

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ПРОИСХОЖДЕНИИ» СМЕРТИ

Л.Р. Павлинская

МИФЫ НАРОДОВ СИБИРИ О «ПРОИСХОЖДЕНИИ» СМЕРТИ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Собака понесла гнилушки и камень человеку, а навстречу черт:

— Клади гнилушки на ноги, а камень на голову.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Библиография

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

- Дьяконова В.П. Алтайцы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как исторический источник. Л., 1975.
- Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания. М., 2003.
- Крейнович Е.А. Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избранные труды. Якутск, 1992.
- Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
- Малиновский Б. Магия, наука религия. Будапешт; М., 1998.
- Мастюгина Т.М. Буряты // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2.
- Мифы, предания, сказки кетов / Сост., автор предисл. и коммент. Е.А. Алексеенко. М., 2001.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.
- Орочские сказки и мифы / Сост. В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. Новосибирск, 1966.
- Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор. СПб., 2002.
- Попов А.А. Душа и смерть по воззрениям нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Предания, легенды и мифы Саха (якутов): Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1995.
- Прокофьева Е.Д. Религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера: Сб. МАЭ. Л., 1977. Т. XXIII.
- Пропш В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Смоляк А.В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири. Л., 1976.
- Соколова З.П. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Фольклор удэгейцев: Нимангу, тэлунгу, ехэ: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1998. Т. 18.
- Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989.
- Хасанова М.М., Певнов А.М. Мифы и сказки негидальцев // Исследования по тунгусоведению. ELPR Publication Series A-2-024. Japan, Osaka, 2003.
- Хомич Л.В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири. Л., 1976.
- Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.
- Чернецов. Представления о душе у обских угров // ТИЭ. 1959. Нов. серия. Т. 51.
- Элиадэ М. Аспекты мифа. М., 2000.
- Элиадэ М. Священное и мирское. М., 1994.
- Эпические песни ненцев / Сост. и автор вступит. ст. З.Н. Куприянова. М., 1965.