” в силу какого-то внутреннего процесса вновь преобразовывалась в “триаду”, и процесс этот длился до тех пор, пока всё не оказывалось заполненным “триадами”...» (Успенский П.Д., 1993. С.336).

Говоря о своем видении в измененном состоянии сознания структуры Мира, Успенский пишет: «Графически я мог изобразить его (т.е. мир. — М.К.) примерно так: вообразите, что из одной точки выходят три линии, каждая из которых... дробится на три новые линии, каждая из них — еще раз на три и так далее. Постепенно линии дробятся все сильнее и сильнее; мало-помалу они приобретают все более разнообразные свойства, такие как цвет, форму и т.п.; однако они не достигают реальных фактов и преобразуются в особого рода невидимый поток, который льется сверху. ... сверху идет процесс диф-

ференциации, снизу — процесс интеграции. Но дифференциация и интеграция никогда не встречаются. Между тем, что находится сверху, и тем, что находится внизу, существует пустое пространство, в котором ничего не видно. Верхние линии дифференциации, умножаясь в числе и приобретая разнообразную окраску, быстро сливаются и погружаются в это пустое пространство, отделяющее то, что находится сверху, от того, что находится внизу. А снизу всё бесконечное разнообразие явлений очень скоро преобразуется в принципы, необыкновенно богатые по своему смыслу и нероглифическим изображениям; тем не менее, они остаются меньшими, чем самые последние из верхних линий...

Я понимал, что если бы мне удалось перекинуть мост от того, что внизу, к тому, что сверху, или, еще лучше, в противоположном направлении, т.е. сверху вниз, я постиг бы все, что находилось внизу, ибо начиная сверху, т.е. с фундаментальных принципов, было бы легко и просто понять все, находящееся внизу» (Успенский П.Д., 1993. С.355—356).

Функциональное и смысловое соотношение Верхней и Нижней сфер

Хозяин Верхнего и хозяин Нижнего мира, по данным сибирской языческой мифологии, некогда выступали как единомышленники. Потом, после некоторых размолвок и недоразумений, связанных с разным пониманием целей творения и характера мироустройства, они разделили сферы влияния и разошлись по разным концам Вселенной, договорившись предварительно жить в согласии друг с другом. С тех пор глава Верхнего и глава Нижнего мира исполняют разные, но одинаково почетные и равно ответственные обязанности. Первый отвечает за «плюсовые» пространства системы координат Вселенной, второй — за «минусовые». Хозяин Преисподней в языческом представлении — добросовестный и рачительный руководитель вверенного ему нижнего блока Мироздания, пекущийся о своих подданных, честно осуществляющий свою часть жизненного круговорота, координирующий время от времени с хозяином Верхнего мира наиболее равновесные варианты соотношения добра и зла, особенно после какого-либо сбоя земных и вселенских ритмов.

Между хозяином Верхнего и хозяином Нижнего мира происходят порою недоразумения и размолвки. Тот и другой не чужды соперничества, которое проявляется в стремлении расширить зону своего влияния (обычно за счет Среднего мира). Но каждый из них понима-

ет, что существует определенный критический предел, который во имя безопасности Мироздания перешагивать не стоит. Тем не менее, эти «переступания» периодически случаются, что приводит к земным и даже к мировым катаклизмам, из которых потом приходится совместно и согласованно выбираться.

Владыка Верхнего и владыка Нижнего мира в язычестве не олицетворяют добро и зло, а регулируют динамику того и другого в соответствии с требованиями установленного миропорядка. Говоря о функциональной сущности Ульгена (хозяина Верхнего мира) и Эрлика (хозяина Нижнего мира) у алтае-саянских тюрков, Н.А.Алексеев справедливо констатирует: «Ульген может людям и дать добро, и отказать в нем, а по воле Эрлика было нанести человеку вред или нет. Значит, Ульген и Эрлик не творят, а управляют добром и злом. Оба могли быть полезны и вредны для человека» (Алексеев Н.А., 1984. С.53–54).

У теленгитов Ульген и Эрлик являются двумя сторонами (соответственно «плюсовой» и «минусовой») главы Вселенной — Кудая (Калачев А., 1896. С.48). За пределами Сибири идея единства противоположностей особенно ярко и образно выражена у ниацев в Индонезии. Они почитали два главных «антагонистических» божества — светлое (Лаваланги) и темное (Латуре Данё). Эмблемы первого: Петух, Орел, Солнце; эмблемы и символы второго: Змей, Луна, Темнота. Противостоят друг другу, они в то же время не могут существовать в отдельности. Данё родился без головы, Лаваланги — без туловища; лишь вместе они составляют единое целое (Элиаде М., 1987. С.332).

Нижние духи в сибирском язычестве не выглядят абсо лютным воплощением зла. Обитающие в стране мертвых души-тени покойников проявляли агрессивность в отношении землян лишь в исключительных случаях, а в обычное время мирно жили в своем «низу» и даже заботились о живых сородичах, опекали их (конечно, при условии проявления теми уважительного отношения к обитателям Нижнего мира). Сыновья Эрлика (хозяина Преисподней у алтае-саянских тюрков) считались покровителями отдельных родов, защищали их от нападения враждебных духов. «Для поддержания порядка между злыми духами в их внутренней жизни и охранения человека от произвола их, — замечает А.В.Анохин, — Эрлик посылает на землю своих сыновей-богатырей. Они в качестве грозной стражи охраняют дверь аила от входа всего злого, худого... У каждого рода (сеока) стражем у дверей аила является свой почитаемый родовой сын Эрлика, один или двое... В лице сыновей Эрлика человек видит для себя большого благодетеля, поэтому относится к ним с отменным уважением, но боится их грозного гнева.

По показаниям некоторых шаманов, дети Эрлика руководят шаманом или шаманкой при жертвоприношении Эрлику, сопутствуют им в подземный мир и ведут переговоры с Эрликом, служа посредниками между шаманами и Эрликом» (Анохин А.В., 1924. С.7).

«По верованиям хакасов и шорцев, — сообщает Н.А.Алексеев, — Эрлик давал им духов-помощников, которые помогали им в борьбе со сверхъестественными существами, насылавшими болезнь, независимо от того, к какому миру принадлежали духи, причинившие вред» (Алексеев Н.А., 1984. С.219). Души умерших шаманов становились затем духами-помощниками и духами-покровителями живых шаманов-сородичей, духами рек, озер, лесов, гор и пр., игравшими большую, в основном положительную роль в жизни людей.

Нижний мир в сибирском язычестве — это не «ад», где темная душа умершего претерпевает вечные муки, а временное посмертное убежище, предназначенное для очередного «вызревания» темной человеческой субстанции, что является одним из условий будущего возрождения. Человек, как и все другие структуры Мира, может нормально существовать лишь при относительно равновесном состоянии в нем темного и светлого начал. Без зла нет добра, без смерти нет жизни, без низа нет верха, без тьмы нет света, без минуса нет плюса. Все Сущее возможно только в условиях бинарной оппозиции, только в русле единства противоположностей.

Следует учитывать еще одну особенность соотношения противоположащих сфер Мироздания — возможность их взаимопреращения и взаимозамены. По языческим представлениям, верх при определенных обстоятельствах может стать низом, а низ верхом; рождение может обернуться смертью, а смерть рождением и т.п. (подробнее на этом я останавливаюсь во второй половине настоящей главы).

В сибирском язычестве вертикальные и горизонтальные элементы Вселенной нередко выступают как структурно и семантически тождественные категории. Так, в хантыйской ритуальной терминологии «север» и «низ» назывались одинаково — «ил», а «юг» и «верх» — «ном». У эвенков среди названий Верхнего мира фигурирует термин «тыманитки» (дословно — «к утру», т.е. к востоку), а среди названий Нижнего мира — «долбонитки» (дословно — «к ночи», т.е. к западу) (Кулемзин В.М., 1984. С.171; Анисимов А.Ф., 1959. С.84).

Здесь надо отметить одну неувязку. Считается, что ориентировка умерших в языческих могилах должна соответствовать линии горизонтального взаимоположения Верхнего и Нижнего миров: юг—север или восток—запад. Однако строго северная, равно как и

строга западная ориентировка умерших на древних сибирских кладбищах встречается нечасто, что, на первый взгляд, противоречит представлениям о северном (или западном) местонахождении Нижнего мира — в частности, страны мертвых.

Но это противоречие кажущееся. Обские угры, например, хоронили покойников: или лицом на север (чтобы душа-тень видела, куда идти); или ногами на север (чтобы душа-тень, встав, сразу же оказалась идущей в нужном направлении); или ногами вниз по течению реки (чтобы душа-тень сразу же нашла «нижнюю» дорогу); или ногами к реке (чтобы душа-тень вышла к речному берегу и далее следовала вниз по течению). Во всех четырех случаях ориентировка понималась как северная, несмотря на то, что направление тела в могиле далеко не всегда совпадало с меридиональной линией. Аналогичным образом, т.е. как северная ориентировка, понималось известное по сибирским этнографическим и археологическим данным положение покойника вниз лицом и вниз головой.

Не совсем соответствует современной логике и древнее понимание запада. В ритуальных языческих действиях западом обычно считался закат, т.е. место, где в данный момент садится солнце, о чем уже шла речь в археолого-этнографической и антропологической литературе (например, в работах антрополога А.В.Шевченко). Но летний закат отстоит от зимнего по линии горизонта примерно на 75 градусов, поэтому закатное направление совмещается с западным лишь дважды в год — в дни весеннего и осеннего равноденствия. «Верный» характер языческой ритуальной ориентации должен обязательно учитываться при семантической трактовке так называемых археоастрономических объектов, в особенности погребальных комплексов, жертвенных мест и святилищ. Надо также иметь в виду, что в обычной языческой обрядово-ритуальной практике наряду с горизонтальной широко бытовала вертикальная ориентация. Так, при жертвоприношении верхним богам жертву нередко помещали на дерево или вообще на высоту, а приношение нижним богам зарывали в землю или опускали на глубину.

Многозначное понимание сторон света в той или иной мере свойственно всем сибирским народам. Чукчи, например, полагали, что Верхний мир совмещается с областью рассвета, зенита, полудня, с направлением вверх по реке и вправо от говорящего (Богораз-Тан В.Г., 1923, С.31–34); т.е., куда бы человек ни поворачивался, все равно левая от него сторона оставалась «плохой», правая — «хорошей». Равным образом, куда бы река ни текла, направление вниз по течению является «плохим», вверх — «хорошим». У селькупов, по сообщению Г.И.Пелих, «самый большой грех — увезти тело покойного вверх по течению реки.

На тех людей, кто это сделал, накладывается страшное проклятие **пар-рымба** («Да искоренится твой род!»)» (Пелих Г.И., 1998, С.79).

Из вышеизложенного видно, что Мироздание в сибирском язычестве включало в себя сложнейшую систему пограничных, концентрических и взаимопересекающихся структур с многопорядковой динамичной соподчиненностью, осмыслить которую на уровне наших нынешних представлений практически невозможно. Ориентироваться во всей сложности этих пространственных соотношений может только шаман. Он обладает даром медиации, наделен пониманием механизма взаимосвязи разных частей Вселенной, и потому способен квалифицированно и правомочно посредничать между нашим и иными мирами.

Миры и субмиры ассоциируются с определенным цветом: Нижний мир — обычно с темным, Верхний — со светлым, Средний мир имеет тот и другой оттенки. Якуты, если болезнь причинил верхний злой дух («сын белокобылого господина»), жертвовали ему белого коня; если нижний злой дух («сын чернокобылого господина»), от него откупались темным конем. Чукчи при жертвоприношении злым духам употребляли сажу, которую бросали по направлению к западу. У нивхского шамана было девять главных дорог, каждую из которых символизировала нить определенного цвета.

По верованиям бурят, середина Мироздания соответствовала желтому цвету, юг — красному, запад (хорошая сторона у бурят) — белому, север — черному, восток — голубому (Михайлов В.А., 1996). У тюрков несколько иначе: черный цвет («кара») ассоциировался с севером, белый («ак») — с югом, зеленый/синий («кок») — с востоком, желтый («сары») или красный («кызыл») — с западом (Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990, С.26).

Бытовали и цвета малых земных пространств. «Сказочные герои у якутов имеют по несколько верховых лошадей: чалая у них для выезда на промысел, желтая для обыкновенной езды, голубая для путешествий, белая для пастьбы скота» и т.д. (Худяков И.А., 1969, С.230). Особенно богата гамма пространственных красок у тюркоязычных народов алтае-саянского региона. Хакасские былинные богатыри в зависимости от обстоятельств дела и от характера своих земных достоинств ездили на конях разного цвета: светло-пегом, бело-буланом, бело-игреневом, буром, темно-буром, темно-саврасом, темно-соловом, темно-сером, кроваво-рыжем и пр. (Алтын-Арыг, 1988).

По этнографическим данным, боги и духи Верхнего мира предпочитали изделия из цветных металлов, прежде всего из золота, название которого нередко входило в состав имен небесных богов. У угров

среди обращений к верховному богу Нуми-Торуму фигурировало ритуальное имя «Золотой Свет», а его божественная супруга Калташ (Пугос) была удостоена звания «Золотой Женщины» (Золотой Бабы). Нуми-Торум живет на верхнем небе, «где семь солнц светит, семь месяцев светит, серебро течет, юрта золотая стоит» (Шатилов М.Б., 1931. С.128). Главный небесный бог алтайцев Ульгень сидит на золотом сиденье, а путь к нему лежит через золотые ворота.

Именно поэтому святилища и другие места приношения даров верхним богам изобиловали серебряными и золотыми вещами. В Западной Сибири эти родовые ритуальные сокровищницы были одновременно своеобразными «ссудными кассами». Сюда время от времени мог приходить каждый нуждающийся вогул или остяк и брать столько, сколько ему нужно, с условием возвратить все это после будущих охотничьих удач, желательно с каким-нибудь дополнительным благодарственным даром. По рассказам дореволюционных сибирских старожилов, еще в 1850–1860-е гг. русские и зыряне находили в глухой тайге вогульские священные амбарчики, где хранились сотни дорогих мехов и многие пуды серебра и золота. Среди русского населения Западной Сибири ходили прежде разные занимательные истории о купцах-миллионщиках, которые разбогатели, тайно завладев «шайтанским золотом» из вогульских или остяцких святилищ.

Писатель и этнограф К.Д.Носилов, побывавший в конце XIX столетия в одном из подобных «шайтанских мест», вместе со своим приятелем, стариком-вогулом, хранителем культового амбара, участвовал в «переодевании шайтана», одежда которого совсем изнасилась. «Когда мы сняли с идола ягушку (вид верхней меховой одежды. — М.К.), — рассказывал потом К.Д.Носилов, — то открыли настоящий клад серебра: оно так и посыпалось из всех дыр старинной материи, парчи и шелка, которым было обвито его тело... Серебро, как дождь, уже черное от времени, сыплется кругом нас на пол амбарчика. Боже, сколько добра, какая сумма хранится в этом идоле трудовых денег вогула. Тут старые рубли, тут и золото, тут и полтины, и злоты, и четвертаки, и монеты всех времен нашей империи. И все это так и стучало, падая на пол амбарчика. Мне казалось, что я вижу все это во сне. Нельзя было дотронуться рукой до истлевшей материи, чтобы через нее не скатилась монета; но мое удивление было еще больше, когда вместе с серебром покатались на пол черные, ажурной старинной работы серебряные маленькие чашечки, полные монет. Я схватил одну и стал ее рассматривать. Она была тонкой, не русской работы, на дне ее изображе-

ны драконы, какие-то чудовищные птицы и звери, что-то знакомое по Египту и Персии» (Носилов К.Д., 1904. С.90–91).

А вот духи Нижнего мира испытывают особое расположение к темному металлу — железу. Селькупские и кетские шаманы, камлая на Нижний мир, нередко использовали вместо бубна железную (или чугунную) посуду (Прокофьева Е.Д., 1981. С.68; Алексеенко Е.А., 1981. С.119). В якутском Нижнем мире трава, деревья и пр. — железные. Там же живет железная собака, грызущая и терзающая новорожденных земных младенцев, отчего те умирают. Дух-покровитель якутских кузнецов Кытай-Баксы — тоже существо Нижнего мира. Якутский «белый шаман», ориентированный исключительно на Верхний мир, не имеет на своем шаманском плаще никаких железных подвесок.

Глава Нижнего мира алтайцев Эрлик живет в железном дворце, ездит на железных санях, имеет семь (или девять) «железноголовых» сыновей. Главная опасность для алтайского шамана в стране мертвых исходит от сотворенного Эрликом кузнечного инструмента:

*Квадратное черное гумно;
Священная четырехгранная наковальня;
Черные шипцы, непрерывно смыкающиеся
и размыкающиеся;
Звучащий черный мех...*

(Анохин А.В., 1924. С.85–86)

В Нижнем мире роль солнца обычно выполняет луна либо ущербное «половинное» солнце. Жертвоприношение ночному светилу или вообще не практиковалось, или считалось делом нечистым. Оленные чукчи, хоть и приносили ежемесячно в жертву Луне оленя, расценивали это действие как не вполне законное и «исполнение его предпочитали сохранять в тайне» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.78). Актом черного колдовства у чукчей считалось также обнажение тела при дневном свете. Не менее кощунственным был показ дневному свету мертвеца, особенно его лица и гениталий (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.182). «Злобный шаман (черный колдун. — М.К.), когда хочет придать своему заклинанию особенно большую силу, должен раздеться донага и выйти из шатра ночью при свете Луны. Затем он должен обратиться к Луне и произнести заклинание. При этом он говорит: “О, Луна! Я показываю тебе тайные части своего тела. Прояви уважение к моим гневным помышлениям. Помогите мне против такого-то человека”. Говоря это, шаман притворно плачет, дабы снискать жалость Луны» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.129–130).

Коль скоро речь зашла о дневных и ночных светилах, скажем коротко об уровне сибирско-языческих астрономических знаний. В качестве ориентира при выборе бытовых, жертвенных и похоронных направлений обычно использовались те или иные положения Солнца относительно линии горизонта. Звезды, как правило, были вертикально-пространственными и календарно-хозяйственными ориентирами. У чукчей, например, «восход» звезд Тараред и Альтаир из созвездия Орла знаменовал момент зимнего солнцестояния и начало очередного года (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.23–24).

Степные казахи-кочевники сезонный восход тех или иных звезд и созвездий воспринимали как знак, фиксирующий очередное ожидаемое погодно-климатическое изменение. Так, с появлением на летнем небе Венеры (Джулта Мулдус — Пастушьей звезды) выпускали скот из укрытий, где он спасался от зноя и кровососущего гнуса. Восход созвездия Юркур предвещал наступление холодных утренников. По прошествии двадцати пяти дней поднималось из-за горизонта созвездие Таразы, знаменующее приход холодных вечеров и дождей. Через двадцать или двадцать один день после этого на небе появляются созвездия Сумблэ (Большое и Малое), а следом пропадают оводы, и тогда можно кочевать не только по гривам, но и по низинам; одновременно кочевники направляют свои стада в сторону намеченных зимовок... (Гейнс А.К., 1897. С.82, 330–331). С этими астрономическими приметами были знакомы все казахи, и у них, как и у других сибирских народов, не возникало никакой нужды ни в профессиональных звездочетах, ни в специальных астрономических сооружениях.

Якуты придавали большое значение взаиморасположению Венеры и Плеяд. Если весной Венера оказывалась ниже Плеяд, предполагался хороший, сытый год, если ниже — плохой, голодный. Особенно тяжелым был год, когда Венера (Чолбон) проходила непосредственно через Плеяды (Юрэл) и временно «застревала» там: «Тогда лето бывает дождливое, делается наводнение, пурги, зима худая. В такой год вся птица пропадает, все сено выйдет, скот нечем кормить, так снег стребают лопатой с отавы, чтоб скот мог есть... Скот станет пропадать: у конного скота во внутренностях заводятся очень длинные черви соллон, а у коров — мелкие, красные, без особого названия» (Худяков И.А., 1969).

Если, согласно вертикальной модели Вселенной, «дверью» в Верхний мир являлась Полярная звезда, то местонахождение входа в Нижний мир было менее определенным. Это и корни священного дерева, и могила, и место под домашним очагом, и водоем, и пещера, и яма, и вообще любой «низ», любое «плохое место».

В «плохих местах» людям «чудилась» всякая нечистая сила, случались разные несчастья. Ханты, сообщает В.М.Кулемзин, «входя в новое жилище, прежде всего угощали домашнего духа. Если в первую ночь обитателям плохо спалось, мешали какие-либо звуки и т.д., то лучше было перейти в другое место» (Кулемзин В.М., 1984. С.108), потому что здесь наверняка было когда-то выморочное поселение, кладбище или иное «плохое место». Финноязычные родственники угров вотяки (удмурты), задумав строить избу, приглашали колдуна или шамана, который выбирал место для постройки. При вселении в новый дом вотяк во избежание несчастий спускался ночью в подполье и приносил там в жертву злым духам черного барана, кости которого зарывал в землю (Шестаков В., 1859. С.96; Верещагин Г., 1886. С.58).

Нечистая сила оккупировала даже временно оставленные жилища, например, зимние, пока жители пребывали на летних рыболовецких промыслах. «При входе в пустую остяцкую юрту, — писал в начале прошлого века И.Я.Неклепаев, — прежде чем войти, нужно взять стоящий у двери таган (палку, которую остяки, как и русские, ставили в знак того, что в избе никого нет) и с этим таганом обойти вокруг юрты, приговаривая по-остяцки: "Выходи прочь, теперь я буду тут жить". Если не отстукать эти углы, то нечистый выгонит» (Неклепаев И.Я., 1903. С.75).

Эти меры не всегда приносили пользу. К.Д.Носилов описал заброшенное вогульское селение («пауль») на р. Манья, притоке р. Ляпин, которое было покинуто при следующих обстоятельствах: «Боги их за что-то невзлюбили, стали преследовать, народ начал вымирать, и в какие-нибудь 10–15 лет от большого пауля остались только четыре семьи. Но и этих выжили оттуда злые существа. Как только наступит ночь, в юртах становится беспокойно, слышатся шаги, потрескивания, сбрасываются со стен вещи, трещит, словно от мороза, летом крыша, собаки бесцельно носятся с лаем вокруг, люди боятся выйти во двор, и благодаря этому обстоятельству те, кто остался еще жить, решили перенести жилье на другой берег» (Носилов К.Д., 1904. С.14).

Похожая бесовщина отмечена и в других районах Урала и Сибири, а также в соседних казахстанских степях. «На местности Караул-Кильды Сагиз-Уильской волости, — писал более ста лет назад М.А.Леваневский, — существует целый ряд землянок, которые брошены их обитателями... Только что заперли двери, погасили лампу и улеглись спать, как дверь хлопнула, лампа зажглась сама собой, и в землянке от одной стороны к другой движется какая-то тень. А то среди ночи в землянке станет светло, как днем, и видно движение уже не одной, а нескольких теней. В другой, в третьей землянке, в целом ряде их —

одно и то же. Вот уже несколько лет, как землянки брошены и никто в них не живет» (Леваневский М.А., 1895. С.67).

Писатель В.Г.Короленко в очерке «У казаков» поведал о загадочных явлениях, происходивших на южноуральской речке Кинделя в хуторе бывшего казачьего атамана В.А.Щапова, образованного, интеллигентного человека. Жена стала жаловаться Щапову на странные видения и непонятный стук в ее спальне. Муж много раз незаметно подкрадывался к двери, но как только открывал ее, звуки прекращались. Однажды Щапов ворвался в спальню одновременно с началом стука и, как он сам рассказал Короленко, «оледенел от ужаса: маленькая почти детская розовая ручка, быстро отскочив от пола, юркнула под покрывало спящей жены и зарылась в складках около ее плеча, так что ясно было видно, как неестественно быстро шевелились складки покрывала, начиная от нижнего края и до плеча жены, куда ручка и спряталась» (Короленко В.Г., 1914. С.218, 224).

Расскажу еще об одном случае «выживания шайтаном», свидетелем которого был отчасти я сам. В 1972 г. мы вели раскопки древних поселений на озерах Нижне-Тавдинского района Тюменской области. На сильно заболоченном, а потому труднодоступном берегу одного из них в единственном месте, куда можно было пройти «сухой ногой», стоял дом егеря Алексея, где он проживал с женой и кучей разновозрастных ребятишек. Дверь одной комнаты (из трех) была заколочена — в ней никто не жил.

— Неэкономно жилье используешь, — сказал я однажды. — Третью жилую площадь зря пропадает.

Хозяин помрачнел, долго молчал, видимо, прикидывая, стоит ли отвечать чужому пришлому человеку на столь беспардонное замечание.

— Ладно, скажу тебе, парень. На плохое место эта комната пришлась. Ночами незнамо кто в ней колобродит. Стол, скамью, кровать от стены к стене двигает, шубу, платье, белье на левую сторону выворачивает. А то шум, смех, разговоры — когда из-под земли, когда вроде со двора. Перестали мы там ночевать. Гостям, что на охоту-рыбалку из Тюмени приезжали, ту комнату определили. Однако с ними опять то же: беспокойство, сны нехорошие снятся, мерещится всякое. Старик незнакомый наваливается: «Уходите, вы нам мешаете»... Ты человек ученый, может, подскажешь, как от дому эту напасть отвести...

Через несколько лет я проводил археологическую разведку недалеко от тех мест. Решил свернуть в сторону, посмотреть, как поживает мой знакомец-егерь. Оказалось, в доме том уже никто не жил. Окна выставлены, двери сняты, двор порос густой дикой тра-

вою. Студенты-лаборанты, которым я рассказал эту загадочную историю, загорелись научным любопытством:

— Давайте заночуем здесь. Вы ведь помните, какая комната была заколочена. На себе испытаем.

Я не поддался на уговоры:

— Раз мы кому-то мешаем, не надо навязываться. Зачем накли-кать беду?

Дня через два-три в попутной полувыморочной деревушке встретил пожилого мужика из старожилов, который знал хозяина того брошенного дома и рассказал мне о последующих его злоключениях:

— У Алексея последние годы все прахом шло. Ни в чем удачи не было. Ребятишки болели, рыба худо ловилась, охота плохая была, скотина во дворе вся перевелась. Потом бабу свою, супружницу, из ружья застрелил. Плакал на суде: «Сам не знаю как все случилось. Трезвый был. Не помню, откуда ружье в руках оказалось, почему заряжено было, как жена рядом очутилась, зачем на курок нажал... Затмение нашло. Будто не сам собой руководил, а кто-то под руку толкал». Следовательно и судья диву давались, как все у него нелепо вышло. Потому недолго в тюрьме сидел. После на химии был. Вернулся, детишек собрал, кого где нашел, уехал с глаз долой. Говорят, на север подался. Охоту вроде совсем забросил. Обходчиком на газопроводе устроился.

На перепутье миров

Содержание и смысл представлений о Мире у сибирских язычников наиболее наглядно запечатлены в деталях погребальной и жертвенной обрядности, связанной с отправлением души или жертвенного дара в те или иные сферы Вселенной. Из археолого-этнографических данных известно, по крайней мере, семь главных условий, способов и приемов «транспортировки» в иные миры.

1. **Зарывание в землю и вообще помещение на глубину.** Это — наиболее распространенный и один из самых древних способов отправления за границы земного обитания. Согласно имеющимся археологическим свидетельствам, преднамеренные захоронения умерших с использованием могильных ям практикуются с мустьерского времени (средний палеолит), т.е. вошли в погребальный обиход более сорока тысяч лет назад (Смирнов Ю.А., 1997. С.13). Этот способ (зарывание, помещение на глубину) применялся как к покойнику, так и к сопровождающему его инвентарю. В дальнейшем (видимо, с конца мустьерской эпохи), по мере

формирования представлений о Нижнем мире и находящейся там стране мертвых, помещение на глубину все более осмысливается как приближение и приобщение к Преисподней.

Одним из самых тяжелых наказаний стало сбрасывание в глубокую яму или пропасть, что понималось как максимальное приближение к Нижнему миру и стране мертвых. В одном остячком сказании сообщается, что верховный бог Нуми-Торум низверг слушника на дно ямы глубиной в сорок сажен (Patkanov S., 1900. S.84). Хайтыкара, герой тувинской сказки, победив вражеского богатыря, снимает с него скальп, выкалывает один глаз, отламывает одну руку и одну ногу и бросает в яму глубиной шестьдесят сажен (Кон Ф., 1904. С.61). Здесь победитель не только приближает побежденного к Нижнему миру, но и заранее придает жертве «половинный» облик, свойственный, как считали тувинцы (и многие другие сибирские народы), обитателям нижней сферы.

Кеты, вопреки обычаю захоронения шаманов на дереве, злых шаманов, вредивших людям, зарывали в землю, причем намного глубже, чем обычных покойников. У эвенов существовали правила, определяющие глубину могил: для умерших молодых людей и детей — по пояс, для покойников зрелого возраста — по плечо, для «высокопоставленных» — глубже человеческого роста (Попова У.Г., 1981. С.252). Здесь возможно два объяснения: 1) могила тем глубже, чем «тяжелее» покойник, т.е. чем более «весома» его темная сущность; 2) глубина могилы должна соответствовать высоте надмогильного сооружения, зависящей, в свою очередь, от общественной значимости покойника.

Некоторые из древних кенотафов (могил без покойников) в действительности могли быть «захоронением» вещей (и пищи) для отправки их покойным сородичам. Это тем более вероятно, что практически у всех сибирских народов практиковался обычай класть в могилу наряду с личным инвентарем усопшего еще что-нибудь с наказом передать это нижним людям в качестве гостинца от живых земных родственников.

Сношение с Преисподней путем зарывания было возможно не только на кладбище, но и вообще в «плохих» местах: в глубоких оврагах, темных пещерах, на выморочных поселениях и пр. Когда арабский путешественник Ибн-Фадлан, проезжая около 921 г. через землю тюрков-гузов, подарил гузскому вельможе Этреку некоторые вещи и продукты, его жена, как свидетельствует названный автор, «взяла (немного) мяса и молока и кое-что (из того), что мы подарили ему, вышла из (пределов) домов в дикую местность, вырыла яму, погребла в ней то, что имела с собой, и произнесла (какие-то) слова. Я же сказал переводчику: "Что она говорит?" Он сказал: "Она говорит: это подарок для Катагана, отца Этрека,

который преподнесли ему арабы"» (Ковалевский А.П., 1956. С.129). Катаган давно уже умер, и ритуальное действие, наблюдаемое Ибн-Фадланом, было не чем иным, как «посылкой на тот свет».

Этнография располагает сведениями, что жители алтайских селений устраивали собственными силами подходящее «плохое место» для удобства общения с Нижним миром. В этом случае, как сообщает А.В.Анохин, «строительный материал жертвенника: шесты, колья и дерево, на которое подвешиваются части жертвенного животного, выбираются дурного качества, кривые и старые. С целью умерить алчность Эрлика на будущее талка (жертвенник. — М.К.) иногда ставят около шиповника, боярышника и облепихи, которых он боится, устраивают непременно в северной, менее почтительной стороне, в отдалении от стойбища, за городьбой, в темном уголке, куда выкидывают отбросы и сваливают падаль» (Анохин А.В., 1924. С.2—3).

Очевидцев удивляло, что, несмотря на страх и почтение, испытываемое к Эрлику, алтайцы находят возможным «обманывать его и допускать те или иные неприязненные действия по отношению к нему» — в частности, приносить в жертву тощих, больных животных (Анохин А.В., 1924. С.1). Однако здесь все, наверное, не так просто. По отношению к «изначному» Нижнему миру на каких-то ритуальных уровнях, возможно, допускалось уважение «наоборот». Кроме того, не исключено, что нижние духи предпочитали именно ущербные жертвы. Коми-пермяки, например, считали, что нижние боги сами намечали нужное им животное, насылая на него болезнь (Смирнов И.Н., 1891. С.253).

Зарыванию в землю семантически близки любые способы помещения ниже обычного уровня, в том числе погружение в воду, в болото и пр. Дело в том, что у сибирских аборигенов мир вод был, по существу, синонимом Нижнего мира. В «шаманском сне» нганасан фигурирует черное озеро, расположенное между колен мифического антропоморфного существа; это озеро при разгадывании сна объясняется как открытый черный «рот» Земли, «рот» болезней, «дыра в земле для могил» (Грачева Г.Н., 1976). У обских утров главный вход в Нижний мир находился в низовьях Оби или в Северном Ледовитом океане. В эвенкийском сказании авахи (злые духи), пленив богатыря, унесли его в сторону солнечного заката, где находилось озеро, через которое можно попасть в Преисподнюю (Василевич Г.М., 1966. С.259). Эскимосский шаман, отправляясь в Нижний мир, делает движения, имитирующие ныряние. Аналогично поступают шаманы у якутов, долган и др. (Элиаде М., 1998. С.224, 181).

Еще не так давно у ряда народов был весьма распространен обычай погребать людей, подозреваемых в связях с нечистой силой, в

воде или в болоте. На Руси это практиковалось по отношению к так называемым «заложным» (нечистым) покойникам, которых хоронили в трясине или вообще в пониженных заболоченных местах. В тех случаях, когда «заложного» покойника по ошибке погребали на общем кладбище, его откапывали, переворачивали вниз животом и выливали в могилу несколько ведер или бочек воды (Зеленин Д.К., 1912).

2. **Втыкание в землю** следует рассматривать как разновидность зарывания. Этот обычай мог появиться в неолите, а то и в конце мезолита (около VII—VI тысячелетий до н.э.), о чем говорят известные для тех времен случаи вертикальных захоронений людей (Оленеостровский могильник в Карелии, погребение Пеган на Южном Урале, одно из захоронений могильника Заречное в Присалаирье). Втыкание в землю ножей, наконечников копий, стрел и др. отмечено в Турбинском могильнике (Камское Приуралье), Ростовкинском могильнике (низовья р. Оми), относящихся к средней бронзе (около второй трети II тысячелетия до н.э.), в некоторых погребениях глазковской культуры Прибайкалья (примерно то же время), в западносибирских средневековых капищах и пр. Похожий способ помещения предметов можно было еще сравнительно недавно наблюдать на хантыйских, мансийских, селькупских, северосамодийских кладбищах, где у могил оставались воткнутые в землю копье, хорей и некоторые другие вещи.

Якутский шаман по окончании камлания нередко «очищал» шаманское место, «вколачивая» вылезшую на поверхность темную силу обратно в Преисподнюю. Затем просил отверстие закрыться и зарасти травой (Алексеев Н.А., 1984. С.152). В остяцкой сказке богатырь, вступив в смертельную схватку со злым существом Ялянем, сначала «вбил его в землю с руками и ногами», затем сжег; при этом пепел сожженного превратился в мелкий гнус — комаров и мошек (Мифы, предания, сказки..., 1990. С.93). Кстати, у обских укров есть примета: злой дух, житель подземного мира, оказавшись на земной поверхности, при ходьбе втыкает свой посох глубже, чем обычный земной человек (Кулемзин В.М., Лукина Н.В., 1973. С.17). Некоторые народы Азии за отдельные виды преступлений, в том числе прелюбодеяние, наказывали следующим образом: зарывали виновного по шею в землю и оставляли умирать в таком беспомощном состоянии.

«Втыкание», как и зарывание, считалось особенно эффективным там, где Нижний мир близко подходил к поверхности: в царстве Кощея, Змея Горыныча, на кладбище и вообще в «плохих» местах. Этим способом в русских сказках многоглавое Чудо-юдо и Иван-богатырь

на Калиновом мосту пытаются поочередно поглубже «воткнуть» друг друга: первым ударом — по колена, вторым — по пояс и т.д.

Интересно, что с усложнением структуры общества (до уровня военной демократии?) у некоторых народов начинает формироваться представление о большем социальном преимуществе «стоячей» позы перед «лежачей» и «сидячей». Однако все известные мне исторические и этнографические подтверждения престижного характера стоячего положения погребенного в могиле наблюдались за пределами Сибири: стоячие захоронения древнеирландских королей; погребения перуанских вождей на стоячем живом коне и др. (Смирнов Ю.А., 1997. С.109–110).

3. **Ломка или иная намеренная порча.** В Сибири ритуальная порча могильных вещей встречается в неолите, но становится особенно выраженной, начиная с энеолита (Андреевский могильник близ Тюмени, Самусьский могильник в низовьях Томи, погребения глазковской культуры в Прибайкалье и др.), и продолжает существовать в тех или иных проявлениях вплоть до этнографической современности.

И.П.Росляков писал о погребальных обычаях остяков: «У всех... вещей, кладутся ли они в гроб или бросаются на кладбище, на дне их или сбоку непременно пробивается дырка или делается какой-нибудь другой изъян: отбивается дужка или вещь надкалывается; если вещь деревянная или если это нарта, то выламывается несколько копыльев; если это шест — он надламывается; если колокольчик — у него вырывается язычок; если какая-нибудь принадлежность одежды — от нее отрезается какая-то незначительная часть ее; если это деньги серебряные или медные — на них пробивается дырка; если деньги бумажные — от них отрезается угол; если какие-нибудь звериные шкуры... — на их спине вырезается кусок меха; если это живые олени, то они полузадушенными с петлей на шее оставляются на могиле; то же самое делается с любимой собакой умершего и т.д. Словом, все вещи, какие бы они не были, никогда не кладутся в могилу целыми» (Росляков И.П., 1896. С.4).

«Без сомнения, — объясняет этот обычай К.Ф.Карьялайнен, — настоящая причина в том, что имущество умершего, как и принесенные в дар животные, должны быть «умерщвлены», ибо их душа должна освободиться и получить тем самым способность следовать за умершим в потусторонний мир» (Karjalainen K.F., 1921. S.148). Эту же мысль позже высказал А.Я.Штернберг в отношении нивхов, которые, по его словам, «ломают нарты, котлы, копья, бьют собак, чем освобождают их души для следования за покойником» (Штернберг А.Я., 1933. С.306).

«Умерщвлялась» даже предназначенная покойнику пища. Так, коми-пермяки, чтобы жертвенные яства дошли до умершего, во время поминок разламывали предназначенный ему пирог со словами: «Да дойдет!» (Смирнов И.Н., 1891. С.243).

У порчи могильных вещей был еще один смысловой аспект: любая часть — зародыш целого. То, что являлось частью в мире живых, может стать целым в мире мертвых (и наоборот?). Так, положенный с покойником в могилу обломок горшка, оказавшись в стране мертвых, может обернуться целым сосудом, кусок одежды — целым платьем и т.д. То же самое происходит с кусочком вещи, перемещенным из Нижнего мира в Средний. В хантыйской сказке нижний дух Арых-лунг отрывает клочок от своей рубахи и бросает в обласок (долбленный челн. — М.К.) земного человека. В результате лодка едва не перевернулась — так много оказалось в ней разного товара (Мифы, предания, сказки..., 1990. С.203). Поэтому в могилу вместе с покойником разрешалось в определенных случаях класть черепок вместо горшка, несколько волосков от конской гривы вместо коня и т.д.

4. Придание неестественного положения. По верованиям сибирских аборигенов, верх в определенных ритуальных обстоятельствах мог стать низом, а низ — верхом. Отсюда — очень распространенный в сибирском язычестве магический прием «переворачивания», символизирующий замену одного пространства другим. С подобным явлением сибирские археологи не раз сталкивались при раскопках жертвенных комплексов энеолита, бронзового века и более поздних эпох (поселение Сузгун II, городище Чудская Гора в Среднем Прииртышье, могильник Осинки на Алтае и др.), где найдены стоящие вверх дном культовые сосуды с солярно-астральной орнаментацией, воспроизводящей структуру Вселенной.

В чем смысл перевернутости? Коми-пермяки, если православный бог или святой не угодил им, переворачивали икону вниз головой (Смирнов И.Н., 1891. С.256). В таком положении она воспринималась как бы выключенной из земной жизни. «Изображение человека головой вниз, — писал о Хакасско-Минусинской котловине более ста лет назад Н.С.Щукин, — я видел на многих плитах; оно означает: ушел в землю» (Щукин Н.С., 1882. С.243). Нивхи, как и многие другие сибирские народы, после смерти сородича делали его заместительное тело для временного пристанища темной души, чтобы ей было где обитать до окончательного переселения в Нижний мир. Идолы изготавливали из отколотой от лиственницы щепки; при этом голову вырезали на конце, обращенном к комлю, а ноги — к вершине (Крей-

нович Е.А., 1973. С.377–378), в результате чего фигурка приобщалась к нижнему пространству даже без переворачивания вниз головой. Видимо, в такой же «обратной» манере прежде изображали своих покойников и другие сибирские народы.

Переворачивание считалось у сибирских аборигенов наиболее важным условием попадания в Преисподнюю. «Все, что перевернуто на Земле, — комментирует этот ритуальный обычай М.Элиаде, — у мертвых находится в нормальном положении; именно поэтому переворачивают предметы, оставленные на могиле покойника, — если их вообще не разбивают: то, что разбито здесь, невредимо на том свете, и наоборот» (Элиаде М., 1998. С.159). По рассказам якутов, раньше у них одним из наказаний за убийство было распятие преступника вниз головой, вверх ногами «на конце западного неба» (Кочнев Д., 1899. С.153). Северные буряты, у которых было принято сжигать тела умерших на вершинах холмов и гор, «черных шаманов», приносивших вред людям, зарывали живыми в землю вниз головой (Клеменц Д.А., Хангалов М.Н., 1910. С.152).

Интересные случаи переворачивания-оборачивания встречаются и у славян: чтобы превратиться в иное, «темное», существо, надо спуститься ночью в подполье и обернуться там вокруг себя через голову; отсюда и название такого колдуна-перевертыша — «оборотень». У некоторых групп русского населения (например, в Пензенской губернии) считалось, что колдун живет перевернутым (вверх ногами), но для обычных людей это состояние невидимо. Существовал ряд магических средств, чтобы «разглядеть» колдуна в его настоящем виде. В Полесье и в Олонецкой губернии этнографически отмечено оставление на могиле перевернутого горшка, в котором во время похорон несли святую воду или горячие уголья; переворачивали лавку, на которой стоял гроб и пр. (Толстой Н.И., 1990. С.120–122).

Практически у всех таежно-тундровых сибирских народов было принято переворачивать нарты, на которых везли покойника, вверх полозьями и оставлять в таком виде на могиле. Похожий обычай известен и за пределами Сибири. На Вологодчине, например, сани, в которых доставляли умершего в церковь и к месту захоронения, на обратном пути бросали, не доезжая до дома, опрокинутыми и с повернутыми назад оглоблями, будучи уверены, что до сорокового дня «мертвец каждоношно приходит к дровням, на коих был везен на кладбище, намереваясь ехать домой, но найдя оглобли обороченными, возвращается в могилу» (Толстой Н.И., 1990. С.120). Любопытно: когда Степана Разина везли на казнь, хомут на лошади был перевернут — верхом вниз.

Похожую роль играло положение «задом наперед». У ряда тюрко-монгольских народов отмечен такой способ наказания за воровство скота: преступника сажали верхом на черную корову, лицом к хвосту, надевали ему на шею чугунный таган и в таком виде возили по селению (Небольсин П., 1851. С.28). На принципе «обратности» основано правило пользования шапкой-невидимкой: если ее надевали правильно, никакого эффекта не было, а если задом наперед, то человек становился невидимым, т.е. выключался из привычного пространства. Шапка-невидимка героя мансийских сказок Эква-Пырища действовала по несколько иному принципу: когда он надвигал ее на голову ниже обычного, то исчезал из вида, а если сдвигал вверх, то вновь делался видимым (Мифы, предания, сказки..., 1990. С.346).

Попаданию в запредельное пространство способствовало также придание зеркального ракурса. Селькупы, например (и не только селькупы), обряжая умершего, надевали ему рукавицу не на ту руку, обувь — не на ту ногу, а при шитье погребальной одежды делали стежки наоборот. Иначе душа-тень не попадет в страну мертвых, а если и окажется там, то покойные сородичи не признают ее и не примут в свой коллектив.

Отправляя покойника в загробное путешествие, чукчи надевали упряжь на убитых на могиле оленей не с левого, как обычно, а с правого плеча.

Помимо «переворачивания», «оборачивания», придания зеркального ракурса, замену одного пространства другим обеспечивало также «выворачивание». По поверьям многих народов, в том числе славян, когда путника в лесу начинал «водить» леший, заплутавший человек, чтобы оказаться в привычном знакомом месте, должен был вывернуть наизнанку свою одежду. У якутов заблудившийся не только надевал платье наизнанку, но и перекладывал стельки обуви задом наперед.

Впрочем, так же поступали в сходных ситуациях и русские люди на Пинеге. Известны и другие варианты «изнаночной» реакции восточнославянского населения на ту или иную напасть. На Витебщине, когда у ребенка заболел живот (от сглазу), его облачали в вывернутую наизнанку рубашку, надевали на голову вывороченную шапку, после чего переносили задом наперед через дорогу три раза. Там же, на Витебщине, чтобы отогнать нежелательного спутника-животное — например, увязавшуюся за человеком собаку, лошадь, овцу, — путник во избежание злокозненного действия с их стороны должен был отмахиваться от них вывороченным платьем или шапкой, а затем, надев то, чем отмахивался, в вывороченном виде, продолжать путь (Толстой Н.И., 1990. С.123–125).

Камчадалы (ительмены) считали Землю «изнанкой» верхнего этажа Нижнего мира (Орлова Е.П., 1975. С.131). Аналогичные представления были и у других сибирских народов (Романова Е.Н., 1997. С.75). В этой связи нельзя не вспомнить известный анекдот о Ходже Насреддине. Когда какой-то простак, указав на минарет, спросил, что это такое, Ходжа, не задумываясь ответил: «Это колодец, вывернутый наизнанку». Поразительно глубокое по сущностному смыслу определение, позволяющее спроецировать его на языческое понимание Нижнего и Верхнего миров: Нижний мир — это вывернутый наизнанку Верхний мир, и наоборот. В русле этой главной идеи зло есть не что иное, как вывернутое наизнанку добро, тьма — вывернутый наизнанку свет, смерть — вывернутая наизнанку жизнь и т.д.

5. Ориентировка. Определенная ориентация относительно сторон света и покойника в могиле, и погребального комплекса в целом стала практиковаться еще в палеолите. Во всяком случае, в неандертальских захоронениях позднемустерского времени (около 60/55–40/35 тысяч лет назад) ориентировка выступает как достаточно устойчивая черта погребальных правил (Смирнов Ю.А., 1985. С.19). Главный смысл ритуальной ориентации заключается в том, что она показывает направление, в котором умерший (его душа) или жертвенный дар должны отправиться, чтобы попасть в уготованное им пространство. С развитием горизонтального осмысления Вселенной ориентировке как условию достижения иного мира придается все большее значение, что нагляднее всего запечатлено в погребальной обрядности.

У селькупов труп помещали в могилу ногами на север или вниз по течению реки, так как считалось, что Нижний мир, а следовательно страна мертвых, находилась на севере, и попасть туда можно, спускаясь вниз по реке. Обдорские самоеды (западносибирские ненцы), по наблюдениям В.Львова, клали покойных немного набок, глазами на запад (Львов В., 1908. С.26). В нганасанской сказке два брата-шамана, избавляясь от опасности, грозящей им со стороны мертвых, поворачивают сани в сторону солнца. Младший брат при этом говорит: «Эти сани пусть в сторону солнца смотрят, пусть в тундру, в сторону мертвых людей не глядят» (Мифологические сказки и исторические предания нганасан, 1976. С.87).

Таким образом, юг и восток — «хорошие» стороны, ассоциируемые с местонахождением Верхнего мира; север и запад — «плохие» направления, совмещающиеся с «нижней» дорогой. Особенно неприятна северная сторона. Сказочный вогульский богатырь Кедровое Ядрышко, взяв себе жену с низовой (северной) части Оби, претерпел

из-за этого много несчастий (Чернецов В.Н., 1935). Северные тундровые самоеды считались у обских угров колдунами и вообще людьми, знающими с нечистой силой.

Примерно такое же понимание «полуночной стороны» мы обнаруживаем у финноязычных народов. Герои «Калевалы» едут на север Лапландии, в Похьелу, как в Нижний мир. Лоухи, хозяйка Похьелы, — злая ведьма. Вслед Вяйнямейнену, похитившему у нее волшебную мельницу Сампо, летят такие угрозы:

Заточу в утес я месяц.

Я в горе упрячу солнце.

Я морозом заморожу.

Застужу я сильной стужей

Все, что вспашешь и посеешь...

Изведу народ твой мором

И весь род твой уничтожу.

(Калевала, 1979. С.472, 473)

Как выясняется далее, ни одна из угроз этой разгневанной колдуньи не была брошена на ветер, и народу Калевы пришлось пережить очень тяжелый период: во-первых, он был поражен страшным опустошительным мором; во-вторых, посевы и травы были истреблены морозом; в-третьих, оставшиеся в живых голодные жители Калевы долгое время прозябали в темноте и холоде, без месяца и солнца.

В жертву верхним богам ненцы приносили белых оленей — днем, на самых высоких холмах, обратив животных к востоку. Напротив, духам Нижнего мира жертвовали темного оленя; ритуал совершался в пониженной местности после захода солнца, голову животного поворачивали к западу.

Особенно сложной ритуальная ориентировка выглядит у якутов. Проводы жертвенной скотины на небо осуществляли у них так: сначала втыкали один за другим три столба с изображением птиц на верхушке, «лицом» на юг; к первому из них привязывали жертвенную корову. Далее по той же линии (на юг) расставляли в ряд девять елок. От елки к елке натягивали тонкую волосную веревку, украшенную пучками белых конских волос; она шла от первого столба с птицей, поднимаясь все выше и изображая дорогу, по которой шаман (его душа) последует на небо, «гоня» перед собой жертвенную корову (Серошевский В.А., 1896. С.645—646).

Представление о горизонтальном местонахождении темных и светлых сил носило двойственный характер. У обских угров мир мертвых находился на севере, но запад тоже был темной стороной — там жили

злые духи; что касается юга и востока, то они ассоциировались с Верхним миром и считались одинаково светлыми добрыми сторонами. Кеты, полагавшие, что страна мертвых находится на западе, связывали север с местообитанием злого женского божества Хоседам, поедавшего души людей; светлые начала совмещались с востоком — страной света и возрождения, и с югом, где жило доброе женское существо Томам — хозяйка светлой солнечной страны, куда улетают птицы.

Обычно в ритуальной практике сибирского язычества было задействовано не менее семи жизненно важных направлений. Остяцкий богатырь Сонгхуш, прежде чем отправиться в Нижний мир, посетил «семь концов Земли» (Patkanov S., 1900. S.38). У якутов насчитывалось семь «земных дорог»: северная, южная, западная, восточная, юго-западная, юго-восточная и северо-восточная (Серошевский В.А., 1896. С.671). В этих семи сторонах жили семь категорий земных духов. Обращаясь с молением к кому-либо из них, якуты поворачивались в сторону его местопребывания, а принося жертву, устанавливали особый указательный шест — куочей; конец его ориентировали в ту сторону, где обитал дух, которому предназначалась жертва.

Нанайским шаманам во время лечебного камлания открывалось девять горизонтальных дорог, каждую из которых символизировала нить определенного цвета (Смоляк А.В., 1991. С.183). Чукчи различали два вертикальных (Зенит и Надир) и двадцать два горизонтальных жертвенных направления, лишь два из которых (полуденное и полунощное) постоянны, а все остальные зависят от положения Солнца относительно горизонта в те или иные времена года. Также неизменны и вертикальные направления — Зенит и Надир: они фиксируют проход («мировую ось»), соединяющий все миры Вселенной через Полярную звезду. На особенно важных общественных ритуальных церемониях жертвы приносятся всем направлениям; при обращении к верхним духам (что случается чаще всего) жертвы обычно адресуются лишь трем направлениям: Утреннему Рассвету, Полудню и Зениту (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.21). У приморских чукчей и коряков жертвоприношения всем направлениям нередко заменяются приношениями «всем Ветрам», которых в зависимости от местности бывает семь-восемь (т.е. семь-восемь сторон, откуда они в разное время дуют) (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.34).

Такой неформальный, многоплановый характер сибирско-языческой ритуальной ориентации необходимо принимать во внимание при семантической трактовке так называемых археоастрономических объектов, в особенности древних погребальных комплексов, жертвенных мест и святилищ. Здесь обязательно следует учитывать, что лю-

бой осваиваемый сибирскими язычниками участок земного пространства сразу же сакрализовался и приобретал все вселенские вертикальные и горизонтальные «археoaстрономические» ориентиры — будь то селение, временный лагерь, кладбище, святилище и др.

б. Помещение на дерево или вообще на высоту. Этот способ «транспортировки» жертвенных приношений, души, могильного имущества и др. был направлен только вверх и никуда более — к солнцу, к небу, в высшие сферы Вселенной. Водружение даров на священный столб или на ветви дерева, по верованиям сибирских язычников, способствовало прямому попаданию их к верхним божествам. Та же самая идея «возвышения» лежит в основе так называемых «воздушных» захоронений. Высотным способом в этнографически изученное время хоронили не всех покойников. Погребальный обряд варьировался в зависимости от обстоятельств смерти, а также от возрастной и социальной принадлежности покойника. Так, амурские нивхи ребенка в возрасте до недели хоронили на дереве, до полугода — в земле, старше — сжигали на погребальном костре (Штернберг А.Я., 1933. С.308). У большинства других сибирских народов на деревьях посмертно устраивали младенцев, зять и почитаемых шаманов. Они считались «легкими», способными к вознесению и последующему возрождению. Отсюда — «прозрачность» остяцких богатырей, тогда как их недруги представлялись темными и тяжелыми, чем изначально обрекали себя на посмертное существование в нижних сферах. Эвенкийский богатырь Умусликон из-за своей «легкости» не способен проникнуть в Нижний мир, который ему надо навестить по неотложному делу. Чтобы попасть туда, он превращается в каплю олова, после чего благополучно опускается на дно Преисподней, влекомый приобретенной тяжестью (Василевич Г.М., 1966. С.247).

В одном кетском сказании говорится, что некогда «воздушным» способом хоронили всех покойников — исключительно на дереве. «Неправильному» погребальному обряду людей научил коварный сын верховного бога Еся, в результате чего люди утратили бессмертие (Семейная обрядность народов Сибири, 1980. С.130).

Выбор путей и способов перемещения в иные миры был не так прост, как может показаться на первый взгляд. В якутском предании описывается такой случай. Лишила себя жизни юная якутка, милая, добрая красавица Нэрин. Самоубийство незамужней девицы считалось у якутов большим грехом. Собираются родственники. Старейший наставляет, чтобы покойница была сурово наказана за свой тяжкий проступок: похоронена по низшему разряду — в глубокой яме, лицом вниз. Другие полагают, что ее греховная смерть уравновешива-

ется хорошими прижизненными делами, а потому она может быть погребена в обычной яме лицом вверх. Третьи считают, что, хотя на девушке лежит серьезная вина, следует учесть, что во всем остальном она была вне всяческих нареканий — доброй, послушной, почитала старших, любила родственников, не делала зла никому из людей, а значит, заслуживает, чтобы ее положили в колоду и поместили на дерево, т.е. похоронили по наивысшему разряду (Геккер Н., 1896. С.190).

Поскольку захоронение на высоте являлось наиболее верным способом достижения небесной сферы и считалось гарантией возрождения, человек, знающий или предполагающий время своей кончины, нередко сам принимал меры к тому, чтобы встретить смерть на дереве. У вогулов клятвopеступники прибегали к самоубийству, вешаясь на суку. Это был единственный известный им способ самоубийства. Алтайцы, по свидетельству миссионера В.И.Вербицкого, тоже склонны к самоубийству «единственным способом — удавкой на лесине» (Вербицкий В.И., 1893. С.80). Селькупы рассказывают, что, если разорить нору бурундука с заготовленным на зиму запасом, ограбленный зверек умерщвляет себя, зацемявив голову между ветками. Таким же примерно способом, по словам ительменов, убивает себя мышь после изъятия человеком или зверем содержимого ее кладовой.

К сожалению, древние высотные захоронения и жертвоприношения археологически, по существу, не фиксируются. Поэтому трудно сказать, когда они впервые появились. Ясно одно: они не могли возникнуть раньше оформления культа дерева, в основе которого лежит идея возрождения. Можно предполагать, что первые высотные захоронения и жертвоприношения на урало-сибирской территории стали практиковаться, скорее всего, в связи с осмыслением дерева как образа Вселенной в ее вертикальной проекции. По имеющимся данным, это произошло в канун энеолита (по западносибирской периодизации, около IV тысячелетия до н.э.).

Культ дерева у сибирских народов был тесно сопряжен с культом огня. Считалось, что дерево содержит внутри себя огонь. Породив огонь, дерево кормит его своим телом. У ряда алтайских народов, в том числе у качинцев, во время чествования духа огня в юрту вносят живую березку, выкопанную вместе с корнями. Местом отдыха хозяйки огня была мифическая береза с золотыми листьями (Иванов С.В., 1955. С.170, 171). У энцев дух огня обитал в одном из главных шестов каждого чума. Этот столб назывался «симзы». Место в чуме сзади симзы почиталось священным. Через каждые семь лет столб меняли, увозя старый на родовое святилище (Прокофьева Е.Д., 1953. С.202).

По верованиям бурят, некоторые деревья таят в себе избыток огненной силы. Если построить дом из таких деревьев, он будет теплый, но пожароопасный (Сказания бурят..., 1890. С.84). Монголы с древних пор связывали огонь с богиней Ут, царицей огня. В одной из шаманских свадебных молитв есть такие слова: «Мать Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах гор Хангай-хана и Бурхаты-хана» (Шашков С., 1869. С.36).

7. Сожжение. Возможно, отдельные случаи трупосожжения на сибирской территории имели место еще до начала энеолита. В могильнике Сатыга XVI (бас. р.Конды) обнаружены, помимо могил периода поздней бронзы, совершенных по обряду ингумации, три более древних скопления кальцинированных костей: одно оказалось археологически неопределимым (из-за мелкой фрагментированности костных останков и отсутствия сопроводительного инвентаря), два других содержали следы трупосожжения (первое — человека, второе — человека и животных) в сопровождении каменных изделий мезолитического облика (Беспрозванный Е.М., Погодин А.А., 1998. С.55—61). Однако этот способ приобщения к иным мирам распространяется в Сибири в основном с энеолитической эпохи и особенно характерен для урало-западносибирской части исследуемой территории (захоронения сосновоостровского типа в Нижнем Приоболье, погребения екатерининской культуры в Среднем Прииртышье, Самусьский могильник в низовьях Томи и др.). В дальнейшем доля трупосожжений в похоронном ритуале то повышается, то понижается, но сам этот ритуал никогда не исчезает полностью, доживая до нового времени.

Судя по имеющимся свидетельствам, сожжение в погребальных и жертвенных ритуалах играло две взаимосвязанные роли: во-первых, оно было способом разобщения темной и светлой субстанций; во-вторых, являлось приемом транспортировки их в иные миры. Марийцы при жертвоприношении обращались к огню со следующими словами: «Огненный дух, у тебя длинные ноги и острый язык; очистивши наши жертвы, принеси их богам» (Харузина В.Н., 1906. С.73). Якуты жертвоприношение совершали «через возлияние огню с упоминанием убажваемого духа и духа-хозяина огня» (Попов А.А., 1949. С.274).

Самый древний письменный источник, раскрывающий смысл трупосожжения, — похоронные гимны Ригведы. К возносимой на небо светлой бессмертной душе древний арийский жрец, ведающий погребальным костром, обращается так:

*Соединись с отцами, соединись с Ямой,
С жертвоприношениями и добрыми деяниями*

на высшем небе!

Оставь (всё) греховное, снова возвращайся домой!

Соединись с телом в цветущем состоянии!

Обугленные останки покойника, олицетворяющие темную сущность человека (темную душу), древние арии, поместив в урну, зарывали в землю со следующими заклинаниями:

Расступись, Земля!

Не дави его!

Укрой его краем своей одежды.

Как мать (укрывает) своего сына.

Растворяясь, будь твердой, о Земля!

Да будет ему здесь убежище во веки веков!

(Ригведа, 1972. С.199, 203)

Современники ведийских ариев андроновцы (федоровцы) Южного Зауралья погребали своих покойников примерно так же: сначала мертвое тело предавали огню, затем сожженные останки складывали в яму, над которой возводили курганную насыпь. Ольхонские буряты в недавнем прошлом сжигали уважаемых покойников на вершине горы. Здесь же убивали коня. Седло, уздечку и вещи умершего бросали в костер. Когда последний разгорался, участники похорон поспешно спускались с горы. На третий день собирали обгоревшие кости и, положив их в лукошко, зарывали в землю (Кулаков П.Е., 1896. С.40).

«У якутов, — сообщает Е.Н.Романова, ссылаясь на В.А.Серошевского, — сохранилось древнее поверье о маленьком черном камешке или угольке, как образе души; шаман иногда находил его под землей, на левой стороне дома, и когда брал его в руки, он как будто шевелился. Если шаман найдет такой камень-душу, то он не мог встать с земли и четыре человека должны поднять его» (Романова Е.Н., 1997. С.98; Серошевский В.А., 1896. С.92). Нет сомнения, что этот «уголек-душа», или «камень-душа», черный и тяжелый, есть выражение некой темной сущности, обреченной на уход вниз, во тьму — на нижние структурные уровни Мироздания. Однако прямое отождествление вышеописанного черного камешка с «образом души» вряд ли правильно. Захоронение на левой («темной») стороне дома черного камешка у якутов обычно было связано с изгнанием темных сил, пожирающих тело и душу новорожденных. Шаман путем определенных ритуалов заключал зловредных духов, мешающих женщине иметь потомство, в черный камешек, становился перед заранее приготовленной ямой, произносил необходимое заклинание, после чего кричал гагарой, падал ниц, бросал камень в яму, которая затем зарывалась (Ястремский С.В., 1897. С.236).

Остяцкий богатырь, сжигая тело убитого врага, сбивает рукавицами дым на землю, чтобы он, а вместе с ним душа покойного, не вознеслись на небо. Чукчи, нивхи и другие народы, в погребальном обряде которых наличествовала кремация, считали поднимающийся столбом светлый дым от сжигаемого трупа наиболее наглядным показателем беспрепятственного достижения душой умершего небесных уровней. По тому же признаку определялось и поступление к верхним богам сжигаемой в их честь жертвы. Удмурты, например, отправляя жертвенный дар путем кремации небесному божеству Ин-Мару, наблюдали за поведением дыма: чем выше он поднимается, тем жертва угоднее богу (Шестаков В., 1859. С.101).

Если покойник при жизни был недостойным человеком, дым при его сожжении был темным, тяжелым и оседал на землю. Более того, когда кремации подвергался выходец из темных пространств (людоед, чудовище, злой дух и пр.), дым не только оседал на землю, но еще превращался, как и пепел, во всякого рода мелкую нечисть: пресмыкающихся, кровососущий гнус и др.

Но поскольку внутри обычного человека, по сибирским языческим верованиям, сочетались две противоположные сущности (темная и светлая), то часть дыма обычно оседала вниз, часть уносилась вверх; в этом, собственно, проявлялся механизм разобщения и транспортировки темной и светлой субстанций.

Тем не менее, логика сосуществования в рамках родового общества у тех или иных сибирских народов двух или нескольких погребальных традиций не всегда понятна. У чукчей до недавнего времени наблюдалось два совершенно противоположных похоронных обряда: 1) трупосожжение; 2) вынос тела в тундру и оставление его там (вместе с могильным имуществом) — головой на север, в разрезанной одежде, со вспоротыми животом и грудью, с перерезанным горлом. При трупоположении душа («увират») направлялась в Нижний мир, при трупосожжении — поднималась в виде дыма в верхние сферы. Во втором случае несгоревшие части трупа зарывали в золу у костра, что в целом напоминает погребальную обрядность зауральских андроновцев (Федоровцев), древних ариев и недавних бурят, связанную с представлением о «двоедушии» человека.

Обряд трупосожжения у оленных чукчей применялся к людям, погибшим от какого-либо оружия (при ритуальном убийстве или на поле боя); он представляется социально более престижным, чем трупоположение, поскольку дает преимущественное право на последующее возрождение. Можно предполагать, что сосуществование у олен-

ных чукчей двух вышеописанных вариантов погребальной обрядности является реликтом былой социальной двухступенчатости чукотского общества при более высокой, чем в новое время, организации власти. Вообще чукчи удивляют странным и противоречивым сочетанием в своей производственно-экономической, социальной и духовной жизни, с одной стороны, черт глубочайшей архаики, с другой стороны — реликтовых проявлений признаков высокой культуры, что могло быть следствием «неровного» (волнообразного?) социально-экономического и культурного развития общества в условиях периодических изменений степени благоприятности экологических ситуаций.

Видимо, у отдельных этносов в определенные исторические периоды обряд трупосожжения имел не только ритуальное, но и социальное значение. Особенно четко это прослеживается в Релкинском раннесредневековом могильнике на Оби (V/VI—VIII/IX вв. н.э.). Касаясь социальной трактовки кремаций названного кладбища, автор раскопок пишет: «Трупоположение и трупосожжение после смерти свидетельствовали о каком-то особом положении умерших. С достоверностью утверждать что-либо трудно. Ясно два факта: 1) сжигание трупа проводилось чрезвычайно редко, известно только 5 случаев из 59 и 2) кремированный имел непосредственное отношение к вооружению, т.к. почти все боевое оружие (как защитное, так и наступательное) находилось в этих могилах. Кто были эти люди — воины или служители культа — сказать трудно, но наличие особой категории людей, отмеченных привилегией в обществе, несомненно» (Чиндина Л.А., 1976. С.169). Если сопоставить инвентарь Релкинского могильника, найденный при трупосожжениях, с описанным в остяцких героических сказаниях вооружением древних князей и богатырей, то напрашивается предположение о принадлежности этих кремированных захоронений былинным богатырям — ближайшим родственникам князя, представителям привилегированной военной касты героических времен военной демократии.

Вместе с тем в отношении сибирских аборигенов к огню и в оценке его роли в тех или иных ритуальных действиях было много противоречий. С одной стороны, считалось, что огонь необходим покойникам: манси, например, не сжигали в дороге всех запасенных для костра дров — обязательно оставляли хотя бы одно полено, чтобы тень умершего (душа-тень), идущая в мир мертвых, могла погреться у костра. Сибирские аборигены наряду с другими могильными вещами клали вместе с покойником и «огонь» — обычно в виде огнедобывающего приспособления (огниво, трут и пр.). С другой стороны, покойники вроде бы боялись огня: ханты, чтобы не допустить возвращения умершего, в течение нескольких

дней после смерти родственника поддерживали постоянный огонь в жилище (Дунин-Горкавич А.А., 1911. С.27). Якуты во время похорон обязательно оставляли кого-нибудь в селении для принятия мер против возвращения покойного. Оставшийся запирался изнутри и разводил у порога на земляном полу костер (Овчинников М., 1905. С.173, 174).

Культовая роль огня проявлялась не только в «мертвой», но и в «живой» жизни. Огонь, по сибирским этнографическим свидетельствам, был символом благополучия семьи и рода. Восточные ханты избегали переносить огонь из одного дома в другой, боясь, что от этого будут болеть дети и исчезнет удача в промыслах (Материалы по фольклору хантов, 1978. С.185). У гиляков «только сородич имеет право разводить огонь на очаге сородича, только сородич имеет право выносить огонь из юрты, не докурив своей трубки» (Штернберг Л.Я., 1904. С.72, 73). Интересно, что ульчская девушка, уходя женою в чужой род, обязана была выбить свою трубку у родного очага. В эпических песнях ненцев неоднократно приводится такой эпизод: представитель побежденной семьи или рода обращается к победителю, моля о пощаде: «Не убивай наши последние вздохи, оставь нас живыми... В нашей земле огонь погаснет» (Куприянова Э.Н., 1965. С.143). Здесь гибель рода и смерть родового огня выступают как равнозначные явления. Буряты приписывали огню способность даровать потомство.

Характеризуя быт оленних чукчей, В.Г.Богораз описал у них особое священное огниво «кыркыр». В отличие от огнива для повседневного пользования, не являвшегося священным предметом, кыркыр, «напротив, употребляется для зажигания огня только во время известных праздников; у многих чукчей, которые теперь употребляют по преимуществу трут и огниво, в эти дни в огонь, добытый кресанием, все-таки прибавляют искру, добытую трением из кыркыр для придания ему обрядового значения. Некоторые из кыркыр переходят от поколения к поколению в течение очень долгого времени, но каждый из них приурочен к какому-нибудь человеку, специальным покровителем которого он является; таким образом, когда человек рождается, один из незанятых наследственных кыркыр приурочивается ему. Когда же человек умирает, то его кыркыр освобождается. Только если при рождении ребенка нет ни одного незанятого кыркыр, для него делается новый кыркыр. Это считается очень хорошим признаком для семьи» (Богораз В.Г., 1901. С.49, 50).

Л.Я.Штернберг отметил один любопытный гиляцкий обычай: «Когда род разделяется и часть его выселяется в другое место, старший в роде отламывает половину огнива и вручает старейшему из отъезжающих. Этим огнивом переселенцы зажгут на новом месте огонь на

празднике медведя; оно же будет передаваться из рода в род для той же цели. Отсюда выражение «ломать огонь» стало означать расселение рода» (Штернберг Л.Я., 1893. С.6). Аналогичный обычай отмечен у ульчей. Огонь, таким образом, являлся символом родового единства: с нарушением единства «ломался» огонь.

У коренного населения Сибири считалось большим грехом плевать в костер, бросать туда мусор и другие «нечистые» предметы. Н.П.Григоровский приводит записанную им на Васюгане легенду о том, как одна ленивая остячка не вынесла мусор на улицу, а бросила в чувал (простейшую печь). Оскорбленная хозяйка огня сожгла жилище вместе с нерадивой хозяйкой (Григоровский Н.П., 1884. С.28, 29). Енисейские тунгусы верили, что если оскорбить огонь, он насылет на детей коросту. По поверьям якутов, тех, кто плевал в огонь, клал в камин принесенные с улицы обугленные поленья, разрывал уголь острыми предметами, хозяева огня наказывали, покрывая язвами. Негидальцы рассказывают: однажды мальчик взял кусок мяса и стал поджаривать его на кончике ножа. Мясо соскользнуло в огонь. Мальчик хотел его достать и нечаянно ткнул ножом костер. Вдруг оттуда показался и затем скрылся человек, по лицу которого текла кровь. Вскоре мальчик умер (Цинциус В.И., 1971. С.186, 187).

По верованиям остяков, Солнце и Огонь — две дочери верховного бога, который поручил им освещать и согревать жителей Земли (Григоровский Н.П., 1884. С.28, 29). Вогулы называли огонь «Най» («Великая Женщина»); представление это было столь реальным, что мужчины стеснялись раздеваться в присутствии огня (Чернецов В.Н., 1935. С.140). Энецкие и нганасанские мужчины не могли прикасаться к огню домашнего очага; трубку для них раскуривала жена или хозяйка чума. Ассоциация огня, как и солнца, с женским началом отмечена и у ряда других сибирских народов — в частности, у ненцев, кетов, эвенков, нивхов, нанайцев, юкагиров. Представление сибирских аборигенов об Огне-Матери является составной частью культа Матерей Природы, который, по мнению специалистов, характеризует древнейший пласт первобытных верований сибирского населения; в этнографической современности он более всего выражен у нганасан (Симченко Ю.Б., 1963), но прослеживается в той или иной мере у всех сибирских народов — например, у селькупов, почитавших три главных природных стихии: Огонь-Мать, Землю-Мать, Воду-Мать (Пелих Г.И., 1998).

Приведенные этнографические данные показывают необыкновенное богатство содержания культа огня в первобытном обществе. Древность и традиционность культа огня в Сибири подтверждаются,

в частности, тем, что при разведении ритуального костра здесь до недавнего времени употребляли самый архаичный способ добычи огня — трением. В этой связи интересно, что у русских огонь, разводимый с ритуальной целью, тоже добывался путем трения. Он назывался «живым», «деревянным», «лесным» и зажигался в случае эпидемий, падежа скота, в некоторые праздники — например, под Ивана Купалу, то есть прежде всего с очистительной и охранительной целью.

Древние люди, овладев огнем, не могли не заметить, что он дает не только тепло и свет, но оберегает от диких зверей, помогает выжить в суровых условиях Севера. Огонь и дым были необходимы для консервации животного продукта на голодное зимнее время. Владение огнем способствовало появлению на юге таежной зоны подсечно-огневой системы земледелия. Без огня люди не научились бы делать глиняную посуду, плавить металл, изготавливать бронзовые и железные орудия. «Я знаю, — говорил старик-энец, обращаясь к огню, — что нет больше тебя бога, что вот железо я принесу, какое угодно железо пусть будет — ты его съешь, сожжешь, также и дерево, также и камень» (Бытовые рассказы энцев, 1962. С.187). Само освоение таежной и тундровой зон было немыслимым без огня. Пользуясь благами, которые давал огонь, люди не могли не поклоняться ему. Надо полагать, что по мере того как человек открывал новые возможности использования огня и приобретал с его помощью новые умения и навыки, содержание культа огня изменялось, усложнялось, дифференцируясь в зависимости от географических условий и уровня социально-экономического уклада.

Подытоживая вышерассмотренный набор языческих средств приобщения к неземным сферам, следует особо подчеркнуть их не вполне одинаковые функциональные акценты: зарывание, втыкание, ломка, придание неестественного положения работают, в основном, на приближение к Нижнему миру, помещение на высоту — к Верхнему, ориентировка и сожжение наделены смешанными функциями и могут быть направлены на достижение как Нижнего, так и Верхнего мира. Одни из них создают условия для движения, другие двигают, третьи направляют и т.д. Поэтому они могут обеспечить успех лишь вкуче, в разных своих сочетаниях: вознесение на высоту с ориентировкой и сожжением; зарывание в землю с ломкой и ориентировкой и пр. Надо также иметь в виду, что при всех прочих обстоятельствах конечным условием движения вещи или тела (их души) была некая словесная формула, вроде: «Да дойдет!», «Теперь иди своей дорогой!» и др.

В целом круг средств, обеспечивающих, по языческим представлениям, попадание в иные пространства, был шире и разнообразнее, чем мы обнаруживаем по ископаемым следам обрядов и ритуалов: не семь, а гораздо больше.

Чтобы пересечь границу между Средним и Нижним мирами, якутский шаман: трижды кричит, подражая гагаре (последняя считается «нижней» птицей) — падает лицом вниз — на черную подстилку — головой на север. Но сочетания этих четырех приемов и сопровождающего их заклинания достаточно лишь для того, чтобы попасть на верхний (ближайший к Земле) этаж Нижнего мира. Для дальнейшего движения в глубины Преисподней приходится применять новые средства или посылать вместо себя своих духов-помощников (Алексеев Н.А., 1984. С.183).

У удмуртов на злокозненном молении «бэр высь», обращенном к покойникам и нечистой силе, молящийся (это мог быть обычный человек, не облеченный культовым статусом) настраивал себя на контакт с Преисподней в такой последовательности: а) вставал темной ночью; б) облачался в вывернутую наизнанку одежду; в) покидал у своих соседей мелкую жертвенную животинку (совершал грех); г) шел в направлении кладбища (на запад); д) спускался в прилегающий к кладбищу овраг; е) медленно, причиняя мучения, убивал принесенное жертвенное животное; ж) зарывал его в землю и, совершив все другие положенные колдовские процедуры, обращался к нечистой силе со своей нечестивой просьбой.

Тот же самый «рядовой» язычник (не обязательно шаман или жрец) мог при желании вступить в связь со светлыми верхними силами. Для этого он выходил на контакт при свете дня, облачался в светлые одежды, совершал какое-нибудь богоугодное деяние, шел на восток, поднимался на возвышенное место... и т.д.

При несоблюдении хотя бы одной из перечисленных обрядово-магических деталей запредельный мир мог «не открыться», и тогда жертвенный дар не достигал адресата. Равным образом малейшее нарушение правил погребальной обрядности мешало душе попасть в уготованное ей внеземное пространство. К таким нарушениям относились, например: неположение в могилу нужной вещи, неточная ориентировка покойного, нечеткость напутственной речи, в которой умершему разъяснялись приметы дороги мертвых, и т.д. Подобные отступления от правил не позволяли душе-тени закрепиться в мире мертвых, а то и вообще лишали возможности попасть туда.

Диалектика природы

Языческое восприятие динамики Мира исходит (скорее стихийно, чем осознанно) из трех сущностных вселенских смыслов:

1. Все движется, все изменяется (суть процесса),
2. Все движущееся стремится к достижению некоего равновесного состояния (цель процесса),
3. Любое равновесное состояние эпизодично, относительно или даже эфемерно (парадокс процесса).

Впервые, насколько мне известно, эти три смысла были концептуально выражены великим древнегреческим философом Гераклитом. Первый смысл («все движется, все изменяется») Гераклит сформулировал так: «В одну и ту же реку нельзя войти дважды». Мудрость этого изречения состоит в том, что процесс здесь понимается не просто как развитие по восходящей линии (вперед и выше), а неизмеримо шире — как движение вообще, как изменение вообще.

Еще одной заслугой Гераклита — может быть, самой важной, — является обоснование им закона единства противоположностей. В его толковании движение — это процесс подавления одной противоположности другою, а покой есть не что иное, как чисто умозрительный равновесный момент, не существующий в действительности.

Гераклит раскрыл регулирующую функцию противоположностей, так называемую **эна(н)тидروмию**, в соответствии с которой динамика Мира идет «встречным бегом». При этом все взаимовстречное переходит в свою противоположность: добро — в зло, зло — в добро; свет — в тьму, тьма — в свет и т.д. Суть энантидромии лучше всего выражена в следующем постулате Гераклита: «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Все это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это» (Материалисты древней Греции, 1955. С.49).

По языческой первобытной логике, для нашего земного мира, призванного быть серединой Мироздания и являть собою контактную зону между вселенским Верхом и вселенским Низом, нет ничего гибельнее односторонней победы в его пределах зла над добром или добра над злом. Кстати, история неоднократно демонстрировала нам, как монополизация или абсолютизация добра приводила к утрате его критериев и оборачивалась великим злом. Вспомним средневековую инквизицию. Казалось бы, что может быть святее «борьбы с Дьяволом»... Но в результате этого «святого» и «богоугодного» дела были замучены и сожжены на кострах миллионы лучших сынов и дочерей человечества.

Или Великая французская революция... Что может быть гуманнее и благороднее лозунга «Свобода, Равенство, Братство»? Но все обернулось вакханалией доносительства, предательства, жестокости и вампиризма. Палачи стали самыми уважаемыми гражданами «свободной» Франции. Для облегчения их труда примитивный топор был повсеместно заменен механизированной гильотиной. Красочно обставленные публичные казни превратились в самое любимое развлечение революционного французского плебса.

Я уже не говорю о Великой Октябрьской революции, с ее посулами построить самое демократическое, самое справедливое и самое счастливое в мире общество. К чему это привело, все мы прекрасно знаем.

Выше речь шла о феномене превращения добра в зло. Не менее показательны примеры обратной трансформации — зла в добро. Все известные в истории человечества самые великие и самые спасительные открытия (изобретение одежды, домостроительства, освоение земледелия, пастушества и др.) произошли в условиях жесточайших экологических кризисов, когда голод, болезни и отчаяние ставили общество на край гибели.

На более мелких локальных уровнях такие превращения почти повседневны. В 1965 г., когда наша разведочная группа появилась в верховьях Кети, большие массивы лесов были уничтожены кедровым шелкопрядом. Лето 1965 г. было очень засушливым и изобиловало лесными пожарами, губительность которых была особенно сильной потому, что после шелкопряда осталось много древесного сухостоя. В результате значительные участки тайги полностью выгорели и количество промыслового зверя сильно уменьшилось. Местные жители существовали, главным образом за счет охоты и в сложившихся обстоятельствах многие из них оказались не у дел. Все говорили, что жить здесь теперь нечем, некоторые собирались переселяться в другие, более благополучные места.

Когда мы появились там вновь несколько лет спустя, то с удивлением обнаружили, что эти готовые исчезнуть селения не только не обезлюдели, но, напротив, стали более многолюдными и вполне благополучными. Оказалось, что после шелкопряда и пожаров в окрестной тайге образовалось много гарей, покрывшихся густой травянистой растительностью, среди которой преобладали медоносы. Появилось много удобных пастбищ и сенокосов. Местное население учло это и в большинстве своем переключилось на пчеловодство и животноводство, которые зарекомендовали себя как очень выгодные, доходные отрасли. Всё произошло по мудрой русской народной пословице: нет худа без добра, а добра без худа.

Неизбежность превращения зла в добро, и наоборот, наглядно запечатлена в мировом фольклоре, в том числе славянском. В «Народных русских сказках» А.Н.Афанасьева есть цикл «шутовских» диалогов под общим названием «Хорошо, да худо». Их ведут два персонажа: вопрошающий обыватель и отвечающий трикстер (?) — например, так.

- *А зачем ехал?*
- *За покупкой дорогою: за мерою гороха.*
- *Вот это хорошо!*
- *Хорошо, да не дюже.*
- *А что ж?*
- *Ехал пьяный, да рассыпал.*
- *Вот это худо!*
- *Худо, да не дюже.*
- *А что ж?*
- *Рассыпал меру, а подгреб две.*
- *А вот это-то хорошо!*
- *Хорошо, да не дюже.*
- *А что ж?*
- *Посеял, да редок.*
- *Вот это худо!*
- *Худо, да не дюже.*
- *А что ж?*
- *Хоть редок, да струцист.*
- *Вот это хорошо.*
- *Хорошо, да не совсем.*
- *А что ж?*
- *Поповы свиньи повадились горох топтать, да и вытоптали.*
- *Этак худо!*
- *Худо, да не дюже.*
- *А что ж?*
- *Я поповых свиней убил, да два чана свежини насолил.*
- *Вот это хорошо!*
- *Хорошо, да не дюже.*
- *А что ж?*
- *Поповы собаки повадились свежину таскать, да повытаскали.*
- *Вот это худо!*
- *Худо, да не дюже.*
- *А что ж?*
- *Я тех собак убил, да жене шубу сшил...*

(Афанасьев А.Н., 1985. Т.3. С.140)

Однако в сказках разных народов (в том числе сибирских) чаще всего обыгрываются сюжеты, где события с «плохим» началом имеют «хороший» конец (заблудившийся в лесу человек после долгих мытарств возвращается домой с нечаянно обретенным богатством; несправедливое наказание оборачивается великой наградой), а не наоборот. В этом, видимо, заключается одно из главных отличий сказки (выдумки) от фольклорных жанров, претендующих на историческую правду (мифа, притчи, легенды, предания, героического сказания и пр.).

Итак, в основе всех явлений и категорий Мира лежит оппозиция двух противоположных начал: добра и зла, света и тьмы, жизни и смерти. Отсюда — светлая и темная души, добрые и злые силы, Верхний и Нижний миры. Вне этой бинарной диалектической напряженности и взаимообратных превращений немислимо движение, немислима жизнь, немислимо существование Мироздания.

В первобытном язычестве эта бинарность базировалась на архетипах коллективного бессознательного, являясь некой стихийной изначальной заданностью. Концептуальные разработки Гераклита — видимо, одна из самых содержательных попыток интегрировать эти сокровенные архетипические идеи в сознание, переведя их с уровня мифа на уровень цельных, логически оформленных мировоззренческих построений.

Особенно сложно и многопланово языческое восприятие категорий пространства-времени. Практически у всех народов архаичной культуры популярен такой общепланетарный фольклорный сюжет: герой мифа или сказки, собираясь в запредельные страны, «сжимает» свои владения (дом, домашнее имущество, домочадцев и пр.) до такого размера, что их можно поместить в дорожную суму или даже в карман. Прибыв же на место, он «расширяет» все до нормальной величины, как бы демонстрируя, что макромир в определенной системе пространственных связей может восприниматься как микромир, и наоборот. Хантыйский сказочный герой, принеся из чуждедальной страны «сжатую» невесту, по возвращении домой достает ее из кармана, бросает на землю либо на пол — «и вот она стоит величиной с большую женщину, и вот она стоит величиной с высокую женщину» (Мифы, предания, сказки..., 1990. С.95, 141).

По сибирским (во всяком случае, западносибирским) языческим представлениям, мертвые в Нижнем мире считают себя живыми, а нас — мертвыми, и так же боятся нас, как мы их. Рождение на земной стороне является для них смертью, начало — концом, прошлое — настоящим.

В мифах и сказках многих народов (не только сибирских) повторяется такой эпизод: герой попадает в незнакомое (неземное?) место, проводит там сравнительно недолгое время, а когда возвращается в свое

селение, не находит ни дома, ни родных, ни друзей. Оказывается, за его краткое отсутствие родной мир постарел на десятки и даже на сотни лет и стал для него чужим: никто его не помнит, и он здесь никому не нужен.

В этом отношении интересна одна сибирско-эскимосская легенда. Некто путешествовал несколько лет, затем возвратился домой, нестарым, в полном расцвете сил. Придя к месту своего родового селения, он с удивлением обнаружил, что оно совершенно изменилось. Жилище, в котором он некогда жил, развалилось, жена и малолетний сын исчезли, кругом были незнакомые люди. Вскоре возвращенец встретил дряхлого седого старика и спросил его о своих сородичах. Неожиданно выяснилось, что встреченный старец — его сын. Узнав об этом, отец тотчас упал на землю и рассыпался в прах. «Им, — комментирует печальный конец легенды В.Г. Богораз-Тан, — овладело земное время и подчинило его своему влиянию» (Богораз-Тан В.Г., 1923. С. 19).

Микропространства с «неземным» временем могут находиться совсем рядом, неподалеку от обычного земного селения. Манси рассказывают: одна девушка пошла по воду и, подойдя к реке, услышала доносившуюся из водных глубин музыку. Послушав ее, девушка зачерпнула воды и вернулась домой, где неожиданно узнала, что отсутствовала три дня (Мифы, предания, сказки..., 1990. С. 422).

По кумандинскому преданию, молодой охотник Епрем, отправившись на промысел, случайно забрел в пространство, принадлежавшее духу-хозяину священной горы, где встретил его красавицу-дочь. Пообщавшись с нею три дня, он вернулся в родное селение, но не смог войти в свой дом: «Хозяйина горы дочь меня захватила. Я думал, что у нее три дня пробыл, а народ говорит, что с тех пор, как я ушел, три года прошло. Когда я с хозяйкой горы жил, ее запах меня насквозь прошел. Ваш запах для меня теперь чужой» (Дыренкова Н.П., 1949. С. 126).

В остяцком героическом сказании повествуется, как однажды богатырь велел жене сходить по воду. Та сходила, вскоре вернулась и увидела: богатырского городка нет, место, где он стоял, поросло травой (Патканов С., 1999. С. 248, 249).

В сибирско-языческом понимании время течет как циклично, так и линейно. Ритмика циклического времени проявляется в чередовании «культурного» и «человеческого» периодов, всемирных «потопов» и всемирных «пожаров» и пр. Остяцкий космический герой Тунк-пох бесконечно повторяется в своей прямой и обратной жизнях: с полной луной он достигает предельного возраста, а с последующим убыванием луны живет в обратном направлении — к своей новой смерти и новому рождению.

В отличие от циклического, линейное время мыслится как однонаправленная протяженность, состоящая из последовательно сменяющихся друг друга циклов, этапов, событий, которые являются вехами и мерой этой протяженности. Малое (внутрисуточное) линейное время обычно измеряется промежутком между началом и концом какого-либо привычного хозяйственного или бытового действия (столько-то мясных варок, спетых песен, рассказанных сказок, выкуренных трубок и т.д.).

Линейное время в разных мирах течет не только с разной скоростью, но и в противоположных направлениях. На этом зиждется жизненный круговорот, обеспечивающий возобновляемость жизни на Земле. Механизм перехода от рождения к смерти и обратно особенно наглядно отражен в анимистических представлениях обских угров. Но это уже другая тема, которую я постараюсь раскрыть в следующей главе.

В языческом Верхнем мире время как бы стоит на месте: миг и вечность там, по существу, одно и то же. У якутов местообитание хозяина Верхнего мира Айы-Тоена «никогда не стареет и не разрушается» (Васильев В.Н., 1909. С. 286). Душа-птица (образ светлой души у большинства сибирских народов), вознесясь после смерти человека на небо, живет там в неизменном виде, не старея и не молодея.

А вот в Нижнем мире время движется в обратную сторону — от настоящего к прошлому, о чем мы уже говорили в предыдущей главе в связи с характеристикой души-тени. Вообще Нижний мир ассоциируется с Прошлым, Средний мир — с Настоящим, Верхний мир — с Будущим, хотя четкого концептуального оформления эта идея так и не получила, тем более что мифологическая «логика» допускает взаимослияние и взаимозаменяемость Настоящего, Прошлого и Будущего, в зависимости от реального или воображаемого места «наблюдателя» в системе Мироздания.

Интересно: проблема относительности пространства и времени всю жизнь занимала А.С. Пушкина. В его биографии есть странные, неразгаданные страницы. Известно, что в лицейской юности он написал не дошедший до нас роман «Фатама», главный герой которого рождается во взрослом состоянии и дальше живет в обратном времени: переходит от юности к отрочеству, затем к детству, к младенческому возрасту и т.д. (Берестов В.Д., 1989. С. 53).

Позже великий поэт свои раздумья об относительности времени изложил в одном из стихотворений цикла «Подражание Корану»: где нестарый путник, заночевав в пустынном месте, наутро просыпается дряхлым стариком, а днем проходит скоротечный этап обратной жизни — от старчества к своему прежнему возрастному состоянию. Идея

относительности и взаимозависимости пространства и времени звучит и в «Сказке о царе Салтане»: князь Гвидон, будучи «замкнут» в особом «микространстве», проходит путь от младенчества к юности всего за один (?) день.

В.Д. Берестов обратил внимание на две строки из пушкинского стихотворения «19 октября»:

Невидимо склоняясь и хладя,

Мы близимся к началу своему...

Здесь Начало и Конец, Прошлое и Будущее, Рождение и Смерть выступают как взаимобратимые категории, что в общем соответствует языческому, в частности — шаманскому пониманию времени. И тут напрашивается крамольная, еретическая мысль: гений по своей психической природе, по своему пониманию вселенских смыслов, по тонкости настроя на сокровенные глубины подсознания просто **не может не быть язычником.**

У сибирских аборигенов совмещение начала и конца особенно наглядно выражено в обрядности, связанной с рождением ребенка, — прежде всего, в общесибирском обычае захоронения послета. «За внешним разнообразием этих форм захоронения послета, — пишет С.Е. Новик, — без труда можно выделить две основные: подвешивание к дереву и зарывание в яму» (Новик С.Е., 1984. С. 168).

Здесь и в том, и в другом случаях моменту рождения сопутствует момент похорон, дающий импульс новому рождению. У северных таежных народов, где возобновление жизни было связано с Верхом, послед хоронили на дереве; у земледельческих и пастушеско-земледельческих групп, где рождение во многом зависело от земли, послед погребали в землю. Здесь захоронение семантически совмещается с «посевом» новой жизни. Вышеописанная обрядность в полной мере соответствует известному ламаистскому тезису о взаимобратимости жизни и смерти. «То, что мы называем рождением, — говорит лама А. Говинда, — это просто обратная сторона смерти, как ... дверь, которую, находясь снаружи, мы называем "входом", а находясь в комнате — "выходом"» (Тибетская книга мёртвых, 1998. С. 44).

Если осмысливать языческую структуру Большой Вселенной в самом схематическом и обобщенном виде, то она в глазах рядового язычника выглядит простой и логичной: Верхний мир — мир светлых сил; Нижний мир — мир темных сил; Средний мир — пограничная сфера, где живут бок о бок свет и тьма, а также все, что они символизируют.

Согласно этой структурной схеме Вселенная стабильна, пока тьма и свет в Среднем мире пребывают в динамическом равновесии. Но вот

баланс нарушается. Тьма в Среднем мире занимает все больше места; наконец, Земля «притягивается» нижней частью Вселенной, и они сливаются в единый темный мир. Земляне воспринимают это низвержение как «конец света». Средний мир перестает существовать, остаются лишь две полярные вселенские сферы — Верхняя и Нижняя.

По алтайской мифологии, возможно, уже испытанной (применительно к этому сюжету) влияние библейской космогонической концепции, «конец света» приходит следующим образом: «Чем дальше тянется век, тем грешнее становится Мир. По мере умножения греховности, Ульгень все более удаляется от человека... вверх, делается холоднее к людям и затыкает уши, чтобы не слышать молитв их. А Эрлик из Преисподней поднимается выше и выше и приближается к Карашу (одному из своих главных помощников. — М.К.), стоящему под верхним слоем Земли, ближе к людям. Таким образом, при конце века Эрлик приблизится к самой Земле, а Караш выйдет на поверхность Земли. Тогда народ забудет Ульгения» (Вербицкий В.И., 1893. С. 113).

Если равновесие в Среднем мире нарушается в пользу светлых сил, срединная часть Вселенной все более «притягивается» верхней частью Мироздания, и они в конце концов сливаются в единый светлый мир. Земляне воспринимают это воспарение как утверждение «рая на Земле». Средний мир как таковой опять исчезает, и вновь упрочиваются лишь две противоположащие сферы Вселенной — Верхняя и Нижняя, без промежуточной (земной) сферы.

В алтайской фольклорно-мифологической трактовке процесс отчуждения Земли от Нижнего мира начинается так: когда Земля превратится в ад, сойдет с Неба Ульгень. Из его уст «выйдет пламя и воспламенит всю Землю. Земля, сгорев, не вся истребится, а только верхний слой, нечистый, по которому ходил дьявол (курюмес); чистая земля ..., находящаяся под черным слоем, останется, и из нее Ульгень создаст новую Землю» (Вербицкий В.И., 1893. С. 114). Очищенная от нечистоты Земля превратится в страну добра и света, но через некоторое время вновь возобновятся происки нижних сил, и опять начнется отторжение Земли от Неба.

Возможен и третий вариант: Средний мир в силу каких-то экстремальных вселенских обстоятельств «притягивает» к себе Верхний и Нижний миры, и тогда воцаряется вселенский хаос. Во всех трех случаях результат зависит от состояния Среднего мира.

Средний мир — главный жизненный центр Мироздания, сердце и душа Вселенной, средоточие логики её развития, упадков и возрождений. По дошедшим до нас космогоническим мифам разных народов,

главной заботой Верховного Творца всегда было обустройство Среднего (земного) мира. Правда, библейский Создатель Вселенной пытался, как может показаться на первый взгляд, обойтись поначалу без средней сферы: созданные им перволюди и их жизненное окружение были помещены в Эдем (рай). Однако «недостроенность» Мироздания предстала столь очевидной, что Бог-Творец практически сразу же приступает к подготовке акта грехопадения. Райское (!) дерево «познания добра и зла» как символ Среднего мира, Змей-искуситель (созданный Богом!) как олицетворение нижних сил, запрет (предполагающий его нарушение) на вкушение плодов от дерева познания и, наконец, изгнание Адама и Евы из рая — все это есть не что иное, как логически последовательные этапы сотворения Среднего мира — конечно, не случайные, а заранее предусмотренные Верховным Творцом, прекрасно понимающим, что вне механизма постоянного взаимонапряжения «плюсовых» и «минусовых» значений системы координат Вселенной исчезают понятийные смыслы добра и зла, и Мироздание как таковое теряет главный структурный и смысловой стержень.

По языческой космогонической версии, эти подъемы и спады несут циклический характер, повторяясь до бесконечности. «Этот космос, — изрек в свое время древний мудрец Гераклит, — ... всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим» (Материалисты древней Греции, 1955. С. 44). В библейском миротолковании эта повторяемость, по существу, отрицается. Средний (земной) мир начинается с Эдема, рая, и, пережив ряд смутных периодов, вновь возвращается к раю, консервируясь при этом в непреходящем райском состоянии.

Если сопоставить две вышеприведенные космогонические схемы с современными научными воззрениями на происхождение Мира, то языческая концепция в общем соответствует теории «пульсирующей Вселенной», а библейская — теории «большого взрыва».

Хотя, как уже говорилось выше, на сюжетное содержание вышеприведенных алтайских мифов (идея апокалипсиса, идея спасения и др.) могла повлиять библейская версия гибели и спасения Мира, сама схема чередующихся побед добра и зла на Земле возникла в сибирском язычестве независимо от библейской легенды. Позднее, на стадии упадка шаманских верований и, быть может, отчасти под влиянием библейских сюжетов повторяющаяся гибель Мира, страх перед её фатальной неизбежностью активизировали поиск способов спасения Мира.

Любопытно, что языческая страна мертвых (отождествляемая, как правило, с одним из этажей Нижнего мира) предстает в мифо-

ритуальной подаче как некое подобие **антимира**. Она видится сибирским язычникам как копия Среднего (земного) мира, но не прямая, а зеркальная. Правое там становится левым, левое — правым.

Когда в Нижний мир — точнее, в страну мертвых, — попадает человек из Среднего мира (землянин), там его не видят и не слышат. И наоборот: когда обитатель Нижнего мира проникает в земные пределы, земляне, за исключением шамана (в процессе камлания или шаманского сна), тоже не видят и не слышат его. О присутствии на Земле «нижнего» пришельца, равно как о появлении в Нижнем мире живого человека, можно догадаться лишь по некоторым косвенным данным: огонь в очаге трещит по-особому; собаки вдруг начинают с остервенением лаять на нечто невидимое, хватая зубами и терзая когтями кажущуюся пустоту. Видимо, иномирный «гость» может быть опознан также по особому запаху, о чем говорит, в частности, вышеприведенная бывальщина о кумандинском охотнике Епреме. В одном из преданий северных индейцев рассказывается о земном человеке, попавшем в поисках умершей жены в Нижний мир: «нижние» люди при его приближении начинают ощущать его дурной запах (Элиаде М., 1998. С. 234).

Если жители живого и мертвого миров придут между собой в физическое соприкосновение, то в том мире, куда совершено чужеземное вторжение, случается какое-нибудь бедствие (чаще всего болезнь, эпидемия или иной мор). В одном инганасанском предании рассказывается: мертвая старуха (ее душа-тень) приходит к живым, в свою семью, и просит разрешения поцеловать сына и внуков. Невестка не позволяет, но сын дает согласие. И вот результат: все поцелованные «нижней старухой» становятся мертвыми (Мифологические сказки..., 1976. С. 116).

Нечто подобное происходит и при соприкосновении Среднего мира с Верхним. У якутов и алтае-саянских тюрков существовали поверья, согласно которым духи Верхнего мира, попадая на Землю, автоматически становятся там злыми духами, носителями болезней и других напастей, а в случае женитьбы землянина (обычно шамана) на небожительнице дети от этого брака рождались калеками и уродами (Алексеев Н.А., 1984. С. 37–41, 215–216). Столь же отрицательными последствиями было бы чреватое появление землян на Небе. По якутскому преданию, дочь Омогоя (одного из мифических предков якутов) вознеслась на Небо в живом виде и стала там «корнем» девяти родов злых небесных духов, приносящих земным людям разные болезни.

Особенно тяжелые последствия должны были возникать при реализации теоретически возможного непосредственного соприкоснове-

ния Нижнего и Верхнего миров, т.е. двух абсолютных противоположностей минусового и плюсового значений. Видимо, именно в таких исключительных «нелогичных» случаях происходили вселенские катаклизмы, приводившие к **мировому хаосу**.

Из вышеизложенного следует, что в сибирском язычестве параллельно присутствуют по крайней мере два равноправных, но разных по сложности варианта понимания трехсферной структурной организации Вселенной: **упрощенный** общепонятный вариант, где добро и зло (свет и тьма) имеют четкую пространственную привязку (Верхний мир — свет, Нижний мир — тьма, Средний мир — пограничная сфера, где тьма и свет живут вместе, бок о бок), и второй, **сложный**, многоплановый, эзотерический (шаманский) вариант, где тьма и свет (зло и добро) находятся в непрерывном взаимодействии, постоянно взаимоперетекая друг в друга, но в то же время стремясь в рамках трехсферного Мироздания, трехсферных миров и трехсферных субмиров сохранять некое равновесие, не перешагивающее определенного критического предела.

Ориентироваться во всей многомерности этих пространственных и семантических соотношений может только шаман, сознающий, что в любом миропорядке таятся семена хаоса, а в любом хаосе заложено изначальное тяготение к миропорядку. Будучи избранником духов, т.е. особо предназначенной личностью, он наделен пониманием структурной и смысловой субординации разных частей Вселенной, а поэтому, в отличие от других культовых лиц (жреца, колдуна и пр.), одинаково «завязан» на Низ и на Верх и может правомочно, **не во вред, а на пользу Миру**, посредничать между земной и неземной сферами. Одна из самых тяжелых и самых ответственных обязанностей истинного сибирского шамана заключается в поддержании динамического равновесия вселенских «плюса» (добра) и «минуса» (зла) в пограничье Верхней и Нижней сфер — во имя нормального функционирования земной жизни, а отсюда и Мироздания в целом.

Скорее всего, упрощенный вариант сам по себе никогда не был по-настоящему свойствен язычеству. Он был абсолютизирован из-за недопонимания этнографами-первопроходцами языческого способа восприятия Мира, что невольно привело их к объяснению сибирского язычества через христианские нормы миротолкования.

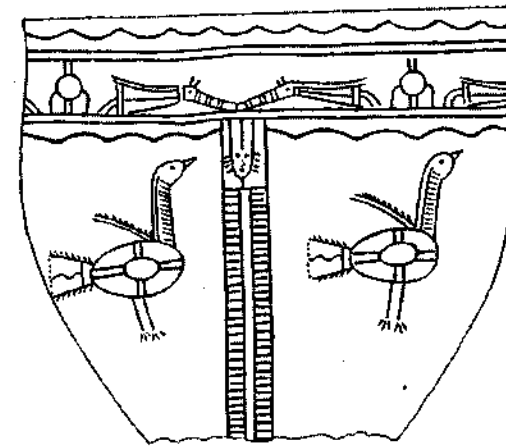


Рис. 35. Изображение структуры Мира на культовом сосуде. XVII–XIV вв. до н.э. Поселение Самусь IV (низовья р. Томи, Томская обл.).

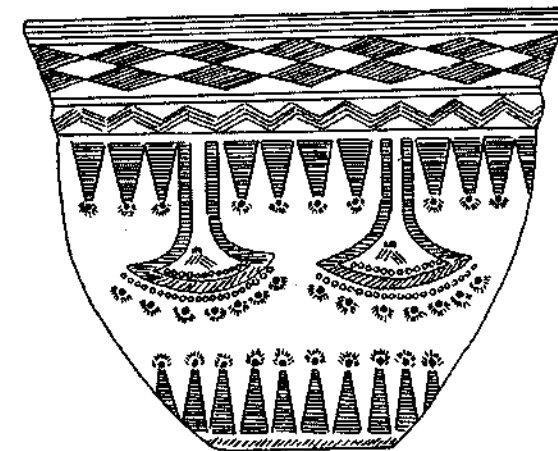


Рис. 36. Глиняный сосуд-Вселенная. Около XVI–XV вв. до н.э. Поселение Балабаш (Челябинская обл.). Графическая реконструкция.

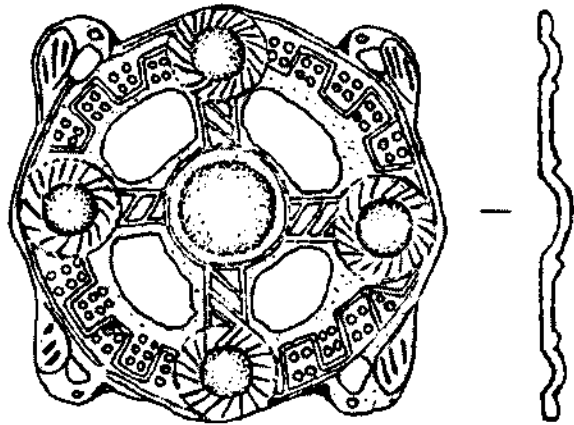


Рис. 37. Космический календарь (?). Символ единства пространства и времени. Бронза. V/VI–VIII/IX вв. н.э. Редкинский могильник (Томская обл.).

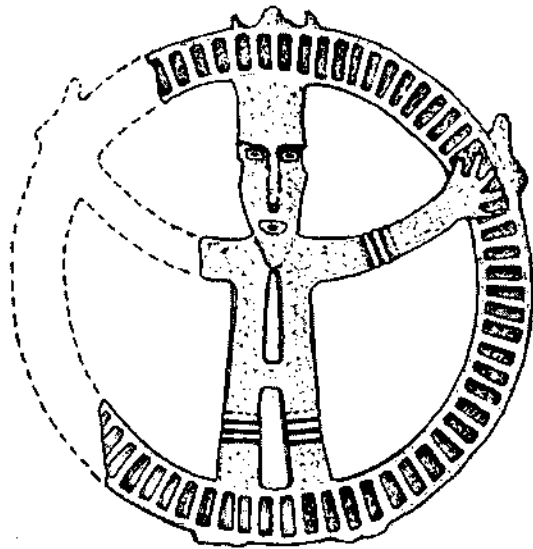


Рис. 38. Шаман (?) в системе Мироздания. Бронза. Вторая половина I тысячелетия до н.э. Томская обл., р. Напас.

РОЖДЕНИЕ И СМЕРТЬ



Третий главный семантический блок сибирского язычества (помимо представлений о душе и о системе Мироздания) — это комплекс идей, связанных с осмыслением категорий рождения и смерти. Древние представляли рождение и смерть, в сущности, как взаимообратные проявления одного и того же состояния. Рождение, в зависимости от места «наблюдателя» в пространстве и времени, могло восприниматься как смерть, а смерть — как рождение.

Для наглядности приведу модель жизненного цикла у обских угров, как она вырисовывается по мифам, культурам и ритуалам. Но вначале напомню, что уход человека из земной жизни, по верованиям большинства сибирских народов, сопровождался уходом из тела двух основных жизненных субстанций, а именно темной и светлой душ. **Первая** в виде тени, призрака отправлялась на север или на запад, в нижний Мир, в темную страну мертвых; **вторая**, носительница наследования жизни, улетала на юг или на восток, в верхние сферы, где жила в виде птички до тех пор, пока не приходило время вселиться в тело нового земного младенца.

Человек жив, пока душа-тень и душа-птица живут в относительном согласии, а также вне пределов досягаемости темных злокозненных сил, склонных «съесть» или «украсть» ту или иную приглянувшуюся им человеческую душу. Если шаман, колдун или иной призванный к больному врачеватель не сумеет наладить прежний внутренний душевный режим пациента, душа-тень и душа-птица расходятся в разные стороны, ибо первая сама по себе обязана жить в Нижнем мире, а вторая по оставлении тела должна переселиться на небо.

Далее, согласно обско-угорской мифологии и шаманской обрядово-ритуальной практике, происходит следующее: момент появления души-

тени в стране мертвых знаменует рождение там человека, но не в младенческом состоянии, а в том возрасте, в котором он умер на Земле; т.е. тень, достигнув Нижнего мира, как бы «оживает» и, в соответствии с обратным течением нижнего времени, начинает обратную жизнь. Тень все более молодеет. Дойдя до младенческого возраста, она продолжает уменьшаться и в конце концов исчезает из нижнего пространства. Этот «исчезнувший» нулевой «зародыш» попадает в лоно женщины и прорастает там в виде утробного младенца. Одновременно или несколько позже (по одним сведениям, в миг зачатия, по другим — в момент рождения) из Верхнего мира на Землю прилетает душа-птица (как правило, принадлежавшая одному из ранее умерших сородичей) и одушевляет новорожденное тело. После этого начинается новый цикл земной жизни, и так может продолжаться многие поколения подряд.

Согласно Платону, в далекой первобытности («золотом веке») в процессе жизненного круговорота тоже имело место чередование прямого и обратного времени: «Бог то направляет движение Вселенной, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу — когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять, так как Вселенная — это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил, и эта способность к обратному движению врождена ей в силу необходимости»... Далее Платон конкретизирует свое видение обратного движения времени: «...движение началось в противоположную сторону и все стали моложе и нежнее: седые волосы старцев почернели, щеки бородатых мужей заново обрели гладкость, возвращая каждого из них к былой цветущей поре; гладкими стали также и тела возмужалых юнцов, с каждым днем и каждой ночью становясь меньше, пока они вновь не приняли природу новорожденных младенцев и не уподобились им как душой, так и телом» (Платон, 1998. С.733—735). Это уменьшение шло и далее, вплоть до некоей невидимой зародышевой субстанции, которая попадала в Землю. Та рождала новых человеческих младенцев, которые росли, мужали и старели — до начала обратного движения времени. И так повторялось раз за разом, цикл за циклом.

Остановимся чуть подробнее на нулевом «зародыше» — практически невидимом «семени», из которого вырастает в конечном счете душа-тень земного человека. Здесь необходимо учитывать, что, по древним представлениям, любая часть, даже самая микроскопическая, является сущностным началом целого: черепок — начало сосуда, рыба чешуйка — начало рыбы, оленья шерстинка — начало оленя,

птичье перо (или пушинка) — начало птицы и т.д. Вспомним в этой связи общесибирский миф о рождении Земли. В начале начал Земли не было, а только одна водная стихия, бесконечное море, по которому плавала гагара (реже другая водоплавающая птица). Затем гагара ныряет и достает из подводных глубин кусочек тины. Этот кусочек (по существу, нулевой «зародыш») начинает расти: сначала с подошву, потом с оленью шкуру и, наконец, вырастает Земля с лесами, водами и живыми существами. Иначе говоря, принцип появления и развития темных начал в Среднем мире — един в большом и малом, так же, как и принцип возвращения темных начал обратно в Нижний мир.

Если светлая душа, вселившись в младенца при рождении (по другим данным, в момент зачатия), остается неизменной, то темная душа растет вместе с ростом человека, соответственно «тяжелее» и в конце концов как бы «притягивается» к Нижнему миру, что, видимо, и вызывает смерть человека. Что же происходит в момент смерти со светлой душой? Оставшись сама по себе, т.е. освободившись от «притяжения» темной души, она, будучи светлой и легкой субстанцией, улетает вверх, на небо, и живет там, как уже говорилось выше, до тех пор, пока ей (или одному из ее птенцов) не будет предназначено одушевить нового земного младенца — во внутриутробном состоянии или при его появлении на свет.

По представлениям ульчей и гольдов, каждый род имеет свое особое дерево, на ветках которого живут и плодятся человеческие души в образе маленьких птичек, вьющих себе гнезда, выводящих птенцов и питающихся почками этого дерева — до вселения в зародыш будущего ребенка своего рода. Если ребенок умирает до года, то душа его опять делается птичкой и возвращается на свое дерево. «Вследствие этого поверья, умершего до года ребенка не предавали земле. Тельце заворачивали в белую тряпочку, к которой пришивали крыло, оставляли длинный конец. Затем тело клали в выдолбленную колоду, сквозь отверстие в которой продевали длинный конец нитки, и вешали на дерево, неподалеку от стойбища. Мать брала конец нитки и, привязав ее к руке, становилась у дерева. Затем ударом палки нитку обрывали. Тем самым рвалась связь матери с душой ребенка, превращавшейся в птичку и улетающей на родовое дерево» (Золотарев А.М., 1939. С.40).

У селькупов Небесная Мать, опекающая дерево душ, каждое утро посылает на Землю души-птички на кончиках солнечных лучей. Примечательно, что солнечный луч («ильсат») в переводе с селькупского означает «душа» или «то, что оживляет» (Прокофьева Е.Д., 1952. С.103). Похожее представление известно у ваховских

остяков. Они считают, что Пугос-лунг, или Торум-анка (Мать бога), живет на востоке у солнца. Она пестует младенцев — таких маленьких, что «на глаз не видно», а утром, с первым солнечным лучом, посылает их на Землю: куда попадает луч, там рождается ребенок (Шатилов М.Б., 1931. С.101).

Следует еще раз подчеркнуть, что описанный принцип возобновления жизни у разных сибирских народов прослеживается с разной степенью отчетливости. Отчасти это можно объяснить разным уровнем эзотеричности мифо-ритуального знания, отчасти его утраченностью, отчасти неопытностью первых этнографов, не сумевших подбросить к этому сокровенному мировоззренческому блоку в те времена, когда этнографические свидетельства были более информативны, чем теперь. Тем не менее, как представляется, обско-угорская схема жизненного круговорота была в той или иной вариации свойственна в первобытности практически всем сибирским народам, ибо более всего соответствует сибирско-языческому ощущению бинарности Мира.

Вселение в новорожденного светлой души (души-птицы) тесно связано с именем ребенка. Не случайно, наряду с прочими наименованиями («душа-птица», «душа-дыхание»), светлую душу называют также «душа-имя». Имя в языческом понимании, по существу, отождествляется с жизнью. Поэтому в определенной ритуальной ситуации оно может привлечь в тело младенца светлую душу умершего тезки и обусловить тем самым ее возвращение на Землю во имя продолжения рода.

Прежде у обских угров новорожденного клали в колыбельку, а присутствующие родственники выкликали по очереди имена разных ранее умерших сородичей — женские (если младенец — девочка) или мужские (если младенец — мальчик). После каждого выкрика мать или кто-нибудь из других присутствующих приподнимали колыбельку. Наконец, кто-либо называл имя, после которого колыбель вдруг тяжелела и поднималась с трудом. Это означало, что в тело ребенка вселилась душа умершего сородича, носившего при жизни названное имя. Этим именем младенца и нарекали.

У чукчей имя выбиралось матерью с помощью гадания на подвешенном предмете. Мать перечисляет имена умерших родственников. При одном из очередных провозглашений камень начинает раскачиваться. Присутствующие при этом родственники тотчас поднимают крик: «Такой-то вернется к нам!» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.177).

Кстати, обычай выкликания имени новорожденного был известен не только у сибирских народов. В пережиточном виде магический язы-

ческий прием «привлечения» души зафиксирован даже у некоторых групп восточных славян. У русско-украинского населения на Полтавщине (по р. Орель) был, например, такой обычай. Когда ребенок родился в «неживом» (бесчувственном) состоянии, домочадцы начинали выкликать разные приходящие на ум имена: Иван, Петр, Сидор и пр. На каком имени ребенок очнется, то имя ему и дают (Барсов Е.М., 1887. С.76).

У чукчей, по наблюдениям В.Г.Богораз-Тана, большая часть имен — как мужских, так и женских, — имеет отношение к представлению чукчей о возвращении умерших из иного мира. Характерны следующие имена этой категории: Пришедший С Другого Берега; Поднявшийся После Отдыха; Вернувшийся Обратю; Отдохнувший; Верхний; Гость; Вставший Внезапно; Спустившийся и т.д. (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.179).

Таким образом, человек, умерший в зрелом или старческом возрасте, возвращается в очередную земную жизнь младенцем (через чрево матери). В.Г.Богораз-Тан рассказывает: «На реке Росомашей (Чукотка. — М.К.) в большой оленеводческой семье года за два до моего прибытия умер отец-хозяин. Сыновья и племянники очень любили его. Вскоре после его смерти у жены его старшего сына родился ребенок. Ему дали имя деда. Мальчика считали новым воплощением умершего. О нем всегда говорили как о хозяине дома и главе семьи» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.177).

Срок между смертью человека и его последующим рождением тем короче, чем моложе покойник. Особенно быстро возрождается умерший младенец. Он, как правило, лишен или почти лишен души-тени (она пребывает еще в «нулевом» или в «зародышевом» виде), и её, по существу, нет надобности возвращать в Нижний мир; во всяком случае, нет нужды использовать тот сложный набор обрядовых действий и магических приемов, которые применяются при похоронах взрослого покойника. Поэтому сибирские аборигены если и зарывали трупы новорожденных младенцев, то в очень неглубокой яме, а чаще, чтобы предельно сократить светлой душе (душе-птице), носительнице наследования жизни, возвратный путь на небо, помещали их на растущем дереве — клали в дупло или, уложив в зыбку, водружали на ветви.

Можно было ускорить возрождение и взрослых покойников. У ряда сибирских народов одним из условий такого ускорения был обряд возвращения покойника в младенчество. В мансийской героической песне Владыка морей оживляет утонувших воинов следующим

манером: кладет трупы в железные зыбки и заставляет своих дочерей качать их; через некоторое время погибшие оживают. В хантыйской мифологической сказке воспроизводится разговор остяка-охотника с «лесной женщиной» (духом иного мира), уговаривающей земного мужчину навеки остаться с нею в её пространстве:

— Ты будешь вечно молод, никогда не состаришься.

— Почему я таким вечно буду?

— У нас есть дух. Он нас омолаживает, когда мы стареем. Кладет нас в люльку, брызжет живой водой, и мы становимся молодыми.

В обско-угорском фольклоре часто повторяется такой эпизод: герой после многолетней отлучки возвращается на родину, находит свою мать (или жену) сильно постаревшей и, вместо того чтобы обнять дорогую родительницу (или супругу), начинает «пинать» ее, после чего она «молодеет». «Пинать» в обско-угорском фольклорном контексте означает «укачивать». Дело в том, что у хантов и манси к младенческой зыбке приделывалась особая ременная петля, с помощью которой мать качает зыбку ногой — «пинает». Отсюда такое былинное выражение: «После семи сыновей в песенном доме кого пинали? Златоглазую красавицу-дочь в узорчатой зыбке там пинали».

У алеутов, когда умирал взрослый человек, его пеленали как ребенка и клали в зыбку, которую подвешивали на несколько дней над тем местом, где он умер. Затем зыбку (опять же в подвешенном состоянии) помещали в специально построенный погребальный домик.

В кетских сказках роль зыбки выполняет семишукковый котел, который, поместив в него умершего, качают три дня в восточную сторону. Здесь важно учитывать следующее: зыбка, сосуд, ладья и женский детородный орган воспринимаются сибирскими аборигенами как семантически близкие категории. Помещение покойника в зыбку, сосуд, ладью воспроизводит акт возвращения умершего в материнское лоно для нового рождения. В 1983 г. мы при раскопках поселения Юргаркуль III в Тобольском районе Тюменской области обнаружили в слое сузгунской культуры (конец II тысячелетия до н.э.) маленькую глиняную скульптурку зыбки, имитирующей женское лоно, с помещенной в нее в вертикальном положении «запеленутой» (судя по характерной штриховке) глиняной фигуркой младенчика (Косарев М.Ф., 1991. Рис. 50: 15).

Отсюда становится понятным известный у многих архаичных народов обычай помещения останков покойного в дупло дерева (здесь дупло символизирует материнское лоно древа жизни) или в долбленую деревянную колоду (т.е. в искусственное дупло). Веро-

ятно, ту же самую семантическую роль на определенных этапах развития древнего миропонимания выполняла могильная яма, являя собою детородное место Земли-Матери. Не случайно в те или иные эпохи покойнику в могиле стремились придать эмбриональную позу — я имею в виду, в частности, скорченность трупов как устойчивую обрядовую черту.

Из сказанного вытекает, что основная идея погребальной обрядности — это идея жизненного круговорота. Зарывание покойника в землю, ориентация, положение с умершим могильного имущества, надмогильное сооружение, напутственное слово погребенному, обряд провожания души и т.д. — все это работало на бесперебойность циклов возрождения. Малейшее отступление от погребального канона было чревато сбоями на пути осуществления жизненного круговорота.

Это мешало душе (прежде всего душе-тени) закрепиться в потустороннем мире, а то и вообще лишало возможности попасть туда. Тогда она бродила неприкаянным мытарем по земле, тосковала, беспокоила сородичей, озлоблялась и могла нанести вред живым. Но, самое главное, нарушался жизненный круговорот, что неизбежно влекло за собой сокращение и даже полное вымирание рода.

Младенцу сразу же после рождения положено забывать свои прошлые жизни, но порою случалось, что воссоединялись душа-тень и душа-птица, уже совмещавшиеся в одной из предыдущих жизней. Тогда могли пробудиться так называемые реинкарнационные воспоминания. Они проявлялись, например, в том, что ребенок, еще не овладев связной речью, начинает произносить странные слова, указывающие на знание им событий минувших времен. Это считалось плохой приметой. Поэтому родители (или шаман) совершали определенные магические действия, имевшие целью стереть память о прошлом.

Нивхи в таких случаях поступали следующим образом: когда ребенок «достигает уже разумной речи, отец надевает ему шапку задом наперед и начинает спрашивать его про прошлое, потом тихонько говорит ему: “Ну, теперь довольно, забудь прошлое”, и надевает ему шапку правильно. Тогда мальчик все забывает и будет долго жить. Если же отец этого не сделает, то мальчик умрет» (Штернберг Л.Я., 1933. С.322).

У русских (и вообще у славян) тоже есть примета: если ребенок не по годам мудр, слишком много знает и понимает, он долго не проживет, — чему, кстати, есть много реальных жизненных подтверждений. Видимо, в этих «потусторонних» знаниях содержится нечто сокровенное, неприемлемое для нашей земной действительности. «Это заставляет предполагать, — говорит Р.Моуди, — что существует не-

кий действующий механизм, функцией которого является блокировать знание, полученное в состоянии особого существования, для того, чтобы оно не могло быть перенесено в физическое состояние бытия» (Моуди Р., 1990. С.45).

Наверное, все-таки этот механизм срабатывает не всегда. Иначе на Земле не рождались бы гении. Кроме того, реинкарнационная память в какой-то «допустимой» мере свойственна «посвященным» и «предназначенным» — пророкам, ясновидцам, шаманам и др.

Так, якутский шаман Ааджа (Нюрбинский улус Таркайского наслега) не только помнил свою предыдущую жизнь, но и знал свою последующую судьбу: «Сначала, — рассказывал он, — я был тунгусским шаманом, но однажды, разыскивая потерявшихся оленей, напорлся на пальму (рогатину. — М.К.) и умер, а затем снова родился среди якутов. На моем теле сзади... имеется место, не затянутое кожей. Это и есть след раны, которую я получил при прежнем рождении. Я должен после смерти возродиться еще раз у народа, едущего на собаках» (Ксенофонов Г.В., 1930. С.52). Есть более подробная версия этой истории, по которой Ааджа в одной из своих предшествующих жизней (у солонских тунгусов) был шаманкой по имени Кысыятай-Удаган (Ксенофонов Г.В., 1930. С.81).

У одних людей эти воспоминания очень смутные, у других — более связанные, у третьих (их подавляющее большинство) они вообще никак не пробиваются на поверхность, разве только иногда — во сне и близких ему состояниях.

Ян Стивенсон, профессионал-психолог из Вирджинского университета, опубликовал трехтомную монографию о 1300 случаях реинкарнации в разных странах мира. Особенно интересна история индийской девушки Сварнлаты Мишер. Воспроизвожу ее в пересказе А.В.Мартынова:

«Сварнлата родилась 2 марта 1948 года в семье инспектора районной школы в Чхатарпуре, штат Мадхья Прадеш — Индия. Как-то в возрасте трех с половиной лет она проезжала с отцом город Катни и сделала при этом ряд странных замечаний о доме, в котором она якобы жила. В действительности же семья Мишер никогда не жила ближе, чем в ста милях от этого места. Позже Сварнлата рассказала друзьям и родственникам детали своей предыдущей жизни; она утверждала, что фамилия ее была Патхак. Кроме того, ее танцы и песни были нехарактерны для данного района, а сама она обучиться им не могла.

В возрасте десяти лет Сварнлата заявила, что новая знакомая их семьи, жена профессора колледжа, была в предыдущей жизни ее подругой. Несколько месяцев спустя об этом случае узнал Шри Х.Н.Баккерджи с кафедры парапсихологии университета в Джайпуре. Он встретился с семьей Мишер, а затем, руководствуясь указаниями Сварнлаты, разыскал дом Патхаков. Он обнаружил, что рассказы Сварнлаты весьма напоминают историю жизни Бии, которая была дочерью Патхаков и женой Шри Чинтамини Пандая. Бия умерла в 1939 году.

...Летом 1961 года видный психиатр и исследователь психических феноменов из Вирджинского университета Ян Стивенсон посетил обе семьи и попытался проверить достоверность этого случая. Стивенсон выяснил, что из 49 заявлений Сварнлаты только два не соответствовали действительности. Она детально описала дом Бии, соседние постройки... случаи из жизни Бии, которые были известны далеко не всем родственникам. Она безошибочно находила среди присутствующих своих давних близких друзей, родственников и слуг, несмотря на попытки сбить ее с толку. Интересно, что в отношениях с «братьями», которые были старше ее на 40 лет, она вела себя как старшая сестра.

Сварнлата рассказывает и о другом, промежуточном воплощении, в котором она была ребенком по имени Камлем, жившем в Синкете (Бенгалия) и умершим в возрасте девяти лет. Многие из ее рассказов верно описывают местные географические особенности Бенгалии; выяснилось также, что ее песни и танцы являются бенгальскими, хотя она всю жизнь провела среди людей, говорящих только на хинди» (Мартынов А.В., 1989. С.115—116).

Продолжая тему реинкарнации, не могу не обратиться к изумительному по глубине и художественному мастерству рассказу Г.Уэллса «Дверь в стене», всегда, еще со школьной моей поры, очень трогавшему меня. Речь в нем идет о пятилетнем английском мальчике из небольшого провинциального городка, неожиданно попавшем в светлый и прекрасный потусторонний мир, где он жил некоторое время, но по каким-то причинам не был удостоен реинкарнационного посвящения.

История эта, по Уэллсу, началась так. Мальчик шел по улице и вдруг увидел зеленую дверь в белой стене. На него нашло неизъяснимое волнение, и ему страстно захотелось войти в нее. После минутного колебания он заставил себя открыть загадочную калитку. Там, за стеною, ему открылся сказочный мир счастья и света, что-то вроде чудесного райского сада, населенного добрыми зверями и добрыми людьми, живущими в прекрасных дворцах. Вот как описывает мальчик (Уоллес), став взрослым человеком, свои детские впечатления:

«Все время мною владело яркое чувство, что я, наконец, вернулся домой. И когда на дорожке появилась высокая прекрасная девушка, с улыбкой пошла ко мне навстречу, сказала: "Вот и ты!", подняла, расцеловала, опустила на землю и повела за руку, — это не вызвало во мне ни малейшего удивления, но лишь радостное сознание, что так все и должно быть, и воспоминание о чем-то счастливом, что странным образом выпало из памяти...»

И далее:

«Мне вспоминаются кое-какие подробности. Мы прошли мимо старика, сидевшего в тени лавров и погруженного в размышления. Миновали рощу, где порхали стаи резвых попугаев. Прошли вдоль широкой тенистой колоннады к просторному прохладному дворцу, где было множество великолепных фонтанов, прекрасных вещей, — все, о чем только можно мечтать. Было там и много людей — некоторых я могу ясно припомнить, других смутно, но все они были прекрасны и ласковы. И каким-то непостижимым образом я сразу узнал, что я им дорог и они рады меня видеть. Их движения, прикосновения рук, приветливый, сияющий любовью взгляд — все наполняло мое сердце неизъяснимым восторгом...»

И еще:

«Я встретил там товарищей игр. Для меня, одинокого ребенка (у мальчика умерла мать, и его воспитывал суровый отец. — М.К.), это было большой радостью. Они затевали чудесные игры на поросшей зеленой травкой площадке, где стояли солнечные часы, обрамленные цветами. И во время игр мы полюбили друг друга.

Но как это ни странно, тут в моей памяти провал. Я не помню игр, в какие мы играли. Никогда не мог вспомнить. Впоследствии, еще в детские годы, я целыми часами, порой весь в слезах, ломал голову, стараясь припомнить, в чем же состояло это счастье. Мне хотелось снова у себя в детской поиграть в эти игры. Но нет. Все, что я мог припомнить, — это ощущение счастья и два дорогих товарища, которые все время играли со мной...

Потом появилась строгая темноволосая женщина с бледным серьезным лицом и мечтательными глазами, строгая женщина с книгой в руках, в длинном одеянии бледнопурпурного цвета, падавшем мягкими складками. Она поманила меня к себе и увела с собой на галерею над залом. Товарищи по играм нехотя отпускали меня, они прекратили игру и стояли, глядя, как меня уводят. "Возвращайся к нам, — кричали они. — Возвращайся скорей!"

Я заглянул в лицо женщине, но она не обращала на них ни малейшего внимания. Ее кроткое лицо было серьезно. Она подвела меня к

скамье на галерее. Я стал рядом с ней, собираясь заглянуть в книгу, которую она открыла у себя на коленях. Страницы распахнулись. Она указывала мне, и я в изумлении смотрел: на оживших страницах этой книги я увидел самого себя. Это была повесть обо мне; там было показано все, что случилось со мной со дня моего рождения...

Это была самая настоящая действительность, да, это было так: люди двигались, события разворачивались. Вот моя дорогая мать, почти забытая мною, вот и отец, как всегда прямой и суровый, наши слуги, детская, все знакомые домашние предметы. Затем входная дверь и шумные улицы, где сновали туда и сюда экипажи. Я смотрел и изумлялся, и снова с недоумением заглядывал в лицо женщины, и переворачивал страницы, перескакивая с одной на другую, и все не мог насмотреться; наконец я увидел самого себя в тот момент, когда я топтался в нерешительности перед зеленой дверью в белой стене. И снова я испытал душевную борьбу и страх.

— А дальше! — воскликнул я и хотел перевернуть страницу, но строгая женщина удержала меня за руку своей прохладной рукой.

— А дальше! — настаивал я, пытаюсь осторожно отодвинуть ее руку; изо всех своих детских сил я отталкивал ее пальцы. И когда она уступила и страница перевернулась, женщина тихо, как тень, склонилась надо мной и поцеловала меня в лоб.

Но на этой странице не оказалось ни волшебного сада, ни пантер, ни девушки, что вела меня за руку, ни товарищей игр, так неохотно меня отпустивших. Я увидел длинную серую улицу в Вест-Кенсингтоне в унылый вечерний час, когда еще не зажигают фонарей. И я там был — маленькая жалкая фигурка; я громко плакал, слезы так и катились из глаз, как ни старался я сдержаться... Это уже была не страница книги, а жестокая действительность. То волшебное место и державшая меня за руку задумчивая мать, у колен которой я стоял, внезапно исчезли...» (Уэллс Г., 1958. Т.2. С.571—573).

Прошу прощения у читателя за длинную цитату. Я привел часть откровения мистера Уоллеса дословно, чтобы сохранить грустное очарование и передать сокровенный смысл рассказа. Я совершенно уверен, что Г.Уэллс описал свои собственные реинкарнационные грезы, а мистер Уоллес, повествуя о них, — всего лишь художественный прием, избавляющий рассказ от налета авторской интимности, которая в литературных произведениях такого рода не всегда уместна.

Мне кажется, заслуживает внимания и вот что: герой рассказа испытывает по возвращении из запредельности тяжелый непреходящий душевный кризис — как бы в расплату за тот божественный

подарок, который получил в своем детстве. Всю оставшуюся жизнь (по рассказу, он не дожил до сорока лет) мистер Уоллес постоянно искал эту зеленую дверь, чтобы войти туда, но уже безвозвратно. Конец мистера Уоллеса описан как весьма трагичный. Его нашли мертвым на дне глубокого строительного котлована. Котлован был огорожен забором с калиткой, которую мистер Уоллес, проходя мимо в ночное время, видимо, принял за зеленую дверь в белой стене.

Языческая идея циклических повторений жизни и смерти получила развернутое концептуальное оформление и в восточных религиозно-философских системах (буддизме, индуизме и др.).

Известнейший философ П.Д.Успенский (язычник по мироощущению, как и многие очень талантливые люди) трактует циклические чередования жизни и смерти как бесконечные абсолютные повторения уже пережитого. «Смерть, — пишет он, — в действительности есть возвращение к началу. Это значит, что если человек родился в 1877 году и умер в 1912 году, то после смерти он обнаружит себя вновь в 1877 году и должен снова прожить ту же самую жизнь. ...Он опять родится в том же самом городе, на той же самой улице, у тех же родителей, в том же самом году, в тот же день. У него будут те же братья и сестры, те же дяди и тётки, те же игрушки, те же котята, те же друзья, те же женщины. Он совершит те же ошибки, будет так же смеяться и плакать, радоваться и страдать. И когда придёт время, он умрёт совершенно так же, как умирал раньше. И снова в момент его смерти всё окажется точно таким же, как будто стрелки всех часов перевели назад на 7 часов 35 минут второго сентября 1877 года; с этого момента они вновь начнут своё обычное движение.

Новая жизнь кончается совершенно в тех же условиях, что и предыдущая; то же самое относится и к её началу. Она и не может начаться в каких-либо иных условиях. Единственное, что можно и даже необходимо допустить, — это факт усиления в каждой жизни тенденций предшествующей, тех склонностей, которые росли и крепились в течение всей жизни; это справедливо по отношению как к хорошим, так и дурным склонностям, к проявлению силы и проявлению слабости» (Успенский П.Д., 1993. С.489).

Я думаю, что Мировой Разум, наверное, все-таки не столь формален, чтобы бесконечно воспроизводить одну и ту же страницу бытия (лишь слегка отредактированную), не давая реализоваться новым возможностям. Многочисленные документально подтвержденные случаи реинкарнационных воспоминаний говорят о непохожести предыдущих и последующих жизней. В череде реинкарнаций повторяются

рождения, но не биографии. В новых рождениях может меняться внешний облик человека, социальный статус и даже пол.

Видя неоправданную циклическую замкнутость своей схемы жизненного круговорота, П.Д.Успенский вносит в нее еще одну оговорку. «...Следует признать, — отмечает он, — что по характеру повторения жизни люди делятся на несколько типов, или категорий.

Есть люди абсолютного повторения: всё, как большое, так и малое, переносится у них из одной жизни в другую.

Есть и такие, жизнь которых каждый раз начинается одинаково, но протекает с незначительными колебаниями и приходит примерно к тому же концу.

Существуют такие, чья жизнь движется по восходящей линии и делает их с внешней стороны всё более богатыми и сильными.

Жизнь других, наоборот, явно движется по нисходящей линии: в них постепенно разрушается всё живое, и они обращаются в ничто.

Наконец, встречаются люди, жизнь которых содержит **внутреннюю** восходящую линию, которая постепенно выводит их из круга вечного повторения и позволяет перейти на другой план бытия».

По Успенскому, абсолютно повторяются, во-первых, «люди **“быта”** с глубоко укоренившейся, окаменелой, рутинной жизнью», во-вторых, «исторические персонажи: люди, чья жизнь связана с великими жизненными циклами, скажем, с жизнями многих людей, государств, народов» (Успенский П.Д., 1993. С.492, 493).

Несмотря на вышеприведенные оговорки, идея абсолютной повторяемости жизней (даже для отдельных категорий лиц) выглядит несколько надуманной, поскольку, в частности, остается неясным, как могут абсолютно «повторяемые» личности жить и не меняться в среде «неповторяемого», т.е. иного, чем в предыдущей жизни, окружения.

П.Д.Успенский считает, что реинкарнация иногда может быть направлена не в будущее, а в прошлое, объясняя это следующим образом: «Не было бы никакой возможности для **эволюции человечества**, если бы для индивидуально развивающихся людей не было возможности возвращаться в прошлое и бороться с лежащими там причинами современного зла. **Это и объясняет, куда исчезают те люди, которые вспоминают свои прошлые жизни...** Таким образом, т.е., путём перевоплощений в прошлое людей, достигших определённого уровня внутреннего развития, в жизненном потоке создаётся попятное движение» (Успенский П.Д., 1993. С.507, 508).

Но вернемся к сибирским этнографическим материалам. Они говорят о том, что применительно к людям в механизме жизненного

круговорота полнее всего задействована светлая жизненная субстанция (душа-птица) — носительница наследования жизни, определяющая духовную сущность человека. В этой связи интересно, что на груди сибирского шамана порою присутствует птичий символ. А.М.Сагалаев соотнес его семантически с излюбленным сюжетом западносибирского культового литья: лицо человека на груди у птицы, распростершей крылья. Сагалаев видит здесь своеобразную инверсию, смысла которой он, к сожалению, не раскрывает (Сагалаев А.М., 1991. С.118). Мне кажется, что суть упомянутой инверсии состоит в следующем: у человека носительницей наследования жизни является «душа-птица», у птицы же носительницей наследования жизни является «душа-человек». Это подтверждается, в частности, тесной взаимосвязью и даже взаимозаменяемостью у сибирских народов образов тотема-птицы и души-птицы, о чем я уже говорил в третьей главе.

В циклах «нижней» жизни главным «жизненным» началом выступает душа-тень, определяющая прежде всего материальную сторону человеческого бытия, его физическую суть. Ее прогрессирующее уменьшение в Нижнем мире (после смерти человека) Сагалаев справедливо трактует как «приближение к тем формам, в которых воплощается “зародыш” новой жизни» (Сагалаев А.М., 1991. С.126). Поэтому у рожденного на Земле младенца душа-тень настолько мала, что практически не принимается в расчет. Она «растет» и «взрослеет» вместе с телом и, в конце концов, сравнивается по значимости с душой-птицей и даже в ряде случаев начинает превосходить ее.

Касаясь механизма жизненного круговорота, необходимо иметь в виду, что земное и «нижнее» время имеет разную скорость. У обских угров «нижнее» время течет, по одним свидетельствам, в семь раз быстрее земного, по другим — в некое число раз, кратное семи. Мне лично кажется наиболее подходящим число 21. Во-первых, потому, что в нем сопряжены два сакральных числа: 3 и 7 (трижды семь). Во-вторых, это подтверждается следующим обско-угорским обычаем: когда у остяков или вогулов умирал член семьи, то жена или кто-нибудь из родственников изготавливали заместительное тело покойного («куклу»), которое хранили в доме определенное число лет (если умирал старик — до трёх-четырёх лет; если зрелый человек — до двух лет; если молодой — до года; если ребенок — до полугода). По прошествии урочного срока изображение прихоранивали в могилу, иногда оставляли в заброшенном жилище (что равносильно захоронению), сжигали и пр.

В течение своего пребывания в доме изображение несколько раз заменялось меньшей по размерам «куклой» — каждый раз все мельче и мельче. Скорее всего, это делалось по правилам «нижнего» времени — в соответствии с его обратным ходом в ускоренном темпе. Тогда, если сопоставить ритуальное («кукольное») время (для стариков — не менее трёх лет, для зрелых — до двух и т.д.) с реальным земным, получается, что земное время течёт примерно в двадцать один раз медленнее ритуального.

В фольклорных произведениях разных племен и народов присутствуют сюжетные мотивы, так или иначе затрагивающие вопрос о праве земного человека на личное физическое бессмертие. Сразу же отмечу, что на уровне сибирского язычества эта проблема фактически не возникала, даже в период становления раннеклассовых отношений. Богатыри и шаманы, если и претендуют на приобщение к «вечности», то лишь в статусе вечного духа, а не в качестве физически вечно неизменного земного существа.

По сибирско-языческой логике, персонального физического бессмертия земного человека просто не может быть: обрети земляне вечную физическую неизменность — и Земля утратит роль Среднего мира, нарушится земная и космическая ритмика, прекратится жизненный круговорот, рухнет миропорядок. Поэтому в преданиях и священных текстах народов мира все случаи земного физического бессмертия расцениваются как сбой в системе вселенского бытия, личная трагедия, а попытки людей достичь его, как правило, заканчиваются неудачей.



Рис. 39. Рожаящая женщина. Бронза. Около рубежа I и II тысячелетий н.э. Тюменская обл. Случайная находка.



Рис. 40. Зыбка с младенцем. Глина. Поздний период бронзового века (около XII—IX вв. до н.э.). Поселение Юргаркуль III (Тобольский р-н Тюменской обл.).



Рис. 41. Глиняный сосуд (лодка в страну мертвых?). V/VI—VIII/IX вв. н.э. Релкинский могильник (Томская обл.).

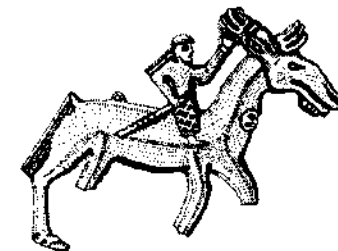


Рис. 42. Фигурка Матери-Прародительницы. Бронза. Около рубежа н.э. Культурное место у д. Пиковка (Томская обл.).



Рис. 43. Обско-угорская богиня-жизнедательница (Калташ?). Бронза. Около рубежа н.э. Кулайское культурное место на р. Чая (Томская обл.).

Культурный герой и ТРИКСТЕР



На жизнь сибирских язычников, помимо богов, демонов, духов, влияли еще три категории лиц, активно задействованных в регламенте земной жизни. Это — культурный герой, трикстер и шаман. Забегая вперед, сразу же оговорю социально-культурный статус трех названных персонажей.

Главная функция культурного героя — улучшать Мир, учить людей полезным умениям и навыкам, добывать для них небесные дары (порою вопреки воле богов) и вообще всячески благодетельствовать род людской, независимо от того, заслуживают люди этих благодеяний или нет. Культурный герой обычно подается в мифологии как альтруист, не ищущий личных выгод.

Главная функция трикстера — преступать общепринятые нормы и установки, профанировать сакральное, колебать установленный богами миропорядок, нарушать равновесное состояние Верха и Низа. Трикстер, особенно в своих архаичных зооморфных разновидностях, весьма глумлив, циничен, для него практически нет ничего святого.

Главная функция шамана — посредничество между земным и неземными мирами, охрана установленного богами миропорядка, кураторство жизненного круговорота на вверенной ему родовой или родоплеменной территории. Шаман более всех других землян понимает, что в основе Мироздания на всех его структурных уровнях лежит единство противоположностей, и в полной мере осознаёт равную необходимость как добра, так и зла для существования и развития Мира; он осознаёт яснее, чем кто бы то ни было, что сбой их равновесного состояния может привести к нарушению миропорядка и даже к гибели Мира.

Е.М.Мелетинский определил культурного героя как «мифический персонаж, который добывает или впервые создает для людей различные предметы культуры (огонь, культурные растения, орудия труда),

учит их охотничьим приемам, ремеслам, искусствам, вводит определенную социальную организацию, брачные правила, магические предписания, ритуалы и праздники... Культурному герою приписывается также участие в мироустройстве: вылавливание Земли из первоначального океана, установление небесных светил, регулирование смены дня и ночи, времен года, приливов и отливов, участие в создании, формировании и воспитании первых людей и др.» (Мелетинский Е.М., 1992. С.25). Таким образом, культурный герой благодетельствует людей не только как творец добрых дел, но и как учитель. К наиболее ярким культурно-героическим образам сибирского языческого фольклора относятся Мир-суснэ-хум у манси, Дох у кетов, Хадо у нанайцев, Элэй у якутов и др. Большинство из них — родовые, племенные или этнические предки. Дох и Хадо считаются, кроме того, еще и первошаманами.

Вогульскому Мир-суснэ-хуму как культурному герою приписывается творение отдельных деталей Мира, обучение человека ремеслам, другим важным умениям и навыкам. Он был первым охотником на лося, познакомил людей с огнем, создал полезные растения и животных, обязал птиц прилетать летом на север. По велению отца (хозяина Верхнего мира) он добывает в Нижнем мире Солнце и Луну (Мифы, предания, сказки..., 1990. С.19, 294).

Кетский культурный герой Дох — основоположник обычного родового права, учредитель главных канонов народной нравственности и житейской мудрости. Кетские шаманы прежде вставляли в свои камлания речитативное изложение тех или иных установленных Дохом жизненных правил, заканчивая каждое поучение обязательными словами: «Так Дох говорил» (Анучин В.И., 1914; Новик С.Е., 1984. С.265).

Нанайский культурный герой Хадо дал людям первых шаманов, открыл дорогу в буну (мир мертвых), обеспечив тем самым «правильную» циркуляцию душ, т.е. положил начало цикличному жизненному круговороту и таким образом обусловил постоянную возобновляемость жизни на Земле. Главным подвигом Хадо было избавление людей от смертельной космической жары. «Тогда было три солнца, — повествует миф, — рыба умирала, и людям стало невозможно жить. Он (Хадо. — М.К.) пошел к восходу солнца, дошел, сделал тууру — травяной дом. Когда солнце взошло, дом загорелся, он стрелять не мог. Опять домой пошел. Опять к восходу солнца пошел, дошел, деревянный тууру сделал. Солнце взошло — опять пожар. Опять вернулся, снова туда пошел, каменный тууру сделал. Солнце взошло, он два солнца убил... После этого хорошо жить стало, народ хорошо родиться стал» (Штернберг Л.Я., 1933. С.448, 493). Любопытно, что нанайские «большие» шама-

ны, приступая к провожанию душ, вначале обязательно рассказывали легенду о Хадо, расстрелявшем два солнца из трех.

Якутский культурный герой Элэй, в отличие от вышеохарактеризованных, почти совершенно лишен сакральной окраски. Он не шаман, а обычный человек, скромный, трудолюбивый. Труд его — всегда созидательный, творческий, приносящий пользу людям. Согласно легендам и преданиям, Элэй придумал плавильный горн, изобрел меха для раздувания и поддержки огня, кузнечные инструменты, гончарство; завел загоны для скота, хлев для жеребят, ввел в практику дымокур, к которому приманил, а затем приручил диких лошадей. Он первым изготовил чороны и другую молочную посуду, учредил весенний праздник кумыса — ысыэх (Ксенофонов Г.В., 1977).

Говоря об общей направленности эволюции образа культурного героя, Е.М.Мелетинский намечает две основные этапные (?) тенденции в трансформации его функциональной специфики: «В древних версиях мифов, отражающих специфику присваивающего хозяйства, культурный герой добывает готовые блага культуры, а порой и элементы природы путем простой находки или похищения у первоначального хранителя (у старухи-прародительницы, у хозяйки царства мертвых, у небесных богов, у духов-хозяев). Типичный пример — похищение огня: тотемными предками у австралийцев, полинезийским Мауи, индейским Вороном, древнегреческим Прометеем и др.

Параллельно или стадияльно позднее возникают мифы об изготовлении природных объектов культурным героем-демнургом с помощью гончарных, кузнечных и других орудий... На заре эпохи металла культурный герой выступает в облике чудесного кузнеца» (Мелетинский Е.М., 1992. С.25).

Чертами культурного героя (как правило, задним числом) наделялись и особо выдающиеся вожди (например, Чингисхан, чтившийся тюрко-монгольскими народами как основатель государственности, учредитель законов, усмиритель соседних народов, завоеватель Мира, носитель славы и величия тюрко-монгольских этносов), и многие верхние духи. Им приписываются деяния, направленные на улучшение жизни людей, на устройство и упорядочение Мира. Так, призывая на помощь во время камлания божественного Соо-кана, телеутский шаман обращается к нему со следующими словами:

Ты...

Там, где не должна была взойти Луна,

Заставил ее взойти,

Живущему под месяцем народу

Мудрость дал,

Там, где не должно было взойти Солнце,

Заставил взойти...

Божественным статусом обладает и мансийский Мир-суснэ-хум. Он — младший сын хозяина Верхнего мира Нуми-Торума и богини-жизнедательницы Калтащ (по другой мифологической версии, «незаконный» сын Калтащ, плод ее «греховной» связи с властителем Преисподней Куль-Одыром). Мир-суснэ-хуму доверено свыше следить за соблюдением земными жителями установленного богами миропорядка. Роль культурного героя он исполняет побочно, скорее на «любительском», чем на «профессиональном» уровне, корректируя и совершенствуя время от времени по своему усмотрению условия существования людей на Земле.

Таким образом, в процессе перехода от первобытности к раннеклассовым отношениям культурные герои в своем развитии все более разделяются на две главные разновидности — на «земных» (народных), вроде якутского Элэя, и на «высших» (предназначенных, сакральных), вроде монгольского Чингисхана. Последние («высшие») нередко эволюционируют в духов небесного ранга, причем отдельные из них начинают приобретать явно выраженные мессианские черты. Относительно возможности генетической преемственности между культурным героем и богоравными небесными лицами, в том числе мессией, спасителем, высказывались К.Брейзиг, П.Радин и др. (Breysig K., 1905; Radin P., 1956).

Одно время была весьма популярна точка зрения, декларирующая генетическую связь образа Спасителя с образом трикстера, однако она практически никак не обосновывалась. Я коснусь этого вопроса ниже в связи с анализом проблемы трикстера.

* * *

Кроме культурного героя, в фольклоре разных народов фигурирует персонаж, пародирующий и профанирующий установленный богами миропорядок, попирающий устоявшиеся нормы жизни. Он выступает как в архаичном зооморфном облике (Ворон у северо-восточных палеоазиатов; Койот, Норка у некоторых групп североамериканских индейцев; Лиса у многих народов мира и др.), так и в антропоморфном виде (Эква-Пыриц у манси, Ими-Хигты у хантов, Дяйку у нганасан, Дна у энцев, Иомпу у ненцев, Ича у селькупов, Оёлоко у долган и северных эвенков, Дебегей у юкагиров и т.д.), хотя возможен и синкретический антропозооморфизм.

В науке за подобной личностью закрепился термин «трикстер» (англ. «плут») — не вполне, на мой взгляд, соответствующий характеру понятия, но, тем не менее, прочно вошедший в научный обиход.

Касаясь вопроса о социальной и мировоззренческой оправданности этого во многом загадочного фольклорного образа, Е.М.Мелетинский приходит к заключению, что сказания о трикстере указывают на поиск людьми некой «легальной отдушины, известного противоядия мелочной регламентированности в родовом обществе, шаманскому спиритуализму и др.» (Мелетинский Е.М., 1972. С.179). В реальной жизни поиск этой отдушины проявляется «в элементах самопародии и распушенности, имевших место в австралийских культовых ритуалах, римских сатурналиях, средневековой масленичной обрядности, празднике дураков и др.» (Мелетинский Е.М., 1992. С.27).

Тезис о «легальной отдушине» как условии выплеска накапливающейся внутри человеческого коллектива теснящей душу энергии недавно развил И.Н.Гемуев, главным образом на примере Медвежьего праздника у обских угров: «На всем протяжении существования, — рассуждает названный автор, — человек был обречен на необходимость создания норм и следования им, без чего невозможно функционирование социума. В то же время, чтобы не сойти с ума, чтобы не возникла ситуация короткого замыкания, оказалось необходимым создавать иллюзорные возможности ненорматизированного поведения... Спорадичность (а на самом деле завуалированная регулярность)... средневековых карнавалов заключает в себе в скрытом виде идею неотвратимости, неизбежности норматизированного поведения людей во все остальное, внекарнавальное (и внепраздничное) время. Таким образом, Медвежий праздник, как и карнавалы, являются средоточиями противоположностей. С одной стороны, казалось бы, налицо разнузданность и вседозволенность, с другой — неявные указания на необычный, исключительный, не относящийся к повседневности характер этой вседозволенности. А стало быть, во всем, что относится к основным характеристикам бытия, господствует относительная норма» (Гемуев И.Н., 1992. С.39).

Вышеприведенные высказывания в общем справедливы, однако в них не учитывается один принципиально важный момент: все эти коллективные трикстерские демонстрации, выступающие, как правило, на уровне общественных ритуально-праздничных церемоний, в том числе обско-угорский Медвежий праздник, воспроизводят **Нижний мир**, и прежде всего его «обратный», «изнаночный» характер.

Двадцать пять веков назад Гераклит так объяснил смысл древнегреческих дioniсий и вакханалий: «Если бы не в честь Диониса они

(греки. — *М.К.*) совершали шествия и пели фаллический гимн, они бы поступали бесстыднейшим образом. Дионис же, ради которого они неистовствуют в вакханалиях, тождествен Аиду» (Материалисты древней Греции, 1955. С.42). То есть все эти взрывы ненормативного поведения есть не что иное, как стремление приобщиться к «нижней» жизни. Но зачем? И здесь возникает новый аспект проблемы, касающийся исторической предназначенности трикстера.

Мне представляется, что в земном трикстерстве воплощена противоречивая сущность развивающегося человечества, с его беспрестанными неприкаянными метаниями между добром и злом, между праведностью и греховностью, между Богом и Сатаной. Могут возразить: трикстеры есть не только в Среднем (земном) мире, но и за его пределами — Гермес у древних греков, Локи у древних скандинавов и др., — однако это ничему не противоречит. Так оно и должно быть. Напомню, что, по языческим представлениям, в каждой части и частице Мироздания, от макро- до микроуровня, в соответствии с триединностью всего Сущего, есть свои Верхний, Средний и Нижний миры и субмиры, в том числе в небесной и подземной сферах.

Без трикстера Мир был бы непротиворечив, сер и недвижим. Трикстер — главный инициатор динамики Мироздания. Вне трикстерства как исторической реальности недопустимы сомнения в правомерности рутины, немислимы смены культурных, хозяйственных, социальных и мировоззренческих традиций, невозможны открытия, не на ком оттачивать чувство юмора, иронии, сарказма, никогда бы не родился смех как реакция на отход от нормы. Король, утратив в атмосфере всеобщего послушания самокритичность и чувство перспективы, вынужден призывать к себе шута, наделенного непререкаемым правом игнорировать и нарушать принятые при дворе манеры, моды, нормы и этикеты.

Именно трикстер, назло или на потеху публике, первым из земных людей сел верхом на лошадь, первым подоил козу и корову, первым сделал глиняный горшок, первым изготовил медную вещь, первым вырастил из дикого семени культурный злак.

Особенно судьбоносной роль трикстера была в период первотворения. Вот что пишет в этой связи В.Г.Богораз-Тан о деятельности чукотского мифологического трикстера Кухты (Кухту), выступающего в образе Ворона: «Ворон Кухт в процессе миротворчества одновременно соперник и помощник Творца... В дальнейшем миротворчество, точнее мироустройство переходит от верховного бога к Ворону. Ворон придает Земле ее поверхность и форму. Он пролетает над ней и прочерчивает крылом долины и овраги. Капли мочи его и брызги

слюны превращаются в реки и озера, извержения превращаются в горы... После этого Ворон создает мужчину и женщину, обучает их важнейшим жизненным процессам: испражняться, любить, рожать детей» (Богораз-Тан В.Г., 1928. С.41). Далее Кухт добывает в мире духов солнце, месяц, звезды, зажигает для людей первый костер, обучает их охоте и другим промысловым умениям.

Одновременно с этими полезными деяниями Ворон совершает многие негативные поступки. Он изображается в чукотской мифологии «скверной птицей, похотливой, вороватой, голодной, он питается калом и падалью, соблазняет собственную дочь, притворяется мертвым и заставляет жену свою устроить ему погребение. Все запасы семьи поступают в его распоряжение в виде погребального дара. Он объедается, а семья голодает и плачет» (Богораз-Тан В.Г., 1928. С.42). То же самое мы видим у камчадалов, в мифологии которых одноименный Ворон-трикстер занимает весьма существенное место, выступая то как благодетель, то как плут, глупец и святотатец. «Никого глупее не представляют, — писал о камчадалах в середине XVIII в. С.П.Крашенинников, — как своего Кухту, чего ради и не воздают ему никакого почтения, ничего у него не просят и ничем так, как его именем, не забавляются, рассказывая про него такие непристойности, о которых и писать гнусно. Между прочим и то в порок ему ставят, что он столько гор и столько стремнин сделал и столько мелких и быстрых рек, что столько дождей и бурь производит и беспокоит их. И для того входя зимою на высокие горы или спускаясь, ругают его всякою бранью. То же делают и при других трудных обстоятельствах» (Крашенинников С.П., 1949. С.407—408).

Говорят, А.Энштейна однажды спросили: «Как совершаются открытия?» Великий ученый ответил примерно так: «Все знают, что есть нечто абсолютно невозможное. Но вот приходит дурак, который этого не знает. Он и делает открытие». В этой, приписываемой Энштейну, оценке роли ученого в жизни общества выражена озорная и меткая мысль о противоречивой сущности служителя науки, который в силу своей особой предназначенности просто обречен на переступание через традиционное понимание Мира. В этом своем качестве ученый-переступатель, по существу, тождествен трикстеру: как и последний, он вызывает у общества одновременно любопытство, надежду и страх, нередко переходящие в непонимание, в настороженность и даже в открытую нелюбовь. Общественное мнение руководствуется на этот счет своей логикой, зачастую питаемой примерами негативных последствий ряда известных научных открытий. Кроме того, обществу вряд ли импонируют бытующие в нынешней науке критерии отличия «настоящего» уче-

ного от «ненастоящего», не всегда укладывающиеся в рамки привычного понимания обществом меры соотносимости добра и зла, истины и заблуждения, пользы и вреда.

Критерии добра и зла в реальной науке весьма относительны. Согласно этим неписанным критериям, «настоящего» ученого от «ненастоящего» отличают, по крайней мере, три логически взаимосвязанных качества. **Первое:** «настоящий» служитель науки не должен бояться прослыть дураком в глазах ученой публики. Едва ученый начнет терзаться мыслью «Ах, как бы кто не подумал, что я дурак», он тут же утрачивает творческую оригинальность и превращается в обычного академического обывателя. **Второе:** «настоящий» ученый должен исходить из обязательного правила: лучше искать и ошибаться, чем не искать и не ошибаться. Истину (часто через заблуждение) может найти и постичь только ищущий. Конечно, лучше всего искать и не ошибаться, но этот идеальный вариант (без «терниев») в науке практически невозможен. **Третье:** «настоящий» ученый обязан исходить из заповеди, гласящей, что в науке лучше сказать глупость, чем ничего не сказать. Вокруг глупости, коль скоро она высказана, начинается работа мысли: раздумья, споры, несогласия, в процессе которых предлагаются иные точки зрения, высказываются новые глупости, антиглупости, активизируется творческий потенциал и т.д. Кроме того, как показывает богатый человеческий опыт, глупость нередко оборачивается умностью, которая поначалу воспринимается как глупость лишь из консервативного нежелания общества отступить от традиционных норм, правил, привычек — в полном соответствии с вышеприведенным высказыванием А.Эйнштейна.

Перечисленные критерии, если принимать их и следовать им на уровне формул, таят в себе большую опасность. Дело в том, что ученый-исследователь, ориентированный **только** на открытия, являет собою, в сущности, классический образец трикстера, ибо, как и последний, готов переступить через **любую** норму. Это «переступание», если оно безудержно и бесконтрольно, может обернуться для общества великими бедами. Поэтому ныне (как и прежде) столь актуален вопрос о нравственности науки, тем более что любое доброе дело имеет изнаночную сторону и способно превратиться в великое зло.

Сложность понимания и оценки трикстера во многом объясняется притягательной и одновременно отталкивающей аурой этого образа. Публика (общество, народ, толпа) ощущает и интуитивно полусознаёт все это. Отсюда такой непреходящий интерес к «дураку», над которым все потешаются, в то же время симпатизируя ему

— одновременно плохому и хорошему, неудобному и удобному, глупому и умному, шарлатану и правдознатцу.

В каждой деревне, в каждом сообществе, в каждом этносе накликают, находят или рождают своего «дурака», выступающего в зависимости от места и времени в разных видах и качествах. В русском варианте это: фольклорные дураки (Иван, Емеля и пр.), юродивые, ярлыги кабацкие, шуты, скоморохи, обычные деревенские дурни.

Образы трикстеров создавали в разное время Гомер (Одиссей), Ф.Рабле (Гаргантюа), Т.Манн (Феликс Круль) и многие другие. Их искали и ищут наши дети и внуки, любимые герои которых — Пинокио (Буратино), капитан Врунгель, Старик Хоттабыч, Карлсон, Который Живет на Крыше; Пеппи Длинный Чулок, медвежонок Винни-Пух, пес Пиф и прочие — герои облагороженные, гуманизированные, но имеющие, тем не менее, явные трикстерские черты.

Любой человек на пути от детства к взрослости переживает трикстерский период, или так называемый «переходный возраст», когда наступает пора непочтения к авторитетам, сомнения в общепринятых истинах, переоценки былых идеалов. Некоторые люди, вступив в переходный возраст, не выходят из него до конца жизни. Это и есть трикстеры.

Трикстерами могут быть не только отдельные личности, но и отдельные поколения, отдельные этносы. В жизни народов случаются время от времени спонтанные выплески особой активности — обычно в переходные возрасты жизни этноса и в периоды всплеска так называемой «пассионарности» (Гумилев А.Н., 1970).

«Переходный возраст» и «пассионарность» — два разных возрастных проявления. Если «переходный возраст» более всего сопоставим с «подростковым» (трикстерским) периодом открытий и переоценок, то «пассионарность» выглядит как проявление «бурной молодости». В русском фольклорно-мифологическом варианте достижение героем пассионарной зрелости выглядит обычно так: сын, достигнув молодого возраста, вдруг является к родителям и заявляет: «Дорогие батюшка и матушка! Дайте мне добра коня да благословите в дальний путь. Хочу людей посмотреть и себя показать». После этого он несколько лет скитается по чуждаемым землям, преодолевает всевозможные препятствия, совершает многие подвиги, добывает разные ценности, в том числе красавицу-жену и, «перебесившись», возвращается домой, где, успокоившись, ведет до конца своих дней рациональный, размеренный образ жизни. На этническом уровне такие бурные исторические периоды воспринимаются бывшими (успокоившимися) пассионариями и их потомками как «героические эпохи».

Случалось, что, достигнув периода «бурной молодости», человек (как это бывало и в связи с подростковым, «трикстерским», возрастом) не выходил из этого состояния всю свою последующую жизнь, т.е. обращался в постоянно действующего «пассионарного индивида». Когда индивидуальный пассионарный статус волею судьбы или случая совмещался со статусом «предназначенной личности», на исторической арене появлялись такие выдающиеся колебатели мира, как Александр Македонский, Аттила, Карл Великий, Чингисхан, Наполеон и др.

В двухтомнике «Мифы народов мира» (1992) раздела «Трикстер» как такового вообще нет. Трикстер как мифологический персонаж рассматривается в разделе «Культурный герой». Е.М.Мелетинский считает трикстера пародийной разновидностью культурного героя, его комическим дублером. По его мнению, на самой архаичной, зооморфной, стадии трикстер и культурный герой практически нерасчленимы (Ворон, Койот и др.), затем происходит их разделение (Мелетинский Е.М., 1992. С.26). Мне эта точка зрения представляется несколько надуманной. Дело в том, что трикстер как таковой состоит из двух творческих «половин» — светлой и темной; одна творит во благо людей, другая — во зло им, т.е. он одновременно и герой, и антигерой, и эти две его сути были с ним всегда. Они никогда не разделялись.

Как уже говорилось выше, трикстер всегда «переступает» и «нарушает» — иначе говоря, находится в оппозиции к любому миру, в котором он в данный момент пребывает: в мире зла он переступает через зло (т.е. объективно творит добро), а в мире добра — через добро, объективно совершая зло. Так, чукотский Ворон — наиболее архаичный тип трикстера — в своей негативной ипостаси совершает обманы, подлоги, проявляет неоправданную жестокость и непомерную похотливость, глумится над сакральным, нарушает экзогамные нормы и пр., но в других случаях и ситуациях ведет себя как герой-благотель: похищает у нижних духов спрятанные ими Солнце, Луну и звезды; изобретает рыболовство, создает реки, оленей, китов, птиц, собак (Мелетинский Е.М., 1979).

Подобным же образом ведет себя более поздний тип трикстера — мансийский Эква-Пырищ. Паут, глумитель и обманщик, он время от времени позволяет себе совершать добрые дела: отбирает у хозяина Нижнего мира Солнце и Месяц, делает первую лодку, отрубает у шестиногого лося две «лишние» ноги и тем самым делает его доступным объектом мясной охоты.

Здесь опять-таки необходимо помнить: трикстер делает добро не из любви к добру и не из любви к людям, а из бесовского стремления вывернуть «наизнанку» любую вещь, любое явление, в том числе зло, которое, будучи «вывернутым», становится добром.

Другое дело, культурный герой. Если трикстер в какие-то моменты и при каких-то обстоятельствах может действовать под личиной культурного героя, то культурный герой, как правило, не опускается до клятвопреступления и глумления над святынями, потому что иначе он теряет героический ореол и превращается в обычного трикстера. Здесь нет обратной связи.

Трикстер и культурный герой несопоставимы, поскольку пребывают в разных семантических плоскостях. Если уж говорить о полярности функций, то трикстеру противоположен не столько культурный герой, сколько шаман, являющийся, как уже говорилось, хранителем миропорядка на своей родовой или родо-племенной территории. Трикстер же — колебатель установленного богами миропорядка, нарушитель равновесного состояния добра и зла. В этом, собственно, и состоит смысл его существования. Он — совместное порождение Бога и Дьявола во имя поддержания двойственной и противоречивой сущности Мироздания.

Динамика понятий добра и зла в язычестве не во всем синхронна динамике образа трикстера. В истории не раз бывало так, что носитель добра воспринимался обществом как носитель зла, а гений — как обманщик и еретик. Чаще всего это случалось, когда проводник нетрадиционных идей приходил в Мир слишком поздно (например, Дон Кихот с его архаичным кодексом рыцарской чести) или слишком рано (многие великие ученые, художники, музыканты). В таких ситуациях мудрец, пророк, культурный герой оценивались «неподготовленными» современниками в негативно-еретическом или пародийно-озорном ракурсах.

Образцом подобного восприятия может послужить приводимый ниже пример. Известный сибирский этнограф Ю.Б.Симченко передал содержание своей беседы с чукотским шаманом Вильгиргином о главных евангельских заповедях. Шаман с удивлением спрашивает своего образованного интеллигентного собеседника, что тому нравится в учении Христа:

«— Все, — искренне ответил я.

Вильгиргин крикнул досадливо и стал говорить, все более распаляясь: — Вот говоришь, что учил он: не убей... Если в твою ярангу прибегает лишенный разума, а таких бывает много, и начинает рубить

топором твою мать, твоих детей... Значит это доброе дело — дать ему всех убить и самому погибнуть?... Где здесь разум?... Тот, кто убивает просто так, не может жить с людьми. Тот, кто убил, должен сам умереть. Не он давал человеку эту жизнь и не он имеет право ее прекращать... Это глупое учение. А еще глупое учение — если тебя стукнут по голове, то снова ее подставить. Разумный человек по голове бить не станет. А неразумному подставлять свою голову — глупо. Твоя голова нужнее старикам и детям, которые твоя родня... А вот он говорит: не желай женщин...

— Не желай жен друзей своих, — поправил я...

— Еще глупее, — воспрял старик, — как же к тебе будут твои жены относиться, если ты на них внимания не будешь обращать?» (у чукчей до недавних пор брак носил во многом групповой характер) (Симченко Ю.Б., 1993. С.84–85).

Приведенный пример лишний раз подтверждает, что христианство как религиозно-нравственную систему нельзя формально проецировать на первобытность, являющуюся социально и биологически обусловленной стадией бытования особых форм осознания Мира. Здесь уместно вспомнить мудрую пословицу: каждому овощу свое время. Дело не в том, хорошо христианство или плохо, а в том, соответствует ли оно социально-экономическому, хозяйственно-бытовому и нравственно-психологическому состоянию того или иного «христианизируемого» языческого народа. И здесь нельзя не согласиться с В.Г.Богораз-Таном, считавшим, что применительно к первобытности «его (христианства. — М.К.) неестественное миролюбие с теоретическим представлением ланиты под бьющий удар, такие правила, как “любите ненавидящих вас”, “благословляйте проклинающих вас” на практике вели к затемнению здоровых инстинктов жизни» (Богораз-Тан В.Г., 1928. С.133).

К.Г.Юнг полагает, что общая направленность эволюции образа трикстера идет по линии постепенного превращения его в свою противоположность, а именно в спасителя (Юнг К.Г., 1996в. С.355–356). Здесь Юнг, видимо, излишне доверчиво отнесся к довольно путаному, но популярному в свое время тезису о прямой генетической преемственности: трикстер — культурный герой — спаситель.

Мне думается, что трикстер, хотя и продуцировал в Мир постоянно добро и зло, сам по себе никогда не перерождался в какой-либо семантически и функционально однозначный персонаж (спасителя, дьявола). Это не означает, однако, что трикстер как образ оставался неизменным. Как уже говорилось выше, одним из его частичных или полных современных воплощений является тип

ученого-«переступателя», который, как и юнговский трикстер, обладает «перспективы значительно более высокого развития сознания благодаря огромной тяге к знаниям» (Юнг К.Г., 1996 в. С.348). Однако зачастую остается тайной за семью печатями, что же принесет человечеству очередное новое знание. «Практически все величайшие проблемы жизни, — заметил мудрый Юнг, — неразрешимы в своей основе; такими им и должно быть, ибо они выражают неизбежную полярность, присущую любой самоопределяющейся системе» (Юнг К.Г., 1994б. С.164).

Замечу в этой связи, что стремление ряда ученых-историков выдать на-гора «непротиворечивую» концепцию тех или иных сторон биографии человечества трудно признать оправданным. Любое по-настоящему глубокое, многоуровневое, системное историческое построение просто обречено быть «противоречивым», иначе оно утратит способность адекватно отражать объективную противоречивость исторического процесса.

Опасность трикстера не в нем самом, а в его полной победе и в его полном поражении. Античное язычество погибло главным образом потому, что и люди, и боги греко-римского мира стали воплощением трикстерских начал. Трикстерство оправданно лишь как фермент, как дрожжи, но из одних дрожжей (как, впрочем, и без дрожжей) хлеба (во всяком случае, настоящего) не испечешь.

Вне трикстерства развитие человечества вообще немислимо. В.Метерлинк и П.Д.Успенский (первый — в блестящем энтимологическом исследовании «Жизнь термитов», второй — в не менее блестящем философском труде «Новая модель Вселенной») пришли, на первый взгляд, к совершенно фантастическому заключению, что Природа в дочеловеческий период пыталась устроить разумный социум на основе мира насекомых — пчел, муравьев, термитов, строение организма которых биологически во многом совершеннее, чем у человека и животных. Однако эксперимент не удался, и его пришлось отменить. Хотя ни Метерлинк, ни Успенский не упоминают о трикстере, все их рассуждения наводят на мысль, что главной причиной неудачи проведенного опыта (если он действительно имел место) явилась незаложенность в него идеи трикстера.

«Их древнейшая цивилизация, — пишет Метерлинк о термитах, — является наиболее любопытной, наиболее полной, наиболее разумной и, в некоторой степени, наиболее логичной... из всех цивилизаций, которые появились на земном шаре перед нашей собственной.

...В термитнике боги коммунизма стали ненасытными Молохами: чем больше им отдают, тем большего они требуют — и упорствуют в своих требованиях до тех пор, пока индивид не будет уничтожен, а его нищета не станет абсолютной. Эта ужасная тирания не имеет подобия

среди людей, ибо если у нас благами цивилизации пользуются хотя бы немногие, в термитнике ими не пользуется никто.

Дисциплина, более суровая, чем у кармелитов или траппистов, и добровольное подчинение законам или правилам, пришедшим Бог знает откуда, не имеют себе равных ни в одном человеческом обществе. ...Здесь нет отдыха, кроме последнего для всех сна; здесь недопустима болезнь, а слабость несёт за собой смертный приговор. Коммунизм доведен до границ каннибализма и копрофагии.

...Прежде у термитов были крылья; теперь их нет. У них были глаза, которыми приходилось пожертвовать. У них был пол, но и его пришлось принести в жертву» (Успенский П.Д., 1993. С.78).

Эволюция так называемых общественных насекомых — пчел, муравьев, термитов — моделирует, мне кажется, судьбу «бестрикстерских» человеческих обществ, в которых нет места сомнению, переступанию и индивидуальности. Особенно наглядно и откровенно это проявилось в полпотовском варианте коммунистического «рая»: поголовное уничтожение всего мыслящего и сомневающегося, полное истребление всякой духовности, культивирование всеобщей нищеты и одинаковости, воинствующее невежество, жесточайшая дисциплина, строжайшая регламентация всего и вся, тяжелый беспросветный коллективный труд (непонятно во имя чего) и т.д.

Если рассматривать человечество с точки зрения оправданности его существования, то напрашивается предположение, что в системе земного (а может быть, и вселенского) Мира человеческий род призван играть роль трикстера. В этом суть и смысл человечества как природного феномена. С одной стороны, оно необходимо Природе, потому что вне человеческого разума Мир и все Сущее вообще бессмысленны. С другой стороны, человечество своим существованием и своей непредсказуемостью нарушает вселенское равновесие, вредит Миру, разъедает его, как раковая опухоль.

Трудно предугадать, что может предпринять Природа (Мировой Дух?) во имя безопасности Мироздания. Низведет человечество до уровня термитника? Но уничтожение разума убьет сущность Мира, его главный смысл. Придет на Землю спаситель, мессию, чтобы вложить в человечество новую, более удобную нравственную концепцию? Однако, как свидетельствует история, никто из спасителей не сумел уравновесить Мир на сколько-нибудь длительный период. Спустя некоторое время страсть к «переступанию» опять начинала обуревать страждущих. Восстав из глубин бессознательного, она воплощалась в трикстера, а вслед за этим возникали новые кризисные ситуации, требующие своего решения.

Все возвращается на круги своя.

И так будет, пока существует наш земной Мир.

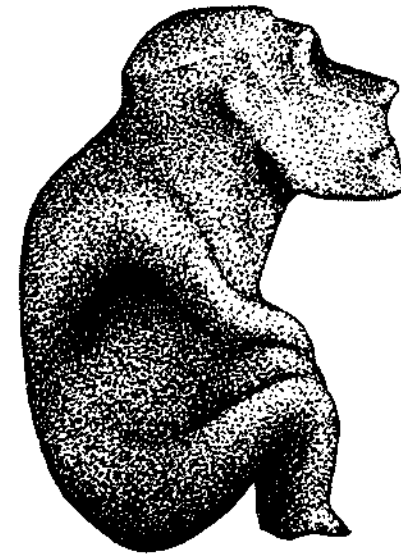


Рис.44. «Трикстеры». Камень. 1 — предположительно первая половина II тысячелетия до н.э. Совхоз Мичуринский (Кустанайская обл., случайная находка); 2 — предположительно I тысячелетие до н.э. Песчаный карьер (пос. Потанино, Челябинская обл.).

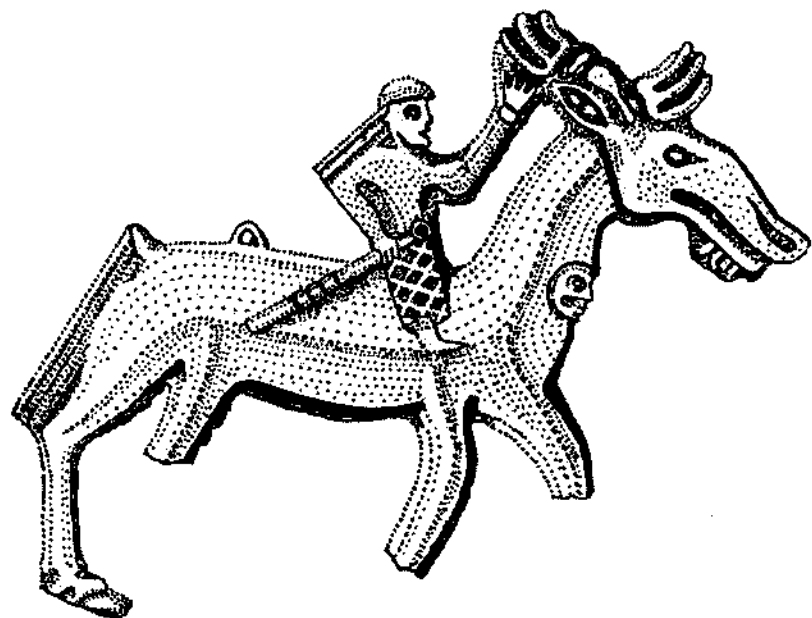


Рис. 45. Божественный всадник на коне-лосе. Бронза. Вторая половина I тысячелетия н.э. Шутовское культовое место (Томская обл.).

Шаман



Иерархия культовых лиц

В предыдущей главе говорилось, что главные функции сибирского шамана состоят в следующем: 1) он — куратор бесперебойности жизненного круговорота; 2) он — страж миропорядка на своей родовой земле; 3) он — хранитель равновесного состояния «верхних» и «нижних» проявлений на вверенном ему участке Среднего мира.

Шаман, в отличие от других культовых лиц, прежде всего от колдуна и от жреца, завязан на все три мира Вселенной — на Средний, Верхний и Нижний. Но ведь, может возразить кто-то, есть «белые» и «черные» шаманы: первые общаются только с верхней половиной Вселенной, вторые — только с нижней (Средний мир, являющийся пограничной вселенской сферой, в той или иной мере доступен и «белым», и «черным» шаманам). Однако дело вот в чем: разделение шаманов на «белых» и «черных» — не что иное, как показатель умирания шаманства и шаманизма, их грядущий упадок. «Белый шаман» — это уже не шаман, а жрец, а «черный шаман» — это обычный колдун. Причисление того и другого к категории шаманов имеет место из-за не вполне корректного употребления терминов.

Шаман с его многозначным культовым статусом в определенных ритуальных ситуациях может предстать как в качестве колдуна (когда он идет на связь с духами Нижнего мира), так и в качестве жреца (когда камлает на Верхний мир). Но ни жрец, ни колдун никогда не выступают в роли шамана, поскольку, в отличие от последнего, их ритуально-обрядовые действия направлены, как правило, лишь на один из внеземных миров — на Верхний (жрец) или на Нижний (колдун). Здесь нет обратной связи.

Из отечественных этнографов-религиоведов к пониманию истинного соотношения статусов жреца и колдуна в связи с так называемым «белым» и «черным» шаманством ближе других, на мой взгляд, подошли Н.А.Алексеев (1984), К.М.Герасимова (1992), П.А.Слепцов (1992).

Следует учитывать, что «белое» и «черное» шаманство имело весьма узкую локализацию — лишь на тюрко-монгольском юге Сибири, преимущественно в алтае-саянском регионе, за пределами которого оно известно лишь у бурят и якутов. А.В.Анохин отметил у алтайцев три равноправные культовые группы: 1) обычные шаманы, камлавшие «черным» и «чистым» тосям, т.е. нижним и верхним богам; 2) «черные шаманы», ориентированные на «черных тосей»; 3) «белые шаманы», общавшиеся только с «чистыми тосями» — Ульгеном, его сыновьями, духами гор и др. (Анохин А.В., 1924. С.108—130). Аналогичная трехчленная градация шаманов отмечена у якутов и бурят: «белый шаман» (жрец), «черный шаман» (колдун) и истинный, традиционный шаман, камлающий на все три мира.

У якутов на весенних и летних общественных ритуальных праздниках иногда были задействованы «белый» и «черный» шаманы. Первый стоял (или шел) лицом к востоку, был одет в шкуру белого жеребенка и шаманил около белых березок с зелеными листьями. Второй же был ориентирован на запад, одет (в отличие от «белого шамана») в шаманский костюм, шаманил около жеребца черно-пегой масти и совершал жертвенные кропления дырчатой ложкой (Худяков И.А., 1969. С.262).

«Белые шаманы» практически не болели шаманской болезнью. Якутский «белый шаман», в отличие от «черного», не сопровождал свои действия чрезмерной отдачей физической и психической энергии. Он апеллировал к богам и духам не столько от имени отдельных лиц и групп, сколько от общества в целом. «Служил только добру, высшим богам. У него не было шаманского костюма и бубна, он носил белую одежду..., никогда не общался с дьявольской силой, кровавых жертвоприношений не делал, не резал скотину в жертву, а посвященную же небожителям скотину берегли, на ней не ездили, по возможности холили» (Габышев Е.С., 1992. С.99).

Алтайские «белые шаманы» камлали лишь летом, в теплую погоду, поскольку зимой небо «замерзает», и Верхний мир становится недоступным для посещения. Они, как и их якутские «белые» собратья, не имели полного набора традиционных культовых принадлежностей. Так, у них, в отличие от обычных и «черных» шаманов, не было специального костюма — маньяка. Они камлали в обычном халате, к спине которого пришивали три белые ленты, спускающиеся

до полу (Анохин А.В., 1924. С.38). «Белые шаманы» у алтайцев так и назывались — «безманьячные» («маньяк йок»).

Сложнее разобраться с «черными шаманами». Дело в том, что колдуны, т.е. культовые лица, связанные в основном с Нижним (и земным) миром, были практически у всех сибирских народов. Кеты говорили о своих колдунах так: «Он видит вверх не выше взлета летучей мыши, а вниз глубоко» (Алексеенко Е.А., 1981. С.124).

Все шаманствующие женщины-аборигенки были скорее колдуньями, чем шаманками, потому что не имели права камлать на Верхний мир. Даже если в каких-то исключительных случаях они допускались в верхнюю сферу (например, у кетов), то не выше первой (самой нижней) ступени неба. Что касается колдунов-мужчин, то они воспринимались как «черные шаманы» лишь там, где были «белые шаманы», т.е. преимущественно у тех же алтае-саянских тюрко-монголов, якутов и бурят. Кстати, «черные шаманы» (колдуны), как и женщины-«шаманки» (колдуньи), не могли подниматься выше первой ступени неба, да и то небесные духи, обнаружив их там, сразу же сгоняли обратно вниз (Васильев В.Н., 1909. С.281).

Впрочем, возможности шаманов, имеющих право камлать на Верхний мир, тоже были не беспредельны. У якутов самого верхнего (девятого) неба мог достичь лишь очень сильный шаман; средний же «долетал» только до шестого неба. Большинство алтайских шаманов, по А.В.Анохину, были способны преодолеть лишь первые пять небес (Анохин А.В., 1924. С.9); связь с более высокими этажами осуществлялась через духов-посредников. Однако самые знаменитые алтайские шаманы («белые») были в силах пройти все девять или двенадцать небес и предстать перед Ульгеном непосредственно (Вербицкий В.И., 1893. С.75).

Женщины-«шаманки» и нижние духи женского пола считались более «темными», чем «черные шаманы»-мужчины и нижние духи мужского пола. У алтайцев, замечает в этой связи М.Элиаде, «шаманки всегда «черные», поскольку они никогда не предпринимают путешествий на небо» (Элиаде М., 1998. С.149). Столь же примечательна «дискриминация» темных духов женского пола, обитающих в Нижнем мире. Так, если «железноголовые» сыновья алтайского хозяина Нижнего мира Эрлика характеризуются в шаманских песнопениях и призывах в достаточно выгодном свете, то дочери Эрлика представлялись злобными, уродливыми существами, не имеющими никаких положительных качеств:

Без коленных чашечек — изгибающиеся,

Без штанов — голозадые,

С лицами черными, как клей...

*Бесстыдные, насмешливые,
С вульвами, как земная трещина...
Задницами виляющие,
Грудями болтающие
Десять черных равных дочерей Эрлика...*

(Анохин А.В., 1924. С.9)

На тюркском Алтае в ритуалах, обращенных к небу, женщины, как правило, вообще не участвовали. Так, при вступлении в супружество акт посвящения Ульгеню коня светлой масти совершался от имени мужа. Присутствовать на этой церемонии могли только мужчины. Женщине садиться на «небесного коня» было строго запрещено (Вербицкий В.И., 1893. С.43).

У коренных таяжных и тундровых урало-сибирских язычников (угров, самодийцев, юкагиров, тунгусов и пр.) деления на «черных» и «белых» шаманов вообще не было, хотя тенденция к такому размежеванию, похоже, наметилась и у них. Так, эвенки-орочоны различали у себя шаманов, имеющих «корни сверху», и шаманов, имеющих «корни снизу». Тех, кто имел «корни снизу», считали колдунами и побаивались. Однако между этими двумя группами орочонских шаманов не было строгого разграничения. И те, и другие камлали и на Нижний, и на Верхний миры. Главным отличием было то, что шаманы, имеющие «корни сверху», более охотно общались с обитателями небесной сферы, а шаманы, имеющие «корни снизу», предпочитали контактировать преимущественно с Преисподней (Мазин А.И., 1984. С.66).

Селькупы (и кеты) знали два основных вида камлания — в «светлом чуме» и в «темном чуме». Камлание в «темном чуме» совершалось в абсолютной темноте, обычно с неполной шаманской атрибутикой, и было направлено на Нижний мир. Камлания в «светлом чуме» предполагали возможность идти любой нужной дорогой — верхней, средней и нижней; при этом шаман камлал в полном шаманском облачении (Прокофьева Е.Д., 1981. С.65–67). Камлание в «светлом» и «темном» чуме осуществляла обычно один и тот же шаман.

Особенно сложной была шаманская иерархия кетов. Кроме обычной градации по силе (сильные, средние, слабые шаманы), у них имелось, по крайней мере, пять шаманских подразделений более глубокого характера — по преимущественной «привязанности» шамана к тому или иному Миру Вселенной: «оленьи» шаманы, «медвежьи» шаманы («кой» и «кандел'ок»), «шаманы-дах» («дах» — мифическая птица) и «шаманы-стрекозы».

Самой многочисленной категорией были «оленьи» шаманы. Они камлали и на Верхний, и на Нижний миры. «Шаманы-медведи» («кой» и «кандел'ок») предпочитали шаманить главным образом на Нижний мир, а «шаманы-птицы» («дах») и «шаманы-стрекозы» (особенно последние) более всего тяготели к общению с Верхним миром (Алексеев Е.А., 1981. С.120–126). «Оленьи» шаманы имели костюм и другие шаманские принадлежности с преимущественно оленьей символикой, «медвежьи» — с медвежьей, «птичьи» — с птичьей и т.д.

В зависимости от целей и задач камлания, а также от его направленности в то или иное пространство, символика и атрибутика кетского шаманского костюма могла сочетать оленьи, медвежьи, птичьи и иные признаки, тем самым меняя семантические акценты камлания в ту или иную сторону, дополняя, усложняя или упрощая функциональные и мировоззренческие смыслы шаманского обрядово-ритуального действия.

Что касается так называемого «черного шаманства» у чукчей, то во всех известных мне случаях речь в действительности идет о злокозненной колдовской магии, направленной на злые дела: накликанье болезни, смерти, голода, падежа скота и других несчастий. Колдовские действия, обращенные к нижним духам во имя избавления людей от тех или иных напастей (освобождение «украденной» души, избавление от «порчи», борьба с духами болезней и др.), к категории «черного колдовства» не относились.

Кроме шаманов, у каждого аборигенного сибирского этноса была еще целая плеяда (у одних больше, у других — меньше) культовых лиц, которых поверхностные наблюдатели зачастую тоже квалифицировали как шаманов, хотя те таковыми не являлись: знахари, ясновидцы, ворожеи, гадальщики, уже упомянутые нами колдуны и пр. Особую культовую нишу занимал кузнец.

С наибольшей четкостью культовая значимость кузнеца выражена у тюркоязычных и монголоязычных шаманистов Сибири. Семантически кузнец ближе всего стоит к колдуну. Так же, как и последний, он связан с Нижним миром. Кузнец, как и колдун, кое в чем даже превосходит шамана. Якутские шаманы избегали камлать, если поблизости находился какой-нибудь кузнечный инструмент; считалось, что злые духи уважают и боятся кузнецов (Серошевский В.Л., 1896. С.632). По якутскому фольклору, если кузнец и шаман сталкивались на нижних уровнях, то в схватке обычно побеждал кузнец. Якутский шаман при посвящении произносит клятву, в которой, в частности, есть такие слова: «Буду знать, почитать и покло-

няться демону Кытай-Баксы-тоену, который дарует якутам искусных кузнецов и могущественных шаманов» (Приклонский В.А., 1886. С.98). Одним из главных атрибутов Нижнего мира у алтайцев были сотворенные Эрликом кузнечные инструменты, препятствующие шаману идти «нижней» дорогой (Анохин А.В., 1924. С.85–86).

Кузнечный дар и его таинственные проявления вызывали у окружающих священный трепет, в том числе у сильных мира сего. Легендарный калмыцкий хан-богатырь Джангар, не ведающий страха и совершивший много подвигов, идет к кузнецу, чтобы исправить поврежденное в бою оружие. Но, подойдя к кузнице, прославленный герой становится непривычно робким и во избежание неприятностей превращает себя в мальчика. Однако даже эта хитрость не избавляет его от недовольства кузнеца, который гневно восклицает:

Кто разрешил тебе в кузню войти не спросясь?

Голову с плеч сниму я тебе сейчас!

(Джангар, 1958. С.339)

В нганасанском предании рассказывается о том, как два брата набрали на одинокий чум кузнеца-чужеродца, выходца из страны лесных тунгусов. Когда младший брат спросил его: «Как железо делаешь?» — кузнец в ответ на такой «бестактный» вопрос выдернул из огня раскаленное железо и ударил им спрашивающего по голове (Мифологические сказки..., 1976. С.273).

Нганасаны были убеждены, что шаманский дар, как и всё, что с ним связано, не может прийти к избираемому лицу без участия духов-кузнецов, которые закалывают на огне кости посвящаемого шамана, «чтобы они стали железными», выковывают сердце — «чтобы оно стало смелым и мужественным» (Попов А.А., 1984. С.195). У селькупов при обряде «оживления бубна» шаман, путешествуя по мирам Вселенной, в последний день встречает двух кузнецов, которые вручают ему железные подвески для одежды и бубна, изображения духов и железную шаманскую шапку (Прокофьев Г.Н., 1930. С.372).

Несколько лет назад я высказал предположение, что окончательное утверждение шамана как культовой личности произошло в начале железного века и знаменовалось совмещением в одном лице функций шамана, богатыря и кузнеца (Косарев М.Ф., 1991. С.190, 191). Сейчас это высказывание представляется мне поспешным и не вполне продуманным. Во всяком случае, я не нашел достоверных случаев совмещения кузнеческих функций с шаманскими. А вот кузнец и колдун действительно совместимы: оба связаны преимуще-

ственно с Нижним миром, оба могут лечить некоторые болезни, оба способны наслать порчу, у того и другого «дурной глаз».

Тем не менее, некоторый параллелизм шамана и кузнеца действительно имел место, но он носил не столько семантический, сколько внешний, номенклатурный характер. По якутским поверьям, кузнец и шаман — «из одного гнезда». В монголоязычной среде наряду с «черными» и «белыми» шаманами этнографически засвидетельствованы «черные» и «белые» кузнецы. А.А.Бадмаев считает, что разделение бурятского кузнечества на «белое» и «черное» произошло около XIII в. н.э. «Белыми» кузнецами стали называть сформировавшуюся к этому времени группу профессиональных мастеров-ювелиров. Традиционных кузнецов, чтобы отличить их от новой элитной касты ремесленников, переименовали соответственно в «черных» кузнецов; начало же этой терминологической моде положил факт разделения шаманства в Бурятии X–XIII вв. на «белое» и «черное» (Бадмаев А.А., 1996. С.138).

У манси отмечено три типа «шайтанщиков»: **койпыняйт**, шаманившие с бубном (собственно шаманы); **потртан-купы**, камлавшие с музыкальным инструментом; **пенге-хум**, гадавшие на топоре. Шаманских костюмов у манси практически не было.

У восточных хантов выделяется пять разновидностей культовых лиц:

1. **Арэхта-ку** исполнял песни, былины и легенды в особой напевной форме. Нередко занимался врачеванием и предсказанием. Его культовым атрибутом был струнный инструмент панан-юх, изготовлявшийся самим исполнителем. На Васюгане арэхта-ку иногда исполнял былинный репертуар, перебирая в руках две стрелы;

2. **Улом-верта-ку** — лицо, разгадывающее сны. Другая его функция — лечение или предсказание исхода болезней, угадывание будущего. Специальной одежды или каких-либо отличительных знаков улом-верта-ку не имел и вознаграждения за свои услуги не получал;

3. **Нюрульта-ку** — устроитель развлечений, заканчивающихся иногда гаданием о предстоящем промысле. Демонстрировал всяческие фокусы. Некоторые нюрульта-ку имели бубны для созывания духов, однако никаких других отличительных признаков у них не было. Вознаграждения им не полагалось;

4. **Исыльта-ку** занимался в основном лечением больных, вселяя в себя духов-помощников, что делал обычно путем нанесения себе телесных повреждений. Исыльта-ку мог путешествовать в Нижний мир, чтобы выручить душу преждевременно умершего человека. Вступал в свой культовый сан после вещего сна, по велению божества. Получал вознагра-

раждение за труды. Иссыльта-ку приписывалась способность в трехдневный срок после смерти человека оживлять некоторых покойников;

5. **Ёлта-ку** отличался от иссыльта-ку наличием бубна, колотушки и в большинстве случаев особого ритуального костюма или отдельных его частей. Выполнял более разнообразные функции, мог путешествовать не только в Нижний, но и в Верхний мир. Наследование и избранничество играли у ёлта-ку большую роль, чем у других разновидностей культовых лиц. Чтобы стать ёлта-ку, надо было пройти обучение у старых опытных шаманов. Услуги ёлта-ку обязательно вознаграждались (Кулемзин В.М., 1976. С.52, 53);

У энецов выделяют обычно три вида культовых лиц:

1. **Сабоде** не имел шаманского костюма, камлал без помощника и обычно без бубна. В основном был связан с миром мертвых. Главная его функция — отправлять души умерших в Нижний мир;

2. **Дьяно-тадебе** не имел шаманского костюма, а только бубен. В его обязанности входили поиск похищенных душ, пропавших оленей, толкование снов, помощь при тяжелых родах. Камлал ночью, общался лишь с Преисподней. Помощником был кто-нибудь из публики;

3. **Будтоде** имел шаманский костюм, а также один или даже два бубна — для Нижнего и Верхнего миров. При нем был помощник-профессионал. Будтоде мог исполнять все ритуальные функции, в том числе считавшиеся специальностью сабоде и дьяно-тадебе: лечил больных, предсказывал, разгадывал сны, влиял на успех промысла, путешествовал по всем мирам, т.е. был, в отличие от двух первых категорий, шаманом в полном смысле слова (Прокофьева Е.Д., 1953. С.217–221).

Ненцы различали пять категорий культовых лиц:

1. **Нгачеки тадебя** (детский шаман, дающий имя новорожденному); вхож в верхние и нижние сферы;

2. **Мал' юдэрта** («сновидящий»);

3. **Самбана** — провожатый душ покойников в Нижний мир.

4. **Янганы** («камлающий к земле»); общается с обитателями Верхнего и Нижнего миров, в том числе с душами усопших;

5. **Сэвидана** («камлающий к небу»); во время камлания призывает духов всех сфер Мироздания, но преимущественно Верхнего мира (Головнев А.В., 1995. С.381).

У чукчей выделено четыре разновидности культовых лиц:

1. **Кэйлите ленг**, чья обязанность — «найти» имя новорожденному. Для этого он направлялся к «верхним людям», предварительно поев грибов мухоморов;

2. **Зуван** («знающий слово») мог, подобно гипнотизеру, усыпить людей, внушить им иллюзии, однако не был способен ходить по мес-

там настоящего шамана; чтобы посетить землю мертвых, должен был наестся мухоморов. Некоторые зуван могли успокоить волнение на море. Зуван считались неполноценными шаманами;

3. **Энгэтылет** — это, скорее, фокусник: мог выстрелить себе в лоб и выплюнуть пулю, прирастить отрубленный палец, обладал способностью приманивать моржей в определенное место и пр.;

4. **Энемелетынен** — лечил людей, предсказывал и усмирлял погоду, отвращал несчастья, умел «отводить глаза». Это, по Ю.Б. Симченко, настоящий шаман (Симченко Ю.Б., 1993. С.87–89).

Алтайцы, кроме шаманов, имели предсказателей (**рымчи**), гадалей (**мельгочн**), ворожеев (**ярымчи**), «по рукам узнающих» (**кол-курээчи**), управляющих погодой посредством камня (**ядачн**) и др. (Вербицкий В.И., 1893. С.43).

У нанайцев и орочей почитались особые культовые лица — **тундины**. Они не состояли в шаманах, не имели бубнов, специальных костюмов, однако в некоторых отношениях были даже авторитетнее шаманов. Тундины лечили больных, предсказывали, помогали роженицам при трудных родах. Но более всего они славились как знатоки обрядово-ритуальных правил, как судьи, как мудрецы.

«Они, — сообщает А.В.Смоляк, — могли проверять, правильно ли говорит шаман о своих путешествиях, иногда даже подсказывали шаману во время камлания, как ему поступить в отношении встретившихся духов, душ и т.п. ... Нанайцы, по каким-либо причинам не доверявшие шаманам, приглашали на их камлания тундинов, чтобы те проверяли правильность камлания, силу шаманов. Тундину, по общему утверждению, всегда доверяли больше... Рассказывают, как однажды шаман камлал больной женщине, отобрал у злого духа ее душу и принес, однако присутствующий при этом тундин определил, что это — душа совсем другого человека, а душа больной осталась лежать на дороге, подвергаясь различным опасностям. Тундин указал шаману на эту ошибку, и тот исправил ее: вернулся, подобрал душу, принес — сделал так, как нужно». Во время обряда провожания души у нанайцев «тундин отправлялся с шаманом по долгой и опасной дороге, наблюдая, как шаман везет души умерших, соблюдаются ли при этом все необходимые правила. Он следил, чтобы душа не упала с нарты, смотрел, не лежат ли на дороге души ранее умерших» (Смоляк А.В., 1991. С.46–49).

У нганасан нанайскому тундину соответствовал по ряду признаков **дючи́лы** — ясновидец (Грачева Г.Н., 1981. С.80). Вместе с тем, как справедливо заметила С.Е.Новик, «границы между шаманами различных категорий и провидцами, гадалками, предсказателями весьма

зыбки» (Новик С.Е., 1984. С.133). Добавлю, что при наличии этой «зыбкости» истинная разница между шаманами и «нешаманами» заключается в том, что, во-первых, шаманы, в отличие от «нешаманов», обладают способностями всех культовых лиц — колдунов, жрецов, знахарей, провидцев, гадателей и т.д. — одновременно; во-вторых, в отличие от «нешаманов», шаманы «завязаны» не на отдельные пространства, а на все миры Вселенной (Кулемзин В.М., 1976).

Обращаясь к проблеме функциональной многозначности шамана, известный знаток шаманизма М.Элиаде замечает: «Если словом *шаман* обозначить каждого мага, колдуна, знахаря или мистика, упоминающегося в истории религий и религиозной этнологии, то в итоге получаем чрезвычайно сложное и в то же время неточное понятие, полезность которого крайне сомнительна, поскольку уже существуют термины *маг*, *колдун* для обозначения понятий столь же разнотипных, сколь и расплывчатых, — таких, как *магия* или *первобытная мистика*. Целесообразно ограничить область употребления слов *шаман* и *шаманизм* во избежание такой неоднозначности и для более ясного взгляда на саму историю “магии” и “волшебства”. Ведь шаман действительно является и магом, и знахарем: считается, что он исцеляет, как и все знахари, и совершает факирские чудеса, как и все первобытные и современные маги. Но он к тому же является проводником душ, нередко жрецом, мистиком и поэтом».

И далее: «...Хотя шаман является, помимо всего прочего, также и магом, не каждого мага можно определить как шамана. Это же относится и к шаманским исцелениям: каждый знахарь является целителем, но только шаман обладает своими особыми методами» (Элиаде М., 1998. С.17, 18).

В то же время шаман не может быть до конца понят вне его связи с культовыми лицами нешаманского уровня. Последние как бы дополняют шамана и бывают так или иначе задействованы в шаманских мистериях: в качестве помощников шамана, его советчиков и пр. Иногда шаман советует своему пациенту или его родственникам: «Обратитесь к такому-то колдуну, его дорога в Нижний мир короче моей»; «Позовите такого-то знахаря, дух этой болезни в его власти»; «Пригласите такого-то ясновидца, он видит человеческие души лучше меня».

Все эти категории культовых лиц — певцы, целители, ворожеи, провидцы, колдуны и др. — тоже, как и шаманы, считались избранниками духов; их способности, как и шаманские, обычно были наследственными; проявление их дарования начиналось, как правило, с «шаманской» болезни — правда, в большинстве случаев менее выраженной, чем у настоящих шаманов.

Избранничество и посвящение

Становлению шамана, как уже упоминалось выше, предшествовала долгая, нередко многолетняя «шаманская» болезнь, во время которой избранника неотступно мучили духи — вынуждали принять шаманский дар, доводя жертву буквально до умопомешательства. Преследуемый не находил себе места, убегал в лес, скрывался в разных потайных углах, но духи всегда и везде настигали его, не давая покоя ни днем, ни ночью. По рассказам тувинского шамана Алдын-херел Ондыра, он «на протяжении нескольких лет впадал в обмороки, видел (кошмарные) сны, испытывал неприятные ощущения в легких. Ему казалось, что в них что-то шевелится, они наполнены пузырьками, тело его будто бы съедалось червями, а по скелету ползали змеи; голова воспринималась в виде голого черепа с огромными клыками» (Дьяконова В.П., 1981. С.132–133). Сам сновидец объяснял эти страдания преследованиями духов-предков. Персонажи снов затем стали духами-помощниками шамана.

По признаниям шорского шамана из рода Кобый, он «во сне видел, как духи в виде мужчин и женщин разрезали ему живот, вынимали тонкие кишки и снова вкладывали. И все время ему говорили: “Камлай, камлай, не лежи больше”. Когда отказывался камлать, то стегали прутьями и плетьюми. И после этого он заболел еще сильнее» (Дыренкова Н.П., 1930. С.272).

Мало кто из избранников принимал шаманский дар по доброй воле, ибо все знали, что нет ничего тяжелее и ответственнее шаманской доли. Шаман — великий подвижник, призванный преданно и бескорыстно служить своему роду-племени, стоять на страже его интересов, помогать идти правильным путем, оберегать от происков злых сил. Приход к кому-либо шаманской болезни воспринимался как великое несчастье. Людей, которым удавалось победить духов и при этом не умереть, были единицы. А.В.Смоляк, хорошо знающая шаманство нижеамурских народов, говорит, что ей лично на нижнем Амуре известен лишь один человек, переборовший духов, навязывавших ему шаманский дар. Это — улч Дятала Вадяка из села Кольчом; потом он всю жизнь гордился этой своей победой (Смоляк А.В., 1991. С.40).

У теленгитов, по материалам миссионера В.И.Вербицкого, шаман «противится волею и умом принятию (шаманского дара. — М.К.)... (Он) может иногда отбиться от должности, которая по милости предков падает на него, но это отбиванье дорого стоит: избираемый делается от того или вовсе безумным, или уродом, или запугивается и умирает» (Вербицкий В.И., 1893. С.44), однако уходит из жизни не просто так, а «с победными словами».

Говоря о бесполезности борьбы с шаманским призванием, В.Г.Богораз-Тан отмечает, что у чукчей «последствия отвержения духов еще более опасны, чем следование их призыву. Молодые люди, противящиеся шаманскому вдохновению, вскоре заболевают и умирают» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.31).

Кеты считали, что сильный шаман может излечить шаманскую болезнь, но лишь в тех случаях, когда она не очень запущена. «Спугнуть» духов иногда удавалось без шаманов (путем очищения и жертвоприношения), но опять-таки лишь на ранней стадии болезни.

Шаманская предназначенность была наследственной. Случаи, когда в шаманы пробивался человек, не имевший шаманов-предков, были крайне редки. По рассказам нанайцев, **аями** (дух-покровитель шамана) мог иногда после смерти хозяина «прицепиться» не к родственнику умершего, а к случайному человеку. Но из таких псевдоизбранников получались слабые шаманы, не дававшие шаманов-потомков (Смоляк А.В., 1991. С.34–35). Бывало иногда, что культовый дар приходил по спонтанному решению хозяина Верхнего мира. Но это, видимо, касается лишь «белого шаманства». Так, некий Башу, бурят из Боханского аймака, не имевший предков-шаманов, после того как попал в грозу и чудом остался жив, получил духа-покровителя и право контактировать с богами Верхнего мира непосредственно от неба (Урбанаева И.С., 1996).

Подобные случаи известны и у других сибирских народов. Свидетелем одного из них был Ю.Б.Симченко во время его этнографической поездки на Таймыр, к нганасанам. «При мне как-то летом, — рассказывает он, — молния ударила в чум, где сидел Бенитаси Чунаычар, отличный человек философского склада, мой большой приятель. Он с этого момента включился в жизнь духов и стал всю шаманить уже в зрелом возрасте» (Симченко Ю.Б., 1993. С.226).

За согласием принять шаманский дар следовал акт посвящения в шаманы. Наиболее полно и выражено обряд шаманского посвящения представлен у эвенков и якутов. Якуты строили посвящаемому шаману в каком-нибудь глухом месте специальное жилище. Туда приводили избранника и оставляли под присмотром опытного шамана. Через некоторое время некий психический дубль (душа?) посвящаемого оказывался в распоряжении девяти родов злых духов (по другим сведениям, духов умерших шаманов)*. Они и совершали посвящение.

* Скорее всего, речь идет о нижней части Верхнего мира; во всяком случае, именно туда, согласно якутскому преданию, вознеслась дочь Омогоя, одного из мифологических предков якутов, ставшая там «корнем» девяти родов злых духов.

Сначала вершители священного акта отрезают посвящаемому (вернее, его психическому двойнику) голову и кладут ее на верхнюю полку своей юрты. Затем расчленивают все суставы, отделяют плоть от костей, вынимают глаза, которые, тем не менее, продолжают видеть процедуру посвящения. Мясо духи делят между собой. У сильного шамана мяса хватало на всех духов, у слабого — нет. Те духи, которым не хватило, потом ему ни в чем не помогали. Поскольку каждый из участвующих духов являлся хозяином какой-нибудь болезни (оспы, чумы, лихорадки, грудного кашля и др.), слабый шаман не мог лечить болезни, которыми ведали обделенные духи.

Посвящаемый, лежа в своем убежище, ощущал боль, испытываемую его терзаемой душой. Из суставов сочилась кровь, на теле образовывались многочисленные кровоподтеки, сам же он оставался бледен и недвижим как мертвец. У эвенков, в отличие от якутов, духи поедали лишь «ненужные» для дальнейшей жизни шамана части тела; кости же рук, ног, головы переделывали и закаляли на огне (Ксенофонтов Г.В., 1930. С.103). Похожему испытанию огнем подвергались при посвящении кости и мышцы нганасанского шамана (Грачева Г.Н., 1981. С.75).

Далее духи начинали собирать расчлененный скелет, облакали его новой плотью. При этом должны были остаться лишние кости: у слабого шамана — одна, у среднего — две, у сильного — три. Наличие «лишних» костей обязательно, этим шаман отличается от обычных людей. У телеутов, если во время посвящения духи обнаруживали нехватку хотя бы одной кости, посвящаемый тут же умерщвлялся.

«Пересотворение» сибирского шамана по форме и по сути похоже на муки человека в период между его смертью и новым рождением, описанные в «Тибетской книге мертвых» (1998. С.206): «Тогда один из богов возмездия, подчиненных Владыке Смерти, наденет вервие на твою шею и потащит тебя к месту наказания. Он отсечет тебе голову, вырвет твоё сердце, вытянет твои кишки, слижет твой мозг, выпьет твою кровь, съест твою плоть и сгрызет твои кости, но ты не сможешь умереть. Даже если твоё тело разрубят на куски, оно вновь оживет. Когда его будут снова разрубать, ты будешь испытывать сильнейшую боль».

Расчленение, а затем складывание обновленного тела шамана соответствует семантически его умиранию и последующему рождению в новом качестве. При этом «пересотворенный» наделялся новой душой, но уже не простой, а шаманской. У нанайцев и ульчей прежняя душа не заменялась (как у эвенков, якутов и др.), а «переделывалась» (перековывалась) на особый шаманский манер.

Столь же тернист был путь к богоданному венцу и у других «божьих избранников», в том числе у постязыческих пророков, великих учителей и спасителей Мира. Вспомним в этой связи гениальное, я бы даже сказал, *космическое* по своему звучанию пушкинское стихотворение «Пророк». Все начинается с душевного дискомфорта — главного признака избранничества:

*Духовной жаждою томим,
В пустыне мрачной я влачился,
И шестикрылый серафим
На перепутье мне явился:*

Далее совершается акт посвящения и пересотворения:

*Перстами легкими как сон,
Моих зениц коснулся он:
Отверзлись все зеницы,
Как у испуганной орлицы.
Моих ушей коснулся он,
И их наполнил шум и звон:
И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье,
И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный и лукавый,
И жало мудрыя змеи
В уста замершие мои
Вложил десницею кровавой.
И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул,
И угль, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.*

И вот, наконец, происходит возведение неопита в культовый статус:

*Как труп в пустыне я лежал,
И бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей».*

Шаманские духи

После «пересотворения» дух-покровитель (обычно шаман-первопредок) наделял новообращенного духами-помощниками или подсказывал, где их найти. Считается, что духами-помощниками шамана являлись умершие сородичи, главным образом шаманы-предки, имевшие обычно звериный или птичий облик, скорее всего, тотемного происхождения. У алтае-саянских тюрков — во всяком случае, у сагайцев, качинцев, шорцев, южных алтайцев, — духов-помощников шаману давали Ульгень и Эрлик, т.е. хозяева Верхнего и Нижнего миров, что является, видимо, относительно поздним новшеством. У куманднцев и каракольских тувинцев шаман получал духов-помощников не после посвящения, а после изготовления бубна, но эти мелкие различия имели место в рамках одного общего сценария становления шамана.

Уменья, способности и сила шамана во многом зависели от количества и качества духов-помощников. У народов с неразвитым шаманством шаманы имели достаточно ограниченный набор духов. Шаманские духи сибирских эскимосов летом представлялись в виде касаток, зимой — в виде волков. Кроме того, сибирско-эскимосские шаманы во время камланий привлекали временных помощников, а именно души умерших родственников (Тенин Т.С., 1981. С.219–224). У чукотских шаманов в каждом конкретном камлании было задействовано обычно не более двух духов-помощников — чаще всего зверь и птица: горностаи и орел, дельфин и ворон, — а иногда только одно животное (морж, олень) или только одна птица (ворон, орел) (Вдовин И.С., 1981б. С.209).

Однако, по наблюдениям В.Г.Богораз-Тана, в каждом отдельном камлании чукотские шаманы используют лишь часть своих духов. В целом же «духов бывает много. Так, в сказке о состязании двух шаманов шатер одного из них до такой степени обложен духами, что дух, посланный другим шаманом, не может найти отверстия, чтобы пробраться внутрь» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.20). Если духов-помощников много и шаман хорошо справляется с ними, то камлание дается ему легко и приносит наилучший результат. После таких сеансов шаман выглядит спокойным и не ощущает физической усталости, даже если шаманское действие длилось сутки и более. «Почему я должен устать?» — говорили чукотские шаманы. — «Я ничего не делал. Все делали духи» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.19).

Видимо, духи-помощники чукотских шаманов имеют своих генетических предшественников из числа личных или коллективных духов-охранителей, которыми владели всякий чукча и всякая чукотская семья.

Этих своих духов-охранителей чукчи носили на шее или привязывали к поясу: шкурки, черепа, клювы, перья и пр. У береговых чукчей это были фигурки (или отдельные частицы) морских животных (кита, дельфина, моржа) и морских птиц (чайки, гагары и др.). Использовались и человекообразные изображения. «Чукчи верят, что эти охранители в случае нужды превращаются в соответствующих животных и оказывают требуемую помощь» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.66, 49). Некоторые из этих фигурок были представляемы мужьями или женами своих владельцев.

Похожие «фетишистские» проявления мы видим и у ближайших родственников чукчей — коряков, которые зачастую могли испытывать любовную и даже брачную привязанность к тем или иным предметам. «Сидячие коряки, — пишет С.П.Крашенинников, — по странному своему суевию имеют вместо жен простые камни: одевают их в платье, кладут спать вместе, и со временем шутят с ними и забавляются». Крашенинников видел у коряка Окерача два камня: «Один из них, который он называл женою, был больше, а другой, который сыном, меньше... Держит он их у себя и любит каменную жену свою паче настоящей, а калкана (сына. — М.К.) всегда берет с собою в дорогу и на промыслы» (Крашенинников С.П., 1949. С.458).

«Во всем первобытном и современном мире, — пишет М.Элиаде, — мы находим людей, утверждающих, что они якобы поддерживают связи с духами, что они ими «одержимы» или сами ими владеют». Говоря далее о коренных обитателях Северной Америки, он добавляет: «Каждый индеец может обрести «духа-хранителя» или какую-либо «силу», которая открывает ему возможность «видения» и увеличивает его сакральный потенциал; но только сам шаман, благодаря своим связям с духами, может глубоко проникать в сверхъестественный мир; другими словами, только он может освоить технику, которая обеспечивает свободные экстатические путешествия» (Элиаде М., 1998. С.19, 226).

Тем не менее, паранормальный опыт и способность к его реализации были свойственны в первобытности не только лицам, облеченным культовым статусом. У коряков «в мифическую эру героя Великого Ворона люди могли без труда восходить на Небо и так же легко спускаться в ад» (Элиаде М., 1998. С.190).

Но вернемся к шаманским духам. Особенно много их было у «сильных» шаманов. По алтайским представлениям, они в таких случаях облакали всего шамана: сидели у него на плечах, на голове, на руках, ногах, опоясывали его стан (Анохин А.В., 1924. С.29).

Бронзовая фигурка с «облегающими» ее животными и птицами известна из Кулайского культового места на р. Чая (Томская обл.). В

свое время я предположил, что это — изображение шамана и его духов-помощников. Однако Н.В.Полосьмак и Е.В.Шумакова считают, что здесь, скорее, запечатлена богиня-жизнедеятельница, главная «сеятельница» жизни на Земле (Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В., 1991. С.49, 50). Их точка зрения представляется более правильной и во всяком случае более логичной, чем моя. Добавляю к их очень интересным рассуждениям лишь одну уточняющую деталь: в роли «сеятеля» жизни мог эпизодически выступать и шаман — в тех случаях, когда во время своих путешествий на Небо ему (правдами и неправдами) удавалось добыть там дополнительные души людей, зверей, птиц или рыб. Я коснусь этой функции шамана в разделе «Функции камлания».

Шаманские духи-помощники делились на два главных разряда: 1) духи, содействующие шаману при путешествии в Нижний мир (змея, ящерица, рыба, медведь, норные звери, гагара и др.); 2) духи, помогающие шаману камлать на Верхний мир (птицы, бабочки, стрекозы, лось, олень и другие благородные животные).

Насколько мне известно, специальных, а тем более постоянных духов-помощников для путешествий по Среднему миру у сибирских шаманов не было. Тюркские шаманы, путешествуя в земных пределах, обращались за помощью к духу-хозяину очага, к духам-хозяевам гор, родников, урочищ. Телеутские шаманы, странствуя со своими духами-помощниками по мирам Вселенной, в случае нужды просили защиты и покровительства у любых — нижних, средних и верхних — доброжелательных духов, встреченных на шаманских дорогах. У ненецких шаманов среди таких непостоянных духов-помощников фигурировал даже христианский святой Николай Угодник. Рассказывают, что один якутский шаман призывал, помимо обычных духов-помощников, двух русских «дьяволов» и одного тунгусского (Худяков И.А., 1969. С.359).

Наряду с духами, назначенными богами и унаследованными от шаманов-предков, шаман мог обзаводиться новыми — в частности, отбирая или переманивая их у других шаманов. Есть сведения, что некоторые сибирские шаманы при определенных обстоятельствах покупали отдельных духов-помощников у других шаманов. Так поступали, например, юрацкие и кетские шаманы. У васюганских остяков шаманы могли временно передавать своих духов в распоряжение других шаманов (Третьяков П., 1869. С.457, 210).

По мере старения шамана духи-помощники все меньше слушались его, а то и вовсе «перебежали» к какому-нибудь более перспективному хозяину. Случалось, к якутскому или нганасанскому шаману «приставали» духи-помощники эвенкийского шамана. В этом слу-

чае новый хозяин, общаясь с ними, начинал говорить на эвенкийском языке, даже когда не знал ни слова по-эвенкийски.

С духами-помощниками не так просто ладить: они капризны, привередливы, нередко подстрекают шамана к каким-нибудь неблагоприятным поступкам, ставят трудновыполнимые условия. Тот или иной из них мог, например, заявить шаману: «Ты ходил в гости к такому-то человеку; он мне не нравится. Если пойдешь к нему снова, я перестану помогать тебе». Или: «Ты кормишь нас только рыбой. Если не начнешь давать свежую оленину и теплую оленью кровь, мы тебя слушаться не будем». У селькупов, по рассказам очевидцев, бывали такие случаи: духи-помощники во время камлания вдруг начинали мешать шаману-владельцу, всячески куражиться, хулиганить, а когда тот спрашивал, в чем дело, почему так себя ведут, отвечали: «...Вон там сидит русский человек, чужак. Если он не уйдет, то мы уйдем».

Духи-помощники чукотских шаманов, по наблюдениям В.Г. Богораз-Тана, «весьма злонаправлены, даже по отношению к шаману, с которым они имели дело. Если он не выполняет всех их приказаний относительно одежды, обычаев жизни и шаманских обрядностей, они сердятся и всячески карают его, а в случае дальнейшего неповиновения убивают его. Если духи недовольны кем-нибудь из присутствующих при шаманстве, они вымещают свою злобу на шамане. Поэтому присутствующие должны быть очень осторожны и всеми силами стараться не мешать духам... Шаманские духи обычно не любят друг друга. Собираясь у шамана, они бранятся между собою и называют друг друга самыми неприятными именами. Шаман мирит их и водворяет между ними согласие» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.20). Случалось, осуществляя камлание, шаман не справлялся со своими духами, утрачивал способность контролировать их, в результате чего распоясавшиеся «помощники» становились опасными для окружающих. Тогда они могли даже «проглотить» кого-нибудь из присутствующих (его душу). «Проглоченный» вскоре умирал.

Шаман-хозяин всячески убажвал своих духов, старался не дать им повода для недовольства и обид, по окончании шаманского действия «кормил» их, поддерживал застольные беседы. Помимо таких рабочих кормежек, у ряда сибирских народов (в частности, у эвенков, нанайцев, ульчей) каждый уважающий себя шаман дважды в год — весной (перед прилетом птиц) и осенью (во время замерзания воды) — собирал для своих духов специальное пиршественное застолье.

Особое место среди шаманских духов занимает **дух-покровитель**. Обычно это шаман-первопредок, основатель родовой шаманской линии. Дух-покровитель опекал шамана в течение всей его шаманской

жизни, руководил им, охранял от опасностей на трудных шаманских дорогах, подсказывал, как вести себя в той или иной ситуации, приобщал к сокровенным шаманским знаниям.

У алтае-саянских тюрков дух-покровитель имел обычно антропоморфный или антропозооморфный облик. Нередко он являлся одновременно духом-хозяином или духом-хозяйкой того или иного места, чаще всего священной родовой горы. Поскольку духами-хозяевами этих родовых гор и урочищ были те же самые шаманы-первопредки, то совмещение духа-покровителя и духа-хозяина родовой горы не противоречит языческой логике.

Видимо, понимание горы как вместилища духа-предка — реликт древнейшего пласта анимистических (возможно, еще дошаманских) верований. Это подтверждается, в частности, тем, что дух-хозяин той или иной названной горы покровительствует не только одному конкретному шаману, но и всем шаманам определенного этноса — скажем, всем шорским шаманам (дух-хозяин горы Мустак), всем западным тувинским шаманам (дух-хозяин горы Хоор-тайга), всем кумандинским шаманам (дух-хозяин горы Каратаг) и др.

С.П. Тюхтенева считает, что культ гор у алтайских народов прошел в первобытности два этапа — дошаманский и шаманский. Для дошаманского этапа «характерны воззрения на священную гору рода (сеока) как на родину, вернее прародину — место первоначального расселения сеока». На втором (шаманском) этапе дух-хозяин священной горы стал покровителем шамана, способствующим его становлению. «Дух-хозяин родовой горы шамана, — замечает в этой связи Тюхтенева, — был его патроном, распоряжался его судьбой, устанавливал сроки его жизни и деятельности, количество бубнов, с которыми этот шаман будет камлать. Дух-хозяин горы помогал шаману во время его путешествий по Алтаю, принимал жертвы и выслушивал его просьбы» (Тюхтенева С.П., 1995. С.174).

У якутов дух-покровитель (шаман-первопредок) к сильным шаманам приходит в виде быка-пороза, жеребца, лося, черного медведя, а к слабым — в виде собаки, дятла, кукушки и пр. (Алексеев Н.А., 1984. С.80). В то же время якутский дух-покровитель и по облику, и функционально сливается с так называемым «мать-зверем» якутских и эвенкийских шаманов. От «мать-зверя» зависели здоровье и жизнь шамана. «Духа этого, — замечает В.Н. Васильев, — сам шаман видит всего лишь три раза в жизни: первый раз — при призвании своем к шаманству, второй раз — в середине своей шаманской деятельности и в третий раз — перед смертью. Мать-зверь умирает обыкновенно прежде самого шамана» (Васильев В.Н., 1909. С.277).

Мать-зверь предстает как бы двойником шамана, его внешней душой. Если мать-зверь получал рану, у шамана болела та же самая часть тела; если мать-зверь был удачлив в своей жизни, удачи сопутствовали и шаману. К сильным и к слабым шаманам мать-зверь являлся в тех же образах и качествах, что и дух-покровитель. Похоже, что мать-зверь и дух-покровитель — родственные, совмещающиеся персонажи. Вместе с тем мать-зверь шамана выглядит архаичнее духа-покровителя и, скорее всего, является его генетическим предшественником, который в своих реликтовых проявлениях дожил до этнографической современности.

У нанайцев связь шамана со своим духом-покровителем (айами) носила, по Л.Я.Штернбергу, откровенно сексуальный характер. Они находятся в тесной супружеской связи (не в земной, а в мистической реальности), могут иметь детей. Шаман-мужчина обязан кормить своего духа-супругу. Все, что шаман ест и пьет во время камлания, поминок и жертвоприношений, питает и айами (духа-покровительницу). «Вступив в связь с шаманом, — пишет Штернберг, — айами становится его учителем в шаманстве, и не только сама помогает, но и дает ему целый ряд духов-помощников, и оба все силы отдают на помощь болящим» (Штернберг Л.Я., 1933. С.463). В этой странной супружеской связи мне лично не совсем понятен факт нарушения названной супружеской парой экзогамных норм, что выражается в кощунственном кровосмешении. Ведь шаманские духи-покровители у сибирских народов — кровные родственники шамана, его предки.

Факт сожителства шамана с тем или иным из его духов отмечен у некоторых алтае-саянских тюрков. Так, Ульгень и Эрлик, назначая духов шорскому шаману, давали ему в числе прочих помощников «хозяйку бубна», которая становилась затем мистической женою шамана (Алексеев Н.А., 1984. С.89).

Вместе с тем сибирский шаман с принятием шаманского дара становится как бы двуполым существом. Отмечено, в частности, что у некоторых неопитов меняется половая принадлежность. «Человек, обреченный превращению пола, — пишет В.Г.Богораз о чукчах, — получив в том веление от духов, надевает женское платье, принимает женский способ произношения, усваивает с большой быстротой все женские занятия и привычки. Мало того, он начинает отыскивать возлюбленного среди молодых людей по соседству, и почти всегда это ему удается очень легко. По объяснению чукоч, духи, создавшие ему женскую природу, привлекают к нему сердца молодых людей и внушают им любовную страсть. В конце концов превращенный выходит замуж и прово-

дит в брачном союзе всю жизнь, добровольно исполняя все обязанности хозяйки, работницы и жены... Реже ... встречается обратное превращение женщины в мужчину, которое, по рассказам, ведет к отношениям, еще более странным» (Богораз В.Г., 1899/1900. С.31–32). Примерно то же самое С.П.Крашенинников наблюдал в свое время у камчадалов (Крашенинников С.П., 1956. С.81). Кстати, по материалам В.Г.Богораз-Тана, «большая часть случаев смерти молодых (чукотских. — М.К.) шаманов в результате непослушания призыву духов относится к приказам о перемене пола» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.131). Однако в большинстве случаев эта перемена была не полной, а частичной или половинной. Чукчи называли мужчину, полностью превращенного в женщину, «мягким человеком».

Богораз-Тану было известно два или три случая превращения у чукчей женщины в мужчину. «Одна из этих женщин была пожилая вдова, имевшая детей-подростков. Сначала она получила обычное вдохновение, но позднее духи захотели превратить ее в мужчину. Тогда она обрезала волосы, начала носить мужскую одежду, усвоила мужское произношение и даже в короткое время научилась владеть копьем и стрелять из ружья. Наконец, она захотела жениться и взяла себе в жены молодую девушку. Превращенная женщина взяла икру с ноги оленя, прикрепила к широкому кожаному поясу и воспользовалась этим приспособлением как мужским органом» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.134).

Интересно женоподобие якутских и долганских шаманов Колымы. «Общее поверье утверждает, — замечает В.А.Серовский, — что всякий более выдающийся шаман-мужчина способен рожать наравне с женщиной» (Серовский В.А., 1896. С.631). При молениях духу-хозяину леса об охотничьих удачах якутский шаман надевал женскую меховую шапку и женский кафтан, обшитый плисом или сукном (Ионов В.М., 1916. С.22).

Примеры женоподобия или двуполости шаманствующих лиц известны в Средней Азии, что, возможно, уходит своими корнями в скифо-сарматские времена. В древней Скифии, по Геродоту, была особая категория культовых лиц — «энарей»: женоподобные мужчины, специализировавшиеся на определенных разновидностях гадания (Геродот, 1972. С.203).

Феномен «превращенного пола», вероятно, есть не что иное, как изменение допустимого долевого соотношения в человеке двух противоположных психофизических начал (женского и мужского) в комплексе Аним-Анимус, что могло сопровождаться, особенно на начальных стадиях шаманства, патологическим возобладанием мужского

начала в женщине и женского в мужчине, тем более что у обычного человека и у шамана эта мера имеет разные критические точки.

К.Г.Юнг обратил внимание на следующий возрастной феномен: в возрасте 35–40 лет (у женщин несколько ранее) начинают происходить вслед за психическими некоторые биологические изменения, особенно выраженные у южных народов. «У пожилых женщин проявляются хриплый низкий голос, усы, жесткие черты лица и разные другие мужские признаки. И наоборот, мужской физической хабитус ослабляется женскими чертами, например, увеличением жировой прослойки и более мягким выражением лица» (Юнг К.Г., 1996а. С.197).

В прошлом эта возрастная патология могла сопровождаться изменением социально-бытового статуса стареющих сородичей. «У тувинцев, — сообщают А.М.Сагалаев и И.В.Октябрьская, — люди, перешагнувшие рубеж пятидесятилетия, коротко стригли волосы. Женщины снимали наконные украшения, передавали их дочерям или младшим родственникам. В одежде, поведении постепенно ослабевали признаки половой типизации» (Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990. С.78).

Видимо, в процессе шаманской болезни и шаманского посвящения происходит похожая, но более ранняя и более внешне обозначенная психофизиологическая трансформация, повышающая роль женского физического хабитуса у мужчины (и мужского у женщины). Есть точка зрения, что особая выраженность женского начала в мужчине-шамане (его ритуальная «двуполость») исходит из представления о «нижней» принадлежности всего женского (как и всего левого, четного) и «верхней» принадлежности всего мужского (как и всего правого, нечетного). Объединение этих противоположных начал в одном лице (в шамане) как бы утверждает его «космизм», завязанность на все миры Вселенной (Басилов В.Н., 1992).

Следует учитывать также, что акты ритуального женоподобия могут носить реликтовый характер: считается, что у истоков древней религиозно-культовой практики стояли женщины, игравшие некогда главную роль в мифо-ритуальных сторонах духовной жизни общества (Дьяконова В.П., 1992). По свидетельству А.М.Сагалаева и И.В. Октябрьской, в архаичных тюркских эпосах «за редким исключением действуют только шаманки, а не шаманы» (Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990. С.87).

В этом отношении любопытны этнографические данные, касающиеся культового статуса женщины у тех сибирских народов (коряков, ительменов и др.), шаманские верования которых находились в стадии становления и во многом пребывали на «колдовском» уровне. У камчадалов (ительменов) «всякая баба, а наипаче старуха и всякий

коекчучь (женоподобный мужчина. — М.К.) волхвом и толкователем снов почитается» (Крашенинников С.П., 1956. С.81). Наряду с выполнением обычных семейных и хозяйственно-бытовых обязанностей, ительменские женщины выступали в роли постоянных домашних колдуний. Существовало множество примет, связанных с женскими колдовскими чарами, большинство из которых носило злокозненный характер (Орлова Е.П., 1975. С.133, 134).

То же самое мы находим у С.П.Крашенинникова: «Естьли зделается кому неблагополучно или не будет счастья в промысле, тотчас приходит к старухе или к жене своей, бывает шаманство, следует причина, отчего произошло такое зло, и предписываются средства к отвращению, что согрешивший должен вырезать болванчика и, отнеши в лес, на дерево поставить» (Крашенинников С.П., 1949. С.412).

У оленных чукчей «женщины более, чем мужчины сведущи в подробностях обрядов. Даже заклинания и обряды, связанные с домашними охранителями, лучше известны женщинам. То же самое относится к приморским чукчам и эскимосам». Ритуальную татуировку, имеющую магическое, чаще всего охранительное значение, у чукчей всем членам семьи, начиная с мужа, обычно наносит женщина (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.63, 64).

Шаманы, как и другие выдающиеся личности, обладали особой харизмой, воспринимаемой ими и их соплеменниками как наследственный, реже как спонтанный божеский дар. Отличительной чертой людей, удостоенных высокой харизмы (великих вождей, героев, пророков, святых, сильных шаманов), было наличие некой лучезарности или других проявлений необычного светоизлучения. Так, остяцкие «светлые богатыри» имели, судя по героическим сказаниям, просвечивающее туловище, через которое просматривались не только кости скелета, но и содержащийся в них костный мозг. «Чукчи утверждают, что... глаза у шамана очень яркие и блестящие, что и дает им возможность видеть духов даже в темноте» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.107). У великих шаманов был особый «огненный» взгляд. Якуты рассказывают, что шаман Тимир Чарапчылен из Западно-Кангаласского улуса, когда обращал свой взор на людей и скот, те умирали. Поэтому он сделал себе над глазами особый железный козырек (Романова Е.Н., 1997. С.61). Не исключено, что шаманская манера камлания с закрытыми глазами объясняется не только стремлением уйти «в себя», сосредоточиться на «внутреннем» видении, но и опасением навредить ближним, «сглазить» кого-нибудь из присутствующих.

По Т.Д.Скрынниковой, солнцеликие существа, изображаемые на древних сибирских петроглифах, являются, скорее всего, в большинстве

своим носителями божественной харизмы («мана» — меланезийско-полинезийск.; «сульдэ» — монгольск.; «гений» — латинск. и др.). Возможно, среди этих наскальных рисунков представлена и харизма как таковая (солнцеподобные личины?) (Дэвлет М.А., 1997. Табл. IV). В числе приводимых Скрынниковой терминов-синонимов харизмы есть слово «свет-душа» (Скрынникова Т.Д., 1997. С.162), что позволяет предположительно сопоставлять харизму со светлой человеческой душой, но не с простой, а с «высокой», привилегированной, которой удаиваются лишь избранные духи, в том числе шаманы.

Культовые принадлежности

У «полных» сибирских шаманов было четыре главных культовых атрибута: шаманский костюм, шаманский бубен, шаманская колотушка и шаманский посох. Все они имели сложное смысловое содержание, были насыщены богатой и многоплановой символикой. Вот как выглядит, по описанию А.И.Мазина, *священная парка* эвенкийского шамана С.А. Григорьева из рода Каптугар.

Верхний мир изображен в виде круговой бахромы, опоясывающей грудь, плечи и спину. Бахрома состоит из 177 лент, каждая из которых обозначает дорогу на небо. На правом плече — округлая металлическая пластина, символизирующая Луну, на левом — Солнце. Кроме того, несколько железных пластинок, тоже округлых, крепятся на груди: они символизируют пока еще не открытые, но реально существующие во Вселенной земли.

Чуть ниже грудной бахромы укреплен символ шаманской родовой земли, в центре которой обозначен вход в Нижний мир; радиальные полоски по окружности входа — это шаманские дороги в Преисподнюю. Правее символа шаманской родовой земли укреплена звезда Чалбон (Венера), где живут оми (омиа) — души неродившихся людей. Прямые насечки вокруг нее — это ведущие к ней шаманские тропы.

Нижний мир изображен в виде трех рядов поясной бахромы. Основание бахромы первого ряда означает начало первого яруса Нижнего мира, основание бахромы второго ряда символизирует конец первого яруса и начало второго; основание бахромы третьего ряда показывает конец второго и начало третьего яруса.

Вход в первый ярус Нижнего мира отмечен отверстием, проделанным в трехкопеечной монете выпуска 1916 г.; монета подвешена к верхнему ряду круговой поясной бахромы, около контура шкуры

рыси, имеющей весьма сложную и неоднозначную символику. Считается, что во второй ярус Нижнего мира шаман попадает по двум жгутам через кольцо, опоясывающее их в основании второго ряда поясной бахромы. В третий ярус Преисподней шаманского пути нет.

Рядом подвешено вниз головой безрукое изображение скелета. Это — душа шамана-предка, помогающая живому шаману во время его путешествий по Нижнему миру. Неподалеку — фигурка духа-покровителя, опекающего шамана во всех трех мирах: тринадцать пар пластин на вертикальных отрезках проволоки являют собой его ребра, ровдужная полоска с двадцатью пятью металлическими ободками — его позвонки. Вместилище духа-покровителя — нарисованная в спинной части шкура рыси. На груди — изображения духов-помощников: кукушки, дятла, птицы-агады. Вместилище шаманской души в образе водоплавающей птицы подшито подмышкой правого рукава. Из хвостов «эргивлен», в которых сосредоточена шаманская сила, три питаются от Верхнего мира, один от Нижнего... и т.д. (Мазин А.И., 1984. С.71).

Описанная эвенкийская шаманская парка — не самая сложная из известных. Есть более богатые как по деталям оформления, так и по смысловому содержанию*. В то же время у ряда сибирских народов — хантов, манси, северо-восточных палеоазиатов — шаманский костюм был намного проще и беднее. Большинство обско-угорских шаманов имели лишь шаманскую шапку или какую-либо другую единичную деталь шаманской одежды, а то и вовсе камлали только с бубном.

Шаманский костюм имел и сугубо утилитарные детали. Так, на спинной части якутского шаманского плаща крепились два кольца. К ним привязывался ремень (повод). С помощью этого повода помощник шамана или кто-нибудь из опытных в шаманских делах зрителей удерживал шамана от опрометчивых действий, когда тот в чрезмерном экстазе мог полезть не туда, куда надо (Алексеев Н.А., 1984. С.144). У шаманов других сибирских народов «сдерживающий» повод обычно крепился прямо к поясу; за него во время камлания держалось несколько человек, не давая шаману совсем «улететь» в иной мир. «Люди, державшиеся за ремень, — пишет Ч.М.Таксами о камлании нивхской шаманки, — все время двигались за шаманкой, регулируя длину ремня, то подтягивая, то ослабляя его» (Таксами Ч.М., 1997. С.11).

* Сложной мифо-ритуальной символикой насыщены и другие предметы шаманского облачения: шапка, нагрудник, обувь, характеристика которых заняла бы слишком много места. Отсылаю читателя к работам, где сибирская шаманская атрибутика рассматривается более полно и более профессионально: Алексеев Н.А., 1984; Потапов А.П., 1991; Прокофьева Е.Д., 1971; Смоляк А.В., 1991 и др.

Случалось так, что шаман, впад в азарт, переставал различать «своих» и «чужих» и мог сгоряча «проглотить» кого-нибудь из присутствующих. Селькупский шаман, допустив такой смертельный для одного из присутствующих просчет, потом смущенно оправдывался перед заказчиком камлания: «Это я виноват был, что поделашь... Тогда с сердцов, когда я оленя просил, ты не дал, я его, сам не заметив, глотнул. Он как раз напротив меня сидел» (Бытовые рассказы энцев, 1962. С.187).

Внешне сибирский шаманский костюм в целом обычно ассоциируется с птицей и имеет ряд птичьих черт. Вместе с тем он воспроизводит структуру Мироздания и одновременно служит защитной оболочкой, своего рода космическим скафандром. Кроме этого, он является своеобразной знаковой системой, в которой закодированы смыслы шаманского миропонимания, показатели силы шамана, его способностей и его возможностей.

Шаманский бубен олицетворяет картину Мира, является картой Вселенной, играет роль транспортного средства, на котором шаман путешествует по разным пространствам. В одних случаях бубен представлялся мифической птицей, в других — оленем, конем (у скотоводческих народов), лодкой (если шаман «плавает» по шаманской реке) и т.д. У кумандинцев на «рога» бубна (т.е. на утолщения по ободу) садились духи-помощники шамана, чтоб озирать места, куда прибывал шаман; в минуты опасности (например, при необходимости вступить в бой с враждебным шаманом или духом) бубен превращался в боевой лук.

У челканцев и других алтае-саянских тюрков бубен считался «щитом» шамана; в случае надобности шаман не только заслонялся этим бубном сам, но закрывал им, как крышкой, вход в Нижний мир, чтобы воспрепятствовать темным силам проникнуть в пределы Среднего мира (Алексеев Н.А., 1984. С.160—162).

Ударами в бубен шаман привлекал к себе доброжелательных духов и отпугивал злые силы. Бубен, как образно выразилась Г.Н.Грачева, не только будил Мир, но и усиливал возможности самого шамана. «Чем громче и непрерывнее гремит бубен, чем больше голосов составляет хор, тем мощнее он звучит, тем больше силы у шамана, тем дальше он может двинуться в пространстве» (Грачева Г.Н., 1983. С.140).

Бубен как ритуальный атрибут (не обязательно шаманский) появился в Сибири, видимо, еще в неолите. Более достоверные данные о бубне как ритуально-культовом инструменте мы имеем начиная с бронзового века. В этой связи интересен бронзовый предмет, изображающий человека, держащего круг и вписывающегося в него, найденный на поселении Завьялово IА (Новосибирская обл.) в комплексе, отнесен-

ном В.И.Молодиным к самусьской культуре (около XVI—XIV вв. до н.э.) (Молодин В.И., 1977. С.148). Рисунки антропоморфных существ в круге (точнее, в овале) известны на ритуальных сосудах поселения самусьской культуры Самусь IV (Томская обл.): человек в круге здесь соприкасается с последним не непосредственно головой, а отходящими от нее или от верхней части туловища двумя-тремя линиями («антеннами»). Сходный мотив человека в круге известен в средневековой группе петроглифов Каракола; он трактуется как изображение шамана с бубном (Мартынов А.И., 1985. Рис. 6).

Вместе с тем мне представляется, что до железного века роль бубна как средства медитации мог выполнять ритуальный (в том числе погребальный) сосуд. Я имею в виду, в частности, западносибирские сосуды эпохи бронзы с богатой и своеобразной солярно-астральной орнаментацией и подчеркнутой зональностью орнаментальной схемы. Ярким образцом такой керамики являются самусьские, абашевские (баланбашские), андроновские (федоровские), еловские ритуальные сосуды. Думается, что их смысловое значение может быть расшифровано исходя из семантики шаманских бубнов. И те, и другие — ритуальные предметы, причем весьма близкие по облику, так как в их форме мы наблюдаем сходное сочетание плоскости и сферы; те и другие (шаманские бубны безусловно, ритуальные сосуды — почти наверняка) несут в своей орнаментации идеи, так или иначе связанные с представлениями о Вселенной; любопытно также, что в некоторых шаманских действиях место бубна занимал сосуд — например, у кетов (Анучин В.И., 1914. С.31), у селькупов (Прокофьева Е.Д., 1981. С.68), у якутов (Романова Е.Н., 1997. С.17), у сургутских остяков (Карьялайнен К.Ф., 1996. С.206) и др.

Все эти (и не только эти) данные позволяют признать родственность древнего ритуального сосуда и шаманского бубна, что дает право допустить сходство их семантических смыслов. Одним из назначений бубна было обеспечить шаману (точнее, его шаманской душе) возможность путешествия по мирам Вселенной. Так называемая «модель Мира», изображаемая на шаманских бубнах, являлась своеобразным путеводителем, которым шаман руководствовался в своих странствиях.

Видимо, в эпоху бронзы те же функции, что и бубен, выполняли ритуальные сосуды, в том числе те из них, что помещались в могилу умершего. Они, как и более поздние шаманские бубны, могли не только быть «картой» Мира, но и служить транспортным средством, а также своеобразным «компасом», при помощи которого душа умершего перемещалась в ту или иную уготованную ей сферу потусторон-

него мира. Здесь уместно вспомнить, что у известной нам славянской Бабы Яги основным транспортным средством была ступа, которая, в общем-то, является разновидностью сосуда. Думается, что резкий упадок рисованной геометрической солярно-астральной орнаментации на западносибирской керамике после перехода к железному веку мог быть связан с тем, что в этот период астральная культовая символика «перебирается» со стенок сосуда на шаманский бубен.

Гончар, как и кузнец, приравнивался в Сибири к сакральным личностям. Горшечницу у якутов не могли «съесть» ни кузнец, ни шаман. Отсюда — якутская поговорка: «Первый горшня, первый кузнец и первый шаман — родные братья» (Романова Е.Н., 1997. С.41).

Шаманская колотушка в определенных ритуальных ситуациях могла заменять бубен. Она, как и бубен, несла весьма сложную смысловую нагрузку. Селькупский шаман, камлая на Верхний мир, пользовался колотушкой, обтянутой шкурой оленя; камлая на Нижний мир, брал колотушку, обтянутую шкурой медведя; путешествуя в мир вод, вооружался колотушкой, обтянутой шкурой выдры.

В шаманских путешествиях колотушка использовалась как стрела (когда бубен превращался в лук), как меч (когда надо было вступить в рукопашный бой), как весло (если бубен представлялся лодкой), как плеть (в тех случаях, когда бубен играл роль верхового коня).

Одновременно колотушка являлась гадательным предметом. В начале или в перерывах камлания шаман обычно «ворожил» на колотушке: подбрасывал ее и по тому, как она упадет, определял, кому и какая будет удача, кто умрет, кто родится, кто женится, кому чего следует остерегаться.

Колотушка использовалась и как медицинский инструмент. У селькупов во время лечебного камлания шаман извлекал ею забравшегося в человека злого духа или, касаясь колотушкой головы больного, водворял душу обратно в человека (Прокофьева Е.Д., 1981. С.45). Сибирские тюрки, кроме всего прочего, пользовались колотушкой в качестве ложки-кропильницы. По мнению Э.А.Львовой, поддержанному А.М. Сагалаевым, само слово «кам», «камлать» этимологически выводится из тюркского названия колотушки (Сагалаев А.М., 1991. С.48).

Не менее богат и многозначен в смысловом отношении **шаманский посох**. Он мог заменять бубен, особенно у молодых шаманов в начале их шаманской деятельности. Вместе с тем посох был знаком силы и достоинства шамана. В мифологической интерпретации посох нередко выступает инструментом преобразования Мира. «Посох, — замечает А.М.Сагалаев, — первое орудие, упоминаемое в космогонических мифах урало-алтайских народов Западной Сибири, первый ат-

рибут божества, используемый в процессе «достройки» Мира. Им разверзается Земля, в недрах которой оказывается сокровищница мир... Удар посоха о землю как бы ставит точку в длительном процессе мироустройства, отмечая одновременно и вход, и выход, связывающий подземный мир с остальными частями Вселенной» (Сагалаев А.М., 1991. С.37–38).

В целом шаманский посох символизирует вселенское дерево, соединяющее и олицетворяющее разные сферы Мироздания. У ряда сибирских народов (селькупов, кетов и др.) он имел в верхней части древовидную развилку. В Бурятии дерево, от которого отнимали часть для изготовления шаманской трости, становилось священным. Если оно хорошо росло, ветвилось, давало здоровые побеги, то трости (посоху) приписывали особую магическую силу, а судьба шамана обещала быть удачной (Галданова Г.Р., 1996. С.103).

Шаманские атрибуты изготавливали обычно сородичи шамана, хотя бывали и отступления (например, у селькупов, ненцев). Часть работы выполнялась женщинами, часть — мужчинами. Так, при изготовлении бубна женщины выдвигали шкуру, натягивали и пришивали ее на деревянный обруч, украшали бисером (если этого требовала традиция). Мужчины делали деревянные части бубна, срабатывали обруч, выковывали металлические подвески и пр.

Наконец, новый бубен готов. Однако это еще не дает шаману права на камлание. Надо «оживить» бубен. Ритуал «оживления» шаманских атрибутов отмечен у селькупов, кетов, якутов, эвенков, алтае-саянских тюрков (шорцев, кумандинцев, челканцев, тубаларов и др.).

В селькупском варианте ритуал «оживления» бубна длился от семи до десяти дней и обычно приурочивался к весеннему прилету птиц. Шаман показывал в процессе камлания, как идет в лес, отыскивает место, где росли деревья, из которых сделаны обод бубна и колотушка. Далее шаман с помощью духов собирает все части этих деревьев, вплоть до мельчайших щепок, и складывает в одну кучу на «болоте», где проживает Ыльнда-кота — «Старуха-мать», одна из наиболее почитаемых селькупских богинь.

На второй день шаман «представлял», как ищет в лесу место, где родился олень, шкура которого была использована для бубна и колотушки. Он высматривает все таежные закоулки, где олень ходил в течение жизни и где был убит. Надо было собрать всё до единого — каждый потерянный им волосок, каждый сброшенный рог, каждую кость, каждый кусочек плоти. Одной из самых трудных и ответственных задач было поймать душу оленя. Случалось, что все предприни-

маемые шаманом попытки оказывались неудачными; тогда, после седьмой попытки, обряд «оживления» бубна надо было начинать сначала.

Третий день посвящался воскрешению собранных остатков оленя. Шаман поливал их водой, и из собранной кучи костей, рогов, шерсти и прочего как бы получался «живой» олень. Шаман «помогал» ему встать, водружал в чуме, напротив входа, «шаманское» дерево, вешал на него бубен, который с этого момента сливался с образом воскресшего оленя.

В последующие дни совершались камлания, посвященные поездке шамана на оживленном бубне-олене в мифическую страну «семи солнц»; при этом шаман имитировал переправу через реки, моря и озера, добывание краски для разрисовывания бубна и колотушки, собирание камешков для внутренней полости бубна и пр. Через несколько дней шаман в сопровождении духов-помощников прибывал в жилище двух кузнецов и т.д. Наконец, путник достигал страны «семи солнц», где росло вселенское дерево, олицетворяющее структуру и смысл Мироздания. Здесь путешественник приносил обильные жертвоприношения, после чего возвращался со своими духами на лодках по реке к «болоту», от которого начиналось путешествие. На этом многодневный обряд заканчивался (Прокофьев Г.Н., 1930).

У алтае-саянских тюрков «оживление» бубна проходило по несколько иному сценарию. Шорцы, например, совершали обряд «оживления» не весной, как селькупы, а осенью, когда созревал ячмень, необходимый для приготовления жертвенной браги — «абырткы». «Оживляемый» бубен к этому времени был готов, но еще не украшен. Шаман рассказывал и показывал, как заготавливалось в лесу дерево для поделки разных частей бубна, повторял все разговоры лиц, участвовавших в этой заготовке, воспроизводил все их движения.

К этому времени жертвенная ячменная брага была уже готова и ждала участников церемонии в углу жилища в двух больших тесах. Рядом в берестяной коробке лежали девять пресных вареных лепешек, предназначенных для угощения духа-хозяина бубна. Сначала шаман брызгал жертвенной брагой на обод бубна, после чего тот «оживал» и устами шамана рассказывал, как он жил в лесу, будучи деревом, в чем был счастлив, как страдал от голода и других невзгод. В заключение своего рассказа обод обещал хорошо служить шаману.

Потом шаман окроплял брагой кожу, обтягивающую бубен, и тогда «оживал» марал или олень (в зависимости от того, чья кожа пошла на бубен) и тоже «рассказывал» свою биографию: о рождении, родителях, детских годах, зрелом возрасте, о том, чем питался, в каких местах бывал, когда и при каких обстоятельствах погиб от руки охотника. Завершив историю своей жизни, он тоже давал обещание хорошо служить хозяину.

Затем шаман передавал бубен присутствующим лицам мужского пола, которые всю ночь до рассвета поочередно шаманили с бубном, не давая ему «отдохнуть». Женщины к бубну не прикасались. С рассветом присутствующие наносили на бубен рисунки. Ими руководил дух-хозяин бубна, который через шамана указывал, какие рисунки, в каких местах и какими красками надо изобразить. Вечером все, кто участвовал в изготовлении бубна, подвешивали к нему матерчатые ленты с внутренней стороны.

После этого шаман совершал камлание, обращенное к хозяину Верхнего мира Ульгеню (обычно через родовую гору Мустаг), который определял общее количество бубнов на весь срок шаманской деятельности и продолжительность жизни каждого отдельного бубна. Затем начиналось пиршество, в котором участвовали все сородичи (или жители селения), в том числе женщины.

Через три дня вечером шаман устраивал моление главе Нижнего мира Эрлику, с жертвоприношением браги, и демонстрировал ему новый бубен. Тот осматривал его и тоже определял, какое число бубнов предстоит иметь шаману и сколько лет положено шаманить с каждым из них. Примечательно, что между Эрликом и Ульгеном никогда не было на этот счет никаких разногласий (Потапов А.П., 1947. С.163—164).

У шорцев и других алтае-саянских народов назначенный богами срок жизни бубна колебался от одного года до девяти лет, а суммарное число бубнов в течение шаманской жизни определялось от трех до девяти штук. Т.е. минимальный срок активности шамана теоретически составлял три года, максимальный — восемьдесят один год. Некоторые шаманы, получившие разрешение на малое количество бубнов, в стремлении продлить свою шаманскую жизнь делали украдкой «нелегальные» («воровские») бубны. Однако боги были начеку, и дело обычно заканчивалось тем, что родовая гора в наказание за жульничество укорачивала жизнь шамана (Потапов А.П., 1947. С.159—160).

Селькупским шаманам на весь шаманский срок полагалось, как правило, не более семи бубнов, при этом по мере приближения к урочному сроку каждый последующий бубен делался большего размера, чем предыдущий. Седьмой бубен был самым большим и фиксировал достижение шаманом наивысшей силы. Далее сила шамана начинала убывать, и если шаман продолжал свою деятельность, то пользовался бубнами все меньших и меньших размеров.

Следует заметить, что «оживлять» полагалось не только бубен, но и другие шаманские принадлежности (колотушку, посох и пр.). Однако связанные с этим обряды и ритуалы были менее выразительны, являя собою укороченный и упрощенный вариант церемонии «оживления» бубна.

Социальный статус шамана

Шаман, кроме культовых обязанностей, нес весьма важные гражданские функции. На нем лежала ответственность за здоровье и благополучие рода. Если род беднел, болели и умирали дети, претензии сородичей адресовались шаману. Долганы в таких случаях говорили: «Какой же это шаман, если не может охранить своих людей» (Попов А.А., 1981. С.260–261).

Шаман всегда был готов дать совет, когда и куда идти шишковать, белковать, где лучше всего ставить забор для ловли рыбы, в каком месте и в какой срок намечается переход реки стадами дикого оленя. Васюганско-вахские ханты самым верным признаком шаманской предназначенности считали промысловые удачи будущего шамана, а также правильные советы другим охотникам. Если он не был хорошим добытчиком, его не считали настоящим шаманом и не проявляли к нему особого уважения (Кулемзин В.М., 1976. С.113).

У сибирских эскимосов (морских зверобоев) шаман, по свидетельству Т.С.Теина, «был главным в байдаре и пользовался непрекращаемым авторитетом... Он учил (молодых. — М.К.), как и с какой стороны подойти байдаре к лежбищу моржей на льдине, как держать себя во время охоты на серых и гренландских китов, как вести судно среди дрейфующих льдин, при каком ветре надо прекратить промысел зверя и т.п. Во всех непредвиденных случаях на море обращались к шаманам» (Теин Т.С., 1981. С.226). Шаман лучше других предугадывал военные хитрости врагов и нередко сам был хорошим воином.

Триединство «шаман-охотник-воин» было характерно, в основном, для ранних стадий шаманизма, когда почти каждый человек мог брать на себя те или иные шаманские функции. Тогда охотничий и воинский талант воспринимался как особый «божий дар», обогащающий и дополняющий шаманскую «силу», которая сама по себе могла быть не столь значительной.

На поздних стадиях шаманизма, особенно на уровне раннеклассовых обществ, «совмещения» проявляются вновь, но уже на иной социальной основе. Военные вожди (князья, богатыри и др.), кроме военачалия, нередко стремятся узурпировать гражданские и культовые функции. В пастушеской, кочевой и отчасти в охотничье-рыболовецкой среде постепенно вырисовывается новое триединство: «вождь-шаман-богатырь».

Д.А.Клеменц и М.Н.Хангалов описали некогда существовавший у бурят необычный тип общественной структуры, сложившийся на основе коллективных облавных охот. В этих периодических облавных охотни-

чьих предприятиях участвовала группа родов — от нескольких сот до нескольких тысяч человек. Участники собирались в условленном месте верхом на конях при полном военно-охотничьем снаряжении. Руководил этим главный охотник — галши. Потом галши и его ближайшие помощники стали руководить и другими сторонами жизни общества: взяли на себя обязанности военных вождей и шаманов (жрецов?).

В итоге у северных бурят возникло раннегосударственное теократическое образование, основным проявлением которого была организованная на военный лад облавная охота на диких копытных, перемежающаяся с грабительскими набегами на соседей. Социальная элита состояла из «шаманов-начальников». Возглавлял общество главный шаман-галши. Во время ритуальных мероприятий он был верховным шаманом (жрецом?), в военных походах — военачальником, в облавных охотах — главным охотником-распорядителем, при спорах и тяжбах — последней судебной инстанцией. Кроме того, он был хранителем общественной казны и владельцем многих рабов (Клеменц Д.А., Хангалов М.Н., 1910). Похожая общественная структура, возглавляемая «шаманами-начальниками», имела место в прошлом и у якутов (Ксенофонтов Г.В., 1930. С.21).

В обско-угорской этнографии совмещение богатырского (княжеского) и шаманского достоинств проявлялось в ритуальных военных плясках шамана с мечами (или саблями), в использовании вместо шаманской шапки военного шлема и др. (Новицкий Гр., 1941; Шавров В.Н., 1871; Гондатти Н.А., 1888б). Некоторые былинные остяцкие богатыри носили двойной титул: тонх-урт (тонх — высокопоставленное культовое лицо, урт — князь, богатырь). Живший в начале XVII в. остяцкий князец Нахрач, глава Нахрачеевых юрт, был одновременно «начальником, державцем и служителем скверного... истукана» (Новицкий Гр., 1941. С.72). Существуют подобные сведения и о многих других сибирских народах (Михайловский В.М., 1892; Иванов С.В., 1978. С.138–142).

Как правило, теократические амбиции исходили не от шаманов, а от богатырей (князьцов, вождей), стремившихся к монополизации всех сфер власти. При таком политизированном симбиозе шаманство утрачивало элемент избранничества, теряло ряд своих характерных признаков и приобретало черты, свойственные жречеству.

Далее я буду говорить не столько о предшаманах (триединство «шаман-охотник-воин») и постшаманах (триединство «шаман-вождь-богатырь»), сколько об истинных шаманах-избранниках, свободных от стремления к «совместительству». Иначе мы запутаемся в бесконечном выискивании шаманских проявлений во всех языческих культовых мероприятиях, завязнем в «вымучивании» шаманов из колдунов, воро-

жеев, гадателей, ясновидцев, знахарей, жрецов и других лиц, ритуальные приемы которых в той или иной мере содержатся либо угадываются в отдельных элементах шаманской обрядово-ритуальной практики.

Постулированные мною в этой и предыдущих главах три главные культовые функции шамана (страж миропорядка; хранитель равновесного состояния добра и зла; куратор жизненного круговорота) не приложимы в должной мере ни к предшаманам, ни к постшаманам, ни, тем более, к колдунам, знахарям, ворожеям и пр., а лишь к **подлинным** шаманам, определяющим своими ритуально-обрядовыми и мировоззренческими проявлениями **подлинное** шаманство и **подлинный** шаманизм, о которых я буду говорить в последней, восьмой, главе.

Вернемся к триединствам «шаман-охотник-воин» и «шаман-вождь-богатырь», фиксирующим соответственно начальный и конечный моменты развития культовой личности шамана. Хотя названные триединства имеют не вполне одинаковую социальную окраску, они, тем не менее, свидетельствуют о некоей цикличной повторяемости образа культовой личности в сибирском язычестве. По весьма доказательному мнению И.С.Вдовина, на стадии зарождения шаманства жрец (он же глава семьи или рода) и колдун существовали параллельно как две отдельные культовые личности (Вдовин И.С., 1981а. С.273–275). Со становлением шаманства различия между ними все более стираются. В конце концов, качества и функции жреца и колдуна сливаются воедино. «Жрец» и «колдун» становятся двумя равноправными сторонами единой личности шамана. В позднем шаманстве вновь определяется тенденция (особенно выраженная у южносибирских народов) к распаду шаманского мифо-ритуального комплекса на жреческий («белое шаманство») и колдовской («черное шаманство»).

Видимо, в основе непреходящих категорий первобытно-исторической действительности заложен некий структурный принцип, основанный на чередовании этапов интеграции и распада. Это касается не только истории шаманства, но и других сторон историко-культурного и этнокультурного процессов (Косарев М.Ф., 1984. С.155–156; 1991. С.67; 1997. С.21).

Т.Д.Скрынникова вслед за авторами коллективной монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» (Новосибирск, 1990) пришла к заключению, что в традиционных обществах со свойственной им неразделенностью профанной и сакральной сфер, вероятно, не было чисто «светских» и чисто «ритуальных» деятелей, т.е. наличествовал синкретизм светских и духовных функций (Скрынникова Т.Д., 1997. С.75).

С этим высказыванием не приходится спорить. Однако следует иметь в виду, что сколько-нибудь полного разделения светских и духовных обязанностей не было и в нетрадиционных обществах. Царь-самодержец всегда считался наместником бога на Земле, а глава семьи всегда возлагал на себя обязанность ходатайствовать перед богами за ближних от своего и от их имени. Тем не менее **равноценное** отправление одним лицом и светских, и духовных обязанностей, а тем более осуществление и светской, и духовной власти во все времена было скорее исключением, чем правилом. Обычно преваливала одна из сторон — светская или духовная. Правитель правил, герой совершал подвиги, шаман шаманил, колдун колдовал, кузнец кузничал и т.д. А вторая ипостась (жреческая у правителя, колдовская у кузнеца и др.) играла обычно сопутствующую, подсобную роль и имела место главным образом потому, что «профессия обязывала».

Факты, свидетельствующие о том, что некоторые сибирские шаманы исполняли одновременно административные должности, объясняются, на мой взгляд, во многих случаях тем, что с понижением после освоения Сибири русскими социальной значимости туземных князей и богатырей шаманы во имя сохранения привычного миропорядка вынуждены были брать на себя «латание» прорех, оставляемых исчезающими категориями традиционного социального комплекса.

Наглядным примером вынужденного присвоения шаманом княжеского и богатырского достоинства является описанная в начале XIX в. штаб-лекарем В.Н.Шавровым военная пляска остяков перед идолом Орт-ике* под руководством шамана, совершаемая периодически один раз в несколько лет. По сценарию пляска инициировалась детьми, которые вдруг среди ночи начинали кричать нарочито испуганными голосами, как бы под впечатлением внезапно возникшей военной опасности. Все мужчины селения сбегались вместе, готовые к «бою».

«Когда соберутся, — сообщает В.Н.Шавров, — тогда шаман гремит железными саблями и копьями, заблаговременно приготовленными перед кумирами на шестах. Каждому из предстоящих (исключая женщин, закрытых занавескою) дает саблю или копье, а сам берет по сабле в обе руки, становясь к кумиру спиной. По получении обнаженных сабель остяки становятся вдоль юрты рядами и вертятся вокруг по три раза, держа перед собою сабли и копья. Шаман ударяет саблями одна о другую, тогда остяки как бы по команде вдруг поднимают на разные

* Орт-ике (остяцк. «князь-старик», «старший князь») — божественный персонаж, в общем соответствующий вогульскому Мир-суснэ-хуму.

голоса крик и, качаясь с одной стороны на другую, кричат то редко, то часто, отставая один от другого, и при каждом повторении "гай" переваливаются на сторону, осаживают свои орудия то книзу, то кверху. Крик сей и движение продолжаются около часу. Чем более остяки в это время кричат и качаются, тем более приходят в иступление так, что наконец нельзя смотреть на них без сожаления. После сего, умолкнув, вертятся по-прежнему, отдают свои орудия, которые шаман кладет на прежнее место. Тогда остяки садятся на нарты и по полу; занавес открывается, остячки выходят и начинается пляска и музыка. Через несколько времени потом шаман снова раздает сабли и копыя и начинается "гай". В заключение стучат орудиями по три раза в пол, отдают их шаману и расходятся по домам» (Шавров В.Н., 1871).

Почти неизбежным следствием присвоения шаманом гражданских или военных функций являлась трансформация его шаманских проявлений в жреческие или колдовские.

В современной обывательской среде сложилось ложное убеждение, что все люди, обладающие определенными экстрасенсорными способностями, — потенциальные шаманы, и поэтому вправе занять любую посылную «шаманскую» должность: консультанта в коммерческой фирме, спасителя, призванного избавить земной мир от бед и напастей, врача-леча, способного исцелять смертельные раны и неизлечимые болезни, — все это, как правило, не бескорыстно, а по законам купли-продажи: мой товар, ваши деньги, чем качественнее, тем дороже. Это профанация истинного шаманства и истинного шаманизма — мудрой и всеобъемлющей системы миропонимания, которой чужды дешевая аффектация, бойкая деловитость и холодный меркантильный расчет.

Истинное шаманство несовместимо с корыстными побуждениями. По дореволюционным статистическим данным разных лет, сибирские шаманы неизменно входили в беднейшие слои инородческого населения. У ульчей состоятельные клиенты платили шаману за заказное камлание куском простой, иногда шелковой ткани на ноговицы, трусы или халат, либо одной из этих вещей в готовом виде. Бедняки ограничивались куском мяса жертвенной свиньи, которую обещали божеству за излечение (Смоляк А.В., 1991. С.55). Эти подношения даже в малой мере не компенсировали потерю шаманом промыслового времени, не говоря уже о затрате психической и физической энергии. Кеты за успешное излечение больного презентовали шаману несколько белчих шкур. Если пациент не выздоравливал, вообще ничего не платили.

У долган хозяйка семьи, в которой происходило камлание, давала шаману перед отъездом одну рыбину или кусок мяса весом около кило-

грамма. Этот дар («карчыма») клали в шаманскую сумку как угощение для его духов, т.е. фактически сам он ничего не получал. Вообще считалось, что за камлание вознаграждается не столько шаман, сколько его духи. Последние сердились на пациента, если он не платил, и на шамана, если он отказывался от вознаграждения. Поэтому, сообщает В.Г. Богораз-Тан о чукотских шаманах, «даже в тех случаях, когда шаман из чувства дружбы или из сострадания не просит платы за услугу, все же ему необходимо дать хотя бы символическое вознаграждение, чтобы его лечение подействовало. Обычно в таких случаях шаману дают волокно сухожилия с бусиной, привязанной на кончике» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.117). Нередко шаман расплачивался с духами «из своего кармана».

По сообщению К.Ф. Карьялайнена, у обских угров «вознаграждения за оказание помощи и другие действия ворожей столь незначительны (если ворожей вообще вознаграждались), что эти доходы не кормят человека... На Трем-Югане ворожей (шаман. — М.К.) и сейчас обычно не получает вознаграждения за свой труд» (Карьялайнен К.Ф., 1996. С.242, 243).

Известный западносибирский этнограф Г. Старцев наблюдал шаманское камлание на р. Вах в 130 километрах от поселения Ларьяк. Затянутое в связи с болезнью ребенка шаманское действо продолжалось семь часов — с десяти часов вечера до пяти часов утра. К этому времени шаман совершенно обессилел, пал наземь почти трупом, не в силах пошевелить ни рукой, ни ногой. Ребенок выздоровел. В награду за свой нечеловеческий труд шаман получил полведра ягоды морошки.

По данным, собранным И.Е. Тугутовым, в Бурятии истинные шаманы, следующие правилам шаманской и родовой этики, вели очень скромный, во многом подвижнический образ жизни. «Шаман не имел права брать гонорар более 9 коп. Если же нарушал требу, его связывали за руки и били... Его не должны были отвозить на лошади. Он обязан был ходить пешком. Шаманы жили бедно» (Тугутов И.Е., 1996. С.19). По рассказам внучки весьма известного телеутского шамана Маркела Мажина, ее покойный дед не заботился о благополучии семьи, был весь в шаманских делах, жил в нищете, от него ушла жена. Бедность Маркела и его семьи была предметом шуток для односельчан (Батянова Е.П., 1995. С.51).

По одному из алтайских мифов, когда хозяин Нижнего мира Эрлик создал первого шамана, глава Верхнего мира признал его не сразу, а признав, напутствовал такими словами: «Отныне имя тебе будет кам. Кто будет подражать тебе, тот не будет иметь богатства на Земле» (Вербицкий В.И., 1893. С.103). С тех самых пор алтайские

шаманы составляли беднейшее сословие, а некоторые из них даже совсем не имели никакого скота (Шевцова М., 1898. С.14).

Нанайка Сайгор, дочь шамана, в 1972 г. жаловалась: «Отец совсем разоряется; приезжают из разных мест, просят шаманить, отказать нельзя. Не рыбачит, не готовит дрова, только шаманит... Дни проходят, время идет, сейчас самый ход рыбы, запасов на год не делает. Придет время, ему нужно будет расплачиваться со своими духами, а это стоит дорого, никому до этого дела нет» (Смоляк А.В., 1991. С.56).

В начале текущего столетия на Чукотке был очень сильный шаман Атарго. Путешественник-краевед Н.Ф.Калинников посетил его однажды, проделав ради этого длинный и трудный путь. «Когда я, — описывает он свои впечатления, — подъехал к одинокой яранге Атарго, то, что представилось моим глазам, не говорило о силе и влиянии. Это была одна из самых маленьких и бедных яранг, виденных мною за два года». Жена Атарго, после того как Калинин сообщил ей, что заехал специально, с целью пообщаться с ее знаменитым мужем, великим шаманом, с горечью ответила: «Шаман, а есть нечего» (Калинников Н.Ф., 1912. С.109–110).

Знаменательно, что самыми бедными были как раз настоящие шаманы с истинным шаманским призванием, свято исполняющие свой долг, безропотно несущие свой крест. Шарлатанам, псевдошаманам и нынешним так называемым «неошаманам» жить, конечно, во много раз легче. Достаточно сравнить нищенский достаток самого сильного дореволюционного шамана Чукотки Атарго, прозванного в жалкой холодной яранге, с нынешним сверхдоходом «главного шамана Чукотки», «главной шаманки Москвы» или «главного шамана России», устраивающих дорогостоящие шоу для жаждущей чуда российской публики.

Говоря об истинном шаманстве, нельзя не отметить один странный и печальный факт. Все, кто тесно соприкасался с сибирским шаманством, единодушны в том, что шаманы и их семьи почти всегда несчастны. Многих из них при жизни преследует некий злой рок: семейные трагедии, преждевременная смерть близких, нищета и т.д. Особенно это проявляется, когда шаман стареет и начинает утрачивать власть над своими духами. Тогда он становится беззащитным перед враждебными силами, с которыми прежде успешно справлялся. Долганский шаман, оставшись без духов-помощников, переставал камлать, «все свои принадлежности закапывал в землю и над ними устраивал сруб наподобие могилы» (Попов А.А., 1981. С.251). Это, по существу, означало смерть шамана.

Если оценивать жизнь и деятельность шамана в нравственно-психологическом плане, его судьба — тягчайший крест, великое под-

вигничество и фатальная обреченность во имя продолжения рода человеческого и во имя неизбежности земной жизни вообще.

Возвращаясь к вопросу о соотносимости образов культурного героя, трикстера и шамана, нельзя не признать, что, наряду с явными сущностными различиями, наблюдается частичное функциональное и семантическое сходство этих персонажей. Трикстер, например, мог «оборачиваться» и культурным героем, и шаманом (обычно воспроизводя их в пародийных, «изнаночных» проявлениях). Культурный герой кетов Дох и культурный герой нанайцев Хадо были одновременно первошаманами. Шаман, кроме всех прочих своих субличностей, использовал и образ культурного героя: большинство шаманских действий направлено на добывание для людей каких-либо благ (правда, как справедливо заметила С.Е.Новик, здесь в большинстве случаев дело касается не приобщения людей к ранее неизвестным предметам культуры, а возвращения им уже знакомых, но временно утраченных жизненных ценностей — здоровья, справедливости, промысловых удач и т.д.).

Порою шаман, как и культурный герой, идет на устранение космических угроз и на сотворение отдельных деталей Природы. Однако попытки эти в отличие от деяний истинного культурного героя оборачивались обычно не улучшением, а ухудшением жизни людей, ибо нарушали установленный богами миропорядок, тогда как шаман был призван оберегать его. Такие поступки шамана не могли восприниматься иначе, как стремление стать Богом, что нарушало вселенскую этику и коренным образом противоречило изначальной предназначности шамана. Рассказывают, что якутский (долганский?) шаман Сандача решил убрать остров в устье р. Хромы, впадающей в Северный Ледовитый океан, так как этот остров мешал осенней перекочевке на юг северных оленей. Однако после несанкционированного богами «изъятия» острова олени вообще исчезли из этих мест. «Да и сам я, — говорил потом шаман, — стал несчастным, потому что против Бога пошел» (Худяков И.А., 1969. С.306).

К еще более негативным последствиям могло привести вмешательство шамана в космическое мироустройство. По одной из легенд, записанной А.И.Худяковым в Якутии, Венера в процессе своего прохождения через Плеяды «зацепилась» за это созвездие. Это было воспринято людьми как очень плохое предзнаменование. Дело усугубилось тем, что после столкновения в названном созвездии наряду с Венерой появилась еще одна неизвестно откуда взявшаяся звезда. «В то время, — повествует далее легенда, — было два якута-шамана... Оба они взлетели на небо; один стал заковывать в цепи Чолбона (Венеру. — М.К.), другой

новую звезду. Когда заколачивали они цепи, то прочие якуты видели, как сыплются от них на Землю искры и гаснут... Новая-то была большая, как огонь из якутской трубы». Но произошло непредвиденное: когда второй шаман заковывал новую звезду, «она и пошла, и пошла по небу книзу и скрылась. На Землю упала, дымом сделалась. А после узнали, что это хорошая, участливая была звезда... Богатые бы мы были, если бы она существовала» (Худяков И.А., 1969. С.279–280).

В то же время шаман демонстрирует в ряде случаев трикстерские наклонности: в целях обеспечения благополучия рода он может пускаться на всякие хитрости и уловки, вплоть до кражи душ и обмана богов. Не чужды ему и «извращенческие» поступки сексуального характера, в том числе бисексуальные проявления, откровенно эротическая окраска некоторых шаманских ритуалов и др. Одним из наиболее известных духов-помощников якутского шамана является Кээлени — хромоногий заика, то мужчина, то женщина, известный своими дурацкими выходками и скабрёзными похождениями. Будучи призванным, Кээлени «ходит по всей юрте и у всех женщин и мужчин щупает половой орган (руками шамана). Словами же “нырги”, “ыттар” он просит женщин для любовного дела» (Худяков И.А., 1969. С.326–327). В процессе камлания присутствующие всячески потешаются над ним, что вносит в шаманское действие элемент развлекательности. Шаман весьма привязан к Кээлени и призывает его, когда собирается в Верхний мир, что само по себе говорит о весьма высоком статусе этого духа.

Шаману в значительной мере свойственна и творческая сторона трикстерских проявлений. Чукотский шаман, например, превращает палочки в оленей, в пастухов, в собак и др. Между прочим, «оборотничество», демонстрируемое многими шаманами, тоже можно квалифицировать как творческий акт, поскольку это есть не что иное, как пересотворение самого себя. В том же самом ключе следует трактовать и так называемые шаманские «фокусы», во всяком случае и прежде всего те из них, которые вызывают у зрителей иллюзию действительности. Их можно воспринимать как творение шаманом иной реальности, тем более что присутствующие ощущают эту реальность и верят в нее.

Сообразуясь с социокультурной динамикой общества, шаман мог усваивать некоторые новые поведенческие нормы, не нарушающие, однако, функциональных основ шаманской обрядово-ритуальной практики. В недавние годы нганасанский шаман Тубяку, отсидевший в свое время срок за шаманскую деятельность, перед тем как начать камлание, говорил: «Мы люди советские и знаем закон: шаманим только для того, чтобы всем хорошо было» (Симченко Ю.Б., 1996. С.52).

И.С.Безруких, селькупский потомственный шаман, представляясь официальным советским лицом, называл себя так: «Коммунист и шаман» (Пелих Г.И., 1998. С.24).

Похоже, шаманы были не прочь использовать в своих шаманских действиях новейшие достижения отечественной науки и техники. Известный этнограф Ю.Б.Симченко (1993. С.315) рассказал, как вышеупомянутый нганасанский шаман Тубяку, уже сложивший с себя по старости лет шаманские полномочия, приехав в Москву, впервые в жизни увидел компьютер.

«Оператор, — пишет Симченко, — набирал что-то на пульте, и дисплей мгновенно выдавал ему требуемую информацию.

— Чего этот человек делает? — заинтересовался Тубяку.

— Это машина такая, компьютер, — пояснил я. — В нее можно что угодно передать, а потом она может рассказать, что нужно.

— Уга, — с оттенком некой зависти сказал Тубяку. — Однако для шаманского дела совсем нужная машина. Если бы такая машина была, то еще можно работать...

И посмотрел на меня с надеждой».

Таким образом, каждый персонаж рассмотренного триединства многозначен в функциональном отношении и многоцветен по окрашенности образа. Однако «многоликость» эта имеет у культурного героя, трикстера и шамана разную аранжировку, разную структурную и смысловую логику. Отсюда разная семантическая суть названных персонажей, их разная историческая предназначенность.



Рис. 46. Антропоморфная личина. Изображение на дне глиняного сосуда. Около XVII–XIV вв. до н.э. Поселение Самусь IV (низовья р. Томи, Томская обл.).



Рис. 47. Изображение «четырёхрукого» (четырёхногого?) сакрального существа на одном из глиняных сосудов. XVII–XIV вв. до н.э. Поселение Самусь IV (низовья р. Томи, Томская обл.).



Рис. 48. Бронзовая личина с ритуальной татуировкой. Около VI–VIII вв. н.э. Городище Лисий Мыс на р. Васюган (Томская обл.).

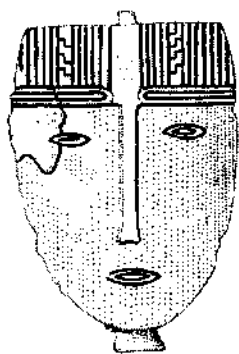


Рис. 49. Бронзовая личина. VI–VIII вв. н.э. Елыкаевский клад (Кемеровская обл.).



Рис. 50. Мужчина в культовом головном уборе. Бронза. Первая половина I тысячелетия н.э. Елыкаевский клад (Кемеровская обл.).

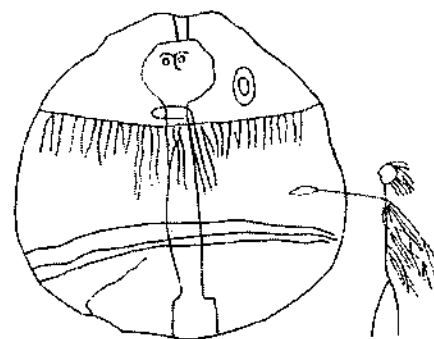


Рис. 51. Бубен и шаман. Наскальные изображения. Средневековье. Каракол (Горный Алтай).

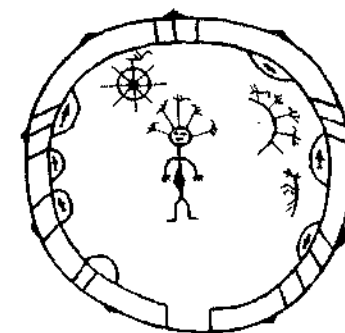
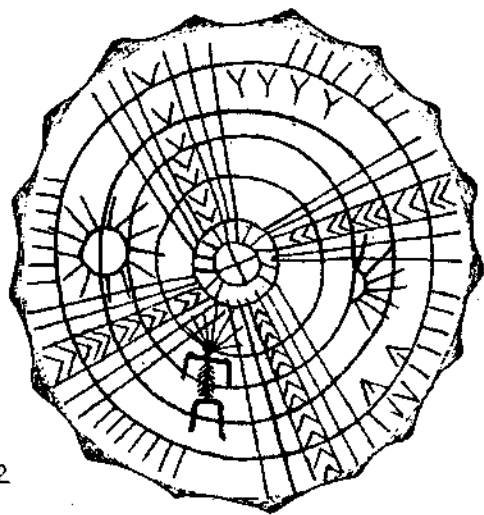


Рис. 52. Шаманский бубен кетов.



1



2

Рис. 53. Шаманские бубны: 1 — алтайский; 2 — кетский.

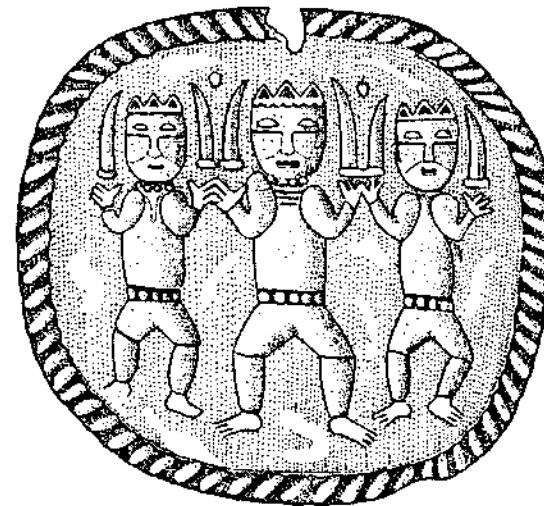


Рис. 54. «Три богатыря». Ритуальный воинский танец. Бронзовая бляха. Около V—VIII вв. н.э. Район г. Березово (Тюменская обл.).



Рис. 55. Ритуальная пляска обско-угорских воинов. В центре выделяется фигура богатыря-воисначальника (князя?). Гравировка на дне серебряного (согдийского по происхождению) ковша. Около VII—IX вв. н.э. Коцкий городок (Тюменская обл.).

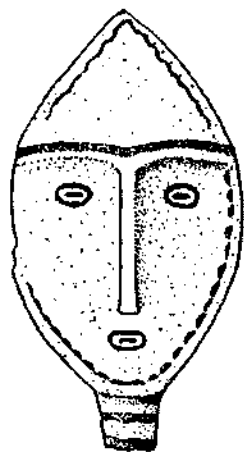


Рис. 56. Богатырский лик. Бронза. Около рубежа н.э. Кулайское культовое место (Томская обл.).



Рис. 57. Древнемаядьярский (сарматский?) «богатырь». Бронза. IV—II вв. до н.э. Сапоговский клад (Челябинская обл.). На голове — литейный наплыв («литник»).

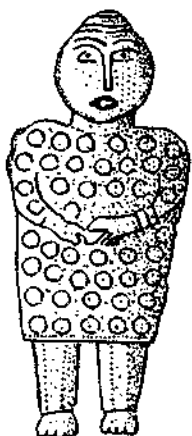


Рис. 58. Тажный западносибирский «богатырь». Бронза. Около IV—V вв. н.э. Парабельский клад (Томская обл.).



Рис. 59. Бронзовое изображение воина. Около VI—VIII вв. н.э. Тюменская обл. (случайная находка).

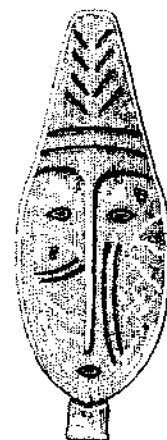


Рис. 60. Голова «богатыря» в шлеме с ритуальной татуировкой лица. Бронза. IV—V вв. н.э. Парабельский клад (Томская обл.).

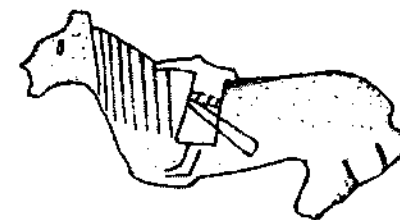


Рис. 61. «Всадник без головы». Бронза. V/VI—VIII/IX вв. н.э. Релкинский могильник (Томская обл.).



Рис. 62. Фигурка всадника. Бронза. V—VIII вв. н.э. Шутовское культовое место (Томская обл.).

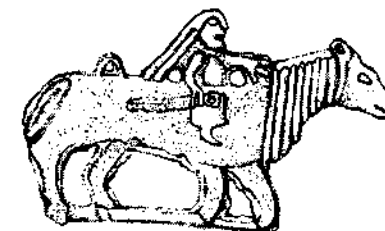


Рис. 63. Фигурка всадника. Бронза. V—VIII вв. н.э. Собакинское местонахождение (Томская обл.).

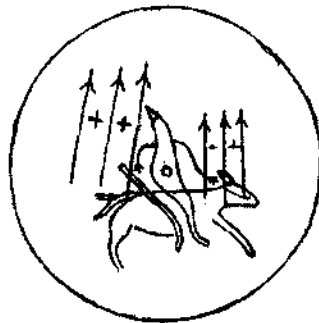


Рис. 64. Бляха с изображением всадника и магических знаков. Бронза. Около рубежа н.э. Истяцкий клад (р. Вагай, Омская обл.).



Рис. 65. Боевой лук (реконструкция) обских угров. Около срединны I тысячелетия н.э.

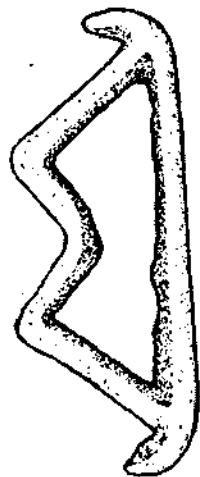
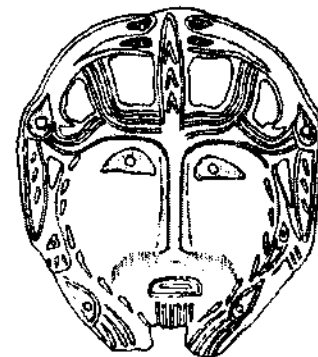


Рис. 66. Модель боевого лука (подвеска для шаманского костюма?). Бронза. Около V—III вв. до н.э. Степановское культовое место в окрестностях Томска.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ШАМАНСТВА И ГЕНЕЗИС ШАМАНИЗМА



Психология шаманства

Под шаманством я вслед за И.С.Вдовиным (1981а), С.К.Колодезниковым (1992) и др. понимаю в первую очередь комплекс проявлений, составляющих шаманскую ритуально-обрядовую практику. Последняя имеет под собою сложную психологическую основу. Ныне психологии шаманства уделяется все больше внимания — к сожалению, в основном за рубежом (я имею в виду работы К.Г.Юнга, Р.Колвейта, С. и К.Гроф, М.Харнера, Р.Моуди, Р.Уолша и пр.). В свете психоанализа, аналитической, трансперсональной психологии и других научных направлений, изучающих глубинные процессы человеческой психики, шаманское избранничество, шаманская болезнь, шаманские духи и пр., о чем я говорил в предшествующей главе, приобретают новые смысловые оттенки — зачастую на грани науки и мистики.

По К.Г.Юнгу, любая выдающаяся личность избирается «роком» не просто так, но потому что именно она нужна Миру — будь то культурный герой, трикстер, шаман, пророк, спаситель и др. «Это то, что зовется предназначением, — утверждает Юнг. — Некий иррациональный фактор фатально толкает к эмансипации от стада с его проторенными путями. Настоящая личность всегда имеет предназначение» (Юнг К.Г., 1996б. С.212).

«Рок» не принимает во внимание, согласен ли с ним избранный человек, хочет ли он стать выдающейся личностью или нет. Рок есть рок, и человек обязан следовать ему — когда охотно, когда с отчаянием обреченного. «Только тот, кто сознательно может сказать “да” силе предстоящего перед ним внутреннего предназначения, — считает Юнг, — становится личностью; тот, кто ему уступает, становится добычей слепого потока событий и уничтожается» (Юнг К.Г., 1996 б. С.215).

Степень предназначенности бывает разной — высокой, средней, малой, что выражается в разном «потолке» и в разных функциональных возможностях избранников: кому суждено стать большим шаманом, кому — средним, кому — малым, кому надлежит реализоваться в образе колдуна, кому — знахаря, кому — ясновидца... Отсюда — разная выраженность и разные формы «шаманской болезни»: в соответствии с разными уровнями предназначенности.

Согласно современным представлениям, так называемая «шаманская болезнь» есть не что иное, как кризисная напряженность человеческой психики, предшествующая любой духовной трансформации, любому перерождению человека, любой перемене его качественного состояния. Эта кризисная фаза должна переживаться как физические и нравственные страдания, как состояние безысходности, как ожидание смерти, тем более что смерть и рождение, по языческой логике, — взаимобратимые категории. Вне мук нет ни смерти, ни рождения, как нет смерти вне рождения, а рождения — вне смерти.

«Шаманская болезнь» в переводе на современный медицинский язык означает состояние длительного устойчивого невроза. Невроз современного цивилизованного человека излечивается методами современной медицины; невроз же архаичного человека, язычника («шаманская болезнь») излечим принятием своего предназначения и прохождением через определенные ритуалы, призванные зафиксировать возведение избранника на новую ступень осознания Мира.

Согласие принять шаманский дар, закрепленное шаманским посвящением, кладет конец «шаманской болезни». Неофит становится здоровым человеком, во многих отношениях более совершенным, чем обычные люди. Действительно, погружать себя по желанию в особое психофизическое состояние и по собственной же воле выходить из него может лишь человек, в совершенстве владеющий физическими и психическими возможностями своего организма.

«Рождение собственной личности, — полагает К.Г.Юнг, — обладает целительным воздействием на индивида, словно поток, затерявшийся и растроченный попусту в притоках, вдруг снова нашел свое русло, или словно убранный прочь камень, лежавший на проросшем семени, после чего оно бурно пускается в рост. Голос нутра — это голос более полной жизни, более полного и объемного сознания» (Юнг К.Г., 1996 г. С.218).

«Шаманская деятельность, — справедливо замечает В.И.Харитонов, — ... это не только бремя, но и способ существования, способ поддержания своего духа (психики) и тела. Аналогичное может быть отнесено к любой творческой личности, которая при отсутствии возможностей реализации собственной

потенции часто заболевает (развитие психических отклонений, алкоголизма и т.п.)» (Харитонов В.И., 1995. С.23).

Путь излечения душевной (в сибирской языческой интерпретации — «шаманской») болезни состоит в расширении сознания до уровня подсознательных глубин, до возврата к так называемому «коллективному бессознательному», от которого человек по мере приближения к современности отходил все дальше и дальше, что влекло за собой постепенную утрату изначально свойственного ему, человеку, ощущения своей тождественности Космосу.

Чем равноправнее соединяются в человеке сознание и бессознательное, тем меньше опасность всякого рода психических катаклизмов. «Психическое, — пишет Юнг, — совпадает с сознанием лишь в самой малой доле; гораздо большая его часть — это бессознательная данность, ... которая может обрушиться на нас, как только это заблагорассудится неведомым законам. Гигантские катастрофы, которые угрожают нам, — это не стихийные события физической или биологической природы, а события психические. Нам в ужасающей мере грозят войны и революции, которые суть не что иное, как психические эпидемии. Психическое — это огромная сила, которая многократно превосходит всё на свете» (Юнг К.Г., 1996 г. С.19).

Как свидетельствует древняя и средневековая история, этносы, ведущие кочевой образ жизни, более пассионарны, чем оседлые народы (рыболовы, земледельцы, береговые охотники на морского зверя). Особенно нагляден в этом отношении характер взаимодействия кочевых скотоводов и оседлых земледельцев, что в полной мере продемонстрировали в свое время полудикие гиксосы, поставившие на колени высококультурный цивилизованный Египет (около 1700 г. до н.э.), гунны, сокрушившие великую Римскую империю (V в. н.э.), татаро-монголы, прокатившиеся огненным валом по ряду стран Азии и Европы (XIII в.).

В пограничье проживания оседлых и кочевых обществ пассионарное давление кочевников на земледельцев ощущалось постоянно. Князь Владимир Мономах в свое время сетовал, что каждый год, как только «станет поселянин весною пахать на лошади, и придет половчанин, ударит его самого стрелой, возьмет и лошадь, и жену, и детей, да и гумно зажжет».

Нечто подобное наблюдалось и в новое время. Известный сибирский историк П.А.Словцов писал в 1880-е годы: «Киргизы (казахи. — М.К.) ишимские, или западные с первых лет русской Сибири везде и всегда оказывались нашими врагами или в толпе врагов наших... Сделавшись известными под именем казачьих орд: Большой, Средней и Малой, не переставали вести себя в отношении к Сибири

разбойниками. Они менялись с нами избытками и жилами в соседстве, но где бы ни жили, близко или далеко, всегда готовы ограбить, убить или полонить соседа, потому что буйство то и другое слывет в их мнении храбростью, а цель — приобрести корысть. Поэтому они, не помня ни гостеприимства, ни соседства, не знали и значения честного слова» (Словцов П.А., 1886. С.269).

Удивительны много раз наблюдаемые в казахстанских степях метаморфозы в сознании и психике кочевников при их вынужденном переходе к оседлости. Разоренный зимней бескормицей, кочевой род переселялся к реке либо к озеру, заводил пашню, сеял хлеб, перебиваясь в ожидании первого урожая ловлей рыбы. Превратясь в земледельца, бывший кочевник, прежде воинственный и высокомерный, сразу становился смиренным и законопослушным и пребывал в таком состоянии несколько лет — до тех пор, пока ему не удавалось обменять излишки собранного хлеба на нужное количество скота. Обзаведясь достаточным стадом, он вновь становился кочевником и тотчас же обращался в прежнего вольного хозяина степи, разбойного и кичливого, презирающего оседлость и безжалостно разоряющего мирные земледельческие селения.

Не столь пассионарные в своих повседневных проявлениях оседлые этносы старались находить менее агрессивные способы избавления от накапливающейся «дурной» энергии. У восточных славян это выражалось, например, в ежегодных шутовских шествиях, посвященных «похоронам Костромы», в скоморошеской окраске свадебно-сватовских обрядов и пр., у обских угров — в Медвежьих праздниках, у античных греков — в дионисиях, у древних римлян — в сатурналиях и т.д. Подобные действия как бы открывали канал для утечки в глубь Преисподней части отрицательных («бесовских») психических накоплений, избыток которых грозил разрушить привычный земной социально-бытовой режим.

Тем не менее, большие и малые психические и социальные патологии всегда угрожали обществу. На первобытном уровне эти «душевные недуги» выражались, например, во внезапно вспыхивающей страсти к неоправданному истреблению окружающего живого мира, к кощунственному глумлению над богами и над памятью предков, к неуправляемому коллективному трикстерству и пр. В более поздние времена к этим нарушениям добавились «бесмысленные и беспощадные» народные бунты, кровавые революции и другие «психические эпидемии». Общество как бы сходило с ума, утрачивало инстинкт самосохранения и переставало подчиняться правилам здравого смысла.

Природа же (Высший Дух? Мировой Разум?) в целях безопасности Мира упорно стремится, нередко насильственно, вопреки воле избранника, культивировать на Земле те или иные категории выдаю-

щихся личностей, способных уравнивать в допустимых пределах конкурирующие противоположности. В урало-сибирской первобытности такой личностью был шаман, наиболее ответственный и умелый куратор баланса сил на Земле.

Момент «смерти-рождения», обозначающий переход от «нешамана» к «шаману», запечатлен в посвящении избранника и являет собою радикальное качественное его изменение. В результате переживания этого «околосмертного» состояния происходит перестройка личности, зачастую полная: по существу, рождается новый человек, чье миропонимание кардинально отличается от прежнего. Это и есть шаман.

«Околосмертное состояние» — главное условие пересотворения личности (Моуди Р., 1996; Харнер М., 1996). «Люди, имевшие “околосмертные” переживания, — говорит Р.Уолш, — свидетельствуют о том, что подобный опыт был наиболее глубоким и важным событием в их жизни... Подобные переживания, наряду с некоторыми другими видами мистических переживаний, вызывают драматические устойчивые изменения личности... Среди них: исчезновение страха смерти, более высокое чувство ценности человеческих взаимоотношений, любви к жизни, рост интереса к сознанию и самосознанию, значительный сдвиг от материальной заинтересованности к стремлению помогать и заботиться о других» (Уолш Р., 1996. С.151).

У шамана все эти переживания и изменения множественнее и глубже, чем у обычных людей, — настолько, что нередко возводят его практически на уровень «сверхчеловека». Шаман способен не только отчуждать от тела одну из своих жизненных субстанций (душ), но и посылать ее в те или иные заданные «пространства», отправлять в прошлое и будущее. Он обладает даром телепортации, телекинеза; может находиться одновременно в разных местах; распоряжается своей генетической памятью (способен «вспомнить» и использовать умения и навыки своих далеких предков) и т.п.

Что касается шаманских духов-помощников, то, если исходить из представлений трансперсональной психологии, они есть не что иное, как результат «расщепления» личности шамана. Это разные аспекты внутреннего психического мира шамана — те, что скрыты в нашем бессознательном преимущественно на уровне архетипических образов и пребывают в обычное время и в обычном состоянии вне нашего обыденного «Я». В «психопатологическом» состоянии личность медиума распадается на части, на несколько самостоятельных, независимых друг от друга «я», которые могут вытеснять на какое-то время как обыденное «Я» медиума, так и друг друга. В шаманской интерпретации это и есть шаманские духи.

В древней китайской книге «Тайна Золотого Цветка» изображен мудрец в четвертой (высшей) стадии медитации. Из головы медитирующего выступают пять человеческих фигурок, которые, в свою очередь, разделяются на двадцать пять меньших по размерам. Это — демонстрация процесса расщепления личности на независимые «я», число которых, согласно представлениям, свойственным даосизму (в отличие от шаманизма?), предельно (Юнг К.Г., 1994б. С.187). Эти фигурки (образы), считает Юнг, «суть действительные психические личности, обладающие относительной реальностью». «Если бы, — утверждает он далее, — расщепляющие тенденции не были свойствами, присущими человеческой психике, то психические подсистемы вообще не отщеплялись бы, иными словами не было бы ни духов, ни богов» (Юнг К.Г., 1994б. С.189).

Эти внутренние субличности (в данном случае я имею в виду духов-помощников шамана) могут быть добрыми и злыми, умными и глупыми, обязательными и необязательными, послушными и капризными, и в соответствии с присущими им качествами могут принимать во внутреннем видении шамана различные облики. Духи-помощники чаще всего помогают своим «хозяевам», но могут и вредить, особенно неуверенным в себе или одряхлевшим шаманам, потерявшим былую силу. Наиболее амбициозные из духов-помощников в некоторых случаях при определенных обстоятельствах способны подавлять, даже подменять личность шамана, и в этом кроется определенная опасность как для него самого, так и для его окружения. Говорят, что в такие моменты у медиума меняются (порою вплоть до полной неузнаваемости) выражение лица, голос, поза, манеры, поведение и пр., т.е. на время оккупации его каким-нибудь не в меру агрессивным духом он становится совершенно другим («одержимым») человеком.

Не менее любопытны психологические аспекты трактовки **духа-покровителя** шамана — наиболее сложного и загадочного из шаманских духов. В практике трансперсональной психологии ему семантически и функционально более всего соответствует тот мудрый и всезнающий «дух-гид», который является спонтанно или в процессе медитации и на которого могут эпизодически настраиваться высокоодаренные творческие личности. Более того, известно, что «дух-гид» почти постоянно сопутствовал некоторым особо выдающимся личностям, в том числе Сократу, Ганди, Юнгу и др.

В трактовке Юнга «дух-гид» — не просто часть расщепленного «Я», а второе «Я» или даже, точнее, вторая ипостась «Я» — цельный, богатый и многосторонний архетипический образ, вмещающий в себя разные, в первую очередь наиболее глубинные части психики, «скрытые» потенциалы личности медиума, недоступные сознательно-

му «Я» в его обыденном состоянии. Юнг называл своего «духа-гида» (по шаманской терминологии — духа-покровителя) по имени: Фелемон. Его первое явление и дальнейшее сотрудничество с ним Юнг описал так:

«Вдруг справа появилось крылатое существо, плывущее по небу. Я увидел, что это был старик с рогами буйвола. У него была связка из четырех ключей, одним из которых он позвякивал, как будто собирался отомкнуть замок. У него были крылья зимородка со свойственной этой птице цветовой гаммой... Фелемон и другие герои моих фантазий стали для меня источниками важнейших прозрений о том, что в психике существуют такие вещи, автором которых я не являюсь, но которые возникают сами по себе и живут своей собственной жизнью. Фелемон представлял собой ту силу, которая не была мною. В моих фантазиях я беседовал с ним, и он говорил о вещах, о которых я сознательно никогда не размышлял. Я отчетливо слышал, что это говорит он, а не я... Я понял, что во мне существует нечто, что может говорить о том, о чем я не знал и не собирался говорить и что иногда оно даже направлено против меня самого... Он был для меня загадочной фигурой. Временами он предстал предо мной настолько реально, будто был живым человеком. Я гулял с ним по саду, и для меня он был тем, кого индийцы называют "гуру"» (Уолш Р., 1996. С.134—135).

Напомним, что шаман извлекает все эти образы не столько из внешнего, сколько из своего внутреннего Мира, из Микрокосма. Однако Микрокосм и Макрокосм подобны друг другу, как подобны микромир и макромир. Поэтому, скорее всего, шаман, совершая свои космические путешествия внутри самого себя, где, как и в Большой Вселенной, есть свои миры и антимир, свои Верх и Низ, добро и зло, жизнь и смерть, прошлое и будущее и т.д., тем самым видоизменяет и творит как собственно внутреннюю, так и внешнюю реальность. Шаманские путешествия, совершаемые в состоянии транса, — это наивысшая форма углубления в самого себя, в свой внутренний Мир, повторяющий структуру и смысл Мироздания в целом. Это, скорее всего, те уровни погружения, которые В.В.Налимов называл «подвалами сознания» третьего и шестого уровней (Налимов В.В., 1989. С.102—104).

Видимо, именно эту «внутреннюю Вселенную» имел в виду К.Г.Юнг в своем «Психологическом комментарии» к «Тибетской книге мертвых», когда рассматривал коллективное бессознательное в свете древних религиозно-мировоззренческих идей и образов: «Мир богов и духов в сущности не что иное, как коллективное бессознательное внутри меня. Чтобы изменить это утверждение на противоположное, т.е. утверждать, что коллективное бессознательное есть мир богов и духов

вне меня, не потребуется никакой мыслительной акробатики, но требуется вся человеческая жизнь, возможно, даже много жизней возрастающей полноты. Заметьте, — поясняет Юнг далее, — я не говорю — «возрастающего совершенства», ибо те, кто «совершенен», делают открытия совсем другого рода» (Тибетская книга мертвых, 1998. С.42).

Далее я коснусь ритуальной шаманской практики в ее конкретных обрядовых проявлениях, чтобы затем вновь, используя их как примеры, вернуться к психологическим аспектам шаманства.

Структура камлания

Шаманскому камланию нередко предшествовало «факирское» вступление, заключавшееся в демонстрации шаманом всякого рода «фокусов». «Фокусничество» могло осуществляться и в антрактах камлания. Кетский шаман на глазах у публики разрезал на части медвежью шкуру, а потом она оказывалась целой. Он раскалял докрасна лезвие пальмы (рогатины) и протыкал себя ею от подмышки до подмышки; при этом изо рта шамана шел дым (Алексеев Е.А., 1981). «Некоторые шаманы, — писал более двухсот лет назад о северных самоедах В.Ф.Зуев, — просят нож, коим колются или другому дают себя колоть, который немалой величины, впусе по самый черен, вытаскивают без всякого кровавого знаку на ноже... Другие же, перевязав шею веревкой, концы дают двум посторонним человекам, чтобы тянули из всей силы и голову б оттерли, которая по сказкам самоедов и отвалится в котел, нарочно подставленный, но по прошествии несколько времени тадыб (шаман. — М.К.) здрав восстает и с головою» (Зуев В.Ф., 1947. С.47).

М.А.Кастрен, побывавший в середине XIX столетия в Нарымском Приобье, так описал факирские упражнения одного селькупского шамана: «Шаман садится на разложенную на середине пола сухую оленью шкуру, велит присутствующим связать ему руки и ноги, закрыть ставни... И вот в темной юрте начинается непостижимая чертовщина. В разных частях ее слышатся голоса..., медведи ворчат, змеи шипят, белки скачут. Наконец шум прекращается, и слушатели с нетерпением ожидают, чем все это кончится. Несколько мгновений проходит в ожидании, и что же? Дверь юрты открывается, и шаман входит со двора, не связанный ни по рукам, ни по ногам» (Кастрен М.А., 1860).

Похожий «фокус» любили демонстрировать и шаманы других сибирских народов. Чукотский шаман Коураге «мог уходить в подземный

мир вместе с бубном, т.е. погружаться в буквальном смысле слова. Во время шаманства, проводимого в темноте, он просил одного-двух соседей положить руки ему на голову, затем он начинал «погружаться», уходя вниз, пока руки соседей переставали касаться его волос. Через некоторое время присутствующие слышали стук снаружи шатра, приблизительно футов за 20 от спального полога. Когда открывали вход, появлялся шаман, совершенно голый, с бубном в руках» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.127).

Такие «факирские представления» были своего рода шаманской «разминкой», «пробой сил» — для того, чтобы обрести уверенность в себе и одновременно внушить присутствующим веру в успех предстоящего шаманского действия. Эти «фокусы», особенно связанные с «самоубийством» и последующим «самовоскрешением», производили на зрителей сильное впечатление и по-всякому обыгрывались в очень популярных устных рассказах о шаманских «чудесах». По якутским «шаманским историям», шаман при посвящении наделялся так называемыми «прорубями» — особыми местами на теле, куда можно было безболезненно воткнуть нож или другое острое оружие. Сильный шаман имел на себе до девяти таких «прорубей» (Алексеев Н.А., 1984. С.122).

Отдельные шаманы поражали зрителей способностью перемещать материальные предметы, не прикасаясь к ним. Считалось, что вещи были уносимы и приносимы одной из душ шамана либо одним из духов-помощников, которых шаман, оставаясь сам на месте, посылал в разные края с тем или иным поручением. К.Д.Носилов рассказал о том, как в 1892 г. вахтер казенного магазина, приехав на Конду, обнаружил, что оставил в городе ключи от складов. Он тут же обратился за помощью к шаману. Тот стал шаманить, и через некоторое время ключи, звякнув, упали в углу юрты (Носилов К.Д., 1904. С.7). «Некоторые шаманы, — сообщает тувинский этнограф-фольклорист М.Б.Кенин-Лопсан, — славились тем, что во время камлания могли доставать неизвестно откуда разного рода предметы, например, табак, чай или давно потерянную вещь: аркан, огниво, кольцо... На территории Монгуш-Тайгинского района жил шаман Саая Чиммикей... из племени Албыс. Когда кончался табак, соседи непременно обращались к нему. Саая Чиммикей камлал всю ночь, и с наступлением рассвета через верхнее отверстие в юрте в его бубен падала целая пачка табака, которую шаман дарил присутствующим, но сам не курил. Говорили, что если он будет курить этот табак, его шаманская сила пропадет» (Кенин-Лопсан М.Б., 1987. С.164).

Приведу еще одно свидетельство дара телепортации или телекинеза, свойственного шаманам, правда, в несколько ином проявлении. А.Ф.Плотников, пристав пятого стана Томского уезда, в этнографической книге

воспроизвел рассказ ссыльного поляка, свидетеля смерти остяцкого (селькупского?) шамана, у которого квартировал. По показаниям ссыльного, смерть больного шамана наступила после того, как две остячки (в том числе жена шамана) стали молиться во его исцеление не «шайтанам», а «русскому богу», что, видимо, вызвало интенсивную психическую реакцию умирающего. «Не прошло после этого и пяти минут, — свидетельствует поляк, — как вдруг поднялся шум, стук; потолок как будто раскрылся и из отверстия на шамана упало что-то черное, вроде шубы. Я страшно перепугался и на мгновение как бы лишился языка и рассудка, но тотчас придя в себя, собрался с силами, сотворил молитву, спустился на пол, и глазам моим предстала следующая картина: потолок не имел, конечно, никакого отверстия, шаман лежал совершенно мертвый, никакой как бы упавшей шубы не оказалось, идолы валялись на полу, свечи от икон оказались под порогом у дверей и скомканными в один комок, две остячки сидели в каком-то оцепенении, но тотчас проснулись. Что всего удивительнее было, так это то, что принадлежащий мне крест-распятие, стоявший, как всегда, изображением к молящимся, на этот раз оказался отвернувшимся в угол» (Плотников А.Ф., 1901. С.58, 59).

Чукотская шаманка Иринге, рассказывает В.Г.Богораз-Тан, «взяла большой круглый камень величиной с человеческий кулак, положила его на бубен и, дуя на него со всех сторон, бормотала и хрипела, изображая духов... Вот она начала обеими руками сжимать камень. Вскоре из ее рук начали падать маленькие камешки. Они падали в течение пяти минут. На полу, устланном шкурами, образовалась гряда маленьких камней. Большой камень оказался целым и невредимым и таким же гладким, как вначале... Через несколько минут я неожиданно попросил повторить этот трюк, думая поймать ее врасплох, но она сразу же взяла камень и без всякого труда выжала из него поток камней, еще больший, чем в первый раз» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.127). Шаманка была по пояс голая и ничего не могла извлекать «из рукава».

Многие шаманы и иные культовые лица показывали свою силу не только при совершении обрядово-ритуальных действий, но и в, казалось бы, сугубо бытовых ситуациях. В Ерган-Еганских юртах на р. Вах один остяк уронил в реку в глубоком месте новый медный котел и, сколько ни старался достать его, ничего не получалось. Тогда он пригласил шамана. Тот на глазах у всей семьи превратился в рыбу и уплыл. Долго не возвращался. Думали, что погиб. Однако когда заказчики уже совсем отчаялись увидеть его, он вынырнул с котлом, а свою задержку объяснил так: подводные духи пригласили его в гости, отказать было неудобно; вот и засиделся за чаем и всем прочим (Старцев Г., 1928. С.92).

Возможно, в основе подобного рода рассказов лежит способность шаманов к массовому гипнозу. Применявшееся в колдовской практике гипнотическое воздействие на окружающих известно весьма широко, в том числе у восточнославянских народов. В середине 1880-х гг. в Оренбургскую соединенную палату гражданского и уголовного суда поступило дело о том, как одна женщина, будучи ведьмой, вылетела на метле в трубу, что было засвидетельствовано тридцатью очевидцами. Оренбургский суд применил к обвиняемой существовавший в то время закон о колдовстве. Однако в 1888 г. Пятый департамент Петербургского сената, пересмотрев это дело, решил, что в данном случае должно быть применено наказание не за колдовство, а за недозволенное административной театральное представление (Курьезное дело, 1906. С.59).

Часто в шаманских историях описываются эпизоды, связанные с «вездесущностью» шамана. В с. Александровском на севере Томской области шаман дал русским мужикам завернуть себя в сеть и спустить в прорубь. Возвратившись домой, экзекуторы увидели «утопленника» сидящим в горнице за самоваром (Старцев Г., 1928. С.92). Знаменитый якутский шаман Кычакан мог быть одновременно в семи разных местах (Худяков И.А., 1969. С.259).

Нередко шаманские «фокусы» имели целью продемонстрировать, что язычество сильнее христианства. Однажды в уже упоминаемом с. Александровском местный поп решил разоблачить и унижить остяцкого шамана. Запер его в крепкий сундук, сам сел на крышку. Некоторое время спустя шаман как ни в чем не бывало вошел в избу с улицы и спросил: «Ты, батя, кого караулишь?» Потом взял да и запер в сундук попа. Три дня с помощью топоров и пил прихожане тщетно пытались вызволить своего пастыря. Пришлось идти на поклон к шаману. Тот зла не держал, пришел и освободил попа, еле живого (Старцев Г., 1928. С.93).

Перед началом главного шаманского действия шаман созывал своих духов-помощников. Н.П.Григоровский подробно описал случай селькупского гадания о пропаже. Свидетелями этого ритуального действия были сам Григоровский, его сосед Егор, у которого пропали три хомута со шлеями, и крестьянин Сидор, приятель Егора. Гадание по их просьбе проводил шаман (ворожей?) Мазотка, живший в пятнадцати верстах от деревни, где случилась покража.

«Прежде чем начать шаманить, — пишет Григоровский, — Мазотка предложил Егору связать себе руки и ноги. Егор снял с себя опояску и связал Мазотке позади руки, закрутил их так, что без посторонней помощи невозможно было снять эти путы или развязать их. Потом, положив его на пол и взяв опояску с Сидорки, завязал ею ноги Мазотке. Мы трое

сели на полу. Я, как сидевший ближе всех к столу, загасил свечку, и мы остались в темноте. При всеобщем молчании и тишине только слышны были наши дыхания и самого Мазотки, лежащего посредине на полу. Потом Мазотка начал бормотать что-то, сначала про себя, а потом громче и громче... Я понял, что он сзывает к себе лозов (духов. — М.К.), так как он поминал слова "квыюрғынлоз", "кананлоз", "мергиллоз", "логанлоз" (медвежий лоз, собачий лоз, лоз ветра, лисий лоз), и приказывал им нести себя туда, где находятся покраденные вещи, и показать ему вора. Три раза он произносил свои заклинания, потом перестал, и в гробовой тишине темной комнаты только слышались тяжелые дыхания Мазотки. Вдруг сверху на подволоке избы послышалось ворчание медведя, немного погодя лай лисицы, визг собаки, стрекотание сороки, уханье филина. Все это было через небольшие промежутки времени и продолжалось несколько раз. В это время опояски сами собой спали с рук и ног Мазотки и какою-то невидимой силой были брошены в лицо Егора, со всеми узлами, которыми он завязывал их, не развязанные, а просто снятые. Наверху, в самой трубе послышалось бряканье вьюшки, которою закрывается труба. В глубоком безмолвии и темноте только слышны стали затаенные дыхания, но дыхания самого Мазотки не было слышно... Мазотка в это время как будто совсем не был тут или уже лежал совершенно бездыханный, как мертвый труп. В этом безмолвии прошло около получаса. Вдруг наверху опять раздались те же ворчание медведя и крики других животных, и вместе с этим мы услышали дыхание самого Мазотки на полу, как слышали прежде. Наверху все смолкло. Мазотка попросил зажечь огонь, я ширкнул спичкой, и комната мгновенно осветилась, свеча загорела, и мы увидели Мазотку, лежащего на полу. Весь он был в поту, и даже рубашка на нем была мокрая.

Далее, как рассказывает Григоровский, Мазотка встал, «совершенно изнеможенный», описал в деталях наружность и одежду вора (как выяснилось потом, совершенно верно), сказал, где тот спрятал украденное и какую приметку оставил. «Я спрашивал его, — продолжает Григоровский, — что было с ним после того, как его связали и погасили огонь. Он отвечал, что лозы носили его туда, где была покража, и показывали, как вор украл хомуты, как нес их с собою, где спрятал и какую положил заметку, чтобы самому найти... На другой день Егор пошел к старшине, рассказал ему все о нашей поездке и ворожке и просил собрать людей, чтобы при них найти покражу. Люди собрались, пошли и действительно в показанном месте нашли зарытыми в снег и занесенные еще снегом три хомута, а поверх того места брошенную и воткнутую в снег половину оглобли» (Григоровский Н.П., 1882. С.54—59). В этом совершенно

документальном рассказе любопытно, кроме всего прочего, то, что факты, выявленные шаманским гаданием, были признаны местной властью достаточно серьезным основанием для принятия необходимых административных мер, связанных с привлечением «увиденного» шаманом преступника к ответу.

Известны, впрочем, случаи, когда местная администрация по собственной инициативе привлекала шаманов в качестве полноправных участников судебного расследования. В начале 1900-х годов в Среднеколымске была похищена казенная шкатулка, где находилось 24 тысячи рублей. Официальное расследование ничего не дало, и отчаявшиеся среднеколымские детективы вызвали для участия в деле двух наиболее известных шаманов. Те, совершив необходимые шаманские действия, не только выявили вора, но и указали место, где были спрятаны похищенные деньги. Эта история, к неудовольствию среднеколымских властей, стала известна приехавшему на Колыму в научную командировку этнографу Д.Н.Анучину, который опубликовал ее в своем отчете (Анучин Д.Н., 1908).

А вот отрывки из описания селькупского камлания в «светлом чуме», принадлежащего перу известного специалиста по этнографии селькупов Е.Д.Прокофьевой:

«Шаман садится справа от входа, позади костра, на постланную мехом вверх оленью или медвежью шкуру. Рядом с ним, ближе ко входу, садятся его помощники, подпевалы (обычно двое), помогающие шаману во время камлания. Ими могут быть и не родственники, а чаще люди, знающие шаманский ритуал. Пока шаман молча сидит, устремив взгляд на огонь, курит либо жует табак, один из помощников готовит ему бубен, греет его над костром, все время поворачивая, чтобы кожа на нем равномерно нагрелась и натянулась. Если камлание происходит в землянке, то костер разводят на улице...

Пока греется бубен, шаман время от времени судорожно зевает, вздыхает. В жилище тишина. Присутствующие переговариваются шепотом. Шаман зевает все чаще, вздрагивает. Позвякивают подвески на бубне, подогреваемом со всех сторон. Наконец, шаман, не глядя, протягивает руку, ему подают бубен.левой рукой он берет бубен, правой колотушку. Прикинув головой к внутренней части бубна, шаман тихо напевает. Поет медленно, заунывно. Редко и негромко ударяет по бубну и произносит несколько слов. Это значит, что один помощник уже пришел...

Постепенно пение усиливается, колотушка бьет чаще. Это значит, что все духи слышали призывы хозяина и гурьбой идут к нему.

Наконец удары становятся очень сильными; кажется, бубен лопнет. Шаман уже не смотрит внутрь бубна, поет во весь голос, а иногда встает. Все духи в сборе» (Прокофьева Е. Д., 1981. С.66).

Здесь я прерву рассказ Прокофьевой, чтобы сделать несколько замечаний.

Вначале собрав духов (обычно в бубен), сибирский шаман затем «вбирает» их в себя. Чаще всего для этого он зевает — втягивает в себя воздух, как бы проглатывая духов. У якутского шамана при прохождении посвящения образовывалось в животе специальное «помещение» — «киэли», где собирались приходившие к нему на помощь духи. Есть сведения, что в некоторых случаях шаман наносил себе ножевые раны, в которые «вживлял» призванных духов.

Приход духов-помощников и общение с ними выглядят очень реалистично. Кетский шаман непринужденно беседует с тем или иным явившимся духом о всяких бытовых пустяках: «А, это ты, гагара! Это хорошо... Ты всегда проворнее других!... Помнишь, мы с тобой ныряли раз двадцать, едва достали дна... Селедка густо шла, не протолкнешься... Ты хорошо тогда кушала... А где твой брат?»

Впечатление реальности присутствия духов выразительно описано В.Г.Богораз-Таном, не раз бывавшим на камланиях чукотских шаманов. «У присутствующих на шаманском сеансе, — пишет он, — создается полная иллюзия, что отдельные голоса приходят из разных концов полога... В трюках такого рода шаманы подражают крикам зверей и птиц и даже завыванию бури... Я слышал духов кузнечика, слепня и комара... По моему предложению шаман Коураге заставил своих духов кричать, говорить и шептать мне прямо в ухо. Иллюзия была настолько полной, что я невольно подносил руку к уху, чтобы поймать духа. Затем он заставил духа уйти в землю, так что голос его раздавался у меня из под ног, и т.п. Все время, пока говорили отдельные голоса, шаман не переставал бить в бубен для того, чтобы показать, что все его силы и внимание заняты другим делом» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.121).

У нганасан, долган, якутов, чукчей и некоторых других сибирских народов отмечены случаи, когда шаман разговаривал с отдельными духами не на своем языке, а на языке какого-нибудь другого народа или вообще на «внеземном» языке, — языках, которые в обычном состоянии были шаману неизвестны.

Но вернемся к описанию селькупского камлания.

Когда духи собраны, рассказывает Прокофьева, «остывший бубен берут из рук шамана, чтобы погреть. Шаман, не переставая петь, надевает нагрудник. Стоя на месте, он слегка изгибается, пригнупывает ногой, глаза его большей частью закрыты. Он сообщает своим духам-помощникам,

зачем он их позвал, что предстоит делать. Совещается с ними. И тут в зависимости от цели камлания он отправляется по одной из своих дорог.

В одном из перерывов шаман надевает парку. Часто путь его лежит в Верхний мир, со светлыми духами-помощниками. Встречая трудности на своем пути, шаман якобы заходит в свой небесный чум, берет оттуда корону, надевает ее. Пляска шамана становится быстрой и резкой. Он объезжает вокруг костра на своем мифическом олене (при камлании в Нижний мир — на медведе). Помощники его («подпевалы») вскакивают с мест, подпевают, готовые в любую минуту подхватить и самого шамана, и его бубен, если они упадут. Все действия шамана, понятно, сопереживаются.

Звон подвесок, колокольцев на нагруднике, парке, бубне, частые удары колотушки, мелодия песни — все это сливается в звенящий хаос. Отрывистые скачки, мелькание фигуры пляшущего шамана, его бледного лица с закрытыми глазами, развевающийся змеями хвост короны, бахрома на парке — то ярко освещенные пламенем костра, то совсем темные, создают фантастичную картину дрожащих, мечущихся линий, красок. Присутствующие втянуты в это действие. Они изображают погоню за духом (имеется в виду зловредный дух, насылающий болезнь и другие напасти. — М.К.), борьбу с ним, победу над ним. Шаман жестами, криками представляет и себя, скачущего на олене-бубне, и духа, с которым борется.

Вдруг мелодия резко обрывается, и шаман падет на пол землянки. Одни помощники подхватывают бубен, другие — самого шамана и кладут его на подстилку. Внезапно наступившая тишина никем не прерывается. Слышен только треск костра. Шаман лежит бледный и кажется бездыханным. Через некоторое время он приходит в себя, садится. Снимает парку, корону, нагрудник. Долго молча курит. Ему подают чай. Он пьет и затем рассказывает о результатах своего путешествия, об исходе своего общения с невидимым миром. После этого он обычно ложится спать. В чуме все оживает, начинается обычная жизнь.

Но иногда, очнувшись, шаман продолжает камлать, если дорога еще не окончена, если он недоволен результатом своих розысков. Иногда шаман бросает сидящим вокруг него колотушку, ни на минуту не прерывая камлания. Это значит, что он имеет возможность спросить у Ыльида-Кота — «Старухи жизни» о будущей судьбе того или иного человека» (Прокофьева Е. Д., 1981. С.66—67).

Это — описание внешних проявлений селькупского камлания. Бывают камлания более сложные (например, у эвенков и якутов), бывают более простые (например, у хантов и манси). Да и у самих селькупов степень простоты/сложности камлания варьирует в зависимо-

ти от задач и целей последнего. Но все «полные» камлания у всех сибирских народов организованы в соответствии с единой схемой: 1) настройка шамана на камлание; 2) созывание духов-помощников; 3) космическое путешествие шамана (его души); 4) возвращение из путешествия; 5) провожание духов-помощников; 6) рассказ шамана о результатах своего общения с потусторонними силами.

Слабые и начинающие шаманы зачастую настраивались на камлание с помощью психотропных средств. Чаще всего использовали гриб мухомор (эңцы, ханты, манси, чукчи, коряки и др.). Сильные шаманы избегали наркотических стимуляторов.

Гипнотическая атмосфера камлания — когда шаман выходит за пределы физической реальности, а зрители начинают ощущать то, что видит и слышит шаман, — в значительной мере достигается динамичным сочетанием движения, цвета и звука; наиболее значимым из этих трёх компонентов является ритм звучания бубна (Дзенискевич Г.И., 1997. С.55). Западные исследователи, опробовавшие подобную практику на себе, почти единодушно в том, что при частоте 200–220 барабанных ударов в минуту им удавалось начать вхождение в иную реальность с первой попытки. По мнению Д.Гольдемана, битье в барабан (бубен) задействует сразу несколько механизмов психики человека — как шамана, так и всех присутствующих на камлании: во-первых, выводит людей из обыденного состояния, а во-вторых, помогает шаману сконцентрировать внимание и внутренние силы на строго определенной цели, на строго определенных внутренних ощущениях (Golde man D., 1988).

Функции камлания

Разные варианты камлания во многом определяются целевой установкой действий шамана. Цели камланий могли быть самыми разнообразными: лечение, предотвращение несчастий, обеспечение материального благополучия рода и пр. В то же время у ряда сибирских народов присутствие шамана как культового лица на родинах, свадьбах, похоронах, Медвежьих праздниках, на некоторых производственных и промысловых обрядовых церемониях не было обязательным. Однако это не дает оснований для строгого разграничения шаманских и нешаманских ритуально-обрядовых действий. Например, у эвенков шаманы участвовали практически во всех сколько-нибудь значимых культовых мероприятиях, начиная от промысловых и кончая похоронными.

Полнее всего изучены и описаны проводимые шаманами лечебные камлания. Последние делятся на две главные разновидности, в

зависимости от причин болезни. Таких причин было две: 1) злой дух, олицетворяющий какую-либо болезнь, вселяется в человека и начинает «есть» душу (и тело) своей жертвы; 2) злой дух похищает душу человека и стремится унести ее в глубины Преисподней; шаман должен отыскать духа-похитителя, изъять у него украденную душу и вернуть на прежнее место.

В первом случае (когда болезнь вселялась в тело человека) лечебное камлание обычно совершалось по укороченному сценарию, нередко даже без призывания духов-помощников. «По словам инородцев, — сообщает В.Н.Васильев о якутах, — в случае упорной болезни кого-нибудь за помощью обращаются к шаману, к которому отправляют гонца. Посланец у шамана ночует и просит его узнать в своих сновидениях, чем вызвана болезнь посланного за ним, или — что то же — какой враждебный дух (или духи) вселились в больного. Просьба хозяином не оставляется втуне, и в своих вещих снах он узнает, против какого именно духа ему придется камлать. В зависимости от этого он наутро дает посланцу указания, какие предметы ему будут нужны для камлания. С этим распоряжением гонец уезжает вперед, чтобы успеть изготовить все, что велено» (Васильев В.Н., 1909. С.270).

Лечебная процедура у якутов заключалась в следующем: шаман, приблизившись к больному, начинал размахивать веткой, чтобы «расшевелить» и тем самым обнаружить духа, засевшего в теле. Найдя место, где скрывался дух, шаман наклонялся к больному, заклиная духа показаться, а когда тот откликнулся на эту просьбу, шаман стремительно бросался на пациента, хватал духа и заглатывал его. Бывало так, что извлекаемый дух оказывался очень сильным и активно сопротивлялся, вплоть до того, что шаман от чрезмерного физического напряжения падал в обморок. Проглотив духа, шаман брал у помощника бубен и вертелся волчком, сопровождая это вихревое движение ударами по бубну. Порою он совершал эту манипуляцию несколько раз — если духов болезни было несколько.

После благополучного извлечения из тела больного всех болезнетворных духов и их заглатывания якутский шаман начинал торговаться с проглоченными пленниками относительно условий, на которых они согласились бы вернуться в свой мир. Обычно духи требовали принести им в жертву коня, корову или, когда это был «юёр» (бесприютная душа-мытарь ранее умершего родственника), какую-нибудь любимую им при жизни вещь. Если откупная цена казалась родственникам больного чрезмерной, они вступали в спор с духами, отказывались платить, и тогда шаман начинал уговаривать духов снизить цену. Достигнув со-

гласия, шаман провожал духов, выдувая их в окно, а иногда вдувая в договоренных жертвенных животных. Но чаще обусловленные договором жертвы приносились некоторое время спустя, что нередко сопровождалось новым обрядовым шаманским действием (Виташевский Н.А., 1918. С.169; Новик С.Е., 1984. С.34). В некоторых случаях болезнетворного духа, извлеченного из тела больного, вселяли в заранее изготовленное деревянное изображение рыбы, реже наземного животного; затем изображения складировали где-нибудь в глухом темном таежном месте (Васильев В.Н., 1909. С.271–273).

У нанайцев обряд изгнания болезни из больного проходил по-иному. В первый вечер шаман определял диагноз и причины болезни пациента. На второй вечер по указанию шамана изготавливались травяные куклы — заместительные тела для болезнетворных духов, терзающих тело и душу больного. После этого шаман призывал свою айама (духа-покровительницу) и своих духов-помощников, а затем принимался уговаривать духов болезни поселиться в травяных фигурах, обещал им за это всевозможные блага, в том числе кормить-поить всласть, грозя в противном случае изгнать их силой — с позором и без всяких наград. Между тем связанные веревочкой травяные чучела были заранее выстроены в юрте вдоль стены; при этом один конец веревки держал сам шаман, другой — его помощник. Иногда веревка была украшена (китайскими свечками или еще чем-нибудь).

Как только доверчивые и несколько глуповатые духи болезней, покинув тело больного, вселялись в заместительные травяные фигуры, шаман начинал вращать веревку — так, что фигуры, по словам наблюдавшего этот обряд А.Я.Штернберга, «продельывали очень замысловатые движения, что не могло не импонировать зрителям». Это виртуозное вращение продолжалось довольно долго, потом шаман неожиданно повертывался к двери и, не прерывая своих песенно-речитативных заклинаний, выскакивал наружу и сбрасывал фигуры вниз с крутого берега. По окончании этого действия шаман устраивал благодарственное угощение своим духам, помогавшим изгнанию болезней (Штернберг А.Я., 1933. С.495).

В дополнение к вышеописанным магическим действиям шаманы нередко рекомендовали своим подопечным принимать разные предупредительные охранительные меры. Чукчи, например, меняли внешность, чтобы злые духи не могли узнать их: делали себе другую прическу, мужчины начинали носить женскую одежду, а женщины — мужскую и пр.; практиковалась также перемена имени, чаще всего по названию животного, которое может защитить (Волк, Медведь, Собака и др.) (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.142–143). Особенно часто переименовывали малых детей, которые более, чем взрослые, были уязвимы для

всякого рода внешних злокозненных воздействий. Чукотские матери в первые пять лет жизни ребенка меняли его имя по пять-шесть раз.

В ряде случаев сибирские шаманы уговаривали духов болезни перейти за ту или иную мзду в тело другого человека, обычно врага либо чужеродца, или просто просили: «Покинь тело больного, найди другое место, может быть, кому-нибудь пора умирать» (Кулемзин В.М., 1976. С.106). Однако на откровенную «порчу» решались немногие врачеватели; чаще всего это были не шаманы, а колдуны, специалисты по «черным» делам. Теленгиты называли таких колдунов «кара-сагышту» («черных мыслей человек») (Ревуненкова Е.В., 1995. С.93).

Болезнь можно было перенести не на каждого человека, а лишь на такого, который более всего внешне походил на пациента. По представлениям телеутов, у каждого человека был «напарник», т.е. очень похожий на него человек, обычно живущий в другом месте и относящийся к другому роду. Внучка известного в свое время телеутского шамана Маркела Мажина (сама обладающая склонностью к шаманству) рассказывает: «У него (у покойного деда. — М.К.) такой закон был — своих людей в другое место не давать. Все люди рождаются парами. На тебя кто-то похож, на меня кто-то похож. Без пары никто не рождается (я пару Ширяевой Марии в Шории видела). К примеру умираю я. И тогда кам должен мою пару где-то найти и душу принести ее, и тогда тот, кто умирает, вылезит, а тот, кто на ногах ходит, должен помереть» (Батьянова Е.П., 1995. С.53).

В роли двойников («напарников») могли выступать и люди, имеющие одинаковое имя. Одноименность как бы предполагает возможность взаимозаменять души, тем более что светлая человеческая душа (душа-птица), носительница наследования жизни, обычно ассоциировалась с именем (душа-имя). По рассказам якутов, «случается иногда, что колдун делает наговор на одного человека, а вместо него погибает другой; это бывает большею частью в тех случаях, если погибший был тезкой тому человеку, на которого сделан наговор» (Худяков И.А., 1969. С.305). Вышеописанный обычай перемены имени у сибирских аборигенов в ряде случаев практиковался во избежание подобных роковых «ошибок». Поэтому по нормам первобытного этикета следовало избегать дублировать имена, «принадлежащие» другому роду. Это квалифицировалось как покушение на душу или во всяком случае как готовность «украсть» ее. «Каждый род или поколение, — сообщает Фр.Белявский о нижнеобских уграх, — имеет свои собственные имена по назначению родных или в память покойных; присвоение же имени из чужого рода и без согласия считается величайшей обидой, и дело оканчивается не иначе как дракою» (Белявский Фр., 1833. С.123).

Один старик, рассказывают тазовские селькупы, чтобы спасти своего тяжелобольного сына, попросил шамана: «Отдай моему сыну мою душу. Пусть лучше я умру, а сын будет жить». Шаман сделал маленькую фигурку из светлого железа и вселил в нее душу старика. Последний сразу же умер. Шаман отдал фигурку **куай** его сыну и велел повесить её на грудь. Сын старика выздоровел и всю жизнь носил на груди куай (Пелих Г.И., 1998. С.54).

На р. Юган в Западной Сибири был такой случай. Богатый остяк, оказавшись при смерти, вызвал шамана (колдуна?). Тот подтвердил неотвратимость смертельного исхода, однако потом заявил, что может перенести болезнь на другого человека. Больной согласился и к вечеру того же дня выздоровел. Зато в тридцати пяти верстах этой же болезнью заболел другой остяк и обратился за помощью к своему шаману. Последний оказался слабее первого и не смог справиться с недугом. Тогда позвали еще нескольких. Лишь двенадцать шаманов, объединив усилия, спасли больного от смерти. Они перенесли болезнь на третье лицо — остяка из дальнего селения, который вскоре умер в тяжких мучениях (Старцев Г., 1928. С.93). К сожалению, теперь трудно установить, идет ли в приведенном случае речь о шаманах или о колдунах, поскольку в старой сибирской этнографической литературе (а нередко и в новой) шаманами называли практически всех культовых лиц, в том числе колдунов.

У сибирских эскимосов «перенесение» болезни происходило проще и безопаснее. По свидетельству Т.С.Тейна, «во время похорон кого-нибудь шаман брал с собой человека, страдающего разными недугами. Когда покойника клали на приготовленное для него место, больной стряхивал со своего тела болезни на умершего. Считалось, что таким образом на него переходили недуги больного» (Тейн Т.С., 1981. С.220).

Чукчи тоже практиковали обряд «стряхивания» болезни, но в ином ритуальном оформлении. При эпидемиях они приносили в жертву нижним духам огнивную доску и связки семейных охранителей. При этом «священные предметы раскладываются на земле, и все члены семьи, один за другим, стряхивают на них свои воображаемые болезни. Затем доску и связки охранителей уносят и оставляют в тундре» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.61).

Гораздо сложнее дело обстояло в тех случаях, когда болезнь начиналась по причине **похищения злыми духами человеческой души**. Тогда лечебное камлание проходило по полной программе — с диагностированием, с настройкой шамана на камлание, с призыванием духов-помощников, с трудным и опасным путешествием по мирам Вселенной.

Кетский шаман в поисках «украденной» души сначала проверял места, где в разное время жил больной, и все дороги, по которым он когда-то ходил. Не найдя пропавшую душу в земных пределах, шаман отправлялся на самую опасную сторону Вселенной — северо-западную, где находился мир злых духов и главное местообиталище богини смерти Хоседам (Алексеев Е.А., 1981. С.109).

У ряда сибирских народов шаманы не отправлялись на поиск души, не пообщавшись предварительно с пациентом во время его сна или не расспросив его о содержании последних снов. Так, нанайский шаман вскоре после начала камлания спрашивал у больного: «Видел ли ты во сне во время болезни такую-то местность, где тебя кто-то окликнул?» Больной отвечал «да» или «нет». Далее шаман задавал новые наводящие либо уточняющие вопросы: «Ты во сне упал с такой-то горы?» или «Ты переходил там-то речку и чуть не утонул?» По ответам больного шаман определял приметы той дороги, по которой злые духи влекут похищенную душу, и события, которые там в это время происходят. Это было нужно, чтобы правильно организовать погоню и не сбиться с пути (Смоляк А.В., 1991. С.182).

Здесь шаман поступает, как опытный психотерапевт. К.Г.Юнг вслед за З.Фрейдом убедительно показал, что «анализ сновидений ведет к глубочайшим тайнам личности, благодаря чему он является бесценным инструментом в руках врача и воспитателя души» (Юнг К.Г., 1994а. С.53). Юнг считает, что этот анализ позволяет проникать в глубь бессознательного. «Сновидения, — пишет он, — содержат в себе образы и мыслительные взаимосвязи, которые мы не производим осознанным намерением. Они возникают спонтанно, без нашего содействия и тем самым представляют собой произвольную психическую деятельность. Поэтому сновидение есть, собственно, в высшей степени объективный, так сказать, естественный продукт психики, вследствие чего от него можно ожидать по меньшей мере ссылок и намеков на некоторые основные тенденции душевного процесса» (Юнг К.Г., 1994а. С.167).

Крайне желательно было догнать духов-злоумышленников, пока они не скрылись в глубинах Преисподней, откуда вырвать украденную душу намного труднее. В родных стенах духи-похитители чувствовали себя гораздо увереннее и нередко отказывались вернуть душу даже за сколько-нибудь приемлемый выкуп.

Тем не менее, некоторые шаманы могли спасти душу даже тогда, когда больной уже умер. Шаманские истории приписывают этот дар селькупским, нганасанским и другим сибирским шаманам. Уменьем оживлять умерших сородичей обладали, например, восточнохантыйские шаманы категории «ысыльта-ку» — но лишь в тех

случаях, когда душа была изъята явно незаконным образом, раньше отведенного богами срока.

Тогда *ысыльта-ку* поступал так: удалял всех домашних из жилища, ложился рядом с покойником и укрывал себя вместе с ним единым смертным покрывалом. И так лежал три дня — время, достаточное, чтобы дойти до Преисподней, справиться там все необходимые дела и вернуться назад.

Достигнув темной страны, шаман — точнее, его мистический двойник (шаманская душа), — направлялся прямо в резиденцию хозяина Нижнего мира с просьбой расследовать неблагоприятный поступок его подданного, совершившего незаконное изъятие души земного человека. Владыка страны мертвых выслушивал жалобу со всей серьезностью, тут же самолично выяснял обстоятельства дела и, если находил, что его подчиненный сыграл не по правилам, приказывал немедленно вернуть душу. Шаман приводил вызволенную душу домой и внедрял ее в тело умершего; вслед за этим покойник начинал оживать, произносить слова (сперва бессвязно, потом все более осмысленно), наконец поднимался и выходил вместе со своим спасителем наружу к ожидающим исхода дела родственникам (Кулемзин В.М., 1976).

Примерно так же происходит оживление умершего у якутов. «Неправильно» унесенные нижними обитателями души земных людей возвращались назад — после путешествия шамана в Нижний мир и апелляции к главному духу страны мертвых, именуемому Корнем Девяти Смертей. Доказав «неправильность» кражи души того или иного человека, шаман приносил его душу домой и вдвух в ухо лежащего в юрте мертвеца (Худяков И.А., 1969. С.288–289).

Право апелляции к высшим подземным инстанциям отмечено и у других сибирских народов. У алтайцев смерть, вызванная неправомерным вмешательством темных сил, считалась неестественной, преждевременной; ее можно было «отменить» приношением жертв хозяину Нижнего мира Эрлику (Анохин А.В., 1924. С.20).

У чукчей возвращение души умершего происходило в более архаичном варианте: «Для этого заклинатель обращается к Верховному существу и к Утренней заре. Он просит у них их собаку. После этого просящий дует в ухо умершего и воет собакою: уу, уу, уу! Собака убегает догонять покойника (его душу. — М.К.). Она долго бежит за ним, лает и воет: гав, гав, гав! Скоро она обгоняет его и встречает на дороге сердитым страшным лаем. В конце концов она заставляет умершего вернуться обратно. Тогда он начинает дышать и выздоравливает» (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.172).

Таким образом, смерть человека, по сибирским языческим верованиям, определялась одним из двух главных факторов: 1) **изначально установленным богами жизненным пределом** (у обских угров его устанавливала богиня-мать Калтащ, или Пугос; по верованиям алтайцев, срок жизни человека определялся сообща Эрликом и Ульгеном при встрече их в особом месте, называемом Черный Пень (Анохин А.В., 1924. С.20); однако это, возможно, сравнительно поздняя узурпация судьбоносной функции богини-матери Умай); 2) **происками злых духов**.

Эту двойственность хотелось бы воспринимать как соотношение «закономерного» и «случайного», но, скорее всего, здесь имеет место смешение двух разновременных мировоззренческих трактовок причин смерти; из них более архаичной представляется вторая (происки злых духов). Совместное предопределение Верхом и Низом срока человеческой жизни — это уже высший закон, знаменующий утверждение миропорядка вместо былой неупорядоченности. После этого бесконтрольное «воровство» темными силами человеческих душ стало делом незаконным, предосудительным.

У алтайцев это упорядочение происходило следующим образом: сначала люди не знали смерти, жили единым стадом и размножались без числа и меры. Обеспокоенный этим, Ульгень послал своего слугу Яр-Чеченя к людям навести порядок и избавить Землю от губительной тесноты. Тот установил брачные правила, «а прежде все жили вместе и плодились, как животные, не разбирая никакого родства и не зная законов супружества» (Вербицкий В.И., 1893. С.98). Одновременно каждому рожденному на Земле человеку устанавливался определенный срок жизни. По окончании этого срока на Земле появлялся нижний дух и уносил темную человеческую душу в Нижний мир; светлая же душа, освободившись, улетала вверх, на небо.

Однако эти меры не избавили Мир от неравновесных состояний. Непропорционально размножились нижние духи, питающиеся темными людскими душами. В одной из чукотских сказок Творец, разгневанный кровожадностью нижних духов, стал карать их, насылая страшные несчастья на их детей. Напуганные духи прекращают свои бесчинства. Люди становятся бессмертными, но духи изнемогают от голода и через некоторое время возобновляют прежний образ жизни, т.е. вновь начинают «красть» человеческие души (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.6). Речь здесь, видимо, идет о душе-тени. Акт «съедания» людских душ нечистой силой является, вероятнее всего, условием их последующего функционирования в Нижнем мире, ибо полное уничтожение души противоречит общеязыческим представлениям о реннации и цикличности жизни.

Таким образом, взятое богами на себя право изначально устанавливать сроки жизни людей не решило возникших проблем. Во-первых, злые духи не прекратили самовольной охоты за душами; во-вторых, возникла новая проблема, а именно случаи чрезмерного долгожительства — из-за промашек богов, устанавливающих иногда неоправданно длительный жизненный срок, или по «забывчивости» нижних духов, не забирающих душу вовремя. Эти нестыковки вредно отражались на жизненном круговороте.

У якутов считалось, что человек, перешагнувший порог семидесятилетия, «поедает печенку (жизненную силу. — М.К.) своего ребенка», т.е. начинает жить за счет срока жизни, отведенного детям и внукам. Да и у русских приходится слышать, как какая-нибудь деревенская старушка вдруг вздохнет и скажет: «Знать, смертынька моя про меня забыла. Чужой век живу». Возможно, это языческое представление было одним из оправданий ритуального убийства стариков, «перешагнувших» свой жизненный рубеж (я уже говорил об этом обычае в первой главе настоящей книги).

Шаман возвращал «вырученную» душу на место по-разному, чаще всего вкладывая её в тело больного в виде жука, червяка, гусеницы или какого-либо другого насекомого. Якутский шаман, вселяя возвращенную душу, «прикладывает одну ладонь к темени больного, другой берет его за подбородок, затем, приблизив свой рот к его темени, свистит и дует, произнося три раза «суок». То же самое проделывается и около ушей больного. Темя, слуховой проход, по якутским представлениям, служили местом вхождения души» (Романова Е.Н., 1995. С.113). У других сибирских народов отмечены случаи, когда шаман «вбивал» душу в голову пациента при помощи колотушки, помещал в особое душекранилище и пр. (Новик С.Е., 1984. С.94).

Как видно из вышеизложенного, возвращаемая и внедряемая в тело человека душа (душа-тень) представляет собою, в отличие от души-птицы, некую зародышевую субстанцию, которой предстоит развиваться в новом качественном состоянии. В одном из вариантов мансийского космогонического мифа зародышем человека был «волосатый червь». Согласно остяцкому мифу о происхождении медведя на Земле, бог за непослушание сбросил небесного медвежонка на Землю; упав, тот умер, после чего «стали из него выползать черви... Из больших червей вырастали медведи с длинными хвостами — большие таежные медведи, а из маленьких червей — маленькие северные медведи без хвостов» (Мифы, предания, сказки..., 1990. С.291, 80).

Касаясь архетипа зародыша в азиатской мифологии, С.В.Алкин полагает, что «для раскрытия заявленной темы исключительно важ-

ным является сознание того факта, что насекомые являются уникальным видом среди окружающих человека живых организмов; это **единственный** класс животных, который в процессе жизненного цикла имеет метаморфозу с полным превращением... Насекомые таким образом — единственная природная иллюстрация глубоко сакральной темы разрушения и восстановления, **рождения, смерти и возрождения**» (Алкин С.В., 1998. С.54).

Две вышеохарактеризованные разновидности лечебного камлания (извлечение духа болезни из больного; возвращение больному похищенной злыми духами души) практиковались как в отдельности, так и в смешанном, синкретическом варианте. Иногда лечебное действие начиналось с изгнания духа болезни из тела больного, а завершалось путешествием шамана в Нижний мир для окончательного улаживания дела — например, у эвенков, якутов (Анисимов А.Ф., 1958. С.206—212; Новик С.Е., 1984. С.44—46).

Следует согласиться с Д.К.Зелениным, что первая разновидность лечебного камлания (извлечение болезни из тела больного) древнее по происхождению, чем вторая (возвращение больному похищенной души) (Зеленин Д.К., 1935). Добавлю, что первая вариация является **общеколдовской**, равно применяемой как шаманами, так и «нешаманами» (колдунами, знахарями, целителями), тогда как вторая (возвращение похищенной души) — скорее всего, **преимущественно шаманская** разновидность лечебного действия.

Одной из самых ответственных обязанностей сибирских шаманов было провожание души (тени) в Нижний мир. Этот обряд отмечен у ненцев, энцев, тувинцев, эвенков, нанайцев, ульчей, а в полустертой или угадываемой форме известен практически у всех сибирских аборигенных народов. Без провожатога душа умершего человека могла заблудиться или даже погибнуть от руки недоброжелателя, и тогда нарушался жизненный круговорот, что грозило сокращением и даже вымиранием рода.

В наиболее выраженном виде провожание души представлено у нанайцев. После смерти человека родственники делают заместительное тело покойного — деревянную фигурку («паня»); ее ставят на постель, где умерший спал до своей кончины. Через семь дней зовут шамана, который «вкладывает» душу в «паня» и устраивает поминки с кормлением «паня» во дворе. Потом шаман говорит фигурке: «Сейчас поедем в буни (мир мертвых. — М.К.), поведу тебя туда, в те места, где живут ранее умершие деды; ты раньше здесь жил, тебя здесь любили, теперь все знакомые тебя проводить, с тобой попрощаться приехали и угощение для паня сделали» (Штернберг Л.Я., 1933. С.485). Во время провожания

шаман показывал душе правильные дороги, заботился о ее питании и удобствах. Если он встречал на своем пути заблудившиеся души, то обязательно брал их под свою опеку и доводил до страны мертвых.

Водить души у нанайцев могли только самые опытные шаманы, которых было немного. В 1910 г. на нижнем Амуре остался лишь один такой шаман, через год умерший. Поэтому случалось так, что в ожидании «водителя» душ в той или иной округе накапливалось по несколько «паня». Шаман у нанайцев мог вести за один раз не более пятнадцати душ. Иначе трудно было усмотреть за ними, возрастала вероятность потери душ и т.д. (Штернберг А.Я., 1933. С.462, 486).

Нетрудно заметить, что обряд провожания души покойного у нанайцев и других сибирских народов в принципе не отличается от обряда изгнания в Преисподнюю духа болезни. Тактичное выражение «провождение души» в своем настоящем смысле означает не что иное, как почетное изгнание души-тени покойного из мира живых, где она может навредить людям, вызвать болезнь и смерть, т.е. становится злым духом. В этом отношении весьма показательна якутская юёр — темная и опасная душа-мытарь, не попавшая в Нижний мир из-за нарушения родственниками правил погребальной обрядности и вынужденная скитаться по Земле, бесприютная, озлобленная, агрессивная.

Заботам о продолжении рода были подчинены и другие действия шамана, в том числе камлания, направленные на добывание новых родовых душ. Олекминские, баргузинские и нерчинские эвенки, если дети в семье умирали, просили шамана слетать на небо и украсть там душу. По комментариям, которыми шаман сопровождал свои действия, «кража» души выглядела так: шаман поднимался в Верхний мир, на небо, находил там родовое дерево душ. Светлые души-птички «омиа» — носительницы наследования жизни, ничего не подозревая, беспечно резвились там, перелетая с ветки на ветку. Подкравшись, шаман делал вид, что играет с ними, потом, уловив момент, незаметно прятал одну из них за пазуху и быстро спускался на Землю, в шаманский чум. Там уже стояли наготове два мальчика и две девочки, держа за углы белый платок. Шаман бросал туда «украденную» душу, быстро свертывал платок и прятал его в особую шкатулку (Василевич Г.М., 1969. С.248).

У телеутов добывание души происходило несколько иначе. Когда бездетная женщина обращалась к шаману с просьбой о помощи, он втыкал в земляной пол ее юрты у очага березку, вершина которой с листьями и привязанной к ним белой ленточкой выставалась наружу через дымовое отверстие. На одну из веток подвешивали миниатюрную берестяную колыбельку — для привлечения «кут» (в данном

случае, светлой души-жизнедательницы). Очевидцы рассказывают, что в ожидании ее появления некоторые из присутствующих мужчин незаметно подставляли шапку, надеясь таким образом заполучить «кут» на ребенка (Потапов А.П., 1991. С.35).

Якуты, когда дети в семье не рождались или умирали, совершали обряд «сити быгор»: приглашали шаманку, протягивали через юрту тонкую волосяную веревку, закрепляли на ней сверху берестяные изображения Солнца, Луны и маленькой птички. Женщину одевали в праздничную одежду и сажали на постель. Шаманка с молениями обматывала веревку вокруг живота пациентки, заклиная злого духа не причинять смерти зародышу, после чего быстро подходила к женщине и острым ножом перерезала веревку — так, чтобы птица упала на постель; тем самым душа-птица как бы ниспосылалась женщине Небом (Приклонский В.А., 1891. С.65).

Заботы шамана о продолжении жизни отнюдь не замыкались на действиях, связанных с проблемами воспроизводства своего рода-племени. В равной мере они распространялись на неизбежность окружающего живого мира. У большинства сибирских народов этнографически отмечены календарные камлания, во время которых шаман в интересах всего родового или родоплеменного коллектива отправлялся в небесные сферы для добывания душ разных животных. В этих камланиях наряду с шаманом нередко участвовали все присутствующие. Эвенки, например, собравшись на такое камлание, подпевали шаману в положенных местах, участвовали в сценах шаманской охоты и пр. (Анисимов А.Ф., 1958. С.32; Новик С.Е., 1984. С.64). Подобное «соучастие» имело место и у других народов — видимо, с древних пор.

Эвенкийский шаман, представ перед божественной Бугады-мушун, ловит на небе с ее разрешения арканом-бубном души промысловых зверей. В тех случаях, когда шаман не был удовлетворен количеством добытых душ, он иногда возвращался тайком к жилищу Бугады-мушун и выкрадывал у нее из сумки души-шерстинки. Возвратившись на Землю, шаман разбрасывал их на родовой территории, а присутствующие на камлании «охотники» изображали ловлю вылетающих из бубна душ-шерстинок. Нанайские шаманы, бывая по тем или иным делам в Верхнем мире, попутно прихватывали оттуда души калуг, изюбрей, соболей, а также души детей. У якутов, помимо специальных камланий, направленных на испрошение душ скота, шаманы при случае добывали их мимоходом во время других камланий, так или иначе связанных с путешествием на небо.

В некоторых ситуациях промысловый обряд вызывания душ зверей осуществляла глава охотничьего коллектива. У нанайцев руко-

водитель охотничьей группы, прибыв в тайгу перед началом промысла, шел к специально выстроенному священному балагану, к жертвенному шесту, изображающему вселенское дерево, и обращался к духам с такими словами: «Большой отец, большая мать, горы и речки, узнайте, услышите, пожалейте, дверь откройте, чтоб души соболей вышли» (Штернберг Л.Я., 1933. С.496). В данном случае руководитель охотничьей артели берет на себя функции шамана, что лишний раз подтверждает предположение о возможности совмещения в первобытности в одном лице функций шамана и охотника-воина.

Добыв души, шаман затем выступает в роли «сеятеля» жизни — рассеивает их на промысловых угодьях: олени души — обычно в виде шерстинок, птички — в виде перьев, рыбы — в виде чешуи и пр. У обских угров, по сообщению древнерусских летописей, «посев» душ промысловых мясных животных (лося, оленя) происходил следующим образом: «Спаде туча и в той тучи спаде веверица млада акы поперво рождена и возрастши и расходится по земли и паки бывает другая туча и спадают олени мали и в ней и возрастають и расходятся по земли» (ПСРА, 1962. Т.2. С.227).

Сибирские аборигены отмечали особый праздник, приуроченный к окончанию промыслового сезона, «когда всем добытым животным устраивались пышные проводы, сопровождавшиеся взаимным угощением собравшихся, танцами, играми и т.д.» (Новик С.Е., 1984. С.37). По своей главной смысловой идее эти праздники в общем сопоставимы с вышеописанными проводами душ умерших людей и, видимо, тоже служат условием циклических возобновлений всего живого на Земле.

Во всех известных мне научных публикациях по сибирскому шаманству повторяется одно и то же положение: основные функции шамана — это лечение больных и забота о здоровье и благополучии рода. Как будто все правильно, так оно вроде и есть, но за этой абсолютизированной формальной правильностью теряются главные смыслы шаманской предназначенности.

Понимание сущности шамана как культовой личности и шаманства как обрядово-ритуального комплекса невозможно вне понимания их глубинных анимистических смыслов. Дело в том, что и в лечебных, и в промысловых, и в охранительных действиях шамана в центре внимания всегда стоит Душа. Все более или менее полные традиционные камлания сибирских шаманов сводятся к испрошению душ, опеке душ, вызову душ, добыванию душ, общению с душами (и с духами), провождению душ и т.д. «Шаман, — подчеркивает М.Элиаде, — является великим специалистом по человеческой душе» (Элиаде М., 1998. С.20).

Все это подтверждает ранее высказанную мысль, что главная забота шамана — наблюдать и курировать жизненный круговорот, ибо бесперебойность и правильность круговорота жизни и есть собственно основа миропорядка, условием сохранения которого является в свою очередь баланс светлых и темных сил, равновесное состояние добра и зла на Земле — структурном блоке, выполняющем роль пограничья между Верхней и Нижней сферами Вселенной.

По первому, самому общему впечатлению шаманское космическое путешествие несколько напоминает описанное в известной книге Р.Моуди (1996) переживание человека, перенесшего клиническую смерть и вернувшегося к жизни: оставление душой (или близкой ей жизненной субстанцией) тела человека, полет освободившейся души в иное пространство; возвращение ее обратно в тело и «оживление» (одушевление) его. Правда, в отличие от случаев, описанных Моуди, душа шамана оставляет тело не стихийно, а по желанию шамана; оторвавшись от тела, она летит в запредельность не на миг, как в случае клинической смерти, а на достаточно длительное время и в соответствии с заданной программой; возвращение в тело происходит не по воле случая, а по желанию шамана.

Однако смерть все равно как бы стоит рядом с шаманом. В период полного отчуждения «души» тело шамана лежит неподвижно и выглядит бездыханным. Известны случаи, когда во время шаманского путешествия шаман умирал по-настоящему. Аборигены объясняли это тем, что его душа по каким-то причинам не смогла вернуться из иного пространства: заблудилась в мирах и субмирах Вселенной или погибла в неравной борьбе с враждебными духами.

Шаманские путешествия более всего напоминают искусственно вызываемое приобщение к иным пространствам и иным реальностям в измененном состоянии сознания, достигаемом на психоделических сеансах, описанных К.Д.Успенским, Рам Дассом, Д.Лилли и другими авторитетными исследователями и практиками. Такие путешествия сами по себе не являются монополией шаманов и в принципе могут быть, подобно, к примеру, езде на велосипеде, достаточно легко освоены обычными людьми, не болевшими «шаманской болезнью» и не имеющими сколько-нибудь выраженных шаманских наклонностей.

Дело здесь не в овладении «велосипедом», а в том, куда и зачем на нем ездить. Шаман — не тот, кто просто научен перемещаться по мирам Вселенной, а тот, кому эта способность дана свыше во имя достижения высоких целей.

Вышесказанное позволяет составить представление о том, насколько сложна и многопланова культовая личность сибирского

шамана, и заставляет задаться вопросом: а существуют ли шаман и шаманство как таковые за пределами территории Урала и Сибири — там, где и культовая личность, и ее функции, и осуществляемые ею ритуально-обрядовые действия представлены в иных вариантах и имеют ряд существенных отличий от сибирского образца? И вообще, можно ли утверждать а priori, что шаманизм как система миропонимания является универсальной, общечеловеческой стадией языческих верований, или эта точка зрения — всего лишь формальная дань отживающему постулату о безусловности объективно существующих общих (глобальных) закономерностей исторического развития человеческих обществ?

К проблеме шаманизма

Под шаманизмом, как уже говорилось выше, следует понимать общую мировоззренческую систему шаманских верований.

Сущностные смыслы шаманского миропонимания воплощены в «шаманском» вселенском дереве. Дерево в сибирском шаманизме не просто «лестница» в иные миры, оно — символ Вселенной, оно — образ Вселенной, оно — сама Вселенная. Все шаманские мистерии, где бы они ни проходили, всегда совершались около дерева (или возле ритуального предмета, символизирующего дерево, — священного столба, священной скалы и пр.). Жилище шамана отличалось от других тем, что при нем всегда было дерево (или его символ) — у входа или внутри. Один из главных атрибутов шамана — шаманский посох — олицетворял дерево и как бы связывал своего обладателя со всеми структурами Мироздания. Кетский шаман вечером накануне камлания втыкал свой посох (или жезл) в землю около входа в чум. Люди, видя это, говорили: «Вот у нашего шамана дерево выросло» (Анучин В.И., 1914. С.64).

Есть сведения, что прежде бурятский шаман при посвящении шел вместе со старым шаманом-наставником в священную рощу, влезал на дерево, обычно березу, и проводил там камлание. После этого березу срубали и доставляли к жилищу нового шамана. По другой версии, эту березу ни в коем случае нельзя было срубить: она приобретала особую сакральную значимость, от нее зависели жизнь и судьба шамана (Галданова Г.Р., 1996. С.103).

Вне дерева не мыслилось возрождение. Светлая человеческая душа (душа-птица) обеспечивала наследование жизни лишь в связи с деревом. Дерево было гарантом посмертного возрождения не только людей, но и животных. Сахалинские гилаки верили: если положить

кости убитого животного в дупло дерева, то они вскоре вновь облекутся живой плотью (Штернберг Л.Я., 1933. С.333). Кеты помещали кости добытых зверей у основания дерева на восточной стороне. Здесь представление о «дереве жизни» как бы совмещалось с культом животворящего Солнца. «Возрождая» убитого медведя, сибирские аборигены вешали на ветви дерева его череп и шкуру.

Без дерева не могло быть полноценного контакта с богами: молитвы и жертвенные дары не доходят до адресата, особенно когда они обращены к небу. В ритуальной песне селькупского шамана есть такие слова: «У дерева жертву небу приношу, а мольба моя по дереву вверх поднимается» (Прокофьева Е.Д., 1981. С.53).

Одно из отличий сибирского шаманизма от всех других форм языческих верований состоит в том, что культ дерева здесь достиг наиболее полной выраженности. Дерево со своими бесчисленными ответвлениями первого, второго, третьего и т.д. порядков — замирающее зимой и оживающее летом, могучее, долголетнее, постоянно растущее вверх, к небу, а корнями уходящее в подземный низ, непрерывно меняющееся, — наиболее адекватно отражает динамическую сложность Мироздания, его смыслы и его тайны. Неразвитость шаманизма у северо-восточных палеоазиатов (чукчей, коряков, ительменов) объясняется, на мой взгляд, в частности, тем, что там не успела сложиться в сколько-нибудь выраженном виде идея мирового (вселенского) дерева. Отсюда нечеткость в понимании семантического соотношения Верхнего и Нижнего миров, характера соотношения светлой и темной человеческих сущностей, действия механизма жизненного круговорота и т.д.

Известнейший философ-мистик и визионер П.Д.Успенский, погрузившись в экспериментальный «мистический сон», задал сам себе вопрос: «Что же такое мир?» «И сейчас же, — пишет он далее, — предо мной возник образ какого-то большого цветка, наподобие розы или лотоса. Его лепестки непрерывно распускались изнутри, росли, увеличивались в размерах, выходили за пределы цветка, затем каким-то образом вновь возвращались внутрь, и всё начиналось сначала. Этот процесс невозможно выразить словами. В цветке было невероятное количество света, движения, цвета, музыки, эмоций, волнений, знания, разума, математики и непрерывного постоянного роста. В то время как я смотрел на цветок, кто-то, казалось, объяснил мне, что это и есть «мир»...» (Успенский П.Д., 1993. С.340—341).

Кстати, шаманы, как и те, кто практикует медитацию, не могут словесно описать внеземные миры. Последние воспринимаются шаманами не столько предметно, сколько эмоционально и ассоциативно. Так, Белый Юноша (персонаж, близкий к образу так называемо-

го «белого шамана»), герой одноименной якутской сказки, прежде чем отправиться в путешествие по мирам Вселенной, выбирает одну из четырех главных космических дорог, для чего смотрит поочередно на юг, восток, север и запад. И видит:

на юге (хорошая сторона) «три белеющих, не покрывающихся пенками молочных озера с протоками между собою. Стояли горы, нагроможденные с тех и других сторон, как голубопегие жеребцы, собранные с разных мест и от лучших людей»;

на востоке (хорошая сторона) «простиралось гранообразное мать (так у И.А.Худякова. — М.К.) основное место как растянутый жир тучной коровы, подобно тому, как девушки, разряженные в платья с серебряными украшениями, думая, что настал ысыэх (праздник кумыса. — М.К.), пели и плясали»;

на севере (плохая сторона) «поперек стоят (горные) мысы, не удерживающие снега, подобно темени гусей-гуменников; стояли пни, подобно воющим волкам, росли такие кустарники, как старуха Симяхинь-Эмяхинь, у которой на шапке светит жестяной круг, болтаются медные серьги, а сама ходит ободранная»;

на западе (плохая сторона): «А на западной стороне — тут во веки веков черти будут иметь свою дорогу — шло поле косогором книзу (покрытое) кривыми деревьями с горбатыми корнями, с неправильными сучьями, (поле) с почтенным земляным холмом, подобным большому быку смертной смерти» (Худяков И.А., 1890. С.136).

Шаман живет и «наяву», и «во сне», т.е. как бы одновременно в земном и потустороннем пространствах. Бывает, что он имеет две семьи — в земной и неземной сферах. Примечателен факт: шаман, как правило, камлает с закрытыми глазами. Видимо, эта внешняя «слепота» способствует его погружению в глубины бессознательного, имеет целью сосредоточение на «внутреннем» видении. Только так он приобретает способность видеть невидимое и ведать неведомое.

Глаза, по сибирско-языческим представлениям, являются одним из наиболее «жизненных» человеческих органов, способных жить самостоятельной жизнью. Ненцы, энцы, нганасаны и другие народы Крайнего Севера объясняют слепоту как «уход» глаз в другое место. Уйдя, глаза пребывают возле тех людей и в тех местах, которые слепец «видит» мысленно или во сне, в том числе среди покойников в стране мертвых. Человек (не обязательно шаман) в определенных случаях способен временно «отчуждать» от себя глаза. В нганасанской сказке рассказывается о старике, который, отправившись промыслить дикого оленя, выбирает возвышенное место и посылает свои глаза на поиски подходящей добычи. Глаза высматривают оленя

стадо и, возвратившись, докладывают об этом старику. Потом предлагают поиграть в прятки: глаза прячутся, а незрячий старик ищет их. В другой сказке речь идет о мертвецке — выходе из Нижнего мира, который намеревается жениться на живой земной женщине. Но из этого поначалу ничего не выходит: там, где глаза земной женщины видят свет, глаза жениха-мертвецки видят тьму, и наоборот. Тогда нижнемирный пришелец добывает себе земные глаза, после чего превращается в живого человека (Мифологические сказки..., 1976).

Линия поведения шамана как культовой личности во многом определяется снами. У шамана, в отличие от обычных людей, не бывает случайных, неинформативных снов. Нганасанские шаманы считали время сна «весьма удобным для всякого рода консультаций... с божествами и духами и ясновидений... Когда добродетельный шаман хотел предпринять в жизни что-либо серьезное, но не знал, будет ли оно одобрено верхними божествами, то ответ на это получал во сне» (Попов А.А., 1981. С.256). Гиляцкий шаман, по Л.Я.Штернбергу прежде чем приступить к лечению больного, выслушивает его, после чего «засыпает и потом, комбинируя явившиеся сновидения, дает тот или иной совет» (Штернберг Л.Я., 1933. С.74).

В первобытности, особенно в дошаманский период, уменьем погружаться в «мистическую реальность», видимо, обладали в какой-то мере все люди. Вогулы, по наблюдениям очевидцев, «могут сказать вперед, кого убьют, кого увидят, что их особенное ждет, например, на охоте, в пути». Однажды К.Д.Носилов, путешествуя на лодке в безлюдных верховьях р. Ляпин, после тяжелого дневного пути причалил к берегу у одинокого вогульского жилья. Здесь его в течение всего дня ждали незнакомые старик-вогул со своей старухой-женою, которые «увидели» его много часов назад, еще в начале пути, и с той поры наблюдали за ним, о чем поведали со всеми подробностями (Носилов К.Д., 1904. С.6).

Тот же автор рассказал о своей знакомой, старухе-самоедке, которая, провожая кого-либо на охоту, заранее сообщала, будет ли удача и в чем именно. Даже русские, собираясь поохотиться, обращались к этой старухе, и та рассказывала им, в каком виде они представляются на будущей охоте, с какой добычей, что с ними случится, и никогда при этом не ошибалась (Носилов К.Д., 1903. С.17, 18).

По языческим представлениям, в период сна человек как бы обретает статус покойника и, подобно последнему, приобщается к сокровенным тайнам Мира — в частности, обретает возможность влиять на судьбы людей, видеть будущее и т.д. Поэтому дар вещего сна (как и способность впадать в измененное состояние сознания) котировался в первобытности очень высоко. Им обладал каждый настоящий ша-

ман. Кроме того, у сибирских народов существовала особая категория культовых лиц — сновидцы, или ясновидцы: улом-верта-ку (восточные ханты), тюлях-тюсюр (якуты), толкин (хантыйские эвенки) и др.

Погружение в «иную реальность» через сон случается и в современной цивилизованной среде. Я лично еще не встречал в своем ближнем окружении человека, которому хотя бы раз в жизни не приснился необычный загадочный сон, выходящий за рамки привычной земной реальности. Расскажу в этой связи один из моих снов. Приснился он мне в марте или апреле 1986 г. в Новосибирске, куда я прибыл из Москвы по каким-то казенным делам. Остановился у родственника, старого холостяка и абсолютного трезвенника. Ни грамма спиртного по случаю моего приезда выпито не было. Посидели за чаем, поговорили, повспоминали. Потом я лег спать в гостиной на отведенном мне диване.

Проснулся в совершенно незнакомом помещении, полутемном, очень большом по площади, с низким потолком. Вокруг громоздкие вещи, укрытые чем-то вроде парусиновой ткани. Стыдно мне, неловко. Не понимаю, как я попал сюда. Тороплюсь выбраться, пока не вернулись хозяева. Иду, иду, а помещение все не кончается. Навстречу женщина идет, пожилая, неприбранная, на лице растерянность. Спрашиваю:

— Скажите, пожалуйста, где выход?

Она мне:

— Где вошел, там и выходи.

Говорю ей обиженно:

— Я к вам по-человечески обратился, а вы так враждебно реагируете... Почему?

— Потому что я умерла, — вдруг отвечает она.

И я сразу прозрел: значит, вон где я, в стране мертвых. Открытие это не напугало меня — скорее, раздосадовало: почему я не помню обстоятельств своей смерти: как, где, когда?

После длительных блужданий в помещении-лабиринте оказался на улице незнакомого городка, довольно многолюдного, но тихого, спокойного. Когда я обращался к встречным с вопросом: «Это мир мертвых?» — они смущались и уходили от ответа, но в целом вели себя приветливо, доброжелательно.

Сон был поразительно реален. Гляжу, идет один мой приятель, коллега, которого наяву видел несколько дней назад живым и здоровым. Окликаю его:

— Юрий Семенович, здравствуй! Ты что, тоже умер?

Тот остановился, смотрит на меня непонимающе. Подхожу ближе — не он, обознался я, просто очень похожий на него человек.

Или такой эпизод: бросается ко мне девочка, лет четырнадцати, радостная, светлая, возбужденная:

— Я вас сразу заприметила! Хорошо, что опять к нам пришли. Мы по вам так скучали...

Я напрягаюсь, пытаюсь вспомнить — кто такая, откуда меня знает, а она:

— Не узнаете? Помните, вы инспектором района работали, приезжали в нашу деревню школу проверять. У нас в доме остановились. Лошадь ваша в углу двора стояла, к телеге привязанная. Вы каждый день ездили на озеро верхом понть ее. А мы, ребяташки, следом бежали... Вспомнили?

Прожил я в том сне значительную часть своей жизни. Работал, имел друзей, родственников, семью, испытывал радости и горести, порою скитался где-то далеко от дома, что-то искал, возвращался, потом опять куда-то надолго уходил...

Конец сна выглядел знаменательно и символично: иду я чуть в гору, по широкой торной дороге, впереди в туманной дымке маячит какое-то селение. Мне во что бы то ни стало надо туда попасть. Зачем, почему — не знаю. Рядом со мной идет милая, красивая женщина. Просит, умоляет:

— Останься, не уходи. Здесь ведь так хорошо. Все тебя любят, и я тоже...

Мне не хочется уходить, мне нравится моя добрая симпатичная спутница, но что-то отчуждает меня от нее — какая-то фанатичная обреченность, какой-то роковой долг. Наконец, я выхожу за туман и... просыпаюсь в квартире новосибирского родственника в гостиной на диване.

Просыпаюсь с ощущением, будто из реальной, настоящей жизни возвращаюсь в нереальную, ненастоящую. Первая мысль: надо все записать как можно скорее, пока не забыл, тем более, что кто-то сразу же начал стирать в моем мозгу главные события этого сна. Пытаюсь задержать в памяти хоть что-то, но все ускользает, тает, исчезает без следа. Лишь небольшое из увиденного зыбко туманится кое-где на поверхности серого вещества — неглавное, третьестепенное, фрагментарное.

Не стал тратить силы на запоминание из боязни спугнуть потусторонний настрой, потому что знал: это лишь первая часть сна. Следом будет вторая, затем третья. Мне очень хотелось вернуться назад в сон, к оставленному там образу жизни, друзьям, привязанностям.

Вскоре я вновь уснул и прожил сначала второй, потом третий этапы той своей неземной жизни. Обе последующие части заканчивались так же, как и первая: иду по широкой торной дороге, чуть вверх, к туману, сквозь который смутно проступают силуэты каких-то строений. Меня сопровождает милая, красивая женщина. Просит, умоляет...

Потом долго не покидало ощущение, что «потусторонняя» жизнь была более настоящей, чем земная, и что я трижды пересекал границу двух сопредельных миров; в привычную реальность возвращался лишь потому, что вопреки всему и вся не сворачивал с той широкой торной дороги и прошел ее до конца.

Касаясь сокровенного смысла подобных «необычных» снов, П.Д.Успенский говорит следующее: «Существуют... категории снов, которые происходят из глубочайших тайников жизни и далеко превосходят обычный уровень нашего понимания и восприятия. Такие сны могут открыть многое, неведомое на нашем уровне жизни, например, показать будущее, мысли и чувства других людей, неизвестные или удаленные от нас события. Они могут раскрыть нам тайны бытия, законы, управляющие жизнью, привести нас в соприкосновение с высшими силами. Эти сны очень редки, и одна из ошибок распространенного подхода к снам заключается в том, что их полагают гораздо более частыми, чем это есть на самом деле» (Успенский П.Д., 1993. С.304). Успенский считает такие сны следствием спонтанного, открывающего иную (мистическую?) реальность погружения человека (во сне) в измененное состояние сознания.

По К.Г.Юнгу, сновидения делятся на «малые» и «великие». Первые являются отражением обычных, чаще всего несущественных колебаний душевного равновесия. Вторые же нередко «образуют самую сердцевину нашей сокровищницы душевных переживаний... В таких сновидениях содержатся мифологические мотивы, соответственно мифологемы, которые я обозначил как архетипы» (Юнг К.Г., 1996б. С.192–193). Юнг вслед за З.Фрейдом полагает, что анализ сновидений есть наиболее перспективный путь к бессознательному, т.е. к глубинным тайнам человеческой психики и, соответственно, к истокам древних религиозных верований.

Выдающимися личностям высшего уровня были свойственны особые сны — сны-озарения и сны-откровения. Во многих случаях это не столько сновидения, сколько состояния, близкие к галлюцинациям, грезам, медитации. Именно о них принято говорить: «То ли сон, то ли явь». Сибирские шаманы, рассказывая о своих экстатических состояниях, обычно говорят: «Когда я был во сне» (а вспоминая свою былую шаманскую болезнь, уточняют: «Когда я сходил с ума»). В обоих случаях имеется в виду приобщение к иной реальности.

У А.С.Пушкина (стихотворение «Осень») погружение в сон-озарение соответствует нарастающему приливу поэтического вдохновения:

*И забываю мир — и в сладкой тишине
Я сладко усыплен моим воображеньем,
И пробуждается поэзия во мне:*

*Душа стесняется лирическим волненьем,
Трепещет и звучит, и ищет, как во сне,
Излиться наконец свободным проявленьем...*

Классическим примером снов-откровений являются сны Магомета. В них ему являлся Некто в человеческом облике и передавал комплекс истин и заповедей, легших потом в основу Корана. Эти странные сновидения были для Магомета окном во Вселенную, способом выхода в сверхчувственный мир для извлечения содержащейся там сокровенной информации.

Чтобы космический настрой достиг наивысшего эффекта, пророк или иной божий избранник стремился попасть на высоту — обычно на гору или на вершину холма, ближе к небу. Так, в частности, поступил и Иисус, который изложил свою нравственную концепцию в Нагорной (1 — М.К.) проповеди.

Таким восхождениям нередко предшествовала длительная и трудная подготовка: многомесячное или многолетнее отшельничество, изнурительный пост... Эти действия сродни шаманским инициациям, связанным (особенно у эвенков и якутов) с тягчайшими физическими муками.

Столь пространный экскурс в сферу сновидений и близких им состояний сделан с целью показать зыбкость грани между «физической» и «мистической» реальностями. Одной из характерных особенностей сибирского шаманизма является взаимоперетекаемость и взаимозаменяемость «реального» и «ирреального» — до такой степени, что они выступают, по существу, на уровне единой «совмещенной» реальности.

Осмысление шаманских верований как системы миропонимания — задача весьма сложная. Наибольшим признанием у сибирских этнографов пользуется определение шаманизма, предложенное Е.В.Ревуненковой. Оно звучит так: «Шаманизм — это особая система мировоззрения, включающая в себя элементы рационального, иррационального и художественно-образного познания мира, выражающаяся в представлении о возможности реального общения между тремя космическими зонами Вселенной, которое осуществляется особым лицом путем специального ритуала, и удовлетворяющая самые разнообразные потребности данного коллектива людей (социально-психологические, эмоциональные, эстетические и др.)» (Ревуненкова Е.В., 1980. С.246).

Однако я склонен разделить позицию Т.Д.Скрынниковой, которая не соглашается с Е.В.Ревуненковой, считающей, что в шаманизме «нет своей теоретической основы, своей идеологии; он пользуется в качестве таковой той формой религии, которая имеется в данном обществе. При этом безразлично, какую религию использовать в качестве теоретической базы» (Скрынникова Т.Д., 1997. С.131).

Ошибка Ревуненковой, по моему мнению, состоит в том, что она видит в шаманизме не систему миропонимания, а лишь некий индифферентный обрядово-ритуальный комплекс, готовый питаться любой религиозной идеологией. Между тем исключена возможность привития шаманизма на «теоретической базе» христианства и даже ислама, ибо последние исходят из принципиально иного понимания места человека в системе Мироздания, иных космогонических версий, принципов соотношения добра и зла, из иной, отличной от языческой, трактовки бессмертия и т.д.

Некоторые религиоведы, в том числе Ю.В. Балакин и В.Б. Яшин, считают, что шаманизм — это не религия, а оккультизм. Под религией они понимают «опирающееся на веру... пассивное отношение к потусторонним силам», где «культовая практика сводится в основном к их умилостивлению через молитву или жертвоприношение»; оккультизм же (и, соответственно, шаманизм в трактовке названных авторов), по их мнению, «характеризуется активным, достигающим до агрессивности, отношением человека к сфере сакрального, и своей целью ставит наделение индивида возможностью управлять сверхъестественным и использовать его в личных целях; вера здесь отходит на второй план, а главное значение приобретает некое недоступное простым смертным высшее (иррациональное) знание, полученное сверхъестественным путем» (Балакин Ю.В., Яшин В.Б., 1992. С.29).

Такое понимание шаманизма представляется несколько однобоким, поскольку оно, во-первых, не содержит в себе главных смыслов шаманизма как мировоззренческой системы, во-вторых, касается не столько шаманизма как такового, сколько обрядово-ритуальной, причем в основном «колдовской» его стороны.

Высказанные критические замечания отнюдь не означают, что я могу предложить свое, более «правильное», определение шаманизма. Увидеть, «как не надо», гораздо легче, чем показать, «как надо». Поэтому ниже я попробую коснуться тех аспектов шаманизма, которые, как мне кажется, точнее всего определяют сущностные моменты шаманского миропонимания.

В философско-мировоззренческом плане сибирский шаманизм — это признание: а) равноправности и одинаковой необходимости добра и зла; б) ведущей роли Среднего мира в поддержании равновесного состояния Вселенной; в) диалектической противоречивости всего Сущего как главного условия циклических возобновлений Мира.

В структурном плане сибирский шаманизм — это: а) олицетворение Вселенной и всех ее структур в образе «шаманского дерева», символизирующего все смыслы Мироздания; б) вездесущность на всех уровнях, во всех больших и малых структурных подразделениях Вселенной — от макро- до микроуровня — идеи трехчастности (верх — середина — низ) в ее единстве и противоположности.

В психологическом плане сибирский шаманизм — это признание теснейшей взаимосвязи и взаимообратимости физической и психической (мистической) реальностей.

В генетическом плане сибирский шаманизм — это сложная, динамичная, неравномерно развивающаяся, концептуально нечеткая адаптивная система, вобравшая в себя, так до конца и не переварив, все пласты и все формы сибирских языческих верований.

На последнем тезисе хотелось бы остановиться подробнее. Общепризнано, что урало-сибирским шаманским верованиям наиболее близки североамериканские. Однако в сравнении с урало-сибирским североамериканский «шаманизм» выглядит менее зрелым, не столь содержательным, более простым по ритуально-обрядовому оформлению. В североамериканском язычестве сложный комплекс обрядов, связанных с инициацией, нагуализм (культ личных духов-покровителей), тотемизм и др., играющие в народных верованиях и в общем мифо-ритуальном пространстве ведущую роль, практически выступают вне связи с шаманизмом, тогда как в Сибири перечисленные обрядово-мировоззренческие проявления наиболее ярко выражены именно в шаманских верованиях: в характере и содержании шаманских инициаций, в образах и семантических смыслах шаманских духов-помощников и духов-покровителей, в их орнитоморфном и зооморфном (явно тотемическом) облике и т.д.

Общепризнано, что шаманизм «в самой полной форме проявился в Центральной и Северной Азии» (Элиаде М., 1998. С.19). Например, в Северной Америке «шаманизм» — всего лишь часть североамериканского язычества, один из его блоков, представленный к тому же далеко не во всей своей полноте. В Сибири же шаманизм — это, по существу говоря, квинтэссенция сибирского язычества: он там (в классических своих формах) всеобъемлющ и всеохватен, являя собой особую, специфически сибирскую систему языческого миропонимания.

В то же время продолжительные контакты между Северной Азией и Северной Америкой обусловили проникновение в северную часть Нового Света ряда элементов сибирских шаманских верований, и не только сибирских. В этой связи интересно, что рисунки на лапландском бубне «поразительно напоминают пиктографический стиль эскимосов и восточ-

ных алгонкинов», что, по мнению М.Элиаде, «склоняет к предположению о культурной связи не только Сибирь — Западная Америка, но также и Америка — Скандинавия» (Элиаде М., 1998. С.19, 247).

Особенностью северо- и центральноазиатского шаманизма, по М.Элиаде, «является то, что он предстает как структура, в которой элементы, существующие независимо друг от друга в остальных частях мира (специфические связи с «духами», экстатические способности, позволяющие осуществить магический полет, вознесение на Небо, нисхождение в Ад, укрощение огня и т.п.), в этих регионах объединены в своеобразную цельную идеологию» (Элиаде М., 1998. С.19).

Дальнейшее имманентное развитие сибирского шаманизма (если бы не было искусственных препятствий), скорее всего, на мой чисто умозрительный взгляд, привело бы в конце концов к развитию пост-шаманских мировоззренческих комплексов, близких по идейным основам к даосизму, синтоизму, ламаизму и другим восточным религиям. Это тем более вероятно, что шаманизм и названные системы имеют во многом сходные мировоззренческие смыслы: равноправие добра и зла; цикличность развития Мира; идея человека-микрокосма; похожее понимание механизма реинкарнации и т.д.

Не случайно северный вариант буддизма — ламаизм — свободно вошел в шаманские верования ряда южносибирских народов — бурят, джунгар (калмыков), тувинцев и др. В 1936 г. в Туве на 65 тыс. населения было 556 шаманов и 544 ламы. Встречались семейные пары: муж — лама, жена — «шаманка». Считалось обычным, когда лама, заболев, обращался за помощью к шаману. В ритуальную практику тувинского шамана нередко включались ламаистские элементы, и наоборот (Монгуш М.В., 1992). В пределах бурят-монгольского ареала известны неоднократные случаи, когда сыновья шамана и вообще лица шаманского происхождения принимали ламаистскую веру и становились ламами (Пурэв, 1996).

Любопытны многие соответствия между сибирским язычеством и тибетским ламаизмом — особенно в трактовке состояния умершего (его «души») в период между смертью человека и его рождением (состояние «Бардо», по тибетской мифо-ритуальной терминологии). К сожалению, в этих соответствиях пока трудно отделить элементы сходства, имеющие общие архетипические корни, от элементов сходства, возникающих вследствие более поздних влияний буддийско-ламаистских верований на сибирский шаманизм. Но — это особая тема, нуждающаяся в специальном рассмотрении.

В условиях тесного соседства сибирского шаманизма с авестийско-зороастрийским, буддийско-ламаистским, а позже с мусульманс-

ким и христианским мирами могли иметь место и иные пути трансформации сибирского язычества. Подтверждением такой возможности является массовый поворот горноалтайского тюркоязычного населения на рубеже XIX и XX вв. к так называемой «белой вере» — бурханизму. Носителем этого нового вероучения был новоявленный пророк Чет Челпанов. Он проповедовал ориентацию только на светлые небесные силы (олицетворяемые Всевышним — Бурханом), клеймил кровавые жертвоприношения и другие «черные» (шаманско-колдовские) ритуалы, призывал готовиться к встрече с небесным посланником Ойратом — алтайским Мессией, с приходом которого в мире людей должны воцариться добро и правда. Отправителями обрядово-ритуальных действий у бурханистов были не шаманы, а так называемые «ярлыкчи» (жрецы), связанные со светлыми небесными силами и уполномоченные на священнослужение самим Бурханом (Шерстова Л.И., 1997). Нетрудно заметить, что бурханистские жрецы-ярлыкчи являются прямым генетическим продолжением «белых шаманов», а сам бурханизм по своей общей нравственной концепции весьма близок к «белому шаманству». В этой связи любопытно: русские православные священники обычно воспринимались южносибирскими инородцами как «белые шаманы».

Основные положения бурханизма хорошо прослеживаются в поздних вариантах алтайской мифологии, собранной и опубликованной В.И.Вербицким. Это серия мифов и легенд о деяниях Тенгери-Тедыгеча (Небозаключителя), учившего землян приобщаться к небу, добру, справедливости и отвращать свои дела и мысли от шаманства, Нижнего мира, Эрдика, нечистых тосей и других зол (Вербицкий В.И., 1893. С.104—113).

В основе новой (тоже «белой») веры, движение в пользу которой во второй половине XIX в. набирает силу в Якутии, лежала интеграция идей «белого шаманства» и раннего христианства. Новое вероучение отрицало «черное шаманство» и проповедовало принципы экологической нравственности. Вот отрывок из проповеди одного якутского пропагандиста новой веры, заявившего, что его устами говорит не кто иной, как святой Николай (Чудотворец):

«Русские попы всех вас вовлекли в грехи, они будут явно наказаны за это Богом. Вот я послан от Бога служить вам якутскую службу, наставить вас в вере. И праведники пойдут в рай, а грешники в ад...

Вот летающие крылатые птицы — образ царя небесного; они посланы вам для пропитания, а вы топчете их пух и кости и даете топтать собакам. Поэтому птицы не спускаются к вам на землю...

Вот дана вам рыба на пропитание. А вы остатки рыбы топчете ногами, презрительно обходите с чешуей и костью, поэтому в воде рыба не помещается, а к вам не выходит.

Вот дал вам Господь конный скот — крылья ваши, чтоб вы летали на Земле, подобно ангелам... А вы бьете их, тираните, мучите. Они жалуется на это Богу...

Коровы даны вам вместо матери, чтобы вы питались их сосцами, а вы мучите их...» (Худяков И.А., 1969. С.381).

В роли Спасителя, «посланного от Бога», в якутском варианте «белой веры» выступает Николай-чудотворец, а в роли его небесного отца — Иисус Христос. Спасения будет удостоено главным образом инородческое население. Николай-чудотворец устами якутского пророка говорит своей якутской пастве: «Вас же и тунгусов я спасу, а русских, которые должны были спасти вас, однако оставляю назади». Служба велась в жилищах и селениях и, помимо порицания греховности попов и русских и призывов к нравственному очищению, состояла из «соединения разных якутских песен как обыкновенных, так и шаманских» (Худяков И.А., 1969. С.380).

Когда родился сибирский шаманизм? На этот счет существуют разные точки зрения. Одни считают, что он оформился в период разложения на юге Сибири первобытно-родовых отношений, около начала железного века (Савинов Д.Г., 1992). Другие склонны относить его сложение к неолиту (Окладникова Е.А., 1997; Таксами Ч.М., 1997). Ю.В.Балакин и В.Б.Яшин высказали мысль об изначальности шаманизма; по их мнению, он «восходит к глубокой древности и возникает, видимо, одновременно с идеей сверхчувственного» (Балакин Ю.В., Яшин В.Б., 1992. С.29). Поэтому они вообще предлагают «отказаться от доминанты времени».

Если говорить о главных мировоззренческих основах шаманизма, то, как мне представляется, они едва ли обозначились ранее энеолита (для южной части урало-сибирской территории — конец IV — III тысячелетие до н.э.), поскольку лишь к этому времени оформилась идея о трехчастной структуре Вселенной и о человеке-микрокосме, воплотившем в себе триединую сущность Мироздания: добро, зло и их срединную равновесность. Вне представления о многоаккурности, бинарности и внутренней противоречивости всего Сущего такие категории, как шаман, шаманство, шаманизм, вообще немислимы.

Если искать генетические истоки шаманизма, то его начальные ростки мы вправе увидеть в глубинах каменного века, ибо отдельные конкретные мировоззренческие проявления, которые при желании мож-

но выдать за «зародыши» шаманизма, мы в избытке найдем в раннем тотемизме (и в раннем анимизме?) верхнепалеолитического периода, тем более что шаманизм в той или иной мере впитал в себя все предшествующие мировоззренческие пласты.

Скорее всего, структурную основу шаманства (и шаманизма) составили: а) архаичный протожреческий комплекс представлений и ритуалов, направленных на снискание благоволения добрых духов; б) колдовская магия как средство нейтрализации темных сил. Этот симбиоз в значительной степени определил структуру сибирского шаманства (и шаманизма) на всем протяжении его существования и предопределил в конечном счете тенденцию и логику его распада на «черное шаманство» и «белое шаманство» — на два противоположных ритуально-мировоззренческих направления, особенно выраженных у тюрко-монгольских народов Сибири.

Наиболее архаичные палеоазиатские (ительменско-корякско-чукотские) формы шаманства в полной мере демонстрируют нам этапность его становления, шедшего по линии все более органичного слияния колдовской и протожреческой культовых традиций. Так называемые «черное» и «белое» шаманство у чукчей в действительности суть не что иное, как две стороны формирующегося шаманства, где его колдовская и его протожреческая структурные части еще не вполне «притерлись» друг к другу. В этой связи примечательно, что на описанных В.Г.Богораз-Таном чукотских семейных праздниках хозяйка, как правило, брала на себя колдовские функции, мужчина же исполнял жреческие обязанности (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.71—104).

Скорее всего, сначала в сибирском шаманстве доминировала колдовская культовая традиция. Чукотское шаманство, находившееся, как считается, на стадии формирования, существует, по В.Г.Богораз-Тану, «для сношения со злыми силами и защиты от них». Примечательно, что духи-помощники чукотского шамана приравниваются к келет — злым духам (Богораз-Тан В.Г., 1939. С.73). В мифологии алтайцев говорится: первый кам — от Эрлика (хозяина Нижнего мира). Именно Эрлик научил одного из перволюдей — Тянгару — искусству камлания. Сначала Тянгару общался только с Эрликом, затем по требованию Ульгена стал общаться и с верхними духами (Вербицкий В.И., 1893. С.103).

Следует особо оговорить, что урало-сибирский шаманизм в разных местах этого суперрегиона складывался неравномерно, развивался разными темпами и в не совсем одинаковых направлениях — в зависимости от географических, исторических, этнопсихологических и иных условий. Так, шаманство обских угров предстало глазам этнографов в основном

на семейном уровне. Остяцкие и вогульские шаманы в большинстве своем не были профессионалами, во многих случаях камлали без полного шаманского облачения, погребались как простые общинники. У них практически не отмечено обрядов «пересотворения» шамана, «оживления» бубна и пр., обязательные у многих других сибирских народов.

Это в свое время дало повод предположить «незавершенность» обско-угорского шаманства (и шаманизма), которое будто бы не смогло или не успело достичь «классических» форм, как, например, у тунгусо-язычных народов (прежде всего у эвенков). Думается, однако, что здесь мы имеем дело не с «незавершенностью» обско-угорских шаманских верований, а с их упадком. Мне представляется, что «пик» обско-угорского шаманства совпал со временем существования кулайской, усть-полуйской (V в. до н.э. — IV в. н.э.), релкинской, потчевашской, оронтурской (около VI—IX вв. н.э.) культур, что подтверждается необыкновенным расцветом в те времена богатого и колоритного медно-бронзового культового литья с ярко выраженными «шаманскими» семантическими сюжетами.

Несмотря на «незавершенность», «упрощенность» обско-угорского шаманства, оно и в новое время имело большую силу, завораживая своими мистериями не только аборигенов-язычников, но и русское христианское население. «Можно без преувеличения сказать, — отмечал в начале прошлого века, повествуя о вогульском крае, К.Д.Носилов, — что нет ни одного русского, который живя там, не верил бы в чудеса шаманов, не прислушивался тревожно к тому, что делается, что рассказывается про этих людей, имеющих явное сношение с духовным миром. Я знаю многих русских, которые не стыдятся участвовать в жертвоприношениях, охотно обращаются к ворожбе этих людей и даже ввели это в правило, отправляясь в путь, положим, на рыбный промысел» (Носилов К.Д., 1904. С.16).

В XVII в. русское население Сибири явно стояло на пороге возвращения к язычеству. Вот, например, выдержка из грамоты царя Алексея Михайловича от 1648 г.: «Ведомо де государю учинилось, что в Сибири и в Тобольску и в иных сибирских городех и в уездах мирские всяких чинов люди и жены их и дети... к церквам божим не ходят, и умножилось в людех... глумление и скоморошество со всякими бесовскими играми..., а иные люди тех чародеев и волхвов и богомерзских баб в дом себе призывают и к малым детям, и те волхвы над больными и над младенцы чинят всякое бесовское волхование и от правверия православных крестьян отлучают» (Акты исторические, 1842. С.124, 125).

Особенно непростое положение создалось в Восточной Сибири, где удельный вес русского населения был намного ниже, чем в запад-

носибирском Обь-Иртыше. Там помощью шаманов не брезговали даже высокопоставленные администраторы. Известно, например, что в 1679 г. якутский воевода Андрей Барнашлев, узнав, что якуты подали царю челобитную, где перечислялись его многочисленные насилия и беззакония, обратился к шаману, чтоб тот шаманил о смерти челобитчиков и о благополучном исходе дела. «И шаман Няча у него Андрея в горнице шаманил; а в их земле шаманы бесовским волшебством людей портят и морят», — доносил вышестоящим властям премьерник Барнашлева воевода Фома Бибииков.

Лишь усиление притока новых переселенцев из метрополии и отправление в Сибирь нескольких крупных духовных миссий, объявивших непримиримую войну инородческому шаманству и русскому «бесовскому волхованию», упрочили положение православной церкви на сибирской земле. Тем не менее, основная масса русских сибиряков-старожилов, обитавших среди аборигенов в таежно-тундровой полосе, в стороне от значительных городских центров, вплоть до XX столетия фактически оставалась двоеверной, одинаково истово отправляя и православные, и языческо-шаманские обряды. Даже у христианских священнослужителей не всегда хватало сил противостоять «бесовской» тяге к язычеству. Так, в 1880 г. в Якутске разгорелся очередной скандал: обнаружилось, что местный русский священник, призванный нести темным язычникам свет истинной Христовой веры, тайно общался с шаманами и лечился у них (Приклонский В.А., 1886. С.91). И это далеко не единственный подобный «вероотступничества».

«Упадок» или во всяком случае некоторое «упрощение» обско-угорского шаманства было вызвано прежде всего специфическим характером этнокультурных контактов. Сейчас становится все более очевидным, что в формировании мировоззренческого комплекса древних урало-западносибирских народов, особенно обских угров, приняли участие проникавшие сюда элементы ведийско-зороастрийских верований (Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А., 1983; Членова Н.А., 1994). Для последних десяти тысяч лет фиксируется по крайней мере шесть волн мощного культурного воздействия, двигавшихся с юга на север и существенно повлиявших на исторические судьбы древнего урало-сибирского населения.

Одна из самых ранних волн отмечена для мезолита (примерно IX—VII тысячелетия до н.э.). Она документирована, в частности, распространением на Южный Урал и далее на север арало-каспийской производственной мезолитической традиции (Чернецов В.Н., 1964; Матюшин Г.Н., 1985).

Вторая волна приурочена к неолиту и обозначена появлением в Зауралье и Западной Сибири кошкинской, боборыкинской и родственных им культур (V–IV тысячелетия до н.э.), имеющих близкие генетические соответствия в одновременных культурах Арало-Каспия (Чернецов В.Н., 1953а; Ковалева В.Т., Варанкин Н.В., 1976; Ковалева В.Т., 1986).

Третья волна была в середине бронзового века; она выразилась, в частности, в появлении в низовьях Томи своеобразного самусьского культурного керамического комплекса (около XVII–XIV вв. до н.э.), в орнаментации которого угадываются специфические ближневосточные признаки (Пелих Г.И., 1972. Табл. XXIV; Глушков И.Г., 1986. С.14). Особенно интересно возникновение в это время в Южном Зауралье древнего (как считается, индоарийского) протогородского комплекса аркаимского типа (около XVIII/XVII–XVI вв. до н.э.) (Аркаим..., 1995).

Четвертая волна относится преимущественно к последним векам II тысячелетия до н.э. и подтверждается продвижением далеко на север, в обь-иртышскую часть Западной Сибири многих элементов южного андроновского (пастушеско-земледельческого) культурного комплекса, что привело к сложению в северной части лесостепи и на юге западносибирской тайги огромнейшего массива так называемых «андроноидных» культур (Косарев М.Ф., 1981. С.132–162).

Пятая волна связана с интенсивным влиянием на западносибирский север культур савромато-сармато-сакского степного мира, что выражается в «скифоидности» ряда черт материальной культуры таежного кулайского и усть-полуйского населения, в широком проникновении на Урал и в Западную Сибирь парфянских и бактрийских вещей.

Шестая волна приходится на конец раннежелезного – начало раннесредневекового периодов (около IV–VI вв. н.э.), когда на Урал и в Западную Сибирь стало активно поступать сасанидское художественное серебро.

Какую долю мировоззренческих новшеств внесла в духовную культуру древних западносибирских народов каждая из этих волн, судить трудно. Пока можно лишь с достаточной уверенностью говорить, что третья волна импульсировалась в основном индоиранцами, четвертая, пятая и шестая – преимущественно ираноязычным населением. Лингвистически иранские воздействия на Западную Сибирь подтверждаются большим числом иранизмов в языке хантов и манси, о чем в разное время писали Б.Мункачи, В.Н.Чернецов и др. Словарь этих иранизмов свидетельствует, по мнению лингвистов, что рассматриваемые контакты осуществлялись с общеарийской эпохи, а затем, после разделения индоиранцев

на индийскую и иранскую ветви, происходили в основном на уровне связей между финно-угорской и ираноязычной общностями.

Археологические материалы говорят о том, что наиболее значимыми в мировоззренческом отношении были четвертая и пятая волны южных воздействий. Четвертая волна совпала с периодом поздней бронзы. В это время в глубь западносибирской тайги активно внедряется (вместе с другими элементами южных пастушеско-земледельческих культур) богатый, семантически насыщенный «андроноидный орнаментальный комплекс», доживший в изобразительном искусстве угро-самодийских народов урало-западносибирского региона до этнографической современности.

Пятая волна совпала с периодом раннего железа. Западная Сибирь в это время следует преимущественно савромато-сармато-сакским «модам», что проявилось не только в страсти к дорогим иноземным предметам роскоши, но также в облике оружия, в культово-изобразительном искусстве и пр. Южные связи временно прерываются в гуннский период, но затем налаживаются вновь, однако северная граница ираноязычного ареала отодвинулась далеко на юг; степной пояс Евразии заняли в основном кочевники тюркского происхождения, и непосредственные соприкосновения финно-угорской и иранской этнолингвистических общностей уже практически не имели места.

Этнографы неоднократно отмечали наличие ведийско-авестийских мотивов в мифологии хантов и манси. В этой связи обращают на себя внимание внешнее и семантическое сходство мансийской мифической птицы Карс с ведийской Гарудой и авестийской Саёной (Чернецов В.Н., 1957. С.176; Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А., 1983. С.122–129), специфические соответствия в отношении иранцев и манси к огню и существенное совпадение их космогонических представлений (Балакин Ю.В., Яшин В.Б., 1985). Любопытна созвучность ханты-мансийского названия гриба мухомора («панх», «пангх») с ведийским «бангха» и авестийским «банг», обозначающими белену (по другим данным, мухомор).

Г.М.Бонгард-Левин и Э.А.Грантовский обратили внимание на поразительное сходство иранского и мансийского мифов о богоданности земной власти, где персидский царь Дарий I Гистасп и мансийский Мир-суснэ-хум (младший сын верховного бога Нуми-Торума) выступают в одинаковом сюжетном качестве и в сходном композиционном оформлении (Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А., 1983. С.102).

По весьма доказательному мнению ряда ученых, Мир-суснэ-хум являет собой несколько трансформированный образ иранского Митры.

Буквальный перевод имени «Мир-суснэ-хум» с мансийского — «Мир созерцающий человек» — есть отражение наиболее характерных величаний Митры (ведийск.: «Митра, не смыкая глаз, озирает Мир»; авестийск.: «Оттуда, могущественнейший, озирает землю, населенную иранцами»).

Общепризнанно, что мансийская Калташ (супруга верховного бога Нуми-Торума и мать Мир-суснэ-хума) по ряду своих внешних и функциональных признаков совпадает с авестийской Анахитой.

Мне лично представляется весьма любопытным еще одно соответствие. Обско-угорские воины-герои (богатыри) или их души (судя по былинам, эти две категории не всегда разделимы) своим обликом, занятиями и поведением удивительно напоминают «фравашай» — авестийские души предков. Согласно остяцким героическим сказаниям, когда благородные, богоподобные остяцкие богатыри в своих блестящих кольчугах пыли, совершая великие подвиги, по Оби или Иртышу через свои и чужие земли, местные жители обращали к ним свои молитвы и приносили им жертвы на священных мысах, за что ублаготворенные богатыри награждали их хорошим здоровьем, обилием зверя, рыбы, а также другими благами.

В аналогичной манере ведут себя авестийские фравашай:

*Благие, могучие, священные
Фравашай праведных, в металлических шлемах,
С металлическим оружием (в руках),
С металлическими щитами
Сражаются на светозарных (полях) битвы,
Устремляясь с острыми кинжалами
Уничтожать тысячи дэвов...
И тот, кто встретит их щедро,
С яствами и одеянием в руках и восхвалением,
Того человека могучие фравашай праведных,
Удовлетворенные и ублаготворенные,
Так благословляют:
«Да будет в этом доме
Обилие скота и множество людей!
Да будет здесь резвый конь
И прочная телега!»*

(Брагнискский И.С., 1972. С.76–77)

Однако вышеизложенное ни в коей мере не означает, что влияние южных мировоззрений играло ведущую роль в формировании сибирских языческих верований. В последние годы становится все более очевидным, что влияние древних мировоззрений было во многом вза-

имным. Очевидно, что северные мировоззренческие импульсы носили (во всяком случае, в отдельные исторические периоды) достаточно выраженный характер. В этой связи следует напомнить, что наряду с южными миграционными волнами на урало-западносибирской территории археологически зафиксировано несколько мощных этнокультурных сдвигов из северных таежных глубин в сторону степной зоны (Косарев М.Ф., 1984. С.169–170). Может быть, именно северными внедрениями объясняется почитание ведийскими ариями лося, авестийскими иранцами бобра — животных, характерных для северных районов Евразии. В ведийских ритуальных текстах лось, нередко восьминогий (вспомним древнейший общесибирский миф о шести- или восьминогом космическом лосе), называется «шарабха», что соответствует мансийскому и хантыйскому названию лося: «шор(е)п», «шарп» и др. Бросается в глаза «сибирский» (уместный разве только для мансийской Калташ) характер верхней одежды авестийской Анахиты:

В бобровую шубу одета

Ардвисура Анахита

Из трехсот бобров

(Брагнискский И.С., 1972. С.70)

Интересны также данные лингвистики, свидетельствующие о наличии в иранских языках ряда финно-угорских заимствований.

Тем не менее, версии, касающиеся возможности сибирских первобытноязыческих воздействий на духовную культуру азиатского юга, по существу, не разрабатываются, хотя северная (полярная?) локализация мифического индустского рая (священная гора Меру) и разделяемая рядом археологов точка зрения о северной прародине индоариев (Арканим..., 1995) дают право на апробацию нетрадиционных концептуальных построений. Однако эта проблема требует специальных исследований, которые выходят за рамки целей и задач настоящей книги.

Северным мировоззренческим воздействиям подвергался не только азиатский юг, но и Средиземноморье. Интересны сведения о северных людях — гиперборейцах, приведенные Геродотом на основании рассказов делосцев: «Гиперборейцы посылают скифам жертвенные дары, возвращенные в пшеничную солому. От скифов дары принимают ближайшие соседи, и каждый народ всегда передает их все дальше и дальше вплоть до Адриатического моря».

Делосцы, в частности, сообщили Геродоту, что однажды «гиперборейцы послали с дарами двоих девушек по имени Гипероха и Лаодика. Вместе с ними были отправлены провожатыми для безопасности девушек пять гиперборейских горожан. Это те, кого теперь называют

перфереями и весьма почитают на Делосе... Еще раньше Лаодики и Гиперохи из страны гипербореев мимо тех же народов прибыли на Делос две молодые женщины — Арга и Опис. Они несли Илифии священные дары, обещанные за быстрые и легкие роды. Как передают, Арга и Опис прибыли из гиперборейской страны вместе с самими божествами... и делосцы им также воздают почести» (Геродот, 1972. С.195). От делосцев обычай почитания гиперборейских богов восприняли жители других островов и ионяне.

Не исключено, что сюда проникали от гипербореев и усваивались некоторые элементы шаманской ритуально-обрядовой практики. Так, совершенно «по-шамански» ведет себя «одержимый Фебом» некий Аристей из Проконнеса, умевший отчуждать свою душу от тела и посылать ее в далекие северо-восточные земли, в том числе к аримаспам и гиперборейцам (Геродот, 1972. С.190).

Но вернемся к вопросу о «неразвитости» шаманских культов и верований в Западной Сибири. Дело, видимо, не в «незавершенности» обско-угорского шаманизма, а в резкой смене мировоззренческих связей — иранских на тюркские. Деструктивную роль могла сыграть и социальная специфика обско-угорского общества в раннесредневековый период, совпавший с так называемой «героической эпохой».

Не исключено, что в период перехода к средневековью или даже несколько ранее в обско-угорской среде существовали параллельно две системы верований: шаманистская и зороастрийская, в ее упрощенной митраистской форме. Первая (шаманистская) господствовала в основном в простонародье, вторая (митраистская) — в элитарной богатырской верхушке, хотя, наверное, и у первых, и у вторых мог иметь место определенный мировоззренческий синкретизм. Функциональная и семантическая сопоставимость мансийского Мир-суснэ-хума (небесного отца «светлых богатырей») и авестийского Митры уже давно стала общепризнанной истиной. В героические периоды мировоззренческое кредо элитарной военной касты, видимо, в значительной мере подавляло традиционные языческие верования (Косарев М.Ф., 1991. С.196).

Таким образом, речь, вероятно, должна идти не о «незавершенности» западносибирского шаманизма, а о его исторически обусловленном преждевременном упадке. «Незрелость» или «незавершенность» шаманских верований действительно имела место, но не в Западной Сибири, а на крайнем северо-востоке Азии — у чукчей, коряков, ительменов. Шаманы названных народов, судя по ряду признаков, просто не успели окончательно выделиться в особую категорию культовых лиц. «У камчадалов, — писал почти два с половиной века назад С.П.Кра-

шенинников, — нет особых шаманов... При шаманстве не бьют они в бубен, ни платья, нарочно для этого сделанного, не надевают..., но нащептывают на рыбью шалгу (жаберную крышку. — М.К.), на сладкую траву, на тоншичь, и тем лечат болезни, тем отвращают несчастья и будущее предвозвещают» (Крашенинников С.П., 1956. С.81–82).

Неразвитость шаманства наблюдалась и у чукчей. «Чукотское шаманство, — читаем мы у В.Г.Богораза, — не только не дошло до окончательного расчленения, но даже не специализировалось настолько, чтобы создать особый шаманский наряд и бубен. Чукотские шаманы употребляют обыкновенный семейный бубен и носят обыкновенную одежду, иногда обшитую по рукавам и подолу кожаными амулетами и бахромой. У приморских шаманов встречается пестрая меховая рубаха с разрезами по бокам и вышивками по мездре, но это заимствовано у эскимосов» (Богораз В.Г., 1899. С.32). «Шаманским» платьем в ряде случаев служила женская одежда (у мужчин) или «чужая»: американская, тунгусская. В районах, примыкающих к тунгусоязычному ареалу, использовались тунгусский бубен и тунгусские элементы одежды. Чукотский бубен-барабан был прост по устройству и не имел специфической ритуальной расрисовки.

Недооформленность чукотского шаманства отмечали и более поздние этнографы. «Чукотские шаманы, — полагает И.С. Вдовин, — не отделились от промыслово-хозяйственной и промысловой деятельности семьи, патриархальной общины. Для большинства из них шаманство не стало профессией, постоянным источником существования... В каждой первичной социальной ячейке — семье кто-нибудь из ее членов, обычно муж или жена, знал некоторые приемы, способы и средства борьбы со злокозненными существами лыгилькэльэт — главными врагами чукчей. Этими знаниями обладал в какой-то мере каждый чукча. В борьбе с такими существами защитными свойствами обладали бубны, имевшиеся в каждой семье..., оружие, собаки..., и наконец, семейные и личные охранители — тайныквыт» (Вдовин И.С., 1981б. С.182).

«Среди чукоч, — пишет В.Г.Богораз-Тан, — чуть ли не каждый третий или четвертый человек претендует на умение шаманить. Каждый взрослый чукча в зимние вечера обычно развлекается игрой на бубне и пением... Переход от такого развлечения к настоящим шаманским действиям почти незаметен. Поэтому можно сказать, что каждый чукча может быть шаманом, поскольку у него есть к этому склонность и умение. Семейное шаманство (колдовство? ворожба? — М.К.), по существу очень простое и примитивное, очевидно предшествовало развитию индивидуального шаманства. Последнее воз-

никло на базе первого... Замечается тенденция к замене его (семейного шаманства. — М.К.) индивидуальным шаманством. Чукчи называют таких шаманов «имеющими духов» (Богораз-Тан В.Г., 1939, С.105–106). При этом, насколько можно судить по немногим имеющимся материалам, чукотский шаман «получал» (как избранник потусторонних сил) нередко лишь духа-покровителя; что же касается духов-помощников, то это были частью традиционные личные и семейные духи-охранители, частью «помощники», приобретенные или найденные в процессе последующей шаманской деятельности (Богораз-Тан В.Г., 1939, С.120–121). Эту особенность, видимо, тоже следует трактовать как показатель архаичности чукотского шаманства.

Некоторые исследователи, например, И.С.Вдовин, полагают, что чукотское «шаманство» не пошло дальше колдовства и не смогло взять на себя религиозные функции: «В его ведении была только нечистая сила (кэльэт) и все, что связано с ней» (Вдовин И.С., 1981 б. С.213). Собственно, к такому же выводу склонялся в свое время и Богораз-Тан.

Ныне большинство этнографов-религиоведов склонны считать, что шаманизм является универсальной мировоззренческой системой, которую на определенной стадии пережили (или переживают) все народы Земли (Окладникова Е.А., 1992; Сухова О.Н., Авилова И.К., 1992). С этим тезисом трудно согласиться, тем более что названные авторы не оговаривают своего понимания шамана как культовой личности, шаманства как обрядово-ритуальной практики и шаманизма как системы миропонимания, полагая, видимо, что это и так всем известно. Поэтому нередко обнаруживается, что под именем шаманства и шаманизма преподносятся колдовство, архаичные формы жречества или даже язычество вообще.

Шаманизм как таковой сложился преимущественно в Центральной и Северной Азии и был, помимо всего прочего, обусловлен специфическими факторами исторического, экологического и этнопсихологического характера. Говоря об урало-сибирском шаманизме, крайне важно не забывать, что он формировался, развивался и существовал в теснейших контактах с ведийско-буддийско-зороастрийскими мировоззренческими комплексами и генетически им родствен. Именно этим он существенно отличен по ряду признаков от североамериканских, а тем более от южноамериканских, африканских, австралийских и иных «неазиатских» форм языческих верований. И именно поэтому «шаманизм» в Центральной и Северной Азии предстал глазам этнографов в самой полной и самой выраженной форме.

Признавая безусловное влияние на североазиатский шаманизм философско-мировоззренческих систем азиатского Юга, крупнейший

специалист по шаманизму М.Элиаде весьма осторожен в оценке мировоззренческой роли этих влияний. Нельзя считать, полагает он, «шаманизм в целом, как и его структуру, результатом этих влияний. Собранные и проанализированные материалы... показывают, что идеология и специфические техники шаманизма были засвидетельствованы уже в тех архаических культурах, в которых трудно было бы найти палеовосточные (южно- и центральноазиатские. — М.К.) влияния.

Достаточно вспомнить, с одной стороны, что центральноазиатский шаманизм тесно связан с доисторической культурой сибирских охотников; с другой стороны, шаманские идеологии и техники мы находим у первобытных народов Австралии, Малайзии, Южной и Северной Америки, а также в других регионах» (Элиаде М., 1998, С.370).

Из вышеизложенного следует, что первоначально племена и народы Северной и Центральной Азии были «чистыми» шаманистами с весьма близкой системой миропонимания и сходным мифоритуальным комплексом. Но с середины I в. н.э. Центральная Азия, в особенности Тибет, испытывает возрастающее влияние буддизма, в результате чего там складывается синкретическая мировоззренческая система. Присущее ей сочетание и органическое взаимодействие элементов местного шаманизма и пришлого буддизма привело к формированию на этой территории «варваризированного» варианта буддизма, известного под именем ламаизма. С XIII–XIV вв. ламаизм распространяется далее на север — сначала в Монголию, затем в сторону Джунгарии, Бурятии, Тувы, Алтая, южной части тунгусо-манчжурского ареала. Там он вступает в контакты с местным традиционным шаманством. Однако эти контакты далеко не везде привели (не успели привести?) к формированию единого синкретического мировоззренческого комплекса.

Северные районы Сибири и Дальнего Востока, видимо, избежали активного ламаистского воздействия, и исконные шаманские верования не претерпели там сколько-нибудь существенных изменений, хотя не исключено, что весьма чуткий к восприятию элементов «чужой веры» языческий Север испытывал в те или иные моменты определенные влияния буддийско-ламаистских (Восточная Сибирь), зороастрийских (прежде всего Западная Сибирь), а может быть, более ранних (ведийских?) обрядово-ритуальных норм.

Сейчас, когда заблудившееся человечество мечется в поисках истинного знания и спасительных учений, люди все более обращаются к язычеству, в первую очередь к шаманизму, а также к генетически близким ему восточным религиозно-философским системам. Перво-

бытное язычество вообще и шаманизм в особенности, признавая равноправие светлого и темного вселенских начал, всегда «завязывали» человека на все три сферы Вселенной и тем самым возводили его в статус Микрокосма, что позволяло человечеству ощущать противоречивое триединство Мироздания и находить варианты равновесного состояния духа, души и тела.

Ныне мировая наука накапливает данные, позволяющие предполагать, что в далекой первобытности, когда человек пребывал во власти коллективного бессознательного и жил в соответствии с земной и космической ритмикой, ему было широко открыто вселенское семантическое поле, дающее сущностное понимание Мира, — древнее знание, которое в реликтовых проявлениях выступает ныне как озарение, как откровение, как мифологическое сознание, как архетипические идеи и образы.

Это знание, эта великая вселенская мудрость у современного человека оказалась спрятанной в глубинах бессознательного, став неисчерпаемым кладом сокровенных истин, погребенных под прочной корой позднейших канонических, научных и псевдонаучных формул, аксиом и установлений. Нынешнее тяготение к язычеству, в том числе к шаманизму, есть не что иное, как попытка погрузиться в глубины человеческой памяти, чтобы овладеть забытым древним знанием, способным дать человечеству новую жизненную перспективу, помочь найти наиболее правильные пути выживания.

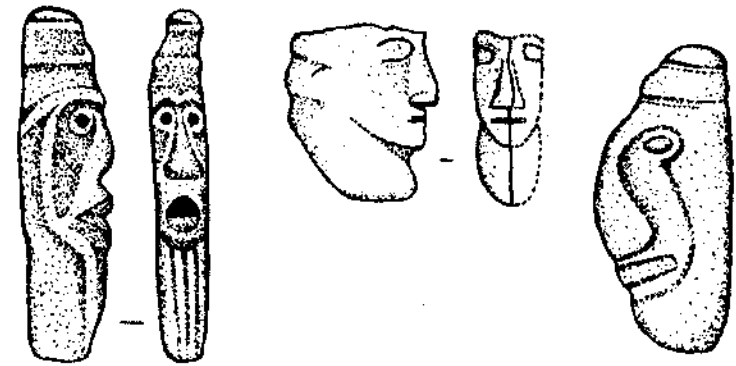


Рис. 67. Скульптурные «портреты» пришельцев (с юга?). Камень. XVII/XVI–XIV/XIII вв до н.э. Поселение Самусь IV (низовья р. Томи, Томская обл.).

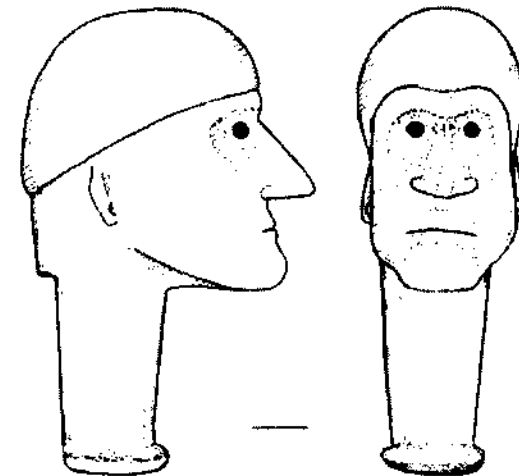


Рис. 68. Голова человека: европеоидный «пришелец» с юга (?). Камень (темно-зеленая порода со светло-зелеными вкраплениями; шлифовка). Бронзовый век. Р. Туй (север Омской обл.).

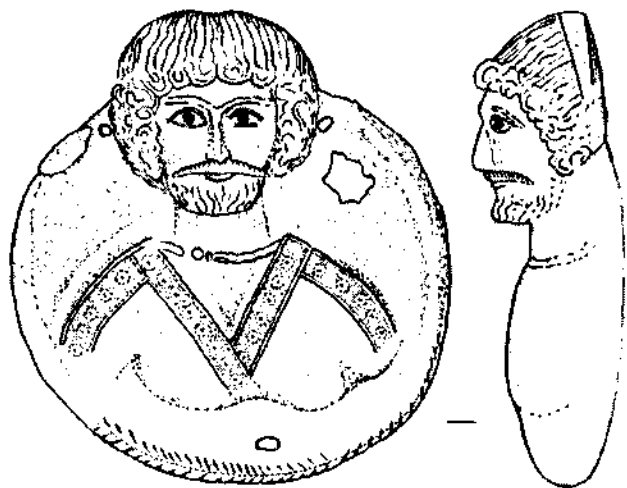


Рис. 69. Серебряный медальон с изображением парфянского царя (Готараа?). Около рубежа эр. Южный импорт.

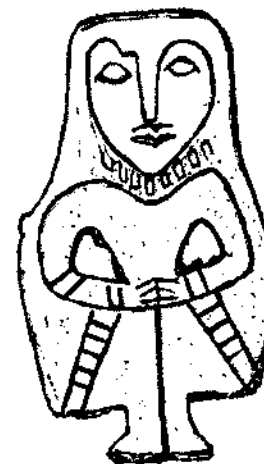


Рис. 71. Бронзовая фигурка. VI–IX вв. н.э. Релкинский могильник (Томская обл.). В облике, возможно, прослеживается влияние южных культур.

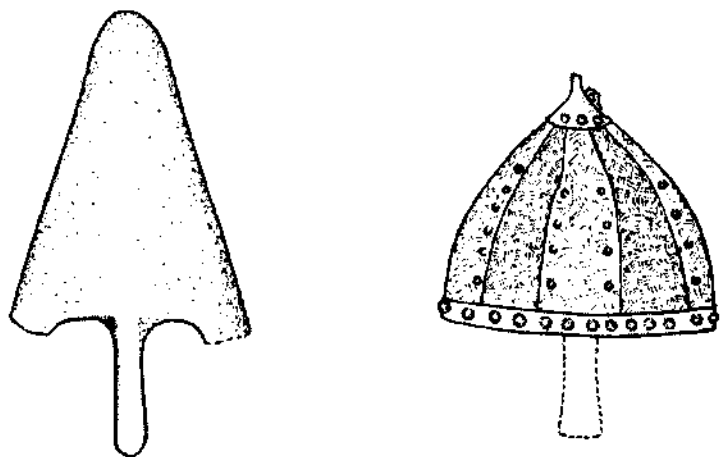


Рис. 70. Воинские шлемы (южный импорт): 1 — стальной с позолотой. Около II–I вв. до н.э. Истяцкий клад (р. Вагай, Тюменская обл.); 2 — стальной с медной оковкой. Около V/VI–VIII/IX вв. н.э. Релкинский могильник (Томская обл.).

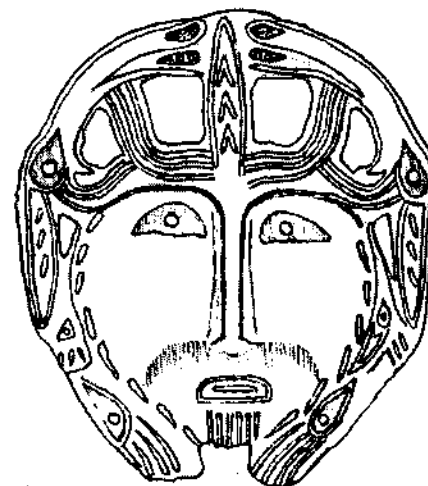


Рис. 72. Мужское лицо. Бронза. Раннее средневековье (?). Северо-восток Европейской части России. Из коллекции Строгановых. Ср. с изображением на рис. 69.

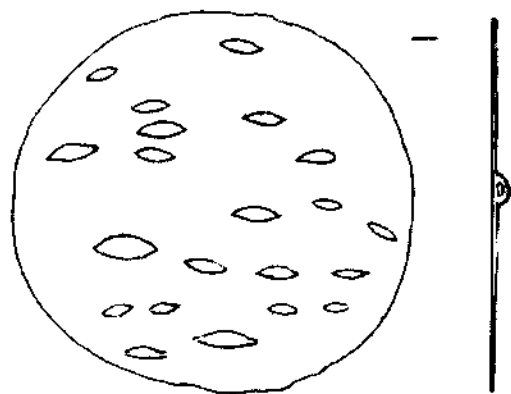


Рис. 73. «Глаза потусторонних миров». Бронзовое зеркало. Вторая половина I тысячелетия н.э. Елыкаевский клад (Кемеровская обл.).

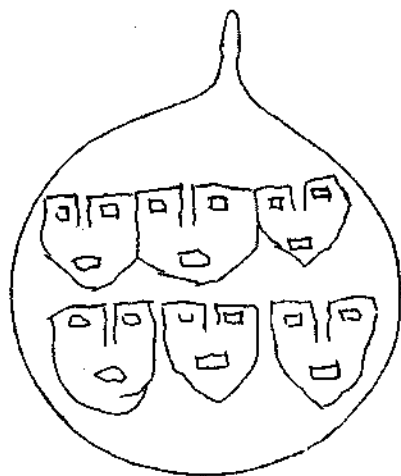


Рис. 74. Коллективное ритуальное пение (?). Гравировка на бронзовом зеркале. I тысячелетие н.э. Тобольский округ (случайная находка).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Если определять первобытное язычество на уровне научного понятия, то с учетом всего вышеизложенного оно представляется прежде всего как комплекс древних архетипических знаний, идей и образов, которые затем в ряде своих проявлений превратились в мифы, в заветы, в табу, в нормы нравственности, возведенные в разряд эзотерического знания (для избранных и посвященных) и веры (для всех остальных). Величие язычества как знания проявилось в том, что оно помогало человечеству до сравнительно недавних пор жить в согласии с Природой и выживать в условиях многократных исторических потрясений и экологических кризисов. Другими словами, язычество в его изначальной первобытной заданности всегда и везде выступает в трех своих функционально-смысловых качествах: как вера, как знание и как система выживания.

Переход от язычества к «этическим» верованиям (буддизму, христианству и др.) являет собою, выражаясь словами К.Г. Юнга, процесс «осознания души». Нынешнее обесценивание религии, считает Юнг, «чрезвычайно усиливает бессознательное, и оно начинает оказывать на сознание мощное влияние своими архаичными коллективными содержаниями. Период просвещения, как известно, завершился ужасами французской революции. И сейчас мы тоже снова переживаем это возмущение бессознательных деструктивных сил коллективной психики» (Юнг К.Г., 1994а. С. 140).

В этом высказывании Юнга содержится глубокий социальный смысл. Революции, равно как и другие социальные патологии («психические эпидемии»), не происходят до тех пор, пока формы социальной организации общества, регулирующие его повседневное состояние, позволяют сохранять динамичную равновесность сознательного и бессознательного, не доводя из взаимонапряжения до критической точки.

Общество «выздоровляло» в тех случаях, когда анархический разгул «бессознательного» уступал место власти здравого смысла и наступало время мудрого правления, способного отладить равновесную, а потому и наиболее правильную меру соотношения «позитива» и «негатива» в общественной идеологии и в структуре власти. Это обычно

выражалось в провозглашении спасительных табу или мудрых законов, обязывающих все слои общества следовать определенным нормам социального и нравственного поведения (вспомним законы Хамурапи, Соломона, «Русскую правду» Ярослава Мудрого и др.). В особо критических ситуациях, когда заблудившееся и потерявшее жизненную перспективу общество оказывалось на краю гибели, приходил «культурный герой», «великий учитель» или «спаситель мира», чтобы помочь «заблудшим» найти новые пути выживания на основе иной производственной, социальной или нравственной концепции.

Пережитки первобытного язычества (коллективного бессознательного), согласно психоаналитической концепции Юнга, «хотя и исчезли с поверхности, уходя далеко в глубь, однако, меняя свою форму, возвращались и возвращаются снова, чтобы компенсировать односторонность современной ориентации сознания». И далее: «Чем более односторонне, косно и безусловно удерживается одна позиция, тем более агрессивной является другая... Между тем эта противоположность ищет для себя подходящее выражение, например, в восточных религиях: буддизме, индуизме и даосизме. Синкретизм (смешение и комбинирование) теософии в значительной мере идет навстречу этой потребности, и этим объясняется ее широкий успех» (Юнг К.Г., 1994а. С. 120–121).

В то же время Юнг весьма скептически оценивает способность ныне исповедуемых канонических религий взять на себя миссию «спасения» человечества, так как они уже не отвечают потребностям эпохи и в них больше не зарождаются «живые символы», которые содействовали бы лечению и совершенствованию рода человеческого. Юнг полагает также, что нынешняя европейская мода на восточные религии вряд ли даст полезный выход, поскольку они не соответствуют ни культуре, ни психологии, ни менталитету европейцев. Поэтому усваивается не столько суть, сколько форма восточных учений. То же самое касается и увлечения шаманизмом. По Юнгу, одним из главных средств врачевания наших современных бед является «усовершенствование» уже существующих религий: оживление и освежение религиозных символов и их связывание с потребностями коллективной психики (Юнг К.Г., 1994а. С. 22).

Периодически возникающая необходимость в таких «освежениях», видимо, во все времена была главной движущей силой развития человеческого мировоззрения. Кстати, описанное И.А. Худяковым якутское «неохристианское» («неоязыческое») движение XIX в., дек-

ларировавшее внедрение в традиционное православие идей языческой экологической нравственности, являлось не чем иным, как попыткой реализации в якутской аборигенной среде насущно необходимого в то время мировоззренческого «освежения».

Главная задача любого исследования, претендующего на выявление научно значимых истин, — предложить научно обоснованную версию ответа на те или иные вопросы, возникающие в процессе научного познания, позволяющую разрешить те или иные научные проблемы. Хочется надеяться, что намеченные в настоящей книге вехи общей мировоззренческой схемы сибирского язычества достаточно важны и актуальны.

Но схема сама по себе — не столько **цель**, не столько даже **этап**, сколько **момент** исследования, в котором сразу же надо начинать разумно сомневаться. Эти сомнения должны быть положены в основу будущих исследований и побудить к обдумыванию и апробации новых путей поиска истины.

Думается, что перспектива дальнейших научных изысканий в области сибирского язычества должна предусматривать приоритетную разработку по крайней мере трёх очень важных, на мой взгляд, поисковых направлений.

Первое из них — это серьезное палеоэтнографическое исследование семантики древней погребальной обрядности.

К сожалению, в изучении могильных древностей у нас до сих пор господствуют так называемые формализационные и статистические подходы, ориентированные на индексацию, типологизацию, корреляцию и систематизацию обрядовых признаков. Однако названные методические приемы ныне в значительной мере исчерпали свои возможности, превращаются в самоцель и начинают питать сами себя, не порождая ничего существенного и уже не суля сколько-нибудь обнадеживающих исследовательских перспектив.

Дело в том, что практически все отечественные сторонники и разработчики формализационных и статистических подходов (применительно к могильным древностям), в том числе такие авторитетные ученые, как В.Ф. Генинг и И.С. Каменецкий, использовали свои методические приемы, по существу, в полном отрыве от общей семантической основы погребальной обрядности — прежде всего, от трех ее главных смысловых ракурсов: структурного, мировоззренческого и функционального.

Структурный ракурс. Могильный комплекс являет собой модель Мира. Подземная часть (могильная яма) ассоциируется с Ниж-

ним миром, наземная (надмогильный столб-лестница, дерево, погребальный домик, курганная насыпь и пр.) демонстрирует связь с Верхней (небесной) сферой.

Мировоззренческий ракурс. В канонах традиционной погребальной обрядности закодированы основные концептуальные сюжеты древнего языческого миропонимания: представления о структуре Мироздания, о душе, о жизненном круговороте и т.д.

Функциональный ракурс. По существу, все элементы традиционного погребального комплекса так или иначе направлены на обеспечение благополучного достижения темной (нижней) и светлой (верхней) «душами» покойника мест их загробного обитания — во имя будущих реинкарнаций.

Вне этих главных смыслов формализационные и статистические методы исследования древней погребальной практики во многом теряют свой эвристический потенциал, и поэтому их абсолютизация чревата формально-логическими выводами.

Второе направление — многостороннее изучение древних памятников изобразительного искусства (орнаментальных комплексов, художественной пластики, наскальной живописи и др.) прежде всего с точки зрения их ритуального предназначения и заключенных в них мировоззренческих идей. Эту работу ныне достаточно успешно осуществляют М.А. Дэвлет, В.И. Молодин, Е.А. Окладникова, Н.В. Полосьмак, В.Д. Кубарев, А.И. Мартынов, С.В. Студзицкая и др. В мировоззренческом аспекте здесь, видимо, следует исходить из того, что древнее изобразительное искусство носило в целом культовый характер и фиксировало не столько реальный земной мир, сколько так называемую «мистическую реальность».

Кроме этого, необходимо учитывать, что древний языческий мировоззренческий комплекс в его цельном, наиболее выраженном концептуальном виде сформировался, скорее всего, в энеолите и бронзовом веке, а с эпохи железа или даже с конца бронзового века многие его ритуально-обрядовые проявления начинают терять свой изначальный глубинный смысл и всё более превращаются в формальные культовые каноны.

Третье направление — акцентированный интерес к психической природе человека. Вне психоаналитических экскурсов едва ли возможно понять истоки, обусловленность и историческую значимость древних мировоззренческих комплексов. В этом отношении чрезвычайно интересны психоаналитические исследования К.Г. Юнга и его последователей, особенно теоретико-методологические

разработки, связанные с учением о «коллективном бессознательном», об «архетипах», о «душе», о «синдроме предназначенности», о соотношении «физической» и «психической» реальностей и т.д. В связи с этим как никогда актуально серьезное исследование психологической основы сибирского шаманства. И здесь чрезвычайно важно не путать жречество с колдовством, колдовство с шаманством, шаманство с шаманизмом, а шаманизм с язычеством, иначе разработка проблем, связанных с традиционными языческими верованиями, едва ли пойдет по правильному пути.

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ГЛОССАРИЙ

Айны. Местообитание: юг Сахалина и о-в Хоккайдо (Япония). Язык и антропологический тип не находят достаточно четких соответствий среди известных языков и народов.

Алеуты. Местообитание: Алеутские и Командорские о-ва. Алеутско-эскимосская группа палеоазиатских языков.

Алтай-кижи (см. *алтайцы*).

Алтайцы. Этнос, включающий несколько субэтнических подразделений, считавшихся прежде отдельными «народцами» (алтай-кижи, телеуты, тубалары, кумандинцы, челканцы, телесы, теленгиты). Местообитание: Горный, отчасти Предгорный Алтай. Киргизско-кыпчакская группа тюркских языков.

Арии (арийцы). Народы арийской группы индоиранской ветви индоевропейской языковой семьи. В энеолите и в первой половине бронзового века большая часть индоиранского языкового ареала приходилась на восточноевропейские и южносибирские степи и лесостепи, а также на Казахстан и Среднюю Азию.

Аримасы. Упомянутый в «Истории» Геродота (V в. до н.э.) древний народ, живший к северу от степной зоны, возможно, в районах, прилегающих к Уралу. Этнолингвистическая принадлежность неясна (южные угры?).

Аряне. Так называлась в русских документах XV–XVI вв. северная (чепецкая) группа казанских татар, жившая по р. Чепце.

Бельтиры (см. *хакасы*).

Буряты. Местообитание: Забайкалье, отчасти Прибайкалье. Язык монгольской группы.

Вогулы (см. *манси*).

Вотяки (см. *удмурты*).

Гиляки (см. *нивхи*).

Гиперборей. Древний народ, обитавший, по Геродоту, на далеком холодном Севере. Образ жизни их практически неизвестен. Этнолингвистическая принадлежность гипотетична. Скорее всего, их следует связывать с финно-уграми.

Гольды (см. *нанайцы*).

Джунгары — западные монголы. В XVII–XVIII вв. значительная часть джунгар временно сместилась в степное Прииртышье. Наиболее родственны нынешним калмыкам. Теперь как этнос не существуют.

Долганы. Местообитание: южная часть п-ова Таймыр. Долганский диалект якутского языка.

Зыряне — коми-зыряне (в отличие от коми-пермяков). Основное местообитание: нынешняя территория Республики Коми. Во второй половине средневековой эпохи и в новое время имел место отток некоторой части зырян в северную часть таежной и тундровую области Западной Сибири, где они, однако, не образовали сколько-нибудь компактной этнической цельности. Язык: пермская подгруппа финской группы финно-угорской языковой ветви уральской языковой семьи.

Иранцы. Народы иранской группы индоиранской ветви индоевропейской языковой семьи. Во второй половине бронзового века и в период раннего железа (примерно с середины II тысячелетия до н.э. по первые века н.э.) значительная часть иранского языкового массива локализовалась на юге Восточной Европы, в Южной Сибири, а также на территории нынешнего Казахстана и Средней Азии. В смутные времена Великого переселения народов и последующих волн тюркских и тюрко-монгольских экспансий северная граница ираноязычного ареала сместилась далеко на юг.

Ительмены (прежнее название *камчадалы*). Местообитание: п-ов Камчатка. Чукотско-камчатская группа палеоазиатских языков.

Калмыки. Нынешнее местообитание — Нижнее Поволжье. Язык монгольской группы.

Камчадалы (см. *ительмены*).

Карагасы (см. *тофалары*).

Качинцы (см. *хакасы*).

Кеты (прежнее название *енисейские остяки*). Нынешнее местообитание: северотаежные, в основном прибрежные, районы Енисея, примерно от устья р. Сым до устья р. Курейки. Язык кетов не нашел четко определенного места в лингвистической классификации. По одним признакам его относят к енисейской группе палеоазиатских языков, по другим сближают с сино-тибетскими языками. Есть и иные лингвистические версии. Еще в XVII–XVIII вв. кетоязычный ареал был значительно шире и включал, в частности, северную половину саянского региона, где жили ныне уже не существующие кетоязычные «народцы»: арины, асаны, коты и др., позднее отороченные.

Койбалы (см. *хакасы*).

Коми-зыряне (см. *зыряне*).

Коми-пермяки (прежнее название *пермяки*). Основное местообитание: Коми-Пермяцкий автономный округ (в составе Пермской обл.). Язык: пермская подгруппа финно-угорской ветви уральской языковой семьи.

Коряки. Местообитание: северная часть п-ва Камчатка и прилегающая материковая окраина. Чукотско-камчатская группа палеоазиатских языков.

Кумандинцы (см. *алтайцы*).

Кызыльцы (см. *хакасы*).

Ламуты (см. *эвены*).

Лопари (см. *саамы*).

Манси (прежнее название *вогулы*). Местообитание: таежная часть Восточного Зауралья. В недавнем прошлом занимали и некоторые районы Приуралья, включая верховья Печоры, Вишеры и др. Язык: обско-угорский (обско-угорская подгруппа угорской группы финно-угорской ветви уральской языковой семьи).

Марийцы (прежнее название *черемисы*). Междуречье Ветлуги и Вятки. Финно-волжская подгруппа финской группы финно-угорской ветви уральской языковой семьи.

Монгольские языки: монгольский, бурятский, калмыцкий и более мелкие — дунсянский, монгорский, баоаньский.

Нанайцы (прежнее название *гольды*). Местообитание: низовья Амура. Язык тунгусо-манчжурской группы.

Нганасаны (прежнее название *тави*). Местообитание: п-ов Таймыр. Самодийская группа уральской языковой семьи.

Негидальцы. Местообитание: низовья Амура. Тунгусо-манчжурская языковая группа.

Ненцы (прежнее название *самоеды*, *самоядь*). Местообитание: тундровая и отчасти северотаежная области Восточно-Европейской и Западно-Сибирской равнин. Язык: самодийская группа уральской языковой семьи.

Нивхи (прежнее название *гиляки*). Местообитание: Нижнее Приамурье и северная часть Сахалина. Язык — палеоазиатский (не безоговорочно).

Обские угры — объединенное название хантов и манси.

Ороки. Местообитание: о-в Сахалин. Тунгусо-манчжурская группа языков.

Орочи. Местообитание: Нижнее Приамурье. Тунгусо-манчжурская группа языков.

Остяки (см. *ханты*).

Остяки енисейские (см. *кеты*).

Остяко-самоеды (см. *селькупы*).

Палеоазиатские языки. Языковой конгломерат, территориально довольно компактный, но генетически неоднородный. Выделяют четыре языковые группы: *чукотско-камчатскую* (чукотский, корякский, керекский, алюторский, ительменский языки); *эскимосско-чуванскую* (юкагирский и утраченный чуванский языки); *енисейскую* (кетский и утраченные аринский, асанский, котский языки). К палеоазиатским языкам примыкает также одиночно локализованный нивхский язык. Эскимосско-алеутская группа нередко рассматривается как особая изолированная языковая семья. Есть определенные основания сближать енисейскую группу языков с сино-тибетской, а юкагирско-чуванскую — с языками уральской семьи.

Пермяки, пермяне (см. *коми-пермяки*).

Саамы (прежнее название *лопари*). Местообитание: Северная Норвегия, Швеция, Финляндия, северо-западная окраина России. Язык тяготеет к финской языковой группе.

Сагайцы (см. *хакасы*).

Самодийские языки. Особая группа уральской (финно-угро-самодийской) языковой семьи. На языках самодийской группы в настоящее время говорят четыре народа: *ненцы*, *энцы*, *нганасаны* и *селькупы*. Еще в XVII—XVIII вв. на Саянах существовало несколько южных самодийских «народцев» (*кайсоты*, *камасинцы*, *моторы* и др.), ныне отюреченных.

Самоеды — устаревшее, но до сих пор употребляемое в научном обиходе общее название самодийских народов, чаще всего применяемое к северным самодийцам (*ненцам*, *энцам*, *нганасанам*).

Самоядь — летописное наименование самоедов (самодийцев).

Сарматы. Ираноязычные кочевники-скотоводы, обитавшие ранее (с VI в. до н.э.) в степях между Волгой и Тоболом.

Селькупы (прежнее название *остяко-самоеды*). Делятся на две локальные группы — *нарымскую* и *тазовскую*. Язык: самодийская группа уральской языковой семьи.

Скифы. Древние ираноязычные кочевые, полукочевые (пастушеско-земледельческие), оседлые (*скифы-пахари*) племена, жившие в VII в.

до н.э. — III в. н.э. в Северном Причерноморье и в прилегающей лесостепной полосе. Около III—II вв. до н.э. потеряли большую часть своей территории в результате продвижения в их владения сармат.

Теленгиты (см. *алтайцы*).

Телесы (см. *алтайцы*).

Телеуты (см. *алтайцы*).

Тофалары (прежнее название *карагасы*). Местообитание: бассейн р.Уды (ныне Нижнеудинский район Иркутской обл.). Уйгурская группа тюркских языков.

Тубалары (см. *алтайцы*).

Тувинцы (прежнее название *урянхайцы*). Местообитание: верховья Енисея. Уйгурская группа тюркских языков.

Тунгусы (см. *эвенки*).

Тунгусо-манчжурские языки. Занимают обширный ареал, включающий значительную (преимущественно таежную) часть Средней Сибири, Восточной Сибири и Дальнего Востока, в том числе Манчжурию. Принято выделять три языковые подгруппы: *северную* (эвенкийский, эвенский, негидальский, солонский языки); *южную*, приамурскую (нанайский, ульчский, ороцкий, орокский, удэгейский языки); *западную* (манчжурский и мертвый чжурчженьский языки).

Тюркские языки. Составляют одну из самых обширных по ареалу лингвистических общностей Евразии. Делятся на шесть основных групп: *булгарскую* (исчезнувшие древнеболгарский, хазарский и ныне существующий чувашский языки); *огузскую* (исчезнувший огузский и живые туркменский, гагаузский, азербайджанский, турецкий языки); *кыпчакскую* (караимский, кумыкский, карачаевско-балкарский, татарский, башкирский, ногайский, казахский, каракалпакский языки); *карлукскую* (новоуйгурский, узбекский языки); *уйгурскую* (древнеуйгурский, тувинский, якутский, хакасский, шорский языки); *киргизско-кыпчакскую* (киргизский, алтайский языки).

Угорские языки. Угорская группа финно-угорской ветви уральской (финно-угро-самодийской) языковой семьи. На языках угорской группы ныне говорят венгры (мадьяры), ханты и манси.

Ульчи. Местообитание: низовья Амура. Тунгусо-манчжурская языковая группа.

Финские языки. Относятся к финской группе финно-угорской ветви уральской (финно-угро-самодийской) языковой семьи. Делятся на три основные подгруппы: *прибалтийско-финскую* (финский, ижорский, карельский, вепский, водский, эстонский, ливский языки); *волжско-финскую* (мокша-мордовский, эрзя-мордовский, марийский

языки); *пермскую* (удмуртский, коми-зырянский, коми-пермяцкий языки). Кроме того, выделяется тяготеющий к финской группе, но имеющий специфический генезис *саамский язык*.

Хакасы. Этнос, включающий несколько субэтнических подразделений, считавшихся прежде отдельными «народцами» (кызыльцы, качинцы, койбалы, сагайцы, бельтиры). Местообитание: территория между Абаканским хребтом и р.Енисеем на юго-западе Красноярского края. Уйгурская группа тюркских языков.

Ханты (прежнее название *остяки*). Местообитание: Нижнее Обь-Иртышь и Среднее Приобье. Язык: обско-угорская подгруппа угорской группы финно-угорской ветви уральской (финно-угро-самодийской) языковой семьи.

Челканцы (см. *алтайцы*).

Черемисы (см. *марийцы*).

Чуваши. Местообитание: междуречье Суры и Ветлуги. Булгарская группа тюркских языков.

Чукчи. Местообитание: Чукотский п-ов и прилегающие с запада пространства — до р.Колымы и отчасти до р.Индикирки. Чукотско-камчатская группа палеоазиатских языков.

Шорцы (прежнее название *кузнецкие татары*). Местообитание: верховья р.Томи (Кузнецкая котловина). Уйгурская группа тюркских языков.

Эвенки (прежнее название *тунгусы*). Местообитание: таежная и отчасти предтаежная области Средней и Восточной Сибири. Тунгусо-манчжурская языковая группа (северная подгруппа).

Эвены (прежнее название *ламуты*). Местообитание: дальневосточная и отчасти восточносибирская области северной тайги. В целом локализируются северо-восточнее эвенков. Тунгусо-манчжурская языковая группа (северная подгруппа).

Энды. Прежде фигурировали под именем хантайских и худосейских самоедов. Местообитание: в основном правобережная часть низовой Енисея (тундровая и отчасти северотаежная области) и западная окраина п-ова Таймыр. Самодийская группа уральской (финно-угро-самодийской) языковой семьи.

Эскимосы. Обитают на Аляске, в Северной Канаде, в Гренландии и на восточной окраине Чукотки (азиатские эскимосы). Язык: чукотско-камчатская группа палеоазиатских языков.

Юкагиры. Местообитание: восточная (северотаежная и отчасти тундровая) область Восточной Сибири, лежащая в преддверии Чукотки. Соседствуют с чукчами, эвенами и якутами. В сравнительно

недавнем прошлом были одним из самых многочисленных народов Сибири. Согласно сибирским историко-архивным документам, в XVII в. юкагириязычные этносы занимали почти всю северную половину Восточной Сибири — от р. Лены до Чукотского п-ова. В юкагирский этнолингвистический ареал, помимо собственно юкагиров, входило в то время еще несколько юкагириязычных «народцев», ныне несуществующих: омоки, чуванцы, ходынцы, анаулы. По одной из лингвистических версий, юкагирский язык относится к юкагирио-чуванской группе палеоазиатских языков, по другой — к уральской языковой семье.

Юраки — устаревшее название восточной группы западно-сибирских ненцев, живших (и живущих донныне) в низовьях Таза, а также в тундровой и отчасти северотаежной областях тазовско-енисейского междуречья. Самодийская группа уральской языковой семьи.

Якуты. Местообитание: Восточная Сибирь. В прошлом занимали в основном бассейн средней Лены; позднее освоили также бассейны нижней Лены, Анабара, Оленека, Яны, Индигирки. Расширили (вместе с долганами) северные пределы тюркского ареала до Приполярья и Заполярья. Локализуются несколькими большими «островными» массивами, соседствуя с эвенками, эвенами, юкагирами. Уйгурская группа тюркских языков.

ЛИТЕРАТУРА

- Акты исторические. — Т.4. — СПб., 1842.
- Алексеев М.П., 1941. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей. — Иркутск.
- Алексеев Н.А., 1984. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального исследования). — Новосибирск.
- Алексеевко Е.А., 1960. Культ медведя у кетов // СЭ. — №4.
- Алексеевко Е.А., 1967. Кеты. Историко-географические очерки. — Л.: Наука, 262 с.
- Алексеевко Е.А., 1976. Представление кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л.
- Алексеевко Е.А., 1981. Шаманство у кетов // ПИОСАС. — Л.
- Алексеевко Е.А., 1995. К изучению морфологических параллелей медвежьему культу кетов // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. — СПб. — Вып.2.
- Алкин С.В., 1998. Архетип зародыша в азиатской мифологии // Архетипические образы в мировой культуре. — СПб.
- Алтын-Арыг: Хакасский героический эпос. — М., 1988.
- Андреев А.И., 1947. Описание о жизни и упражнениях обитающих в Туруханском и Березовском округах разного рода яшашных иноверцев // СЭ. — № 1.
- Анисимов А.Ф., 1958. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. — М., Л.
- Анисимов А.Ф., 1959. Космологические представления народов Севера. — М., Л.
- Аннинский С.А., 1940. Известия венгерских миссионеров XIII—XIV вв. о татарах в Восточной Европе // Исторический архив. — Т. 3.
- Анохин А.В., 1924. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. — Т. 4.
- Анучин В.И., 1914. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. — Т. 2, вып. 2.
- Анучин Д.Н., 1908. О применении фонографа и в частности о записи шаманского камлания в Средне-Колымске // ИОЛЕАЭ. — Т.114.
- Архаим: Исследования, поиски, открытия. — Челябинск, 1995.
- Археология СССР: Палеолит. — М., 1984.
- Археология: Неолит. — М., 1996.

- Археология СССР: Эпоха бронзы лесной полосы. — М., 1987.
- Афанасьев А.Н., 1985. Народные русские сказки: В 3 тт. — М. — Т. 1.
- Бадмаев А.А., 1996. Бурятские кузнецы и шаманы: зарождение и эволюция // Центральноазиатский шаманизм: Философские, исторические, религиозные аспекты: (Материалы Международного науч. симпозиума). — Улан-Удэ.
- Балакин Ю.В., Яшин В.Б., 1992. Человек и сверхъестественное: человек как оккультный феномен // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Барсов Е.М., 1887. Обряды, наблюдаемые при рождении и крещении на р.Ореле // Изв. ИОЛЕАЭ. — Т. 28.
- Басилов В.Н., 1992. Транвестизм («превращение пола») в шаманстве // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Басилов В.Н., 1995. Посвящение во сне (рассказ узбекского музыканта) // Шаманизм и ранние религиозные представления. — М.
- Батьянова Е.П., 1995. Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления. — М.
- Бахрушин С.В., 1927. Очерки по колонизации Сибири в XVII в. — М.
- Белявский Фр., 1833. Поездка к Ледовитому морю. — М.
- Берс Е.М., 1976. Позднеолитическое погребение на р.Аяль в Среднем Зауралье // СА. — № 4.
- Берестов В.Д., 1989. Ранняя любовь А.С.Пушкина. — М.
- Беспрозванный Е.М., Погосин А.А., 1998. К вопросу о культовых представлениях мезолитического населения бассейна Конды // ВАУ: Сб. науч. статей. — Екатеринбург. — Вып. 23.
- Библия: Ветхий Завет.
- Библия: Новый Завет.
- Богораз В.Г., 1899. Краткий отчет об исследовании чукоч Колымского края // Изв. ВСОИРГО. — Т. 30, № 1.
- Богораз В.Г., 1901. Очерк материального быта оленных чукчей // Сб. МАЭ. — Т. 1.
- Богораз В.Г., 1908. Реликтовые идеи первобытного человека // Землеведение. — Кн. 1.
- Богораз В.Г., 1910. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Землеведение. — Кн. 1.
- Богораз-Тан В.Г., 1923. Эйнштейн и религия. — М., Петроград.
- Богораз-Тан В.Г., 1928. Христианство в свете этнографии. — М., Л.
- Богораз-Тан В.Г., 1939. Чукчи. — Л. — Ч. 2: Религия.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А., 1983. От Скифии до Индии. — М.
- Брагинский И.С., 1972. Из истории персидской и таджикской литературы. — М.
- Бытовые рассказы энцев // ТИЭ. — 1962. — Т. 75.
- Василевич Г.М., 1966. Исторический фольклор эвенков. — М., Л.
- Василевич Г.М., 1969. Эвенки: Историко-этнографические очерки. — Л.: Наука. — 304 с.
- Васильев В.Н., 1909. Изображения долгано-якутских духов как атрибуты шаманства // ЖС. — Вып. 2—3.
- Васильев В.Н., 1910. Краткий очерк быта карагасов // ЭО. — № 1—2.
- Вдовин И.С., 1981а. Заключение // ПИОСАС. — Л.
- Вдовин И.С., 1981б. Чукотские шаманы и их социальные функции // ПИОСАС. — Л.
- Вениаминов И., 1840. Записки об островах Уланашкинского отдела. — СПб.
- Вербицкий В.И., 1893. Алтайские инородцы: Сб. этнографич. ст. и исслед. алтайского миссионера протоиерея В.И.Вербицкого. — М.
- Вербов Г.Д., 1936. Лесные ненцы // СЭ. — № 2.
- Верещагин А., 1908. О походе вятичей на Югру // Тр. Вятской ученой архивной комиссии. — Вятка. — Вып. 1.
- Верещагин Г., 1886. Вотяки Сосновского края // Зап. ИРГО по отд. этнографии. — Т. 14, вып. 2.
- Виташевский Н.А., 1918. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями // Сб. МАЭ. — Т. 5, вып. 1.
- Вышеславцев А., 1886. Похоронные и поминальные обычаи некрещеных чувашей Симбирской губ. во второй половине XVIII в. // Изв. ИРГО. — Т. 21.
- Габышев Е.С., 1992. Этимология слова «ойуун» // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Галданова Г.Р., 1992. Семантика арханчных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. — Новосибирск.
- Галданова Г.Р., 1996. Ритуал шаманского посвящения и культ дерева в бурятском шаманизме // Центральноазиатский шаманизм: Философские, исторические и религиозные аспекты: (Материалы Международного науч. симпозиума). — Улан-Удэ.
- Гейнс А.К., 1897. Собрание литературных трудов: В 3 тт. — СПб. — Т. 1.
- Геккер Н., 1896. Три якутские могилы // Изв. ВСОИРГО. — Т. 26, № 4—5.

- Гемусев И.Н.*, 1992. Бог и трикстер (на примере мифологических представлений манси) // Изв. СО РАН. Сер.: История, филология, философия. — № 1.
- Герасимова К.М.*, 1992. К вопросу об исторических корнях белого шаманизма // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Геродот*, 1972. История: В 9 кн. — М.
- Глушков И.Г.*, 1986. Керамика самусьско-сейминской эпохи лесостепного Прииртышья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Новосибирск.
- Глушков И.Н.*, 1900. Чердынские вогулы: Этнографический очерк // ЭО. — № 2.
- Гоголев Э.В., Гурвич И.С., Золотарев И.М., Жорницкая М.Я.*, 1975. Юкагиры (историко-этнографический очерк). — Новосибирск.
- Головнев А.В.*, 1995. Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров. — Екатеринбург.
- Гондатти Н.А.*, 1888а. Следы языческих верований у маньчжур // Изв. ОЛЕАЭ. — Т. 48, вып. 5.
- Гондатти Н.А.*, 1888б. Предварительный отчет о поездке в Северо-Западную Сибирь. — М.
- Горохов Н.*, 1884. Юрюнг-Уолан (якутская сказка) // Изв. ВСО-ИРГО. — Т. 15, № 5/6.
- Грачева Г.Н.*, 1976. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л.
- Грачева Г.Н.*, 1981. Шаманы у нганасан // ПИОСАС. — Л.
- Грачева Г.Н.*, 1983. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. — Л.
- Григоровский Н.П.*, 1882. Очерки Нарымского края // Зап. ЗСО-ИРГО. — Омск. — Кн. 4.
- Григоровский Н.П.*, 1884. Описание Васюганской тундры // Зап. ЗСОИРГО. — Омск. — Кн. 4.
- Гумилев Л.Н.*, 1970. Этногенез и этносфера // Природа. — № 1.
- Гумилев Л.Н.*, 1990. Этногенез и биосфера Земли. — Л.
- Даркевич В.П.*, 1975. Светское искусство Византии. — М.
- Джангар*: Калмыцкий народный эпос. — М., 1958.
- Дзенискевич Г.И.*, 1997. Шаман-психотерапевт // Шаман и Вселенная. — СПб.
- Диков Н.Н.*, 1971. Наскальные загадки древней Чукотки (петроглифы Пегтымеля). — М.
- Дитмар Г.*, 1856. О коряках и весьма близких им по происхождению чукчах // Вестн. ИРГО. — Ч. 16, кн. 1.

- Дульзон А.П.*, 1969. Кетские сказки и другие тексты // Кетский сборник: Мифология. Этнография. Тексты. — М.
- Дунин-Горкавич А.А.*, 1911. Тобольский Север. — Тобольск. — Ч. 3.
- Дыренкова Н.П.*, 1930. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ. — Т. 9.
- Дыренкова Н.П.*, 1949. Охотничьи легенды кумандинцев // Сб. МАЭ. — Т. 11.
- Дьяконова В.П.*, 1981. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // ПИОСАС. — Л.
- Дьяконова В.П.*, 1992. Шаманизм в традиционном обществе народов Алтая // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Дэвлет М.А.*, 1990. Листы каменной книги. — Кызыл.
- Дэвлет М.А.*, 1997. Окуневские антропоморфные личины в ряду наскальных изображений Северной и Центральной Азии // Окуневский сборник: Культура. Искусство. Антропология. — СПб.
- Дэвлет М.А.*, 1999. Древние изображения шаманов в наскальном искусстве // Археология Северо-Восточной Азии: Астроархеология. Палеометрология. — Новосибирск.
- Евсюков В.В.*, 1986. Мифы о Мироздании. — М.
- Завалишин И.И.*, 1865. Описание Западной Сибири. — М. — Ч. 1–3.
- Зайберт В.Ф.*, 1992. Энеолит урало-иртышского междуречья: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — Новосибирск.
- Зеленин Д.К.*, 1912. К вопросу о русалках. — СПб.
- Зеленин Д.К.*, 1935. Идеология сибирского шаманизма // Изв. АН СССР. Отд. общества наук. — № 8.
- Золотарев А.М.*, 1939. Пережитки тотемизма у народов Сибири. — Л.
- Зуев В.Ф.*, 1947. Описание живущих в Сибирской губернии в Березовском округе иноверческих народов остяков и самоедов // ТИЭ. — Т. 5.
- Иванов С.В.*, 1955. К вопросу о значении огня у народов Алтае-Саянского нагорья // Сб. МАЭ. — Т. 16.
- Иванов С.В.*, 1963. Орнамент народов Сибири как исторический источник. — М., Л.
- Иванов С.В.*, 1978. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде населения Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. — Новосибирск.
- Идес И., Брант А.*, 1967. Записки о русском посольстве в Китае (1692–1695). — М.
- Ионов В.М.*, 1916. Дух-хозяин леса у якутов // Сб. МАЭ. — Т. 4, вып. 1.

- Иохельсон В.*, 1895. Заметки о населении Якутской обл. в историко-географическом отношении // *ЖС.* — Вып. 2.
- Иохельсон В.*, 1898. По рекам Ясачной и Коркодону: Древний и современный юкагирский быт и письмена // *Изв. ИРГО.* — Т. 34, вып. 5.
- Иславин В.*, 1847. Самоеды в домашнем и общественном быту. — СПб.
- Калачев А.*, 1896. Поездка к теленгитам на Алтай // *ЖС.* — Вып. 3/4.
- Калевала:* Карело-финский эпос. — Л., 1979.
- Калинников Н.Ф.*, 1912. Наш крайний Северо-Восток. — СПб.
- Карьялайнен К.Ф.*, 1996. Религия югорских народов. — Томск. — Т.3.
- Кастрен М.А.*, 1860. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири // *Магазин земледелия и путешествий.* — Т. 6, ч. 2.
- Кенин-Лопсан М.Б.*, 1987. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. — Новосибирск.
- Кенин-Лопсан М.Б.*, 1995. Алгыши тувинских шаманов. — Кызыл.
- Кирюшин Ю.Ф., Малолетко А.М.*, 1979. Бронзовый век Васюганья. — Томск.
- Кисляков Н.А.*, 1970. О древнем обычае в фольклоре таджиков // *Фольклор и этнография.* — М.
- Клеменц Д.А., Хангалов М.Н.*, 1910. Общественные охоты у северных бурят // *Материалы по этнографии России.* — СПб. — Т. 1.
- Ковалева В.Т.*, 1986. Боборыкинская культура (итоги изучения) // *Проблемы урало-сибирской археологии.* — Свердловск.
- Ковалева В.Т., Варанкин Н.В.*, 1976. К вопросу о происхождении боборыкинской культуры // *Вопросы археологии Приобья.* — Тюмень.
- Ковалевский А.П.*, 1956. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. — Харьков.
- Колодезников С.К.*, 1992. О соотношении терминов «шаманизм» и «шаманство» // *Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции:* Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Кольцов Л.В., Медведев Г.И.*, 1989. Мезолит юга Сибири и Дальнего Востока // *Археология СССР: Мезолит СССР.* — М.
- Кон Ф.*, 1904. Предварительный отчет об экспедиции в Урянхайскую землю // *Изв. ВСОИРГО.* — Т. 34, № 1.
- Кореняко В.А.*, 2001. Об изображении на Бугутской стеле // *Мировоззрение древнего населения Евразии.* — М.
- Короленко В.Г.*, 1914. У казаков // *Полное собрание сочинений:* В 9 тт. — СПб. — Т.6.
- Косарев М.Ф.*, 1981. Бронзовый век Западной Сибири. — М.

- Косарев М.Ф.*, 1984. Западная Сибирь в древности. — М.
- Косарев М.Ф.*, 1991. Древняя история Западной Сибири: Человек и природная среда. — М.
- Косарев М.Ф.*, 1997. Сибирская археология: открытия, проблемы, перспективы // *Культурное наследие Азиатской России: Материалы I Сибирско-Уральского историч. конгресса.* — Тобольск.
- Костров Н.А.*, 1857. Очерки Туруханского края // *Зап. СОИРГО.* — Кн. 4.
- Кочмар Н.Н., Пеньков А.В., Кнуренко П.С.*, 1996. Первые опыты археоастрономического исследования Якутии // *Археоастрономия: Проблемы становления.* — М.
- Кочнев Д.*, 1899. Очерки юридического быта якутов // *Изв. Общества археологии, истории и этнографии России.* — Т. 15, вып. 5/6.
- Крашенинников С.П.*, 1949. Описание земли Камчатки. — М., Л.
- Крейнович Е.А.*, 1973. Нивгху: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. — М.
- Крупник И.И.*, 1989. Арктическая этноэкология. — М.
- Ксенофонтов Г.В.*, 1930. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. — М.
- Ксенофонтов Г.В.*, 1977. Элэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. — М.
- Кузнецов Н.А.*, 1977. История изучения погребений собак на среднем Енисее // *IV исторические чтения памяти М.П.Грязнова.* — Омск.
- Кузьмина Е.Е.*, 1985. Классификация и периодизация андроновской культурной общности // *Информационный бюллетень ЮНЕСКО.* — М. — Вып. 9.
- Кулаков П.Е.*, 1898. Ольхон: Хозяйство и быт бурят Еландинского и Кутульского ведомств Верхотурского уезда Иркутской обл. // *Зап. ИРГО по отд. статистики.* — Т. 8, вып. 1.
- Кулемзин В.М.*, 1976. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX — начало XX вв.) // *Из истории шаманства.* — Томск.
- Кулемзин В.М.*, 1984. Человек и природа в воззрениях хантов. — Томск.
- Кулемзин В.М., Лукина Н.В.*, 1973. Легенды и сказки хантов. — Томск.
- Куприянова З.Н.*, 1965. Эпические песни ненцев. — М.
- Курьезное дело* // *ЖС.* — 1906. — Вып. 3.
- Леваневский М.А.*, 1894. Очерки о киргизских степях к югу от арало-иртышского водораздела в Акмолинской обл. // *Земледелие.* — Кн. 4.
- Леваневский М.А.*, 1895. Очерки киргизских степей (Эмбинского уезда) // *Земледелие.* — Кн. 2/3.

- Леви-Стросс К.*, 1994. Первобытное мышление. — М.
- Лукина Н.В.*, 1975. Народные средства по сохранению здоровья и жизни у восточных хантов // Этнографические аспекты изучения народной медицины: Тез. докл. Всесоюз. конф. — Л.
- Львов В.*, 1908. Самоеды. — М.
- Любарских П.*, 1792. Краткое известие о Пермских и Чердынских Вогуличах, собранное Свяжского монастыря Архимандритом Платоном фамилии Любарских // Российский магазин. — Кн. 1.
- Мазин А.И.*, 1984. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX вв.). — Новосибирск.
- Малов С.*, 1909. Несколько слов о шаманстве у турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губ. // ЖС. — Вып. 2/3.
- Мартьянов А.В.*, 1989. Исповедимый путь. — М.
- Мартьянов А.И.*, 1985. О древних изображениях Каракола // Археология Южной Сибири. — Кемерово.
- Мартьянов А.И.*, 1992. Шаманизм в наскальном искусстве // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Материалисты древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. — М., 1955.
- Материалы по фольклору хантов. — Томск: Изд-во Том. Ун-та, 1978.
- Матюшин Г.Н.*, 1985. Каменный век Южного Урала. Предуралье: Проблема происхождения производящего хозяйства: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — М.
- Медведь в древних и современных культурах Сибири. — Новосибирск, 2000.
- Мелетинский Е.М.*, 1972. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. — М.
- Мелетинский Е.М.*, 1979. Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. — М.
- Мелетинский Е.М.*, 1992. Культурный герой // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 тт. — М. — Т. 2.
- Меховский М.*, 1936. Трактат о двух Сарматиях. — М., Л.
- Миддендорф А.Ф.*, 1878. Путешествие на север и восток Сибири. — СПб.
- Мифологические сказки и исторические предания нганасан. — М., 1976.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси. — М., 1990.
- Михайлов В.А.*, 1996. Числовая символика у бурят и монголов // Центральноазиатский шаманизм: Философские, исторические, религиозные аспекты: (Материалы Международного науч. симпозиума). — Улан-Удэ.
- Михайлов Т.М.*, 1992. Центральноазиатский шаманизм как историко-культурный феномен // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Михайловский В.М.*, 1892. Шаманство: Сравнительно-этнографические очерки // Изв. ИОЛЕАЭ. — Т. 75, вып. 1.
- Могильников В.А.*, 1990. Этнокультурная история Западной Сибири в средние века: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — М.
- Молодин В.И.*, 1977. Эпоха неолита и бронзы лесостепного Обь-Иртышья. — Новосибирск.
- Молодин В.И.*, 1985. Бараба в эпоху бронзы. — Новосибирск.
- Молодин В.И.*, 1992. Древнее искусство Западной Сибири. — Новосибирск.
- Монгуш М.В.*, 1992. Ламаизм в Туве. — Кызыл.
- Моуди Р.*, 1990. Размышления о жизни после жизни // Жизнь после смерти. — М.
- Моуди Р.*, 1996. Жизнь после смерти. — Минск.
- Мошинская В.И.*, 1953. Материальная культура Усть-Полуя // МИА. — № 35.
- Мошинская В.И.*, 1973. Об одной категории западносибирской мелкой пластики // КСИА. — Вып. 136.
- Мошинская В.И., Лукина Н.В.*, 1982. О некоторых особенностях в отношении к собаке у обских угров // Археология и этнография Приобья. — Томск.
- Налимов В.В.*, 1989. Спонтанность сознания. — М.
- Напольских В.В.*, 1991. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (уральский космогонический миф) // Народы уральской языковой семьи. — М. — [Материалы к серии «Народы Советского Союза». — Вып. 5]
- Небольсин П.*, 1851. Иногородцы Астраханской губернии // Вестн. ИРГО. — Ч. 2, кн. 3/4.
- Нейман К.К.*, 1871. Исторический обзор действий Чукотской экспедиции // Изв. СОИРГО. — Т. 2, № 3.
- Неклепаев И.Я.*, 1903. Поверья и обычаи Сургутского края // Зап. ЗСОИРГО. — Кн. 30. — Омск.
- Новик С.Е.*, 1984. Обряд и фольклор в сибирском шаманстве: Опыт сопоставления структур. — М.
- Новицкий Гр.*, 1941. Краткое описание о народе остячком. — Новосибирск.
- Новицкий О.*, 1860. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. — Киев. — Ч.1.

- Носилов К.Д., 1903. На Новой Земле: Очерки и наброски. — СПб.
- Носилов К.Д., 1904. У вогулов: Очерки и наброски. — СПб.
- Овчинников М., 1905. Исчезнувшая форма погребения у якутов // ЭО. — № 1.
- Окладников А.П., 1950. Неолит и бронзовый век Прибайкалья: Ч. 1, 2 // МИА. — № 18.
- Окладников А.П., 1955. Неолит и бронзовый век Прибайкалья: Ч. 3. Глазковское время // МИА. — № 43.
- Окладников А.П., Мазин А.И., 1976. Писаницы р.Олекмы и Верхнего Приамурья. — Новосибирск.
- Окладников А.П., Мартынов А.И., 1972. Сокровища томских писаниц. — М.
- Окладникова Е.А., 1992. Отражение медиативной роли шамана Центральной Калифорнии в ритуальном костюме // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Окладникова Е.А., 1997. Истоки шаманских представлений по материалам наскального искусства Сибири // Шаман и Вселенная. — СПб.
- О религиозном состоянии инородцев Пермской и Оренбургской епархий // ЖС. — 1908. — Вып. 1.
- Орлова Е.П., 1975. Верования камчадалов (ительменов) // Страны и народы Востока. — М.
- Осетинские народные сказки. — М., 1973.
- О человеках неизвестных в восточной стране и языках разных / Титов А. // Сибирь в XVII в.: Сб. старинных русских статей о Сибири и прилегающих землях. — М., 1890.
- Ошибкина С.В., 1978. Неолит Восточного Прионежья. — М.
- Павловский В., 1907. Вогулы // Уч. записки Казанского Императорского университета. — № 6/7.
- Паллас П.С., 1786. Путешествие по разным провинциям Российского государства. — Ч. 2, половина первая. — СПб.
- Паллас П.С., 1788. Путешествие по разным провинциям Российского государства. — Ч. 3, половина вторая. — СПб.
- Патканов С., 1891. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям // ЖС., 1891. — Вып. 3/4.
- Патканов С., 1892. Остяцкая былина про богатырей города Эмдера // ЖС. — Вып. 3.
- Патканов С., 1999. Остяцкая молитва. — Тюмень.
- Пелих Г.И., 1963. К вопросу о родоплеменном строе нарымских селькупов // Тр. ТГУ. — Т. 165.

- Пелих Г.И., 1966. Досамодийский тип жилища нарымских селькупов // Уч. зап. ТГУ. — № 60.
- Пелих Г.И., 1972. Происхождение селькупов. — Томск.
- Пелих Г.И., 1981. Селькупы XVII в.: Очерк социально-экономической истории. — Новосибирск, 1981.
- Пелих Г.И., 1998. Селькупская мифология. — Томск.
- Песнь о Хюндле // Беоульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. — М., 1975. — [БВЛ. Сер. первая. Т.9]
- Пилсудский Бр., 1914. На Медвеьем празднике у айнов острова Сахалин // ЖС. — Вып. 1/2.
- Платон, 1998. Государство. Законы. Политик. — М.
- Плотников А.Ф., 1901. Нарымский край // Зап. ИРГО по отд. статистики. — Т.10, вып.1.
- Поездка Поспелова и Бурнашова в Ташкент в 1800 г. // Вестн. ИРГО. — 1851. — Ч. 1, кн. 1.
- Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В., 1991. Очерки семантики кулайского искусства. — Новосибирск.
- Поляков И.С., 1877. Письма и отчеты о путешествии в долину р.Оби, исполненном по поручению Академии наук // Зап. Императорской АН. — Т. 30, прил. № 2.
- Попов А.А., 1949. Материалы по истории религии якутов 6.Вилюйского округа // Сб. МАЭ. — Т. 11.
- Попов А.А., 1958. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу // СЭ. — № 2.
- Попов А.А., 1976. Душа и смерть по верованиям нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л.
- Попов А.А., 1981. Шаманство у долган // ПИОСАС. — Л.
- Попов А.А., 1984. Нганасаны. Социальное устройство и верования. — Л.
- Попова У.Г., 1981. Пережитки шаманизма у эвенов // ПИОСАС. — Л.
- Потапов А.П., 1947. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ. — Т. 1.
- Потапов А.П., 1991. Алтайский шаманизм. — Л.
- Потемкина Т.М., Гусаков М.Г., 1987. Религиозные представления эпохи энеолита Зауралья (по материалам святилища Савин) // Конф. «Религиозные представления в первобытном обществе»: Тез. докл. — М.
- Потемкина Т.М., Юревич В.А., 1996. Древнейшая астрономическая обсерватория на территории России // Археoaстрономия: Проблемы становления: Тез. докл. Международной конф. — М.

- Приклонский В.А., 1886. О шаманстве у якутов // Изв. ВСОИРГО. — Т. 17, № 1/2.
- Приклонский В.А., 1891. Три года в Якутской обл. // ЖС. — Вып. 3.
- Припузов Н., 1890. Мелкие заметки о якутах // Зап. ВСОИРГО. — Т. 2, № 2.
- Прокофьев Г.Н., 1930. Церемония оживления бубна у селькупов // Изв. АГУ. — Т. 2.
- Прокофьева Е.Д., 1949. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. — Т. 11.
- Прокофьева Е.Д., 1952. К вопросу о социальной организации селькупов (род, фратрия) // ТИЭ. — Т. 18.
- Прокофьева Е.Д., 1953. Материалы по религиозным представлениям энцев // Сб. МАЭ. — Т. 14.
- Прокофьева Е.Д., 1961. Представление селькупских шаманов о Мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. — Т. 20.
- Прокофьева Е.Д., 1971. Шаманский костюм народов Сибири // Сб. МАЭ. — Т. 22.
- Прокофьева Е.Д., 1981. Материалы по шаманству селькупов // ПИ-ОСАС. — Л.
- Прорицание Вёльвы // Беоульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах — М., 1975. — [БВЛ. Сер. первая. Т. 9]
- ПСРЛ. — М., 1962. — Т. 2.
- Пурэв, 1996. Некоторые вопросы обрядности шамана западного побережья оз. Хабасугуль // Центральноазиатский шаманизм: Философские, исторические, религиозные аспекты: (Материалы Международного науч. симпозиума). — Улан-Удэ.
- Пустогачев Я.А., 1997. Алтайский шаманизм как религия // Шаман и Вселенная. — СПб.
- Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1151–1153). — М., 1971.
- Ревуненкова Е.В., 1980. Народы Малайзии и Западной Индонезии. — М.
- Ревуненкова Е.В., 1995. Заметка о современной терминологии, связанной с шаманизмом у телеутов // Шаманизм и ранние религиозные представления. — М.
- Ремезовская летопись // Сибирские летописи. — СПб., 1907.
- Ресин А.А., 1888. Очерки инородцев русского побережья Тихого океана // Изв. ИРГО. — Т. 24, вып. 2.

- Ригведа: Избранные гимны. — М., 1972.
- Романова Е.Н., 1997. «Люди солнечных лучей с поводьями за спиной» (судьба в контексте мифо-ритуальной традиции якутов). — М.
- Росляков И.П., 1896. Похоронные обряды остяков // ЕТГМ. — Вып. 5.
- Рубрук Г., 1957. Путешествие в Восточные страны Плато Карпини и Рубрука. — М.
- Рыбаков Б.А., 1981. Язычество древних славян. — М.
- Рычков К.М., 1917. Енисейские тунгусы // Землеведение. — Кн. 1/2.
- Савинов Д.Г., 1992. О времени появления персонифицированного шаманства в Южной Сибири // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Сагалаев А.М., 1991. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. — Новосибирск.
- Сагалаев А.М., 1992. «Ссора» творцов (к истолкованию урало-алтайской космологии) // Изв. СО РАН: История, филология, философия. — № 1.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. — Новосибирск.
- Садовников Д., 1909. С реки Вах Сургутского уезда // ЕТГМ. — Т. 19.
- Сайдалин Т.А., Джантюрин С.А., 1875. Образцы киргизской поэзии // Зап. Оренбургского отд. ИРГО. — Вып. 3.
- Самойлович А.Н., 1909. Краткий отчет о поездке в Ташкент, Бухару и Хивинское ханство // Изв. русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. — № 9.
- Семейная обрядность народов Сибири. — М., 1980.
- Серошевский В.А., 1896. Якуты: Опыт этнографического исследования. — СПб.
- Симченко Ю.Б., 1963. Праздник Аны'о-Дялы у авамских нганасан // ТИЭ. — Т. 84.
- Симченко Ю.Б., 1965. Тамги народов Сибири XVII в. — М.
- Симченко Ю.Б., 1993. Обычная шаманская жизнь: Этнографические очерки // Российский этнограф. — М. — Вып. 7.
- Симченко Ю.Б., 1996. Традиционные верования нганасан. — М. — Ч. 2.
- Сказания бурят, записанные разными собирателями // Зап. ВСОИРГО. — 1890. — Т. 1, вып. 2.

- Скрынникова Т.Д., 1997. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. — М.
- Слепцов П.А., 1992. Шаман в обрядовой традиции якутов // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Словцов П.А., 1886. Историческое обозрение Сибири. — СПб. — Т. 1,2.
- Слюнин Н.В., 1895. Среди чукчей // Землеведение. — Кн. 4.
- Смирнов И.Н., 1891. Пермьяки: Историко-этнографический очерк // Изв. Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. — Т. 4, вып. 2.
- Смирнов Ю.А., 1985. Мусьерские погребения: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М.
- Смирнов Ю.А., 1997. Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения. — М.
- Смоляк А.В., 1976. Представление нанайцев о Мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л.
- Смоляк А.В., 1991. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы нижнего Амура). — М.
- Соколова Э.П., 1971. Пережитки религиозных верований у обских угров // Сб. МАЭ. — Т. 27.
- Старков В.Ф., 1973. Новые находки плоского литья в Нижнем Приобье // Проблемы археологии Урала и Сибири. — М.
- Старцев Г., 1928. Остяки: Социально-экономический очерк. — Л.
- Студзицкая С.В., 1976. Соотношение производственных и культовых функций сибирских неолитических изображений // ИИС. — Томск. — Вып. 21.
- Суразаков С.С., 1985. Алтайский героический эпос. — М.
- Сухарев П., 1881. Летопись Богородицкой церкви в селе Нагадка Стерлитамацкого уезда Уфимской губ. // Зап. Оренбургского отд. ИРГО. — Вып. 4.
- Сухова О.Н., Авилова И.К., 1992. Шаманизм: опыт сравнения отечественных и зарубежных исследований // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Таборов А.В., 2000. О ранних свидетельствах существования культа медведя в Евразии и Северной Америке // Медведь в древних и современных культурах Сибири. — Новосибирск.
- Таксами Ч.М., 1997. Шаман и шаманизм // Шаман и Вселенная. — СПб.

- Теин Т.С., 1981. Шаманы сибирских эскимосов // ПИОСАС. — Л.
- Тибетская книга мертвых. — М., 1998.
- Токарев С.А., 1990. Ранние формы религии. — М.
- Толстой Н.И., 1990. Перевооруживание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. — М.
- Третьяков П., 1869. Туруханский край // Зап. ИРГО. — Т. 2.
- Трифонов А., 1872. Заметки о Нижнеколымске // Изв. СОИРГО. — Т. 3, кн. 3.
- Троицкая Т.Н., 1979. Кулайская культура в Новосибирском Приобье. — Новосибирск.
- Трубецкой Н.С., 1906. К вопросу о Золотой Бабе // ЭО. — № 1—2.
- Тугутов И.Е., 1996. Контроль над шаманом // Центральноазиатский шаманизм: Философские, исторические и религиозные аспекты: (Материалы Международного науч. симпозиума). — Улан-Удэ.
- Тюхтенева С.П., 1995. Об эволюции культа гор у алтайцев // Шаманизм и ранние религиозные представления. — М.
- Уолш Р., 1996. Дух шаманизма. М.
- Урбанова И.С., 1996. Шаманизм монгольского мира как выражение тюркской эзотерической традиции Центральной Азии // Центральноазиатский шаманизм: Философские, исторические, религиозные аспекты: (Материалы Международного науч. симпозиума). — Улан-Удэ.
- Успенский П.Д., 1993. Новая модель Вселенной. — СПб.
- Федорова Н.В., Зыков А.П., Морозов В.М., Терехова Л.М., 1991 // ВАУ: Сб. науч. ст. — Екатеринбург.
- Финш О., Брэм А., 1882. Путешествие в Западную Сибирь. — М.
- Фрейд Э., 1989. Введение в психоанализ. — М.
- Хангалов М.Н., 1888. Зэгэтэ-аба: Облава на зверей у древних бурят // Изв. ВСОИРГО. — Т. 19, № 3.
- Хангалов М.Н., 1898. Свадебные обряды, обычаи, поверья и предания у бурят Унгинского уезда Балаганского округа // ЭО. — № 1.
- Хангалов М.Н., 1903. Балаганский сборник: Сказки, поверья и некоторые обряды у северных бурят // Тр. ВСОИРГО. — Т. 5.
- Харитонов В.И., 1995. Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике // Шаманизм и ранние религиозные представления. — М.
- Харнер М.Д., 1996. Путь шамана. — М.
- Харузин Н., 1899. Медвежья присяга и тотемистические основания культа медведя у остяков и вогулов. — М.

- Харузина В.Н., 1906. К вопросу о почитании огня // ЭО. — № 3.
- Харузина В.Н., 1908. Заметки по поводу употребления слова «фетишизм» // ЭО. — № 1—2.
- Харузина В.Н., 1912. Игрушка у малочкультурных народов // Игрушка, ее история и значение. — М.
- Хомич Л.В., 1966. Ненцы: Историко-этнографические очерки. — М., Л.
- Хомич Л.В., 1976. Представление ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л.
- Хомич Л.В., 1981. Шаманы у ненцев // ПИОСАС. — Л.
- Худяков И.А., 1890. Верхоянский сборник: Якутские сказки, песни, загадки и пословицы // Зап. ВСОИРГО. — Т. 1, № 3.
- Худяков И.А., 1969. Краткое описание Верхоленского округа. — Л.
- Хэзель И., 2001. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма). — Томск.
- Цинциус В.И., 1971. Воззрения негидальцев // Сб. МАЭ. — Т. 27.
- Чанчибаева Л., 1978. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. — Новосибирск.
- Черемисин Д.В., 2000. Изображения медведей в петроглифах Узунгура (Горный Алтай) // Медведь в древних и современных культурах Сибири. — Новосибирск.
- Чернецов В.Н., 1935. Вогульские сказки. — Л.
- Чернецов В.Н., 1953а. Древняя история Нижнего Приобья // МИА. — № 35.
- Чернецов В.Н., 1953б. Бронза усть-полуйского времени // МИА. — № 35.
- Чернецов В.Н., 1953в. Усть-полуйское время в Приобье // МИА. — № 35.
- Чернецов В.Н., 1957. Нижнее Приобье в I тыс. н.э. // МИА. — № 58.
- Чернецов В.Н., 1959. Представление о душе у обских угров // ТИЭ. — Т. 51.
- Чернецов В.Н., 1964. К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. — М.
- Чернецов В.Н., 1971. Наскальные изображения Урала // САИ. — В 4—12(2). — М.
- Чиндина Л.А., 1976. О возможности реконструкции социальной организации Нарымского Приобья в раннем средневековье // ИИС. — Вып. 21. — Томск.
- Чиндина Л.А., 1977. Могильник Релка. — Томск.

- Чиндина Л.А., 1984. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. — Томск.
- Членова Н.Л., 1994. Прародина иранцев и авестийская вара в свете урало-финноугорских контактов // От скифов до осетин: Материалы по осетиноведению. — М. — Вып. 1.
- Шавров В.Н., 1871. Краткие записки о жителях Березовского уезда // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. — Кн. 2.
- Шаракшинова Н.О., 1992. Божества высшего шаманского пантеона тэнгрии, их эволюция от единобожия к многобожию // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Международной науч. конф. — Якутск.
- Шаргородский С., 1895. О юкагирских письменах // Землеведение. — Кн. 2/3.
- Шатилов М.Б., 1931. Ваховские остяки // Тр. ТКМ. — Т. 4.
- Шашков С., 1869. Шаманство в Сибири // Зап. ИРГО. — Т. 2.
- Шевцова М., 1898. Алтайские калмыки // Зап. ЭСОИРГО. — Кн. 23.
- Шерстова Л.И., 1997. Бурханизм в Горном Алтае: Истоки национальной идеологии и тенденции ее развития // Сибирский этнографический сборник. — М. — Вып. 8.
- Шестаков В., 1859. Глазовский уезд // Вестн. ИРГО. — Т. 26, кн. 7.
- Широков В.Н., 2000. Медведь в наскальных изображениях Урала // Медведь в древних и современных культурах Сибири. — Новосибирск.
- Шишонко В., 1881. Пермская летопись с 1263 по 1881 гг.: Первый период: с 1263—1613. — Пермь.
- Штернберг Л.Я., 1893. Сахалинские гиляки // ЭО. — № 2.
- Штернберг Л.Я., 1904. Гиляки // ЭО. — № 4.
- Штернберг Л.Я., 1933. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. — Хабаровск.
- Штернберг Л.Я., 1936. Первобытная религия в свете этнографии. — Л.
- Щеглов И.В., 1883. Хронологический перечень важнейших данных по истории Сибири 1032—1882 гг. — Иркутск.
- Щукин Н.С., 1882. Народные памятники Восточной Сибири // Изв. ИРГО. — Т. 18, вып. 4.
- Эдда: Скандинавский эпос. — М., 1917. — Т. 1.
- Эдинг Д.Н., 1929. Горбуновский торфяник: Предварительный очерк археологических работ 1926—1928 гг. // Материалы по изучению Тагильского округа. — Тагил. — Вып. 3, полутом 1.
- Эдинг Д.Н., 1940. Резная скульптура Урала // Тр. ГИМ. — Вып. 10.
- Элиаде М., 1987. Космос и история. — М.

- Элиаде М.*, 1998. Шаманизм: Архаические техники экстаза. — Киев.
- Элькин А.*, 1952. Коренное население Австралии. — М.
- Эпос о Гильгамеше («О всё выдавшем»). — М., Л., 1961.
- Юнг К.Г.*, 1994а. Психология бессознательного. — М.
- Юнг К.Г.*, 1994б. О психологии восточных религий и философий. — М.
- Юнг К.Г.*, 1996а. Проблемы души нашего времени. — М.
- Юнг К.Г.*, 1996б. Структура психики и процесс индивидуации. — М.
- Юнг К.Г.*, 1996в. Душа и миф: Шесть архетипов. — Киев.
- Ядринцев Н.М.*, 1891. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. — СПб.
- Ядринцев Н.М.*, 1900. О культе медведя преимущественно у северных инородцев. — М.
- Ястремский С.В.*, 1897. Остатки старинных верований у якутов // Изв. ВСОИРГО. — Т. 27, № 4.
- Яшин В.Б.*, 1990. Иранские элементы в мифологии угорских народов Западной Сибири как результат контактов эпохи бронзы — раннего железа : Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Новосибирск.
- Яшин В.Б.*, 1992. Изучение «иранского комплекса» в мифологии угров Западной Сибири // Вопросы исследования и историографии археологии Западной Сибири: Межвуз. сб. науч. тр. — Омск.
- Breysig K.*, 1905. Die Entstehung des Gottesgedankes und der Heilbringer. — Berlin.
- Brinton D.*, 1897. Religions of Primitive Peoples. — N.-Y., London.
- Goldeman D.*, 1988. The Meditative Mind. — Los-Angeles.
- Karjalainen K.F.*, 1921. Die Religion der Jugra-Völker. — Helsinki-Parvoo. — Bd. 1.
- Patkanov S.*, 1900. Die Irtisch-Ostjaken und ihre Volkspoesie: Teil 2. — St. Petersburg.
- Piddington R.*, 1950. An Introduction to Social Anthropology. — Edinburg, London. — Vol.1.
- Radin P.*, 1956. The Trickster: A Study in American Indian mythology. — London.
- Strahlenberg Ph.*, 1730. Das Nord und Oestliche Theit von Europa und Asia etc. — Stockholm // Изв. Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. — 1893. — Т. 9.
- Tiele C.P.*, 1904. Grundzuge der Religionswissenschaft. — Tübingen, Leipzig.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

| | |
|-----------|--|
| АН — | Академия наук |
| БВЛ — | Библиотека всемирной литературы |
| ВАУ — | Вопросы археологии Урала |
| ВСОИРГО — | Восточно-Сибирский отдел Императорского русского географического общества |
| ГИМ — | Государственный исторический музей |
| ЕТГМ — | Ежегодник Тобольского губернского музея |
| ЖС — | Живая старина |
| ЗСОИРГО — | Западно-Сибирское отделение Императорского русского географического общества |
| ИОЛЕАЭ — | Императорское общество любителей естествознания, археологии и этнографии |
| ИИС — | Из истории Сибири |
| ИРГО — | Императорское русское географическое общество |
| КСИА — | Краткие сообщения Института археологии |
| ЛГУ — | Ленинградский государственный университет |
| МАЭ — | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого |
| МИА — | Материалы и исследования по археологии СССР |
| ОмГУ — | Омский государственный университет |
| ОЛЕАЭ — | Общество любителей естествознания, археологии и этнографии |
| ПИОСАС — | Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири |
| ПСРЛ — | Полное собрание русских летописей |
| РГО — | Русское географическое общество |
| СА — | Советская археология |
| САИ — | Свод археологических источников |
| СОИРГО — | Сибирское отделение Императорского русского географического общества |
| СО РАН — | Сибирское отделение Российской академии наук |
| СЭ — | Советская этнография |
| ТГУ — | Томский государственный университет |
| ТИЭ — | Труды Института этнографии |
| ТКМ — | Томский краевой музей |
| УрГУ — | Уральский государственный университет |
| ЭО — | Этнографическое обозрение |



Михаил Федорович Косарев

(об авторе)

Доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института археологии РАН (Москва), в котором работает с 1963 г. по настоящее время.

Родился 3 декабря 1931 г. в дер. Ярок Карасукского района Алтайского края. В 1954 г. окончил историко-филологический факультет Томского государственного университета, в 1962 г. — аспирантуру Института археологии АН СССР (РАН). В 1964 г. защитил кандидатскую диссертацию («Бронзовый век Среднего Обь-Иртышья»), в 1976 г. — докторскую («Бронзовый век Западной Сибири»).



Основные научные интересы: этногенез и этническая история урало-сибирских народов; движущие силы и механизм исторического процесса; человек и природная среда; древнее мировоззрение; проблемы методологии историко-археологического исследования.

В 1953—1988 гг. был неизменным участником археологических и археолого-этнографических экспедиций (Урал, Западная и Восточная Сибирь). В течение ряда лет — начальник Западносибирской археологической экспедиции Института археологии АН СССР (РАН).

Научно-организационная деятельность: руководил группой урало-сибирской археологии (с 1981 г.), семинаром «Проблемы изучения и реконструкции древнего мировоззрения» (1990—2000 гг.), отделом каменного и бронзового веков (1988—1994 гг.) ИА РАН.

Автор около 200 печатных работ, в том числе книг:

«Древние культуры Томско-Нарымского Приобья» (М., 1974);

«Бронзовый век Западной Сибири» (М., 1981);

«Западная Сибирь в древности» (М., 1991);

«Из древней истории Западной Сибири: общая историко-культурная концепция» (М., 1993);

«Язычество Сибири» (New York, 2001).

Соавтор двух томов многотомной серии «Археология»: «Эпоха бронзы лесной полосы СССР» (М., 1987); «Неолит» (М., 1996).





В настоящее время Михаил Фёдорович по-прежнему на трудовом посту, совмещает научно-исследовательскую и литературную деятельность: пишет этнографические очерки и увлекательную историко-художественную прозу.

Профессор Косарев — знаток традиционных народных обычаев, человек широчайшего кругозора. Он одинаково захватывающе рассказывает о тонкостях и трудностях жизни шаманов и о секретах приготовления Настоящих Сибирских Пельменей, цитирует труды своих коллег и читает на память стихи А.С. Пушкина, рассуждает о загадках природы и человеческой психики и о пользе и вреде компьютеров...

Женат, принимает активное участие в воспитании внуков — а их у него целых трое!

Издательство «Ладога-100» планирует в скором времени выпустить и другие труды Михаила Федоровича Косарева.



Издательство «Ладога-100» представляет

Под одной обложкой:

- ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ;
- НАУКА И МАГИЯ;
- ВЕКОВЕЧНЫЕ ВЕРОВАНИЯ «ПРОСТОГО» НАРОДА И ГЛУБОКАЯ ФИЛОСОФИЯ БЫТИЯ;
- ВЫСОКОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СЛОВО.

В СЕРИИ УВИДЕЛИ СВЕТ:

Альманах «Русская Традиция», вып. 1

Альманах «Русская Традиция», вып. 2 («Инициация и современность», «Традиционный русский дом»)

«Коловорот-2003»: Славянский солнечно-лунный календарь-месяцеслов на 2003 год

Т.Глушкова. После Победы (Летопись дальнего детства)

Внесерийные издания:

Е.Гантимуров. Очерки бессмертия

Готовятся:

М. Косарев. Основы языческого миропонимания

Селидор (А.Белов). Кулачное дело на Великой Руси

Ф.Эльдемуров. Русский алфавит и Арканы Таро

Альманах «Русская Традиция», вып.3 («Неушима́я связь тысячелетий»)

А.Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев

Также предлагаем книги других издательств по истории, культуре, психологии, философии, эзотерике

По вопросам оптово-розничных закупок,
а также сотрудничества обращаться:

Издательство «Ладога-100»

127030, Москва, пер. Чернышевского, д. 5, корп. 1, оф.01

тел./факс (095) 971-4733, 284-3591

e-mail: ladoga100@nm.ru

http://ladoga100.lab-r.com

Иногородним покупателям высылаем бесплатный бланк-заказ

Михаил Федорович Косарев

ОСНОВЫ ЯЗЫЧЕСКОГО МИРОПОНИМАНИЯ

По сибирским археолого-этнографическим материалам

Главный редактор: С.Э.Ермаков
Редактор: Т.В.Фаминская
Младший редактор: А.С.Клемешов
Художественный редактор: С.Э.Ласточкин
Технический редактор: Ю.Н.Сергеев
Корректор: Т.В.Власова
Компьютерный дизайн и верстка: А.П.Алексеев

ООО «Ладога-100»

127030, г. Москва, пер. Чернышевского, д. 5, корп. 1, оф. 01

тел./факс. 971-4733; 284-3591

e-mail: ladoga100@nm.ru

Подписано в печать 28.07.2003.

Формат 60×90/16. Бумага типографская.

Гарнитура Asade my. Печать офсетная.

Усл.печ.л. 22. Тираж 2000

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии 4-го филиала Воениздата.

Заказ № 6141