

Levi-Strauss C. Social Structure // Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory. Chicago, 1953.

Newall V. Egg // The Encyclopedia of Religion. Vol. 5. N.Y.; L., 1995.

Paulson I. Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker: Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung. Stockholm, 1958.

Rheenen G.V. Introduction to Folk Religion // <http://missiology.org/folkreligion/introduction.htm>

Robinson B.A. What is a «Pagan»? // www.religioustolerance.org/paganism.htm.

Snoek I.A.M. Initiations: A Methodological Approach to the application of Classification a. Definition Theory in the Study of Rituals. Proefschrift. Pijnacker, 1987.

Szacki J. Tradycja: Przegląd problematyki. W-wa, 1971.

Yoder D. Toward a Definition of Folk Religion // Western Folklore. Vol. XXXIII. № 1: Symposium on Folk Religion. 1974.

О.Б. Степанова

ОБ ОДНОЙ ИЗ КАТЕГОРИЙ ОБРАЗОВ ДУШИ У СЕЛЬКУПОВ

В мировоззрении селькупов иной мир, в котором продолжалась «иная» жизнь человеческих душ после смерти человека и из которого они вновь возвращались на землю, имел образ матери-предка; тело матери-предка, в свою очередь, представлялось полостью, которая заключала (или предполагала) в себе некую магическую «начинку», была заполнена жидким/вязким или воздушным «веществом», обладающим жизнедательно-убивающими свойствами. Это «вещество» или «вещества», являясь одним из составляющих инобытия, служили образами души человека: от них происходила земная жизнь, в них же могло превращаться всякое земное существо после смерти. Эту категорию душ человека мы и попытаемся рассмотреть в данной публикации. Самыми яркими примерами такой «структуры» инобытия служат образы водной и огненной субстанций.

Вода. Мифическая мать-прародительница селькупов — «старуха, живущая на дне» [Прокофьева 1976: 113], — была хозяйкой и воплощением животворящего «семиямного» болота или «моря (озера) с кровавой водой» [Прокофьева 1961: 58]; головой старухи считалась болотная чочка [Пелих 1972: 342; Мифология... 2004: 224, 236], из которой выходили на свет люди и в которую они возвращались после смерти [Пелих 1972: 342; Мифология... 2004: 224, 236]. На этом болоте было два улова с мертвой и живой водой [Прокофьев 1930: 368]. Образ матери-прародительницы отождествлялся также с рекой: «Обь — это бог, которого мы чтим более всех других богов!» [Костров 1872, №30: 4]; «Обь — это, наверно, женщина, может быть бабушка». «Реки и сейчас воспринимаются селькупами как сущность с женским началом», в первый день весеннего ледохода на Оби люди прино-

силы ей жертвы и просили дать еще время жизни. Весной, когда еще не весь лед на реке растаял, Обь сравнивают с состоянием женщины после родов, когда «не все еще очистилось», и опускают в воду красную тряпочку [Мифология 2004: 171-172]. Т.е. образ священной матери-предка (женского рождающе-убивающего начала) ассоциировался с водоемами, водными бассейнами — полостями, наполненными водой.

Вода в представлениях селькупов выступает как форма инобытийного существования человека и, значит, как образ души: «Там, где падал или умирал богатырь, земля проваливалась, и появлялось озеро» [Мифология 2004: 193, 283]. У южных селькупов река обозначается термином *квай* — душа: «Реку Обь самоеды поэтически называют Душою (*Kuai*)» [Кастрен 1999: 104]; «У томских самоедов Обь называется *Колда*, т.е. дух, душа» [Костров 1872, №30: 4].

В фольклоре душа-вода имеет образ живой воды. После воздействия живой воды начинает дышать олень в церемонии оживления бубна [Прокофьев 1930: 368]. Обливание водой богатыря в железной кольчуге дает богатырю силы в битве с врагами [Мифология 2004: 249]. Вода на Чертовом озере (*Лозыль-то*) способна превращать рыбу в младенца [Головнев 1995: 498]. Герой одной из сказок побеждает змея благодаря тому, что обманным путем пьет живую воду, а змей — мертвую, в результате чего последний ослабевает и оказывается побежденным [Мифология... 2004: 299]. Дочь Земли возвращает к жизни обессилевшего от ран богатыря, напоив его семь раз живой водой [Сказки нарымских селькупов... 1996: 173] и т.д. В родильном и погребальном обрядах младенца и покойного обмывают-«оживляют», маркируя начало их нового этапа жизни — в ином мире. Животворные качества, приписываемые селькупами воде, мы связываем с тем, что вода как жидкость была начинкой «плоти» в структуре утробы матери-предка и самостоятельной («жидкой») душой.

Огонь. В своей солнечно-огненной ипостаси «вмещающая жизнь» священная мать-прародительница, как говорили селькупы, «людей содержит» [Прокофьева 1976: 107]. В старинных селькупских преданиях и на шаманском языке солнце называлось *шунчи* и представлялось женщиной [Пелих 1966: 102; 1972: 92]. Термин *шунчи* (*сунчи*) трактуется так же, как «нутри», «внутренность» [Прокофьева 1961: 57, 65]. Нам селькупы переводили слово *Тельд* — «солнце» — как «солнце родившее» [ПМА]. Т.е. солнце представлялось женщиной и равно полостью, внутренность которой заполнена огнем. «В самом боге огонь. Как идет, за ним все загорается» [Там же]. Е.Д. Прокофьевой было записано предание об «огне-пламени бабушке» — «кожа ее как огонь горит» [Прокофьева 1977: 79]. Селькупы полагали, что «в земле огонь, там горячо» (АМАЭ, Прокофьев Ф. б. Оп. 1. Ед.хр. 9. Л. 5), а земля признается самой древней ипостасью матери-прародительницы.

Мать-прародительница — хозяйка и воплощение «моря с кровавой водой» — жаркого, «где светят семь солнц», мира предков селькупов, который в вертикальной модели вселенной находится на самом последнем ярусе неба или подземелья, а в горизонтальной — в верховьях или низовьях реки

[Прокофьев 1930: 370-371; Прокофьева 1952: 104; 1961: 58, 60, 68; 1976: 112]. В этом мире так жарко, что кольчуги борющихся героев спаиваются [Прокофьева 1961: 55-56]. По материалам Г.И. Пелих, огонь заполняет пространство шестого яруса подземного мира [Пелих 1998: 24]. «Красное огненное море плещется между железными и каменными берегами. Железо этого берега раскалено докрасна, а камни пылают белым светом. Этот раскаленный, пылающий бело-красными огнями берег кровавого моря селькупы называют *вэзон-корит*» [Там же: 22, 27, 28]. С каменно-железным огненным миром в самом тесном смысле сочетается образ матери-кузнеца: кузнечный молот и кузнечные щипцы — атрибуты священной старухи, разрывающей своих спаявшихся детей (=человеческие души), в пылу битвы поднявшихся сюда и оказавшихся в огненном плену [Прокофьева 1961: 55-56; 1976: 111; АМАЭ, Прокофьева К-И. Оп. 1. Ед.хр. 18. Л. 98], и кузнецов вообще: они «причастны к рождению новой жизни», они из огня и железа «выковывают» новые человеческие тела. Море с красной, как кровь, водой и красными берегами, жара, плавящая железо, и полыхающая огнем стихия солнца, хозяйкой которых была мать-предок, создают образ огненной утробы (неба, моря и подземелья) матери-предка и иного мира.

Образ хозяйки огня, как и любая иная ипостась матери-предка, контрастен. При помощи своих «детей»-костров она обогревает и кормит людей [Пелих 1998: 28]. «*Тюю имья* (*туй имья*) — огонь-бабушка. Она добрая, хорошая. Огонь — живой, с ним разговаривают. Когда зажигают, просят тепла. Но «если она — пожар в лесу, она злая» [ПМА]. Она может быть и беспощадно жестокой: «Ни один смертный человек не может заглянуть матери огня в глаза и остаться в живых. Под ее взглядом все обращается в уголь и в пепел» [Пелих 1998: 28]. «Огня пламени бабушка» может обречь на смерть людей, бывших с ней непочтительными, отняв у них огонь («Все семь родов людей без огня остались, — как жить будут?»), и даровать жизнь, возвратив огонь людям [Прокофьева 1977: 79].

Понятия «огонь» и «жизнь» были для селькупов равнозначны. Считалось, что солнце посылает на кончике утреннего луча-птицы на землю душу человека, которому суждено родиться. Солнечный луч — *ильсат* — «то, что оживляет», жизненная сила [Прокофьева 1961: 66]. Пожалуй, солнечный луч как частица огня и тепла, дарованных людям огненно-солнечной матерью, — самый яркий образ души в представлениях селькупов. Примечательно, что луч солнца и душа называются у селькупов одним словом — *ильсат*, где *ил* обозначает жизненное начало, жизненную силу [Прокофьева 1961: 57, 66]. Попадание луча утреннего солнца на женщину — условие и причина ее беременности, а также условие и причина того, что у нее родится ребенок «с душой» [Прокофьева 1976: 120]. Лучи утреннего солнца не только рождают новую жизнь, но и способны оживить умерших. В нескольких фольклорных сюжетах тело убитого врагами героя кладут на белую оленью шкуру на солнечной стороне чума. Утром, когда «солнце поднимется на высоту «ушек» (кончиков) лука, его первые лучи падают на убитого и оживляют его» [Там же: 107]. Душа-огонь попадает на землю не только

посредством солнечного луча. Звезды и молнии — тоже частицы небесного огня. Звезды-души падают на землю с неба [Прокофьева 1961: 63; 1977:75]. Души-молнии — это огненные стрелы, которыми стреляют на землю (=оплодотворяют землю) божества-небожители, в том числе сама мифическая старуха-предок [ПМА; Пелих 1980: 64].

Огонь, свет и тепло — образы человеческой души, приходящей из иного мира и дающей начало новой земной жизни. Следовательно, огонь — форма инобытийной жизни и существования человека после смерти, он — его покойницкая душа, которая в ином мире проживает еще одну жизнь: «Огонь живой, он растет, размножается, питается, умирает» [АМАЭ, Прокофьев. Ф. 6. Оп. 1. Ед.хр. 8. Л. 10-12]. Суть огненного инобытия — переваривание, переплавка и перековка, как в кузнечном горне, людских душ на участке их жизни, соответствующем «смерти»; здесь происходит то, что называется метаморфозами человеческой души.

Слова *шунчи* и *вэзон-корит* — не единственные термины, которыми селькупы обозначают огненную утробу. По данным Е.Д. Прокофьевой, словом *путы* селькупы называют «полость, внутренность, чем-либо заполненную» [1976: 109], основа *пу-* в этом слове обозначает камень, а основа *ты-* — огонь [ПМА]: буквальным переводом слова *путы* будет «каменная полость, заполненная огнем». Слово *путы* также является одним из терминов души: *путы* — «внутренности, нутро, душа, дух» [ПМА; Мифология... 2004: 245].

Кровь. Кровь — содержимое того самого красного моря в жарком, огненном мире предков, воплощением которого является «жизненная» старуха-прародительница. Все ее потомки — люди «одной крови», одного рода (народа). «Кровь (*кэм*) также имеет отношение к душе человека. Потеря крови грозит смертью. Кровь — это жизнь» [Прокофьева 1976: 127]. Огонь, и равно жизнь, возвращенные людям матерью огня, — это кровь из сердца человеческого сына: «Отсюда сказка-предание пойдет о том, что кровью сердца своего сына огонь зажгла ты» [Прокофьева 1977: 79]. Кровь — «начинка» и содержание главных органов человеческого тела, являющихся, в представлениях селькупов, образами души (сердца, печени, легких, матки, почек).

В одном из фольклорных сюжетов кровь имеет ясную ассоциацию с камнем, внутри которого «горит огонь»: «Камень жив, в нем есть огонь» [АМАЭ, Прокофьев. Ф. 6. Оп. 1. Ед.хр. 8. Л. 10-12; Ед.хр. 9. Л. 5; ПМА]. Из драгоценных камней — капель крови богатыря — влюбленная в богатыря Дочь Земли делает ожерелье. «Очарованное» ожерелье из красных камней и каждое «зерно» этого ожерелья защищают от всякого вреда и беды того, на ком находятся. Когда ожерелье рвется и рассыпается, герои, лишившись этой защиты, погибают [Плотников 1901: 196; Сказки нарымских селькупов... 1996: 171-176; Григоровский 1884: 21-22].

Душа-кровь, как и другие души человека, также имеет два значения: первое — связанное с рождением и возрождением жизни, второе — со смертью.

К первому из них относится представление о возможности оживить или вылечить человека с помощью чужой крови. В камланиях, устраиваемых по поводу чьей-то болезни, обычно использовалась кровь оленя: между ноздрями оленя делали разрез и пускали текущую из него кровь на живот больного, пригибая к нему голову оленя, затем усаживали больного на оленя и заставляли их объехать несколько раз по кругу [АМАЭ, Прокофьев. Ф. 6. Оп. 1. Ед.хр. 14. Л. 32]. В других случаях больного мазали кровью убитого с этой целью оленя [Третьяков 1869: 432]. В фольклоре богатырь *Палны*, когда тунгусы тяжело ранили его брата, дает ему выпить своей крови, потом камлает, и брат поправляется [Мифология... 2004: 148, 232]. До сих пор селькупы считают, что «кровью другого человека можно оживить умершего — шаман оживлял» [ПМА]. Кровь убитого животного, особенно медведя и лося, селькупы стараются не пролить на землю, для того чтобы обеспечить последующее его воскрешение [ПМА], которое, по-видимому, представляется невозможным без пролитой крови, нарушающей целостность организма. В «Мифологии селькупов» описан обряд призывания зимы, в котором слепленного из снега зайца мажут звериной кровью и бьют прутиком [Мифология... 2004: 147]. П. Третьяков сообщает о похожем обычае: «Инбатские остяки для прекращения стужи «пускают ушкана», т.е. делают из снега подобие зайца с головою, обращенною на юг, причем в эту статую пускают несколько капель собственной крови» [Третьяков 1869: 411]. По-видимому, кровь здесь служит средством оживления снежного зайца.

Вместе с тем кровь сочетается с представлениями об угрозе жизни и о смерти. Женскую менструальную кровь и кровавую жертву духам нижнего мира селькупы обозначали термином *пылы*, считая, что эта кровь «нечистая»: она устанавливает связь (мост) между миром живых и нижним миром мертвых и потому опасна для человека [Прокофьева 1976: 127]. Образом опасной, смертельной связи с иным миром считались кровеносные сосуды человека, когда по ним, как по «дорогам», передвигались злые *лозы*, причинявшие человеку болезнь [Там же: 123]. Через связь крови со смертью объясняются некоторые народные приметы, например: «если во сне видишь кровь, что-то случится с твоими близкими людьми — это предупреждение, к смерти» [ПМА].

Кровь представлялась жизненным началом, жизненной силой, условием и причиной жизни человека — душой, но в то же время, как и у каждого другого образа души, у нее было «лицо» смерти: через кровь к человеку из иного мира приходила смертельная опасность. Утроба мифической матери-предка, ее тело-полость не только воплощали собой пространство иного мира, но и служили «душехранилищем» всех кровавых («жидких») душ за пределами земного бытия; циркуляция душ между мирами регулировалась волей божественной матери.

Дыхание. Еще одна душа, относимая нами к рассматриваемой категории душ, — дыхание. У нарымских селькупов дыхание называлось главной, большой душой человека — *варгы кувей* [Ким 1997: 23], получаемой человеком от солнца, и, значит, из утробы иного мира: словом *ку* — «стебель» —

обозначался солнечный луч — «стебель солнца» [Прокофьева 1961: 66]. Слово *kwej* — «душа» — зафиксировано также в значении «пар» [Ким 1997: 18]. В фольклоре пар, выходящий изо рта при дыхании, и любой другой пар являются признаками живых людей: пар идет со лбов оживленных через варение в котле героев-братьев [Пелих 1998: 58]; по пару, выдыхаемому воинами приближающегося войска, судят о его многочисленности [Мифология... 2004: 244].

У северных селькупов дыхание — *кэйты* — является «одной частью сложной души *ильсат*». «Дыхание всегда с человеком, и только если человек умирает, оно из него выходит навеки» [Прокофьева 1976b: 120].

Душа-дыхание человека являлась в представлении селькупов динамичной — с возрастом менялась, делалась короче. Говорили, что у молодых душа длинная (*квэев томб*), а у старых — короткая (*квэев наука*) [Жулемзин 1994: 357]. Когда тазовские селькупы испытывают «силу души» (*ильсат*) на восхождении к вершинам священных сопот *Лозыль Лакка* и *Порге Мач*, «дурным знаком» считается тяжелое дыхание. Это знак того, что Старуха Земли может и не дать человеку еще семь лет жизни [Головнев 1995: 238-241].

Сила жизни, воплощенная в выходящем из утробы дыхании, является главным качеством матери-земли в образе лосихи: «Когда великая лосиха дышит, сила жизни выходит из нее вместе с ее дыханием» [Пелих 1998: 57]. Описание селькупского обряда оживления больного дыханием «священно-го» животного исследователи не оставили, но многое указывает на то, что такой обряд практиковался. Дыхание «священных» животных считалось целебным у многих народов Сибири. Например, долганы полагали, что «при болезни человека *һюр* его (*һюр* или *тыын* — дыхание человека, которое представлялось нитью) покрывалось инеем, «куржавело», отчего он умирал. В этих случаях подводили оленя и заставляли его дышать на больного, чтобы своим дыханием отогреть *һюр* человека» [АМАЭ, Попов. Ф. 14. Оп. 1. Ед.хр. 156]. У салымских хантов человек своим дыханием «оживлял» деревянную фигурку своего духа-охранителя [Шарапов 1992].

Когда человек умирал, дыхание «уходило из него навеки» или «поднималось на небо». Эти широко распространенные представления говорят о том, что связь умершего человека со священной матерью обрывалась. Но не менее частым является представление о том, что дыхание уходило в мир мертвых вместе с умершим, ведь покойник на том свете тоже дышал: «Отверстие в гробу просверливают, чтобы покойник дышал» [ПМА]. Данные противоречивые версии судьбы дыхания после смерти, по-видимому, соответствуют представлениям о двух разных по качествам душах — материальной (телесной) и бестелесной (бесплотной).

Вариативность известных нам терминов души-дыхания *куеі* (*кузи/квэи*), *куаі* (*куаи/квאי*), *куајі* (*куай/квай*), *квој*, *кувеј* (*кувей*) [Ким 1997: 16-25], *кэйы*, *квэййи* [Мифология... 2004: 147], *кейты* [Прокофьева 1976b: 120], *кај* [Пелих 1980: 58], *кые*, *кэи*, *кыя* [ПМА], по-видимому, определяется диалектными особенностями. Основы *kü-*, *kâ-*, *ke-*, *ko-* (*kwu-*, *kwa-*, *kwe-*, *kwo-*,

кву-) [Ким 1997: 16-25], образующие термины души-дыхания, содержатся также в словах, определяющих жизненность человека после перехода им границы миров: *кутантыкыль куп* 'грезящий, видящий необычное человек (шаман)' [Прокофьева 1981: 49]; *кюденте* 'увидеть во сне'; *кайтэ* 'болезнь'; *каа-* 'умирать' [Ким 1997:68]; *куқа* — 'смерть' (Ириков 1988:197); *кубыль кумыт, кубыль кумый* (Пелих 1998: 55, 58); *кумба* [Гемуев, Пелих 1993: 288; Ураев 1994: 83] — 'покойник' и др. Слово *куейD* было зафиксировано в значении «тенева душа» человека [Ким 1997: 18]. Производными от названных основ терминами у селькупов обозначаются ряд духов — *кувалоз, кведаргу, кодаргу, кударгу, кутаргу, квидаргу* [Там же: 16-25], *кава лоз* [Пелих 1980: 64], *куя лос, куйка лос* [ПМА], *кои* [Иванов 1970: 116], *кайволдын* [Пелих 1998: 32], *кавылго* [Пелих 1998: 31] т.д., — все они считаются душами умерших людей. Следовательно, можно предположить, что термин *куей* и его аналоги помимо души-дыхания обозначают душу вообще, т.е. являются универсальными терминами для обозначения души, в каком бы образе или виде она ни представлялась: П.И. Третьяков, например, сообщает, что душа человека на остяцко-самоедском наречии звучит как *квои*, и не ассоциирует ее с дыханием [Третьяков 1869: 418]. Итак, *кувей* — душа человека, основа его жизненности и в этом, и в ином мире, одним из значений которой является дыхание.

Женское молоко. Материнское молоко — еще один образ «жидкой» души, души-силы, получаемой человеком в юном возрасте из материнского организма. Молоку матери селькупы приписывали жизнедеятельные функции: оно оживляет новорожденного-*лоза*, лежащего в колыбели-утробе иного мира, превращая его в полноценного земного человека. В фольклоре молоко из груди женщины-матери «оживляет» героя, вернувшегося домой после долгих странствий: через sprыскивание молоком мать узнает (начинает видеть) своего сына: «Едут домой. К старушке матери... “Здорово, амба!” Когда сын пришел и поздоровался, она не поверила (плохо видела). Говорит: “Меня не обманешь”. Он говорит: “Подави титьку, молоко вышло”. Она поверила, что сын. Рассказал, где был» [Пелих 1972: 350]. В другой сказке точно так же через брызги молока женщина узнает своего сына, возвращенного ей мамонтом-матерью, вышедшей из проруби [АМАЭ, Прокофьева К-1. Оп. 1. Ед.хр. 107. Л. 52].

Чтобы оживить (т.е. вернуть в состояние живого земного человека) злого духа *йеречи*, нужно перерубить ему шею (отрубить голову), а «рану» смазать молоком зайчихи [Мифология 2004: 138].

Слюна. Образом души («жидкой» души) может служить в представлениях селькупов и слюна. По преданию, 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 сказках слюной можно было оживить умершего человека. Сказочный герой *Пыка и* — Бык-сын оживлял своего старика-отца, облизывая его тело, после того как отцу отрубали голову [Мифология... 2004: 254].

Представлениями о магических живительных свойствах слюны, видимо, можно объяснить общепринятое народное правило плевать на то, что расценивается как «дурной знак». Так принято плевать вслед кукушке, пересекшей человеку дорогу [ПИМА], плевать поверх дерева, согнувшегося над дорогой дугой, которое нельзя обойти [Мифология... 2004: 267]. Плевков в таких случаях выполняет охранительную, противостоящую злу функцию.

Плевков может выступать в роли невидимого и говорящего человеческим голосом духа (= инобытийной формы жизни человека): «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» [Мифология... 2004: 267].

Плевков 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» [Мифология... 2004: 267]. По сведениям Е.Д. Прокофьевой, маленькая птичка *сосы* (звук) показывала дорогу душе умершего в загробный мир [Прокофьева 1976: 118], изображение этой птички (а также змеи) прикладывали к антропоморфной фигурке-двойнику человека, изготовливаемой после его смерти [Прокофьева 1952: 100]. Фигурка умершего человека и птичка *сосы* (как и змея) представлялись самим покойным, его душой, преобразившейся за порогом смерти в птицу или в плевков. Таким образом, слюна — форма посмертного существования человека и дающее жизнь начало и, следовательно, образ души, приходящей к человеку из иного мира в его антропоморфном воплощении.

Кал. Кал — жидкая, вязкая субстанция — также выступает у селькупов как образ души: звезды в созвездии Плеяды селькупы называют «заячьи кучки» [Мифология... 2004: 212], а звезда, напомним, — один из наиболее часто называемых селькупскими образов жизненного начала человека.

Образ души-кала, дающей или спасающей жизнь человека, в материалах по мировоззрению селькупов, которые мы имеем, зафиксирован довольно плохо. В сказке о трех братьях рассказывается, как каждую ночь к костру приходил дед, у которого «кожа с головой вместе — сплошной лед и кал, кал и лед». Младшему из братьев, который отмывал старика от грязи, тот дарил волшебные камушки, сделавшие в конце концов этого брата богатым [Мифология... 2004: 292]. Кал и лед в образе старика-духа помогают герою, дарят ему волшебную силу, посредством которой герой меняет свою жизнь. Кал на/в голове старика-духа вызывает ассоциацию с живительной (каменно-огненной) мазью *нутур*, которая может оживить даже три года назад умершего человека [Гемуев 1984: 140]; мазь *нутур* хранится «на шапке» у «большого» духа, т.е. на/в его голове. И кал, и «огненная мазь» здесь — «вязкая начинка» головы (иначе — мозг) мифического духа, дающего жизнь и силу. В сказке о мальчике *Пучике-Чурьке* проглоченный чертом герой разрезает изнутри его брюхо ножом и выходит наружу весь перемазанный чертовым калом, но «целым и невредимым» [Мифология... 2004:

245]. По-видимому, через воздействие на мальчика чертова кала сказка объясняет причину его «целости и невредимости». Таким образом, кал, независимо от того, играет он роль «начинки» головы духа или содержимого его кишечника, здесь выступает жизнедательной субстанцией.

У хантов и эвенков, проживающих в Нарымском крае, — ближайших соседей селькупов — записаны фольклорные сюжеты, по которым из птичьего помета рождается ребенок.

Осталась старуха одна. «Как бы сына сделать?» — думает. Всякое пробовала брать, букашек, чтобы сделать из них человека. Делала, как куклу, и качала. Ничего не выходило. Потом глухариное г... качала, чтобы человек стал. Ничего не вышло, бросила. Потом вокруг озера пошла и нашла гусиное г... Взяла, опять качает. Из него вышел человек — Евток. Давай растить сына [ханты; Пелих 1972: 274].

Давно, давно было, никто не помнит. Жила старуха со стариком. Живут, скучно стало «надо посмотреть ребенка», говорит старуха. Стали смотреть. Взяла лебяжье г... (помет), давай качать, заревел, ребенок стал. Старуха уронила, все разбилось. Давай опять искать. Нашла гусево г... (помет). Взяли, начали качать, стал реветь, стал ребенок [тунгусы; Шатилов 1927: 150].

В данном случае кал играет роль источника жизни, жизненного начала и является образом души. Селькупским вариантом сюжета о происхождении ребенка из кала (а такой вариант, скорее всего, существует) мы, к сожалению, не располагаем.

В селькупских сказках кал чаще выступает как убивающее начало. В одной из сказок люди никак не могли убить старуху-ворожейку, забиравшую рыбу из их реки. «Потом посмотрят — она опять живая. Так семь раз рубили ее и ничего сделать не могли. А те люди, что рубили ее, потом с ума сошли. Тогда взяли, когда старуха спала, ее собачьим пометом помазали, и она сама кончилась» [Пелих 1972: 336]. Собачий кал в фольклоре — «максимально нечистая субстанция». Ведьмы подкладывают героям собачий кал вместо еды. Того, кто его съедает, ждет впереди какая-то неприятность [Мифология... 2004: 144]. Неоднократно встречающиеся в селькупском фольклоре чертовы навозные кучи-ловушки, заглатывающие/умерщвляющие человека, — ипостась духа, их установившего, и его челюстей [Мифология... 2004: 188-189, 282; Гемуев 1984: 148].

В навозных ловушках кал соотносится также с влажной глиной и любым другим вязким веществом [Мифология 2004: 188-189], из глины же, как считают селькупы, вышли первые люди [Кастрен 1999: 87]. Подобные вязкие вещества, способные давать жизнь и забирать ее, могут быть отнесены к «жидким душам», заключенным в некой твердой оболочке-полости, служащей образом утробы священной матери-предка. В фольклоре селькупов роль подобной полости, содержащей в себе душу-кал, может играть не только кишечник, сам по себе являющийся душой [Гемуев 1984: 148], но и любая другая полость человеческого организма, например, как мы уже упоминали, голова или челюсти.

По аналогии с выявленными образами души, другие, не рассмотренные нами продукты «жизнедеятельности» мифического организма, как то: моча, гной, слезы, пот, рвота, исходящие из соответствующих (и несоответствующих) им органов-полостей — тоже можно считать образами души. В отражении мифологическим сознанием они будут проявлять себя как жизненное начало: давать человеку жизнь и лишать ее. (Например, в сказке о *Канырсля* старуха *эмыль имакота* «из своих глаз гной деревянным черпаком вычерпывает». Эта ведьма — мать злых духов, однако она спасает от своих сыновей мальчика-героя. Вооруженная саблей, она приходит в вихре ветра и глотает расщепленные вихрем гнойные стружки с большой ноги мальчика [АМАЭ Прокофьева К-И. Оп. 1. Ед.хр. 18. Л. 130]. «Собрать» детальный образ каждой из этих иных «жидких» душ мы не можем за недостаточностью материала. К данной категории душ, на наш взгляд, следует отнести также душу-ум/мудрость/хитрость, тесно связанную с душой-ветром/вихрем, однако рассмотрение оных — тема отдельной публикации.

Библиография

- АМАЭ Попов. 14. Оп. 1.
АМАЭ Прокофьев. Ф. 6. Оп. 1.
АМАЭ Прокофьева К-И. Оп. 1.
ПМА — полевые материалы автора
Гемуев И.Н. Семья у селькупов (XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1984.
Гемуев И.Н., Пелих Г.И. О погребальной обрядности селькупов // Acta Ethnographica Hungarica. 1993. № 38 (1-3).
Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
Григорьевский Н.П. Описание Васюганской тундры // ЗЗСОРО. Кн. VI. Омск, 1884.
Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л., 1970.
Ириков С.И. Словарь селькупско-русский и русско-селькупский. Л., 1988.
Кастрен М.А. Сочинения. Тюмень, 1999. Т. 2: Путешествие в Сибирь (1845-1849).
Ким А.А. Очерки по селькупской культовой лексике. Томск, 1997.
Костров Н. Нарымский край // ТГВ. Томск, 1872. № 30.
Кулемзин В.М. Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII — XX вв. Селькупы // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2. Томск, 1994.
Мифология селькупов. Томск, 2004.
Пелих Г.И. Досамодийский тип жилища нарымских селькупов // УЗТГУ. Томск, 1966. Т. 60.
Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.
Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
Пелих Г.И. Селькупская мифология. Томск, 1998.

Плотников А.Ф. Нарымский край // ЗИРГО по отд. статистики. Т. X. Вып. 1. СПб., 1901.

Прокофьев Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия ЛГУ. Т. II. Л., 1930.

Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Тр. ИЭ. Новая серия. Т. XVIII. М.; Л., 1952.

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

Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Сб. МАЭ. Т. XXXIII. Л., 1977.

Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.

Сказки нарымских селькупов. Томск, 1996.

Третьяков П. Туруханский край // Записки ИРГО по общей географии. СПб., 1869. Т. 2.

Ураев Р.А. Материалы к шаманизму тымских селькупов (по данным экспедиции 1956 г.) // Тр. ТГОИАМ. Т. VII. Томск, 1994.

Шарапов В.Э. Ритуал изготовления личного духа-помощника у салымских хантов // Сибирские Чтения. 11-13 ноября 1992 г.: Тез. докл. СПб., 1992.

Шатилов М.Б. Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района (путевые заметки) // ТТКМ. Т. I. Томск, 1927.

Ю.Ю. Шевченко

ПРИТВОР-«БАБИНЕЦ» В СТРУКТУРЕ И ФУНКЦИОНАЛЬНОСТИ ХРИСТИАНСКОГО ХРАМА: ИННОВАЦИИ ТРАДИЦИИ

Пещерные строения — в силу условий их создания и существования — обладают значительной инерцией планиметрии и композиции внутреннего пространства. Наземные памятники зодчества, более подверженные инновациям, меняли свой облик и структуру (перестройки при ремонтах; реконструкции после разрушений) зачастую в значительной степени в зависимости от веяний времени. Наземная архитектура лабильна и отражает хронологические перемены в стилях и ордерах. Вырытые в лессах или выдолбленные в иных осадочных породах пещерные храмы инерциальны: они сохраняют изначальную стереометрию и несут черты, присущие древней традиции.

Считается, что Антониевы пещеры при Ильинской церкви и монастыре в Чернигове значительно реконструировались, как пещеры Киево-Печерского монастыря и другие. Некоторым ориентиром для выявления древних структур является план Антониевых пещер (рис. 1), наложенный на общий план Чернигова, выполненный при генерал-аншефе графе Михаиле Никитиче Кречетникове (1783 г.) [Лук'яненко 1974: 123-125].