Н.В. Ермолова

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

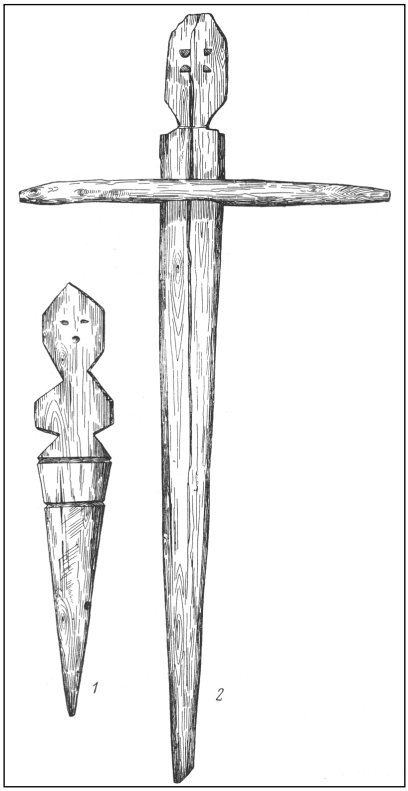

Рис. 1. Антропоморфные изображения злых духов, обитающих в Нижнем мире и поражающих людей болезнями. Во время камлания лицевой стороной ставились на полночь. Илимпийские эвенки. Начало XX в. МАЭ. 1) Колл. № 1524–235 (дерево, высота 33 см), 2) № 1524–240 (дерево, высота 55,5 см). Собиратель К.М. Рычков

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

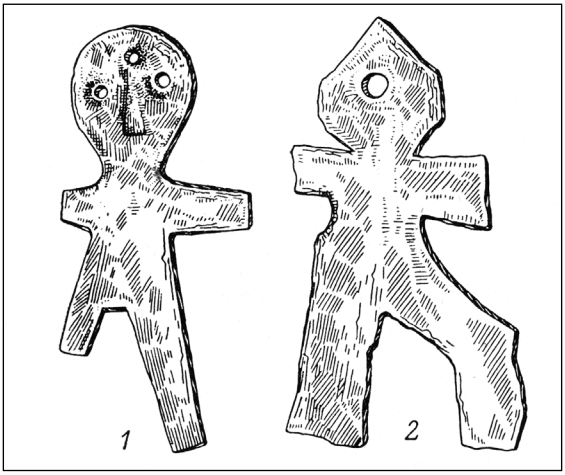

Рис. 2. Металлические изображения злых духов, насылающих болезни. Илимпийские эвенки. Начало XX в. МАЭ. 1) Колл. № 1524–259 (железо), 2) №1524–256 (медь). Собиратель К.М. Рычков

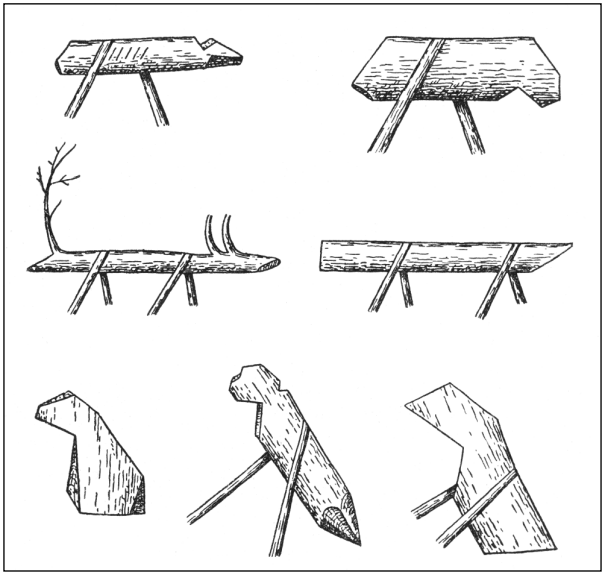

Рис. 3. Зооморфные изображения духов болезней и смерти бумумук, используемые в шаманском камлании. Эвенки бассейна р. Подкаменной Тунгуски. Начало XX в. (по: Анисимов 1958: 199)

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

Пять самых страшных из этих духов имеют особые наименования и представляются в конкретных образах. Это прежде всего дух Бутыля, имеющий образ человеческого плевка. Он поедает внутренности. Другой страшный дух, Бумумук, воплощен в образе иголки[1]. «Вселяется он в человека со страшной болью, прокалывает какой-нибудь орган и постепенно поедает его, причиняя тяжелое страдание». Когда орган съеден, человек умирает. Третий дух — «Иляды поедает главным образом сердце. Когда у больного начинаются сердечные припадки, тунгусы часто говорят: “Иляды пугает”»[2]. На одном из камланий шаман Хинкорча узнал, что умерший человек «съеден злым духом Иляды», который затем переселился в другого человека. После смерти второго «его немедленно положили в гроб и похоронили. Это было гарантией того, что иляды не успел выскочить из неостывшего еще трупа». «Четвертым злым пожирателем является дух Камага. …когда человек кашляет и в это время у него колет в груди — это Камага его кусает-колет». Камага тоже имеет вид иголки. Пятый злой дух, Ухэкэ, — «один из самых страшных духов, который вселяется в человека и пожирает у него сердце» [Там же: 46–51, 86, 87]. Этимология названий этих злых духов связана со значениями «болеть», «боль», «горе», «зло»: бутылэ-ми, буму-ми — «хворать, болеть»; камага — «болезнь, боль»; уха — «горе, зло»; илэды — «душа умершего»; илэты — «людоед» [Эвенкийско-русский словарь 1940: 25, 26, 56, 148; Мыреева 2004: 243].

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

Эвенки считали, что до рождения ребенка его душе ничто не угрожает[1], но само рождение представлялось чрезвычайно опасным, очевидно, из-за того, что оно воспринималось как переход души из потустороннего мира в мир живых, где злые духи охотятся на человека. «Пока ребенок не родился, родители бывают спокойны за его жизнь. Самым же опасным моментом …является момент появления его на свет. В это время его подкарауливают невидимые злые духи, которые могут похитить душу ребенка, вследствие чего он умрет» [Суслов № 58: 20]. Данными

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

В илимпийской группе аналогичный обряд имел свои особенности. «При шаманствах над больными детьми шаманы обычно делают из дерева изображение ребенка или изображение птички[1]. Изображения эти называются дял, т.е. товарищ (ребенку). Их надевают больным детям на шею, а после трех дней они снимаются и хранятся уже родителями. В случае смерти больного ребенка дял хранят в течение одного года», а затем оставляют у его захоронения [Рычков 1922, III–IV: 122].

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

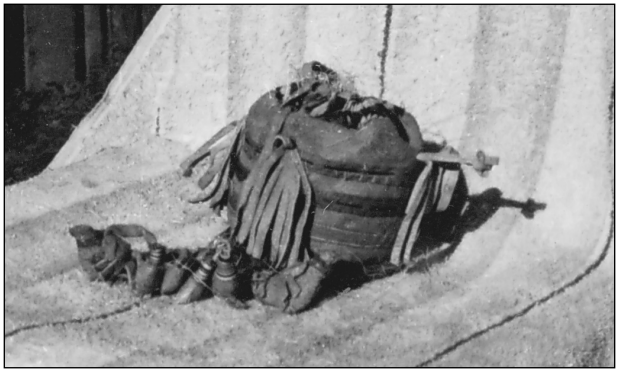

Рис. 5. Круглая коробочка из бересты, обшитая ровдугой, — «душехранилище» омирук. В нем хранились изображения птичек, в которые шаман «помещал» души детей с целью их сохранения. Эвенки Амурской области. Бассейн р. Тынды. Середина XX в. МАЭ. Колл. № И–1962–80. Фото Г.М. Василевич

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

Утро. Быстрее двигайтесь, идите!
Новорожденные души проводите!
В полночь проводите!
…Перевозите ровными шагами!
Душу оми сына перенесите!
Землю детей соком березы покормите!
…Маленьких детей в верхний мир гуськом проводите!
Оставляя детей на ночлег, охраняйте от худого.
Сквозь нижние корни (т.е. основание) верхнего мира идите!
Родители-духи уложите детей в нгектаре верхнего мира!
…Сыновей оставляя на ночлег, от всего худого охраняйте!
По корням утренней зари прямо ведите!
Духи-родители сыновей уложите спать в утреннем мире мертвых!
Предки потомков своих в верхний мир по краю тундры провозите!
Хорошенько провожая душу сына по старым дедовским следам
Следуя старым путем проводите!
По старым дедовским путям перевозите (гуськом) своих покойников!

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

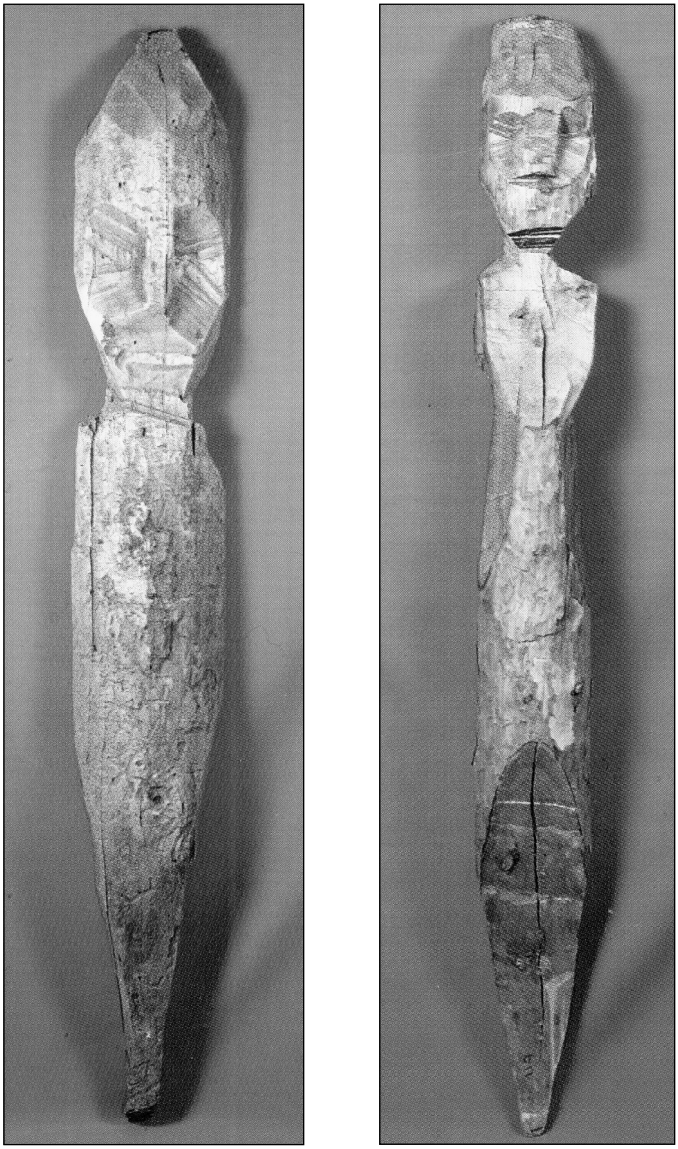

Рис. 10. Вместилища живой и мертвой души человека.
Эвенки бассейна р. Подкаменной Тунгуски. Начало XX в.
1) Идол живой души. Высота 128 см. МАЭ. Колл. № 4323–112.
2) Идол мертвой души. Высота 93 см. МАЭ. Колл. № 4323–111

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

Чтобы понять подобное поведение, пережитки которого сохраняются до сих пор в виде редкого посещения эвенками могил своих близких, вследствие чего даже современные поселковые кладбища обычно выглядят заброшенными (рис. 15, 16), вновь обратимся к эвенкийским воззрениям о душе умершего. Во-первых, считалось, что до ухода в мир мертвых душа, покинувшая тело, ищет себе пристанище. Поэтому она часто «бродит около могилы, может кричать, свистеть, хохотать» [Василевич № 56: 35]. Обычные люди, не-шаманы, ее не видят. Но часто бывает, «что души пугают живых, иногда до смерти запугивают» [Василевич № 4: 58, 59]. Есть места, в которых, по представлениям эвенков, собираются души умерших. В непской группе в 1920-е гг. в качестве такого места воспринималась возвышенность в районе Поймыги. Около нее «к ночи слышен шум *нулги* [кочевка, аргиш. — *Н.Е.*]. Это место избегают» [Василевич № 4: 234]. Во-вторых, по представлениям эвенков, существовало несколько особых разновидностей душ умерших, причиняющих конкретные неприятности. Информация о них содержится главным образом в работе С.М. Широкогорова. По этим данным, к наименее опасным относились «*арэнки* — души покойников, оставленных непогребенными, — замерзшие, разбившиеся о скалы и вообще погибшие от несчастных случаев люди». Видимым их проявлением считались разные свечения, например болотные огоньки[1]. Но существенного вреда человеку они не причиняли. «В тайге они иногда пугают человека шумом, особенно же свистом. Иногда они бросают в человека мелкими камушками, сучьями и т.п. Все непонятные шумы и движения в тайге приписываются им. Иногда арэнки пытается ближе подойти к человеку, но бывает достаточно выстрела из ружья, чтобы его отогнать. Если бывает много людей, то арэнки не проявляет большой активности».

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

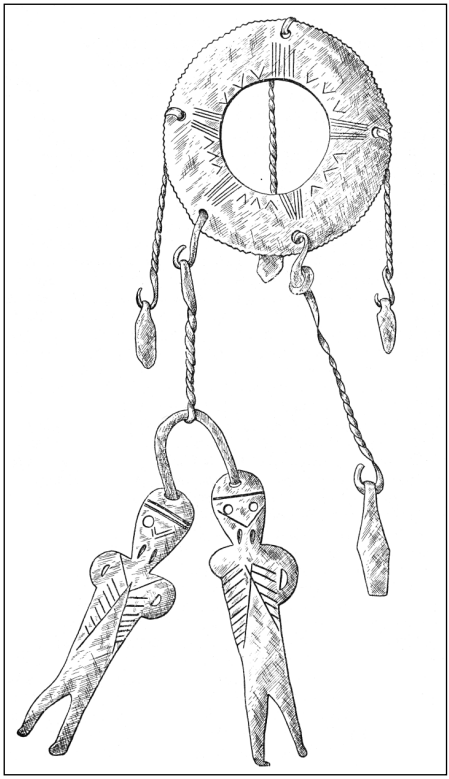

Рис.17. Подвеска шаманского костюма. Металлический круг символизирует вход в Нижний мир, антропоморфные фигуры изображают хозяев входа в Нижний мир. (по: Анисимов 1958: 185)

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

Как видим, в представлениях эвенков существовал целый комплекс поверий о душах умерших, не попавших по разным причинам в мир мертвых, вследствие чего они превращались в злых духов и доставляли людям беды и неприятности. Поэтому важнейшей функцией шаманов считалась борьба с духами, не только причиняющими болезни или мешающими охотничьему промыслу, но и препятствующими душам покойников достигнуть мира мертвых [Широкогоров 1919: 8–9]. И одним из главных шаманских обрядов — по тем же причинам — было камлание, обеспечивающее после смерти человека благополучное попадание его души в загробный мир. Необходимость участия шамана определялась тем, что вход в нижний мир, где живут души умерших, знают только шаманы, поэтому сами души туда попасть не могли (рис. 17).

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

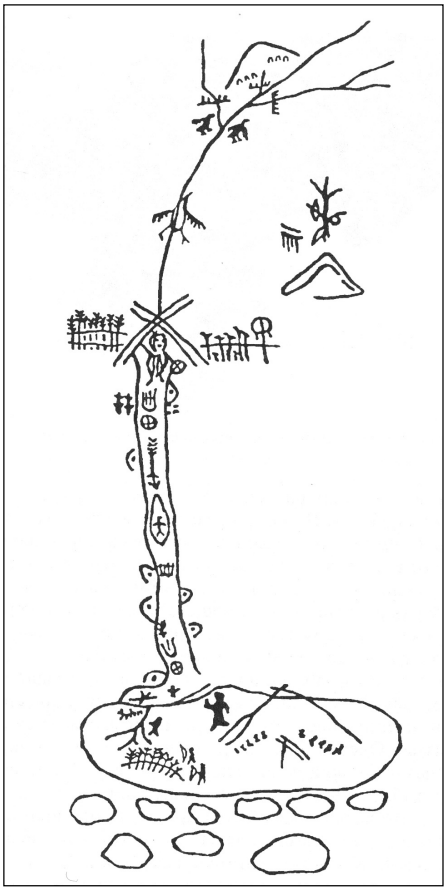

Рис. 18. Рисунок эвенка Василия Шаремикталя, изображающий проводы шаманом умершего в мир мертвых. Эвенки бассейна р. Подкаменной Тунгуски. Начало XX в. (по: Анисимов 1958: 61)

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Все камлание совершалось в чуме, где «на месте малу[1] …располагали небольшой плотик или ладью и на них ставили столько душевмес-

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

тилищ, сколько душ …шаман сопровождал в мир буни» [Там же: 91]. Вместилищами душ умерших были изготовленные из дерева антропоморфные фигуры, похожие на безрукого человека [Там же: 28, 31]. Во время обряда шаман «кормил» их табачным дымом и кусочками сала. По окончании камлания шаман брал с плота все вместилища душ умерших и уносил их в чащу, укладывая головой в направлении захода солнца [Там же: 91], как это делали и при захоронении самих умерших у верхнеамурских эвенков[1].

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

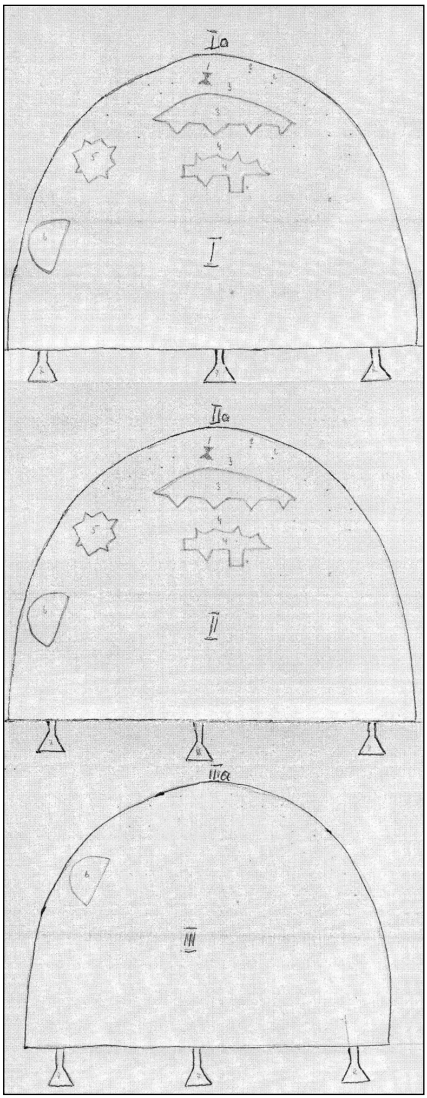

Рис. 20. Эвенкийский рисунок, изображающий трехчастное устройство Вселенной. Сымские эвенки. Середина XX в. (по: Никульшин № 54: 2, 3)

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

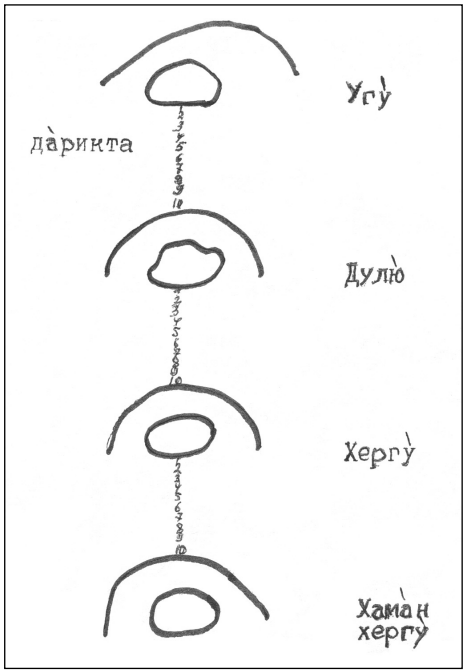

Рис. 21. Эвенкийский рисунок с изображением четырех миров Вселенной. Северо-енисейские эвенки. Начало XX в. (по: Суслов № 58: 4)

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

Библиография

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Василевич № 56 — *Василевич Г.М.* По эвенкийским колхозам Тимптонского района // Архив МАЭ РАН. Ф. 22. Оп. 1. № 56. 79 л.

Воскобойников 1969 — *Воскобойников М.Г.* Бытовые предания эвенков // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. Учен. зап. ЛГПИ им. А.И. Герцена. Л., 1969. Т. 383. С. 63–108.

Дьяконова 1976 — *Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 268–291.

Ермолова 2007 — *Ермолова Н.В.* К характеристике ранних представлений о происхождении смерти в мифопоэтической традиции эвенков // Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. СПб., 2007. С. 85–108.

Ермолова 2008 — *Ермолова Н.В.* К изучению традиционных представлений эвенков о «душе» (по материалам МАЭ) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 421–426.

Ермолова 2009 — *Ермолова Н.В.* Картина мира мертвых в эвенкийской Вселенной // Сибирский сборник–1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. СПб., 2009. Кн. I. С. 104–111.

Забияко 2006 — *Забияко А.П.* Тунгусо-маньчжурская религия // Религиоведение: энциклопедия. М., 2006. С. 1083–1085.

Костров 1857 — *Костров Н.К.* Очерк Туруханского края // Записки Сиб. отд. РГО. 1857. Кн. 4. СПб., 1857. С. 61–175.

Кулемзин 1994 — *Кулемзин В.М.* Западносибирские эвенки // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1994. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. С. 360–363.

Линденау 1983 — *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983.

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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН

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

Никульшин № 46 — *Никульшин Н.П.* «Религия» (р.Сым). //Архив МАЭ РАН. Ф. 1. Оп. 1. № 46. 47 л. 1940 г.

Никульшин № 54 — *Никульшин Н.П.* Представления о Вселенной. Рисунки эвенков. Р. Сым // МАЭ РАН. Ф. 1. Оп. 1. № 54. 1940 г. 19 л.

Пекарский 1959 — *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка: в 3 т. М., 1959. 3858 с.

Попов 1976 — *Попов А.А.* Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 31–43.

Романова, Мыреева 1971 — *Романова А.В., Мыреева А.Н.* Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971.

Рычков 1922 — *Рычков К.М.* Енисейские тунгусы // Землеведение. 1922. Кн. I–II; III–IV.

Рычков № 1524 — *Рычков К.М.* Опись колл. № 1524. МАЭ РАН.

Симонов 1983 — *Симонов М.Д.* Материалы по шаманству сымских эвенков // Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия общественных наук. Новосибирск, 1983. № 11. Вып. 3. С. 102–112.

Симонов 1986 — *Симонов М.Д.* Материалы по этнографии сымских эвенков // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 15–29.

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

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. 1975. Т. 1; 1977. Т. 2.

Суслов 1928 — *Суслов И.М.* Социальная культура у тунгусов бассейна Подкаменной Тунгуски и верховьев р. Таймуры // Северная Азия. 1928. № 1. С. 55–63.

Суслов № 58 — *Суслов И.М.* Материалы по шаманству у эвенков бассейна реки Енисей // Архив МАЭ РАН. Ф. 1. Оп. 1. № 58. 1935 г. 138 л.

Титова 1978 — *Титова З.Д.* Материалы И.Г. Гмелина о тунгусах XVIII века // СЭ. 1978. № 1. С. 59–71.

Туголуков 1969 — *Туголуков В.А.* Следопыты верхом на оленях. М., 1969.

Туголуков 1980 — *Туголуков В.А.* Эвенки и эвены // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 165–177.

Фрэзер 1983 — *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. 2-е изд. М., 1983.

Широкогоров 1919 — *Широкогоров С.М.* Опыт изучения шаманства у тунгусов // Отд. отт. из: Зап. Владивосток. ун-та, историко-филологический фак-т. Владивосток, 1919. Ч. 1.

Широкогоров 1929 — *Shirokogoroff S.M.* Social Organization of the northern Tungus. Shanghai, 1929.

Широкогоров 1935 — *Shirokogoroff S.M.* Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935.

Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь / сост. Г.М. Василевич. М., 1940.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_02/978-5-88431-172-5/
© МАЭ РАН