

О. Б. Степанова

**ГАЛЛЮЦИНОГЕНЫ РАСТИТЕЛЬНОГО
ПРОИСХОЖДЕНИЯ, ЖЕВАНИЕ, РОТ, СЛЮНА
И РЕЧЬ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ СЕЛЬКУПОВ**

Наиболее известным и распространенным галлюциногенным и психотропным средством у народов Сибири считается мухомор. Самые ранние этнографические сведения о наркотическом использовании мухомора у сибирских народов относятся к XVIII в. Один из членов Северо-восточной географической экспедиции 1785–1795 г. описывает наркотическое пристрастие к мухомору у ительменов: «... вместо вина употребляют грибы красные, называемые мухоморами, с которых бывают пьяны или, лучше сказать, бешены до крайности, кой же не потчеваны мухомором, может, по неимению оных, те стараются пить урину от взбесившихся, и от того еще больше бешены, нежели первые» [Дневная мемория 1978: 170]. Примерно к тому же времени относится описание употребления мухомора и произведенного им эффекта у хантов, сделанное И. Г. Георги: «Мухоморами упиваются и многие другие сибирские народы, а особливо живущие около Нарыма остяки. Когда кто съест за одним разом свежий мухомор или выпьет увар с трех оных, высушенных, то после сего приема становится сперва говорлив, а потом делается, из по-

доволи, так резов, что поет, скачет, восклицает, слагает любовные, охотничьи и богатырские песни, показывает необыкновенную силу и пр., а после ничего не помнит. Проводя в таком состоянии от 12 до 16 часов, напоследок засыпает; а как проснется, то от сильного напряжения сил походит на прибитого, но в голове не чувствует такой тяжести, когда вином напивается, а и после не бывает ему от того никакого вреда» [Георги 1799: 72]. Из этнографических источников XIX и XX в. известно, что потребление мухоморов особенно было распространено среди коряков, южных тихоокеанских чукч, групп южных ительменов, а также у якутов, юкагиров и обских угров.

Приведенные свидетельства, скорее всего, служат примером распространения у народов Сибири массовой бытовой наркомании. Как и все наркотические средства, мухомор вызывал типичную интоксикацию, от приема внутрь возникала зависимость организма от алкалоидов. Однако более широкую славу имеет тот факт, что мухомор использовался в Сибири главным образом шаманами. Вероятнее всего, причины известности только этого факта надо искать в научной дискуссии о роли грибов в культурах народов Сибири, которая развернулась в 70-х годах XX в. Впервые внимание научного мира к роли наркотических грибов, и в том числе мухоморов, привлекли создатели этномикологии Гордон и Валентина Уоссоны [Wasson, Wasson 1957; Wasson 1968]. Они обнаружили множество примеров существования грибных культов в Америке и древней Евразии. На работы Г. и В. Уоссонов откликнулись ведущие исследователи мифологии [Levi-Strauss 1970; Елизаренкова, Топоров 1970; Топоров 1987; Мелетинский 1988], которые связали мухомор если не исключительно, то главным образом с традицией шаманизма народов Сибири, предложив также оригинальную мысль о семантике мухомора как шаманского (мирового) дерева. Одновременно идею о существовании грибных церемоний у древних народов Сибири выдвинули также российские археологи — исследователи первобытного искусства. В 1971 г. Н. Н. Диков опубликовал наскальные изображения Пегтымеля на Чукотке, часть которых содержала «грибные» сюжеты: антропоморфные фигуры в грибовидных шляпах и предметы, похожие на грибы. Автор интерпретировал их как

человеко-мухоморы и мухоморы [1971, 1979]. Вслед за Н. Н. Диковым в этом же ключе трактовала антропоморфные изображения в широких «грибовидных» шляпах в петроглифах Саянского каньона Енисея М. А. Дэвлет [1975, 1976]. Похожим образом развивали «грибную» тему археологи А. А. Формозов [1973: 264–265], А. Г. Гарковик [1988: 50–54] и М. А. Кирьяк (Дикова) [1998, 2000]. Типичное представление всех археологов о сути проблемы — исключительно «шаманская» основа изображения мухоморов. В книге Г. М. Бонгард-Левина и Э. А. Грантовского «От Скифии до Индии» [1983: 119–121] археологическая линия сомкнулась с мифологической. И мифологи, и археологи единодушно рассматривали мухоморный транс как одну из существенных особенностей северного шаманизма, не акцентируя другой роли мухоморов в культуре сибирских народов [Шаповалов 2011].

Превалирование традиции бытового потребления мухомора у сибирских народов не вызывает сомнения, однако целью данной статьи является рассмотрение все-таки сакрального использования мухомора, которое тоже далеко не всегда было связано с шаманской кастой. При соответствующей мотивации, определенных психологических установках и, что важно, опыте и индивидуальных способностях, мухомор стимулировал галлюциногенные реакции, обеспечивая тем самым контакт с миром духов, который у большинства сибирских народов не считался прерогативой особой группы шаманов. У хантов мухоморы потребляли исполнители героических сказаний: «...певец для большего воодушевления съедал перед началом пения несколько мухоморов — 7–14–21, то есть число, кратное семи: от них он просто приходит в исступление и походит на бесноватого. Тогда всю ночь напролет диким голосом распевает он былины, даже и давно, казалось, забытые, а утром в изнеможении падает на лавку» [Патканов 1891: 5]. Свойства мухоморов использовались в медицинской практике: лекарь под воздействием мухомора вступал в контакт с духами, просил их выяснить причину болезни и посодействовать ее устранению [Кулемзин, Лукина 1992: 118–120; Lehtisalo 1927: 164]. Большинство «мухомороедящих» — многочисленные лекари, сновидцы, фокусники, ворожеи и прорицатели —

не были шаманами (которые считались существами двойственной природы). Из-за того что они не могли перевоплотиться в духа и отправиться в путешествие по иному миру сами, их возможности были несколько скромнее шаманских. У народов Северо-Восточной Сибири был распространен так называемый домашний шаманизм, когда практически каждый мог совершать камлание. Магическая техника транса, разновидностью которой является наркотическая, судя по всему, предшествовала шаманским методам.

В мифологических представлениях народов Сибири мухомор выступает в первую очередь как персонифицированный дух. Чукчи представляли мухомор похожим на настоящий гриб — без шеи и ног, с цилиндрическим телом и большой головой, хотя он мог являться в самых разнообразных, в том числе в человекоподобных, формах. Он передвигался, быстро вращаясь. Духи-мухоморы, по представлениям чукчей, очень сильны, они прорастали сквозь камни и корни деревьев, рассекая и кроша их. Они связаны с разными мирами, зачастую водят тех, кто находится под их влиянием, в страну, где живут мертвые. Они весьма опасны и коварны, требуют от человека постоянного почтения к себе и окружающей природе, заставляют выполнять все их приказания, грозя за неповиновение смертью, зачастую выкидывают злые шутки, показывают некоторые вещи в ложном виде [Богораз 1991: 140–141; Богораз-Тан 1939: 5].

В. Н. Топоров в статье «Грибы» в «Мифах народов мира» выделяет также следующие «грибные» мифологические мотивы: резко полярное отношение к грибам в разных культурах; противопоставление мужских и женских грибов, иногда связываемых в зависимости от внешнего вида (выпуклое — вогнутое) с соответствующими гениталиями; наличие связи грибов с фаллосом и его свойствами, в частности с плодородием/плодовитостью, которые в свою очередь сочетаются с тем, что из мухомора готовится галлюциногенный напиток, широко используемый в культурах шаманского типа. Грибы включаются в триаду «жизнь–смерть–плодородие». Широкий круг мотивов связывает грибы 1) с молнией, громом, грозой, причем нередко в их божественном воплощении, даже со звездами и радугой; 2) вшами, мухами, комарами, жабами, червями, мы-

шами и змеями. «Существенно, что “шаманские путешествия” на небо обычно предваряются вкушением напитка из мухомора, обещающего соответствующий эффект космизации пространства и установления связей между космическими зонами. В этом контексте грибы в известной степени напоминают мировое древо» [Топоров 1987: 335–336].

Настоящая статья посвящена выявлению некоторых особенностей традиционного мировоззрения селькупов. К сожалению, селькупские материалы, содержащие сведения о грибах, пока крайне скудны. Едва ли не единственное сообщение на эту тему содержится в работе М. В. Шатилова «Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района (Путевые заметки)», где автор называет селькупов остяками: «Из грибов большим вниманием пользуется лишь мухомор — “пун”, который употребляется в сушеном виде с водой. “Пун” — пьяный грибок, по мнению остяков, опьяняет и сообщает человеку особое состояние, когда он все знает, кто у него украл что-нибудь, кто обманул его и т.д.» [Шатилов 1927: 166]. Утверждать, что селькупы использовали в качестве галлюциногена мухоморы, позволяют и косвенные данные: существуют сведения о подобном использовании мухомора у всех соседних с селькупамися народами — ненцев, обских угров, эвенков, хантов; современные селькупы часто упоминают об употреблении мухоморов их предками; о человеке, отличившемся странным поведением, селькупы и сегодня нередко говорят: «Да он мухоморов объелся» [ПМА]. Селькупы когда-то имели развитый институт шаманства, однако контакты с миром духов могли осуществлять не только шаманы. Г. Н. Прокофьев, работавший учителем в 1925–1928 гг. в Туземной школе пос. Янов Стан, называет неискоренимой привычку своих учеников-селькупов «шаманить»: «Очень стойка и распространена привычка к шаманству. Шаманят все кому не лень, в любое время дня и ночи. Шаманство у многих проявляется в виде страстной потребности наподобие страсти к табаку. И так как в помещении школы шаманить запрещалось (хотя это правило нарушалось чуть ли не чаще других), то уходили шаманить в соседние чумы. “Пошаманишь, все же как то легче себя чувствуешь”, — говорит туземец; точно он в бане попарился. Эту

страсть к шаманству мне не раз приходилось наблюдать и за пределами школы: она носит характер физиологического отправления» [Прокофьев 1931: 148–149]. Можно предполагать, что употребление мухомора с сакральной целью было распространено у селькупов весьма широко.

Утверждение, что гриб присутствовал в мифологических представлениях селькупов, тоже основывается на косвенных данных и нуждается в пояснениях. У северных (тазовских) селькупов мухомор — *пунни*, так же называют мужчину, в наше время чаще с оскорбительным оттенком, в значении «самец» [ПМА]. У кетов, с которыми селькупы имели многовековые брачно-родственные связи и тесные культурные контакты, зафиксировано предание о том, что грибы — это «захиревшие» фаллосы: «Прежде жили только бабы, мужиков совсем не было. Фаллосы в большом изобилии росли в лесу, куда бабы и ходили по мере надобности. Одной бабе надоело ходить в лес; она вырвала фаллос и принесла его себе в чум... Случилось так, что фаллос завяз; ни сама эта женщина, ни ее соседки не могли его выдернуть, и все стали плакать. Тогда Ес послал мужика (у которого в то время фаллоса не было), и он легко выдернул фаллос. Обрадованные женщины стали угощать мужика. Одна подала ему вина — он взял; другая подает что-то, а у него обе руки заняты; тогда он сунул фаллос между ног и стал угощаться. Наевшись и собравшись уходить, мужик взял было фаллос в руки, но оказалось, что тот прирос. Бабы еще больше обрадовались и оставили мужика у себя. А фаллосы в лесу захирели, стали грибами; русские их кушают» [Анучин 1914: 9]. Похожее предание о том, что якобы от грибов произошел фаллос, когда-то существовало и у тунгусов (эвенков) [Шатилов 1927: 147]. Несомненно, что у ближайших соседей кетов и эвенков — селькупов, одинаково называющих мухомор и мужчину-самца, в мифологии тоже была когда-то отражена тема связи фаллоса и гриба, хотя соответствующие тексты и не были записаны. Развивая эту тему далее, нужно упомянуть селькупское слово *пуне*, содержащее ту же лексему, что в слове ‘мухомор/мужчина’, которое означает 1) ‘дурочка, проститутка’ и 2) ‘жук, пчела’, — следовательно, и женщина, и насекомое также имеют семантическую

связь с мухомором. Кроме того, в обоих словах содержится основа *пу-*, а *пу* по-селькупски — ‘камень’. Коннотация гриба с фаллосом/мужчиной, камнем, женщиной и насекомыми, во-первых, широко представлена в традиционных культурах мира (стало быть, мировоззрение селькупов здесь не является исключением) и, во-вторых, превращает гриб из инкогнито в семантически богатый образ селькупской мифологии: камень и насекомые в селькупском мифологическом пространстве — это образы души/жизненного начала человека, а также духов. Духи же, в свою очередь, осознаются воплощением иного мира и одновременно его «охранителями» и «пожирателями» того, кто переходит границу миров. Поскольку образ духа, воплощающего собой иной мир, в традиционном мировоззрении селькупов полиморфен, через камень и насекомое гриб можно соотнести с длинным рядом других мифологических образов: животными, птицами, деревом (мировым деревом), небесными светилами, природными явлениями (например, громом и дождем) и т.д. Дух-первопредок у селькупов ведает продолжением жизни на земле (а также смертью), чем объясняется связь гриба–фаллоса–мужчины с женщиной (как земной, так и с матерью-прародительницей селькупов) [Степанова 2008]. И наконец, несколько слов о полярном отношении селькупов к грибам: «Остяко-самоеды наблюдаемого мною района избегают есть грибы, особенно старики, считая их погаными, не зная, однако же, почему грибы считаются погаными», они, как и тунгусы, и кеты «с отвращением смотрят, когда это делают русские, иных при этом тошнит» [Шатилов 1927: 148, 166]. Такое же полярное отношение наблюдается в традиционном мировоззрении селькупов ко всем духам, и в первую очередь к главному божеству — матери-прародительнице. То есть можно заключить, что у селькупов в мифологии присутствуют все названные В. Н. Топоровым «грибные» мотивы.

Селькупы практиковали один из известных у народов Сибири способов употребления мухомора — жевали, запивая водой, его сушеные кусочки [Там же: 166]. Жевание мухомора, несомненно, имеет свою символику, но, чтобы сказать о ней что-то определенное, не хватает данных. Однако сам процесс жевания/пережевывания

и выплевывания/выблевывания предмета (как одушевленного, так и неодушевленного) в мифологических представлениях селькупов имеет большую смысловую нагрузку и всегда означает обновление этого предмета. Степень его обновления может быть различной: от метаморфозы человека в духа и духа в человека, обретения новых, чаще магических, способностей до получения нового знания, например об опасности купания в некоторых озерах. Рот/пасть/клюв, в котором эти метаморфозы происходят, в первоисточнике будет ртом духа=предка=охранителя границы земного и потустороннего миров. Как представлялось изначально, при пересечении границы миров, имеющей образ челюстей духа-предка, человек обязательно умирал и возрождался уже в новом качестве. Например: герой сказки, возвращаясь на землю из подземного мира на спине орла, отрезает мясо со своего бедра, и птица его съедает. Когда они достигают цели путешествия, орел «выблевывает» съеденное мясо, прикладывает его к ноге героя, и оно мгновенно прирастает [АМАЭ. Е. Д. Прокофьева. К-И. Оп. 1. Ед. хр. 106. Л. 12]. Сюжет толкуется таким образом, что птица-дух, поедая и выплевывая человеческое мясо, при пересечении границы этого и другого мира умерщвляет/оживляет героя. В другом фольклорном сюжете мыши обгладывают героя Ичи до костей, превращая в скелет, «он вставал и шел к своим врагам живым скелетом, те в ужасе разбежались. А Ича снова ложился на землю и возвращал себе свое тело» [Пелих 1998: 54]. В данном случае герой также умерщвляется духом (мышь — один из образов духа-прародителя селькупов), переходит границу миров — сам становится духом (духи-скелеты-покойники — частый образ селькупской мифологии), с чем связаны его новые волшебные способности. В сюжете третьих, вероятно более поздних, селькупских фольклорных текстов присутствует лишь жевание предмета с его последующим волшебным преображением, в чем, тем не менее, все равно содержится намек, указание на челюсти духа-охранителя границы миров и связанные с ними смерть/возрождение/изменение предмета. Здесь персонажи жуют/«чавкают» и бросают кольцо — *мункэсы* — «пальца железа», и на том месте, куда оно падает, появляется золотой чум, «семиверхая лодка» [Прокофьев 1935: 109;

Селькупские сказки 1959: 154–155; Мифология 2004: 146, 204]. То есть пережевывание и выплевывание в фольклорных текстах маркируют пересечение границы этого и того мира или, шире, контакт с потусторонним миром. Комплекс представлений «рот/пережевывание/выплевывание» занимает важное, пожалуй, ключевое место в селькупской концепции непрерывности бытия, что подтверждается отношением селькупов к покойникам и младенцам: когда-то считалось, что именно в состоянии умирающего старика и беззубого младенца человек пересекает границу земного и потустороннего миров, уходя из земного мира или вновь появляясь в нем, и именно в этом состоянии и в этот момент человек, его душа (покойник и младенец — формы жизненного начала человека) проходит через рот/пасть/челюсти своего духа-предка, духа-прародителя [Степанова 2008].

Исследовательские работы по плеванию/сплевыванию в культуре народов Сибири пока не написаны, хотя традиция плевать вслед/поверх предмета, заключающего в себе некую опасность, распространена в Сибири очень широко. У селькупов принято плевать вслед пролетевшей над головой кукушке, поверх согнувшегося над дорогой дерева [ПМА] и т.д. Г. Н. Прокофьев, написавший о непреодолимой страсти к шаманству у своих учеников, называет еще одну их неискоренимую привычку: плевать на пол, за печку, под койку [Прокофьев 1931: 148–149], вероятно, эти привычки как-то связаны между собой. Возможно, объяснение этому народному правилу можно найти в представлениях о магических живительных свойствах слюны. Плевков в таких случаях выполняет охранительную функцию, противостоящую некому злу, связанному с данными предметами. Слюна в представлениях селькупов может служить эквивалентом души/жизненного начала. По одному из селькупских преданий, из божественных плевков, из слюны мифических предков происходила жизнь, рождались люди: «Раньше люди были сильные богатыри... Они спать ложились, потом плевали в чашку, и там заводился ребенок» [Пелих 1972: 342]. В селькупских сказках слюной оживляли умершего человека. Сказочный герой *Пыка и* — ‘Бык-сын’ оживлял своего старика-отца, облизывая его тело, после того как отцу отрубали голову [Мифология 2004: 254].

Плевок у селькупов может выступать в роли невидимого и говорящего человеческим голосом духа. «Жена на землю плюнула, муж плюнул вверх, дверь изнутри заперли, сами ушли. Солдаты вошли в чум — никого нет. На полу человек говорит. Солдат плевков стер. Вверху человек говорит. Верхний плевков солдат стер. Потом ничего нет» [Там же: 267].

Плевок по-селькупски — *сосы*, *шошы*. «В сакральном (шаманском) языке *шошы* означает “человек”: его тень (*шошыт ылып* — букв. “человека тень-душа”) шаман видит в подземном мире, отправившись туда за душой умершего» [Там же]. По сведениям Е. Д. Прокофьевой, маленькая птичка *сосы* (зук) показывала дорогу душе умершего в загробный мир [Прокофьева 1976: 118], изображение этой птички прикладывали к антропоморфной фигурке-двойнику человека, изготавливавшейся после его смерти [Прокофьева 1952: 100]. Фигурка умершего человека и птичка *сосы* представлялись самим покойным, его душой, преобразившейся за порогом смерти в птицу или плевков. Таким образом, у селькупов слюна — форма посмертного существования человека и дающее жизнь жизненное начало, и значит, — форма души.

Комплекс представлений «рот–слюна–плевков» имеет символическую связь со сферой говорения — языком, голосом, словом. Язык, голос, слово и песня в представлениях селькупов также воплощают собой душу человека и самого человека и, следовательно, реализуют идею бесконечности бытия.

Одно из своих самоназваний — *шеллекоп*, где *ше-* значит «язык», — селькупы переводят как «первые люди, умеющие говорить» или «первые люди, имеющие язык»: «*Шелле-коп* языком заговорил первый... По происхождению *шелле-коп* первые вышли... первые стали понимать друг друга» [Третьяков 1869: 422; Пелих 1981: 34]. Язык в обоих его значениях — и как орган тела, и как речь человека — называется причиной появления первых людей и, стало быть, может рассматриваться в качестве жизненного начала (душой) человека.

Главной характеристикой голоса, слова и песни у селькупов служит сила. Термином *санге* (*мыга-сангэль*), то есть силой жизни,

силой души или силой, исходящей из женской утробы, называется личная песня, которую имеет каждая селькупская женщина [Пелих 1998: 69]. Я слышала такую песню от одной немолодой селькупки. Повествуя о жизненном пути исполнительницы, песня начиналась в мажорных тонах: в ней с гордостью говорилось о физической силе и работоспособности исполнительницы в юные годы, проведенные в зажиточной и сытой родительской семье среди братьев и сестер, таких же удачливых и работающих, как она сама, о ее женской и материнской силе — о том, как она, выйдя замуж, стала хорошей женой, хозяйкой и матерью четверых детей. Закончилась песня минорно — женщину постигло одиночество, муж и дети умерли, впереди у нее — немощная, бессильная старость. Текст песни передал судьбу женщины как возрастание, расцвет и убывание ее жизненной силы. Песня исполнялась как импровизация, но, по словам исполнительницы, это была и песня ее отца.

Другой термин, которым у селькупов обозначается личная песня человека, уже не только женская, — *лерга* [Пелих 1998: 59]. (Интересно, что на шёшкупском диалекте *лерг* значит «лось» [Ким, Кудряшова, Кудряшова 1996: 208]. Возможно, личные песни *лерга* рассказывают о жизненной силе, приходящей к человеку от великой матери-земли-лосихи — одного из самых ярких образов селькупской мифологии.) «Человек складывает свою песню сам. Ему могут помочь сложить песню его друзья и родственники. В крайнем случае можно обратиться за помощью к шаману. Слова ее подбираются произвольно. В мотивах личных песен слышатся голоса зверей, птиц, насекомых. Селькуп, как правило, знает личные песни всех своих родных и друзей. Если при встрече с человеком спеть ему его *лергу*, это значит оказать ему особое уважение. Селькуп, подходя к чужому поселку, издали начинает петь свою *лергу*, и жители поселка узнают, кто к ним идет» [Пелих 1998: 59].

Песни *санге* и *лерга* отражали жизненную силу и судьбу своего хозяина. В представлениях селькупов понятия души человека (= жизненной силы) и его судьбы равнозначны: жизненная старуха Илынтыль kota, решая, родится человек «с душой» или «без души», то есть будет иметь он жизненную силу или нет, тем самым определяла его судьбу [Прокофьева 1961: 58; 1976: 110].

О том, что личные песни селькупов не только рассказывали о силе их хозяев, но и сами представлялись этой силой, свидетельствует их сходство с личными песнями шаманов, шаманскими песнями. Магическая сила шамана определялась по силе его песен и его голоса. Сила песни и голоса шамана могла расти и уменьшаться, самыми слабыми считались песни шамана в период его обучения, а самыми сильными — те, которые пел уже опытный шаман [Прокофьева 1981: 46–50]. «Великий туруханский шаман Гордейка был маленький ростом, а пел (камлал) так громко, что за сто километров было слышно» [Пелих 1998: 22].

У каждого шамана были свои песни, которые он наследовал от деда вместе с шаманским даром и духами-помощниками. Сородичи узнавали в песнях молодого шамана напевы его старшего родственника [Прокофьева 1949: 337]. Молодой шаман наследовал душу шамана-предка, которая считалась его духом-помощником и воплощалась в первую очередь в шаманских инсигниях, в том числе в голосе и песне. Каждый год весной на общеплеменном празднике *порый апсэ*, на котором «оживлялись»/«обновлялись» шаманские принадлежности и дерево *кассылъ по*, шаман исполнял — «оживлял» — и свою новую песню, которую по-новому складывал из песен своего отца и деда [Головнев 1995: 245].

Представлялось, что песни шамана могли оживлять мертвых. В одном селькупском предании шаман, воскрешая убитого врагами героя, сложил куски его тела на восточной стороне чума на белой оленьей постели. «Всю ночь слышен был голос поющего шамана. А с ранним восходом солнца начинает свою песнь чей-то второй голос, принадлежащий воскресшему» [Прокофьева 1961: 66]. В этом сюжете обе песни — шамана и воскресшего героя — связываются с возвращением к жизни и выступают как ее причина, равно душа.

В мировоззрении селькупов жизненная сила, душа человека, циркулирующая по непрерывному кругу жизни «земной мир — инобытие — земной мир», как уже говорилось, была обязательно связана и со смертью. Слово могло выступать как дух (инобытийная форма жизни). Словом шаман мог убить своего врага, как бы далеко тот ни находился: «Пустил он свой шаманский дух (свой громкий

голос) по Турухану. Шаманский дух Гордейки пошел как ураган, поднял волну на Енисее, и кетская шаманка вместе с дочерью утонула» [Пелих 1998: 22]. Этот шаманский дух, который сравнивался с ветром, ураганом, назывался *мергель-пальчи*. Опытный шаман мог пустить свой дух за сто, двести, триста километров. Таким духом можно было наслать порчу, вызвать падеж скота, пожар [Там же: 65]. «Шаман может далеко человека убить. Здесь (в с. Ратта), как сказал, в Кикки-Акки убило» [ПМА].

В фольклоре голос, слово и песня выступают как невидимые духи и могут действовать самостоятельно, в отрыве от своего обладателя. «Герой Ая не удивляется, услышав голос бабушки у сооружения, которое он сам принимал за берлогу и где, по его понятиям, бабушки быть никак не могло. Ая делает вывод, что бабушкин голос прикатил к мнимой берлоге вслед за ним» [Мифология 2004: 304]. Слово, направленное на кого-то шаманом лишь мысленно, может воздействовать на этот объект: «Он так подумал: “Хоть бы черти-двое задремали. Я прошел бы”. По его слову (подуманному) черти задремали» [Мифология 2004: 292]. По мнению селькупов, обязательно сбудется любое пожелание и тем более проклятье, посылаемое матерью (пусть даже случайно) на своих детей [Пелих 1972: 326–327; Функ 2000: 232–233]. Худое, лживое слово может материализоваться и нанести вред (уродство) человеку, которым было сказано: когда старуха, героиня одной из сказок, обманывает своих сыновей, «от лживых слов в углу рта ее грязные рубцы остаются» [АМАЭ. Е. Д. Прокофьева. К-И. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 130].

В слове, голосе и песне воплощается дух (душа) его обладателя. «Слово является тем первичным началом, из которого все создано, чем объясняется материализация слова и обоготворение его» [Штернберг 1936: 314].

По рассказам селькупов, люди часто имеют дело не с духом, а с голосом духа. Весь дух воплощается в голосе. Представить образ духа при этом невозможно: «Приходил к нам дьявол. Мы на Покольке ехали. Ночью моросило сильно. В темноте под яром прошли. Потом мотор заглох. Дергаем, дергаем. Вдруг кричит. Мы тоже закричали. Эхо вернулось. Но в дождь в том лесу эха нет. Снова кри-

чит. Эхо все ближе и ближе, совсем близко быстро подошло, с яра. Нечеловеческий голос. Ружья схватили, наставили. “Ветерок” дернули, он завелся. Быстро до людей доплыли. В картере (обшивке мотора) потом оказалась большая дырка. Значит, это он был. Как он выглядит? Кто его знает...» [ПМА].

У многих селькупских духов нечеловечески громкий голос — главный атрибут: *куд, патьянг, выгдгул лоз* и пр. («кричат так, что слушать невозможно», «надо затыкать уши, а то оглохнуть можно»).

Селькупы избегают называть духа вслух, боясь, что он может появиться там, где его помянули: «Если долго о дьяволе говорить, человек нежилец будет» [ПМА]. Существуют специальные речевые формулы, позволяющие обходить запреты, например, обращаясь к медведю (медведь в представлениях селькупов — дух), его называют «дедушка» или «младший брат мой».

Подводя итоги сказанному, можно утверждать, что грибы (мухомор), жевание, плевание, рот, слюна, язык, голос и речь, при кажущемся отсутствии между ними какого-либо логического символического сходства, в традиционном мировоззрении селькупов объединены общим смыслом. Вкупе со множеством других элементов селькупской картины мира они объясняют древнейшую концепцию непрерывности бытия, перманентного возрождения жизни и «круговорота» души в мироздании.

Источники

АМАЭ. Е. Д. Прокофьева. Ф. К-1. Оп. 1.

ПМА — полевые материалы автора, собранные во время поездок 2004, 2005 и 2008 гг. в Красноселькупский район Ямало-Ненецкого автономного округа.

Библиография

Анучин 1914 — *Анучин В. И.* Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914.

Богораз 1991 — *Богораз В. Г.* Материальная культура чукчей. М.: Наука, 1991.

Богораз-Тан 1939 — *Богораз-Тан В. Г.* Чукчи. Л., 1939. Ч. II: Религия.

Бонгард-Левин, Грантовский 1983 — *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. М., 1983.

Гарковик 1998 — *Гарковик А. В.* Предметы мелкой пластики как отражение некоторых сторон духовной жизни древних обществ // Мир древних образов на Дальнем Востоке. Владивосток, 1998. С. 49–58. (Тихоокеанская археология. Вып. 10.)

Георги 1799 — *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1.

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

Диков 1971 — *Диков Н. Н.* Наскальные загадки Древней Чукотки. Петроглифы Пегтымеля. М., 1971.

Диков 1979 — *Диков Н. Н.* Древние культуры Северо-Восточной Азии. Азия на стыке с Америкой в древности. М., 1979.

Дневная memoria 1978 — Дневная memoria геодезиста Ф. Елистратова от Тагальской крепости берегом по пенжинской губе до р. Пенжины в последовании под командою титулярного советника Баженова с 14-го сентября по 21-е число 1787 г. // Этнографические материалы Северо-восточной географической экспедиции 1785–1795 гг. Магадан, 1978. С. 170.

Дэвлет 1975 — *Дэвлет М. А.* Древние антропоморфные изображения из Саянского каньона Енисея // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975. С. 238–248.

Дэвлет 1976 — *Дэвлет М. А.* Пляшущие человечки // Природа. 1976. № 9. С. 115–123.

Елизаренкова, Топоров 1970 — *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы // Тез. докл. IV летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. С. 40–46.

Ким, Кудряшов, Кудряшова 1996 — *Ким А. А., Кудряшова Т. К., Кудряшова Д. А.* Селькупский праздник в *Пиль эд* и культ Лося // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск, 1996. С. 205–212.

Кирьяк 1998 — *Кирьяк М. А.* Грибы в сюжетах западно-чукотской позднепалеолитической графики (памятники мобильного искусства) // Мир древних образов на Дальнем Востоке. Владивосток, 1998. С. 106–122. (Тихоокеанская археология. Вып. 10.)

Кирьяк 2000 — *Кирьяк (Дикова) М. А.* Древнее искусство севера Дальнего Востока (Каменный век). Магадан, 2000.

Кулемзин, Лукина 1992 — *Кулемзин В. Н., Лукина Н. В.* Знакомьтесь: ханты. Новосибирск, 1992.

Мелетинский 1988 — *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатских народов мифология // Мифы народов мира / Ред. С. А. Токарев. М., 1988. Т. II. С. 274–278.

Мифология 2004 — Мифология селькупов / Науч. ред. В. В. Напольских. Томск, 2004. (Серия «Энциклопедия уральских мифологий».)

Патканов 1891 — *Патканов С.* Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб., 1891.

Пелих 1972 — *Пелих Г. И.* Происхождение селькупов. Томск, 1972.

Пелих 1981 — *Пелих Г. И.* Селькупы XVII в. Очерки социально-экономической истории. Новосибирск, 1981.

Пелих 1998 — *Пелих Г. И.* Селькупская мифология. Томск, 1998.

Прокофьев 1931 — *Прокофьев Г. Н.* Три года в самоедской школе // Советский Север. 1931. № 7–8. С. 143–160.

Прокофьев 1935 — *Прокофьев Г. Н.* Селькупский (остяко-самоедский) язык. Селькупская грамматика. Л., 1935. Ч. 1.

Прокофьева 1949 — *Прокофьева Е. Д.* Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 335–375.

Прокофьева 1952 — *Прокофьева Е. Д.* К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. С. 88–107. (ТИЭ. Новая серия. Т. 18.)

Прокофьева 1961 — *Прокофьева Е. Д.* Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. М.; Л., 1961. Т. 20. С. 54–74.

Прокофьева 1976 — *Прокофьева Е. Д.* Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 106–128.

Прокофьева 1981 — *Прокофьева Е. Д.* Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 42–68.

Селькупские сказки 1959 — Селькупские сказки. Сказки народов Севера. М.; Л., 1959. С. 143–170.

Степанова 2008 — *Степанова О. Б.* Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб., 2008.

Топоров 1987 — *Топоров В. Н.* Грибы // Мифы народов мира / Ред. С. А. Токарев. М., 1987. Т. I. С. 335–336.

Третьяков 1869 — *Третьяков П.* Туруханский край // ЗИРГО по общей географии. СПб., 1869. Т. 2. С. 215–531.

Формозов 1973 — *Формозов А. А.* Новые книги о наскальных изображениях в СССР (обзор публикаций 1968–1972 гг.) // СА. 1973. № 3.

Функ 2000 — *Функ Д. А.* Селькупский фольклор в самозаписи Т. К. Кудряшовой // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею д.и.н. профессора З. П. Соколовой. М., 2000. С. 223–237. (Сибирский этнографический сборник. Вып. 10.)

Шаповалов 2001 — *Шаповалов А. В.* Магический гриб мухомор. К вопросу об использовании психотропных средств в шаманской практике // Сибирская заимка: сетевой журн. 2001. № 4. URL: <http://www.zaimka.ru/culture/shapovalov1.shtml>

Шатилов 1927 — *Шатилов М. В.* Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского региона // Труды Томского краеведческого музея. Томск, 1927. Т. I.

Штернберг 1936 — *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Lehtisalo 1927 — *Lehtisalo T.* Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki, 1927. Vol. 53.

Levi-Strauss 1970 — *Levi-Strauss C.* Les champignons dans la culture // L'Homme. 1970. № 10. P. 5–16.

Wasson 1968 — *Wasson R. G.* Soma: Divine Mushroom of Immortality. The Hague: Mouton, 1968.

Wasson, Wasson 1957 — *Wasson R. G., Wasson V. P.* Mushrooms, Russia, and History. N. Y.: Pantheon Books, 1957. 2 Vols.