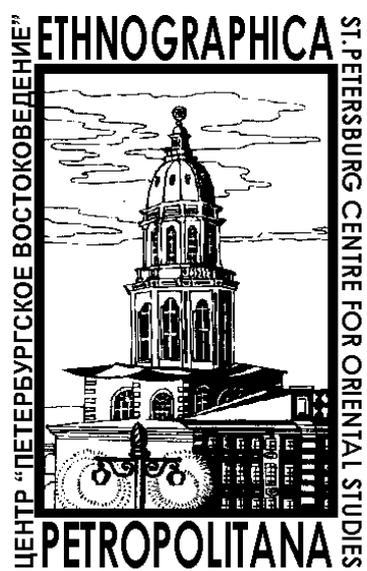


«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

Степанова Ольга Борисовна

**ТРАДИЦИОННОЕ
МИРОВОЗЗРЕНИЕ СЕЛЬКУПОВ:
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О КРУГОВОРОТЕ
ЖИЗНИ И ДУШЕ**



Санкт-Петербург
2008

УДК
ББК

Ответственный редактор — канд. ист. наук *Е. А. Алексеенко*

Рецензенты — доктор ист. наук *А. К. Салмин*, канд. ист. наук *В. А. Козьмин*

Издание осуществлено при финансовой поддержке компании
ООО «МКД-Групп»

Автор благодарит главу МО Красноселькупский район ЯНАО В. М. Мельникова и ведущего специалиста отдела по развитию агропромышленного комплекса и делам малочисленных народов Севера МО Красноселькупский район Т. Н. Шевченко за помощь в поисках финансирования данного издания.

Степанова О. Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. — 304 с. (Ethnographica Petropolitana, 000).

Изучение традиционной культуры одного из коренных этносов Западной Сибири — селькупов открывает широкие возможности для историко-культурных реконструкций и выявления закономерностей или хотя бы тенденций развития архаичных форм религии, что является одной из актуальных задач отечественной этнографии. В центре проблематики монографии находятся представления селькупов о душе и круговороте жизни, которые, как полагает автор, являются стержневым элементом, краткой «формулой» всякого традиционного мировоззрения. На основе анализа широкого спектра данных — мифологии, фольклора, верований, обычаев и обрядов, народных примет, изобразительного и музыкального творчества и т. д. — раскрывается роль души в концепции цикличности и бесконечности жизни, интерпретируются схемы и механизмы функционирования жизненного начала в мироздании, перечисляется и анализируется длинный ряд образов души и, как итог, выводится определение понятия «душа» в традиционной культуре селькупов. Книга представляет собой первый опыт специального исследования по вопросу традиционных представлений селькупов о душе и предназначена для этнографов, культурологов, фольклористов, археологов, историков и всех интересующихся мировоззренческими традициями народов Сибири.

ISBN 978-5-85803-398-1



© О. Б. Степанова, 2008
© Петербургское Востоковедение, 2008
© МАЭ РАН, 2008

ВВЕДЕНИЕ

Селькупы (устаревшие названия — остяки и остяко-самоеды) — небольшой таяжский народ Западной Сибири, по сей день в значительной степени сохраняющий традиционную культуру и образ жизни. Численность селькупов по переписи 2002 г. в Российской Федерации составляет 4242 чел., из них 1857 чел. проживают в Тюменской области (в том числе 1797 чел. в Ямало-Ненецком автономном округе — главным образом в Красноселькупском, Пуровском и Тазовском районах), 1787 чел. — в Томской обл. и 412 чел. — в Туруханском районе Красноярского края. (Более 160 селькупов избрали местом жительства другие регионы Российской Федерации, например, в Санкт-Петербурге селькупамися себя считают 30 чел., 35 селькупов проживают в Южном федеральном округе, 8 чел. — в Дальневосточном федеральном округе, 23 чел. — в Приволжском федеральном округе и т. д.) (Данные Интернета — <http://www.perepis2002.ru>).

Селькупский язык, вместе с ненецким, энецким и нганасанским, относится к самодийской языковой группе, входящей в семью уральских языков.

Селькупы считаются потомками населения кулайской археологической культуры, существовавшей в Среднем Приобье в V в. до н. э.— V в. н. э. С этой историко-культурной общностью большинство современных исследователей связывают также прошлое всех народов самодийской языковой группы [Чиндина 1984; 1991; Васильев 1994]. Непосредственными преемниками кулайцев в Среднем Приобье, по мнению археологов, являлось население, создавшее рёлкинскую археологическую культуру (VI—VIII вв. н. э.). Многие элементы хозяйственного уклада, орудий труда и быта рёлкинцев сопоставимы с селькупским этнографическим материалом [Чиндина 1984; 1991; 1995; 1996; Васильев 1994].

К середине 2-го тысячелетия нашей эры зона расселения предков современных селькупов располагалась на обширных пространствах по притокам р. Обь, начиная с р. Томь до р. Аган по Чульму, Кети, Васюгану, Тыму, Ваху. Для XVII в. известны восемь диалектно-территориальных групп: *чумульгула*, *сюсигула*, *шиешгула*, *сельгула*, *тегула*,

соргула, пайгула, кайбангула. У них сформировался комплексный тип хозяйства, который включал рыбную ловлю, охоту, собирательство и, очевидно, коневодство. Еще до присоединения Сибири к России у селькупов сложились территориально-племенные объединения во главе с князьями, передававшими власть по наследству и имевшими военную дружину [Пелих 1981; Головнев 1995].

С XVI в. началась активная волна заселения Западной Сибири. Оно шло двумя путями: через Урал — русскими переселенцами и из южных степей — тюркским кочевым населением. Некоторое время внешнему давлению успешно противодействовало крупное селькупское объединение Пегая Орда. Во главе ее в конце XVI—начале XVII в. стоял князь Воня, он длительное время отказывался признавать власть московского царя и вносить ясак в государственную казну. Лишь с основанием в 1596 г. Нарымского острога русские сумели закрепить на Средней Оби и обложить селькупов данью [Пелих 1981; Головнев 1995].

На рубеже XVII и XVIII вв., после падения Пегой Орды, центр селькупских земель — Сургутское и Ваховское Приобье — заселили ханты. Хантыйская миграция в эти районы началась задолго до появления русских и проходила постепенно — частью мирно, частью с военными столкновениями. Селькупы оказались разделенными хантыйским клином на две части. Одна часть (южные селькупы) осталась в Нарымском Приобье, другая (северные селькупы) начала отступать на Север — в верховья Таза. Здесь селькупы столкнулись с местным населением — предками современных ненцев, энцев и кетов, у которых им пришлось отвоевывать эти земли. К концу XVII в. селькупы окончательно закрепили за собой бассейн Верхнего и Среднего Таза. Так сложилась северная группа селькупов, проживающая в настоящее время главным образом в Красноселькупском районе Тюменской области [Долгих 1960; Прокофьева 1956; Пелих 1981; Головнев 1995; Хомич 2002 и др.].

Свое современное название селькупы получили в 1930-х гг. по самоназванию северных селькупов — *солькуп* или *шолькуп* 'таежный человек'. В группе южных селькупов оно утвердилось лишь в 1970-е гг., так как у них существовали свои самоназвания — *чумиль-куп* 'земляной человек', *суссе кум* или *шош кум* 'таежный человек' [Васильев 1994: 312].

По типологии хозяйства народов Северо-Западной Сибири, предложенной А. В. Головневым, среди северных селькупов распространен глубинно-таежный тип хозяйственного комплекса, включающий в себя таежное запорно-сетевое рыболовство (с круглогодичным промысловым циклом), северотаежную и таежную охоту (на дикого оленя, лося, пушного зверя и водоплавающую дичь), таежное транспортное оленеводство (с летним полувольным выпасом небольшого

поголовья в 5—15 оленей, разжиганием дымокуров и устройством оленных сараев) и собирательство (лесных ягод и кедрового ореха). Хозяйство нарымских селькупов А. В. Головнев относит к южнотаежному типу, отмеченному развитым животноводством (с содержанием лошадей, коров, овец и сенокосением), в некоторых районах — наличием земледелия и товарного собирательства при отсутствии оленеводства, а также рядом особенностей промыслового комплекса (неводного, сетевого, запорного и прочего рыболовства, охоты на лося, пушных зверей и водоплавающую дичь) [Головнев 1993].

Изучение традиционного мировоззрения народов нашей страны, и прежде всего народов Сибири, на протяжении многих десятилетий было и остается одним из приоритетных направлений отечественной этнографии. В традиционном мировоззрении — важнейшем компоненте этнической культуры — концентрируется многовековой опыт познания человеком мира и самого себя. «Изучение культуры коренных народов Сибири открывает широкие возможности для историко-культурных реконструкций и выявления закономерностей или хотя бы тенденций развития архаичных форм религии, что является одной из актуальных задач этнографической науки» [Зенько 1997: 3]. Традиционная духовная культура селькупов сохранила очень архаичные универсальные черты, в чем, на наш взгляд, состоит ее особая научная ценность и чем объясняется непреходящий к ней интерес.

Особенностями традиционного мировоззрения до сих пор определяется система ценностных и поведенческих ориентиров сибирских народов, а также их взаимоотношения с пришлым населением. Знание и изучение традиционного мировоззрения коренного населения востребовано в условиях промышленного освоения сибирских земель, которое чрезвычайно активизировалось в последние десятилетия. Изучение, фиксация и сохранение мировоззренческой традиции становятся актуальными при существующих тенденциях к унификации, забвению и, равно, к возрождению национальных форм культур [Степанова 2005а].

В области изучения традиционного мировоззрения селькупов имеются большие лакуны, о важности их восполнения нет необходимости говорить подробно. В центр проблематики данного исследования поставлена селькупская система взглядов на мир и место человека в нем, в которой главным способом осмысления действительности является мифология (мифотворчество). Мифы повествуют о происхождении мира, человека, культурных благ, о тайнах рождения и смерти и т. п. Мифологический способ мировосприятия отразился на сюжетах (мотивах) всех произведений словесного фольклора селькупов — сказок (в т. ч. «волшебных» [Пропп 2005]), преданий и рассказов, а также изобразительного, музыкального, танцевального и других видов народного творчества. Мифологическое мировосприятие определило со-

держание самого широкого круга представлений, верований, обычаев, обрядов, примет, социальных отношений, хозяйственных и бытовых навыков и т. д.

Символизм мифа представляет его важнейшую черту и определяет семиотическое пространство культуры — ее семиосферу [Лотман 1999: 165]. Каждое исследование по мировоззрению — неизбежная реконструкция, расшифровка, перевод языка культуры, состоящего из кодов, знаков и символов, на язык исследователя. Характерно, что реконструированная, понятная «чужим» (исследователю и его коллегам) картина мировидения народа не полностью соответствует, а лишь приближается к действительным представлениям носителей данной культуры, мыслящих иным, мифологическим способом.

Мы не ставим себе задачи реконструировать и дать общее описание мировоззрения селькупов — в его необъятном пространстве нас интересует стержневой элемент, а именно представления о душе и круговороте жизни. «В представлении о душе у каждого народа сконцентрирована как бы четкая формула его мировоззрения, которую обычно исследователи пытаются извлечь из огромного комплекса фактов (религиозных верований, примет, зачатков знания, искусства и т. д.), тогда как все это ярко выражено в представлении человека о самом себе, то есть о том, что мы неудачно называем «душою» [Прокофьева 1976б: 120]. Тема настоящей работы — представления селькупов о жизненном цикле и душе — до сих пор не имеет своего монографического исследования.

Интерес этнологов к определению понятия души в традиционных культурах возник вместе со становлением этнологии как науки во второй половине XIX—начале XX в. Спектр представлений, из которых изначально выводилось определение понятия «душа» и связанного с ней понятия «духи», рассматривался в контексте спора о происхождении религии и причинах появления религиозных верований [Спенсер 1998; Тэйлор 1939; Фрэзер 1980; Вундт 1913; Штернберг 1936 и др.]. Проблема души и духов занимала в этом споре второе место после вопросов психологического или социологического характера.

Английский ученый Г. Спенсер создал теорию, согласно которой в основе мифологического мышления лежат представления о духах, происходящие из представлений о душах предков — «специальной форме» человеческих душ. Возникновение представлений о душах и духах и происхождение религии Г. Спенсер объяснял психологическими и эмоциональными предпосылками [Спенсер 1998].

Англичанин Э. Тэйлор, одновременно с Г. Спенсером исследовавший идею души в первобытной культуре, выдвинул анимистическую теорию (от итал. *anima* 'душа') происхождения и развития религии. Согласно его теории, первобытный человек, размышляя над такими переживаниями, как смерть, болезни, состояние транса, видения и,

прежде всего, сны, пришел к выводу, что они могут быть объяснены наличием или отсутствием некоторой нематериальной сущности — души. Душа, отделенная от ее местообитания, могла представляться самостоятельной сущностью — отсюда возникла идея о сверхъестественных существах, что, в конечном счете, привело к появлению богов, возвышавшихся над людьми и определявших их судьбу. И теория духов, и теория души Э. Тэйлора — две версии теории сновидений, согласно которой первобытный человек проецировал идею души на другие создания, подобные себе, и даже на неодушевленные предметы [Тэйлор 1939].

В центре внимания научных поисков английского этнолога Дж. Фрэзера были стадии интеллектуального развития человечества, самой ранней из которых он считал магические представления и ритуалы, возникшие у первобытного человека через элементарные эмоциональные проявления. Кроме того, Дж. Фрэзер обратил внимание на широко распространенную веру во «внешнюю душу», способную не просто временно покинуть человеческое тело, но и скрываться ради безопасности в постороннем предмете, в теле животного и пр. Верой во «внешнюю душу» ученый объяснил тотемистические представления первобытного человека [Фрэзер 1980].

Немецкий психолог В. Вундт предположил, что творчество примитивного человека имеет два источника: эмоциональные процессы (инстинктивные проявления воли / непосредственная данная действительность) и логическое мышление. С первым он связывал как раннее представление о душе — «телесную душу», неотделимую от тела, помещавшуюся в крови, глазах, почках, фаллосе и других органах, так и более позднее — «свободную душу» (*психе*), способную покидать тело. Главными разновидностями «свободной души» он считал душу-дыхание и душу-тень. В. Вундт полагал, что мифологическое мышление возникает в эмоциональных процессах, которые приводят к вере в магию и демонов, и только на следующем эволюционном этапе, в эпоху тотемизма, возникает собственно религия в виде поклонения животным, замененного позже поклонением человеческому предку; поклонение предкам переходит в культ героев, а затем в культ богов [Вундт 1913].

Французский этнограф и психолог Л. Леви-Брюль в качестве иллюстрации своей теории антилогического (дологического) мышления (коллективных представлений, «закона соучастия»), являвшегося, как он считал, плодом «научения» и традиции, рассматривал представления о множественности разнородных душ в одном человеке, считая таковыми кровь, двойника, дыхание и пр. [Леви-Брюль 1937].

Один из создателей русской школы этнографии Л. Я. Штернберг утверждал, что идея души человека сравнительно поздняя, что вера во всеобщую одухотворенность природы и природных духов ей предше-

ствовала и что открытие души — результат открытия духов. Примитивный человек рассматривал себя как систему душ; даже свое собственное тело он включал в эту общую систему. Эта система множественности душ различала души не только по их природе, но и по форме, по роли, которую они играют в жизни человека, и т. д. По мнению Л. Я. Штернберга, у «примитивных» народов всякий вид души так или иначе телесен, но телесность эта различная. Она может быть более грубая, как, например, та душа, которую представляют в виде крови, или более тонкая, как душа тени [Штернберг 1936: 318]. Л. Я. Штернберг писал: «Это представление о телесности души, конечно, должно было пережить очень долгую эволюцию, прежде чем человечество пришло к убеждению, что если существует душа, то она должна быть другой природы, абсолютно противоположной природе телесности, подобно тому как представление о божестве, которое сначала мыслилось существом совершенно антропоморфным, то есть человекоподобным, потом превратилось в представление о существе особого порядка, духовного, хотя вполне ясного представления, что такое духовное в противоположность телесному, и наша философия не дает» [Штернберг 1936: 319].

Наиболее полным и «демократичным» (допускающим широкую вариативность) мы считаем определение термина «душа», данное С. А. Токаревым [1997: 414—416], в котором автор учитывает мнения по этому вопросу представителей разных этнологических школ и направлений. Мнения эти, как и представления, на которых они базируются, различаются, однако в своей противоречивой совокупности они дают общую картину представлений о душе у традиционных народов. Итак: «Душа — религиозно-мифологическое представление, возникающее на основе олицетворения жизненных процессов человеческого организма. Понятие „души“ как бессмертной нематериальной части человеческого существа, сложившееся у европейских народов под влиянием христианского вероучения, является плодом длительной и сложной дистилляции гораздо более смутных и элементарных мифологических представлений. Для неевропейских народов, у которых отсутствуют представления, эквивалентные этому понятию, характерно олицетворение отдельных сторон жизнедеятельности человека: дыхания, крови, частей и органов тела, сознания, чувства, движения, здоровья и пр., а также некоторых представлений, связанных со смертью и умершими» [Токарев 1997: 414]. В христианстве представление о душе достигло максимальной дематериализации, в то время как в самых ранних представлениях человека душа выглядела телесной, вещественной субстанцией, не всегда способной отделяться от тела. Например, очень архаично отождествление души человека с кровью («душа всякого тела есть кровь его»), с птицей или насекомым, чей вид принимала душа, выходящая из тела человека во время сна. Вместе с тем

в первобытных обществах широко распространена вера во внешнюю, свободную душу, пребывающую вне тела человека. Многим народам свойственно представление о множественности обитающих в человеке душ. Чрезвычайно разнообразны представления о душе умершего и ее судьбе, они связаны с идеей загробного мира, альтернативу которой составляет идея реинкарнации (переселения душ) [Токарев 1997: 414—415].

Современное («европейское», или христианизированное) и архаическое понятия души, имея общий смысл, заключенный главным образом в функции души обеспечивать поддержание человеческой жизни, во многом различаются и не соответствуют друг другу. «Аборигены вложили в это слово содержание, которое, как им показалось, наиболее соответствовало их представлениям» [Грачева 1975]. Исключить термин «душа» из применения при рассмотрении традиционного мировоззрения не представляется возможным: его использование как в научной литературе, так и в паре «ученый/информант» уже давно само стало традицией. Однако другое обозначение, и даже более адекватное архаическим представлениям, наш термин «душа» все-таки имеет. Сибиреведы МАЭ РАН в коллективной монографии «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера» (1976), подробно рассмотрев представления сибирских народов о мире и человеке, о душе и смерти, пришли к общему заключению, что термины, определяющие то, что мы обычно называем душой, у многих сибирских народов обозначают некое жизненное начало, саму жизнь, жизненность, жизненную силу, то, «чем живет человек», элементы, которые «жизнь держат», от которых «жизнь зависит». Душа в этом контексте — некая субстанция, наличие которой служит в большинстве традиционных культур Сибири основным универсальным критерием живого, живущего, жизненного. Термином «душа» («посмертная душа») обозначается также и та форма, в которой продолжает существовать (жить) умерший после смерти. Вычленив представления о душе в мировоззрении селькупов, мы будем в первую очередь ориентироваться на это, пусть более абстрактное и широкое, но оттого (на наш взгляд) более справедливое и точное определение. И главное — данное христианскому термину «душа» самими носителями традиции. В работе мы будем использовать оба термина — и «душа» и «жизненное начало» («жизненная сила», «жизненность»).

В определении души принципиальным нам представляется вопрос ее материальности (телесности) / нематериальности (бестелесности). Подчеркнем и разграничим, что, по определению С. А. Токарева, душа могла представляться: 1) телесной, 2) бестелесной, но связанной с телом, живущей в теле, 3) бестелесной и с телом не связанной.

Существует мнение, что «вряд ли является конструктивным ставить и решать вопрос о соотношении материального и идеального на

материале традиционного мировоззрения, ибо в нем просто нет места для подобного противопоставления» [Дмитриева 2007: 7]. Действительно, народы, сохраняющие традиционную культуру, не знали терминов и не имели понятий о материальном и нематериальном. Однако учеными проблема материальности и идеальности души рассматривалась с античных времен [Философский словарь 2001: 172—174], а в XIX в., со становлением этнологического научного направления, она превратилась в объект постоянного внимания этнологов ([Фрэзер 1980; Тэйлор 1939; Вундт 1913, Штернберг 1936] и др.). Сибиреведы МАЭ, авторы вышеупомянутой монографии, соглашаясь с тем, что вопрос о материальном и идеальном не был актуален для носителей традиционных верований, тем не менее приходят к выводу, что в представлениях народов Сибири души сочетают в себе как материальные, так и нематериальные признаки: «В миропонимании чукчей, которое опиралось не на научные, а на опытно-практические и мифологические основы, еще не сложилось дифференцированных представлений о материальном и идеальном. Поэтому в их языке, как и в языках других народов Севера, нет слов для обозначения этих понятий. Человек, как и все предметы природы, представлялся существом, обладающим двумя состояниями — видимым, определенно воспринимаемым нашими органами чувств, и невидимым, но сохраняющим свою предметную сущность, свои материальные, жизненно необходимые, житейские потребности, свойства. Даже после смерти он все равно живет, занимается теми же делами, что и при жизни, чтобы удовлетворить свои потребности, которые остаются неизменными» [Вдовин 1976: 244]. Душой *увирит* (где основа *увик* означает 'тело, туловище') — действующим жизненным началом, жизненной силой — чукчи называли сердце и печень любого живого существа, его пульс, дыхание и кровообращение, из чего также следует, что душа в представлениях чукчей имела материальную основу. Украденную душу человека злой дух, перед тем как съесть, откармливал. «*Увирит* настолько материальна, что ее можно повредить ударом, ножом или пулей» [Вдовин 1976: 245]. По воззрениям кетов, душа человека — *ульвэй* — являлась его невидимой половиной (двойником), живущей в/при теле и пользующейся свободой от него. «*Ульвэй* представлялась маленьким человечком, внешне являвшимся точной копией своего хозяина. Она считалась невидимой для большинства людей, но вполне материальной: как и сам человек, его *ульвэй* имела тело, кости, мысли и т. д. ... Если у человека отсутствовала рука или нога, безрукой или безногой оказывалась и его *ульвэй*. *Ульвэй* носила ту же одежду, что и человек... *Ульвэй* людей, живущих в одном чуме, так же как и они сами, варили чай, ложились спать, только несколько позднее своих хозяев», в своей посмертной ипостаси *ульвэй* могла превращаться в медведя [Алексеенко 1976: 99—100]. У селькупов душа «*ильсат* материальна — она ест и пьет». Она также

может быть видимой и невидимой и принимать разный облик [Прокофьева 1976б: 120—121]. По верованиям нганасан, кровь, глаза, сердце, дыхание, мозг, нутро (*корса*), волосы, ногти, слюна, кожа, вещи, которыми пользуется человек, его тень и некий двойник — это *нилымты* — его души, даруемые человеку высшим женским божеством элементы, от которых зависит жизнь человека. Материальность каждого из них нганасанам представляется несомненной: материальна даже мысль человека, которая в отсутствие хозяина охраняет его оленье стадо [Грачева 1976: 45—46]. Нанайцы имели представление о душе-птичке (*омиа*) и душе-теле (*уксуки*); первая из них жила на родовом дереве и посылалась небесной старухой *Омсон-мама* на землю для оплодотворения второй души (душа-птичка проникала в тело женщины). После смерти человека птичка-*омиа* возвращалась к *Омсон-мама* [Иванов 1976: 163—165]. Согласно одному из нивхских представлений, нивхи ведут свое происхождение от лиственницы. Души умерших превращаются в траву, бабочек, личинки, черемуху, кукушек и т. д. [Таксами 1976: 211, 213]. Терминология, связанная с понятиями «жизненная сила» и «душа», у коряков восходит к значениям «тело» и «внутренности человека», «живот». «Сама душа осознается в виде реальных предметов» [Антропова 1976: 261—262]. «По представлениям бурят-шаманистов, у каждого человека есть душа — *хунэнэн*, которая невидима, воздушна и находится в теле. Она в то же время материальна, отличается от тела, может по своему желанию покинуть его, странствовать по земле, побывать в мире духов и снова вернуться на место... Душа — двойник человека во всех отношениях, умственном, нравственном и физическом» [Михайлов 1976: 292]. В актуальных верованиях образы самого человека смешиваются с образами его души: в случае кражи души злым духом человек заболел или умирал; спасая душу, шаман спасал самого человека. Подобные представления, существовавшие в Сибири повсеместно, также указывают на тесную связь души и тела и незавершенность разделения их союза. Таким образом, материальность души в представлениях ряда народов Сибири не вызывает сомнения.

Нематериальность, бестелесность и «эфирность» души тем более не требует доказательств: души, выходящие из тела, чаще всего невидимы или видимы как дымка, туман, тень, «прозрачны», проникают сквозь предметы, действуют самостоятельно, независимо от человека, часто даже против его воли, они могут жить вне тела хозяина или уходить из него и через какое-то время возвращаться. Все народы Сибири практикуют магию «переселения» бестелесных душ в материальные предметы. Существует представление, что душа умершего человека, покидая тело, предназначенное для гниения, уходит в путешествие по потусторонним мирам и когда-нибудь вновь вселяется в младенца своего рода. Представления о нематериальности душ достаточно хо-

рошо «разработаны» в научной литературе, то есть выявлены во множестве архаических культур мира, описаны и проанализированы с разных точек зрения. Эти точки зрения легли в основу ряда теорий о происхождении религии (см. выше). Нематериальность «первобытной» души соответствует общепринятым «европейским» представлениям об этой субстанции и «перекидывает мост» от наших собственных прошлых этапов развития к современным.

Хронологические рамки исследования охватывают период с конца XVIII в., которым датируются самые ранние из используемых источников, до наших дней, то есть до начала XXI в. Допустимость таких широких временных рамок объясняется консерватизмом традиционного мировоззрения, стойкостью, жизнеспособностью и современностью самых глубинных мировоззренческих концепций, сформировавшихся за тысячелетия до этнографического времени.

К решению задачи рассмотрения (интерпретации) представлений селькупов о жизненном цикле и душе мы подходим главным образом с позиций «интерпретационной антропологии» К. Гирца, в границах которой, посредством структурно-семантического анализа селькупской культуры, проводится ее «насыщенное описание». Концепция К. Гирца содержит два положения: 1) Любое этнографическое исследование субъективно, так как оно в той или иной степени является интерпретацией изучаемой культуры и представляет собой некую модель, отличающуюся от действительных представлений. Оно — «не-что созданное», «нечто смоделированное». 2) Но это вовсе не значит, что этнографическое исследование неверно, не соответствует фактам или является неким гипотетическим мысленным упражнением. Этнографическое исследование, проводящееся на основе «насыщенного описания», естественно, приближается к объективности, ибо выводы и заключения исследователя опираются на большое количество фактов, которые действительно отражают опыт изучаемого народа [Гирц 2004]. Широко используя в нашем исследовании структурно-семантический анализ, мы, тем не менее, часто давали «говорить» самому материалу, отводя ему роль главного аргумента.

Исследование проводилось также с учетом сформулированного Л. Леви-Брюлем логического принципа мистических представлений «первобытных» народов — закона партиципации (сопричастия или антилогического мышления), суть которого состоит в том, что в «первобытном» мышлении все объекты и предметы мироздания связаны мистическим образом. То, что затрагивает один предмет, действует и на другой, но не объективно, а посредством мистики, при этом сам «первобытный» человек не различает объективное и мистическое действия. Например, «первобытный» человек сопричастен своей тени, и то, что действует на тень, действует и на ее хозяина, отсюда опасно пересекать открытое пространство в полдень, потому что можно поте-

рять свою тень, а вместе с ней и душу. Эти сопричастия формируют структуру категорий, в которой первобытный человек действует и из которой вырастает его социальная личность. Мистические сопричастия существуют между человеком и землей, между индивидуумом и его родом, между человеком и его тотемом, между человеком и принадлежащими ему вещами и т. д., охватывая каждую сторону его жизни [Леви-Брюль 1937].

Аналогичный подход к определению способов мышления в традиционном обществе был выработан Г. Н. Грачевой (1989). Ею был сформулирован принцип подобия, на котором базируется сложная система связей, соединяющая все части и частицы мира в мифологическом сознании и наполняющая сакральным смыслом все реалии повседневной жизни традиционного общества. В качестве закона построения мифологического текста тот же принцип — тождественности, эквивалентности различающихся по форме мифологических образов выделил Ю. М. Лотман, назвав его топологизмом (или изо- и гомеоморфностью). «Мифологический текст, в силу своей исключительной способности подвергаться топологическим трансформациям, с поразительной смелостью объявляет одним и тем же сущности, сближение которых представило бы для нас значительные трудности» [1999: 208]. Принципом подобия (топологичности) объясняется, в частности, известная закономерность создания мифологических образов многих народов: главный атрибут божества — его необходимое, существенное, неотъемлемое свойство — есть воплощение этого божества (см., например: [Рубинштейн 1997: 420—427]), или, другими словами, дух-хозяин чего-то, какого-то атрибута, находит воплощение в этом атрибуте. Данную закономерность мы будем широко использовать в исследовании наряду с другими методами для «прочтения» селькупских мифологических образов.

Существенную помощь в анализе многих образов и явлений традиционного мировоззрения селькупов оказала теория дуализма мифологического мышления А. М. Золотарева [1964], определившего мифологии архаических обществ как дуалистические системы, основанные на противопоставлении двух рядов мифологических символов, признаваемых положительными или отрицательными для данного племени (или его части, например фратрии). Социальным и культурно-историческим контекстом ранних дуалистических представлений, по мнению А. М. Золотарева, является дуалистическая организация общества, делившая каждое племя на две части. Согласно теории бинарных оппозиций ([Иванов 1972; Сегал 1973; Поршнева 1973] и др.), в мифологии, как правило, присутствует двоичная символическая классификация, с помощью которой у подавляющего числа архаических народов устройство мира описывалось через противопоставление друг другу пар символов или признаков: добрый/злой, жизнь/смерть, свой/

чужой, день/ночь, зима/лето, женатый/неженатый, замужняя/незамужняя, дом/вне дома, мужской/женский, правый/левый, единичное/множественное, общее/частное, хаос/порядок, дети/взрослые и т. д. [Поршнева 1973: 4]. Эти оппозиции «одновременно разделяют и объединяют, а именно разъединяют данную этническую группу с другой или другими и соединяют ее членов между собой. Сущность оппозиции не в соотношении двух элементов, а в одном элементе, который и есть полярная двусмысленность. Полная совокупность этих веками накапливающихся отличий тождественна специфической культуре данного этноса» [Поршнева 1973: 4].

Среди методов, использованных в исследовании, можно назвать также системный подход (анализу подвергались разные составляющие традиционной культуры селькупов — фольклор, погребальный и родильный обряды, способы захоронения, приметы и запреты и пр.) и сравнительно-исторический метод, включающий в себя: а) метод ретроспективной реконструкции (любая реконструкция фрагментов традиционного мировоззрения неизбежно является ретроспективной), б) типологический метод (например, характеристики, повторяемые в нескольких образах, обобщались в комплекс признаков, через который, в свою очередь, выделялись следующие аналогичные образы, и тем самым формировался типологический ряд образов).

Многие методологические положения/подходы, которые мы старались применять, как удачно сформулировал К. Гирц, «содержатся не в „теории культуры“ как таковой, а в конкретных исследованиях, эти положения чрезвычайно сложно отделить от самих исследований и дать им краткое название, настолько они конкретны» [Гирц 2004]. К таким исследованиям мы относим работы В. Я. Проппа, рассмотревшего на примере русских народных сказок образы потустороннего мира и способы перехода в этот мир [2005], А. Геннепа [1999] и А. К. Байбурина [1993], исследовавших семантику «обрядов перехода» в разных традиционных культурах, В. В. Напольских [1990; 1991], изучившего один из общесибирских мифов первотворения, А. М. Сагалаева [1991], раскрывшего параллели в мировоззрении уральских и алтайских народов, а также ряд работ других авторов (С. В. Иванова [1954; 1970], А. Ю. Айхенвальда, В. Я. Петрухина, Е. А. Хелимского [1982], В. Г. Богораза [1910], А. О. Большакова [2001], В. Диосэги [1952], Д. К. Зеленина [1936], В. В. Иванова, В. Н. Топорова [1974], Р. В. Кинжалова [2008], Е. С. Новик [1984], В. Н. Топорова [1969; 1987; 1988], С. А. Токарева [1986], М. Элиаде [2000], авторов «Мифов народов мира» [1997] и т. д.).

Представления селькупов о душе и жизненном начале никогда еще не становились темой отдельного научного исследования. Однако фрагментарные материалы по данному вопросу, прямые или косвен-

ные, поставленные в контекст более широкой тематики (народного мировоззрения), содержит большой ряд источников и литературы.

Первые сведения о мировоззрении селькупов содержатся в работах Г. Новицкого [1884], Г. Ф. Миллера [1937; 1941; 2005] и И. Г. Георги [1799]. Однако эти ученые или не дифференцировали селькупов и угров, называя и первых и вторых «остяками» (И. Г. Георги), или, разделяя их (Пегая орда и остяки у Г. Новицкого, «особый народ», отличающийся от остяков и имеющий большое сходство с самоедами, — у Г. Ф. Миллера), не давали приводимым о них вкуче сведениям точной этнической или хотя бы географической привязки. По интересующей нас теме удалось почерпнуть некоторые факты лишь у Г. Новицкого, который немало страниц своего сочинения посвятил описанию «зловерия», богам и кумирам «народа остяцкого» [Новицкий 1884: 19, 47—59], говоря, в частности, о селькупах, что можно установить при сопоставлении его описаний с материалами более поздних авторов. К работам XVIII в., содержащим сведения о мировоззрении селькупов, мы бы отнесли еще «Описание о жизни и упражнении обитающих в Туруханской округе разного рода ясачных иноверцев, учиненное ноября 15 дня 1782 года» за подписью капитана исправника Ивана Башкурова [Андреев 1947], составленное в «жанре» анкеты. Однако в данной работе из числа упоминаемых народов (остяков, тунгусов, якутов и самоедов) выделить селькупов проблематично.

В 1833 г. в журнале «Заволжский муравей» была опубликована статья «Бродящие народы Туруханского края» полковника Маслова, который, по-видимому, по долгу службы долго жил в Туруханском крае и немало повидал. Маслов считает селькупов «частью самоеди, неправильно называемой остяками», разграничивая их с кетами (енисейскими остяками) и выделяя как особую группу самоедов, имеющую представление о собственном боге *Номе* — «Высшем Существо», «Творце мира» [Маслов 1833: 510]. В статье Маслова содержатся редкие сведения о нартенном собачьем транспорте (и обращении с собаками), а также о свадебном обряде, об отношении селькупов к своим женам, о шаманах и шаманском избранничестве [Маслов 1833: 506—523]. Особую ценность работе Маслова придают два приводимых им селькупских предания. Первое предание, записанное Масловым в сымском роду, — о пришествии селькупов на реку Таз [Маслов 1833: 512] — впоследствии никем больше не было зафиксировано. По-видимому, губернатор Енисейского края А. П. Степанов, который повторил это предание почти с дословной точностью в своей работе «Енисейская губерния» (1835), позаимствовал его у Маслова. Со сноской на А. П. Степанова оно было не раз перепечатано другими авторами. Маслову принадлежит пальма первенства в записи другого предания — о старике Заячья Парка [Маслов 1833: 521], хорошо известного

каждому тазовскому селькупу по сей день и неоднократно зафиксированного исследователями также у соседних народов.

В первой половине XIX в. была опубликована уже упомянутая монография губернатора Енисейского края А. П. Степанова под названием «Енисейская губерния» (1835), отражающая специфику жизни и быта народов Енисейской губернии, в том числе селькупов, определяемых в работе А. П. Степанова по приводимому им составу административных родов. Относительно традиционных верований селькупов книга содержит самые общие краткие сведения. Для нас представляет ценность замечание А. П. Степанова о том, что все инородцы «при вере в духов имеют некоторое понятие о возможности существовать, не умирая» [Степанов 1835: 60].

Особая роль в изучении селькупов принадлежит выдающемуся исследователю языка и культуры самодийцев М. А. Кастрену. Его «Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири 1838—1844, 1845—1849 гг.» было издано в 1860 г. М. А. Кастрен впервые, по данным языка и культуры, выделил из числа всех остяков в самостоятельный этнос «томских самоедов», имеющих самоназвания *чумылькуп*, *шошкуп*, *суссе-кум* [Кастрен 1999: 87], то есть южную группу селькупов. Байхинских и тазовских остяков (или самоедов), распадающихся на племена *Лимбель-гум* и *Казель-гум*, М. А. Кастрен разграничил с юраками (ненцами), объединив первых вместе с карасинскими самоедами/остяками в «южную ветвь самоедского племени» [Кастрен 1999: 159, 178], чем определил группу северных селькупов. М. А. Кастрену принадлежат довольно подробные описания религиозных верований и представлений, а также образцы фольклора селькупов, которые мы используем в исследовании по нашей теме.

Многие аспекты быта и жизни селькупов XIX в. были освещены в работах князя Н. Кострова [1857; 1872—1873; 1879] — крупного администратора, занимавшего некоторое время должность томского губернатора. К сожалению, степень информативности его работ в плане сведений по мировоззрению селькупов невелика. Большой заслугой Н. Кострова является издание «Образцов народной литературы самоедов» (1882), в котором были опубликованы шесть текстов М. А. Кастрена и один текст, записанный Н. П. Григоровским. Сочинения других сибирских чиновников, имевших возможность непосредственно наблюдать жизнь селькупов, — А. Мордвинова [1860], М. Ф. Кривошапкина [1865], П. Третьякова [1869], служивших в Туруханском крае, содержат намного более интересные данные и именно о духовной культуре селькупов. А. Мордвинов и М. Ф. Кривошапкин (последний являлся енисейским окружным медиком) хоть и кратко, но по собственным наблюдениям описывают родильный, свадебный, погребальный обряды и обряд сватовства, традиции в воспитании детей, а также некоторые селькупские обычаи, соблюдаемые при добыче медведя,

при получении от подозреваемых признания в преступлении, при обращении с огнем и т. д. П. Третьяков — беспристрастный и очень тонкий наблюдатель — описывает сватовство, свадьбу, способы захоронения умерших (в частности умерших шаманов), семейные отношения, внешность и характер тазовских остяков, традицию наречения именем, шаманские способы лечения больного, делает много кратких, но исключительно важных для нас замечаний, характеризующих мировоззрение селькупов.

В 1866 г. по инициативе генерал-губернатора Восточной Сибири Н. П. Синельникова и группы золотопромышленников в Туруханский край для проведения этнографического исследования был командирован русский историк А. П. Щапов, отбывавший в Иркутской губернии ссылку за свои политические убеждения. В работе «Историко-географические и этнологические заметки о Сибирском населении» [1872; 1937] А. П. Щапов помимо данных о физическом развитии, «экономическом быте» и «умственном складе» туруханского населения (как инородцев, так и русских старожилов) перечисляет множество остяцких примет, пишет о нравах, вере и представлениях о мире жителей прихода тазовской церкви.

В последней четверти XIX в. появляются посвященные селькупам Нарымского края работы Н. П. Григоровского [1882; 1884], собравшего «мнения и предания о мамонте у нарымских инородцев», а также описавшего несколько культовых мест васюганских селькупов. Н. П. Григоровскому принадлежат две самостоятельные публикации фольклора нарымских селькупов [1879; 1888] и один фольклорный текст, опубликованный Н. Костровым [1882].

Нельзя не упомянуть небольшую, но емкую статью ученого, кандидата естественных наук, состоявшего на службе в губернском статистическом комитете Томской губернии, А. В. Адрианова «Забытые люди забытого края» об остяках и самоедах Нарымского края, опубликованную в газете «Русские ведомости» в 1889 г. Статья содержит много подробных сведений о жизни нарымских инородцев, в частности об их «вере в невидимых духов». Автора интересуют остяцкие и самоедские домашние и «общественные» «фетиши», ритуалы и правила их содержания, кормления, принесения им пожертвований, обращения к ним с просьбами о помощи и здоровье и пр.

В 1901 г. выходит книга «пристава 5 стана Томского уезда» А. Ф. Плотникова «Нарымский край». Среди различных материалов, опубликованных в его книге, имеются сведения о верованиях и представлениях нарымских селькупов, в частности о татуировке, наречении именем, богам, идолах и домашних «болванчиках», «шаманской религии», «кумирнях-амбарах» и других святилищах, а также о некоторых культовых ритуалах.

В начале XX в. среди селькупов работал финский ученый К. Доннер. В 1915 г. в научном сборнике «Трудов Томского общества изучения Сибири» под названием «Самоедский эпос» был опубликован его пересказ нескольких фольклорных сюжетов про героев *Итте* и *Пюнегуссе*. В таком объеме цикл сюжетов об *Итте* в южноселькупском ареале больше никому не удалось записать. По программе изучения народностей уральской группы языков, принятой Финно-угорским обществом в конце XIX в., из Финляндии в Россию помимо К. Доннера отправился также У. Т. Сирелиус, который занимался главным образом хантами, по селькупам он собирал материал «попутно». В работе «*Vas-Juganin Jumalat*» [1928] У. Т. Сирелиус дает описания нескольких святилищ нарымских селькупов.

Краткие, но важные сведения по верованиям селькупов мы нашли в «Путевых заметках» М. Шатилова, опубликованных в «Трудах Томского краевого музея» (1927). Его описания двух священных прикладов с медными котлами, хранившихся в амбарах жителей юрт Тюхтеревых и Пыжиных Нарымского края, — единственные встретившиеся нам в литературе.

Статью «Баишенские „остяки“ (остяко-самоеды) Туруханского края в конце XIX в.» (1931), содержащую ряд материалов по верованиям, оставил после себя податной инспектор Туруханского края (и исследователь-этнограф) П. Е. Островских. Селькупов он посетил на рубеже XIX и XX вв. Им также была собрана коллекция предметов материальной и духовной культуры восточной группы северных селькупов, хранящаяся сегодня в Российском этнографическом музее и в музеях Германии.

Мы перечислили более десятка фамилий авторов — ученых, чиновников, путешественников, которые за два столетия способствовали накоплению значительного материала по мировоззрению селькупов. Эти авторы в большинстве своем имели целью дать общую характеристику края, губернии, начиная с природных условий и быта народов, ее населяющих. Особенность работ этих исследователей в отношении вопросов мировоззрения — фрагментарный и большей частью беспорядочный пересказ виденного и слышанного. Заслуги их достойны уважения и благодарности, но они не могут сравниться с тем, что сделали для изучения культуры селькупов Г. Н. и Е. Д. Прокофьевы, которые после окончания этнографического отделения географического факультета Ленинградского университета в 1925 г. поехали учительствовать в начальную школу поселка Янов Стан Туруханского края с целью профессионального изучения селькупов — их быта, языка и духовной культуры. В Яновом Стане они прожили три года. Период в истории «селькуповедения» от появления первых публикаций супругов Прокофьевых и до смерти Е. Д. Прокофьевой в 1978 г. нам бы хотелось называть «прокофьевским». Перечислить подробно вопросы,

по которым Е. Д. и Г. Н. Прокофьевы собрали богатейший материал и рассмотрели его с научной точки зрения, будет довольно сложно, тем более что в дальнейшем мы будем цитировать их работы часто и основательно. Поэтому ограничимся некоторым обобщением: ученые с максимально возможной для своего времени полнотой описали мировоззрение, верования, обряды, фольклор, язык, быт и социальные отношения селькупов (последние опять же через призму мировоззрения), и в частности, что для нас важнее всего, представления о душе и жизненном начале. Г. Н. и Е. Д. Прокофьевы, «по существу, открыли селькупов» [Хомич 2002: 20]. Научное наследство Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых насчитывает несколько десятков замечательных, емких публикаций [Прокофьев 1928; 1930; 1931; 1935; 1940; Прокофьева 1932; 1947; 1949а; 1949б; 1950; 1952; 1956; 1961а; 1961б; 1971; 1976а; 1976б; 1977; 1981 и др.].

В архиве МАЭ РАН хранятся полевые дневники Г. Н. Прокофьева — отдельные их записи, касающиеся вопросов мировоззрения селькупов, не вошедшие в опубликованные работы Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых — и незавершенное диссертационное исследование Е. Д. Прокофьевой по селькупскому фольклору. Архивные материалы Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых (АМАЭ, фонд № 6 Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых и фонд К-1, содержащий материалы Е. Д. Прокофьевой) мы будем привлекать в нашей работе.

С двадцатым веком связано имя еще одного крупного исследователя селькупов — Г. И. Пелих [1955; 1962; 1963а; 1963б; 1964; 1966; 1969; 1972; 1973а; 1973б; 1980; 1981; 1992; 1995; 1998 и др.]. Значение работ Г. И. Пелих трудно переоценить. За полвека своей научной деятельности (с начала 1950-х до конца 1990-х) Г. И. Пелих собрала и обработала огромный материал по представлениям как южных, так и северных селькупов. Исследования Г. И. Пелих наглядно продемонстрировали, что все вопросы этнографии селькупов, будь то социальная организация, история жилища или этногенез, имеют тесную связь с мировоззрением и не могут рассматриваться отдельно от него. В трудах Г. И. Пелих отсутствуют простые описания материала, ее работы — образец блестящей логики, способности ставить вопросы, сопоставлять и обобщать разрозненные факты, выявлять скрытые связи и закономерности, выстраивать цепочки доказательств, подводящие к важным заключениям и выводам. Наиболее крупные работы Г. И. Пелих по мировоззрению селькупов — статья «Материалы по селькупскому шаманству» (1980) и опубликованная в незавершенном виде — незадолго до смерти ученого — монография «Селькупская мифология» (1998). Нельзя не упомянуть здесь о 48 фольклорных текстах, записанных Г. И. Пелих у нарымских селькупов и опубликованных в приложении к монографии «Происхождение селькупов» (1972), которые в нашем исследовании играют роль важного источника. У

Г. И. Пелих нет отдельного исследования по представлениям селькупов о душе, но она неоднократно касалась данного вопроса в контексте других тем, на ее разработки и суждения мы, разумеется, будем опираться.

Несколько экспедиционных поездок к северным селькупам в 1970—1979 гг. Г. И. Пелих совершила вместе с И. Н. Гемуевым. Результатом сотрудничества ученых стал ряд совместных статей по шаманству, надмогильным сооружениям и оленеводству тазовских и туруханских селькупов [Гемуев, Пелих 1974; 1993; 1997]. Этнография селькупов была приоритетной исследовательской темой И. Н. Гемуева, его заслуги в этой области также значительны. И. Н. Гемуевым были рассмотрены вопросы социальной организации, семейных отношений, семейная обрядность селькупов, опубликован ряд фольклорных текстов [1972; 1973; 1980; 1983а; 1983b; 1984а; 1984b; 1985; 2005 и др.].

В настоящее время крупным экспертом в области современного и традиционного мировоззрения селькупов является А. В. Головнев. В книге «Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров» (1995) А. В. Головнев описывает духовную культуру ненцев, селькупов, хантов и манси. «Изложение построено так, что культуры через посредство автора-толкователя „сами говорят о себе“. Темами разговора являются войны и вожди, вещь и пространство, природа и живое время, обряды и боги. В центре повествования человек с его традиционной философией жизни» [Головнев 1995: 2]. По теме нашего исследования из этой книги А. В. Головнева было почерпнуто немалое количество сведений.

Начиная с 1990-х гг. в научных изданиях появляются публикации по традиционному мировоззрению томских селькупов Н. А. Тучковой. Значительный современный полевой материал, содержащийся в работах Н. А. Тучковой, свидетельствует о том, что еще рано говорить об утрате селькупам своей традиционности и самобытности, эти качества живут в народе, надо лишь научиться их видеть и замечать. В 2004 г. Н. А. Тучкова выступила руководителем авторского коллектива и автором многих статей фундаментального издания «Мифология селькупов», вышедшего в серии «Энциклопедия уральских мифологий», а также автором глав «Материальная культура», «Семейная обрядность», «Мировоззрение, мифология, культ» и «Духовная культура» в разделе «Селькупы» тома «Народы Западной Сибири», вышедшего в 2005 г. в академической серии «Народы и культуры». Работы Н. А. Тучковой [1995; 1996; 1997а; 1997b; 2001а; 2001b; 2002а; 2002b; 2004а, b, c, d; 2005а, b, c, d] оказали нам существенную помощь в исследовании.

Ряд членов авторского коллектива вышеназванной энциклопедии «Мифология селькупов» [2004] образуют современную группу ученых-лингвистов, чьи исследования оставляют ощутимый след не толь-

ко в языкознании, но и в селькупской этнографии. К ним относятся А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич и А. А. Ким-Малони. В «Мифологии селькупов» эти авторы пересказали и прокомментировали множество селькупских мифологических и фольклорных текстов, как опубликованных разными авторами, так и неопубликованных, хранящихся в чьих-то личных архивах (например, в архиве ученицы Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых Л. А. Варковицкой), а также текстов, собранных ими за время многократных экспедиционных поездок к селькупам. В «Мифологии селькупов» А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич и А. А. Ким-Малони выступают также как авторы статей о селькупских верованиях, обрядах, культах, праздниках, богах, шаманах и т. д.

А. А. Ким-Малони опубликовала в одном из научных сборников и ввела в научный оборот принадлежащие археологу Р. А. Ураеву (1994) очень ценные материалы по мировоззрению южных селькупов, собранные им во время его работы в районе р. Тым в 1950-е гг. и много лет пролежавшие в его домашнем архиве. Монография А. А. Ким «Очерки по селькупской культовой лексике» (1997а) содержит раздел «Душа: слово и понятие», где с позиций лингвиста производится анализ всех известных селькупских терминов с использованием этнографических сведений о душе. Сакральная культура селькупов стала главной темой и других работ А. А. Ким [1992; 1994; 1996а; 1996б; 1997б]. О. А. Казакевич и А. И. Кузнецовой принадлежит также ряд статей по таким вопросам традиционного мировоззрения селькупов, как этические нормы селькупского общества, представления о болезни, сне и смерти и др. [Казакевич 1998; 2000а; 2000б; 2001; 2002; Кузнецова 1998; 2001].

Отдельные темы этнографии селькупов рассматривались многими другими современными учеными: родовой и племенной состав селькупов в XVIII в. — Б. О. Долгих [1960]; этническая история — В. И. Васильевым [1976; 1985; 1992; 1994; 2005]; семейная обрядность, семья и производственный коллектив у туруханских селькупов в XIX в., брачно-родственные связи, формирование и этнокультурная история северных селькупов — В. В. Лебедевым [1978; 1980а; 1980б; 1988]; погребальный обряд тазовских селькупов, современные этнические процессы, этническая психология, современная духовная культура и хозяйственная ситуация — Л. Т. Шаргородским [1990; 1992; 1994а; 1994б; 1988; 1989; 2002]; типы надмогильных сооружений тазовских селькупов — А. В. Бауло [1980]; погребальный обряд — В. М. Кулемзиным [1984; 1990; 1994]; культовые места и культовые комплексы селькупов — Иг. В. Беличем [1997; 2001], Ю. И. Ожередовым [1995], Я. А. Яковлевым [1989]; древняя история, археологические находки и памятники, погребальный обряд по данным археологии — А. И. Бобровой [1990; 1997], Л. А. Чиндиной [1984; 1991; 1995; 1996], В. И. Матющенко [1964]; имя числительное в картине мира селькупов — В. В. Бы-

коня [1998]; вопросы этногенеза, современные этнические процессы, социальная организация — З. П. Соколовой [1961; 1970; 1973; 1980]; селькупские имена — С. М. Малиновской [1989]; календарная система — С. Ю. Колесниковой [2000]; декоративные традиции и орнамент — О. М. Рындиной [1988; 1993]; музейные этнографические коллекции по этнографии селькупов — И. А. Карапетовой [2005], С. В. Ивановым [1970], Н. В. Лукиной [1979], А. А. Пихновской [2001a, b], Э. Шапошниковой [2000]; одежда — Н. Ф. Прытковой [1970]; средства передвижения нарымских селькупов — Н. В. Лукиной [1966]; тамги селькупов — Ю. Б. Симченко [1965] и др. Все эти работы содержат разного объема прямые или косвенные сведения по интересующей нас теме.

В заключение обзора литературы по этнографии и мировоззрению селькупов перечислим основные публикации (в том числе уже упоминавшиеся) селькупских фольклорных текстов, так как они являются одним из главных источников нашего исследования: М. А. Кастрен [1860]; Н. П. Григоровский [1879; 1888]; Н. Костров [1882] (в том числе тексты Н. П. Григоровского и М. А. Кастрена); К. Доннер [1915]; Г. Н. Прокофьев [1935]; Е. Д. Прокофьева — «Сказки народов Севера» [1951], Е. Д. Прокофьева, Л. А. Варковицкая — «Сказки народов Севера» [1959]; Г. И. Пелих [1972]; И. Н. Гемуев [1984]; В. М. Пухначев [1966]; А. П. Дульзон [1966a; 1966b]; Э. Г. Беккер, Н. М. Воеводина, Ю. А. Морев, В. В. Быконя, Г. И. Михенина — «Сказки народов Сибирского Севера» [1980; 1982]; А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич, Л. Ю. Иоффе, Е. А. Хелимский [1993]; Ш. Ц. Купер, А. А. Ким, Н. П. Максимова [Купер, Максимова 1995]; А. А. Ким, Н. П. Максимова, И. А. Ильяшенко — «Сказки Нарымских селькупов» [1996]; А. А. Ким, Е. С. Кузнецова, Н. П. Максимова [Ким 1997]; О. А. Казакевич [1998]; Т. К. Кудряшова [Функ 2000]; А. В. Байдак [2004b]; О. А. Казакевич, А. И. Кузнецова [2004].

Помимо вышеназванных публикаций и архива Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых автором были использованы собственные полевые материалы, собранные у селькупов во время двух экспедиционных поездок в Красноселькупский район Ямало-Ненецкого автономного округа в 2004 и 2005 гг. Источником информации по теме исследования послужили также предметные коллекции по духовной культуре селькупов Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Российского этнографического музея и Краеведческого музея села Красноселькуп.

Уверенность в правильности курса исследования, лучшее понимание селькупского материала дали автору ознакомление с материалами по мировоззрению других народов Сибири, к ним относятся работы Е. А. Алексеенко [1963; 1967; 1971; 1976; 1978; 1979; 1981; 1984; 1992; 1993; 1999a; 1999b], А. А. Попова [1936; 1976], Г. Н. Грачевой [1975];

1976; 1981; 1983; 1985; 1989; 1992], А. В. Головнева [1985], Л. В. Хомич [1966; 1971; 1976; 1977; 1981], Е. Д. Прокофьевой [1953], А. П. Зенько [1997], К. Ф. Карьялайнена [1994], З. П. Соколовой [1971; 1990а; 1990б; 1995], В. Н. Чернецова [1959], А. Ф. Анисимова [1950; 1951; 1952; 1959], Г. М. Василевич [1957; 1959; 1971], И. С. Вдовина [1976], Н. П. Дыренковой [1927; 1930], В. П. Дьяконовой [1975; 1976; 1981], Э. Л. Львовой, И. В. Октябрьской, А. М. Сагалаева, М. С. Усмановой [1988; 1989], А. М. Сагалаева [1990; 1992; 2000] и многих других авторов.

Многие представления, фольклорные и мифологические сюжеты, которые лежат в основании мировоззрения селькупов и темы нашего исследования, широко распространены среди большинства народов Сибири. А если обратиться, например, к работам Ю. Е. Березкина [2003; 2005; 2006; 2007а; 2007б], это утверждение можно расширить как по линии сюжетов и представлений, так и по линии регионов их распространения. Универсальность ядра мифологических представлений селькупов устраняет необходимость обращения в рамках темы нашего исследования к двум вопросам: 1) к вопросу о культурном влиянии на базисную часть мировоззрения селькупов их ближайших соседей — кетов, ненцев, энцев, нганасан, эвенков, хантов и групп тюркского населения; 2) к вопросу о локальных особенностях мировоззрения разных групп самих селькупов. Мы не отрицаем ни этого влияния, ни этих особенностей, но воздействовать на древнейшую мифологию, объясняющую представления о человеке и его месте в мироздании, о происхождении жизни и смерти, им не под силу, так как она является также основой мировоззрения всех перечисленных народов и этнических групп. Поэтому, а также по причине своей объемности и сложности, сравнение и сопоставление представлений о мире селькупов и других народов проводилось автором лишь в том редком случае, когда для какого-то вывода не хватало селькупского материала, оно не использовалось в качестве основного метода и фактически не вошло в текст работы.

Глава 1

ОБРАЗ ПОТУСТОРОННЕГО МИРА КАК МОДЕЛЬ РЕАЛИЗАЦИИ ИДЕИ КРУГОВОРОТА ДУШИ В МИФИЧЕСКОЙ ВСЕЛЕННОЙ

1.1. Мифологический образ матери всего сущего

В традиционных представлениях селькупов вселенная состоит из трех миров: верхнего, среднего и нижнего. В вертикальной картине мира верхним миром является небо, средним — обжитая людьми земля («плоская тарелка»), нижним — подземелье. В горизонтальной картине, выявляемой в представлениях селькупов наряду с вертикальной моделью, верхним миром считаются верховья реки, средним, населенным людьми, — среднее течение реки, нижним — устье реки. Верхний и нижний миры у селькупов, как и в большинстве систем традиционного мировоззрения, являются противоположностью друг друга. Принято считать, что верхний мир соотносится со светлым, добрым началом, с «дарением» жизни, нижний — с темнотой, злом и смертью. Дарит, посылает жизнь на землю главное божество верхнего мира и всего пантеона духов, а забирает жизнь или несет смерть главное божество нижнего мира — владыка царства мертвых.

Но при ближайшем рассмотрении жизнь и смерть в представлениях селькупов сочетаются с одним наиглавнейшим мифологическим образом — образом священной матери-прародительницы людей и всего живого на земле. Отличает его такая характеристика, как вездесущность: местонахождение его — весь иной мир: как верхний, так и нижний. Дать жизнь и взять обратно — его полярные по значению функции. Причем функция послания жизни не всегда связывается только с верхним миром, а смерть прописана не только в нижнем. Этот образ, посылающий и обрывающий жизнь, имеет еще одну важную особенность: он или един и монолитен, но имеет две стороны, два

лица — доброе и страшное, или разделен на два симметричных образа, противоположных по знаку и составляющих неразрывную пару. Разделение этого образа на противоположности, его амбивалентность определяется дуализмом (бинарностью) системы традиционного мировоззрения селькупов.

У северных селькупов это старуха *Илынтыль коты*. В ведении *Илынтыль коты* — «жизненной» старухи, «вмещающей жизнь» старухи, находится жизнь и смерть. Она посылает на землю на кончике солнечного луча душу человека, который должен в этот день родиться. Она охраняет жизнь женщины при родах, предупреждает мать ребенка, родился он «с душой» или «без души», выдает новорожденному люльку, а умершему гроб [Прокофьева 1961а: 56]. При рождении она выделяет часть человеческих душ на «съедение» злему духу, записывая их в «книгу смерти», чем определяет («видит») их судьбу [Прокофьева 1961а: 58]. Жизненная старуха «утверждает шамана в его новой деятельности». Она ведает промыслами, от нее зависит, хороший или плохой будет промысел зверя. Она помогает человеку физически выдержать тяжелые условия на промысле. Старуха помогает матери растить детей, ведает воспитанием девушек до замужества. Девушек, достигших брачного возраста, она «экзаменует» на предмет мастерства в пошиве одежды, приготовлении пищи, умении соблюдать правила гостеприимства и уважать старших. Если «экзамен» проходит успешно, старуха «появляется» из отверстия в земле и подает девушке корытце со скребком, желчью и жильными нитками. Старуха устанавливает брачные нормы и обычай «стыдиться» [Прокофьева 1961а: 57; 1976b: 111]. От священной матери зависит вся жизнь человека (в биологическом и социальном смысле), включая рождение и смерть, все ее важные вехи. Нетрудно заметить, что божественная старуха противоречиво сочетает в себе добро и зло. Люди относятся к ней как с любовью, так и со страхом. Ее образ маркируется двумя противоположными знаками — плюсом и минусом.

В работах Е. Д. и Г. Н. Прокофьевых старуха *Илынтыль коты* является монолитным, единым образом. И все же Е. Д. Прокофьева зафиксировала очень нечеткое разделение этого образа на верхнюю старуху и нижнюю старуху. Точнее, к имени этой пока единой старухи Е. Д. Прокофьева нередко добавляет эпитеты верхняя и нижняя (подгорная). Функции нижней старухи дублируют некоторые функции единого образа старухи, в других случаях их определение затруднительно. Нижняя старуха, помимо прочего, охраняет жизнь женщины при родах, помогает воспитывать детей, испытывает девушек на их пригодность к замужеству. В материалах Е. Д. и Г. Н. Прокофьевых заметна лишь тенденция к разделению образа старухи на два образа, соответствующих ее противоположным по значению (дать жизнь и взять обратно) функциям. Современные северные селькупы старуху

Илынтыль кот помнят плохо: *Илымпыль кот* — ‘когда-то жившая’ — «учит молодых снох, дочерей, чтобы они, когда у них менструации, не подходили к бабушкам и дедушкам» [ПМА]. Но ее образ «переименован» и запечатлен в других мифологических и фольклорных персонажах: «старой женщине» *Има кот*, обитающей на небе, хозяйке всей селькупской земли *Тэтты Имиля*, которая живет в сопке, лесных хозяйках (лешачках), дарующих охотнику удачу, волшебных «бабушках» *Имыля* (*Имылимыля*, *Имья*, *Иммыя*, *Альдюга*, *Альджюга*) [Головнев 1995: 499; Мифология 2004: 102, 123; ПМА], которые могут превращаться в разных животных, изменять погоду, предсказывать будущее, в далеких верховьях реки они воспитывают своего «божественного внука» (или сына) *Итте*, учат его, помогают пройти первые жизненные испытания [Мифология 2004: 121] и т. д.

В материалах Г. И. Пелих, собранных у тазовских селькупов, упоминаются матери-земли — *Има-кота*, *Има-ылынты-кота*, *Има-тата-ылынты-кота*, крылатая *Има-тата-туктыге*, Воды — Семизмеевая мать *Варга-сыл-ши*, Семивыдровая мать *Варга-сыл-тет* и Огня — *Има-кота-лоза-нтылоса* [Пелих 1998: 27—29], в которых воплощен образ великой матери всего сущего. Они — создательницы и хозяйки трех стихий, обеспечивающих жизнь человека. Их сила и мощь, обращенная на нарушителей установленного ими порядка, вызывает в людях страх и ужас.

У южных селькупов аналогичный образ — старуха земли *Пая* (*Паяга*) — ‘хитрая старуха’, создательница обитаемой земли, людей и оленей. Мох и трава на земле — ее волосы. Живет она в низовье Реки. Старуха *Пая* одновременно злая и добрая. Она то помогает добросовестным девушкам, то ворует младенцев у матерей [Пелих 1972: 322; Мифология 2004: 236]. Дублером образа священной матери в южном ареале является также старуха *Шега пая* (*чага пая*, *чвэчензиди чага пая*) — ‘черная старуха’, ‘земли старуха’, ‘подземная старуха’. Она со своими божественными внуками — добрым мальчиком и злой девочкой — живет у озера, где на острове растет Дерево до Неба, и вместе с ними творит реки (истоки, главные реки и их бесчисленные изгибы) [Мифология 2004: 318].

Черты священной матери-предка читаются во многих мифологических зооморфных образах, причем зооморфные ипостаси матери-предка, видимо, более ранние, чем антропоморфные. Селькупские роды вели свое происхождение от животных. Первопредком рода когда-то мыслилось животное-мать [Прокофьева 1952: 102]. Тотемное животное люди «его рода» никогда не убивали. В фольклоре представление о родстве с птицей-животным предком выражено в одном из мифов, где герой-селькуп борется с небесной матерью. В конце битвы небесная мать отрубает герою хвост, и герой, преобразенный, падает в реку. При этом селькуп-рассказчик комментирует: «...прежде люди,

как звери (птицы), все с хвостами были» [Прокофьева 1952: 98]. Е. Д. Прокофьева зафиксировала у селькупов роды Кедровки, Орла, Глухаря, Журавля, Ворона, Ястреба, Медведя, Лебеда и Филина [Прокофьева 1952: 90, 106]. Старики-селькупы, рассказывая о народе, от которого якобы произошли селькупы, называют его «окуневые люди», «бобровые люди», «рыбьи люди» [Пелих 1972: 113—114].

Орнитоморфным образом-дублером старухи *Ильнты kota* в модели мира северных селькупов была кукушка: она сидела на вершине священного небесного дерева, хозяйкой которого была старуха, и «сторожила весь мир». Она охраняла людей (и души людей, которые должны родиться) от злых духов. Кукушка считалась покровительницей рождений, «матерью всех самок и самцов» (*корыщан эмь*) [Прокофьева 1961a: 56, 61; 1976b: 118], а также дарительницей материальных благ — по легенде с ней связывалось происхождение лесных ягод — важнейшего продукта питания селькупов в прошлом [ПМА]. От кукования кукушки «зависит» урожайность ягод и шишек и по сей день: «кукушка не прокукует, ягоды не будет» [ПМА]. Образу матери-кукушки свойствен тот же дуализм, что антропоморфному образу матери-предка. По легенде, кукушка когда-то была женщиной, матерью, но дети обидели ее, и она, превратившись в кукушку, улетела [Головнев 1995: 519; ПМА; Мифология 2004: 316], то есть наказала своих непослушных детей. «Если кукушка не кукует, то худо — немочь будет, люди умирать будут: прежде, когда кукушка не куковала весной, оспа была, если кукушка смирна и сама в руки дается, то худо. Баихинский остяк сказывал, что с ним это было: у него от того будто бы отец помер. Если кукушка перелетит через дорогу — худо, человек умрет» [Щапов 1937: 111]. «Кукушку у нас не любят, она яйца подбрасывает и не воспитывает. Плохая примета, когда кукушка пролетела поперек пути, тогда надо вслед плевать» [ПМА]. Как и божественная старуха, кукушка знала судьбу человека и могла, подавая знаки, приоткрыть завесу над ней. Услышав кукушку, женщина должна взять свои иголки, подойти к дереву, где сидит кукушка, и обойти это дерево семь раз, втыкая иголки в ствол. Если кукушка улетит — к несчастью, если нет — все будет хорошо [Головнев 1995: 519]. Убивать кукушку никому было нельзя, кроме того человека, который хотел стать шаманом. «Где кукушку убил, семь дней семь ночей переночевал, на семи *чонсах* (прутиках для запекания рыбы) зажарил, съел — шаманом станешь» [ПМА].

Птицей-предком (у селькупов был зафиксирован род Лебеда — см. выше) и женщиной считали селькупы лебедя. «А лебедь — она женщина. Месячные бывают». «Лебедь — это девка улетела» [Пелих 1980: 48]. Лебеда относили к светлым, небесным птицам, они сидят на солнечной стороне священного дерева, хозяйкой которого является священная старуха. Лебедь ассоциируется у селькупов с солнцем и теп-

лом, с обликом души человека, посылаемой на землю солнцем [Прокофьева 1961а: 68; Мифология 2004: 306; Пелих 1980: 46—48]. По одному из преданий, лебедь — ипостась «солнцевой дочери» [Григоровский 1884: 22]. В некоторых фольклорных текстах солнце, оживляя мужа-человека, вместо утраченного человеческого сердца вкладывает ему сердце лебеда, после чего тот оживает [АМАЭ, Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 18, л. 95]. «Лебеди погибают без охраны солнца» [Функ 2000: 225—226]. В 1926 г. Е. Д. Прокофьева была свидетельницей встречи первых лебедей в селькупском поселке. «Эта встреча походила на светлый праздник. Все вышли из жилищ, брызгали вверх кто вином, кто чаем, кто водой и все подражали лебединому крику». Убийство лебеда было под строжайшим запретом [Прокофьева 1976b: 118; 1952: 98]. Считалось, что того, кто убьет лебеда, ждет неминуемая смерть. Если случалось убить лебеда, то перед убитой птицей произносились «молитвы-извинения». Шкурки убитых лебедей хранили в священном месте; крылья сушили, не ломали [Прокофьева 1952: 98]. «Лебеда нельзя стрелять. Он будто человеческой породы, что человека убить, что — лебеда» [Пелих 1980: 47]. Вместе с тем, например на Оби, лебеди воспринимаются и как злые птицы-чужаки — захватчики местных озер и притеснители «водных птиц» [Функ 2000: 225—226]. Если лебеди поднимаются к солнцу и закроют его своими крыльями, то погибнут все другие птицы; тень от лебяжьего крыла имеет большую недобрую силу [Функ 2000: 225—226]. В сюжете о войне Лебедей с Черными Клювами и Черными Краями Крыльев старый лебедь-вождь произносит злые слова: «Я уйду — тепло уйдет. Я приду — тепло придет» [Функ 2000: 225—226]. Обские селькупы верили в *Амделькок-чинги* — дьявольского лебединого царя. Это был страшный, злобный и очень сильный дух в образе черного лебеда, который жил на шестом ярусе неба. В Приобье записана легенда о борьбе героя *Тоумде-Ичика* (сына лягушки) с дьявольским лебединым царем [Пелих 1998: 17]. По примете, «кто лебяжьи яйца найдет, будет несчастье» [Пелих 1980: 48]. Голос лебедей считается пророческим [Мифология 2004: 103].

Лягушка, очень популярный персонаж селькупского фольклора, — также ипостась матери-прародительницы всех селькупов. Образ лягушки, как зооморфный, так и антропоморфный, имеет два разных лица. Одно из них доброе: лягушка спасает людей во время потопа, затыкая дырку в лодке своим телом [Прокофьева 1976b: 118]. Лягушка искусная повитуха, она помогает женщинам во время родов [Мифология 2004: 313]. Положительную половину образа лягушки представляет *Нэтанка* — «идеальная» женщина-мать — трудолюбивая, аккуратная, порядочная [Мифология 2004: 287]. «В разговорной речи селькупов лягушка — синоним слова „женщина“; в определенном контексте — инвектива „женское место“, воплощение детородной способно-

сти женщины» [Мифология 2004: 313]. «Девочку называли *чамдже* — лягушка, а мальчика — *чунджека*, значит воробышек. Я и сейчас учу внучку: „Мама — *чамдже*, бабушка — *чамдже*, Маша — *чамдже*“» [Тучкова 2002b: 199]. Другая половина, другое лицо лягушки — злое: лягушка — ведьма-людоедка — *Томнэнка* (или старуха *Пая*), она крадет новорожденных, завистлива, строит козни или сживает со свету добропорядочных девушек. Лягушка нечиста, нерадива, глупа [Мифология 2004: 287, 313]. В споре двух половин лягушки (*Нэтанки* и *Томнанки*) о том, будут люди умирать или будут бессмертными, за лягушкой-ведьмой остается последнее, злое слово: «Пусть люди умирают», — с тех пор люди стали умирать [Головнев 1995: 523; ПМА]. По одним свидетельствам, лягушек убивать запрещалось [Прокофьева 1976b: 118; Головнев 1995: 523], а по другим, «над лягушкой принято издеваться» [ПМА]. С лягушкой связывали несколько неблагоприятных для человека примет: «Если человек идет и лягушка перескочит через ногу, то худо, человек тот умрет. Если лягушка в ветку (маленькую остяцкую лодку) заскочит и сядет, то человек утонет, умрет» [Щапов 1937: 111]. По сведениям А. В. Головнева, считалось, что если лягушка пересекала человеку путь, ее следовало убить [Головнев 1995: 523]. Показательно, что изображение лягушки (как и птицы) селькупы нередко вырезали на надмогильном столбе-памятнике, связывая тем самым ее образ с человеческой жизнью и смертью [Гемуев, Пелих 1993: 300]. Вероятно, когда-то у селькупов существовал род Лягушки: в фольклоре селькупов сохранился образ низовских богатырей — воинов-женихов из нижней земли, называемых «лягушачьими желудками» [Пелих 1972: 350]. У нарымских селькупов существует стилизованное изображение лягушки в виде антропоморфной фигуры с лучами на голове, что предполагает связь с солярным культом [Молданова 1999: 77].

Два следующих противоположных образа матери-земли — *Томэм* и *Тэгэм*. «Весной и летом — это *Томэм* — цветущая краса, полная жизненных сил. *Томэм* одаряет своих любимых детей — селькупов — всевозможными дарами и защищает от злого черта. Однажды *Томэм* погналась за чертом, но тот превратился в лягушку и уплыл вниз по Оби. В погоне *Томэм* попала в „теге“ — холодные низовья Великой Оби и превратилась там в *Тэгэм* — суровую злую старуху» [Пелих 1998: 9, 39].

Диапазон образов матери-предка в мировоззрении селькупов значителен, мы обозначили пока лишь некоторые из них, для примера, чтобы показать, почему исследование о душе и жизненном начале находится в прямой зависимости от их подробного рассмотрения.

От матери-первопредка ведет свое происхождение большая часть персонажей селькупского пантеона и героев фольклора. Это важное положение еще окажется в центре нашего внимания в дальнейшем,

пока мы примем его за данность. Здесь сделаем оговорку лишь для *Нума*, (*Нома*, *Нона*) — в большинстве источников *Нум* фигурирует как главное селькупское божество-жизнедатель и олицетворяет небо. Но — сошлемся на мнение Е. Д. Прокофьевой — в самодийских языках термины *нум/ном/ноп* «в основном заключают в себе понятие неба или погоды» [Прокофьева 1949а: 335]; фигура «безликого» *Нома* не такая значительная по сравнению с образом «вмещающей жизнь» старухи и «очень поздняя, появившаяся с вытеснением представлений о матери»; «образа главного обитателя неба, небесного духа селькупы не создали, характеристика его отсутствует, по отношению к людям он нейтрален» [Прокофьева 1961а: 55; 1976b: 109]. На «безликость» *Нома* указывал Маслов в 1833 г.: «Часть самая, неправильно называемая остяками, признает его под именем *Ном*. Но понятие их о сем Высочайшем Существое далее не простирается; они, отзываясь о нем как о Творце мира, кажется, уважают Его менее злых духов» [Маслов 1833: 510]. По мнению А. А. Ким, прауральское слово **nimz/*jum*- первоначально использовалось только для обозначения пространства (горизонтальное/вертикальное), затем воспринималось как название сверхъестественного активного начала-подателя погоды и, значительно позже, стало применяться как название духа, бога [Ким 1997: 106—117]. Характерно, что в близкой селькупам мифологической традиции кетов «высокому удельному весу женских образов соответствует идея первичности женского начала, содержащаяся в сюжете об изначальном исключительно женском населении мифологического земного мира» [Алексеенко 1999а: 291; 1999b: 240].

Великие духи и духи меньшего ранга унаследовали отдельные черты праматери, ее качества и возможности. Отметим, что среди образов-наследников нет ни одного, который однозначно определялся бы только как злой или как добрый. Эта особенность происходит от их прообраза и двух его главнейших мифологических функций — жизнедательной и жизнь прекращающей. Селькупские духи по отношению к человеку и добрые и злые. Они могут поощрить «правильно» живущего человека и обязательно накажут того, кто нарушает запреты и не выполняет правила. «Рассыпавшись» на образы-заместители, мать-пра-родительница как яркий самостоятельный образ тоже осталась в мифологическом пространстве: при развитии любого мировоззрения новое не отменяет старого. Возможно и так: через разделение и объединение образа великой матери и его множественных копий (через противопоставление категорий частного и общего) — мифологическое (дуалистическое) сознание описывало устройство мира.

Мужские или бесполое мифологические персонажи, в облике которых выделяется какая-либо из «материнских» функций, не будут проигнорированы в нашем исследовании. *Ном*, к примеру, не только затмил образ матери, но и воспринял многие из его качеств, поэтому

контексты *Нома* и матери-предка будут дополнять друг друга и наращивать наше знание об объекте исследования — душе и основах жизни человека.

Итак, на основании рассмотрения двух основных функций образа священной матери-прародительницы селькупов — давать и забирать человеческие жизни — данный образ определен нами как главный в селькупском пантеоне духов. Эти функции обусловили дуализм и полярность самой матери-предка и всех ее многочисленных антропоморфных и зооморфных ипостасей и образов-заместителей.

Чтобы кому-то не показалось, что мы не согласовали выделение такого обобщенного и фундаментального образа великой матери селькупов с теорией мифотворчества, чтобы читатель не усомнился в существовании этого образа, приведем здесь некоторые выводы из работы о стадильной генеалогии образа античной богини Кирки-Цирцеи известного этнографа-американиста, античника и фольклориста Р. В. Кинжалова (2008). Он считает, что в основании рассматриваемой им мифологемы находится богиня-мать многих древних охотничьих религий, которая выступает в двух самостоятельных ипостасях: как владычица (хозяйка) животных и как те животные, которые составляют ее окружение. Она (ее животное) либо убивает охотника, либо вступает с ним в любовную связь и награждает удачами. Вторым звеном развития образа Кирки-Цирцеи является могущественная девственная богиня, владычица неба, земли и преисподней. Она не нуждается в боге-мужчине, ибо самооплодотворяется: к таким богиням-гермафродитам относятся малоазийская Агдистис, бородатые богини Иштар и Венера. Позднее ее образ расщепляется на различных самостоятельных богинь [Кинжалов 2007: 429—431]. Если сопоставить эту раннюю Кирку-Цирцею и селькупскую Мать-прародительницу всего сущего, вокруг которой выстраиваются представления селькупов об устройстве вселенной, человеке, его рождении, жизни и смерти и монолитная фигура которой в процессе развития дробится на ряд образов-заместителей, унаследовавших ее качества или часть ее качеств, то можно не бояться, что «селькупы в истории человеческой культуры окажутся в полном одиночестве с такой картиной мира» [Дмитриева 2007: 8].

1.2. Идея круговорота жизни и его схемы

Связывается ли верхний мир в селькупской традиционной картине вселенной только с положительной половиной образа Матери-прародительницы, с ее жизнедающей функцией, а нижний — только со смертельным ликом этого божества и только ли в нижнем мире прописана смерть? Где в модели мира селькупов дислоцируются «монолитные» образы женщины-первопредка и как ее функции — давать

жизнь и забирать обратно — соотносятся с этими мирами? Ответив на эти вопросы, мы сможем обосновать присутствие в мировоззрении селькупов идеи круговорота жизни и начертить его мифологические схемы.

Как и у всех носителей традиционной культуры, у селькупов существуют представления о посмертном, «загробном» существовании, жизни в «мире мертвых».

Самое распространенное, привычное представление о мире умерших, которое встречается в литературе и подтверждается на современном полевом материале, — это нижний мир, и находится он под землей. Там тоже светят солнце и луна. Небесные светила едины для среднего и нижнего мира, день под землей наступает, когда «солнце проваливается под землю», то есть когда на земле наступает ночь. И, наоборот, в нижнем мире наступает ночь, то есть восходит месяц, если на земле день и светит солнце. Солнце и месяц светят в загробном мире тускло (или зеленым светом), они ущербны, их называют «солнца тень» и «месяца тень». Люди — покойники — живут там так же, как на земле. Жилищем им служат чумы. Кое-кто живет семьями, другие дожидаются там своих родственников. Население подземного мира охотится и рыбачит. У них много оленей. В нижнем мире никто не голодает, все благоденствуют. Несмотря на то что в мире мертвых «все как на земле», там же «все наоборот». И жители нижнего мира, и все предметы, которые их окружают, ущербны [Прокофьева 1961a, 1976b; Головнев 1995; Пелих 1998; ПМА]. До сих пор у северных селькупов все личные вещи, которыми сопровождают их покойного хозяина на тот свет при погребении, намеренно портятся — одежду и постель подпарывают, надрывают, вещи продырявливают, надламывают ([ПМА]; Прилож. Рис. 1).

В горизонтальной модели мира царство мертвых расположено в низовьях реки, на севере, в море мертвых, где имеется город мертвых. Покойники в долбленных из кедра колодах плывут по течению реки в этот город. Раньше существовал способ захоронения умершего в *ветке* — лодке, выдолбленной из ствола дерева [Прокофьева 1977].

Нижним миром считались у селькупов кладбища — родовые «стойбища мертвых» или «покойницкие холмы», располагавшиеся всегда на берегу реки, на нижнем участке ее течения, проходившем по родовой территории. Считалось, что жилищем мертвецам там служат многочисленные гробы. Поньше существуют особые правила посещения кладбища живыми во время похорон родственника. Целью их является защита живых, вынужденно пересекших границу мира мертвых. Представляется, что мертвые еще несколько лет после похорон обитают на кладбище. Ночью они могут приходить к человеческому жилью и даже заходить в дом, если под порогом дома не спрятан какой-либо ост-

рый железный предмет. Встреча с таким покойным опасна для человека [Пелих 1972, 1998; Прокофьева 1977; ПМА].

То есть, как правило, с нижним миром связывались смерть и загробная жизнь человека. Но если рассматривать мифологию селькупов внимательнее, то оказывается, что, согласно некоторым мифологическим сюжетам, из-под земли, из нижнего мира происходила, рождалась жизнь. Связывалось это явление первоначально с образом матери-земли — прародительницы всей природы. Нутро земли, утроба земли, маркируемая знаком «низ», представлялась жизнедеятельным центром. Некоторые самоназвания селькупов указывают на существование у них представления о происхождении людей из земли, из глины: «остяки на своем языке называют себя: ниже Нарыма — *Tshumel-gop*, ...по Чулыму — *Tjuje-gom*, ...от *tscu*, *tju* — глина, земля...» [Кастрен 1999: 87]. «Говорят, остяки — это из земли взяты. Там мох земляной. Они из земли пришли, сейчас в землю уходят»; «В Урмане кочка была, там мох. Они (люди) оттуда повылазили» [Пелих 1972: 342]; «Люди, как вши на голове, по земле бегают. Их никто не делал, они сами из земли появились» [Мифология 2004: 72]. «Болотная кочка — голова Старухи Земли. Трава на кочке — это ее волосы. Из такой кочки вылезли на свет люди» [Мифология 2004: 224, 236]. Из головы мифической матери селькупов выросло мировое дерево с солнцем на вершине [Пелих 1995: 156]. «Мифологическое мировое дерево растет из дома матери-земли. На ветвях его вместо плодов вырастают огненные шары — солнца» [Пелих 1998: 24, 29]. Мать-земля, космическое болото, нутро болота, породила людей, весь земной мир, ярусы подземелья, солнце и месяц [Пелих 1998: 24, 29, 74], а значит, и само вертикальное строение вселенной (что, в свою очередь, наводит на мысль о сотворении матерью-землей и линейного/горизонтального строения вселенной, во всем аналогичного вертикальному). В работах Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых значит, что на «семиямном» болоте (или в земляном доме-пещере) — обиталище старухи-матери *Илынты коты*, расположенном на севере, в устье (нижнем течении) шаманских рек, впадающих в море покойников, — происходит оживление оленья-бубна в церемонии оживления шаманских принадлежностей. Здесь же шаман «запирает» души участников церемонии для «очищения» (оживления) перед возвращением на землю. С той же целью шаман оставляет в нижнем жилище старухи-матери души больных людей, вызволенные из мира мертвых [Прокофьев 1930: 367—372; Прокофьева 1961а: 58, 60; АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 8; ед. хр. 14, л. 37]. «Нижние» вариации «жизненной старухи» *Илынтыль коты* — «Нижняя» старуха *Ылынта коты* и Подгорная мать, а также хозяйка земли *Тэты Имиля*, обладающие жизнедеятельными качествами, проживают, соответственно, под землей, под горой и в сопке. Таким образом, в ранних картинах мира и жизнь, и смерть исходят сни-

зу, из нутра, недр матери-земли, что нарушает привычные представления о подземелье только как о царстве мертвых. По селькупским приметам, землю нельзя колоть, копать и ковырять, особенно железным предметом, — «земля обидится и человеку плохо сделает» [ПМА]. Издавна селькупы приносили матери-земле жертвы — красные ленты-приклады, которые вешали на деревья.

Зооморфная ипостась матери-земли — великая паучиха (*Варга по-куля котта* — букв.: 'бабушка-паучиха') обитает в огромном подземном доме рядом с «пупком земли». Все люди, рожденные землей, связываются с ней невидимыми нитями *бангос* — рвется нить и человек умирает. Паучиха сматывает нити *бангос* в клубки и глотает их [Пелих 1998: 18, 29]. Эта великая паучиха — владычица царства покойников [Пелих 1998: 55].

Великая лосиха *Кыз-анги* живет в огромном подземном доме рядом с великой паучихой. В утробе лосихи заключена вся земная сила жизни, которая дает жизнь всему живому на земле: людям, животным, растениям. Когда лосиха дышит, сила жизни выходит из нее вместе с ее дыханием. Великая лосиха все время движется. Она за сутки обходит весь мир с востока на запад: выходит из-под земли, поднимается на небо и снова спускается под землю, отдыхает у ствола мирового дерева и опять отправляется в путь [Пелих 1998: 57]. На рогах у лосихи солнце [Пелих 1998: 9]. Следовательно, зооморфные образы матери-первопредка также указывают, что в некоторых мифологических сюжетах жизнедательный центр представлялся в земле, внутри земли, под землей.

Г. И. Пелих зафиксировала представление, что когда-то человеческие души, вселявшиеся в тело матери еще до рождения ребенка, выходили из корней священного дерева [Пелих 1980: 11—12], то есть снизу, из-под земли. По данным Е. Д. Прокофьевой, у подножия мирового «семикорневого дерева», где находится вход в подземный мир, расположен дом старухи-жизнедательницы *Илынтель котта* [Прокофьева 1961а: 56—61]. На то, что и подземный мир также представлялся жизнедательным, намекает предание, записанное Р. А. Ураевым у тымских селькупов. «Это было давно. Одна женщина трудно рожала. Три дня мучилась. Приводили всех старух для ворожбы. Но они не помогли. После этого из-под земли появилась старуха. По велению этой старухи женщина родила мальчика. Потом старуха сказала: „Через три года я возьму его к себе, ибо я дала ему душу, и он принадлежит мне“. В то время как она стала внедрять душу мальчику, она боролась с *Ноп Колду суй* (Крылатым духом) и победила его. Действительно, через три года мальчик умер, и душа его стала *лоозом Ло*» [Ураев 1994: 74].

Мы привели примеры, подтверждающие, что, по некоторым представлениям селькупов, нижний мир, «низ», считался местом, куда не

только «уходила» жизнь, но откуда она и «приходила». Эту схему круговорота жизни можно обозначить «**подземелье-земля-подземелье**».

Анализ вариантов описания верхнего мира позволяет нам сделать аналогичный вывод. Происхождение жизни «сверху» — привычный, принятый, устоявшийся в традиционном мировоззрении взгляд. Вторичный «верх» (и небесный и речной) связывается со священной матерью как рожденный ею и как ее воплощение в образе жилища, в котором она обитает. Многокомнатный железный дом старухи *Илынтыль коты* расположен в истоках-верховьях священной реки на священном «семиянном» болоте [Прокофьева 1949а: 56—61]; местом обитания старухи является небо, а точнее, *шунчи* — нутро неба [Прокофьева 1949а: 57], здесь она живет в чуме — из дыма и искр очага ее чума образуется Млечный Путь [Прокофьева 1976b: 108, 111]. «Вмещающая жизнь», «обладающая жизнью» старуха *Илынтыль коты* посылает с неба на землю на кончиках солнечных лучей души людей (*ильсат, ил, иль*), которые должны родиться. Жилищем жизнедательной Хозяйки земли *Тэтты имыля*, как мы уже говорили, считается сопка [Головнев 1995: 499], чем определяются не только подземные, но и надземные ее владения. По материалам Р. А. Ураева, у тымских селькупов душа человека — крылатый дух *Нон Коллу сул* — посылается на землю на кончике солнечного луча небесным божеством *Номом* [Ураев 1994: 74]. На р. Тым считают, что *нувын кула* — ‘послы бога’, ‘люди бога’ по велению *Нома* дают душу родившемуся человеку и забирают ее, когда истекает срок жизни [Мифология 2004: 214]. Подчеркнем, что не только дают, но и забирают.

По сведениям Е. Д. Прокофьевой, на небе обитает паучиха — мать всех пауков, в ее изображении акцентируется брюшко-мешочек с ещё не родившимися паучками. А пауки, которые представляются погасшими звездами, — это души людей, падающие с неба на землю [Прокофьева 1961а: 63]. Стоящий в верховьях реки огромный дом матери-прародительницы окружен стальным неводом-забором, напоминающим паутину [Прокофьева 1976b: 113]. На небе паутина-невод развешана богами для просушки, а застрявшие в ней рыбы чешуйки — это звезды [Прокофьева 1976b: 108]. В этом мифологическом фрагменте «верх» четко связывается с жизнедательными функциями. На небе в конце концов оказалась и божественная лосиха: согласно мифу, Лосиха ушла на небо, спасаясь от погони охотников, да там и осталась [Пелих 1998: 17]. Созвездие Большой Медведицы селькупы называют также Большой Лось [Пелих 1972: 108].

Небо, в мифологических представлениях селькупов, — место обитания многочисленного народа. «Жизнь» на небе очень похожа на «жизнь» умерших в подземном мире. По материалам Г. И. Пелих, нижний ярус неба подобен земле. «Там какие-то люди, говорят старики, на небе живут. Так же живут. Как мы, охотятся, рыбу ловят, чумы

ставят. Только ходят они вниз головой. Говорят, что они такие же люди, как мы. И все там так же, как у нас на земле. Оленей у них много. И леса там хорошие, в них зверя много». «Там растут деревья вершинами к земле. Люди и олени ходят там вниз головой. Люди живут в чумах, которые верхним отверстием обращены к земле. Когда они зажигают костры, мы видим огонь сквозь верхние отверстия их чумов. Это звезды. Лишь очень сильные шаманы могут подниматься на небо к *пакан-гула* — верхним людям» [Пелих 1998: 48, 35]. Эти верхние люди — предки селькупов, они же — души людей, которым предстоит родиться на земле. У верхних людей вместо рук крылья [Пелих 1998: 74]. «Умершие люди всегда находятся на небе голыми. Голые люди залезают на небо задом наперед» [Мифология 2004: 223]. «Небо оказывается не „эфиром бесплотного парения душ“... Там тоже ходят на лыжах, ездят на нартах, ловят рыбу» [Головнев 1995: 238]. И опять подчеркнем, что в этих описаниях «верха» упоминаются находящиеся там умершие люди, что указывает на связь верхнего мира и смерти.

По материалам Е. Д. Прокофьевой, «настоящее небо является землей для существ, населяющих верхний мир» [Прокофьева 1977: 75]. Человеческие души, которые старуха *Илынтель кота* посылает на кончиках солнечных лучей на землю для рождения, имеют образ людей с крыльями или птиц с человеческими лицами. Называются они «солнца людей идущие люди» (*челынты кукыль куммыль тотта*). На небе их очень много — целый народ. До отправки на землю они хранятся в дупле священного небесного дерева. Небесный народ, почивающий «в дупле» неба, охраняется светлыми птицами — предками селькупов и «семью покойницкими сороками» [Прокофьева 1961а: 61—62].

Мир, в котором присутствуют предки и покойники/умершие (охраняемые покойницкими сороками), попадающие сюда после смерти, вполне правомерно рассматривать как мир мертвых. На то, что верхний мир — такой же мир мертвых, как и нижний, существуют и другие указания. Небесный гром в некоторых фольклорных сюжетах интерпретируется как «громыхание железных гробов, в которые влезал бог *кон мытыка*» [Мифология 2004: 120]. «Герой одной из сказок вместе с братьями делает стальной гроб, в котором они поднимаются на небо, где их громом встречает бог (*Ном*), с которым герой сражается и от руки которого погибает» [Мифология 2004: 135, 261]. И, наконец, у Г. И. Пелих мы находим: «У северных селькупов юг — страна покойников и духов, которые обитают где-то в верховьях Оби. Оттуда пришли предки селькупов и туда же уходят души покойников» [Пелих 1972: 222]. Таким образом, небо, «верх» (юг, истоки реки) не только дают жизнь, но и связаны со смертью.

Полная цепочка круговорота человеческой души, записанная у селькупов Г. И. Пелих, подтверждает «мертвецкую» природу жителей

«верха». «После смерти человека его душа уходит в нижний мир, проживает там новую жизнь, умирает снова и превращается в жука. Эти жуки поднимаются на небо и там превращаются в верхних крылатых людей. Прожив там еще жизнь, крылатый человек умирает, солнце берет его душу и посылает на кончике луча на землю, где душа вновь вселяется в тело новорожденного ребенка и снова начинает жизнь в образе человека» [Пелих 1998: 31, 74]. «После смерти человека человеческие души уходили в землю и становились пауками. Затем по корням и ветвям священного дерева они поднимались на небо и превращались в звезды. На небе видно много „корневых звезд“ (*кындаль-кыска*)» [Пелих 1980: 11—12]. По материалам Е. Д. Прокофьевой, после смерти человека душа его идет в нижний мир, где проживает такую же жизнь, как на земле, затем умирает снова и превращается в жука. В то же время звезды-пауки — это души людей, которые попадают на землю, умирая (угасая) на небе [Прокофьева 1961a: 63; 1977: 75].

У северных селькупов до сих пор на могилу нередко сажают побег кедра или устанавливают срезанную березку, кедр или ель. Селькупы говорят, что это «жизненное дерево» человека, на подобные деревья вешают приклады — жертвенные полоски ткани [ПМА]. «В прежние времена на могилу ставилось *кассыл по* (жертвенное дерево)» [Прокофьева 1977: 74]. Суть «могильных деревьев», «жизненных деревьев» нам видится в представлении о том, что душа человека, миновав свой «подземный» отрезок жизни, по этому дереву поднимается на небо, чтобы оттуда вновь быть посланной на землю. Возможно, что и надмогильные резные столбы-памятники (*ольль по* — [Прокофьева 1977: 74]; *порый по (поты)* — [Головнев 1995: 249]; *поры-пот* — [Гемуев, Пелих 1993: 296]), поныне устанавливаемые на могилах северных селькупов, олицетворяют подобное дерево — канал связи между мирами.

Итак, «население» верхнего мира — люди, птицы, звезды, жуки, пауки, лучи — это души умерших людей, проживающие «небесную» стадию круговорота жизни, за которой следует этап возрождения их в среднем мире. *Паракан гула*, *Нон Коллу сул* и «солнца людей идущие люди» (*челынты кукыль кумыль тотта*) — крылатые жители верхнего, небесного мира — это в то же время предки селькупов, равно — души предков. «Мертвецкая» по отношению к живым, живущим на средней земле, природа населения верхнего и нижнего мира объединяет верхний и нижний миры в потусторонний, священный мир вообще. «Верх» — небо, истоки реки — тоже мир мертвых, такой же, как «низ» — подземелье или устье реки. И значит, весь иной мир (и нижний и верхний) — это мир мертвых. Описанную схему круговорота жизни назовем «небо-земля-подземелье-небо».

В самом широком пласте мировоззрения селькупов получение жизни связывалось преимущественно с верхом, смерть — главным обра-

зом с низом. Но, как мы показали выше, была и другая схема круговорота — «подземелье-земля-подземелье». Сейчас мы хотим указать на существование в представлениях селькупов третьей схемы: «небо-земля-небо». В первую очередь она соответствует воззрениям на специфическую, исключительную природу шаманов. В народе полагают, что природа шамана отлична от природы «простого смертного селькупа». Шаман, прежде чем стать таковым, проходил инициационные испытания, во время которых он якобы переживал смерть, посещал иные миры и обретал природу духа. Считалось, что после смерти шамана душа его возносится на небо, минуя нижний мир, в чем и заключается ее бессмертие. Согласно представлению о посмертном вознесении души шамана, погребения шаманов были, как правило, воздушными. У тазовских селькупов до сих пор в лесу можно встретить такие шаманские могилы, где гроб с телом укреплен на дереве или установлен на столбах. «Если зарыть шамана в землю, то весь свет закроется». Его тело укладывают в гроб, гроб ставят на дощатый помост, а помост укрепляют кедровыми корнями на высоком столбе — все это погребальное сооружение называется *порэ/поры* ('помост') [Головнев 1995: 236]. Такой помост символизирует собой верхний мир (крыша дома имеет сходное наименование — *поор* [Головнев 1995: 236]), а захоронение на нем — вознесение умершего на небо. Созвездие Большой Медведицы — *Тицка Поры* — дословно переводится как 'Звездный помост' [Головнев 1995: 238, 142] и представляется видимыми с земли душами умерших людей (звездами), живущими на небе (на *порэ*).

Селькупы также полагают, что на небо сразу поднимаются и души людей, умерших неестественной смертью: «Взял к себе погибших дух неба, и звездами смотрят они на землю» [Функ 2000: 230].

Соответствовала ли схема «небо-земля-небо» представлениям о судьбе, о перерождении души простого человека, не шамана? Мы полагаем, да. Представления о возрождении души умершего в новом человеке существовали до выделения шаманов в особую категорию специалистов по общению с духами. В дошаманистический период циклическое возвращение души на землю было «обязательно для всех», а впоследствии стало оговариваться лишь для душ шаманов. Но, как мы уже говорили, новое в мировоззрении не отменяет старого: дошаманистические представления существуют у селькупов наряду с более поздними, хотя эти поздние нередко их отрицают и им противоречат. «Шаманы являются „избранными“, и, как таковые, они причастны к сфере сакрального, недоступного остальным членам сообщества. Их экстатические переживания оказывали и по-прежнему оказывают огромное влияние на стратификацию религиозной идеологии, на мифологию, комплекс ритуалов. Но ни идеология, ни мифология, ни обряды арктических, сибирских и азиатских народов не являются творениями

их шаманов. Все эти элементы предшествовали шаманизму или, по крайней мере, параллельны ему в том смысле, что являются плодом общего религиозного опыта, а не опыта определенного класса избранных» [Элиаде 2000: 22—23].

Бытование у селькупов представления о вознесении души простого умершего сразу на небо подтверждено рядом свидетельств. Е. Д. Прокофьева упоминает, что «кое у кого из селькупов сохранилось воспоминание о том, что прежде они хоронили своих покойников на кедрах. Кедр считался деревом умерших, деревом-символом мира мертвых» [Прокофьева 1977: 74, 1976b: 114]. Г. И. Пелих указывает, что «есть селькупы, которые по-старинному всех своих покойников хоронят на кедрах. Кедр считается черным» [Пелих 1998: 78]. «Русские старожилы говорят: „Покойников они вешали на кедру. Мы даже зовем этих людей „кедрами“» [Гемуев, Пелих 1993: 305]. Захоронение на дереве — широко распространенный среди многих народов Сибири способ погребения [Семейная обрядность народов Сибири 1980: 225—227 (приложение-карты)]. В нескольких селькупских мифах о происхождении смерти смертность людей связывается с неправильным способом захоронения первого умершего человека — в земле — и отказом от правильного способа его погребения — на *поры* (помосте) или на дереве:

Когда-то давно жил человек и почему-то умер. Бог Неба *Ном* отправил своего сына *Ийя* сказать людям, чтобы они соорудили умершему *поры*. Спустился *Ийя* к людям и сказал: «Закопайте его в землю». Отец-*Ном* все слышал. Когда *Ийя* вернулся, он спросил: «Что ты сказал людям о том, как надо хоронить?» «Как ты велел, так я и сказал», — ответил *Ийя*. Отец говорит: «Я слышал, что ты сказал. Ты заставил людей в землю закапывать, а надо было сделать *поры*». Ударил *Ном* своего сына, и тот превратился в собаку. Спустил *Ном* его на землю и велел людям, чтобы раз в месяц его ковшиком супа кормили. С тех пор *Ийя* живет на земле собакой, а люди умирают [Головнев 1995: 236].

Когда умер первый человек, *Пари-Нум*, послал на землю своего злого сына *Кана* и велел сказать людям: «Пусть не закапывают труп в землю, а повесят его на дерево, тогда человек оживет». А *Кан* сказал все наоборот, поэтому люди стали умирать [Пелих 1998: 39].

По-видимому, захоронения на помосте/на дереве когда-то были «нормой» для простых умерших, но затем их сменила «чужая» традиция погребения в земле. Можно представить и так: захоронения на помосте (или на дереве) соответствовали некой «чужой» культурной традиции, какое-то время они соперничали со «своим» погребальным обрядом, но потом все-таки исчезли. Пока для нас важно лишь то, что захоронения на помосте в прошлом были одним из типов захоронений умерших (не шаманов) у селькупов.

«Наверх» селькупы до сих пор захоранивают выкидышей и младенцев, умерших до того, как у них появились зубы. Гробик с телом младенца, умершего беззубым, тазовские селькупы часто подвешивают на ветках дерева или между деревьями, оставляют в лесу на *поры* [ПМА]. Причина именно такого захоронения младенцев нам видится не в том, что они являют собой исключительную категорию умерших (до той поры, пока у ребенка не выросли зубы, он считается *лозом*, то есть духом), существом иного мира: «беззубые младенцы причислялись к категории существ, не обладавших специфически человеческими качествами», их считали не принадлежащими миру людей [Гемуев 1980: 128, 135]. Вероятно, когда-то всякие захоронения были одним из способов отправки в иной мир всех умерших, но сохранились до наших дней лишь как исключительно младенческие. Почему? Можно предположить, что способ погребения детей — один из самых консервативных элементов традиционной культуры.

«Верхним» миром и миром мертвых считались «священные духов амбары» — *лозыль сессан*, имевшиеся в глухой тайге на каждой родовой территории. Представляли они собой небольшую постройку из плах с двускатной крышей, установленную на два-три высоких столба. С земли к двери в амбар приставлялось бревно с вытесанными на нем ступеньками. У священных амбаров зафиксировано несколько названий. «Такие амбары часто упоминаются в фольклоре под названием *кор*» [Прокофьева 1952: 99]. По материалам Г. И. Пелих, свайный амбар назывался *пор* [Пелих 1998: 62]. Авторы «Мифологии селькупов» приводят еще варианты названий священных амбаров: *поры* — ‘культурный амбарчик’ (Тым); *лохоль поры* — ‘духов (*лозов*) амбар’ (Обь); *порелика* — ‘амбарчик’ (Чижапка); *пари* — ‘лабаз’ (Кеть); *лот-келе* — ‘духов (*лозов*) амбар’ (Парабель) [Мифология 2004: 243]. Напомним, что помост, на котором погребали умерших шаманов и который имеет похожее название (*порэ*, *поры*), был символом верхнего мира. Аналогичный символизм (и опять же схожее название) имеет у северных селькупов укрепленный на столбе (или на столбах) настил для хранения шаманских вещей (бубна, колотушки, костюма), он называется *лозыль поры* (‘помост духов’) [Головнев 1995: 236].

В каждом священном амбарчике селькупов имелось несколько крупных антропоморфных и зооморфных изображений предков рода и большое количество маленьких фигурок людей, сделанных из дерева, из железа или из олова и «одетых» в шитые из меха одежды. На груди каждой фигурки под одеждой находилось изображение птички и змеи размером в один-два сантиметра. Эти фигурки представляли собой изображения умерших членов рода, ушедших после смерти к своему предку в загробный мир. Птичка и змея «сопровождали» душу умершего по дороге в мир мертвых. «Священный амбар, таким обра-

зом, являлся материальным выражением представлений селькупов о загробном мире, изображением этого мира. Род на своей территории 'сохранял' весь свой людской фонд — и живой и умерший. К этим амбарам — к ушедшим предкам — собирались живые, обращались к ним за помощью и покровительством. Здесь приносились жертвы — подарки предкам и хозяевам тайги и зверей» [Прокофьева 1952: 100]. Существуют указания на то, что когда-то селькупы помещали в такие амбары трупы умерших родственников [Ким 1997: 94]. У современных селькупов священный амбар нередко заменяет аналогичная хозяйственная постройка или чердак дома, именно там по сей день хранятся изображения домашних духов (Прилож. Рис. 2, 3). Зафиксирована также традиция оставлять гроб с умершим до похорон в обычном амбаре [Мифология 2004: 177]. Загробный мир, моделью которого служат амбары и чердаки, высоко поднят над землей, вознесен к небу и потому может быть назван верхним миром. Это, в свою очередь, позволяет нам считать, что верхний мир — тоже мир мертвых. Интересно, что устройство двух- и трехэтажных нар в Туземной школе поселка Янов Стан, куда в начале 1920-х гг. были направлены на работу Г. Н. и Е. Д. Прокофьевы, встретило большое сопротивление: ученики долгое время боялись спать «на лабазах этих» [Прокофьев 1931: 144].

Итак, нижний мир — не только мир мертвых, но и жизнедательный центр. Верхний мир, наоборот, — не только жизнедательный центр, но и мир мертвых. Вариантов круговорота жизни (и души человека) могло существовать несколько: подземелье-земля-подземелье, небо-земля-небо, небо-земля-подземелье, ибо мать-предок, дающая и забирающая жизнь, обитала и «вверху» и «внизу». Если рассматривать совокупную картину мира селькупов, то значения этих двух противоположных миров уравниваются. Можно предположить, что наличие в системе представлений селькупов нескольких схем «круговорота жизни» определяется стадийным развитием и изменениями этой системы под воздействием культуры народов, сыгравших роль в формировании селькупского этноса. В одной группе могли сосуществовать несколько схем (вспомним уже в который раз, что новое не отменяет старого). Две «половинные» схемы — «подземелье-земля-подземелье» и «небо-земля-небо» — можно так же объяснить через оппозицию «верха» и «низа», как, соответственно, «своего» и «чужого» в дуальном разделении социальной организации селькупов на две «половины народа» (фратрии) [Прокофьев 1930: 365—373]. «Полная» третья схема «небо-земля-подземелье» и сама фигура матери-прародительницы, сочетающая в себе жизнедательные качества и качества, связанные со смертью, будет тогда объединять две пары противоположностей: «верх»-«низ» и две фратрии племени.

1.3. Иной мир — чрево матери-прародительницы

Дерево. Если захоронения шаманов, младенцев и всех покойных на дереве были связаны с представлением об уходе души в верхний мир, то захоронения в стволе живого дерева открывают нам другой пласт представлений об ином мире. Г. И. Пелих на р. Кеть встречала могилы шаманов, похороненных в стволе живого дерева. Такие захоронения назывались *кегел-марге*. Для них выбирали крепкую толстоствольную лиственницу. Ее ствол слегка подпиливали вверху и внизу (по росту шамана) и откалывали тонкий внешний слой ствола, стараясь наименьшим образом повредить дерево, чтобы оно осталось живым. Выдалбливали часть сердцевины, ставили в дерево труп шамана, закрывали его отколотым ранее пластом и забивали деревянными гвоздями. Если дерево оставалось живым, то кора зарастала. И никто не мог догадаться, что в этом дереве стоит труп шамана (его ставили в полном шаманском облачении: парка, нагрудник, корона, пимы) [Пелих 1998: 46—47]. Такие же могилы — в дупле растущего дерева — один из бытующих по сей день способов захоронений выкидышей и младенцев у селькупов верхнего Таза. В лесу находят дерево с пустым стволом, вырубая часть ствола, прикрывающую эту пустоту, помещают туда в положении стоя труп младенца, завернутый в тряпки. Затем дупло закрывают деревянной плахой, прибывая ее к дереву деревянными гвоздями (*типы*) или привязывая [Гемуев 1980: 127,133—134; ПМА]. Таким же способом уходит от людей (чтобы «отдохнуть и поспать», но впоследствии обязательно вернуться) *Итте*, герой селькупского фольклора: «Когда *Итте* уснет смертным сном, душа его войдет в ствол живого дерева и будет наблюдать оттуда за тем, что происходит на его земле» [Пелих 1998: 44]. По сведениям В. М. Кулемзина, иногда умершего «со всеми вещами» заворачивали в бересту, помещали в берестяной гроб, который при этом обязательно ставили к деревцу [Кулемзин 1990: 97]. В какой мир — в верхний или нижний — отправляли покойников при захоронении в стволе живого дерева или оставляя в берестяном гробу у подножия дерева — определить затруднительно, да и ни к чему. Мы считаем, что дупло дерева и берестяной гроб, в которые заключалось тело умершего, сами осмыслились иным миром. Дерево считалось ипостасью матери-предка, дупло — ее утробой, ее лоном, а утроба матери-прародительницы являла собой иной мир, «тот свет», священное «далеко», инобытие, из которого приходили и в которое возвращались души земных людей. Древесная ипостась священной матери, по-видимому, является более древней, чем ее антропоморфные и даже зооморфные образы, значит, схема круговорота жизни, связанная с деревом, обозначим ее «дерево-земля-дерево», относится к наиболее ранним.

Дерево селькупы почитали своим духом-предком и духом-охранителем. Народ, который нынешние селькупы считают своим предком, носил название *квели*, то есть «березовые люди», люди, «произошедшие от березы» — *кве* у селькупов означает 'береза' [Пелих 1972: 113—114]. Когда-то у селькупов существовало предание о происхождении человека из развилки березы [Прокофьева 1976b: 114]. Изображение дерева, в частности развилки дерева, является наиболее частой родовой тамгой у всех народов Западной Сибири [Симченко 1965]. У кетов изображение развилки всегда символизировало женское начало [Анучин 1914: 38—40]. Палки с развилками на верхнем конце раньше ставили на могилах шамана, они считались духами-охранителями могил [Третьяков 1869: 392]. Стало быть, ту же функцию можно приписать и деревцу, которое до сих пор высаживается или устанавливается селькупам на могилах согласно древней традиции ([ПМА]; Прилож. Рис. 4—10), а также селькупским надмогильным памятникам — резным столбам *порый по (поры-пот)*, одно из символических значений которых — мировое дерево ([Головнев 1995: 249; Гемуев, Пелих 1993]; Прилож. Рис. 11—13). По сведениям В. В. Лебедева, тазовские селькупы, относящие себя к фратрии *Кассыль куп (Коссыль куп)*, что в большинстве источников переводится как 'Кедровки народ', истолковывают термин *коссыль* вовсе не как кедровку — по их мнению, *коссыль* означает 'кора дерева': «*Мат коссыль пеляй кум*» — «Я лесной (древесной) стороны человек» [Лебедев 1978: 73].

Воплощением и ипостасью матери-дерева следует рассматривать божественную старуху-прародительницу *Илынтыль кота*. Дерево — главный ее атрибут. По «закону» мифологии, главный атрибут божества есть воплощение этого божества. Священное мировое дерево «с солнцем на вершине» выросло из головы матери-прародительницы в образе медведицы-мамонты, то есть рождено ею и представляет с ней одно целое [Пелих 1995: 156—157]. *Илынтыль кота* — полноправная хозяйка «семикорневого», «лиственного, с почками» священного дерева, у подножия которого находится ее жилище. «Из этих корней выходили человеческие души, вселявшиеся в тело матери еще до рождения ребенка» [Пелих 1980: 11—12], и в корни дерева возвращались после смерти [Мифология 2004: 260, 307—308]. В другом варианте старуха *Илынтыль кота* — хозяйка «богом рожденного» (т. е. ею же самой рожденного) дерева «с пустым нутром» [Прокофьев 1930: 367], равно дуплом, где хранятся души ещё не родившихся людей, которые она посылает по своему усмотрению на землю [Прокофьева 1961a: 61—62]. В фольклоре дупло дерева обладает способностью преобразования, превращения: герой *Итте*, брошенный в лесу бабушкой, проведя ночь в дупле, изменился — стал храбрым [Тучкова 2002a: 107]. По третьей версии, души людей хранятся на ветвях («семи сучьях») «небесного с почками» священного дерева: «В лесу, на древесных вет-

вах, души, оберегающие духи. Все за солнцем вниз повернулись» [Гаген-Торн 1992: 102]. Корни, ветви и дупло/«пустое нутро» матери-дерева, божественной старухи, т. е. какой-то из элементов дерева и все дерево целиком здесь выступают как мифическое родовое душехранилище и источник воспроизводства человеческого рода. Тело матери-дерева — сам иной мир.

В ряде представлений селькупов аналогом образа старухи-прародительницы выступает «корневой старик» *Кандальдук*. Про него так и говорят: «Это дерево» [Пелих 1980: 11].

Старуха *Илынтль кота* в образе дерева «людей опекает». Вся жизнь человека проходит в ее «древесных объятиях». Она выдает новорожденному люльку (= из ее бересты изготавливается эта люлька), шаману — обечайку для бубна, умершему — кедровую колоду [Прокофьева 1961а: 57]. Традиционный селькупский кедровый гроб-колода, зарываемый в землю, по сути своей представляет тот же ствол дерева с обрубленными корнями и кроной [Головнев 1995: 246] — то самое древесное материнское дупло, из которого приходят и в которое возвращаются человеческие души. Грунтовое захоронение умершего в гробу-колоде можно интерпретировать одновременно как возвращение человека в утробу матери-дерева и как возвращение в утробу матери-земли. Аналогично можно рассматривать и уже ушедшую в прошлое селькупскую традицию применять для грунтового погребения берестяные гробы или оборачивать труп перед захоронением в землю берестой (см.: [Кривошапкин 1865: 143; Кулемзин 1990: 89] и др.). Изображения умерших, которые селькупы вырезали на стволе живого дерева [Прокофьева 1977: 67], также могут служить примером существования представлений о воплощении в дерево уже не тела, а бестелесной души. Возвращение в дерево осуществлялось в надежде на новое рождение.

Селькупы считают, что живущий в дереве дух способен превратить младенца во взрослого, а взрослого в ребенка; если медведь перелезет через дерево, он обернется человеком (см.: [Donner 1926: 100], цит. по: [Головнев 1995: 249]), то есть с деревом, с духом-деревом связана возможность метаморфоз, определяющих цепочку круговорота жизни.

В легендах кетских селькупов сохранился образ богатырши — защитницы своего народа, размахивающей вырванной с корнем сосной-дубиной [Пелих 1972: 219—220]. Главный атрибут богатырши — сосна — служит ее воплощением. Следовательно, «своя», «селькупская», богатырша-дерево может быть названа также матерью-предком-деревом, деревом-божеством, опекающим и защищающим селькупов. В фольклоре роль духа-охранителя/помощника героя часто играет береста, она выполняет защитные функции и не раз спасает героев. Например, герой *Йомта* оборачивает берестой суставы рук, нос и корму

своей лодки, что помогает ему в бою с покойниками [Прокофьев 1935: 104]. Тот же прием помогает другому герою, *Итче*, в сражении со злым лозом: *Итче* «коры набрал и вокруг себя к поясу и всюду натыкал, весь завернулся. *Пюневальде* давай *Итче* молотить на ладошках: „У-ху-ху“. Он думает: кости у *Итче* трещат, а это *каза* там ломается» [Пелих 1972: 344—345]. *Итче* с помощью берестяной малицы, сшитой ему бабушкой, обманывает черта и обзаводится медвежьей малицей, которая помогает ему выжить зимой [К родным истокам 2000: 29]. В давние времена во время грозы селькупы выходили из своих жилищ и, защищая их от огненного гнева неба, размахивали берестяными флажками [Прокофьева 1976b: 115].

Как указывает Г. Н. Прокофьев, баишенские селькупы в прошлом обязательно устанавливали рядом с чумом березовую лесину — *мыраль мы/мураль мы*. *Мыраль мы* имели «своим назначением предохранить то место, на котором стоят, от всякого зла» и представляли собой «еще один вид шайтанов». На их вершину привязывали белый лоскуток. «Если кругом обойдешь такой *мураль мы* — худо будет... заболеешь... два года проживешь, а потом умрешь... Другой человек не знает, пойдет — заболеет... шайтан есть его будет» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 46; Прокофьева 1977: 69]. В данном случае речь идет не только о том, что дерево *мыраль мы* играло роль духа-охранителя (русские и селькупы для обозначения духа — *лоза* — часто используют русские слова «шайтан», «черт», «дьявол»), но и о том, что в случае нарушения человеком правил поведения оно выполняло карающие функции («съедало» нарушителя). У тазовских селькупов это дерево называлось *кассиль по* и считалось жертвенным, его также нельзя было обходить кругом [Прокофьева 1977: 69]. Каждую весну на празднике *порый апсэ* дереву приносили жертвы и обновляли его [Головнев 1995: 245], т. е. устанавливали новое. Возможно, поэтому термин *по* 'дерево' соответствует в шаманском языке термину *по* 'год' [Пелих 1972: 378].

По данным Г. И. Пелих, у южных селькупов в центре каждого селения в прошлом ставились аналогичные дереву *мыраль мы* священные столбы *по-парге*. В верхней части столба прикреплялись круглые металлические пластины или тарелки — символы солнца и месяца. На стволе вырезалось или к стволу прибавалось изображение духа этого дерева: столб *по-парге* был духом, воплощением духа, главным духом-охранителем селения [Пелих 1964: 138—139].

Жертвенные деревья имелись не только в селькупских селениях. Большая часть их находилась в тайге, в «земле духов», «на святых местах». Считалось, что по жертвенному дереву к духам доходили жертвы и просьбы людей. Но дерево не было лишь каналом связи с духами. Оно само представлялось духом, ему самому приносили жерт-

вы, к нему самому обращались с просьбами. И пол у этого духа был женский:

В тайге дерево было колдовское, священное. Дань на эту лесину вешали — платки кашемировые. С лесины ничего снимать нельзя, тряпки сами истлевали. Возьмешь — худо будет. Боялись даже мимо этого дерева ходить. Сосна в Ласкино стояла. Во время войны иноземец (русский или хохол из приезжих) свалил ее. Леса ему не хватило. Она, говорят, так визжала, будто человеческим голосом, да так, что в деревне всем слышно было. А с ним стало — заболел, руки, ноги отнялись [Тучкова 2002b: 202].

Таким образом, привычный для нас символ дерева — мировой оси, связывающей сферы мироздания, мы дополняем еще одним значением: дерево — образ главного родового духа, матери-предка, защитника и охранителя.

Мы уже указывали, что образ матери-прародительницы был дуальным и разделялся на две противоположные половины — светлую, связанную с жизнью, и темную, соотносящуюся со смертью. У северных селькупов два противоположных качества матери-предка распределялись между березой/лиственницей и кедром. Береза и лиственница считались светлыми, небесными деревьями, они связывались с солнцем и рождением, с дарением жизни [Прокофьева 1961a: 56]. В то же время кедр считался деревом мертвых. Кедровая роща, мыс, поросший кедрами, тундра, окаймленная кедрами, в фольклоре служат образом мира мертвых. Согласно текстам сказок, если захоронение героя происходит на лиственнице — это знак того, что он может быть еще оживлен, а если труп героя находят на кедре, «то смерть унесла человека безвозвратно» [Прокофьева 1976b: 115]. По легенде, дух-кедр «вмешивался» в жизнь людей, неся смерть и страх смерти:

Рядом с необычайно громадным старым кедром, росшим на высоком яру, поселились люди. В десять чумов высотой было дерево. Но не плодоносил кедр, и птицы не садились на его ветви. Вскоре стали замечать люди, что кедр влияет на жизнь людей стойбища, приносит им беды и несчастья. «Обломается маленькая веточка — беззубый младенец умирает. Ветка побольше отсохнет — юношу или девушку уносит смерть. Старая ветка отпадет, жди несчастья среди стариков. И оно не задерживалось — умирал кто-нибудь». Когда молнией расщепило верхушку кедра, умерли на стойбище все олени. Когда кедр наклонился к реке, не вернулись из тундры охотники. Тогда ушли люди с этого места, а кедр стал считаться деревом мертвых. С тех пор умершим в изгловье могилы стали сажать маленький кедр [Сморгунова 1997: 30].

Однако распределение «доброй» и «злой» ролей между березой/лиственницей и кедром довольно условно. Тазовские селькупы

ласково называют кедр *имля тэтыль по* — «бабушки земли дерево» [Белич 1997: 109]. А лиственница в сказке, записанной Г. Н. Прокофьевым, создает смертельную угрозу для героя *Йомпы*, зажимая его руку в своем расщепленном стволе [Прокофьев 1935: 105]. Еще раз подчеркнем, что дерево-дух могло как давать жизнь, так и отнимать ее, в частности, карая человека за нарушение каких-то правил: например, существует поверье, что если человек пройдет под деревом, согнутым над дорогой, он умрет: его душа-жизнь повиснет на дереве и там останется [Мифология 2004: 267].

У южных селькупов священными деревьями считались сосна и кедр, реже береза, очень редко — ель и черемуха. Лиственница в ареале южных селькупов как культовое дерево не отмечена ни разу [Мифология 2004: 285, 311].

Селькупы считали, что какие-то породы деревьев могут наделять человека силой: для этого надо прислониться к дереву спиной и почувствовать, как течет в нем жизнь, — у каждого человека есть свое дерево [Мифология 2004: 241]. Другие породы, например осина, не дают силу, а забирают ее себе. Осина ассоциируется с вдовством. Осиновый кол выступает как единственное средство, которым можно лишить силы злого духа, нападающего на людей и пьющего из них кровь [Мифология 2004: 240]. По данным фольклора, осиновые поляны, разложенные вокруг дома, служат лучшей защитой от чертей [Пелих 1972: 326]. Деревом духов считалась у селькупов черемуха. Черемуха «давала духам силу». В сказках по черемуховому «венку» на голове можно опознать духа [Прокофьева 1976b: 115; Мифология 2004: 311]. Рябину, наоборот, духи «не любили и боялись» [Прокофьева 1976b: 115].

Итак, человеческая жизнь в мировоззрении селькупов находилась в зависимости от дерева, являвшего собой не только (и даже не столько) связь с иным миром, но сам иной мир — чрево матери-прародительницы селькупов. Мы добавляем к слову «чрево» два эпитета — дающее жизнь и жизнь забирающее.

Выявив в образе матери-дерева последний из основных признаков образа матери-предка — тело матери-предка представляется полостью, которая заключает в себе пространство иного мира, — мы можем сделать запоздавшую преамбулу к данному параграфу. В данном параграфе мы рассмотрим ряд топологичных мифологических образов, определяя их как образы матери-предка по наличию в них следующих качеств: они должны давать/забирать жизнь человека, определять его судьбу и представлять огромной полостью, тем самым инобытием, в котором (по испокон веков сложившемуся порядку) пребывают людские души после смерти и до возрождения на земле. Термин «инобытие» в значении общего пространства сакральных миров мифической вселенной, в котором продолжается «иная» жизнь че-

ловеческих душ, впервые был применен Е. А. Алексеенко [Alekseenko 1993]. Образ иного мира как преобразующей утробы (чрева/нутра/лона) мифической женщины-духа в представлениях селькупов был выявлен А. В. Головневым [1995: 498—509, 518—528] и Г. И. Пелих [1998: 9, 69].

Земля, небо, жилище духа. Описывая образы старухи-прародительницы и других главных селькупских божеств, «выросших» из образа священной старухи, исследователи постоянно подчеркивают их главный атрибут — жилище — огромный многокомнатный дом, пещеру, дупло, «нутро» земли или неба. Эта «собственность» духов выступает как их главное свойство и неотъемлемое качество.

Дом «жизненной старухи» *Илынтъль кота* имеет множество внутренних помещений (комнат, домов) — «много внутренностей» — *сельчи суньчи* [Прокофьева 1961a: 56—57; 1976b: 113]. Жилище старухи — земляной дом, пещера [Прокофьев 1930: 367—372; Прокофьева 1961a: 58, 60; АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 8; ед. хр. 14, л. 37]. Местом обитания старухи является также небо, а точнее, *нут шунчи* — «нутро неба», «полость неба», «внутренность неба», где она живет в чуме/жилище, стоящем на каменном мысу [Прокофьева 1976b: 108, 111]. Небо — жилище старухи представляется чашей, котлом, опрокинутым над плоской землей, оно отделено от нее «твердой, как земля, границей-оболочкой» [Прокофьева 1976b: 109; 1961a: 65]. Старуха живет там, «где камень до неба достает», «где имеются только камни да тучи», где теснины и ущелья [Прокофьев 1935: 367, 371]. Таким образом, подземелье, небо и гора, ассоциируемые все время с огромным домом старухи — каменной, железной, земляной (твердой) полостью — и самой старухой, могут считаться ее воплощением. Наш вывод подкрепляют сведения, записанные Иг. В. Белич у тазовских селькупов: «Земля — *имля* (бабушка) хорошая... Она дает шишки, ягоды, разного зверья... Ветер от земли выходит, где-то с дальней стороны... *Имля* сейчас скажет, и перестанет ветер» [Белич 1997: 107]. По данным Р. Ф. Итса, собранным у тех же тазовских селькупов, «земля живая, она большая, и когда захочет что-то сказать, то только начнет, и вздыбятся горы, и огонь вырвется из глубин, реки накатятся с грохотом на берега и жилье. Небо живое, оно так огромно, что боится даже шептать. Ничто живое не вынесет его шепота, поэтому оно молчит и только напоминает о себе, о своих чувствах — молнией, сполохами, сменой ночи и дня, облаками и тучами. Если шепчет небо, то загремит гром, понесется огонь, сжигая леса и тундры. На самом деле только земля обычно шепчет, а небо молчит» [Итс 1990: 11]. На то, что небо и земля во многих традиционных культурах осмыслились гигантскими живыми существами, указывал Л. Я. Штернберг: «Дух, который является небом, такой грандиозный, что человек видит лишь часть его тела и, конечно, не может видеть его человекоподобность своими челове-

ческими очами, не может обозреть его всего. Когда русский человек говорит «мать-земля», нам кажется, что это метафора, но для той психологии, пережитком которой осталась нынешняя метафора «мать-земля», это было настоящей реальностью, т. е. земля считалась грандиозным существом, от которого мы видим лишь часть; она — настоящее живое существо, которое так же рождает растительность каждый год, как мать рождает раз в один-два года ребенка; мать-земля сразу рождает огромное количество детей» [Штернберг 1936: 275].

Огромное жилище — постоянный атрибут, «личное качество» любого верховного божества в представлениях селькупов. Великая паучиха-мать, великая лосиха живут в большом подземном доме [Пелих 1998: 18, 29, 57]. Образом жилища духов (божественной паучьей четы или богатырей-матуров) в фольклоре селькупов нередко выступает город *коч/кор/кэтты*: он располагается на высоком яру, внутреннее пространство его огорожено высоким забором, в городе много домов и жителей, которые живут по заведенному их «начальством» распорядку [Головнев 1995: 134; Кастрен 1999: 122; Мифология 2004: 117]. Бог *Нум* вместе со своими дочерьми владеет огромным небесным домом — *нут-мат*. Вдоль всего небесного дома проходит длинный широкий коридор с множеством дверей по обе его стороны. Каждая дверь ведет в особую большую комнату. В таких же домах живут другие высшие духи [Пелих 1998: 72]. *Амдыль кон* — царь-владыка живет в теплой стране у каменных гор с плоскими вершинами, рядом с большой водой. Жилище его находится внутри горы. В той же горе есть другая пещера, где люди оставляют своих умерших [Функ 2000: 229]. Жилищами духов — хозяйки земли *Тэтты Имиля*, хозяина земли *Тэтты Лоза* и прочих духов, «ведающих жизнью всей селькупской земли», — представляются высокие священные сопки *Лозыль Лакка* и *Порге Мач*, в эти «дома» есть своя дверь и окошко [Головнев 1995: 498—502]. В подобном жилище людей подземелье (берлоге) *Мачиль Лоза* «есть все то, чего не хватает человеку» [Головнев 1995: 503—504]. Князь (*кон*), хранитель живительной мази *нутур*, живет в пещере из семи внутренностей/полостей [Гемуев 1984: 141]. Невзирая на размеры, «священные духов амбары» — селькупские культовые амбарчики на сваях — служили обиталищем родовым духам-предкам, а также представлялись огромным и далеким иным миром. Стало быть, в жилище — неотъемлемой принадлежности, «свойстве» духа — воплощается сам дух. Дух представляется гигантской полостью, имеющей местоположением своим небо или подземелье.

Итак, нутро неба и недра земли — это сама великая мать-прародительница. По схемам круговорота души во вселенной, рассмотренным нами в предыдущем параграфе, именно небо и подземелье составляют участок инобытия, который связывается для человеческих душ с состоянием смерти. Следовательно, сам дух, его «внутренно-

сти», «нутро» и «утроба» — это то инобытие, в которое уходят и из которого возвращаются человеческие души.

Водоем. Имя старухи *Илынтъль кот* в варианте его написания как *Ылынты кот* переводится «старуха, живущая на дне» (*ылы* — 'дно') [Прокофьева 1976b: 113]. Дом старухи-матери располагается рядом (на «семиямном» болоте или рядом) в «море с кровавой водой» (на озере) [Прокофьева 1961a: 58]. Старуха земли (*Пая*) — само болото: голова ее — болотная кочка [Пелих 1972: 342; Мифология 2004: 224, 236]. Образ матери-предка связан с водой и с водоемами, болотным, речным, озерным и морским дном, подводным миром.

И северные и южные селькупы ассоциируют мать-предка в первую очередь с дающим и забирающим жизнь болотом. Из болотной кочки появились на свет люди, мировое дерево, само небо, о чем мы уже неоднократно говорили. Хозяйка и антропоморфное воплощение этого болота — старуха *Илынтъль кот* (*Пая*). На этом священном старухином болоте, где есть два улова (источника) с мертвой и живой водой, происходит оживление оленя-бубна в церемонии освящения новых шаманских атрибутов [Прокофьев 1930: 368]. Из «нутра» болота берут свое начало реки, на берегах которых проходит жизнь селькупов. «Свое Нарым или Нерым (по-остяцки) в точном переводе означает «болото», что и является совершенно полной характеристикой природных условий края» [Шатилов 1927: 139]. В одном селькупском предании болото (трясина) образуется из легкого умершей женщины-духа [Мифология 2004: 244].

Вместе с тем мать-предок связывается с морем: домом ей служит море (озеро) «с красной как кровь водой» [Прокофьева 1961a: 58] или с белой (смерзшейся) водой [Прокофьев 1930: 370]. В устье реки, в холодном море, где находится город мертвых — царство злого *Кызы* (внука *Илынты кот*), расположено одно из жилищ старухи — земляной дом, пещера, где «очищаются» души людей, возвратившихся из мира мертвых [Прокофьев 1930: 367—372; Прокофьева 1961a: 58, 60; АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 8; ед. хр. 14, л. 37].

«Море с красной как кровь водой» находится не только в далекой южной стране, расположенной в верховьях реки, но и на самых дальних ярусах неба. Хозяйка и воплощение небесных бассейнов — старуха *Илынтъль кот*. В мифологической картине мира северных селькупов небо — это море: божественный сын *Итте* ловит там рыбу, а по вечерам развешивает невод для просушки. Дом старухи *Илынтъль кот* окружен стальным неводом-забором, чем напоминает жилище рыбака. Солнце и месяц здесь — рыбацкие «небесные железные поплавки» [Прокофьева 1961a: 61, 1976b: 108, 113]. Терминами приспособлений для рыбной ловли селькупы обозначают созвездие Большой Медведицы — *Моркэ поря* — Большая курья [ПМА] и место на небе, куда скрывается солнце на западе, — *атарма* [Пелих 1972: 92, 108].

Река в представлениях селькупов тоже являла собой образ великой матери, женского божества. На вопрос, чем представляется ему Обь, «седой остяк, сидящий на руле», ответит: «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 селькупам как сущность с женским началом». В первый день весеннего ледохода на Оби люди приносили 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]. По одному из мироустроительных мифов, реки создает бабушка *Шега пая* (старуха земли, мать-земля) со своими внуками [Мифология 2004: 117, 317].

В двух известных нам преданиях о происхождении названия реки Таз, в бассейне которой проживает большая часть северных селькупов, имя этой реки связывается с хозяйственным предметом, тазом. В преданиях таз ассоциируется с мифической утробой, лоном, полостью, чем-то заполненной:

Двум сестрам из хорошей, дружной семьи, возвращавшимся домой из-за реки, куда они ездили по ягоды, у самой реки преградил дорогу дьявол (*кэды/кэдо*). Старшая сестра отдала дьяволу по его требованию младшую сестру — дьявол «взял» ее к себе. В это время на другом берегу реки появился отец девочек. Он обратился к дьяволу: «Раз ты младшую дочь взял, пропусти старшую!» Дьявол выпил реку, и когда девушка перешла на сторону отца, дьявол лопнул. От взрыва появилась большая воронка в форме таза. С тех пор реку стали называть Тазом [ПМА].

Во втором предании судно с «первопроходцами», пришедшими в эти края и плывущими по большой реке, вдруг встало. Его держала какая-то невидимая сила. Как ни просили люди реку отпустить их, какие жертвы ни бросали воде — медные деньги, кастрюли, самовар, судно не могло сдвинуться с места. Пока кто-то не бросил за борт таз. Река приняла подарок и разрешила людям плыть дальше. Эту реку люди называли Тазом [Пелих 1998: 62].

И лопнувшая утроба волшебного существа, и большая яма (воронка), образовавшаяся после взрыва, и таз, который так понравился реке, объединяются в образ священной утробы мифической матери-предка. (Бытовой предмет таз был известен селькупам задолго до знакомства с русскими, поскольку селькупское слово *tasi/taze* имеет тюркское происхождение и обозначает 'коросту', 'плешивость' и 'лысину' [Филиппова 1991: 15], то есть подобные тазу гладкие, «лысые» оболочки какого-то вместилища. «Лысына» («головершинность») соединяется в представлениях селькупов с сакральным инобытием, «мудростью» и, в конечном счете, с матерью-первопредком [Прокофьева 1961a: 65; 1976b:

111]. Через принцип подобия селькупы связали таз («свой» или «чужой» — неважно) со своим надревнейшим мифологическим образом.)

Среди духов-хозяев подводного мира много женских образов. «Любям постоянно приходится иметь дело» с женами невидимого *Варгасиль-лоза* — семиголового змея, главного духа водной стихии. Одна из них, Семизмеевая мать, повелевает всеми текущими водами: реками, ручьями, протоками, ключами. Другая — Семивыдровая мать, в ее ведении находятся все стоячие воды: болота, озера и моря [Пелих 1998: 20—21]. Хозяйка водоема, водяная женщина, обычно тихо сидит у воды ранним летним утром, а ее длинные косы лежат на земле [Пелих 1972: 327]. Она же — «ночной черт», который «выходит из воды и ходит по земле в образе женщины с очень длинными распущенными волосами. У нее отвислые груди и горящие белым огнем глаза» [Пелих 1998: 62].

Карраль лосыт наля — дочь водяного черта, ведающего рыбными запасами, убегает от своего отца с героем *Йомпой*. Оказавшись в мире людей, она оживляет и омолаживает бабушку *Йомпы* и учреждает на стальном каменном мысе, стоящем «в месте развилки двух рек», святилище — «спины земли священный духов дом». В чуме со стороны очага она втыкает семь столбов, разясняет, как должен быть сориентирован камлающий шаман относительно святилища и семи столбов в зависимости от того, в какой из миров направлено его камлание, втыкает семь жертвенных деревьев снаружи чума и устанавливает правила принесения ей жертвы возле этих жертвенных деревьев [Прокофьев 1935: 108—109]. Таким образом, дочь водяного предстает основательницей культа и объектом почитания в рамках этого культа. В этой дочери водяного можно узнать саму священную мать-мироустроительницу, ведающую всем мировым порядком и способную оживлять людей.

Также нельзя не разглядеть образ матери-предка — хозяйки и охранителя подводно-подземного царства в мамонте — громадном, очень сильном мифическом животном селькупского пантеона духов. «По старинным представлениям селькупов, земля, на которой люди живут, плоская, „как тарелка“. Ее подпирают, не давая упасть, мамонты» [Прокофьева 1976b: 106]. Селькупы р. Парабели называли мамонта своим предком [Иванов 1949: 136]. Уже упоминалось, что, по представлениям селькупов, священное мировое дерево «с солнцем на вершине» выросло из головы матери-прародительницы в образе медведицы-мамонта [Пелих 1995: 156—157]. Мамонт у селькупов носит название *кощар* (*кошар*, *козар*) и имеет фантастический облик. В мифологии присутствует мамонт-рыба — *кволикозар*, мамонт-зверь — *сурикозар* [Григоровский 1882: 49], мамонт-щука — *кощар-ниччи* [Прокофьева 1949b: 159]. В образе медведя и выдры — «покойницкую землю караулящего зверя» — мамонт-*кощар* стоит на страже входа в иной мир [Прокофьева 1949a: 159; 1976b: 116]. Всякого мамонта отли-

чали рога и очень древний возраст. Говорили, что «от старости на них мох вырос» [Прокофьева 1949а: 159; 1976b: 116]. В мамонта — мифологическое чудовище в образе огромной щуки (*камья-эта*) превращались старые лосихи, шаманы и женщины:

Старая лосиха никогда не умирает своей смертью. Ее можно убить, но своей смертью лосиха на земле не умирает. Чувствуя приближение смерти, лосиха идет к воде и уходит в воду, где превращается в *камья-эта*. Эти чудовища продолжают жить в таяжских озерах сотни лет. Иногда *камья-эта* подплывает к самому берегу и смотрит в тайгу, вспоминая свою прошлую жизнь. В *камья-эта* смогут превратиться и старые шаманы. Селькупы не ловят и не убивают огромных таяжских щук, не зная, кто перед ним — бывшая лосиха или их старая бабка (прабабка) [Пелих 1998: 37—38].

Когда лось проживет известное число годов и достигнет совершенной старости, тогда он изменяется и становится уже мамонтом. У него вырастают клыки, фигура его изменяется, и он приобретает способность жить и на суше и в воде [Григоровский 1882: 50].

Раздевшись и вошедши по грудь в воду, старуха сказала своим внукам, ожидавшим ее на берегу, что она домой уже не пойдет, а делается *кволикозар* и будет жить в реке. После этого старуха нырнула в глубину и более уже не показывалась... На другое утро домашние собрали всех юрточных жителей, чтобы искать неводом утопленницу, но в невод попала огромнейшая щука и сразу прорвала его. Прорванная дыра была величиною более маховой сажени... После этого в течение 20 лет в реке Чае водился этот *кволикозар*, и многие юрточные жители видели его, когда он всплывал наверх и выставлял из воды свою спину, покрытую серебристой чешуей [Григоровский 1882: 52].

Знахари, поживши на свете и послужа своим лозам, требовали от последних за свое служение обратить их в *кволикозар* на известное число лет, что и исполнялось лозами [Григоровский 1882: 52].

Считается, что чудовища-мамонты живут в тихих таяжских озерах сотни лет. Люди старались избегать таких озер, не ловить там рыбу, не ступать на их лед зимой. Мамонтов страшились: те, якобы, могли проглотить человека, погубить целый народ, вызвать войну, навлечь на людей несчастья [Пелих 1972: 114; Мифология 2004: 151—152]. «Про *кожара* слышала, это страшный зверь, вылезет и проглотит. Рот откроет и съест» [Тучкова 2002b: 204]. Образ мамонта связывался не только со свирепостью и смертью, но и с материнством, новой жизнью. В фольклоре часто фигурирует мамонт-мать с детенышем между рогами [Прокофьева 1976b: 116], мамонт-черт, который воспитывает отданного ему чужого ребенка, или одноголовый (двухголовый, трехголовый и т. д.; одноголовый, двухголовый и т. д.) мамонт, выловленный из проруби [Мифология 2004: 154]. По данным Г. И. Пелих, *квели-кожары* представлялись селькупам в виде полулюдей-полу-

рыб-полулягушек. *Квели-кожар* выходил ночью на берег, садился у воды и расчесывал себе волосы. Ночью он ходил по деревне, зажигал огонь. «Когда начнет ходить, все умирают, надо уезжать». Гибель предков селькупов — древнего народа *квели-куп* — легенды связывают с нарушением запрета убивать *квели-кожаров*: «Еще разговаривала эта рыба. Говорит: „Раз вы меня убили, я теперь вас всех съем“». *Квели-кожарам* приписывались мироустроительные функции, считалось, что они прорывают новые русла рек [Пелих 1972: 127]. *Кволикозар* «своими клыками роет берега и иногда через это делает рекам другое течение» [Григорьевский 1882: 50].

В мифологии других сибирских народов мамонт имеет также образы исполинской птицы, огромной мыши и быка, питается он камнем [Иванов 1949: 133—139].

Согласуется с образом священной матери огромная рыба (мамонт), которая держит на себе землю посреди мирового океана [Прокофьева 1976b: 106], и обитающая в море огромная «рыба с волосатым рогом», «рыба с пятнистым рогом», «которая могла поднять самую землю» [Доннер 1915: 42].

У селькупов зафиксирован обычай принесения жертвы духу ближайшего водоема при рождении ребенка. Если родился мальчик, в воду бросали маленький лук со стрелами, если девочка — косу, сплетенную из травы [Пелих 1972: 333]. Повод для благодарности духу в этом случае может быть лишь один — послание ребенка. Это указывает на то, что подводный мир, дух подводного мира представлялся жизнедательным. Возможна и другая трактовка: родители ради жизненного благополучия ребенка устанавливали его связь с духом воды, что указывает на те же самые функциональные возможности иного мира.

На Чертовом озере (*Лозыль то*) в Тазовской тундре для человека установлено множество запретов: не обходить озеро кругом, не черпать и не пить из него воду, не проверять сеть тому, кто ее не ставил. На этом озере под дном лодки человека сопровождает *комышко* — черная двуххвостая крылатая водяная змея (или *комылько* — огромное, величиной с лодку-долбленку, двуххвостое и крылатое насекомое [Белич 1997:106]), «она охраняет его и следит за ним». В озере водится рыба, которая, когда ее вытаскиваешь из воды, превращается в голого младенца, когда снова опускаешь в воду — опять становится рыбой. В центре озера есть остров, а на нем священная сопка *Лозыль Лакка*, в которой живет *Тэтты Имля* — хозяйка земли [Головнев 1995: 498—499]. Хозяйка другого Чертова озера — тоже женщина. «Как раньше рыбачили неводом и добыли маленького человека. Они взяли, ножки закрыли, головку ему. Он давай перевертываться: „Ай, мамушка!“ Они испугались и отпустили его прямо на дно. А если бы домой принесли, мать его бы все огнем помела. Если бы они его задержали, то что-то

бы получилось. Такой же он, только черный, волосы с головы до ног. Теперь прозвали это место „Чертово озеро“. Это не в моей памяти, еще старики первобытные рыбачили» [Пелих 1972: 344].

По легенде, дух, живущий в озерной воде, являлся людям в образе маленького ребенка с крючком во рту. Разгневавшись на нерадивого селькупа, взявшего жертвенное мясо со священного места (или на его жену, которая требовала мясо у мужа), этот дух жестоко наказал его семью. В назидание он отнял у людей озерную и речную рыбу и потребовал взамен у нарушителя жертву — его последнего ребенка и последнего оленя. Получив требуемую жертву, дух озера вернул людям рыбу [Пелих 1998: 59]. Облик младенца имеют страшные водяные черти *выгдул лозы*, в которых превращаются выкидыши (*выганы*), захороненные в болоте [Головнев 1995: 506]. За образом водяных духов-младенцев (этот их облик поясним позже) мы усматриваем облик духа-матери, устанавливающей в подопечном ей обществе нормы морали, дающей и забирающей жизнь.

Встреча с озерным духом бывает смертельна для человека. В Тазовской тундре есть «Грудной кости» священное озеро. Е. Д. Прокофьева написала рассказ селькупа о том, как однажды из этого озера вынырнула ветка (лодка) с сидящим в ней человеком, вышедший из чума шаман увидел эту ветку и сразу же упал мертвый [Прокофьева 1977: 67]. И в прошлом, и нередко сегодня, селькупы, упав в воду, без сопротивления идут ко дну: «будто тащит кто-то». Утонувших людей, считается, «забирает водяной дух», волю водяного селькупы не оспаривают [ПМА].

Итак, хозяйкой и воплощением всех водоемов — земных и небесных — выступает священная старуха-мать (или аналогичный ей образ, как правило, женского духа). В то же время подводный мир — весьма распространенный образ инобытийного пространства, связанного, в первую очередь, со смертью и трактуемого как мир мертвых (туда «уходят» мертвые или души мертвых и проживают там еще одну жизнь). Кроме того, в традиционном мировидении селькупов водный мир функционирует согласно главным качествам божественной матери: он жизнедательный и «жизнь прекращающий». В представлениях о любом водоеме, водном бассейне с его берегами и дном — «тазе», наполненном водой, читается образ чрева, нутра, лона священной матери-прародительницы.

Водоемы в представлениях селькупов нередко имеют каменную природу. Образ «каменной реки», текущей с неба, имела, по представлениям селькупов, р. Обь: «Обь — земное продолжение „каменной реки“, текущей по небу и наблюдаемой с земли в виде Млечного Пути» [Мифология 2004: 76]. Река Кеть по остоячки называется *Луни*, то есть «каменная женщина» [Костров 1872, № 31: 6]. По преданию, у царя владыки *Амдыль кока* был дом с крышей на столбах. Один из столбов

был полым внутри. Когда шел дождь, вода стекала с крыши по этому желобу в огромную каменную чашу — водоем, из которого брали питьевую воду все жители царства [Функ 2000: 230].

Происхождение водоемов часто связывается в селькупском фольклоре с богатырями (*матурами*) и сопровождается их смертью; умирая, богатыри, как правило, обретают каменно-железное состояние. Богатырь *Кызур-матур* пробил стрелой отверстие в земле. Стрела прошла сквозь все ярусы земли и упала в воду мирового океана. Из отверстия вышла на землю подземная вода и образовала большое водораздельное озеро *Колдто*. Богатырь окаменел и ушел под землю [Пелих 1998: 65]. Земля оседала над пустотами бывших богатырских домов-землянок, которые раньше «на каждой речке были», и образовывался «богатырский остров» или яма, заполнявшаяся водой и становившаяся озером [Мифология 2004: 193; 283]. «Железной одежды озеро» — появилось на месте, где жил богатырь, его «железная одежда» осталась после него и образовала озеро [Мифология 2004: 146]. Копье одного из ведущих битву богатырей не долетело до противника и в полете прорубило лес и землю, где и пролегла потом река Кеть. Другой воин не смог докинуть до врага топор, там, где по земле пробороздил богатырский топор, потекла речка Анга [Мифология 2004: 104]. По ряду представлений селькупов, реки, озера и болота появились оттого, что во время грозы небесные камни-тучи (или камни-острова), с грохотом (громом) падают на землю (или их бросает *Ном/сын Номы*), и от их падения образуется воронка, которая заполняется подземной или небесной водой (см.: [Пелих 1972: 319; АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 19, с. 12; Мифология 2004: 196, 283]; похожий сюжет см.: [Функ 2000: 227—228]). Подобные мифологические сюжеты в этнографии обычно трактуются как акт мифического оплодотворения женщины-земли мужским началом. Связь мужского начала и камня (железа, грома), которым оно пробивает землю, а также посмертное обретение богатырями каменно-железной формы (связь появления земных водоемов и камней со смертью их создателей) мы объясним чуть позже. Здесь же повторим уже сделанный вывод: водоемы представляют собой образ женского рождающе-убивающего начала, утробу матери-предка, которая, помимо водного и земляного, имеет еще и каменно-железное воплощение.

Камень и железо. Каменно-железный образ матери-прародительницы представляется нам крайне интересным. В описаниях старухи *Илынтыль коты* постоянно подчеркивается ее главный атрибут — огромное жилище с множеством внутренних помещений, сделанное из стали (*сак кэзыль мат*, букв.: из 'черного железа') и обнесенное стальным забором (*сак кэзыль поккыса чуналта*), «изба» ее ассоциируется с высоким каменным мысом, горой, пещерой, горным ущельем, где «камень до неба достает» [Прокофьев 1930: 367, 371; Прокофьева 1961а:

56, 61; 1976b: 111]. Жилище старухи — само небо, полость неба (*шунчи*): «У тазовских остяков и юраков в напевах шамана слышится, что он, пролетая среди цветущего шиповника, подымается на небо, где видит в тундре 7 лиственниц. Тут дедушка его делал прежде бубен. Вскоре шаман заходит в железный чум и засыпает, окруженный багрянистыми облаками» [Третьяков 1869: 432]. Главный атрибут божества есть воплощение этого божества [Мифы народов мира 1997]. Значит, можно полагать, что камень и железо — ипостаси старухи-первопредка и в то же время материал, из которого сделана ее утроба (= утроба иного мира).

Около дома старухи-прародительницы есть камень, на котором лежат две книги, в них она записывает душу человека при его рождении. Если душа предназначена для жизни — в светлую книгу, если для съедения злему духу, то есть для смерти, — в темную [Прокофьева 1961a: 58]. Очевидно, что книги, в которые старуха записывает новорожденных, — поздний образ, появившийся у селькупов, по-видимому, под влиянием христианизации: так записывали новорожденных и умерших в церковно-приходские книги русские священники. «Жизненная» старуха чаще без книг предопределяла судьбу человека. Здесь нас больше интересует, что книги, от которых так зависит судьба человеческих душ, лежат на камне, намного более древнем символе жизни и смерти, и божественная старуха — его хозяйка, следовательно, камень можно рассматривать как ее воплощение.

В образе камня почитали селькупы Каменную бабушку — *Пиуй немба*. «В Шедельге, где было родовое место и рыбалка Ылыгиных, лежал священный камень — „бабушка“. Иногда придешь — его нет. Это он уходит в лес по тропинке к озеру, за 7 км, а потом возвращается. К этому камню наши весили лоскутки, платья, чужих туда не пускали» [Пелих 1972: 35]. По рассказам нарымских селькупов, одухотворенным считался некий камень «со шкурой вроде карася», принадлежавший некогда народу *квели-куп*, от которого селькупы ведут свое происхождение. «Наши люди приезжают на охоту и каждый год застают этот камень на другом конце острова. Камень перенести трудно, почти невозможно» [Пелих 1972: 128].

Любой одиноко лежащий в лесу или тундре большой камень — *пузерог* — селькупы также называют «чертом» или «домом чертей». Символическим изображением *пузерога* является металлическая прямоугольная пластина с пробитыми в ней отверстиями (до 2—3 десятков) и со срезанными углами. В эти отверстия вставляются деревянные или железные стержни с изображением духов, которые живут в *пузероге*. Перед любой церемонией, связанной с этими духами («они человеку в жизни помогают»), шаман изготавливает их изображения. Для принесения жертвы *пузерогу* металлическую пластину с отверстиями кладут на пень или на высокую кочку земли рядом с камнем,

вставляют в нее изображения духов и разжигают перед ними костер, в котором сжигают подарки [Пелих 1998: 76]. Камень-дух, внутри которого живут другие железные духи, позволяет образно представить иной мир, мир духов, в виде каменной полости-утробы главного духа-предка.

Мамонты, воплощавшие собой образ матери-первопредка, тоже могли превращаться в камень: «через несколько времени после их смерти мясо их каменеет, то есть становится окаменелым, что на языке здешних инородцев называется *тюэлекандезимба* — „замерз в камень“» [Григоровский 1882: 51].

Зафиксирован у селькупов также культ каменного духа женского пола — *Похта* (*Бохта*, *Похкасы*), имеющего связь с железом. *Похта* считалась прародительницей кузнецов, «которые умели добывать металл из камня *пox*». Амбарчик для этого духа ставили рядом со священной лиственницей, в которую втыкали железные ножи, гвозди и рога оленей. Изображение духа *Похта* было сделано из глины. У дверей амбарчика стояла маленькая фигурка — «кузнец». «*Пох-касы* — это каменный человек... Это по-русски бабушка. Ей верят, ее просят. Ей надо красный товар весить, платье красное. Та бабушка красное любит». Приносить жертву *Похте* мог только неженатый мужчина [Пелих 1980: 40].

Соседями священной старухи *Илынтыйль коты* по месту обитания во вселенной являются кузнецы — «мудрые лылые люди». Кузнецы — обязательный «атрибут», неотъемлемая «принадлежность» образа старухи, она же считается покровительницей и прародительницей кузнецов. В свою очередь, кузнецы — предки селькупов [Прокофьева 1961a: 65]. Кузнец в представлениях селькупов не только по роду занятий, но и по облику своему сочетается с железом: «Другой старик шаманить начал. Голова у него стальная будто, нет ни одного волоса, будто покойницкий череп» [Прокофьева 1976b: 126]. Кузнецы, как и божественная старуха, причастны к рождению новой жизни. Кузнецы («тесть с зятем») выковывают шаману «новое тело» (скелет) — металлические части шаманского костюма — и его духов-помощников [Прокофьева 1949a: 342—375]. Церемония оживления (утверждения) кузнецами новых атрибутов шамана описана Г. Н. и Е. Д. Прокофьевыми [Прокофьев 1930: 370; Прокофьева 1981: 62]. Л. А. Варковицкой была записана сказка, в которой кузнец, помогая мальчику-герою, снабжает его новым железным лицом, железным молотом, железной спиной, железными рукавицами и железным отцом [Мифология селькупов 2004: 148—150, 308]. В одном из мифов божественная старуха сама выступает в роли кузнеца. Когда герои — «злой» *Кызы* и «добрый» *Ий* («дети» старухи) — в пылу битвы поднимаются с земли в огненный мир, кольчуги борющихся спаиваются от жара, герои становятся беспомощными и неподвижными, и старухе-матери приходится разрубать

их молотом [Прокофьева 1961а: 55—56]. Мать-кузнец — сверхъяркий образ матери-предка, связанный с железом (и с «камнем», из которого добывали железо).

Селькупское племя *квыгрыл-куп* имело общеплеменное божество — богатыршу богатырскую дочь — *ортеул кут нее*. Когда-то ее изображение в виде железного идола высотой 40 см стояло близ Тымска. «Потом ее перенесли в более глухое место на р. Тым, где она будто бы и сейчас находится в священном амбарчике между Большим и Малым Компасом» [Пелих 1963: 141].

Железная ипостась матери-предка почитается в образе духа *Кайе*, имеющего облик утки со смертоносными железными перьями [Пелих 1998: 33]. По материалам Е. Д. Прокофьевой, утки находятся рядом с жилищем старухи *Илынтэль кота*, они, как и сама старуха, покровительствуют рождению и материнству [Прокофьева 1961а: 58]. Для некоторых родов нарымских селькупов *Кайе*-утка — тотемный предок. В нарымской тайге есть священное место «зареченная земля» — центр культа «дьявола» *Кайе*. Там стоит священная сосна со срезанной вершиной. Вместо вершины к сосне прибито большое деревянное изображение утки. В ствол центральной сосны вбиты большие железные гвозди. По преданию, где-то в глухой тайге стоит древний город с большими домами, на центральной площади города стоит огромная железная утка с открытым клювом. «Из этого клюва вырывается пламя негасимого огня» [Пелих 1998: 33].

Огромная мифическая птица *Пуне*, сила которой заключена в ее железных когтях [Доннер 1915: 42—43], тоже относится к образам матери-прародительницы в облике камня. Имя птицы *Пуне* переводится как 'каменная женщина' (слог *пу-* обозначает 'камень', а слог *не-* — 'женщина') [Мифология 2004: 251]. Эта птица имеет огромные размеры, способна перелететь море и перенести героя из мира людей в мир духов; с помощью волшебства она не раз спасает героя.

Хозяйка различных «камней» и старуха-кузнец *Илынтэль кота*, бабушки *Пюй немба* и *Похта*, птицы *Кайе*, *Пуне*, камень *пузерог*, внутри которого живут железные духи, и прочие персонажи селькупского фольклора составляют топологический ряд образов матери-прародительницы, воплощавшейся в камне и железе.

Некоторые персонажи селькупского фольклора, имеющие каменно-железные характеристики, служат примером тому, как в мировоззрении, в мифотворчестве женское лицо божества меняется на мужское (что отчасти подтверждает высказанное нами в главе 1.1. мнение о вторичности всех мужских персонажей). Их пример показывает, как эта замена происходила: в направлении от «женского» к «мужскому», а не наоборот. В имени мифического великана-людоеда *Пунегуссе* (*Пунакеса*, *Пунакыса*) *пу-* обозначает 'каменный', *не-* (*на-*) — 'женщина', а *кеса* — 'железо': «этимология имени *Пунегуссе* восходит к зна-

чению 'каменно-железная женщина'» (людоедка) [Мифология 2004: 248, 251]. Непременный атрибут великана *Пунакэса* — железная кольчуга, от которой отскакивают стрелы его врагов. *Пунакэса* был побежден, когда кольчуга на груди разошлась [Мифология 2004: 248]. *Пуна-Кос* — дробящий камни людоед [Мифология 2004: 249]. *Пунегуссе*, приходясь деверем своему вечному противнику *Итте*, относится, как и *Итте*, к категории потомков матери-прародительницы [Мифология 2004: 127—134]. Как наследники качеств своего предка, названные духи — людоеды, то есть по природе своей связаны со смертью, с отрицанием жизни. Священную мать-прародительницу, обрывающую людские жизни и имеющую каменно-железные ипостаси, можно считать прообразом этих персонажей.

Вероятно, что прообразом мифологического персонажа *Пуль амыгрыль куп'а* тоже была способная рожать женщина. Этот великан-камнеед убивал всех мужчин на своем пути. «Женщины ему были не страшны». Съеденные мужчины камнями лежали в его утробе. Когда утроба людоеда лопнула, проглоченные им камни разлетелись в разные стороны [Мифология 2004: 247—248]. «Главное, что в представлениях селькупов сближает камень и женщину, — это способность камня „родить“» [Мифология 2004: 246].

Мать-предок считалась прародительницей не только живых людей — она оставалась предком и для умерших селькупов, а значит, и для духов, ибо духи — это и есть умершие селькупы: «*лосы* — это покойники, все покойники — *лосы*» [ПМА]. Умершие, становясь духами, обретали подобие своему предку. Облик каменно-железных духов был унаследован ими от каменно-железной матери-предка. У. Т. Сирелиус сообщает о каменном изображении духа («героя») по имени *Kuvtededade*, обнаруженном им в культовом амбарчике, находившемся близ юрт Маргининых. Этот «герой» после своей смерти «превратился» в камень и стал духом — объектом почитания и культа:

Это был герой, который вел большие войны и был знаменит. Последние дни жизни он проводил на этом острове и умер здесь, превратившись в камень. На мой вопрос, был ли герой *loho*, Иван (проводник) ответил мне, что он был до смерти такой же человек, как и мы, но после смерти люди стали служить ему как *loho*. Люди, которые нашли тот камень, в который превратился *loho*, сделали из него то изображение, которое находилось в клетке (амбарчике) [Sirelius 1928: 185].

Примеров посмертного превращения в камень героев селькупского фольклора достаточно много. Превратились в три камня, ударившись о землю, богатырь, его возлюбленная и их конь, преследуемые дочерью солнца [Григоровский 1884: 21—22]. Богатырь *Кал-гух* был превращен в камень за то, что стрелял в гром [Пелих 1972: 319; Мифология 2004: 246]. Превращались в камни съеденные великаном-людоедом

Пуль амыгрыль кун'ом мужчины: они «камнями лежали в его утробе» [Мифология 2004: 247—248]. Каменной куклой (*пуй лоз*) обернулась маленькая девочка, лежавшая в кузове у своей старшей сестры во время их бегства от ведьмы-людоедки. Сколько ни качала ее сестра, но маленькая «сестренка железной куклой» оставалась [Дульзон 1966а: 144—155]. Братья-богатыри, женившись и уходя («навсегда») от своих родителей, при прощании говорят: «А мы на мыс уйдем, скалой станем». «Вот там теперь богатырский мыс и есть. Мыс *Куришу* — там богатырь был. Мыс *Пачья-макка*, это тоже по имени богатыря (в Лукьяново). *Пынгыри Мочалду* — в Урлюково богатырский мыс» [Пелих 1972: 347] и т. д. Возникновение скал, мысов, порогов, бугров, островов — «каменной» связывается со смертью богатырей или уходом богатырей от людей (= из этого мира = со смертью). То есть дух — инобытийная форма жизни или душа умершего человека, перешедшего границу земного и внеземного миров. И эта душа, переходя границу миров, копирует образ матери-первопредка.

В верованиях селькупов широко представлены духи каменно-железной сущности. В фольклоре есть образы богатыря, размахивающего железным столбом «своего отца» в сражении с врагами (в мирное время этот столб стоит в центре богатырского города) [Пелих 1972: 331—332], и *Кызы-порг кум'а* — воина в железной парке [Головнев 1995: 137]. Главными атрибутами богатыря *Тэмты-йечика* являются стальной хорей и каменная жердь [Мифология 2004: 261]. «*Коль пу*» — 'с неба упавший камень' — назывался дух-помощник шамана Прокопия Тетерина, он был нашит на самый низ, на «мыс» его шаманской парки [Прокофьева 1949а: 365]. В качестве духов почитались «небесные», «громовые» камни, хранящиеся в священной нарте рода селькупов Андреевых, которую ее наследники продали в музей г. Салехарда [Шапошникова 2000: 13]. Из железа сделана большая часть магических предметов, причисляемых селькупами к миру духов. В первую очередь к ним относятся изображения шаманских духов.

Итак, камень и железо в мировоззрении селькупов связываются с миром духов и со смертью. В одном из забытых селькупских способов погребения земляное дно могилы по обычаю требовалось покрыть плоскими камнями. Так как камней в Нарымском крае очень мало, старались положить на дно могилы хотя бы один камень или глиняный черепок [Пелих 1972: 67]. Камень в ногах покойника разрешалось заменить металлическим предметом [Пелих 1972: 120]. Камень, который полагалось положить в ноги умершему при погребении, фигурирует в одном из селькупских мифов о бессмертии человека:

Собака тоже сначала была человеком. Когда земля родилась, человек одинаковый всюду был. Собака была такой же человек, что и хозяин. Тело, голос и все остальное у собаки и человека было одинаковое.

Собака была как ее хозяин — человек. Когда человек-хозяин умер, бог говорит собаке: «Хозяин твой умер, его надо оживить. Ищи камень и гнилушку. Гнилушку положи хозяину на голову, на затылок, а камень под ноги. Когда человек-хозяин станет оживать, будет поднимать голову — гнилушка сломается и отпустит голову. Станет он вставать, упрется ногами в камень — камень выдержит, он крепкий. Человек оживет тогда». Собака быстро побежала, нашла гнилушку и камень, но когда возвращалась, встретила *лоза*. *Лоз* говорит: «Нет, парень, тебе неладно сказали, ты наоборот сделай — камень положи под голову, а гнилушку под ноги». Так собака и сделала. Стал человек оживать, уперся ногами в гнилушку — гнилушка сломалась, и он снова упал. Стал поднимать человек голову — камень ударил его по голове, и он снова упал и умер. Бог приходит, увидел, что человек умер уже насовсем, рассердился и говорит собаке: «Раз тебя черти обманули, я дам тебе шубу, как у чертей». И сделал ее такой, как теперешние собаки. Если бы собака положила камень в ноги, а гнилушку на голову, то тогда люди горя бы не знали. Тогда бы никто не умирал. Как кто умрет — сразу бы оживили [Пелих 1972: 119].

Данный миф «смертность» людей ставит в зависимость от наличия и местоположения камня в могиле. Похожих мифов у селькупов существует несколько [Головнев 1995: 236; Пелих 1998: 39]. В каждом из них один обычай погребения отрицается другим. «Правильная», «своя» для рассказчиков мифа традиция была нарушена «неверной», «чужой». Но «чужая» традиция — тоже традиция, являющаяся «своей», «правильной» для тех других, которым рассказчики себя противопоставляют. «Свои» и «чужие» при этом, скорее всего, являются ближайшими соседями, двумя фратриями или родами одного племени и состоят друг с другом в брачно-родственных связях. Через противопоставление двух различающихся позиций камня объединяются как смертоносные/жизнедавательные функции камня, так и «половины» (фратрии) одного народа: каждая из них связывает обе функции камня с таким его положением в могиле, которое противоположно представлению о его положении другой «половины» народа. Поэтому, согласно приведенному мифу, камень, независимо от его местоположения в могиле, связывается у селькупов не только со смертью, но и с жизнью: от его наличия и местоположения зависит как смертность людей, так и «бессмертие», т. е. жизнь.

Камень и железо в представлениях селькупов действительно связываются не только со смертью, но и с жизнью, что надо подчеркнуть особо. Жизнедавательные качества ярко выражены в образе «жизненной старухи» — старухи *Илынтль кота*: даже в качестве кузнеца она участвует в рождении новой жизни: кует шаманам и героям новое тело и спасает жизни своих внуков в огненном мире. Бабушки *Плюй немба* и *Похта*, утка *Кайе*, духи, которые живут в камне *пузероге*, являются

объектами почитания и культа — к ним обращаются с просьбами о здоровье, удаче, даровании детей и т. д.: «они человеку в жизни помогают», им приносят жертвы и подарки. Нельзя не разглядеть рождающий, дающий жизнь образ в «беременном» людоеде *Пуль амыгрыль куп'е*: в тот момент, когда лопается его утроба, проглоченные им камни-мужчины разлетаются в разные стороны и снова оказываются в земном мире [Мифология 2004: 247—248]. То есть и акт рождения, и «форма» рождающейся жизни в представлениях селькупов тоже связываются с камнем.

В образе матери-прародительницы часто сливаются ее разные ипостаси. Каменную ее ипостась мы даже не смогли отделить от железной, «собрав» единый каменно-железный образ божества. Железо и камень в представлениях селькупов часто связываются также с деревом, еще одним из образов матери-предка: считается, что горы образовались из накопления упавших сгнивших деревьев [Прокофьева 1976b: 114]; «камень от коры появился за годы» [ПМА]. В фольклоре встречаются фразы типа «ноги твои будто каменного дерева комель» [Казакевич 2000b: 335]; «охотник вытащил топор и сильно ударил по дереву, дерево так сильно зазвенело, как железо» [Мандаков, Рыбальченко 2003: 14]. На связь дерева и железа указывает название бора на р. Поколька, притоке р. Таз: *Кэзи мач* — Железный бор, «ходить туда нельзя» [ПМА]. Можно вспомнить также очень напоминающий мировое дерево каменный столб до неба в царстве *Амдыль кока*, по которому к людям с неба стекала питьевая вода [Функ 2000: 230]. Некоторые предметы имеют в селькупском языке по два названия, одно из которых указывает на их деревянную природу, другое — на каменную. Например, гроб-колоду селькупы называют *поль кор* — 'деревянное вместилище' [Головнев 1995: 246] и *той-кор* — 'каменное вместилище' [Гемуев, Пелих 1993: 304; 1997: 37]; в сказках упоминаются железные и стальные гробы — *сак кэсылъ сэль кор* [Мифология 2004: 120; 135]. «Каменной» в представлениях селькупов считалась и сама земля (= мать-земля): «Камнем звенит земля» [Кудряшова 200: 237]. В одной из сказок земляной пол в жилище богатыря — железный [Кастрен 1999: 121—122] и т. д.

Итак, мы реконструировали каменно-железную ипостась матери-прародительницы, воплощенную в изоморфных образах женщины-кузнеца *Илынтыль кота*, олицетворяющей свое огромное каменно-железное жилище-полость (= весь иной мир) и камень, на котором она вершит судьбы родившихся людей; каменных (глиняных, железных) бабушек *Пюй немба* и *Похта*, духа *Кайе* в облике железной утки, гигантской каменной птицы *Пуне*, камня *пузерога*, внутри которого живут железные духи, и т. д. Образам каменно-железной матери-прародительницы приписывались жизнедательные и жизнь прекращающие свойства.

«Нутро» матери-предка, поглощающее людские души при переходе ими границы жизни и смерти, равно границы иного мира, являло собой сам иной мир, в котором ставшие духами души умерших становились подобны матери-предку. Если мать-предок представлялась в каменно-железном образе, души умерших (= духи) мыслились каменными и железными, что объясняет обилие каменно-железных духов в представлениях селькупов.

Мать-прародительница послужила прообразом мужских «каменных» персонажей, что служит одной из мотиваций нашего мнения о вторичности происхождения всех мужских персонажей селькупского пантеона. Однако не исключена и другая трактовка образов, совмещающих в себе мужские и женские черты: свойственный им гермафродизм — следствие дуальности их прообраза, соединяющего в себе добро и зло, жизнь и смерть, верхнее и нижнее сакральные пространства, а также мужское и женское начала [Золотарев 1964].

Огонь. Самым ярким примером каменно-железной природы иного мира служит образ огненного мира. Образ каменно-железной матери неразрывно, неразделимо связан с ее огненным обликом.

По данным Е. Д. Прокофьевой, ипостась «вмещающей жизнь» священной старухи *Илынтель коты* было солнце [Прокофьева 1976b: 107]. Солнце людей «содержит», говорили селькупы [Прокофьева 1976b: 107]. Считалось, что солнце посылает на кончике утреннего луча-птицы на землю душу человека, которому суждено родиться. Солнечный луч — *ильсам* — 'то, что оживляет', жизненная сила [Прокофьева 1961a: 66]. Нам селькупы переводили слово *Тельд* (солнце) как 'солнце родившее' [ПИМА].

У. Т. Сирелиус указывает на существование у селькупов культа солнца:

Я прибыл на территорию остяко-самоедов к юртам Усть-Чижакпа. На коле одного из заборов я увидел бело-красные пестрые шали, русские шали с жемчужными нашивками и шкурки белок. Некий старик объяснил мне, что это жертвенные подарки, принесенные какому-то духу, имя которого *Tselt* (солнце). На мой вопрос, что это за бог, старик ответил: «Бог как бог; кто хочет стать здоровым, тому он нужен, кто здоров, тот не нуждается в этом боге». Старик добавил, что избавишься от головокружения, если принесешь ему жертву. Я спросил, когда надевает бог этот плащ. «По-видимому, днем, но кто это может знать, ведь никто его не видел» [Sirelius 1928: 181].

В старину селькупы защищали свои жилища от нечистой силы символом солнца. Солнце изображалось в виде диска, иногда крылатого, с выступающими зубцами (3 — вверху и 3 — внизу диска). В центре диска прорезались глаза, нос и рот. Такие изображения встречались иногда на наличниках окон старинных селькупских домов. Изо-

бражением солнца защищалось раньше любое отверстие, ведущее в дом, в крыше или в стене [Пелих 1964: 136].

Жизнь селькупы считали невозможной без солнца, огня, тепла и света. Всякий огонь представлялся живым организмом. «Солнце живо — на нем огонь»; «огонь живой, он растет, размножается, питается, умирает» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 8, л. 10—12]. «Огонь имеет тело, глаза. Дрова — это его еда. Огонь в доме надо подкармливать, он ест все, что и люди» [Мифология 2004: 289—290]. К огню следовало относиться с почтением, уважением. Нельзя было бросать в огонь сор, шевелить огонь железными предметами, обходить его против солнца; запрещалось смотреть на северное сияние («небесный огонь»), вешать над огнем «нечистые» предметы, например женскую обувь, и т. п. Считалось, что нарушение этих запретов может повлечь за собой несчастье, болезни. Запреты распространялись и на дрова — «пищу огня». Нельзя было бросать дрова в местах, где люди могут через них перешагивать и этим их осквернить [Прокофьева 1977: 66].

Огонь представлялся селькупам в образе бабушки-старухи («огня-пламени бабушки»). В предании, записанном Е. Д. Прокофьевой, женщина-мать, ребенка которой обожгла искра костра, изрубила костер топором и залила в нем огонь. Огонь потух во всех чумах стойбища. Замерзли женщины и дети. Бабушка-свекровь виновницы несчастья опустилась на колени над очагом и далеко внизу, в темноте разглядела старуху — «огня-пламени хозяйку» («кожа ее как огонь горит»). Хозяйка огня после долгих уговоров согласилась вернуть «всем семи родам людей» огонь, но при условии, что обидчица отдаст ей за это своего сына [Прокофьева 1977: 79]. Изображение матери огня — деревянной антропоморфной фигурки, замотанной во множество изрезанных лоскутов красной ткани, похожих на красные языки пламени, было главным духом-предком в Лымбельском культовом амбарчике [Мифология 2004: вкладыш между с. 148 и 149].

Образ хозяйки огня, как и любая иная ипостась матери-предка, контрастен. Хозяйка огня дает жизнь и забирает ее обратно, она и добрая и злая одновременно. Она присматривает за детьми в отсутствие их матери [Мифология 2004: 291], при помощи своих «детей»-костров она обогревает и кормит людей [Пелих 1998: 28]. «Тую имья (тую 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].

Противоположностью «теплому», доброму лику матери-огня был не только пожирающий злой огонь, но и ее злая ипостась хозяйки холода и темноты. Связывалась эта ипостась со старухой *Тэзем*, лице-

творяющей холод, осень и зиму, ярусом вечной мерзлоты, предшествующим огненной стихии в ином мире, ночью, смертью и луной (месяцем).

Ряд мифологических представлений селькупов, как мы полагаем, указывают, что солнце, которому приписывалось два противоположных состояния — горячее/яркое и холодное/бледное, зависящих от местоположения солнца (над землей или под землей), во втором из этих состояний отождествлялось с луной. Каждую ночь мифическая мать-лосиха с солнцем на рогах спускалась под землю [Пелих 1998: 9] или солнце переселялось на другое небо, когда заканчивалось лето и приходили холода (когда лось мочился в воду и «замораживал», «студил» ее) [Ким, Кудряшова, Кудряшова 1996: 206]. Селькупы считают, что ночью, а особенно длинной полярной ночью, когда на небе светит только луна, земной мир становится миром духов (например, в темное время человеку запрещается выглядывать на улицу из окна, так как его душу могут украсть злые духи) [ПМА], а его небо — тем самым «другим небом», на которое уходит дневное солнце, становясь «ущербным», тусклым и зеленым, то есть луной. Согласно мифам, солнце и луна (две дочери «огненной старухи») — это два солнца — летнее солнышко и зимнее [Пелих 1964: 134]. Или: солнце и луна — «две девки», дочери земли, у которых лица — огонь. Одна дочь — небесное солнышко. Другая живет под землей, лицо у нее пылает зеленым огнем, она — солнце покойников (см.: [Пелих 1998: 29]; похожий миф: [Пелих 1980: 14]). Изображениями двух солнц — верхнего и нижнего — считались медная и оловянная тарелки, обнаруженные Г. И. Пелих в культовой коллекции шамана Гаврилы Калина. Их трактовали также как *пенге-порыт* — ‘лосиха верхнего мира’ и *пенге-касе* — ‘лосиха нижнего мира’ [Пелих 1980: 14]. То есть когда лосиха с солнцем на рогах находилась на небе, солнце считалось дневным солнышком, а когда она опускалась под землю, то же самое солнце считалось ночным, или подземным. Кроме того, солнце и луна имеют одинаковое происхождение. Солнце выросло на вершине мирового дерева/рогов, которое выросло из головы матери-земли-лосихи. Луна растет на том же священном дереве [Прокофьева 1961а: 56], и та же лосиха/лось носит «на лопатке рогов луну» [Функ 2000: 232]. Все это позволяет считать, что луна в представлениях селькупов — это то же солнце, но с отрицательным знаком.

Как полагают селькупы, внутри каждого камня заключен огонь. «Камень жив, в нем есть огонь» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 8, л. 10—12; ед. хр. 9, л. 5]. «Бог бросает с неба большие камни. В камне есть огонь. В самом боге огонь. Как идет, за ним все загорается» [ПМА]. «С неба падают звезды, камни. Днем падают — зажигают. Разного размера. Ночью тоже падают. У ненцев тоже были такие камни. Упал камень, когда я жила в Покольке. Упало далеко, но осколки

попадали на чум» [ПМА]. «Есть камень, из которого добывают огонь. Такой камень отыскать надо. По нему чиркнуть ватой. Такой камень найдут — таскают как спички» [ПМА].

Внутри камня — огонь. Значит, огнем заполнено «нутро» каменно-железной матери-прародительницы?

По сведениям Е. Д. и Г. Н. Прокофьевых, место обитания матери-прародительницы связывается с «морем с кровавой водой» (озером, «красной речки берегами»), оно расположено в жаркой («где светят семь солнц») стране предков селькупов. В вертикальной модели вселенной мир предков находится на самом последнем ярусе неба или подземелья, а в горизонтальной — в верховьях или низовьях реки [Прокофьев 1930: 370—371; Прокофьева 1952: 104; 1961а: 58, 60, 68; 1976b: 112]. В этом мире так жарко, что кольчуги борющихся героев спаиваются [Прокофьева 1961а: 55—56]. По материалам Г. И. Пелих, огонь заполняет пространство шестого яруса подземного мира. Этот огонь поднимается по корням и стволу мирового дерева, поэтому на его ветвях вырастают вместо плодов огненные шары — солнца [Пелих 1998: 24] (что делает понятным образ «обугленного дерева», по которому герой одного из текстов перелезает в иной мир [Кастрен 1860: 299—301; Мифология 2004: 318]). Селькупы полагают, что «в земле огонь, там горячо» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 9, л. 5]. То есть огненный мир, хозяйкой которого является мать-прародительница, маркируется в модели вселенной одинаково «верхом» и «низом».

Г. И. Пелих указывает, что в старинных селькупских преданиях и на шаманском языке солнце называется *шунчи* и представляется женщиной [Пелих 1966: 102; 1972: 92]. Е. Д. Прокофьева термин *шунчи* (*сунчи*) трактовала как «нутро», «внутренность»: *сельчи сунчи* — дом «жизненной» старухи из семи (множества) комнат, *нуш шуньчи* — нутро неба [Прокофьева 1961а: 57, 65]. Значит, солнце представлялось женщиной и равно полостью, внутренность которой заполнена огнем. Море с красной, как кровь, водой и с красными берегами, жара, плавающая железо, и полыхающая огнем стихия солнца, хозяйкой которых была мать-предок, создают образ огненной утробы (неба, моря и подземелья) матери-предка и иного мира.

По материалам Г. И. Пелих, мать огня *Има-кота-лоза-птылоса* (*тюэмэ*) — главная обитательница и хозяйка огненного мира: «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*. Среди его раскаленных камней могут жить только огненные ящерицы (и красные змеи [Пелих 1998: 68]), которые дышат вместо воздуха огнем, пьют кровавую воду и устраивают себе гнезда среди раскаленных камней» [Пелих 1998: 22, 27, 28]. В этом описании каменно-железного огненного

мира заключен самый яркий образ чрева матери-прародительницы, вместилища горячей красной жидкости — раскаленного железа, красной крови, огня и жизненной силы, источника жизни и смерти всего земного и неземного. Этот образ — суть представлений о жизни и смерти, о душе-жизненном начале, идеи перманентного возрождения жизни, суть представлений о священном, сакральном ином мире и инобытии. С каменно-железным огненным миром очень тесно сочетается образ матери-кузнеца: кузнечный молот и кузнечные щипцы — атрибуты священной старухи-матери, разрубающей своих спаявшихся детей (= человеческие души), в пылу битвы оказавшихся в огненном мире [Прокофьева, 1961: 55—56; 1976: 111; АМАЭ, Прокофьева К-1, 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.

Слова *шунчи* и *вэзон-корит* — не единственные термины, которыми селькупы обозначают огненную утробу. Словом *пу* (*ню*) — ‘камень’ — они называют очаг [ПМА], т. е. частицу огненной стихии в каменной оболочке. По данным Е. Д. Прокофьевой, словом *путы* — селькупы называют «полость, внутренность, чем-либо заполненную» [1976b: 109], основа *пу-* в этом слове обозначает камень, а основа *ты-* — огонь [ПМА]: буквальным переводом слова *путы* будет ‘каменная полость, заполненная огнем’. Примечательно, что в прошлом у селькупов был известен музыкальный инструмент — *путы*, он неоднократно упоминается в фольклоре и представляет собой полую трубку, сделанную из тростника и дерева [Прокофьева 1981: 53]. Как мы уже указывали, селькупы нередко ассоциировали камень с деревом. Внутренность такой дудки заполнял звук: слово, песня, мелодия, как и огонь, считались у селькупов магическими (см. гл. 2.3). Интересно также, что ручное деревянное сверло, с помощью которого селькупы тоже добывали огонь, называется *пуры* [Прокофьева 1977: 66], в этом слове основа *пу-* обозначает камень, а не дерево. Основа *пу* — камень — содержится у селькупов в словосочетании *чут нудж* — ‘нутро земли’, ‘середка земли’, ‘внутри земли заполненная полость’ [Мифология 2004: 310], что вызывает аналогию камня с землей и «начиненной» чем-то полостью. Вероятно, терминов, обозначающих утробу, у селькупов найдется столько же, сколько самих образов утроб. Мы постараемся выделять эти термины по ходу исследования.

Мать-прародительница в представлениях селькупов — громовержец! По данным Г. И. Пелих, солнце когда лучом, когда молнией бьет в злых *лозов*, выползающих из-под земли. Если на небе гремит гром, «это солнце ругается на чертей по-своему» [Пелих 1964: 136]. Мы слышали от стариков-селькупов рассказ о старухе, которая живет на небе и ругается со своим стариком, — тогда она гремит своими сковородками, и от этого происходят грозы с громом и молниями [ПМА].

«Бог бросает с неба *тищца* — гром, пули, стрелы. Бог этим стреляет в нижних людей — *лосов*» [ПМА]. «*Кэсыл кома* — железная стрела. Гром и молнии без дождя — это стрелы. *Ту* — перо, ими оперяют стрелы» [ПМА]. *Ий*, *Нум* и *Как* — мифологические персонажи, унаследовавшие качество громовержца от матери-предка, во время грозы они кидают на землю огненные каменные и железные стрелы-молнии/лучи (а также пули и просто камни) [Прокофьева 1976b: 108; ПМА]. Как мы уже говорили, подобное действие обычно трактуется в мифологии как акт мифического оплодотворения (пробивания) женщины-земли мужским началом. Но среди громовержцев присутствует и сама священная мать — значит ли это, что в ней совмещены женское и мужское начала, а ее образ — образ трансвестита и гермафродита?

Бросаемые на землю матерью-предком огненные камни (стрелы, пули) мы рассматриваем как миниатюрные копии ее самой или образы души человека, повторяя этот вывод, мы подкрепляем его новыми фактами: луч солнца в материалах Е. Д. Прокофьевой прямо называется душой человека, посылаемой на землю старухой-предком [Прокофьева 1961a: 66]. В одном из вариантов биографии светил месяц в образах старика *Кандальдука* и собаки каждый день гоняется за солнышками и проглатывает их, когда они заходят на западе. От проглоченных солнц у месяца все больше раздувается живот. После тридцатого солнца живот лопается, отпадает нижняя половина туловища, и он из полной круглой луны превращается в тонкий серп месяца [Пелих 1998: 41—42]. Этот месяц (старик *Кандальдук*) очень напоминает нам «беременного» камнями-мужчинами великана-людоеда *Пуль амыгрыль куп'а* — трансвестита или гермафродита. Указывая на изначальную женскую, рождающую, природу луны/месяца (и на совмещение в луне/месяце женского и мужского начала), образ месяца-*Кандальдука* позволяет заключить, что солнца, вылетевшие из его утробы, а корректнее сказать, частицы огня, являются образами/формами рождающейся жизни. Стало быть, лучи, молнии, огненные стрелы, камни, пули и любые частицы огня — образы жизненного начала и души человека.

О том, что в представлениях селькупов несколько мифологических образов могут сливаться в один, «двойной» или даже «тройной», мы уже упоминали. Каменно-железные (судя по наконечникам) огненные стрелы — образы души — в представлениях селькупов имеют связь с птицей (словом *ту* селькупы называют и огонь, и перья птиц, которыми оперяют стрелы [ПМА]) и со змеей (рассказывая о змеях, селькупы всегда подчеркивают, что змея нападает на человека «как стрела», змеи в фольклоре, как правило, имеют эпитет «огненные»). Изображение матери огня, сделанное на надгробии и приведенное в работе Г. И. Пелих [1998: 28], выглядит как знак *туши* на бубне селькупского шамана, описанном Е. Д. Прокофьевой (Прилож. Рис. 14—17). Хозяин

бубна назвал свое изображение очень древним родовым духом-предком [Прокофьева 1949а: 346]. Изображение духа *туши* украшает селькупский колчан для стрел, хранящийся в Красноярском музее [Иванов 1954: 61]. *Туши* переводится как 'ящерица' [Прокофьева 1961а: 58], но нередко называется змеей [Прокофьева 1961а: 58], — «огненной змеей», так как *ту* — 'огонь'. В буквальном переводе *туши* означает 'огненный соболь', — *ши* 'соболь' [Мифология 2004: 318]. Возможна трактовка этого знака и как изображения лягушки или мыши: «традиция селькупов, как и многих других сибирских народов, относит ящериц и лягушек к „гадам“, считает их хтоническими животными, как и мышей» [Мифология 2004: 292]. В другой своей работе Е. Д. Прокофьева тот же знак называет изображением дракона — *lebьra* и «большекрылой птицей» — орлом [1981: 50]. Можно заключить, что образами души человека — копиями матери-огня — могли быть птица, змея, ящерица, лягушка, мышь и соболь, тем более что змея и ящерица являются обитателями огненной утробы, в которую попадают после смерти человеческие души и из которой они посылаются снова на землю.

Рисунки, нанесенные на бубны селькупских шаманов, символизируют три сферы мифической вселенной, знак *туши*, точнее, полиморфный дух, изображаемый как знак *туши*, играет на этих рисунках роль мировой оси (мирового дерева), соединяющей три мира — небесный, земной и подземный. Следовательно, мать-огонь (и *туши*) — не только «древний дух-предок» и воплощение иного мира, но в то же время мировая ось и центр мироздания.

Итак, мать-прародительница имела в представлениях селькупов образ матери-огня-солнца и огненной стихии, заключенной в каменно-железную (земляную, деревянную) оболочку и осмыслявшейся как пространство огненного иного мира. Суть огненного инобытия — переплавка, переплавка и перековка, как в кузнечном горне, людских душ на участке их жизни, соответствующем «смерти»; здесь происходит то, что называется метаморфозами человеческой души. В образе матери-огня, как и во всяком образе матери-предка, противопоставлены/объединены добро и зло, жизнь и смерть, мужское и женское начала.

Лучи, молнии, огненные стрелы, камни, пули, любые частицы огня, исходящие от матери-огня или ее «заместителей», — образы жизненного начала и души человека.

Образ матери-огня сочетается в представлениях селькупов не только с камнем, железом, землей или деревом, но и с «огненными» птицами и пресмыкающимися.

Животное. Многоликость матери-прародительницы, отраженная в мировоззрении селькупов, сомнения не вызывает. Но количество ее зооморфных ипостасей не может не удивлять. Прежде чем рассмотреть главные образы матери-зверя и хотя бы пунктиром обозначить

полузабытые, подчеркнем, что сама утроба зооморфной матери-предка тоже представлялась иным миром, лежащим за пределами пространства, населенного людьми.

В ранних, зооморфных образах матери-земли-прародительницы ее нутро особо выделено: мать-земля — «это огромное живое существо (зверь, птица), на спине которого живут селькупы. Лес — это шерсть (или перья) данного животного. Река, протекающая по данной земле, — это кишка, проходящая сквозь тело мифического зверя. Устье реки — это *ак* — рот данного животного. Ручей истока — это *талъдже* — хвост. Притоки левого берега — это *тыбыл* — ноги данного животного. Противоположный берег — *мокал* — его спина. Опытный шаман, камлая, проникает через устье реки внутрь тела матери-земли и бродит там между внутренностями животного, проходит мимо сердца — «маленькой железной земельки» [Пелих 1998: 9]. Такими же зооморфными матерями виделись селькупам, «жившим на их спине», мамонт и рыба: по старинным представлениям селькупов, земля, на которой люди живут, плоская, как тарелка. Ее подпирают, не давая упасть, мамонты (*коцар*) и «землю держащая на весу рыба» (*тэттын вэчинтыль кэлы*) [Прокофьева 1976b: 106]. «Рыба с волосатым рогом, рыба с пятнистым рогом», обитающая в море, так велика и сильна, «что она могла бы поднять самую землю» (т. е. рыба — сама земля). Через ухо рыбы герой *Итте* попадает в ее утробу — большую комнату [Доннер 1915: 43].

На селькупских шаманских бубнах, описанных Е. Д. Прокофьевой, иной мир имеет образ грудной клетки оленя. Средний мир (обитаемая земля) лежит за ее пределами [Прокофьева 1949a: 346—347]. Ребра оленя («отростки») изображают «круги вселенной». Границы небесного круга представляются вполне материальными, непроницаемыми везде, кроме входа, и называются «неба мездра» [Прокофьева 1961a: 70]. Данным изображением на бубнах аналогичен рисунок, вышитый волосом оленя на шаманском нагруднике, привезенном Е. Д. и Г. И. Прокофьевыми для МАЭ: он изображает «грудную кость птицы с ребрами» [Прокофьева 1949a: 356], то есть грудную клетку птицы и, несомненно, является изображением птичьей утробы и одновременно мифической вселенной. Нутро животного или птицы — инобытие, в которое уходят души людей после смерти и в которое проникает шаман «по долгу службы».

Ничем иным, кроме вхождения в чрево птицы, нельзя объяснить превращение в птицу героев селькупского фольклора: для путешествия в иной мир ими используется шкурка птицы, которую герои, растягивая, надевают на себя: входят в иной мир, натягивая на себя шкурку птицы [Прокофьев 1935; Мифология 2004: 139, 196]. Значит, и любое другое обращение героя в зверя также будет иметь целью пересечение границы миров или являться его следствием. Следовательно,

животное — форма посмертного, инобытийного состояния человека и образ человеческой души.

Видимо, схоже осмыслялось заворачивание покойников в шкуры (у южных селькупов — в телячьи, у северных — в оленьи) [Пелих 1972: 69, 72; ПМА], одевание умерших в меховую зимнюю одежду [Шаргородский 1992: 112] и даже установка гроба с умершим перед похоронами на оленью шкуру [Прокофьева 1977: 70]. В предании об *Иче*, записанном И. Н. Гемуевым, *Иче* привел домой «с того света» умерших брата, сестру и дядю. Неспроста, поджидая их возвращения, он «захватил оленью кожу и путь к пристани весь настлал» [Гемуев 1984: 36], ведь родственники его возвращались из звериной утробы.

Уход героя или умершего человека в иной мир осмыслялся не только через превращение в зверя или проникновение не оговариваемым способом в его утробу, но и через поедание зверем. Многие звериные образы матери-предка характеризуются как людоеды, «душегубы» или убийцы, несут для человека опасность смерти, как, например уже рассмотренные лягушка [Мифология 2004: 287] или мамонт [Григорьевский 1879: 33—36; Пелих 1972: 127].

Если первобытный охотник считал животное своим реальным предком, если соплеменники охотника, съеденного животным, полагали, что после этого он в действительности превратится в животное, то объяснить, откуда происходят представления об ином мире — утробе животного, в чем видится магия этой утробы, несложно. Напомним, что, по данным Е. Д. Прокофьевой, родовыми тотемными предками селькупы считали орла, глухаря, кедровку, журавля, ворона, медведя и лебедя [Прокофьева 1952: 90]. В селе Ратта на Тазу селькупы называли нам также род Сороки (Ириковы), Сороги/Щуки (Куболевы, Карсавины) и род (народ, люди) Окуня — *Косый тамтыр* (Куболевы, Карсавины, Калины) [ПМА]. Народ предков селькупов (*квели*), по сведениям Г. И. Пелих, современные селькупы называют «бобровыми людьми», «рыбьими людьми», «вороньими людьми» [Пелих 1972: 113—114]. «В фольклоре хорошо отражена родственная связь с предком животным. Зачастую там герою помогают „люди его“, то есть животные и птицы» [Прокофьева 1952: 97]. Главным предком, первопредком считалась у селькупов божественная старуха, значит, все ее ипостаси когда-то могли мыслиться предками селькупских (или праселькупских) родов (фратрий, всего народа).

Многоликость матери-предка указывает на масштаб ее образа, заполняющего собой все мифологическое пространство. Все, даже самые непохожие друг на друга, ипостаси матери-прародительницы связаны между собой через какое-то подобие и выделяются из любого ее образа «по цепочке». Например, как мы уже говорили, изображение огненной матери — знак *туши* (Прилож. Рис. 14—17) — воспринималось одновременно как змея, ящерица, лягушка, мышь, соболь, дра-

кон, орел (и мировая ось/дерево). В огненном море матери-предка помимо змей, ящериц и лягушек живут также медведь и крот [Прокофьева 1961а: 60], значит, данный знак является и их обозначением. Знак *туши* также связывается с выдрой (*tot*): он вырезан на шаманской колотушке из коллекции МАЭ [Прокофьева 1949а: 44] и трактуется как выдра. А с выдрой селькупы объединяли образ мамонта, живущего, как и выдра, в воде и под землей. Изображение выдры (тот же знак *туши*) на нагруднике селькупского шамана из коллекции МАЭ называется *коцар* — 'мамонт' [Прокофьева 1949а: 355—356; Прокофьева 1976b: 116]. Выдра и мамонт представлялись очень могучими духами — хозяевами всей земли и воды. По данным Г. И. Пелих, изображение мифического существа, аналогичное знаку *туши*, называется «летучая змея — рыба» [Пелих 1980: 24].

Паук. Показателен в плане представлений об ином мире-утробе животного образ матери-паучихи. Повторим, паучиха — это мать-земля с ее огромным подземным домом. Она связывается с людьми невидимыми нитями *бангос*. Рвется нить, и человек умирает, возвращаясь к своей матери — владычице царства покойников [Пелих 1998: 18, 29, 55]. Главный герой селькупского фольклора *Итте* (мальчик, сын) нередко имеет образ паука [Мифология 2004: 117], сына паучихи. Эта же паучиха-мать живет на небе. На рисунках селькупов в изображении небесной паучихи подчеркнута ее брюшко — это мешочек с ещё не родившимися паучками — душами людей. Образ матери-паучихи связывается с камнем. В материалах Е. Д. Прокофьевой паук — *пухоль* [Прокофьева 1961а: 63], по данным Г. И. Пелих, паучиха — *пу-гуля-коте, пучуля кота* [Пелих 1980: 10; 1998: 18]. *Пу* по-селькупски обозначает камень. Значит, брюшко паучихи набито душами-камнями? Ведь камень, как мы уже выяснили, тоже образ души человека. Пространство (утроба) иного (паучьего) мира в фольклоре имеет образ паучьего города: город расположен на большом высоком яру; мизгири там строят дома, растят детей, ловят рыбу и ставят сети на черта. Если черт попадает, то Большой Мизгирь со своим семейством высасывает из него кровь [Мифология 2004: 117]. То есть утроба иного мира и души людей, попавшие в эту утробу, в данном случае имеют образ паука-предка; паучиха-мать — и злая и добрая — определяет судьбу живых людей; мифические пауки обладают хищными качествами.

Змея. На то, что змея была одним из образов матери-предка, указывает изображение огненной матери (знак *туши*), трактуемое как змея. Змея входит в число главных «атрибутов» матери-огня в ее огненном мире [Пелих 1998: 68]. Змеи, живущие в корнях священного дерева старухи-матери *Илынтэль кота*, оберегают дорогу в нижний мир и караулят души людей, хранящиеся в дупле этого дерева. Они — главный атрибут и воплощение старухи-матери [Прокофьева 1949а: 62]. На главенствующее положение в селькупском пантеоне претенду-

ет целый ряд змеиных образов матери-предка. Семиголовый змей *Варга-сылы-лоз* — главный дух водной стихии в представлениях тазовских селькупов. Великого семиголового змея никто не видел, он живет «в глубинах мирового океана», от его телодвижений весь мир раскачивается, и происходят землетрясения. Жены великого змея — Семизмеевая мать и Семивыдровая мать. «С ними приходится иметь дело людям». Изображения «жен» многоголовые, сделаны из железа [Пелих 1998: 20—21]. На Оби воплощением змеиного духа — предка-покровителя рода считался священный столб *по-парге*, устанавливаемый в центре селения, — в него деревянным клином забивали, умерщвляя, змею [Пелих 1964: 139]. Объектом почитания ваховских селькупов был огненный змей-орел *Курвонт-ши*, упавший с неба и застывший как длинная каменная гряда на мысе Пасыл (рядом с Нижневартовском) [Пелих 1998: 56]. В сказках селькупов змея выступает как царица змей [Функ 2000: 227] или мать-змея, живущая в камне [Мифология 2004: 249]. В фольклоре сохранились образы царской змеиной четы [Пелих 1972: 353] и многоголовых огненных змеев, всплывающих посреди моря «как целый остров» [Дульзон 1966b: 141—142]. Существует предание, в котором рассказывается, что когда-то змеи были рогаты, то есть занимали главенствующее положение в иерархии духов [Мифология 2004: 319; ПМА]. В представлениях селькупов слово «рогатый» означает «главный», «верхний», «самый мудрый» и «начальник»: председателя сельсовета в селе Ратга до сих пор называют *омтый олый кум* — ‘рогатой головы человек’ [ПМА].

Для почитания змеиных духов у селькупов существовало несколько святилищ. На мысу у впадения в реку Худосей реки Варгасыль-кы было специальное место культа великого семиголового змея *Варга-сылы-лоза* — ‘чертова земля’. Этот мыс называют Моче-пуга, а бор на мысу — Варгаевским. Там стоял на сваях священный амбарчик и росла святая ель, на ее стволе был виден след змея, оставленный молнией. Центр культа Семивыдровой матери, жены змея *Варга-сылы-лоза*, находится в тундре, где лежит большой камень, в котором живет ее дух. Священный амбарчик Семизмеевой матери когда-то стоял на Тазу напротив п. Сидоровск [Пелих 1998: 20—21]. Святилище великой змеи расположено на левом берегу р. Турухан в Змеином лесу *Сюзель мач* [Пелих 1998: 69]. Священное дерево каменно-огненного змея-орла *Курвонт-ши* находится на краю мыса Пасыл, что на р. Вах. На него вешают подарки змею. «Если кто заболел, вешают подарок *коссы* на то дерево и зарекают, чтобы больной здоровым стал. Вырезают из дерева орлиные крылья и тоже на дерево вешают» [Пелих 1998: 56]. Некоторые семьи южных селькупов, считая змею своим родовым предком, хранят изображение змеи в лукошках с семейными духами, почитают ее и соблюдают запрет на убийство змей: «Другие могут бить змей, а мы — нет. У нас дедушка вяз рубил и змею нечаянно разрубил.

Поясница у него надвое раскололась, едва к обласку приполз. Прабабка в воду поглядела, говорит: „Ты змея не убил? Змей раздвоенный показывается“. Когда убили быка и принесли в жертву *лозу*, а змея срастила оловом, поясница поправилась» [Пелих 1980: 62].

Змея, являющаяся ипостасью великой матери, дарующей жизнь и несущей смерть, может выступать в представлениях селькупов и как доброжелательный людям дух, и как враждебное им существо. В одном из сказаний заблудившегося охотника, попавшего в землю змей, спасает от смерти старая царица-змея, она выводит его на человечесью тропу [Функ 2000: 227]. В другой сказке мать-змея, живущая в камне, мстит герою за смерть своих детей и превращает его в камень [Мифология 2004: 249]. Змей *Курвонт-ши* не давал людям селиться на своем мысе, убивал всех, кто пытался это сделать, но, с другой стороны, он помогал людям, обращавшимся к нему с просьбами [Пелих 1998: 56].

Змеи в представлениях селькупов делятся на красных и черных. С одной стороны, это разделение кардинально: «Красные змеи и черные змеи ненавидят друг друга. Иногда между ними происходят настоящие сражения. Земля, на которой происходит такое сражение, превращается в пустыню» [Пелих 1998: 69]. На змеином святилище в Змеином лесу *Сюзель мач* красным и черным змеям подарки подносят порознь. Там стоят два священных дерева — ель и лиственница. На ель селькупы вешают подарки черным змеям (*шу*), на лиственницу, на стволе которой видны две выжженные молнией полосы, — красным (*мунга*) [Пелих 1998: 69]. Но образы красных и черных змей следует рассмотреть поподробнее — в действительности разницу между ними, подчеркнутую их противостоянием, определить довольно сложно.

Красная (кровавая) огненная змея *мунга* — летучая змея, «летает как молния, как стрела». Иносказательно ее называют «золотой рыбкой». *Мунга* выступает хозяйкой в подземных водах, «в небесных тучах или озерах, которые образовались на месте упавших с неба туч» [Пелих 1980: 24—26]. Змеи *мунга* родились в подземном огненном мире. Оттуда они выползают на землю [Пелих 1998: 68—69]. *Мунга* может являться людям в виде женщины (*манерга*) [Пелих 1980: 24—26]. По материалам Е. Д. Прокофьевой, красные существа *чорьш шу* — «змеи кровавого моря», они летучи и летят на землю с неба [Прокофьева 1961а: 68]. Они же «внутри неба живущие духи», «ни мяса, ни шерсти, ни перьев не имеющие — одни кости» [Прокофьева 1961а: 69; 1949а: 363]. Их аналог, ипостась — *сельчи чорыт кумыт* — семь кровавых людей, живущих в «море с кровавой водой», принадлежащем «жизненной старухе» *Илынтыль ката* [Прокофьева 1961а: 58].

Огненные змеи *мунга* «как юла огнем вьются по болотам», они «могут взять человека» [Пелих 1972: 325]. Красные кровавые змеи живут в земле и съедают тела мертвых в могиле. *Мунга* могут быть разных размеров: от маленьких червячков, которые заползают внутрь

тела живого человека, и тогда он начинает болеть, до огромных чудовищных драконов (*мангытхай*) [Пелих 1998: 68—69]. Змея *мунга*, представлявшаяся в виде женщины-*манерга*, — «главный змей, великий черт *Ло*» — «забирает солнце» [Пелих 1980: 24—26]. Красные существа *чорыш шу* — ‘змеи кровавого моря’ — по функции «охранители неба» [Прокофьева 1961а: 68], они, как и змеи-охранители дороги в нижний мир, живущие в корнях священного дерева старухи *Илынтель кота*, — «сторожа» границы земного и небесного миров. Итак, красные змеи сочетаются с образами женщины-предка и огненным/кровавым (или водным) миром — как нижним, так и верхним. Красные змеи — «охранители» границы земного и потустороннего миров — выступают как враждебные человеку существа, как духи, убивающие человека и поедаящие его (что согласуется со «смертельной» функцией матери-предка). Красные змеи «забирают солнце», и их образ (помимо рыбы, летучего существа/птицы, стрелы-молнии, огня/крови и человека) связывается со скелетом (= съеденным телом).

Черная летучая земляная/каменная змея *шу (сю)* представлялась в виде многоголового существа, живущего в норе, в земле. Она выполняла на землю при восходе солнца и, если видела человека, нападала «как стрела»: жалила, валила с ног. На Змеевом озере Шюдель-то такой семиглавый змей (*Шельдиол*) топил людей. «На озеро никто не ездит. Боятся. Змеи стреляют и убивают людей» [Пелих 1980: 25]. «Зимой земляная змея катится по дороге как снеговой шар. Человек, увидев ее, должен опустить глаза, тогда змея уйдет в землю, если же человек посмотрит вверх, то змея поднимется и задушит его» [Пелих 1964: 138]. По данным Е. Д. Прокофьевой, небесные змеи — темные («те, которые темнеют») крылатые существа *кат шу* называются также *лэбыра*. Темная змея-ящерица (знак *туши*) рисовалась на шаманских бубнах как мировая ось и «очень древний» дух-предок. По функции темные змеи *кат шу* или *лэбыра* — «охранители неба». «С наступлением тьмы, с уходом солнца *лэбыра* выходят на небо и стерегут землю и солнце» [Прокофьева 1961а: 68]. Темные змеи связываются с большескрылой птицей — орлом, *лэбыра* — с тучей, «закрывающей солнце» и «охраняющей солнце» [Прокофьева 1961а: 68,70; 1949а: 348—350]. Темные змеи — это также «крылатые звери», у которых «мяса нет, кожа и голые кости, внутри неба живут» [Прокофьева 1961а: 69; 1949а: 363]. Таким образом, черные змеи — небесные и подземные — связываются с матерью-предком, землей/камнем, птицей, орлом, «закрывающим солнце» и «охраняющим солнце», огнем, стрелой и скелетом, они «охранители» и «сторожа» границы земли с иным миром, также они — убийцы человека.

Стало быть, красные и черные змеи имеют очень мало отличий: красные змеи связываются с кровью и водой, а черные — с землей и камнем. К общим характеристикам красных и черных змей относится

то, что это образы матери-предка, сочетающиеся как с нижним, так и с верхним миром, они одинаково соединяют в себе образы птицы, стрелы-молнии, огня, человека и скелета. И те и другие змеи «забирают», «закрывают» и «охраняют» солнце, а также выступают как «охранители» и «сторожа» границы иного мира и земного. Функции «охранителей» солнца и «охранителей» границы/входа в иной мир можно объединить, так как солнце/огненный мир является образом внеземного мира. Красные и черные змеи — убийцы человека, поедающие его тело. «Черные и красные змеи имели прямое отношение к болезням и смерти человека. Считалось, что красные змеи „съедали“ тело и кровь, а черные змеи — кости любого живого существа. Змеи способны были „поедать“ как умершего, так и живого человека. Тот „сох“, худел и умирал. Чувство страха перед змеиными духами объяснялось верой в способность последних уничтожать кости у еще живых существ» [Пелих 1964: 138; 1980: 26; 1998: 54]. Здесь снова объединяем функции змей-«охранителей» и змей-«пожирателей» человека и приходим к заключению, что змеи убивают/поедают человека при переходе им границы иного мира, являются причиной и следствием его смерти, то есть, умирая и уходя в «мир иной», человек, как представлялось, поедается змеей — духом-предком. Этот вывод подкрепляет народная вера в то, что когда змея (лягушка или ящерица) пересекала человеку путь, то есть «проводила» на его пути «свою» линию границы, ее следовало убить, в противном случае человек вскоре должен был умереть [Щапов 1937: 111; Головнев 1995: 523].

Если пойти в рассуждениях дальше, то нужно вспомнить, что человек (его душа), умирая, переходя границу миров, попадал в иной мир — утробу мифической матери-предка и обретал форму, подобную образу этого иного мира, то есть форму, подобную образу своего предка. Значит, умерший человек, поедаемый змеей, на «том» свете превращался в змею. Если мать-предок представлялась птицей — в птицу (пересечение пути человека кукушкой, как и змеей, считается плохим предзнаменованием — следует плевать ей вслед). Не случайно вырезанные из металла фигурки змеи и птички клали на грудь изображения души умершего человека. Птичка и змея указывали душе путь в загробный мир, считались ее «покровителями»/«охранителями» [Проккофьева 1952: 100], а также, добавим, ее «пожирателями» и воплощением этой души. («В лесу, на древесных ветвях, души, оберегающие духи. Все за солнцем вниз повернулись. Вечер. Пронесся стерегущий дух с колючим ртом... Вечернего солнца внизу останавливаются души» [Гаген-Торн 1992: 102]). Теперь мы можем объяснить образ змеи-скелета (крылатого зверя, у которого «мяса нет, кожа и голые кости), — это образ умершего человека, поедаемого змеей, и одновременно змеи, в которую при этом превращается человек.

Огонь/кровь/вода, заключенные в каменную/земляную оболочку, составляют образ огненно-каменной утробы матери-прародительницы (см. разделы «Огонь», «Водоем», «Камень»). Огненные красные змеи связываются с кровью и водой, а огненные черные змеи — с землей и камнем. Красные и черные змеи формируют собирательный образ великой матери-змеи, — следовательно, можно думать, что черные змеи служили образом каменно-земляной «оболочки» великой матери-змеи, а красные змеи — образом ее огненной «начинки»; и те и другие (= сама мать-змея) участвовали в съедении человека. Другими словами, черные и красные змеи указывали на «состав» и «строение» матери-змеи-предка. Противоборство черных и красных змей подчеркивало силу страшной способности великой матери-змеи нести смерть и опустошение.

Хотя сущность змея-пожирателя мы уже определили, приведем еще один пример, дополняющий и поясняющий его образ. Змея, как упоминалось, могла иметь размеры червяка, причиняющего человеку болезнь. По материалам Е. Д. Прокофьевой и Г. И. Пелих, болезни и смерть людей объяснялись тем, что мелкие, невидимые, «ходящие как ветер», болезнетворные духи вселялись в человека, принимая вид червя или человекоподобного зверька. Они проникали в тело человека через рот, нос, глаза, через любую царапину на его коже или залезая под ногти. «Поэтому, — говорили старики, — на улице всегда надо ходить в рукавицах». Посылались эти духи божевами как верхнего, так и нижнего мира [Прокофьева 1949а: 342; Пелих 1998: 25—26]. Этих духов называли «еремка», «червь» (*тук* или *нень*), а также «божье мученье» (*нут кеккы*) [Прокофьева 1976b: 123; Пелих 1998: 25—26].

Итак, змея была одним из образов великой матери-предка, дарующей жизнь и несущей смерть. Однако смертельная функция, функция отнятия жизни в образе матери-змеи в представлениях селькупов наиболее выражена. Мать-змея, олицетворяя иной мир, убивает/поглощает человека при переходе им границы земного и внеземного пространства. При этом умерший, равно его душа, обретает подобную ей форму, превращаясь на «том» свете в змею.

«Строение» матери-змеи (иного мира в образе матери-змеи) было определено как огненная/кровавая «начинка», заключенная в каменно-земляную «оболочку».

Образ матери-змеи сливается с образами человека, огня, камня, воды, стрелы-молнии, дракона, орла, рыбы и червя и др.

Частный вывод, который нам пригодится в дальнейшем: эпитет «охранители»/«покровители» имеет у селькупов второе значение — «пожиратели». Образы духов, определяемые этим эпитетом, могут в дальнейшем рассматриваться как образы духов-пожирателей.

Птица. Помимо змей, в мифологии селькупов немало духов-пожирателей в птичьем облике (сама змея в представлениях также вы-

ступает как птица). *Минлей* — могущественный древний дух — крылатый дьявол в образе птицы с железными крыльями. Этот образ был зафиксирован Г. И. Пелих у кетских селькупов. Другие его имена — *Лаб-ира* (Орел-старик) и *Шелаб* (Змей-старик). «Рот у него, как огромная дыра. *Минлей* очень стар. Он жил еще до всемирного потопа. Когда *Минлей* махал крыльями, начиналась буря. Когда он раскрывал крылья, начиналось солнечное затмение. Недавно *Минлей* уничтожил такую страшную болезнь, как цинга. Он долго гонялся за ней, наконец поймал, разрубил на куски своим страшным клювом и проглотил их. *Минлей* вездесущий дух. Он знает все, что было и что будет» [Пелих 1998: 67].

Страшный дух *Кингланка* — человек-птица хватает людей, уносит их на вершины высоких деревьев или в подземные пещеры и съедает их, выпивает из них кровь; все его тело покрыто железными перьями, каждое перо *кингланки* ранит как железная стрела. Голос *Кингланки* подобен грому — человек не может выдержать его крика [Пелих 1998: 48].

У «голотелых железокрылых» духов *патьянг* круглая голова с ястребиным клювом, короткая шея и пестрый длинный хвост. Крылья — из сверкающего железа, а перья острые, как ножи. *Патьянг* знает судьбу человека и прилетает к тому, кому не суждено долго жить. Случайно *патьянг* не прилетает [Головнев 1995: 506].

Злой лесной дух *Маше-карра* имеет вид человека с птичьими лапами вместо ног и острыми, как железо, когтями. Все тело его покрыто серым пухом. При встрече с человеком *Маше-карра* старается повернуться спиной и заколоть его своими острыми когтями [Пелих 1964: 137].

Эти духи в птичьем облике, по имеющемуся у них свойству нести в себе смертельную опасность для человека, а также знать судьбу человека, могут быть определены как образы/ипостаси главного (или когда-то бывшего главным) духа-предка, олицетворявшего собой иной мир и «поглощавшего» души мертвых людей.

Медведь. Наиболее ярким и почитаемым зооморфным образом священной матери является медведь (медведица). По материалам Г. И. Пелих, селькупская медведица *нельгарка* — образ матери-земли, прародительницы всего сущего, повелительницы всех трех миров вселенной. Медведица *нельгарка* стала повелительницей вселенной после того, как родила мировое дерево. «Это дерево рождается прямо из головы *нельгарки* (медведицы-мамонты). До нас дошли такие изображения в виде рисунков на шаманских бубнах» [Пелих 1995: 156]. Г. И. Пелих также обнаружила в представлениях селькупов образ крылатого семикрылого (девятикрылого) медведя *Шелаба*, который может летать во всех мирах [Пелих 1992: 77]: «*Шелаб*куб, остяцкий человек, дьявол-медведь, крылатый дьявол»; «*Шелаб* — семикрылый медведь, говорят, девятикрылый бывает, это значит, что он во всех мирах летать может».

Этот медведь — одно из лиц триединого образа могущественного древнего духа *Шелаба* — крылатого дьявола в образе птицы с железными крыльями (орла) и змея [Пелих 1998: 67].

Согласно мифу, на небе живет медведица-людоедка. Сначала она жила на земле, нападала на людей и пожирала их. Охотник убил медведицу-людоедку, разрезал на куски и сварил в котле. Куски ее тела поднялись на небо и стали созвездием Большой Медведицы [Пелих 1998: 58], называемым *port* [Ким 1997: 136—139]. С небом связываются имена лесных медведей-духов *Поллака-нума* и *Кор-нума* [Пелих 1998: 75, 56], где *нум* обозначает небо.

По материалам Е. Д. Прокофьевой, «полуободранные» медведи-мамонты с саблями — «без сердца, без печени духи» — «охранители» дома священной старухи-матери *Илынтль кота* и земли покойников [Прокофьева 1961а: 58—59], они же жители старухино «кровавого моря», которое связывается с родиной предков селькупов [Прокофьева 1961а: 60]. Мать-земля старуха *Има-кота* командует всеми медведями, которые живут на земле и в подземном мире [Пелих 1998: 27]. Медведь является постоянным спутником и главным атрибутом божественной старухи-прародительницы, следовательно, медвежье обличье — одна из ее ипостасей. Функция любых «охранителей» иного мира — людоедство, поэтому старуха-мать в своей медвежьей ипостаси также отличается этим качеством.

В мифологии селькупов образ медведя связывается не только с людоедством и отнятием человеческой жизни. По одной из сказок, живущий в пещере медведь-великан хранит «на шапке» волшебную мазь *нутур*, которая помогает оживить даже три года назад умершего человека. Этот медведь делает доброе дело и помогает герою *Итте* — дарит ему в лукошке «парня» — духа-помощника, который впоследствии не раз спасает *Итте* жизнь [Гемуев 1984: 140]. Вышеупомянутые медведи-мамонты («без сердца, без печени духи») не только грозные стражи-людоеды, они же помогают шаману вернуть на землю найденные им души своих больных — следят за тем, чтобы эти души не были вновь украдены злыми *лозами* [Прокофьева 1961b: 59]. Духи-медведи, обитая во всех трех мирах вселенной, так же как антропоморфная мать-предок, ведают жизнью и смертью.

Существует несколько мифов о родстве медведя и человека. По одному из них, человек когда-то был медведем. За провинность он был сброшен богом на землю, затем поел каких-то ягод (какой-то травы, или перелез через дерево) и стал человеком — «всю шерсть потерял, голым стал» (см.: [Donner 1926: 100], цит. по: [Головнев 1995: 249; Островских 1931: 178]). По другому мифу: «Сначала медведь жил с отцом на небе в человеческом облике. Затем *Нум* сбросил своего сына на землю то ли за гордость, то ли в порядке испытания. На земле *Корг* оброс шерстью и превратился в зверя, сохранив при этом боже-

ственный разум, магическое знание и волшебную силу. У него стали появляться земные жены и земные дети. Все люди и все медведи — это дети великого *Корга*» [Пелих 1992: 86; 1998: 10; Прокофьева 1949а: 367]. В фольклоре селькупов есть сюжеты о сожительстве с медведем женщины-селькупки и рождении ею детей от медведя [Пелих 1972: 342] и о рождении сына-медведя от героя *Итте* и дочери лесного духа (надо понимать, медведицы) [Головнев 1995: 250; Мифология 2004: 235]. Из приведенных мифологических и фольклорных сюжетов равно можно заключить, что, по представлениям селькупов, человек произошел от медведя, а медведь от человека, и родство между медведем и человеком очень тесное. Этот вывод, в свою очередь, подтверждает мысль о подобии людей мифической утробе иного мира, своей священной матери, имеющей в рассматриваемом нами пласте представлений образ медведя (медведицы).

Действительно, длинный ряд данных позволяет судить, что селькупы считают себя и медведей «одним народом». По сведениям П. Третьякова, селькупы называли медведя *шалэб куб* — 'остяцкий человек' [Третьяков 1869: 486]. «Настоящее» имя Карагинских остяков, по замечанию Маслова, было *Шежелобы*, т. е. 'медвежьих люди' [Маслов 1833: 520]. От слова *корг* 'медведь' произошли селькупские фамилии Каргалиных [Ким 2000в: 5] и Каргачевых [ПМА]. На р. Тым к роду медведя относится фамилия Пыршиных [Прокофьева 1949а: 368].

И сегодня любой тазовский селькуп вам скажет, что медведь — это его родственник. Эвфемистическая лексика, применявшаяся у селькупов для обозначения медведя, содержала термины родства: брат, сестра, старик, жена и т. д. Считается, что медведь понимает речь человека. Селькупы верят, что душа умершего человека через какое-то время после смерти (чаще говорится о семи годах) «обязательно» вселяется в медведя [ПМА] или, иначе говоря, человек после смерти перевоплощается в медведя. То есть медведь является инобытийной формой жизни человека. По одной из множества рассказываемых в Нарымском крае «современных» историй, «охотник, будучи в тайге, случайно убил человека, а когда вновь пришел туда — вместо убитого человека обнаружил медведя» [Гемуев 1985: 139]. Любой медведь рано или поздно «обязательно» «приходит в гости» к своим родным («на глаза показывается»), которые обязаны медведя убить и «освободить» из медвежьего обличья человеческую душу для ее последующего возрождения среди людей. Человек не сможет убить медведя, если тот сам этого не захочет [Пелих 1992: 85; ПМА]. Убив медведя, селькупы всегда гадают на медвежьей лапе, кто из умерших родственников «приходил» к ним в медвежьем обличье. При этом называют имя умершего и кидают лапу. «Если лапа упала ладонью (когтями) вверх, значит, это тот человек. Родственника узнают по приметам, имеющимся у медведя: ранам, зубам, хромоте»; «Закидывают в чум лапу.

Старшие начинают гадать, кто в гости к нам пришел. Старику на зрение показывается, кто гостевал» [ПМА].

Правила обращения с убитым медведем имеют целью обеспечить его последующее воскресение. Кровь медведя стараются не пролить на землю. Кости разделявают только по суставам, их нельзя дробить, ломать или перерубать. Голова медведя семь дней стоит в *сыткы* — священной части жилища. Через семь дней голову варят, затем собирают кости медведя у всех, кто получил свою часть туши. Кости и череп, перевязанный кедровым корнем, оставляют на чердаке или на лабазе или складывают в берестяной короб, уносят в лес и вешают на развилку дерева. Иногда череп хоронят на *порэ* (на столбе) [Головнев 1995: 235—236]. В прошлом селькупы хоронили черепа медведей в земле [Пелих 1972: 117]. Р. А. Ураев в 1950-х гг. зафиксировал на Тыму элементы праздника, устраивавшегося когда-то в честь убитого медведя. «Когда убьют медведя, то делают поминки. Лапы медведя (руки и ноги) положат на стол в неободранном виде, сверху — голову. Если голова самки, то ее украшают бисером, лентами, тряпками; если голова самца, то делают маленькие стрелы с луком и кладут возле него» [Ураев 1994: 84]. Не исключено, что таким образом приветствовали возвращение в семью души умершего родственника, пришедшего в обличье медведя, которая теперь должна была возродиться в младенце. Похожим способом, как уже говорилось, селькупы отмечали рождение ребенка: если рождалась девочка, бросали в воду на ближайшем водоеме косу из травы, если мальчик — бросали маленький лук со стрелами [Пелих 1972: 333]. Таким образом, в представлениях о медведе заключена основная идея традиционного мировоззрения селькупов — о круговороте жизни во вселенной: после смерти человек превращается в медведя, а медведь, умирая, перевоплощается снова в человека.

Интересно, что изображения шаманских медведей носили названия *кой* [Иванов 1970: 116]. Словом *кой* (*квои*) селькупы называли душу человека [Ким 1997: 16—25]. По ряду представлений, не душа человека переселялась после смерти в медведя, а сам человек превращался в этого зверя: «Бабушка моя, видать, так давно умерла — даже медвежий (собств. медвежье-шерстый) мох совсем ее покрыл» [Прокофьев 1935: 109]. По мнению селькупов, медведь очень похож на человека, и в первую очередь по своему анатомическому складу, — освежеванную тушу медведя трудно отличить от человеческого тела. Считалось, что человека от медведя отличает лишь наличие шкуры.

Медведь, связанный с селькупами столь тесными «родственными узами», пользовался особым почитанием и был объектом культа. Род Медведя в юртах Карбиных на р. Кеть имел священный амбарчик, в котором хранилось изображение предка рода — человека-медведя, вырезанное из латуни [Прокофьева 1952: 97; 1977: 69]. В роду Медве-

для существовал запрет на охоту на медведей, строго соблюдавшийся, отчего, по свидетельству Е. Д. Прокофьевой, в 1920-е гг. на Тыму медведей расплодилось столько, что стало невозможным развитие колхозного скотоводства [Прокофьева 1952: 97—98]. В XVIII в., по сведениям Г. Новицкого, у остяков шкуре медведя воздавалась почесть, как божеству. «Снемше кожу пред кумирнею поставляют, распростирая оную, приподобляюще аки жив, сошедшеся убо игралища, плясания около сего творят, изъявляет же песнями невиновна себе его убиению, глаголя: яко не он делатель железца и стрелы, ниже его пера: Русак укова железо, пера орел-родитель; такими песнями восклицаяще, последи приходят и лобзают распростершую кожу» [Новицкий 1884: 53]. Возможно, что медвежья шкура была объектом поклонения именно потому, что осознавалась мифической родовой утробой. Интересно, что текст «извинения» перед убитым медведем к XX в. не изменился: «Младший брат мой! Не гневайся на меня, это не я убил тебя, а стрела воткнулась в тебя, так как перья орла направили ее в тебя. Это орел убил тебя». Или: «Русское ружье убило тебя, а не я» [Прокофьева 1949а: 367].

Отличительное качество священной матери-предка — знание ею судьбы каждого человека. Способность к ясновидению и прорицанию присуща и духам в образе медведя. В одном из фольклорных текстов предсказателем является медведь-великан (хранитель волшебной мази *нутур*) [Гемуев 1984: 140]. Дух старухи-медведицы (*Блында кот*), живущий в шаманской колотушке, одна сторона которой, как правило, была обтянута шкурой со лба медведя, предсказывал судьбу человека и искал потерявшееся имущество. Для этого после каждого шаманского камлания устраивались сеансы гадания. Шаман бросал колотушку (или отрезанную медвежью лапу) и обращался с вопросами к духу, а тот «отвечал», «укладывая» подброшенную колотушку той или иной стороной к земле [Прокофьева 1981: 48, 67]. Селькупы полагали, что медведь все видит, все слышит, все понимает и все знает.

Ясновидящая «жизненная» старуха, хозяйка вселенной, «людей опекала» и защищала от всякого зла. В то же время она строго следила за соблюдением ею самой установленного мирового порядка и сурово наказывала нарушителей. В представлениях селькупов медведь играет роль защитника людей, а также судебной и карательной «инстанции». В фольклоре именно медведь — дьявол-людоед приходит на стойбище в отсутствие мужчин и убивает, съедает нерадивую женщину-мать и шумных, непослушных детей, нарушивших правила поведения в определенном месте в определенное время [ПМА]. Огромный медведь — главный лесной *лоз Кор-нум* — царь над всеми лесными *лозами* — считался основным защитником селькупов. К углу или на фронтон дома селькупы прибавляли медвежью лапу или медвежью шкуру, таким способом защищая дом от пожара, воров и вредоносных духов.

Для охраны имущества кость медведя клали также в амбар. Полагали, что вора, укравшего что-либо из такого амбарчика, обязательно задержит медведь. У дороги на кладбище селькупы вырезали из пня изображение медведя, «чтобы души мертвых не беспокоили живых людей» [Пелих 1998: 49]. По сведениям Е. Д. Прокофьевой, когда-то на берегах р. Тым около каждого селения на столбе стоял череп медведя, «охранявшего» селение от злых духов [Прокофьева 1949а: 368]. Считалось, что череп медведя, охраняющий поселок, дом или имущество, видит все правонарушения, совершаемые человеком, и неминуемо накажет нарушителя каким-либо способом [Пелих 1998: 56]. Шкуру медведя использовали для охраны домашних оленей. Ее вешали на дерево на границе их выпаса, она не только отпугивала злых духов, но и не позволяла оленям разбегаться [ПИМА]. Медведя-людоеда, задравшего человека, «оправдывали», если человек оказывался вором или нарушил клятву на медвежьей лапе. Медведь-людоед в таком случае был «обязан» задрать этого человека [Пелих 1998: 56].

Авторы XIX в. в отчетах о своих наблюдениях за осятками оставили описания очень интересной «юридической» процедуры, называемой «медвежья клятва», проводимой местными властями при необходимости выявления вора среди «инородцев». «Когда между осятками случится преступление, дают виновному либо медвежье ухо, либо медвежий зуб, чтобы он и целовал, и грыз, и рубил его. Если осятак все это выполнит, не сознаваясь в вине, то иногда это, вроде нашей присяги, освобождает от подозрения» [Кривошапкин 1865: 135]. «Самая страшная клятва происходила перед зубом и лапой медведя, кусая которые, осятак говорил: „если я неправ, пусть медведь так же съест, издерет меня“» [Плотников 1901: 42]. Думается, что местные власти, вершавшие правосудие, знали о страхе осятков перед медвежьей карой, но не понимали, что этот страх может быть намного сильнее страха перед наказанием властей и что, отказавшись «входить в контакт» с духом и причинять духу вред, осятки вынуждены были сознаваться в преступлении, которого они не совершали. Тех же осятков, кто все-таки осквернял зуб или ухо медведя, по представлениям соплеменников, неминуемо должна была постигнуть «медвежья кара». У тазовских селькупов запрещалось вынимать зуб из черепа убитого медведя, все кости и голова медведя должны были быть надлежащим образом захоронены [Мухачев 2001: 137].

«Авторитет» медведя в иерархии образов матери-предка усиливается также тем, что медведь (медведица) считался одним из главных и самым сильным духом-помощником шамана. Надевая парку, сшитую из шкуры медведя, шаман превращался в медведя (или садился верхом на медведя) и в этом облике отправлялся в путешествие по иному миру. «До конца XIX в. селькупы шили шаманские костюмы из медвежьей шкуры, которую не кроили, а снимали целиком. Шаман, надев

такой костюм, считал себя медведицей: с задней части шаманского венца спускалась „длинная ровдужная коса“, а на нагруднике, наряду с „пупом“ и „дыхательным горлом“, изображались „соски“» [Прокофьева 1981: 55, примеч. 22; Пелих 1995: 155]. На шаманский костюм прикреплялся нос медведя с верхней губой, а на шаманские пимы — изображение медвежьей лапы — «медвежьих когти» [Прокофьева 1949а: 367, 369; Мухачев 2001: 131].

Итак, медведь/медведица — образ матери-прародительницы: грозной и доброй, вездесущей мироустроительницы и ясновидицы, его пасть и утроба — вход в иной мир и само инобытие. Медведь — также «форма инобытийного состояния человека» и образ души человека.

Лосиха. Фигура мифической матери-лосихи наряду с медведицей является одним из самых ярких и важных образов в мировоззрении селькупов. Суммируем сведения о ней.

В утробе великой мифической лосихи *Кыз-анги*, живущей в огромном подземном доме, заключена вся земная сила жизни, которая дает жизнь всему живому на земле: людям, животным, растениям. Когда лосиха дышит, сила жизни выходит из нее вместе с ее дыханием. Великая лосиха все время движется. Она за сутки обходит весь мир с востока на запад: выходит из-под земли, поднимается на небо и снова спускается под землю, отдыхает у ствола мирового дерева и опять отправляется в путь [Пелих 1998: 57]. На рогах у лосихи солнце [Пелих 1998: 9]. Та же лосиха (лось) носит «на лопатке рогов луну» [Функ 2000: 232]. По народным приметам, окончание лета связывалось с днем, когда лось мочился в воду, считалось, что он «замораживал», «студил» воду [Ким, Кудряшова, Кудряшова 1996: 206]. Это поверье лежит в основе праздника начала осени, который до сих пор проводится шёшкупами деревни Иванкино (*Пиль эд*) в первые дни августа. «В этот день хоть раз, да ударит гром, а на следующий бывает дождь и холодный ветер». Жители деревни называют этот праздник *нут нар-рагот* — букв.: ‘у бога наверху’: в этот день «бог переселяется на другое небо», этот день связан с началом ухода солнца [Ким, Кудряшова, Кудряшова 1996: 206]. То есть мать-лосиха определяла погоду, смену времен года и соотносилась как с теплом, жизнью и солнцем, так и с луной, темнотой, смертью и холодом, представлявшими два лица лосихи, две ее противоположные натуры. По некоторым представлениям, великая лосиха существовала в двух отдельных образах: *пенге-порыт* — «лосихи верхнего мира» и *пенге касе* — «лосихи нижнего мира», которые еще назывались верхним и нижним солнцами [Пелих 1980: 14]. Образ лосихи сочетается также с мировым деревом, которое напоминают лосиные рога, — на них, как на дереве (из развилки дерева-рогов), выросло солнце — и с рекой: «если внимательно посмотреть на лопатку лосиных рогов, то виден прочерченный луной след великой реки» [Ким, Кудряшова, Кудряшова 1996: 208].

По преданию об охоте на лося, охотники загнали небесную лосиху на небо и убили ее, и она осталась на небе в виде созвездия, называемого «Лось» (созвездие Большой Медведицы) [Прокофьева 1961а: 63].

Другое предание указывает на существование представлений о летающем лосе: красавец лось, загнанный охотником в топкое место, «подвернул передние ноги, оттолкнулся, видно, хотел перелететь гиблое место прыжком — бывало такое: летом уходил от погони лось», но не смог перелететь большую топь и сразу весь ушел в болото. А перед этим успел повернуть к охотнику голову и посмотреть ему прямо в глаза. «Темно и тихо стало кругом. Так темно и тихо, что и глухой ночью не бывает». После этого охотник стал чудной, редко с людьми разговаривал, на охоту больше не ходил. «Считается, что лось иногда уходит от охотника то птицей-орлом, то рыбой-осетром» [Ким, Кудряшова, Кудряшова 1996: 207—208].

Лось считался божественным животным, и когда-то у селькупов существовал запрет на охоту на лося [Пелих 1998: 13; Ким, Кудряшова, Кудряшова 1996: 208]. Это священное животное часто представлялось селькупам существом женского рода: по одной из сказок, в одно-годовалых лосят (*тогушей*) превращаются две «хитрые» девки-богатырши перед встречей с героем, за которого одна из них впоследствии выходит замуж [Пелих 1972: 349—351].

Собака. В фольклоре собака выступает в образе женщины-хозяйки леса. Днем она живет в облике женщины, а ночью превращается в собаку [Мифология 2004: 144]. В ряде сказок собака — собственно собака [Пелих 1972: 322] или белка/песец с голубой или золотой лентой на шее [Пелих 1972: 332—333], которых тоже называют собаками, — главный атрибут лесной хозяйки и, следовательно, ее воплощение, а также воплощение матери-прародительницы: на то, что образ хозяйки леса (лешачки) является ипостасью великой матери-предка, мы уже указывали (см. гл. 1.1). Собака в представлениях селькупов — небожитель: в черед звезд Большого Ковша селькупам видится изображение собаки [Головнев 1995: 251]. Жил когда-то на небе и человек-собака (крылатый божий сын), не имевший тогда еще собачьей шерсти [Головнев 1995: 236]. Черную собаку *Лоз-сэг-канак* — черта-хозяина Верхней Кети почитают в образе участка земли, похожего на собаку. «Это наш бог», — говорят селькупы [Пелих 1998: 60]. То есть собака в мировоззрении селькупов — дух, дух самого высокого ранга и одна из ипостасей матери-прародительницы.

С одной стороны, собака в представлениях селькупов — «положительный герой». Каждому из селькупов, в том числе женщинам, положено иметь собственного пса. Умершую старую собаку хоронят в могиле подобно человеку [Головнев 1995: 252]. В прежние времена собаку при погребении ее хозяина привязывали к дереву рядом с могилой

и оставляли [Пелих 1972: 252] — человек и в ином мире не расставался со своей собакой.

Собака должна находиться в доме с ребенком, когда его оставляют одного. Как и топор, спрятанный под порогом, она призвана защитить дом и ребенка от злых духов в отсутствие хозяев. Собака «чувствует» духов, поэтому на время камлания всех собак отводят в лес или дальний чум, чтобы вдруг не раздался их лай — ночной шаман мгновенно лишится силы, если услышит лай собаки [Головнев 1995: 256]. Также собак отводят подальше от избы и привязывают во время исполнения обряда кормления домашних духов [Адрианов 1889: 3]. Маслов сообщает редкие сведения о существовании у туруханских селькупов упряжного ездового собаководства, о верности и привязанности передовой собаки к своему хозяину и о том, как высоко ценилась у селькупов собачья верность: «Передовая собака часто бывает настолько привязана к хозяину, что, если тот вывалился из нарты, она, будучи не в силах остановить задних собак, на всем бегу начинает делать круги, увлекая за собой задних, набегает на хозяина. Такие собаки называются оборотными и стоят иногда 50 белых песцов» [Маслов 1833: 515—516].

В фольклоре собака выступает как друг человека: собаки — пестрая сука и черный кобель — разрывают на две части черта, спасают хозяина от злого духа-еретика [Мифология 2004: 144]. Семь когтистых сук служат духами-помощниками шамана в его путешествиях [Проккофьев 1935: 108—109]. «Хитрая» собака спасает жизнь своей хозяйке-«девке», умерщвленной лягушкой: «Собака вырыла, съела и оживила ее» [Пелих 1972: 348]. Обратим внимание, что собака оживила девушку, съев ее, — подобное действие (убивать/воскрешать или трансформировать в иное состояние, съедая) мы уже рассматривали как свойство божественной матери.

Но в противоположность положительному облику собаки существует отношение к ней как к злему, лживому и нечистому существу. Сохранилось несколько мифов о том, как бог превратил человека-собаку, не имевшего когда-то когтей и шерсти и жившего на небе (или с людьми в их доме), в собаку. Свое звериное обличье собака приобрела в качестве божьей кары или получила в дар от черта, но причиной ее собачьего облика во всех случаях были ее нерадивость или предательская натура [Пелих 1972: 119; 1998: 39; Головнев 1995: 236; Мифология 2004: 142—144].

Собака раньше с хозяином вместе ел и жил. Потом черт пришел, он лаяться начал. Хозяин черта убил. Черт (другой лоз) потом и говорит: «Ты все лаешь, мерзнешь. Я тебе дам свою шкуру». Черт сменялся с ней. А и бог рассердился и сказал: «Теперь ешь то, что человек бросит». Бог его проклинал. А раньше у собаки была кожа, как у человека ногти. Черт ему наказывал, как сменялся: «Ты больше на меня не лай, когда

приду и даже хозяина съем». И собака согласился. С тех пор так пошло, что человек не знает, когда лоз придет [Пелих 1972: 341].

Собака, по-селькупски *канак*, вступившая в сговор с чертом, поступившая по наущению дьявола, обманутая дьяволом или имеющая характер дьявола, и есть сам дьявол, который, как и собака, был божьим сыном — *Каном*, изгнанным за непристойное для небожителя поведение с неба [Пелих 1998: 60]. Поэтому у селькупов считается, что собакам достаются только «объедки», «объединенные кости», «крошки», «ковшик супа», удел собаки «подбирать, что у человека из рук упало». «Останки охотничьей добычи не должны достаться собакам. Дурным знаком считается поедание собакой сырого мяса или требухи дикого зверя рядом с домом. Если собака прикоснется к кости, мясу, требухе зверя, медведь задерет оленей или отомстит самому человеку» [Головнев 1995: 251]. «Собачий кал — максимально нечистая субстанция» — подкладывается ведьмой-лягушкой или нерадивой женщиной-лягушкой гостю, будь то муж ее соседки или черт. «В селькупском языке имеются ругательства, в состав которых входит наименование собаки. Например: *канат мэнты* — «собачье отродье» (букв.: «собаки морда»)» [Мифология 2004: 144]. В фольклоре в собаку воплощаются пугающие людей черти и покойники [Пелих 1972: 335, 358].

Таким образом, в собаке можно видеть еще одну ипостась матери-прародительницы, соединившую в себе и бога, и черта.

Гагара. В селькупском языке одно из названий гагары — *мо/моджибо* и название земли (в значении «место») — *мо* звучат одинаково [Тучкова 2005с: 369; ПМА], это может служить прямым указанием на то, что гагара была одной из ипостасей великой матери-земли — прародительницы селькупов. В шаманской практике гагара считалась очень сильным духом-помощником шамана, медиатором между тремя мирами вселенной — небом, землей и подводным царством, «хозяйкой» трех миров (как и все существа, подразумеваемые под знаком *туши*). Ее изображения, сделанные из металла, были обязательным атрибутом шаманского костюма [Прокофьева 1949а: 353]. Превращаясь в гагару или садясь на гагару, шаман нырял в подземный мир или поднимался на небо. Среди помощников шамана («людей его» [Прокофьева 1952: 97]) — не просто гагара, а «мать гагар и все ей подвластные гагары» [Прокофьева 1961а: 60]. У баишенских селькупов шаманы ставили около своих землянок священные деревья («столбы», «жерди») с деревянным изображением гагары [Прокофьева 1949а: 353], то есть гагара-дух воплощалась в дереве-духе (см. гл. 1.3). Говорит о почитании гагары и запрет охоты на нее [ПМА].

По упоминанию Е. Д. Прокофьевой, «гагаре приписывается содействие *Нуму* при сотворении земли» [Прокофьева 1949а: 353]. Согласно

мифу, записанному нами в с. Ратта, гагара, действуя по заданию *Нума*, фактически сама сотворила землю:

Нум сказал гагаре: «Если ты высоко летаешь и глубоко ныряешь, и у тебя клюв такой длинный, достань со дна землю» — и послал ее за землей под воду. Гагара — *мо* — ныряла под воду, принесла комок земли, вынырнула, взлетела, с клюва комок земли выкинула (хотела что-то сказать наверх, и земля выпала). Из этого комка образовалась земля, и люди стали жить на этой земле. Гагара обычно летает высоко. *Мо* — гагару — не убивают, не охотятся. Из самца гагары — *моджи-бо* — делают непромокаемые мешки для спичек, сигарет [ПМА].

В другом варианте того же мифа гагара не смогла достать землю — за нее это сделала утка:

Когда шаман *Моньга* перевозил на небо свою земную семью, он, протаскивая нарты сквозь отверстие в небе, уронил маленького сына. *Моньга* успел вызвать силу земли, и она удержала мальчика в воздухе. Мальчик долго провисел с раскинутыми руками. Снизу от земли шел темный свет, а с неба — белое сияние. Спина у мальчика стала черной, а брюхо — белым, руки превратились в крылья, и он стал гагарой. *Париде-нум* велел гагаре нырнуть в море и достать землю, но гагара не смогла этого сделать, поэтому бог не вернул ей человеческий облик. Сын *Моньги* остался жить на небе гагарой (*Моче-бо*). От него все гагары и произошли. Но гагара до сих пор помнит, что она раньше была человеком и даже пытается разговаривать с людьми, но они ее не понимают... Тогда *Нум* послал за землей утку. Она тоже не смогла поднять землю, но отломил маленький ее кусочек и вынесла на поверхность. Из этого кусочка выросла большая земля [Пелих 1998: 68].

То есть гагара/утка (их образы в этих сюжетах повторяют друг друга, сливаются) «родила» землю. Проведя аналогию с мифическим фактом рождения земли самой землей (жизненной старухой *Има-ылынты-кота* — хозяйкой земли) [Пелих 1998: 29], мы можем заключить, что гагара/утка — ипостась матери-прародительницы, творца мироздания. Образ гагары связывается не только с уткой, но и с медведем: в связке птиц — духов-помощников шамана Ивана (Моньги) Калина одна из птиц называлась *корг* — ‘медведь’, но «вообще-то, — говорили информаторы, — это была гагара, *някка*, порода его была гагарья» [Пелих 1992: 82].

Согласно второму приведенному мифу, гагара когда-то была человеком: аналогичные мифы существуют у селькупов и о других животных. Животное, в том числе гагара, — «форма» посмертного существования человека: мальчик превращается в гагару в момент своей смерти, пересечения границы миров. Подобная метаморфоза происходит и с героем другого сказания: «Мальчик-селькуп, попавший на небо, был завернут шаманом в оленью подстилку и сброшен с неба на землю, где превратился в птенца гагары. Люди стали убивать его, дол-

го не могли убить. Ребенок просил не убивать его, поверить, что он мальчик. Люди не послушали, убили; „домой принеся, съели, сами умерли“» [Мифология 2004: 203]. Смерть мальчика-гагары здесь совпадает со смертью людей, последняя выглядит как наказание свыше за нарушение запретов. Вознесение мальчика на небо и возвращение на землю в ином облике наводит на мысль о цепочке круговорота жизни в трех мирах вселенной: смерть в этом мире равняется воскресению с переменной облика в ином. Связь гагары со смертью видна и в сказке о парне, решившем ощипать гагару, — гагара убила его:

Молодой парень хотел жениться. И отец невесты сказал ему, чтобы тот ощипал гагару, тогда родители отдадут за него свою дочь. А гагару-то ощипать невозможно. Парень пытался ощипать гагару, но рука отскакивала, соскальзывая с ухваченных перьев, и ударяла его в грудь. Так парень сам себя убил. С тех пор гагару никто не ощипывает. Из гагарьих шкур делают мешки (лучше брезента) и хранят в них спички — эти мешки не промокают [ПМА].

Гагара, которая убивает человека, — «форма» посмертного существования человека в ином мире, а человек, который убивает гагару — «форма» посмертного существования гагары в мире этом.

От гагары зависят такие значительные вещи, как погодные условия и здоровье человека, на что указывают народные приметы: «Гагара летит по ветру, кричит и воет — будет ветер, ненастье. Если гагара не летит и легко дается в руки — худо будет, немочь будет» [Щапов 1937: 111].

Ю. Б. Симченко пересказал предание о битве двух шаманов, селькупского и чужого, который пришел со своими людьми с Севера. Шаманы «сильно сшиблись» в облике больших белоносых гагар со смертоносными клювами. Сначала битва происходила в воздухе, затем под водой. Когда шаман-селькуп одержал победу и обернулся человеком, из его окровавленной груди торчал длинный и острый гагарий клюв умерщвленного противника [Симченко 1995: 65—66]. В этом предании гагара выступает настолько воинственной, грозной, смелой и сильной птицей-воином, что напрашивается аналогия ее с образом орла. Характерно, что раньше из гагарьих клювов делали наконечники боевых стрел и копий [Симченко 1995: 66].

Возможно, о гагаре-дарительнице культурных благ идет речь в мифе о появлении у селькупов такого занятия, как рыболовство. Когда «орда» остяков пробиралась «от заката солнца на восход» на реку Таз, осталось только четыре изнуренных человека с женами. Они, голодные и обессиленные, готовясь к смерти, лежали на берегу Таза. «Вдруг один из них был объят обыкновенным ему вдохновением: ибо он принадлежал к *Тивотшибыкубам* (мудрым, умнейшим, святым, великим). В минуту приросли к нему два крыла, на которых он поднялся к небе-

сам и быстро погрузился в воды Таза; а через несколько времени, поднявшись в воздух, явился к товарищам обнизанный с головы до ног разными рыбами, которые трепетались хвостами и сверкали разноцветною чешуею». С тех пор люди стали заниматься рыбным промыслом [Маслов 1833: 513; Степанов 1835: 41]. В какую еще птицу, поднимающуюся в небо и погружающуюся в воду реки, мог превратиться «мудрый» предок тазовских селькупов? В утку? — не исключено, но образ утки, как мы уже говорили, сливается с образом гагары. Так или иначе, гагара — образ матери-прародительницы, мироустроительницы, которая «людей опекает» и «людей пожирает».

Ворона/ворон. Образ матери-вороны (или отца-ворона) в материалах по мировоззрению селькупов нужно собирать по крупицам. Ворона (ворон) — частый персонаж селькупского фольклора, но никто его еще не анализировал. Ворона-мать и ворон-отец (*kulel asel amel tukakke*) — духи, живущие на болоте старухи *Илынта коты*, в их ведении находятся источники с живой и мертвой водой [Прокофьев 1930: 368]. Эта воронья чета, то есть сразу два персонажа одновременно, воплощает в себе образ «старухи-свояченицы» (возможно, что они — мужское и женское ее лицо). В архиве Е. Д. Прокофьевой есть текст сказки о девушке, которую испытывает *Илынта коталь имако-таль* (старуха — сестра мужа) в образе ворона. Бабушка/ворон устраивает девушке экзамен на вежливость, сострадательность и умение идеально шить, после чего награждает заветным («девка, радостный день твой, иди!») ящичком и мужем (человеком, который «век, спя, живет» в ящичке) [АМАЭ, Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 107, л. 74—75]. В данном тексте речь идет об инициационном испытании, которое устраивала для каждой девушки, достигшей брачного возраста, старуха-прародительница *Илынтыль коты* [Прокофьева 1961а: 57]; старуха здесь имеет образ ворона. В другом предании черный ворон (*куле*) сторожит сон солнца *Телы*, когда оно спит три самых коротких дня в году в глубоком земном ущелье [Мифология 2004: 305], что связывает ворона и солнце в один образ. В некоторых сказках ворона совершает жизнедательные поступки, например, приносит в свое гнездо (спасает) мальчика, у которого ведьма отрубила ногу [Мифология 2004: 148].

Старый ворон прилетал на вершину «дерева до неба», растущего на острове посреди озера, у которого жила старуха земли *Шега пая* со своими внуками — братом *Ием* и сестрой *Аей*. «Не трогали это дерево ни звери, ни птицы, только иногда на вершине сидел черной кочкой ворон». Перед смертью старуха наказала внукам не обижать и не трогать ворона, но девочка нарушила наказ, и случились несчастья [Функ 2000: 235]. Здесь ворон, «дерево до неба» и старуха земли *Шега пая* также объединяются в полиморфный образ матери-прародительницы селькупов.

У тазовских селькупов принято, «когда мясо медведя начинают кушать», кричать вороной: «Ку!» — «чтобы не напали на жратву»; «медведя обдирают, отрезают правую переднюю лапу, не заходя в чум, делают вороний крик — „в гости ходили“, и старики начинают гадать, кто в гости пожаловал». Подражая воронам, кричат на медвежьей охоте [ПМА]. «Когда ели мясо, говорили: „Это, миша, не мы тебя едим, это тебя едят вороны“» [Мухачев 2001: 131]. В прошлом после добычи медведя, по словам некоторых нарымских селькупов, охотники исполняли вокруг него пляску, выкрикивая, подражая воронам: «Кук, Кук» [Прокофьева 1976b: 117]. То есть «вина» за убийство медведя «сваливалась» на ворона (ворону), которым гнев медвежьего духа был не страшен: ворон был божеством того же ранга и той же силы, что медведь. Такими же сильными птицами считали селькупы орлов, «им медвежьи происки были непочем» [Симченко 1995: 55]. Интересно, что словом *кук* тазовские селькупы когда-то называли избираемых ими племенных князей [Шапов 1937: 98].

К роду Ворона — *Кулат тамтыр* — относят себя фамилии Кулеевых [Прокофьева 1952: 90] и Ириковых [ПМА]. Г. И. Пелих отмечает, что, по мнению селькупов Кети, термин *квели* (*квели* — «березовые люди» (Тым), «рыбьи люди» (Обь)) происходит от слова *кверли* — «ворона» — и означает «вороний народ» [Пелих 1972: 113—114].

Во время экспедиционной поездки в Красноселькупский район Тюменской области нам довелось увидеть шаманский жезл (высотой ок. 1 м), отлитый из черного металла. Навершие его было выполнено в форме трезубца, один из концов которого располагался чуть ниже двух других, в середине жезла было помещено изображение ворона, а нижний конец жезла представлял собой трехпалую птичью лапу. Несомненно, данный жезл можно рассматривать как символ мировой оси (мирового дерева), мифической вселенной, а также хозяина вселенной — ворона. О подобных изображениях духа-первопредка — хозяйки вселенной — мы уже писали (знак *туши*). Духи, подразумеваемые под знаком *туши*, и рассматриваемый ворон — это духи, которые персонафицируют и саму мифическую вселенную, и мировую ось, соединяющую ее миры, о чем свидетельствует, в числе прочих фактов, способ их изображения — в виде этой самой мировой оси.

Навершие вороньего жезла/посоха, сделанное в форме трезубца, символизирует мировое дерево, его ветви: аналогичное изображение священного дерева *кассиль по* приведено в одной из работ Е. Д. Прокофьевой [1949a: 374]. Подобную форму трезубца (зубцы выражены изгибами змеиного туловища) имеет ритуальная стрела, которой в прошлом у селькупов перерезали пуповины новорожденных детей. После удачных родов стреле приносили жертвы — приклады. Выполняла ритуал «опытная старуха, которую принятые ей дети называли *пайя-эввем* — „бабушка-мать“» [Гемув 1980: 125]. Эта стрела — «яв-

но сакральный атрибут женской богини» [Ожередов 1999: 110] и изображение-символ священной селькупской матери-жизнедательницы. Описанный нами «вороний» жезл также является изображением вселенной «с женским лицом».

Орел. Орел — *лимбы* — «праотец всех птиц» [Прокофьева 1976b: 118], наиболее почитаемая птица, связанная с небом, солнцем. Селькупы никогда не убивали орлов, их подстреливали, ловили живыми и держали в чуме, давая дожить до старости [Прокофьева 1952: 98]. В фольклоре орел — *лэбыра* — определяется как «большекрылая птица», «образ силы, закрывающей солнце», облако и «огнем дышащий конь», охраняющие солнце [Прокофьева 1961a: 70]. В разделе «Змея» мы уже рассмотрели духа *лэбыра* и пришли к заключению, что он является духом-предком, олицетворяющим иной мир, сам «охраняет» границу этого мира и «пожирает» умерших людей, которые эту границу переходят. Образ иного мира, в первую очередь сочетаемый с орлом, — это огненная стихия, солнце, следовательно, орел — само солнце (сам огонь), образ солнца. По одной из сказок, орел — солнечный царь-мужчина [Прокофьева 1976b: 107]. Как одна из ипостасей матери-предка (изображением орла *лэбыра* служит тот же знак *туши*), дух-орел сочетает в себе также лики змеи, ящерицы, рыбы, лягушки, мыши, крота, медведя, выдры, мамонта, дракона и т. д. По материалам Г. И. Пелих, орел-змей старик *Лабир* (*Минлей*, *Шелаб*), размахивая крыльями, может вызвать солнечное затмение [Пелих 1998: 67]. *Лабир* одновременно имеет образ орлицы с гнездом-колыбелью, ее считают очень сильным духом-помощником шамана, она видит сквозь свое гнездо всю вселенную и всю жизнь каждого человека [Пелих 1992: 82].

Орел — тотемный предок «половины народа» селькупов — фратрии *Лимбыль пелак* [Прокофьева 1961a: 56]. По легенде, предок «людей орла» богатырь *Лымбель-матур* вырвался из ненецкого окружения, превратившись в орла [Пелих 1998: 34]. Как отмечает Р. А. Ураев, Лымбельский культовый родовой амбарчик слыл когда-то на Тыму самым сильным. В нем помимо изображений духов-предков хранилось изображение орла — «самого сильного духа» [Ураев 1994: 77—79].

На шаманском языке орел носил название *чаука* или, иносказательно, *эсыныль сурын* — 'птица-отец' [Прокофьева 1952: 98]. Настоящее название — *либбе* — не произносили [Прокофьева 1961a: 68]. *Минлей* — тоже подставное имя орла-старика *Лабир* и дьявола *Шелаба* [Пелих 1992: 82]. «Северные народы избегают употреблять настоящие имена сверхъестественных существ. Это вызвано представлением о том, что название имени равнозначно прямому контакту с духом, что допустимо только при жертвоприношениях. Поэтому в повседневном общении в фольклоре применяются подставные имена или эпитеты» [Зенько, Пархимович 1999: 333]. По данным Г. Н. Прокофьева, на шаманском языке орел обозначается словом *CanGa*, он

живет на «от бога рожденном наплавном шаманском дереве» [Прокофьев 1930: 370]. Авторы «Мифологии селькупов» приводят слово *сэнкы* как один из вариантов названия орла [Мифология 2004: 186]. По другим материалам, слово *санг* (*санга*, *санге* и т. п.) обозначает глухаря, ястреба, селезня и утку: *санкы* — глухарь [Мифология 2004: 264; Ириков 1988: 67], *сэнгиль-куп* — богатырь, который вылетел из окружения ненцев глухарем [Пелих 1998: 34; Мифология 2004: 264], *Санкыль тамтыр* — Глухаря род, *Сангелькы* — Глухаринная река [Прокофьева 1952: 90], *санкеты* — ястреб, который мог сбить орла [Мифология 2004: 263], *Сангоде* — селезень, хранитель яйца, содержащего жизнь богатыря-хозяина земли, и один из его обликов [Мифология 2004: 261; Пелих 1972: 345—347; Гемуев 1984: 145—147]. Кроме того, *Санг* — «главная утка» в сказке, записанной нами на Тазу, а *Сянгэячи* — новый утиный вожак, сменивший благодаря своей «мудрости» на посту эту «главную утку» [ПМА]. Г. И. Пелих упоминает, что *сенгира* — старик-глухарь — селькупы называли своих военачальников-князьцов [Пелих 1981: 133]. В коллекции культовых предметов Лымбельского (рода Орла) культового амбарчика, хранящейся в Колпашевском музее, главное зооморфное изображение — орла — значителен идентичен, эквивалентен образам глухаря, ястреба, селезня и утки. В «птичьих» персонажах мифов и фольклора путаются породы (виды) птиц или названия пород птиц. Почему?

По сведениям Г. И. Пелих, *санг* (*шан*, *щан*, *шонь*, *шош*) — жизненная сила человека, сила исходящая из женской утробы, душа-сила, связывающаяся с пупом — каналом, по которому она приходила к человеку [Пелих 1980: 27—28]. По нашим полевым материалам, в слове *ильсан* лексема *сан-* (на то, что *сан-* является лексемой, указывает А. А. Ким [1997: 36—39]), так же как основа *ил-* [Прокофьева 1961а: 57], обозначает «жизнь» [ПМА]. По мнению А. А. Ким, душа *санг* может носить название *сюмеш* [Ким 1997: 36], а душа *сюмеш*, как сообщает Г. И. Пелих, имеет образ птицы, и посылается человеку солнцем [Пелих 1972: 115]. В. В. Быконя основу селькупского слова *сан* (сила) соотносит с числительным *siti* — 'два' и отмечает, что она несет семантику разделения, двойника [Быконя 1998: 45—46, 48]. Логично заключить, что все вышеперечисленные птицы служат образами-двойниками материнской утробы предка-птицы, ее силы и самой матери-предка. Мать-предок мыслилась орлицей, глухарем, ястребом, уткой и селезнем, то есть птицей вообще, и для мифа часто не имело значения, какой породы эта птица.

Можно выдвинуть и другую версию путаницы в названиях, обозначающих селькупских птиц-предков. М. А. Кастрен писал: «Караконские самоеды, как намекает и самое русское название, пришли от реки *Karalg*, или *Karol-ki*, то есть Журавлиной реки (от *Kara* — 'жу-

равль') и переименовали свое настоящее название *Karal-gum* ('журавлиные люди') на *Limbel-gum* ('орлиные люди'). Весьма вероятно, что енисейские остяки познакомились с этим племенем прежде, чем с другими, и называли его гусиными людьми. Племя *Казель-гум* ('окуневые люди') называет этих орлиных, гусиных или журавлиных людей и тетеревиными людьми (*Sengel-gum*) [Кастрен 1999: 178]. В примечании к этому предположению М. А. Кастрена А. П. Зенько и С. Г. Пархимович поясняют: «Журавлиные люди входили на правах рода в состав фратрии Орлиных людей. Здесь нет противоречия и смены названий — Журавлиных людей в более широком смысле можно именовать и Орлиными» [Зенько, Пархимович 1999: 338]. Это подтверждает и Е. Д. Прокофьева: «Роды Журавля, Ястреба, Ворона, Лебедя, Орла входили в одну фратрию Орла» [Прокофьева 1952: 106]. То есть, применительно к нашему материалу, глухарь, ястреб, селезень и утка — «подопечные» орла и его воплощение. Одинаково орел — ипостась глухаря, ястреба, селезня и утки. Возможно, о том, как происходило дробление народа селькупов, идет речь в легенде, в которой говорится, что после ссоры двух богатырей (двух половин народа) при дележе орлиных перьев обиженная сторона отправилась искать орлиные перья на север [Головнев 1995: 116]. Принцип деления крупных объединений селькупского народа на более мелкие соответствует принципу деления образов птиц-матерей-предков, которые «выходят» один из другого: каждый новый птичий образ осмысливается также тем образом, из которого он «вышел». Это не противоречит нашему выводу о том, что мать-предок мыслилась одновременно орлицей, глухарем, ястребом, уткой, селезнем и т. д., то есть птицей вообще. И в фольклоре она, например, имея образ орла или утки, могла быть названа глухарем. Заметим также, что этот принцип деления главного божественного образа является основным в формировании всего селькупского пантеона, — к такому заключению мы уже неоднократно приходили, рассматривая многоликость образа матери и «слияние» ее ипостасей. В каждом образе мифического животного будет повторяться образ матери-первопредка. Отсюда можно сделать вывод о сущности духа вообще, любого духа, духа как мифологического объекта: они всегда будут повторять качества матери-прародительницы.

Животные заполняют все селькупское мифологическое пространство. Нам бы хотелось «собрать» еще образы кедровки, журавля, коня, бобра, оленя, щуки, карася, окуня, налима, крольчихи, зайца, стрекозы, комара, соболя (песца), белки, крота, мыши, бурундука, волка, сойки, филина и рябчика. Но объем данной работы этого сделать не позволяет. Ограничимся предположением, что образ любого животного восходит к образу священной матери-предка и ее утробы, так как весь пантеон селькупских духов — «дети» священной старухи-матери.

Антропоморфные духи. Антропоморфные персонажи не являются исключением и также повторяют черты божественной матери. По признаку «людоедства» все духи в облике человека — каннибалы. Утроба антропоморфного духа — тот же иной мир, куда уходят души людей после смерти (или через которую души людей уходят в иной мир — утробу матери-предка). Безглазый старик проглатывает мальчика и его бабушку [Мифология 2004: 151]. Черт проглатывает *Лучику-Чурыку* — маленького мальчика [Мифология 2004: 245]. Людоед *Пунегуссе* съедает *Итте*, его бабушку, собаку и всех его родных [Григорьевский 1879: 32—33]. Дух *ижимба* (иносказательно его называют старик-«кривой карась») выходит из воды ночью, пьет у людей кровь, размягчает кости человека, ворует из колыбелей грудных детей, отгрызает у них головы, а кишки развешивает по деревьям [Пелих 1972: 145]. Людоедками являются старуха *Пажинэ* и ее дочери [Мифология 2004: 201]. Душами людей питается (и «имеет на это право») *Таккыль эмтыты* — северный дух, черт, нижняя мать [Мифология 2004: 273]. Человеческие души — пища хозяина мира мертвых *Кызы* и его слуг [Прокофьева 1961а: 60]. «Лоз-старик живет в каменном доме, вокруг которого лежат горы человеческих костей — все, что осталось от людей, которых он съел» [Мифология 2004: 187]. *Шонкытыль явол* — «беспупый» дьявол — живет на небе, питается мясом мертвых людей: «Чем я питаюсь, жить буду? Я человека мясо съедая, живу» [Мифология 2004: 319]. Перечень духов, поедающих или просто убивающих человека, длинный. Все духи могут это делать. «Ночью лозы ходят к людям и съедают их» [Мифология 2004: 187]. Уточним — могут съедать. Духи поедают людей, как правило, по двум причинам: если срок жизни человека истек («время пришло») или если человек нарушил правила, установленные духами. Если человек молод и ни он, ни его родные, ни предки не провинились перед духами, духи этого человека не тронут — он будет жить долго.

Женщина. Окружающий мир, вселенная мифологически осмыслились селькупами через образ женщины-матери. Прототипом образу мифической матери, видимо, послужила реальная земная женщина. По имеющимся у нас материалам, отношение общества к реальной женщине совпадает с отношением к мифической матери. С одной стороны, женщина рассматривалась как определенное «богатство», желанная необходимость. Большинство военных вылазок в прошлом имели целью захват женщин. Недешево обходились жениху подарки и калым, отдаваемые семье невесты. Семья — мужчина и дети — находилась в большой зависимости от женщины. Женщина продолжала род, рожая детей. Она «содержала» семью (от: «солнце людей содержит, опекает» [Прокофьева 1976b: 107]): воспитывала детей, варила еду, стирала, наряду с мужем участвовала в промыслах. В ее женском ведении-владении находились чум, очаг, дрова, котел. В своем

женском мешке она «сберегала жизни — пуповины — своих детей» и изображения домашних духов [ПМА]. Обществом женщине отводилась и за женщиной признавалась большая и важная роль. Женщина олицетворяла тепло, добро, счастье, здоровье, все самое лучшее. Женщина следила за соблюдением традиций (хранила традиции). С другой стороны, женщина (детородного возраста) считалась «нечистой». Ей нельзя было трогать мужские вещи — лук, ружье, а особенно переступать через них — от этого они могли «погибнуть», то есть перестать метко стрелять [ПМА]. Молодым женщинам запрещалось проходить через священное место чума *сыткы*, располагавшееся за очагом, и даже сидеть вблизи него [Прокофьева 1977: 69]. Особенно «нечистой» считалась женщина во время менструаций и в период беременности и родов. Женский «низ», представляясь утробой иного мира, иным миром (иной мир был аналогом, «слепком» с женского «низа»), таил в себе опасность для ее семьи. «Менструирующая женщина периодически изливающейся кровью связана с нижним миром, миром злых духов. Менструальная кровь открывает между ней и тем миром общение, мост. Она становится опасной для окружающих, то есть „нечистой“». Она создает в семье обстановку, близкую по значению смерти когонибудь из членов семьи, когда мир мертвых, нижний мир, как бы приближен к семье умершего. Через него на какое-то время устанавливается связь семьи с миром духов, миром мертвых. Это представление об „опасности“ женщины для окружающих породило массу запретов, обрядов. Но эта ее „опасность“ вызывает к ней не только страх, но и почтение» [Прокофьева 1976b: 127].

Котел. Аналогом утробы мифической матери в фольклоре и мифе часто выступают бытовые предметы, используемые человеком, и элементы окружающего мира, которым из-за их внешней схожести с утробой-полостью приписываются сакральные, магические качества. Особое отношение селькупов к котлам, колыбелям, лукошкам, мешочкам, дуплам, гнездам, берлогам, амбарам, жилищам, гробам, лодкам и т. д. можно объяснить через подобие последних священной утробе. Этим предметам-объектам приписывается магическое качество, свойство давать жизнь и брать ее обратно.

В представлениях селькупов образом утробы иного мира часто служит котел — предмет, считаемый сугубо женской принадлежностью, личной вещью хозяйки любого селькупского дома («котел — символ семейной жизни, жена — „человек для котла“, стряпуха» [Мифология 2004: 306]). В нескольких легендах котел фигурирует на небе и ассоциируется с самим небом. В мифе о появлении на небе созвездия Большой Медведицы медведица-людоедка, убитая героем на земле, проходит через процедуру сварения в котле, после чего поднимается на небо, становясь созвездием, то есть оживает в ином мире. Ковш созвездия Большой медведицы — тот самый котел, в котором ее сва-

рили [Пелих 1998: 58]. Можно этот миф истолковать и так: медведица, разрубленная героем на куски и помещенная в кипящий котел, оказывается в ином мире — кипящем котле. В аналогичном мифе лосиха, загнанная охотниками на небо, убитая и сваренная в котле, там, на небе, и остается. Созвездие Большой Медведицы селькупы называют также «Лось» (*Лаккы*). Ковш этого созвездия — тот самый котелок, в котором была сварена лосиха [Прокофьева 1961а: 63—63]. Варение злого духа в котле, означающее избавление от него, отправку его в иной мир — очень частый прием, используемый героями селькупского фольклора. Через варение в котле можно вернуть «с того света» погибшего героя [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 32—33; Прокофьева 1961а: 66; 1976b: 107]. В одном из фольклорных сюжетов герой, потеряв лыжню, вслед за вихрем попадает в иной мир — в дом Человека-Вихря, где варят обед: на шею безголового журавля надевается котел, в который из трубы чувала сыплются лягушки и разрубленные ящерицы [Григоровский 1879: 37—42; Мифология 2004: 226]. Мы трактуем этот котел как утробу журавля, выступающего одним из образов хозяев иного мира, а лягушек и ящериц рассматриваем как инобытийную форму жизни — души умерших людей, попавших «на переplавку». Шаманские тексты, где духи расчленяют иницируемого шамана и поедают его тело или варят расчлененное тело шамана в котле, вследствие чего шаман обретает природу духа, широко распространены у народов Сибири ([Дыренкова 1930; Попов 1936, 1947] и др.). Варение здесь выступает как аналог поеданию.

Из котла-иного мира собираются на зов шамана его духи-помощники: «Котел лежит. Оттуда выходят черти. Вверху палочка. Душа (шамана) на палке качается. Потом спускается... Его (шамана) язык тянет из котла червей. Его голос тащит. Черти тащат язык в котле... Я туда в котел унесу!» [Пелих 1980: 56]. П. Третьяков сообщает: «Иногда шаман предоставляет окружающим обвязать себя веревками и в таком положении ложится посреди чума вблизи опрокинутого котла. Присутствующие при последнем фокусе, сидя в потемках, вскоре слышат постепенно усиливающееся бряцание котловой дужки, это означает, что из-под котла выскакивают подземные духи» [Третьяков 1869: 437]. По материалам Е. Д. Прокофьевой, при камлании в темном чуме котел мог быть заменен железной опрокинутой миской или ведром: «Брякает железная миска — зверь тут, в чуме... Будто множество маленьких роговых копытцев цокают по полу и по железной миске» [Прокофьева 1981: 67—68]. Котел в мировоззрении селькупов играет роль иного мира и входа в иной мир.

В одной из легенд рассказывается, что иной мир возник из котла: герои «ходят посолонь вокруг домашнего котла, и их чум (котел) погружается в землю, превращаясь в *Лозыль Лакка* — Гору духов» [Головнев 1995: 250, 498]. В другой сказке, наоборот, значит, что котел

сделан из части тела духа: герой *Ича* сделал жертвенный котел из пятки черта [Мифология 2004: 322].

В сказках котел часто спасает героев, что указывает на его жизнедательную, жизнеспасительную роль: котел «слышит» шаги крадущегося врага и начинает глухо гудеть им в такт, особенно ночью [Функ 2000: 228—229], в чем проявляется также способность к ясновидению. Пустой котел, прихваченный женщиной из дома во время бегства от злого *лоза* и выброшенный в реку, спасает жизнь женщине и ее ребенку: *лозу* показалось, что был выброшен ребенок, и пока он искал в воде котел, женщина успела доехать до людей [Пелих 1972: 330—331]. Здесь котел ассоциируется с жертвой реке, самой рекой, хозяйкой реки, от которой, по-видимому, беглецы и получили защиту. В другом сюжете богатырь, размахивая своим таганом, побеждает врагов [Пелих 1972: 324]. Мы приписываем эту победу воплощенной в тагане силе утробы матери-предка. Благодаря котлу остался в живых ребенок во время визита в его землянку *лоза-людоеда* — ребенок спрятался под котлом [Гемуев 1984: 149].

В обрядовом цикле селькупов котел являлся «знаком брачного предложения» [Головнев 1995: 257]. Жених укладывал в медный котел подарки семье невесты: отрезки ткани, платья, рубашки, шкуры пушных зверей, вязки бус. Сваты относили котел в чум невесты и молча ставили его на пол. Если подарки удовлетворяли родителей невесты и они согласны были отдать дочь замуж, котел оставляли. Если нет, котел относили обратно в чум жениха [Мордвинов 1860: 43; Гемуев 1980: 108]. Возвращенный котел полагалось положить набок, это был знак отказа. Нельзя было переворачивать котел вверх дном, считалось, что человек, сделавший это, будет несчастлив [Гемуев 1984: 153]. Видимо, подарки, уложенные в котел, были в самом широком, общем смысле принесением жертвы женскому началу. Возможно другое символическое значение котла — намек на вероятное грядущее преобразование невесты: замужество представлялось как смерть невесты в социальной категории незамужних девушек и воскресение в категории жен и матерей [Геннеп 1999]. Сваты обычно не употребляли слово «сватать», а говорили иносказательно: «заморозить девуку» [Пелих 1980: 12]. Замораживание, сковывание холодом в представлениях селькупов всегда связывалось со смертью. Во время прихода сватов и на свадьбе на голову невесты полагалось накинуть шаль так, чтобы не было видно ее лица, а когда жених усаживался рядом с невестой, шалью закрывали их обоих [Гемуев 1980: 108, 112]. Похожим образом платком покрывали лицо покойного в погребальном обряде. Эти намеки на смерть невесты (и, возможно, жениха) невольно ассоциируются с уже известным нам символизмом котла, заключавшимся в смерти и преобразении-возрождении. К сожалению, традиционный свадебный обряд селькупов уже не практикуется, а существующие

его описания не дают достаточного пояснения тех или иных его элементов. Нам остается только предполагать и догадываться об их значении. Роль котла в свадебном обряде яркая, но неясная.

По свидетельству М. Шатилова, котел мог являться у селькупов объектом культа:

Возвратившись в юрты Тюхтеревы, я вечером осмотрел еще одну амбарушку-лабаз и после больших переговоров со стороны остяков получил оттуда жертвенный приклад — «кого-кох», в виде большого собрания различных кусков материи, лент, шкурок белки, колонка, медных и оловянных подвесок и, наконец, небольшого старого сильно закопченного плоского котла. Все это были жертвы молящихся, и недавнего происхождения, причем приклад этот был у иконы, но отношение к этому прикладу было точно такое же, какое к истуканам, «старым богам» или, как их называют остяки, «шайтанишкам»... Меня предупредили, что приклад этот все равно «шайтанишка» [Шатилов 1927: 154]. «Третий приклад, найденный мною в юртах Пыжиных-Заречных, представляет наибольший интерес. В прикладе этом мною обнаружены на одной полке следующие предметы: полуистлевшая икона и череп медведя; то и другое убраны различными приношениями — кусками материи, шкурками (почти совершенно истлели) и медными подвесками. Здесь же находился и жертвенный котел. Приклад этот был передан в мое распоряжение И. А. Сагандуковым и принадлежал еще его отцу и деду и находился в полуразвалившемся, очень старом лабазе [Шатилов 1927: 158].

Название культового места на «острове Шапочном» у р. Шуделька местные жители выводят от «шапки» — круглой металлической крышки от большого чугунного котла с прикладами [Яковлев 1989: 40].

По данным А. В. Головнева, котел и утроба обозначаются одним словом — *чи* [Головнев 1995: 257, 502]. По сведениям В. В. Быконя, *чи*, *ти*, *си* значит 'двойник' [Быконя 1998: 45—48]. Лексема *чи* присутствует также в слове *шунчи* — 'нутро': *нут шунчи* — 'нутро неба', 'полость неба' [Прокофьева 1976b: 109], того неба, которое перевернуто над землей как огромная чаша/котел [Прокофьева 1961a: 65].

Колыбель, берлога, гнездо, гроб, бубен. Магическими качествами утробы в представлениях селькупов обладала колыбель *питы* — берестяная лежащая колыбель, в которой новорожденный проводил первый год жизни, пока у него не появились зубы. До этого срока ребенок считался не человеком, а *лозом* — духом. То есть колыбель *питы* может рассматриваться как утроба потустороннего мира, которая «переваривала», преображала духа в земное существо. Другими словами, колыбель *питы* была способна превратить мертвого в живого: «если мертвого человека положить в люльку *питы* и долго качать, он оживет» [Мифология 2004: 241]. «Деревянная лежащая колыбель (*пол-питы*) не изготавливалась специально для каждого новорожденного.

Такая колыбель была в каждой семье и переходила от старшего к младшему. Если в колыбели вырос один здоровый ребенок, то и все остальные дети, считали селькупы, будут расти в ней хорошо. В случае смерти ребенка колыбель уносили на кладбище, ломали днище и вешали на дерево. Если умирал уже выросший ребенок, то колыбель уносили в лес, а для следующего ребенка делали новую. Как правило, селькупы очень неохотно расставались с колыбелями своих детей даже в том случае, когда колыбели эти, казалось бы, уже не были им нужны. Старики отказывались отдавать колыбель своих взрослых детей, так как боялись, что она может оказаться в «нечистом» месте или ее сломают. Последнее якобы может принести вред выросшему в этой колыбели человеку» [Гемуев 1980: 131]. Шаманская железная колыбель — *камьль-питы*, по форме повторявшая берестяную колыбель для новорожденного, являлась важнейшим атрибутом селькупских шаманов. Через нее шаман мог увидеть всю жизнь любого человека со дня его рождения — ясновидение, предопределение судьбы человека было качеством матери-предка в образах старухи *Илынтъль коты*, кукушки, крылатой матери земли *Има-тэта-туктыге* (которая могла пролетать сквозь землю, воду, металлы и камни [Пелих 1998: 28]) и т. д. Железная колыбель служила шаману важнейшим средством перемещения в иные миры [Пелих 1998: 38], в чем заключалось свойство колыбели-утробы преобразовывать материю этого мира в материю «того». Интересно, что *коркытпиты* — берлога медведя — дословно переводится как 'медвежья колыбель' [Ириков 1988: 109]. Зимняя спячка медведя в берлоге может трактоваться как его временная смерть, а весеннее пробуждение — как воскресение, происходящие в священной утробе матери-предка, аналогом которой здесь выступает берлога-колыбель. Помимо колыбели слово *питы* обозначает гнездо птицы [Мифология 2004: 241]. Среди изображений духов-помощников шамана из села Ратта Г. И. Пелих была обнаружена связка металлических птиц. К одной из птиц был прикреплен предмет, который информанты назвали «колыбелью *питы*» или «гнездом орлихи». Этот предмет определял женский пол птицы, именуемой к тому же *Лабира* — 'Орел-старик'. Сквозь гнездо-колыбель орлица могла видеть жизнь человека от начала до конца [Пелих 1992: 80—82]. В фольклоре в «гнездо с детьми ящерицы» стремится попасть разорванная лошадыми пополам лягушка-ведьма *Томнанка* [Мифология 2004: 292]. Ворона спасает мальчика, у которого ведьма оторвала ногу, и приносит его в свое гнездо [Мифология 2004: 148]. По примете, обнаруженное «гнездо самки глухаря или куропатки (копалухи) обязательно надо уничтожить (растоптать) — иначе будет плохо» [Мифология 2004: 320]. «Если весной найдут яйца куропатки или тетерева, то худо, человек умрет или немочь, несчастье будет» [Щапов 1937: 111]. Колыбель, берлога, гнездо имеют в представлениях селькупов одинаковый смысловой код — в них обрывалась

и одновременно возрождалась жизнь, происходил «подготовительный» этап к новому земному отрезку жизни. Это яркие образы, воплощающие в себе идею возрождения и круговорота жизни. Нужно заметить, что очень значимым в ряду образов утроб является гроб. Гроб — нутро матери-дерева, а грунтовое захоронение умершего в гробу-колоде можно интерпретировать одновременно как возвращение человека в утробу матери-дерева и как возвращение в утробу матери-земли (см.: гл. 1.1, раздел «Дерево»). Гроб — такое же средство перемещения шаманов в иные миры, как и колыбель *ниты* [Мифология 2004: 261]. У некоторых наблюдателей XIX в. вид селькупских детских колыбелей вызывал ассоциацию с гробами: М. Ф. Кривошапкин отмечал, что остяцкие «березовые зыбки имели форму гробиков» [Кривошапкин 1865: 139].

Нутром, утробой матери-предка — пространством мироздания, мифической вселенной — осмыслялся также шаманский бубен. На бубнах, описанных Е. Д. Прокофьевой, вселенная изображается как «нутро» животного/дерева/огня — «древнего духа-предка» [Прокофьева 1949а: 346—347]. «Души умерших людей находят себе пристанище в бубне шамана-родственника» [Прокофьева 1977: 75]. «Дыхание ребенка, умершего в роду шамана, проникало в бубен через отверстие, сделанное в коже бубна внизу, и здесь продолжало жить» [Прокофьева 1981: 52]. В резонаторы бубна обычно закладывались маленькие камешки. Такие же камешки помещались в полость колотушки [Прокофьев 1930: 370]. Магический предмет, представляющий собой полость с заключенными в нее камешками и несущий на себе множество железных подвесок, вызывает аналогию с образом каменно-железной утробы матери-предка, заполненной камнями — душами людей. Камешки в бубне и колотушке функционально играли роль трещотки, то есть с их помощью из этих предметов извлекались звуки, которые у селькупов также считались магическими.

Женская сумка. Каждая женщина у северных селькупов в прошлом должна была иметь особую женскую сумку (мешок) — *мыкай котта*. Это было «женское имущество». Шили эти сумки из оленьей кожи и обязательно делали на них «вышивку с железками». Такие сумки также делались из шкурки гагары, снятой чулком («мешок из шкурки гагары не промокает, поэтому в нем можно держать спички»). В *мыкай котта* женщины хранили предметы, необходимые для шитья, — иголку, наперсток, шило, жилые нитки, образцы узоров. Сюда же женщины прятали пуповины и срезанные в годовалом возрасте волосы своих детей, а также изображения домашних духов, в том числе изображения умерших членов семьи. От сохранности этих предметов зависела жизнь детей женщины и семейное благополучие [ПМА].

Аналогом женского мешка, но меньшего размера, служит игольник — *мыкай сангий*. Он шьется из двух кусков оленьей кожи, выкроенных в форме овала длиной приблизительно 30 см и шириной 17 см,

наложенных друг на друга и сшитых наглухо по краям. С лицевой стороны игольник украшают ушками оленят и бисерным орнаментом; в коже задней стороны игольника, в центре овала, прорезается небольшое отверстие (щель) длиной около 3—4 см, через которое в игольник кладут наперсток, нитки и прочее его содержимое; на эту же сторону пришиваются кости с крыла гуся — на них наматываются сухожильные нитки. То есть по форме игольник представляет собой овальную полость с маленьким щелевидным отверстием посередине. По способности подростшей девочки самостоятельно сшить себе игольник — «его тяжело шить» — определяли, стала ли она взрослой [ПМА]. По материалам Е. Д. Прокофьевой, в прошлом у каждой селькупской женщины имелось корытце со скребком, желчью и жильными нитками, которое, считалось, она «получала» еще девушкой от старухи *Илынтыль кота*, «сдавая» ей экзамен на готовность к выходу замуж и ведению самостоятельного хозяйства [Прокофьева 1961а: 57]. В фольклоре такое же корытце, только разбитое, — основной атрибут связанной с жизнью и смертью ведьмы-лягушки *Томнанки* [Мифология 2004: 313]. Эти корытца тоже можно отнести к «женскому имуществу», аналогичному женским сумкам и игольникам. Женские швейные корытца, сумки *мыкай кота* и игольники *мыкай сангий*, судя по их форме, значению и смысловой нагрузке, можно интерпретировать как символическую копию утробы мифической старухи-прародительницы и иного мира.

Нельзя не заметить, что значение многих селькупских слов с основой *сан/санг* имеет сакральную окраску и коррелирует с представлениями о душах и мифической утробе матери-предка, из которой эти души приходят на землю (см. также раздел «Орел»): *мыкай санги* — игольник, хранилище детских пуповин, *санкы* — птица-предок, *ильсан* — жизнь, *санг* — душа-жизненная сила, *сессан* — священный родовой амбар и т. д. Следовательно, *сан/санг* — еще один селькупский термин, обозначающий нутро, утробу матери-предка и иного мира (напомним, что выше нами уже были выделены аналогичные термины *шунчи* и *путы*). По мнению А. А. Ким, этнолингвистический анализ позволяет связать лексему *san*, используемую в качестве наименования парциальной души, со следующими сакральными значениями: *sytky*, *sit* — «священное место в чуме», *sz-sa* — «гроб», *capsit* — «труп», *sesan* — «священный родовой амбарчик», *se-so-su-sy* — «пуп, пуповина, желудок», *sicy* — «сердце», *sen* — «ножны», *su* — «змея» и др. «Ряд приведенных слов хорошо объясняется носителями языка даже среднего поколения и соотносится ими с культовыми местами. Данные примеры — не просто звуковое совпадение, а единый обско-угорско-самодийский источник происхождения, который находит объяснение из сохранившихся представлений о картине мира» [Ким 1997: 36—39]. Примечательно, что элемент *-n-* в слове *san*, представляющий собой

древний основообразующий формант уральского происхождения, имеет значение «местонахождение предмета (предметов), их концентрацию, совокупность» [Ким 1997: 36—37], то есть селькупское *san* можно трактовать как местонахождение и совокупность душ людей одного рода/народа, родовое душехранилище и утробу матери-предка. Какое отношение к этой утробе имеют гроб, священный амбар, священное место в чуме за очагом и змея, мы уже попытались объяснить, а образы пупа и сердца еще рассмотрим в дальнейшем.

На селькупских женских вещах, используемых в хозяйстве, например фартуках, часто изображается орнамент, называемый «хозяйка дома» ([ПМА]; Прилож. Рис. 18). Мы склонны думать, что в нем отражен древний селькупский образ вселенной — чрева священной матери-предка: дерево с дуплом, уходящее кроной в небо, а корнями в землю и делящее мир на три сферы, и земля, имеющая внутри себя некую «полость, чем-то заполненную» — «середку земли». Использование древних символов для украшения (и создания знаковой нагрузки) современных (не традиционных) вещей свидетельствует о том, что осмысление всего нового, включение этого нового в сферу повседневности происходит у селькупов через призму древних идей. Подобным путем традиционные идеи «входят» в современную жизнь.

У обских угров (согласно источникам, казымских хантов и сосвинско-ляпинских манси), как и у селькупов, также существуют женские сумки, называемые *маньнэ тучанг* [Иванова 2008: 149—152; Молданова 1999: 166]. *Маньнэ тучанг* изготавливаются для каждой девушки старшими родственницами (или самой девушкой) перед замужеством. В мешке *тучанг* угорская женщина всю жизнь хранит принадлежности для рукоделия и предметы для своего «очищения»; в момент тяжелых родов *тучанг* вешают у ее изголовья; после смерти владелицы ее сумку, как правило, кладут вместе с ней в могилу [Иванова 2008: 149—152]. Угорская женская сумка для рукоделия, как и у селькупов, обязательно орнаментируется «родовыми», «бабушкиными» узорами. Аналогичность смыслового содержания угорского и селькупского женского мешка-сумки очевидна и позволяет с большой долей уверенности говорить о совпадении также орнаментальных мотивов, используемых для его украшения. Хорошо изученный орнамент обских угров поможет нам восстановить семантику селькупской орнаментации женских сумок, сведения о которой пока отсутствуют. Во всех названиях орнаментов для угорского мешка *тучанг* присутствует слово *пакт* 'шишка'. В орнаментальный мотив «шишка» («шишка с сердцевинкой и ядром», «шишка-человек») угры вкладывают значение «женщина», «женское начало», «беременная женщина», «семья», «семейная жизнь», «плодородие», а «орехи», «ядро ореха» и «сердцевина» символизируют состав семьи и младенца в утробе матери [Иванова 1999: 149—152; Молданова 1999: 166]. То есть шишка в «родовом»

орнаменте на женской сумке, как и сама сумка, воплощает мифическую мать-жизнедательницу и родоначальницу. Если принять во внимание рисунок, опубликованный в «Мифологии селькупов» [2004: 74], где селькупка Т. К. Кудряшова изобразила мироздание в виде шишки, можно наглядно представить себе селькупскую вселенную «с женским лицом», дающую жизнь священную утробу-полость. Исходя из вышесказанного, к образам матери-прародительницы селькупов мы прибавляем еще один — шишки. Интересно, что к параллелизмам угорского термина, определяющего орнамент «кедровая шишка», относятся термины «зуб», «зубчик», «щучьи зубы» [Молданова 1999: 68]. Получается, что шишка имеет зубы, или, мы бы сказали, что мать-предок, в каком бы образе она ни представлялась, пусть даже в образе шишки, имеет зубы, это немаловажная ее черта, о которой пойдет речь в дальнейшем.

Проекция утроб. Считалось, что новорожденный ребенок, пока у него не выросли зубы, — существо иного мира — *лоз*. Год он проводил в колыбели *питы* и, «выходя» из нее, признавался человеком. Значит, женщина рожала *лозов* (духов). Младенцы-лозы рождались из материнской утробы — утробы иного мира. *Лозы* — это покойники [ПМА]. Выходит, что младенец — это покойник, и женщина рождает покойников. Умерший, уложенный в гроб и зарытый в могилу попадает тем самым в утробу иного мира. Ту самую, из которой приходит младенец, — в реальный женский «низ». Если учесть, что умерший, его душа, возрождается в потомках, то умерший и родившийся — одно и то же «лицо», точнее душа. Гроб, могила, колыбель *питы*, женский «низ» и иной мир (утроба мифической матери-прародительницы) — не просто аналогичные символы и не последовательная цепочка утроб, а одновременные повторы, утробы-проекция, сводимые во временном исчислении в одну утробу. Отсчет срока, проведенного умершим на «том свете» до возрождения на земле, начинается с положения умершего в гроб и заканчивается выходом младенца из *питы*. В это время на «том свете» умерший «живет как на земле — ловит рыбу, охотится и пасет оленей». На «том свете» время бежит иначе, чем на земле. В течение этого срока (одновременно, синхронно) он находится в гробу, чреве женщины и колыбели *питы* (= одной и той же мифической утробе иного мира). Подобное «повторение» одинаковых по смыслу знаков и кодов там, где, казалось бы, достаточно одного из этих знаков или кодов, часто встречается в фольклоре селькупов.

Крылатая мать, ветер, мудрость. Если все рассмотренные нами выше образы матери-прародительницы можно считать образами вполне материальных объектов — дерева, воды, камня/железа, огня, животного, человека, котла, колыбели, берлоги, гнезда, гроба, бубна, женской сумки и пр., то образ матери, который мы рассмотрим в этом разделе, отнести к таковым проблематично.

Мать-прародительница всего сущего наделена в представлениях селькупов не только материальными характеристиками. По данным Г. И. Пелих, одна из ипостасей матери-земли — крылатая *Има-тэта-туктыге*. Обитает она глубоко под землей. *Има-туктыге* может летать не только в воздухе, она летает с одинаковой легкостью в любой среде, сквозь любое вещество. *Има-тэта-туктыге* может пролетать сквозь землю, воду, любые металлы и камни. Она пролетает сквозь каменные стены, не причиняя им вреда. Ей не надо пробивать в камне отверстие. Она проходит сквозь камень бесшумно и незаметно. *Има-тэта-туктыге* обладает даром ясновидения и предвидения. Она знает все, что было, есть и будет. С помощью этого духа шаман может пророчествовать, узнавать прошлое и предсказывать будущее [Пелих 1998: 28—29]. Дух крылатой матери может обозначиться в видимом образе — войти в какое-то тело и выйти из него: по зову шамана М. Калина изображение этого духа якобы проявлялось на железной лопаточке, а после камлания исчезало — «дух крылатой матери уходил на волю» [Пелих 1998: 29].

Крылатой матери *Има-тэта-туктыге* подобен ветер — в фольклоре он действует как самостоятельная воздушная бестелесная и безликая невидимая субстанция: «Родители детей однажды не вернулись с рыбалки — их ветром задуло» [Функ 2000: 235]. Восточный ветер селькупы называют «*Ия* съевший ветер»: по преданию, *Ий* отправился в путь легко одетым и замерз от мороза и холодного восточного ветра, оставив после себя одни следы [Прокофьева 1976b: 108].

Однако в ряде фольклорных сюжетов ветер и вихрь имеют телесную антропоморфную форму. Одного из сказочных героев уносит в «странный дом» Человек-Вихрь [Григоровский 1879: 37—42], в образе Снежного Вихря уходит из дома «и больше не возвращается» другой герой [Сказки нарымских селькупов 1996: 178; Мифология 2004: 277]. Мифологический персонаж девушка-пурга очень быстро делала все по хозяйству — «вьюгой летала» [Мифология 2004: 242]. Буря и ветер — «образ» сказочного старика-духа, хозяина иного мира: «Буря поднялась, ветер большой — старик заходит» [Гемуев 1984: 146]. Царь Ветер — герой сказки «Солнечный царь» — живет на стойбище, стоящем на голом мысу. Царь Ветер «в доме своем на месте не стоит, не сидит, все кругом бегаёт, бегаёт» [Селькупские сказки 1951: 145]. Ветер обладает вполне реальной и большой физической силой, которая, по нашему мнению, характеризует его как материальную субстанцию: силу шамана, прибывающую с возрастом и по мере приобретения опыта, селькупы называли «ветер бубна», говорили, что она «дует из бубна» [Прокофьева 1981: 50]. Степень этой силы определялась возможностями шамана: «Вот у Ивана Кагалева ветер бубна такой, что сразу сдувает с человека болезнь. Сегодня шаманил — завтра человек здоров» [Прокофьева 1981: 50].

Функция духа-ветра («съедающего» ветра) в фольклоре — переносить героев из одного мира в другой, а значит, она связана со смертью и воскресением, совпадая в этом с главной функцией великой матери-предка. «Встал покойник на лыжи и ушел, как сильный ветер зашумел» [Пелих 1972: 328]. Или уже упомянутое: «Родители детей однажды не вернулись с рыбалки — их ветром задуло» [Функ 2000: 235]. По селькупским приметам, если вихрь (поземка, вихревые движения воздуха, воды, песка или травы) коснется человека, значит, он унесет его душу и человек должен будет вскоре умереть. (Роль магической защиты от вихря выполняет острый железный предмет. Нужно держать перед собой нож или топор лезвием против движения вихря или сделать в направлении против вихря зарубку на дереве. При этом положено сказать: «Мать-вихрь, остановись (*мэркый-пальчий имия, утыряс!*)» — а затем причитать: мол, я ничего плохого не сделал, за что на меня ты разгневалась, смени свой гнев на милость и т. д.) [ПМА].

Таким образом, крылатая мать *Има-тета-туктыге*, ветер, вихрь и пурга предстают как часть «большого», комплексного телесно-бестелесного и видимого/невидимого образа великой матери-прародительницы.

Обязательными качествами духа в верованиях селькупов являются мудрость, ум и хитрость. В фольклоре по эпитету «мудрый» можно определить духа. «Мудреной, необычной», «хитрой» землей (*кэты-сымыль тэтты*), где «чудится» [Прокофьева 1977: 67; Головнев 1995: 243], представлялся селькупам «тот свет», иной мир. Шаманов селькупы часто называли *кутантытыль куп* — «грезящий, бредящий, видевший необычное человек» [Прокофьева 1981: 49], напомним, что шаман по своей «природе» считался не только человеком, но и духом. Мудрость, ум, мысль и хитрость являются не только неотъемлемой характеристикой, атрибутом духа, но и самостоятельной невидимой, безликой, бестелесной субстанцией, определяемой по ее действиям. Мысль, мудрость и хитрость, исходящие из «нехорошего места», могут погубить человека. Они имеют обыкновение кружить людей в лесу, заводить, сбивать с дороги, «туманить им голову», дезориентировать, заманивать в ловушку и даже сводить с ума — люди теряют тропу, дорогу, лыжню и пропадают [Пелих 1972: 352, Мифология 2004: 152, 153, 208, 320, 326]. Субстанцию мысли, мудрости и хитрости тоже нельзя считать абсолютно бестелесной. Она, как и крылатая мать, невидима, но воздействует на своих «жертв» вполне материальным способом. При безликости образа мудрости, ума, мысли и хитрости их невидимый дух-хозяин, их телесное воплощение подразумевается.

Образы вихря, ветра, бури, пурги, а также мысли, ума, хитрости и мудрости можно толковать как некую отличную от «тверди» нематериальную субстанцию (для мифологического мировосприятия различия могло не быть), являющуюся «начинкой» материнской утробы-

полости. Например: полость — бубен, начинка — ветер, или полость — живот, начинка — ум, мысли. «По понятиям остяков, ум, чувства и желания рождаются в голове, сердце, утробе или животе»: «Крепость у коегождо человека в чреслах живет, а мысль сердечная у шии пребывает, да егда много объестся человек, начнет объестливая утроба сердце пригнетати в ребрам, и добрая мысль избегает, тесноты не терпящи, а злая вселится в тое место: ум же в человеке пребывает в главном версе между мозгом и темнением» [Щапов 1937: 111].

Таким образом, в представлениях селькупов о матери-предке, духах вообще и о том, что мы понимаем под словом «душа», сочетаются материальные и нематериальные (как и видимые/невидимые) черты и качества.

Итак, священная мать — дерево, земля, небо, гора, водоем (болото, озеро, река, море), зверь и человек — и утроба священной матери — нутро дерева, земли, неба, горы, водоема (болота, озера, реки, моря), зверя и человека — центральные образы традиционного мировоззрения селькупов, суть представлений о сакральном, священном, ином мире и инобытии, о жизни и смерти, о душе-жизненном начале, суть идеи перманентного возрождения жизни.

Мы выявили строение этой утробы: твердая — каменная, железная, земляная или органическая — оболочка-полость, заполненная внутри жидкой начинкой-силой — огнем, кипящей жидкостью, кровью, раскаленным железом, водой, ветром или мудростью. Эта матрица утробы всего сущего ложится на любой из перечисленных в нашем исследовании образов великой матери.

Мать/ее утроба дает жизнь всему земному и неземному и забирает ее. Образ матери являет собой единство противоположностей. Она добрая, светлая, помогающая, опекающая, согревающая, щедрая, дарящая, рождающая блага (силу, жизнь, детей, пропитание и т. д.), устанавливающая мировой порядок (правила поведения, культа, погоду, смену времен года и т. д.) и определяющая судьбу человека. Она же злая, темная и холодная, страшная, забирающая жизнь, убивающая и съедающая, карающая, замораживающая и сжигающая.

Из утробы священной матери исходит земная жизнь и в нее возвращается обратно. В мифической женской утробе — инобытии — проходит участок круговорота жизни, называемый селькупами «смертью». Магическая утроба преобразовывает «смерть» в «жизнь» при входе на землю и «жизнь» в «смерть» по окончании срока земного существования человека. В мифической утробе переплавляются, перековываются, перевариваются (умирают/возрождаются) души людей на инобытийном участке их жизни, здесь происходит то, что называется метаморфозами человеческой души. Человек (его душа), попавший в священную утробу, обретает подобие этой утробы, принимает соответствующую ей и иному миру, который она являет, «форму». В этом

заклучен смысл метаморфозы. Следовательно, душа, жизненное начало, циркулирующее по воображаемому кругу жизни, — инобытийная форма жизни — соответствует образу утробы — камню, железу, дереву, огню, воде, животному и человеку. «Мать, дающая жизнь, существо, творящее себе подобных, вмещающее неиссякаемый источник жизни... несет в себе все качества, все силы, всю жизнь своего рода, подобно тому как герой эпоса несет в себе все силы и способности своего племени, рода» [Прокофьева 1961а: 63]. В контексте подобия потомства той утробе, из которой оно произошло, мы бы хотели пояснить одну, казалось бы, странную фольклорную закономерность, особенность. В фольклоре бабушки, старухи, матери и свекрови часто гибнут от руки своих же потомков — сыновей, внуков и невесток, которые, часто по просьбе самих бабушек, убивают их. Нередко бабушки умирают сами, от старости, но только в тот момент, когда внуки их женятся или у молодой пары рождается ребенок. В каких-то сюжетах женитьба молодых напрямую связана со смертью/воскресением/омоложением стариков ([Мифология 2004: 107—108, 121, 153; Пелих 1972: 352, 348] и т. д.). В этой фольклорной закономерности заключена идея бессмертия, возрождения и перерождения жизни. Сказочные бабушки, умирая, возрождаются в своих внуках. Внуки — это копии и слепки с умерших/воскресших и омолодившихся бабушек. Смерть бабушек дает толчок жизни внуков, а жизнь внуков — смерти бабушек. Акцент, ставящийся в мировоззрении на кончине священных старух, также указывает, что образы и ипостаси матери-прародительницы — образы обожествленных предков (или обожествленного первопредка). Примером ежегодного умирания/обновления также может служить образ матери-дерева: каждый год весной селькупы обновляли свои священные деревья (устанавливали новые) [Головнев 1995: 245], и, возможно, поэтому термин *по* 'дерево' соответствует в шаманском языке термину *по* 'год' [Пелих 1972: 378]. В подмеченной нами закономерности на самом деле нет ничего странного, если вспомнить, что особенностью образа могущественной великой богини-матери во многих древних религиях является представление об умирающем и воскресающем божестве [Кинжалов 2008: 429—431]. Эта особенность селькупских фольклорных старух укрепляет нашу уверенность в том, что мы не ошиблись, соотнеся их образы с образом великой матери-предка.

По принципу подобия священной утробе-полости сакральные, магические качества приписываются селькупам не только элементам мироздания и биологическим организмам, но и многим бытовым или культовым предметам, используемым человеком: котлам, колыбелям, лукошкам, мешочкам, жилищам, амбарам, гробам, лодкам и т. д. Представляется, что эти предметы воспринимались обладающими свойством давать жизнь и отнимать ее.

Образ матери-предка дуалистичен «до мозга костей». Его модификации происходят по бинарному принципу — из единичного в множественное, из женского в мужское, из старшего в младшее, из доброго в злое, из жизненного в смертельное, из своего в чужое и т. д., чем определяется системность всех образов селькупской мифологии и создается селькупский пантеон.

В представлениях о матери-предке, духах вообще и о том, что мы понимаем под словом «душа», сочетаются материальные и нематериальные черты и качества.

Допускаем, что кто-то может высказать недоверие нашим выводам и нашему видению (изложению) образа матери-предка и всей мифологической картины мира селькупов, кто-то возразит, что мы «ничего не доказали». И хотя мы именно доказывали, наши заключения строятся на конкретных материалах, они не голословны, не абстрактны и возникли не из нашей фантазии (и какие еще могут быть доказательства, ведь мифология не математика, ее не перевести в цифры и формулы), результаты настоящего исследования можно считать мнением автора, мнением, но не предположением. Здесь же хочется усилить наши выводы, повторив замечание о том, что похожее видение мира существовало не только у селькупов, но и у других народов Сибири (мы уже упоминали во введении, что большая часть анализируемых нами мифологем — универсалии). Орочам, например, земля представлялась огромным лосем, таким же, как нижний загробный мир, к задней части крупы лося — загробного мира примыкала своим устьем река, ведущая в верхний лунный мир — тоже мир мертвых, хозяйками лунного мира были медвежья и тигровая старухи, они откармливали души людей и возвращали их на землю для возрождения; владычицей неба (небесной сферической оболочки, в которую заключена вселенная) и священного дерева, растущего на небе, считалась грозная железная птица *кори*, дорога в ее владения проходила через «небесный рот» — два расположенных друг против друга ряда остроконечных постоянно движущихся скал, проскочить сквозь которые и не погибнуть было очень сложно; солнце — часть небесного мира — также имело женское лицо и т. д. [Аврорин, Козьминский 1949]. Этого краткого, ограниченного сведениями одного информанта, описания (взятого из одной работы) нам достаточно, чтобы утверждать, что картина мира у орочей в главных чертах была такая же, как у селькупов: иной мир — некая оболочка, полость и в то же время живое существо (антропоморфное или зооморфное), как правило, женского пола, в ведении которого находятся человеческие души. Доказать аналогичность селькупских и кетских представлений можно еще более кратко: кеты об умершем человеке говорили, что его съела *Хоседам* (женщина-животное — дух самого высокого ранга с весьма противоречивыми характеристиками) (устное сообщение Алексеенко Е. А.), что можно трактовать как уход челове-

ка, пересекшего границу жизни и смерти, в иной мир — утробу женщины-духа. По ранним представлениям эвенков, каждый род имел свое родовое душехранилище, которое находилось в ветвях мифического родового дерева, имеющего мать-хозяйку, или в особом родовом гнезде. Мать-хозяйка родового дерева и душ людей мыслилась также хозяйкой очага, чума, стойбища и кормилицей рода. От расщепленного/раздвоившегося (раскрывшегося/развалившегося) дерева родились первые люди. Мифические старухи считались хранительницами дороги в мир мертвых, а старшая из них была главой родового поселения мертвецов. В представлениях эвенков присутствуют матери-звери (= тотемические предки, поглощающие/возрождающие/преображающие шамана или рождающие первого человека) и женщины-хозяйки тайги [Анисимов 1952: 212, 213; 1951а: 112; Василевич 1959: 182—184]. Все эти образы эвенкийской мифологии также позволяют провести аналогии между ранними слоями эвенкийской картины мира и селькупской.

Наши доказательства — в многообразии примеров, которыми мы иллюстрируем наши выводы и заключения.

1.4. Образы и способы входа в иной мир

В предыдущей главе мы пришли к выводу, что многие образы мифической матери селькупов — дерево, камень, огонь, вода, животное, ветер и ум — в то же время образы души человека и инобытийные формы жизни. Рассмотрение способов перехода в иной мир выведет нас на следующий ряд образов души (и утроб матери-предка).

Переход из одного мира в другой всегда связывается с утратой жизненности и ее возобновлением: основная функция иного мира дать жизнь и оборвать ее. Селькупский фольклор имеет немало образов-символов, отмечающих «пункт» перехода границы или место контакта двух миров. Нередко в сказочных текстах указываются способы проникновения в иной мир и выхода из него, и делается это на том же языке образов, знаков и символов. Отметим, что не все фольклорные тексты упоминают о том, как и через какие «ворота» имел герой связь с иным миром, но в таком случае и образ, и способ «входа» обязательно подразумеваются. Причина умолчания здесь может быть лишь одна: образ и способ «входа» — нечто настолько само собой разумеющееся, что их не упоминание вовсе не означает их отсутствия. Недосказанность в тех моментах сказочных сюжетов, где происходит «поворот судьбы» героев, компенсируется знанием о нем носителей культуры. Каждый образ входа соответствует определенному образу иного мира: жилищу духа, «утробам» неба, подземелья, камня, воды, огня, дерева, человека, животного, ветра и ума. Поставим себе задачу: рассмотреть «технику» расставания с жизнью и воскресения из мертвых.

Самым частым образом входа в иной мир — подземелье — выступает яма, дыра, отверстие в земле. В предании о посещении человеком подземного мира вход в него обозначается лесной дырой, «из которой вылетают многочисленные орлы, чайки, вороны». В нее упал человек, «внизу кости руки и ноги сломал» и «чуть не умер». Съев корень чудодейственной травы, на который ему указала мышка, человек выздоровел и дальше пошел. Жители нижней страны не видят человека, его прикосновение причиняет им болезнь или смерть. Подземный старик-шаман возвращает человека на землю к той же лесной дыре: «бубном зачерпнул» и «куда-то выкинул» [Прокофьева 1976b: 125—126]. Данный сюжет очень информативный. Смерть оговаривается целым рядом символов: падение в земную дыру, перелом конечностей, болезнь, а также прикосновение жителя одного мира к жителю мира другого. Невидимость, темнота — тоже маркер смерти. Оживление связывается с корнем неизвестной травы и преподносится как лечение, выздоровление и сращивание сломанных костей. Второй способ оживления приравнивается к возвращению на землю и происходит с помощью шаманского камлания, средством переправы здесь служит бубен.

Герой другой сказки через вход, к которому ведет «гладкая дорога», много дней и месяцев спускается под землю, прощаясь с белым светом и готовясь умереть. Внутри земли он мгновенно засыпает от усталости и спит все лето. Под землей темно и ничего не видно. Его кости и кости его коня скрипят (сломаны?), но он находит какой-то съедобный корень, съедает половину и вновь становится сильным («сам себя узнал»), другую половину корня скармливает коню. На обратном пути потерявшего ощущение времени героя выводит наверх солнечный луч [Мифология 2004: 288]. Здесь смерть связывается с усталостью и сном, повреждением костей, темнотой, неспособностью видеть и ориентироваться во времени, а жизнь — со «съедобным корнем», возвращением силы и зрения, светом и солнцем.

Считается что от отверстия, находящегося рядом с задней стенкой чума, ведет дорожка под землю. «Однажды бедный селькуп привел к задней стенке чума тени-души своих оленей, и там они стали настоящими, живыми оленями». В этом месте селькупы устанавливали жертвенное дерево *кассыл по* или *мыраль мы*. Такое дерево нельзя было обходить кругом: «Худо будет, заболеешь. Два года проживешь, а потом умрешь» [Прокофьева 1977: 69, 70]. В данном тексте граница, вход, место связи двух миров является причиной оживления оленей, полученных с того света, и причиной смерти, которая не имеет разницы с болезнью.

По некоторым представлениям, «земная дыра» находится в глухом лесу и из нее выходит огонь. Когда-то считалось, что к этому отверстию должна прийти каждая девушка брачного возраста, чтобы встретиться с «жизненной старухой». После успешно пройденных «испыта-

ний» на пригодность к замужеству она получала от старухи «женский набор» — корытце со скребком, желчью и жильными нитками [Проккофьева 1961а: 57]. В этом представлении контакт двух миров связывается с неким «испытанием» и с обретением девушкой нового статуса и переходом ее в другую общественную категорию, что, видимо, означает ее смерть в одной социальной группе и «воскресение» в иной [Геннеп 1999: 64—107].

Согласно сказке, записанной Г. И. Пелих, в ямке, куда упала маленькая девочка, «медведь лежал». Вернувшись через много лет к людям уже взрослой женщиной, она была усата: «помылась в бане, взяла побрила усы». С людьми ей не жилось, она ходила на улицу, медведя искала [Пелих 1972: 343]. Падение девочки в «медвежью яму» связывается с изменением ее психики и облика, в которых появились признаки животного, что можно соотнести со смертью героини в «этом» мире и воскресением в ином. Сожительство человека с животным-духом, весьма широко представленное в мировоззрении селькупов (например: [Гемуев 1984: 68]), мы рассматриваем также как способ перехода границы.

Образом входа в иной мир может выступать камень, с ним связывается возможность оживления: в одной из сказок после того, как двуногий жеребец пнул большой камень, собаки вытащили из-под этого камня (= из-под земли) своего умершего хозяина; закончилось все оживлением покойника [Мифология 2004: 319]. В другой сказке воскресают те погибшие герои, чьи отрубленные головы были похоронены под тремя камнями [Гемуев 1984: 146]. Отметим также роль пинка в процессе оживления.

В одном из фольклорных сюжетов камень соединяется с образом духа-царя: дух живет в огромной каменной пещере (из семи = множества комнат), двери в каждую из комнат каменные. Этот «каменный» образ входа в «каменное зарубежье», представленный и самим духом-людоедом, и дверями в его пещеру, характеризуется как убивающе-умерщвляющий. Камни поднимаются вверх, пропуская героя *Имте*, но в последней комнате придавливают его; он кое-как сдвигает их и больной, «на карачках» возвращается домой — «мощей» у *Имте* совсем не осталось [Гемуев 1984: 140]. Под болезнью, травмой, потерей сил героя здесь, несомненно, понимается смерть. «Излечение» (= оживление) *Имте* производится с помощью волшебной мази *нутур* (*юукон-порий-нутур*) его волшебницей-невестой. «Это она капитально его вылечивает, чтобы восстановить прежнюю его силу» [Гемуев 1984: 140]. Подчеркнем, не только мази, но и женщине обязан *Имте* своим воскресением. Мазь *нутур* хранится «на шапке» вышеназванного духа-царя. То есть этот каменный дух имеет в то же время и жизнедательные возможности, в чем полностью соответствует своему оригиналу — матери-камню.

Весьма распространенным образом входа в иной мир, если последний ассоциируется с жилищем духа, служит дверь в него — этот образ содержится в вышеприведенном сюжете и во многих других представлениях: по рассказам, культовый центр северных селькупов — священная сопка *Лозыль Лакка* имеет дверь — где-то на восточном склоне и окно — бездонное озерцо на вершине. «Однажды в него провалилась целая упряжка оленей, да так и исчезла бесследно» [Головнев 1995: 499]. Другая такая же сопка с теми же атрибутами служит жилищем (= берлогой) *Мачиль Лозу* (духу-хозяину леса). Человек, единожды вошедший туда, теряет человеческий рассудок и уже не может жить среди людей [Головнев 1995: 503—504]. Рассматривая не только образы входа, но и технику перехода границы миров, отметим, что у входа в жилище духа, в момент проникновения в иной мир, с героем сказки или предания, как правило, что-то происходит. На подступах к пещере огромного медведя, который «в живых никого не оставляет», *Итте* сражается с этим медведем и выходит победителем: в подарок от медведя он получает в лукошке сына-помощника. То же самое происходит у пещеры одноглазого великана *Оксай-лоза*, который «живым не отпускает, затопчет, задавит», — поверженный *Оксай-лоз* дарит *Итте* лукошко с «дочкой» (невестой) [Гемуев 1984: 140—141]. Сражение, испытание в сочетании с победой, обретением чего-то жизненно важного для героя (жизненных благ = детей) дает намек на смерть-воскресение, изменение, преобразование героя, происходящее с ним после его контакта с иным миром. Контакт этот может также рассматриваться как половой: после «сражения» духи дарят *Итте* его детей: сына и дочь. В других случаях (менее героических) человек, пересекая границу миров (отверстие-окно на вершине сопки *Мачиль-лоза*), теряет рассудок и перестает быть человеком — так происходит его смерть/перерождение.

Попасть в иной мир можно через старый заброшенный амбар. Человек, проведший ночь в брошенном амбаре, превращается в опасного покойника, который вынужден «собирать свои суставы» [Мифология 2004: 331—332; ПМА]. Смерть в данном случае трактуется как расчленение тела человека по суставам.

Мы уже упоминали, что связанным с миром духов у селькупов слыло место снаружи задней стенки чума. Такое же священное пространство находилось внутри чума у той же задней стенки — против входа за очагом. Называлось оно *сыткы* [Прокофьева 1977: 69]. Это место входа в потусторонний мир, располагавшееся внутри жилища, больше было связано с костром, который разводился в чуме. *Сыткы* — «та сторона огнища», «та сторона кострища» «обладала волшебным свойством превращения-оживления-возрождения: из собственной печенки, положенной на ночь „на ту сторону огнища“, возрождается убитая старуха» [Пелих 1972: 323; 1998: 67]. Считалось, что

внизу, под «огнищем», «кострищем», есть темная дыра, через которую можно разговаривать с «хозяйкой огня», в эту дыру «хозяйка огня» забрала ребенка нерадивой женщины, после назидательных переговоров вернув людям огонь из его сердца [Прокофьева 1977: 79]. *Сыткы* — очень знаковый объект в представлениях селькупов, точка соприкосновения сакрального и профанного миров, прочно связанная с жизнью и смертью. (Попутно заметим, что оживление старухи и возвращение людям тепла зависят не только от магии места, но и от органов человека — печени и сердца.) Огнище, огонь — канал попадания в иной мир — неразрывно соединены с превращением, метаморфозой объекта, отправляемого в другой мир через сожжение. Только огнем можно «окончательно» расправиться со злым духом, обратив его в тучу комаров и мошек, в колючки шиповника или болотную кочку, то есть перевоплотить (убить/возродить) его и отправить в мир духов: «Лягушку взяли, завязали коням под хвост, разорвали пополам и сожгли. Ее голова стала на болоте кочкой, а комары вышли из ее дыма» [Пелих 1972: 349]. Через сожжение селькупы переправляли богу жертвы-подарки, выражая свою признательность за посланные им жизненные блага. «При хорошем улове зверя или рыбы жители произносили: *Ном мыгет* (*Ном* — Бог, *мыгет* — дал), собирали часть самой лучшей добычи от каждого промышленника в кучу и сжигали ее. Обряд этот назывался *нир* — всесожжение». В Нарымском крае было особое место — священный мыс Попаргесок, где исполнялся этот обряд [Плотников 1901: 153].

По ряду представлений, «свое», человеческое пространство, противопоставленное «чужому», иному миру, ограничивалось пределами человеческого жилища, через двери и окна которого пролегалась граница миров: в одной из сказок с девушкой, выглянувшей ночью из окна своего дома, случается несчастье, приведшее к ее смерти [Мифология 2004: 242]. Образом входа в иной мир служит здесь окно человеческого жилища. Но не только окно обозначает здесь границу миров, — та же черта пролегает между светом/теплом дома и темнотой/холодом ночи. По представлениям селькупов, мир людей становится иным миром ночью, «когда солнце проваливается под землю», и особенно долгой холодной полярной ночью: «После прощальной грозы и ухода *Номы* в южное небо наступают темные ночи. В это время бывают слышны то свист крыльев, то страшные звуки, напоминающие стон или лай. Так прилетают к людям *патьянг*. Они уже не боятся небесной кары, пришла осень, время владычества на земле их покровителя *Мачиль лоза*» [Головнев 1995: 506]; «Стужей месяц поднимает умерших из земли, и они бродят по замерзшей земле, чтобы найти живую душу и согреться ею» [Функ 2000: 237]; «Именно весной и осенью мертвые расходятся с живыми» [Головнев 1995: 246, 331; Прокофьева 1977: 73] и т. д. Стало быть, границу «этого» и «того», «своего» и «чужого» миров

обозначала некая символическая черта, отделяющая жилое пространство от нежилого, а также смена времени суток и времени года как смена света/тепла и темноты/холода.

Несомненным образом связи с иным миром считалось дерево. Переночевав в дупле дерева, мальчик *Итте* становится храбрым [Тучкова 2002а: 107], то есть преобразуется, изменяется, приобретает новое качество. По стоящему на горе обугленному дереву, обернувшись сободем, богатырь спускается в дом нижнего царя, после чего семь дней прячется в этом доме за печкой — сил набирается (см.: [Кастрен 1860: 299—301], цит. по: [Мифология 2004: 193]). Смерть здесь связывается со сном и потерей сил, а преобразование — с тем же сном и возвращением силы. В предании о происхождении человека медведь перелезает через дерево и становится человеком (см.: [Donner 1926: 100], цит. по: [Головнев 1995: 249]), что можно трактовать как переход границы и смерть-воскресение в новом облике. На бревне обычно переправляется через реку ведьма и, как правило, тонет [Пелих 1972: 351], то есть поневоле попадает в мир иной (подводный), а преследуемые ею герои, также на бревне переплывающие реку, спасаются.

«Семь корней» мирового дерева, «корни кочек, пней, каких-то могучих трав» — место входа в подземный мир [Прокофьева 1961а: 62; Мифология 2004: 153] и место обитания духов. Старик *Конджыль ура*, живущий в корнях трав и кочек, «кружит» людей, заводит их в гиблое место [Функ 2000: 232—234; Мифология 2004: 153]. Гнилой трухлявый пенёк — место обитания ведьмы-лягушки — людоедки и жизнедательницы [Пелих 1972: 348]. «За чистыми морями, за чистыми полями» стоит пустой пенёк, под которым в сказочных хоромах живет семья волшебных змеев. Здесь герой получает «пальца железно» — волшебное кольцо, изменившее его жизнь [Пелих 1972: 353]. Пенёк, стоящий посреди моря, «охраняет» море. Дух Море-закрывающий Пенёк в образе человека сражается с пришедшим к морю героем, проигрывает сражение и становится его помощником [Головнев 1995: 495]. Расщепленный злокозненным духом надвое ствол дерева зажимает руку *Йомпы*. Эта ловушка стала бы для *Йомпы* смертельной, если бы не челюсть бобра, из которой он делает распор и освобождает руку [Прокофьев 1935: 105]. Из развилки березы, по преданию, вышли первые люди [Прокофьева 1976b: 114]. На развилку дерева селькупы по обычаю вешают короб с костями медведя для последующего его возрождения [Головнев 1995: 235]. Здесь же захораниваются в берестяных «набирках» обрезанные пуповины детей [Гемуев 1980: 128—129]. Дерево дает нам богатую информацию о способах перехода границы. Корни дерева (растения) — точнее, живущий в них дух — «ловят» людей, создают для них опасность. Дерево, пенёк, их дух-хозяин «испытывает» героя, равно умерщвляет-оживляет, часто награждает его какой-то новой способностью в лице помощника. Убивающе-рождаю-

щая развилка дерева (или расщепленный надвое ствол) аналогизируется с женскими ногами, с рождающим «женским низом», а также с заглатывающими добычу звериной пастью и птичьим клювом. Подобно развилке дерева (а в традиционных моделях мира дерево и река равнозначные символы), местом соприкосновения миров представлялась всякая развилка реки. Здесь обитал водяной, такие места считались опасными [Прокофьева 1977: 68].

Магические свойства приписываются селькупам некоторым травам: чудодейственная трава или ее корень нередко оживляют героев сказок [Прокофьева 1976b: 125; Мифология 2004: 288]. «Чертовой осокой», «дикой куделью» называли селькупы крапиву, из которой изготавливали раньше много бытовых вещей: обрабатывать крапиву в доме ни в коем случае было нельзя [Пелих 1972: 40]. В сказках конь, опутанный крапивой и облитый смолой, обретает способность переплыть море, а путешествующий на нем хозяин таким способом достигает места, где происходят переломные события в его жизни и, в конечном счете, его преображение [Пелих 1972: 346; Гемуев 1984: 146]. Кудель и смола здесь — маркеры перехода границы и смерти/оживления.

Следующий ряд образов входа в иной мир, но верхний, а не нижний, образуют различные небесные дыры. Небо представлялось селькупам в виде чаши, опрокинутой над плоской землей, и было отделено от нее «твердой, как земля, границей-оболочкой» [Прокофьева 1976b: 109; 1961a: 65]. Считалось, что через дырку в небе бог отправляет людям все, что им необходимо для пропитания. «Там, на небе, однако, есть дыра, через которую все падает. Мы, селькупы, так думаем». «Небо посылает через это отверстие на землю людям птиц, животных, насекомых» [Прокофьева 1976b: 110]. «Такие перелетные птицы, как гуси, утки посылались Небесной старухой с неба. Она через небесную дыру бросала на землю птичьи перья, и они, долетая до земли, становились утками и гусями» [Прокофьева 1976b: 118]. Каждую весну «щепотка от семени» растений, шерстинки зверей и птичьи перья разбрасываются богом через отверстие на небе размером с головку веретена. К осени из них появляются звери, птицы и нарастают ягоды. Затем *Нум* затыкает это отверстие веретеном (*кедыль*), используемым как пробка [Гемуев 1984: 143; Пелих 1998: 72]. Тем же путем падают на землю, предварительно умирая на небе, звезды-пауки — души людей [Прокофьева 1961a: 63]. В данных примерах образ входа — небесную дыру и связанный с ней способ перехода — падение из верхнего мира на землю — трактовать несложно: просто дыра и просто падение. При этом объект, минуя границу через небесную дыру, является собой какую-то жизненную малость, из которой потом вырастает все живое на земле.

В других случаях образ небесной дыры усложняется. Вход на небо представляется «тесниной неба», щелью, ущельем, «небесным перешейком» в горах-тучах, обозначающими «узкое место», соотносимое с обязательным препятствием, испытанием, которое должен преодолеть идущий в этом направлении [Прокофьева 1961а: 61, 69; Мифология 2004: 283]. Такие же теснины с препятствиями встречаются герою (шаману), если его путь проходит по воде или по суше [Прокофьев 1935: 108—109; Мифология 2004: 139, 146]. На семи плесах (песках, мелях), которые минует шаман, спускаясь по реке в море мертвых за украденной душой, поджидают его злые духи и чинят ему всякие козни: они ловят шамана удочками, неводом, запором, кидают его в котел, чтобы сварить и съесть. Чтобы миновать препятствия, шаман всячески обманывает *лозов*, он превращается то в рыбу, то в волос [Прокофьева 1961а: 59]. Ясно, что теснины и препятствия (ловушки), ассоциируемые с образами духов, — рубежи, на которых шаман умирает-возрождается (хоть это и подается как угроза смерти), о чем говорит факт волшебных превращений шамана.

Вход на небо представляет собой радуга, которая «расступается» перед шаманом и, пропустив его, снова «смыкается». По другой версии, радуга — это мост, соединяющий землю и небо [Прокофьева 1976b: 108]. Несколько мостов через реки проходит аргиш участников церемонии оживления бубна на пути к избе «старухи жизни», на каждом мосту они сражаются с семью богатырями [Прокофьев 1930: 370]. Образ моста, который маркирует границу, опять же связывается с испытанием, намекающим на смерть-оживление героя.

Хозяйкой и воплощением мира, в который проникал шаман, — неба, подземелья/низовьев реки — считалась «жизненная» старуха, священная мать-предок селькупов: «иной» мир представлялся огромным живым организмом женской сущности. Значит, через дыры, отверстия, теснины и ущелья шаман («со сражениями») проникал в мифическое женское тело, что, на наш взгляд, служит метафорой половой связи шамана-героя с женщиной-духом, от которой зависело получение им желаемых благ.

Попасть в иной мир можно с помощью волшебных предметов, представляющих собой одновременно вход в иной мир и образ иного мира, к ним относятся котел, гроб, колыбель, бубен, лодка и гнездо. В фольклоре особенно ярким является образ котла. В многократно записанном сюжете сказки о немой дочери нижнего духа, вышедшей замуж за человека, муж прячет черпак, которым мешают в котле еду, и вынуждает женщину заговорить, за что она уходит от мужа обратно в «яму» очень интересным способом: она размешивает еду в котле рукой, после чего оказывается в «яме» [Пелих 1972: 321, 331, 340], что мы интерпретируем как смерть и переход границы. Как правило, вскоре после этого у нее в «яме» рождается ребенок. Рождение ребенка во

многих традиционных культурах сопровождается представлением о смерти женщины, его матери [Байбурин 1993], что составляет неразрывную одновременную или последовательную связку символов смерти и воскресения.

В котле варит герой куски тел своих братьев в предании о медведице-людоедке, и братья от этого оживают, а куски сваренной медведицы-людоедки поднимаются на небо, и медведица становится небожителем [Пелих 1998: 58]. По преданию, записанному Г. Н. и Е. Д. Прокофьевыми, разрезанное шаманом на куски тело убитого врагами героя варится в котле, затем укладывается на белую оленью шкуру, всю ночь над ним поет свои песни шаман, а когда на героя падают первые лучи утреннего солнца, он оживает. «С ранним восходом солнца начинается свою песнь чей-то второй голос, принадлежащий воскресшему» [Прокофьева 1961a: 66; 1976b: 107; АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 32—33]. Таких подробных описаний способа перехода границы, перехода от смерти к жизни в фольклоре мало. Особенно много деталей содержит второй сюжет. В нем указываются несколько независимых условий оживления (в иных сюжетах каждое из этих условий выступает как самостоятельный метод оживления), выстроенных в последовательную цепочку: варение в котле, оленья шкура, магия шаманской песни, лучи утреннего солнца. Безжизненное состояние героя обозначено его расчленением, а возвращение к жизни — его песней. Сопоставив все приведенные сюжеты, в которых фигурирует котел и сварение героев в котле, можно заключить, что кипящая в котле вода обладает не только умерщвляющими, но и животворящими качествами. Напрашивается также аналогия котла-оболочки и кипящей в нем воды-начинки с утробой матери-предка, образ которой мы собирали в предыдущем параграфе.

Чтобы перейти границу миров, подчас достаточно переплыть реку. В сказке о старике-черте черт, переходя-переплывая реку — рубеж между двумя мирами, заходит в реку медленно, комментируя, что по мостальжку вода ему стала, по колено стала, по поясицу стала, по пуп стала, по подмышку стала, по плечи стала, по горло стала, до рта стала, до носа стала, до глаз дошла. Потом он ныряет, через какое-то время уже у другого, «этого» берега выныривает, выходит на берег, обвязав голову черемуховой саргой, и наказывает (съедает) нерадивую женщину и ее шумных и непослушных детей [АМАЭ, Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 107, л. 19; ПМА]. В сказочных эпизодах, где черт переплывает реку, подчеркивается, акцентируется участие в процессе перехода всех частей тела. Знаком перехода (оживления) служит также венок из черемуховых веток, по которому в селькупском фольклоре опознается дух [Прокофьева 1976b: 115; Мифология 2004: 311].

С выходом из-под земли в фольклоре часто совпадает действие «очищения»: участники церемонии оживления бубна после путешествия

вия к жилищу «жизненной старухи» «очищаются» в ее подземной пещере [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 8; ед. хр. 14, л. 37; Прокофьев 1930: 367—372; Прокофьева 1961а: 58, 60]. «Очищение» — реальное действие омовения, окуривания — всегда, и в мифе и в обряде, означает переход границы жизни и смерти, так как оно соотносится с водой и дымом (= огнем) — мифическими субстанциями, которые выступают как ипостаси «жизненной матери» и которым поэтому приписываются жизнедавательные или/и убивающие свойства. Эти свойства воды особо выделены в описании церемонии оживления бубна, опубликованном Г. Н. Прокофьевым, которое добавляет к изучаемым нами способам перехода также много других деталей: «Шаман тщательно собирает в лесу все останки оленя, из кожи которого изготовлен бубен: все, до последнего волоска, который он мог потерять, обтираясь об деревья, переплывая ручьи и реки, каждый сброшенный рог, каждую кость, каждый кусочек мяса и даже испражнения людей и собак, которые съели мясо этого оленя». Собранные останки относятся на болото священной старухи, где есть живая и мертвая вода, и складываются в том же порядке, как у живого оленя (в роли оленя выступает новый бубен и изображение оленя, сложенное из веточек березы). Сначала шаман льет на них мертвую воду. «От действия мертвой воды все собранные разрозненные частицы оленя соединяются, превращаясь в целого оленя. Но олень еще мертв. После того как шаман обливает тушу оленя живой водой, животное начинает дышать» [Прокофьев 1930: 367—368]. По этому фрагменту мы можем судить, что оживление означает обретение способности дышать и связывается с живой водой. Соединение частей убитого оленя здесь выступает как первый, но недостаточный шаг к оживлению и указывает на то, что оживление — это процесс, имеющий несколько этапов. То, с какой тщательностью шаман собирает все частицы оленя, говорит о зависимости жизни оленя от наличия всех, даже самых мельчайших элементов его тела, недостача же оных с жизнью несовместима. Мертвая вода в иных фольклорных сюжетах всегда является оппозицией живой воде и приводит героев к гибели. В данном отрывке мертвая вода не приводит к смерти, но также обозначает смерть — смерть как недостаточность для жизни одной целостности тела. Представления о живой и мертвой воде, на наш взгляд, восходят к образу «жидкой начинки» утробы матери-предка (здесь — болота) и ее умерщвляюще-оживляющим свойствам.

Прорубь — очень частый образ входа в иной мир [Пелих 1972: 352; Мифология 2004: 146, 168, 233, 238]. Им пользуются все: шаманы, ведьмы, герои. Через кольцо-прорубь — атрибут своего костюма шаман попадал в иной мир, обернувшись гагарой или верхом на гагаре [Прокофьева 1949а: 353]. В проруби находят смерть жадные богачи [Аш 1929: 46—48]. Туда ныряют в погоне друг за другом и черти и ге-

рои, подвергаясь при этом превращениям: «Маленькой щукой став, так пошел (под водой нырнув в прорубь). Черти сзади, налимами став, шумят» [Селькупские сказки 1959: 156; Мифология 2004: 293]. «В проруби» вырастают отнятые у матери дети [АМАЭ, Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 107, л. 52]. Героиня окунается в прорубь, чтобы вылечить свою хромоту [Пелих 1972: 352]. Прорубь служит в фольклоре символом жизни и смерти, а также символом «женской дыры», связанной с жизнью и смертью.

В вихре ветра — тоже способ попадания в иной мир. Вспомним: «Встал покойник на лыжи и ушел, как сильный ветер зашумел» [Пелих 1972: 328]; «Родители детей однажды не вернулись с рыбалки — их ветром задуло» [Функ 2000: 235], то есть убило. Снежным вихрем герой уходит из дома «и больше не возвращается» [Сказки нарымских селькупов 1996: 178]. Оказаться в ином мире можно, «закружившись», заблудившись, потеряв тропу, дорогу, лыжню [Пелих 1972: 352; Мифология 2004: 152, 208, 320, 326]. Нередко виной тому бывает дух, который «заводит», «кружит» людей [Пелих 1972: 73; Мифология 2004: 153]. С ветром, ветреной воронкой, ветреной утробой связывается смерть, гибель людей, которая ассоциируется также с потерей ими способности ориентироваться в пространстве или даже с утратой рассудка.

Пурга и вьюга обозначаются у селькупов словами *поре*, *пора* [Мифология 2004: 242], так же называются затон, заводь, омут, «куда течением реки сносит от основного русла», «где воду вертит-крутит». «Такое место воспринимается как ловушка, например *Кожар-латат-поре* — „Мамонтовая ловушка-омут“ на р. Парабели. Чтобы преодолеть ее, надо бросить в воду деньги по обе стороны лодки» [Костров 1881, № 42: 3]. В другой сказке вода держит старикову лодку, затем из-под нее выскакивает черт и требует у старика прислать сына [Мифология 2004: 189]. Определенно, что образ входа в иной мир связывается у селькупов с разного рода ловушками. Например, *аттарма* — рыболовная ловушка, в которую попадает солнце на закате [Пелих 1972: 92, 108]. «Звездной заводью» называется созвездие Большой Медведицы [Мифология 2004: 170]. Места обитания фольклорных чертей — рыболовные ловушки — морды [Мифология 2004: 189, 247, 286]. Таким образом, вход-ловушка соотносится с угрозой смерти, с самой смертью, ее определяет та утрата, которую понес человек, попавший в ловушку.

«Чертовы ловушки» — очень интересный ряд образов места контакта двух миров. Черт-лед «строит» ловушки изо льда. «Пошел старик к реке в проруби пить. А лед за бороду схватил и не пускает — застыла борода». Старик был отпущен, когда отдал льду свою дочку. Лед понес девушку вниз по течению реки в «нехорошее место» [Пелих 1972: 322]. В сказании о сватовстве месяца — «жениха, делающего

мороз», рассказывается о том, как «жених ловит рыбу, замораживая воду», делая «морды изо льда» [Пелих 1980: 12]. Ледяные «чертовы ловушки» создают угрозу смерти (= убивают) через замораживание. О роли жениха, который «умерщвляет» — «замораживает» невесту, переводя ее в другую общественную группу, мы уже упоминали выше.

Летающая ловушка-черкан, сделанная для *Ичи* бабушкой, — волшебное средство, на котором он путешествует на небо к богу [Сказки нарымских селькупов 1996: 135]. Ловушкой представляется и расщепленный ствол дерева, зажавший руку героя *Иомты* [Прокофьев 1935: 105]. Наш вывод: сам образ ловушки-входа содержит намек на повреждение тела и смерть.

«Чертова навозная ловушка» (*лосыт тутыль чанкы*), «чертова навозная дерьмовая куча» (*лосыт тутыль палчаль лака*) и «куча расплющенного от падения навоза, влажной глины, любого другого вязкого вещества» (*пальджё*) «обладают способностью, схватив, не пускать человека, попавшего в нее, и удерживать до прихода черта, который питается людьми» [Мифология 2004: 188—189]. Необычность этой смертельной западни в ее «вещественном составе». Мало того, сама западня и вещество, ее образующее, составляют образ духа-поглоителя, дополнительные доказательства чему мы сейчас представим. Заметим прежде, что слово *тимыллака* — «челюсть» переводится буквально 'зубная куча' [Мифология 2004: 282], что добавляет некоторые интересные черты к образу «чертовых ловушек».

В тексте, записанном И. Н. Гемуевым, ловушка имеет образ гагары и одновременно людоеда *Пюневальде*. «*Итте* утром встал, сел в обласок и опять край речки поехал. И видит: гагара. *Итте* загребся, загребся, поскорей на гагару наскочил и обласок остановился. Просит гагару: „Обласок пусти, обласок пусти, обласок пусти! Отпусти, а то сейчас веслом стукну“. Веслом стукнул, весло пульнул туда же, оно к этой же гагаре прильнуло. Опять говорит: „Весло отпусти, весло отпусти. Я сейчас вылезу, тебя растопчу, растопчу“. *Итте* ногой наступил одной, нога прильнула. Гагаре говорит: „Ногу отпусти, ногу отпусти, раз не отпустишь — другой ногой растопчу“. Другой ногой толкнул — другая нога прильнула. „Ноги отпусти, ноги отпусти, я тебя стукну кулаком“. Стукнул кулаком — и кулак туда прилип. *Итте* пока дрался, разговаривал, видит: кто-то едет. „Вкусно мясо, *Итте* прилип“, — говорит *Пюневальде* (людоед). *Итте* он взял, отцепил, в кузов положил, понес с собой» [Гемуев 1984: 148]. Этот отрывок подтверждает, что ловушки — суть ипостаси духа-людоеда, который их расставил, в данном случае гагара-ловушка — зооморфная ипостась духа-людоеда *Пюнегуссе* и, шире, ипостась божественной матери. Приходится заключить, что одной из ипостасей духа-прародителя является куча кала, навоза, возможно также, что анальное отверстие мифического организма было одним из образов входа в иной мир. Инте-

ресно, что в фольклоре селькупов есть персонаж — старик-волшебник, у которого голова — «сплошной лед и кал, кал и лед» [Мифология 2004: 292]. Чертовы ловушки мы квалифицируем как вход в иной мир по признакам «заглатывания» и убийства ими героя.

Похожим способом перехода в иной мир — утробу птицы является облачение героя в птичью шкурку. Как ловушка-гагара ловит и «заглатывает» человека, так же и шкурка птицы, натягиваемая на себя героем, заключает его в свое птичье нутро. Краткий вариант подобного перехода — превращение героя в птицу [Прокофьев 1935: 106; Мифология 2004: 139, 146, 196] или в рыбу [Мифология 2004: 239]. Шаман для путешествия в другие миры обращается в медведя, оленя, птицу (или садится на них верхом), этих животных символизирует его костюм [Прокофьева 1949а: 363, 366, 369]. В одной из сказок *Имте* приводит с «того света» брата, сестру и дядю и стелет из «оленьей кожи» от пристани к жилищу магическую дорожку, по которой его родственники переходят границу миров и остаются счастливо жить в этом мире [Гемуев 1984: 36]. Определенно, шкуры оленей символизируют здесь выход из утробы зверя, каковой представлялся иной мир — не только мир мертвых, но и место, откуда исходит жизнь. Шкура животного в мифологии селькупов — универсальный символ жизни и смерти и пересечения границы миров. Метаморфоза героя в зверя (оборотничество), пожалуй, самый частый прием селькупского фольклора. Превращаясь в животное, герой путешествует по иным мирам, умирает «здесь», возрождается «там» (и наоборот) и приобретает тем самым качества и способности, недоступные человеку: «Смотрит назад: надо на кедр залезть. У нее были когти. Лезла, лезла. Когти стираются. Потом белкой стала. Лезла, лезла. Когти опять стираются. А потом змеей стала. Опять лезла, лезла. Сюда добралась, опять дорогу нашла. Пришла домой» [Мифология 2004: 78]. Ассоциация с метаморфозой человека в животное содержится в одном из селькупских выражений, обозначающих дорогу: *вэттыш шумын*, букв.: 'по дороге — змее' [Прокофьева 1952: 99]. Происходит это выражение, по-видимому, из представления, что змея — «покровительница души» и «проводник» души умершего в царство мертвых — служит символом дороги в загробный мир [Прокофьева 1952: 100]. То есть умерший по дороге в мир иной теряет человеческий облик и превращается в животное (здесь — в змею).

В фольклоре селькупов смерть и воскрешение героя обозначают падения и прыжки как повторяемый комплекс действий. *Имте*, побывавший на «том свете» в поиске «своих людей» (см. выше), вернувшись домой, совершает странные действия: «А сам скачет... *Имте* прыгал, прыгал. Они пристали, а он упал и умер... Он захохотал, вскочил, пожалуйста, пришел домой» [Гемуев 1984: 36]. Хохот «ожившего» *Имте* здесь также связывается с оживлением. Хохот в других фольклорных сюжетах маркирует смерть. У рябчика, хохочущего над

неудачей мышонка, «лопнул пузырь», и рябчик умер [Дульзон 1966b: 125—127]. Лесная женщина, пытаясь убить охотника, испытывала его щекоткой (чтобы он рассмеялся и умер). Но охотник положил под мышки и вокруг шеи вареную бересту и выдержал испытание [Мифология 2004: 198—199]. *Лоз-хохотун (лоз-чега)* убивал людей, рассаживал всех убитых на скамьи (или насаживал их головы на колья забора) и распяливал им рот деревянными палочками, чтобы казалось, что люди хохочут [Пелих 1998: 60]. Так же поступал *лоз-медведь-людоед* с нерадивой женщиной и ее непослушными детьми, придя к ним в дом в отсутствие отца семейства [ПМА]. Таким образом, смех и хохот в мифологической традиции селькупов соотносятся со смертью и воскрешением и являются способами перехода (о роли смеха в представлениях народов Дальнего Востока и индейцев Америки см.: [Березницкий 2002; Березкин 2002]).

Довольно часто контакт с иным миром, преобразование-изменение героя связываются не только с пинками и прыжками, но и с такими действиями, как качание, переворачивание, отряхивание, бросание и падение. Все эти действия можно объединить общим смыслом: «проникновение» — проникновение в иной мир — утробу матери-предка. Жена *Йомпы*, дочь водяного, оживляет бабушку любимого мужа, положив кости старухи на носок своей ноги и пнув их, после чего останки превращаются в младенца [Прокофьев 1935: 109]. (Подчеркнем в этом отрывке также факт воскрешения человека из костей.) После удара о кедр кузовом с каменной железной куклой (*пуй лоз*), в которую превратилась маленькая девочка, железная каменная кожа куклы лопнула, она превратилась в птицу, свистнула и улетела [Дульзон 1966a: 145—155]. В одной из сказок глаголы «прыгнул», «упал», «перевернулся», «отряхнулся», «пнул» и «стегнул» играют определяющую роль: ими создается сюжет волшебного путешествия по далеким мирам и связанных с ним преобразений героев. «Выехал в поле — конь его перевернул и сам перевернулся... Вот ехал-ехал, доехал до какой-то деревни — там бабка живет». Бабка дала герою коня. В него превратился ее младший сын: «конь как соскочил ввысь, перепрыгнул, как конь перепрыгнул, перевернулся. Стукнулся, даже ноги земли не достали. Как прыгнул, перевернулся, как будто свет упал, перевернулся». Когда на пути героя встала гора «как туча», «семь ступень гора», конь вознес его на эту гору. «Конь лег, потом отряхнулся, встал — как земля упала. Опять упал, опять повернулся, опять отряхнулся. Он три раза падал, конь. Конь стал, отряхнулся. „Если, — говорит, — выше поднимусь, ты меня хватай“. Он плеткой как стегнул — конь прыгнул. Конь шибко прыгнул, он напугался, за повод схватил. Конь отряхнулся». Так герой очутился в «чистой земле», земле духов. Здесь он «спрытал» коня: повел его на край озера и пнул. «Конь упал и, как моховое бревно, обернулся» [Пелих 1972: 346; Гемуев 1984: 146].

Качание какого-либо предмета — это его повторяемое однообразное перемещение в противоположные стороны: туда и обратно, туда-сюда. Надо думать, что такому движению также приписывалась магическая способность перенесения героя в иной мир и возвращения оттуда, его умерщвления и оживления. «*Итте* жил с дядей, и *Итте* все время спит и спит. „*Итте*, ты бы куда-нибудь сходил, какую-нибудь дичь добыл“. *Итте* встал, оделся и среди пола встал и качается, качается. Старик спать ложится, *Итте* пошел по промысловой дороге. Недалеко ушел и стал костер раскладывать. *Итте* костер разложил и тут же наклонился и спать лег, а в мыслях продолжает качаться, будто промышлять по дороге пошел. Во сне лося увидел, проснулся и домой с добычей пошел» [Гемуев 1984: 147]. «Качание» *Итте* довело его до иного мира, который в этом сюжете представляется как реальные охотничьи угодья. *Итте* попадает туда во сне, ночью, при этом добытый *Итте* лось оказывается в его доме не во сне, а «наяву». Здесь качание и вся магия, что с ним связана, сочетается с еще одним способом перехода границы — сном. Сон воспринимается селькупами как «временная смерть». Во сне можно побывать в гостях у своих родственников в мире мертвых и, пробудившись, вернуться в этот мир [Головнев 1995: 510; ПМА]. Возможно, такое осмысление сна связывается со временем сна — ночью (= темнотой, холодом и луной), которая выступает как образ иного мира. Качание в люльке «оживляет» младенца: в люльке младенец проводит время до появления у него зубов. «Если мертвого человека положить в люльку и долго качать, он оживет». В сказке солнце-женщина, пытаясь оживить мужа-человека, качает его в люльке [Мифология 2004: 241].

В селькупских сказках легко подметить одну особенность — то, что раньше было способом перехода, способом связи с иным миром, стало просто волшебным элементом сказки. Любое сказочное превращение, волшебное оборотничество происходят из представлений о жизнедательном и жизнь прекращающем переходе границ иного мира и самом ином мире с соответствующими функциями. Посредством использования героем волшебных предметов (колец, гребней, оселков, камушков) помощь, спасение, магическое превращение, дающее жизненноспасительный, жизнедательный эффект, всегда приходят из иного мира [Пропп 2005]. Волшебными предметами одаривала героя, как правило, его мать перед своей смертью, что тоже характерно. «Когда умирала, оставила старшей гребень, а второй — колечко. „Это, — говорит, — вам будет спасенье“... Гребень надо почавкать и бросить. Сделалась гора, шиповник — не пройти... Она материнское почавкала — дом сразу выстроился» [Пелих 1972: 351]. Если пожевать и бросить кольцо — *мункэсы* — ‘пальца желез’ — на том месте, куда оно падало, появлялся золотой чум, «семиверхая лодка» [Прокофьев 1935: 109; Селькупские сказки 1959: 154—155; Мифология 2004: 146, 204].

Из брошенного волшебного кольца, подаренного герою семьей волшебных змеев, живущих под землей, являются 12 молодцов-помощников и оказывают герою неоценимые услуги [Пелих 1972: 353]. Герой бросает о землю точило-оселок — и на месте его падения возникает остров [Мифология 2004: 185]. Подброшенный вверх камушек, даваемый герою за его добрые дела, падает вниз золотым дождем или из брошенного камня вырастает горный хребет на пути злого духа, преследующего героя [Мифология 2004: 245—246]. В данных примерах обращает на себя внимание такой способ завязать контакт с иным миром, как резкое движение в его направлении: «кинуть оземь» (ср.: пробить дырку стрелой в чуме водяного и через нее проникнуть туда, ударить молнией, упасть, подпрыгнуть и т. д.). Другой способ извлечь помощь из волшебного предмета: «почавкать», пожевать его. «Жевание» волшебного предмета, которое запускает в действие его волшебные свойства, выводит нас на один из главных образов границы иного мира — рот человека или пасть животного.

Доказательств тому, что анатомические отверстия женского организма и организма самки животного (антропоморфного и зооморфного женского божества) — рот (пасть, клюв) и промежность («место под хвостом») — являются «воротами» в иной мир, в представлениях селькупов существует с избытком. На селькупских бубнах, описанных Е. Д. Прокофьевой, граница миров изображена в виде грудной клетки оленя («суть изображения ребер оленя»), вверху и внизу две «реберные» дуги не смыкаются, образуя проходы в верхний и нижний миры [Прокофьева 1949а: 346—347].

У северных селькупов слова *ак*, *ан*, *сой* обозначают и рот зверя, и устье реки [Мифология 2004: 102, 265]. В описании матери-земли-зверя, данном у Г. И. Пелих, рот зверя (*ак*) — это устье реки-кишки, протекающей сквозь тело или вдоль тела животного, на берегах которой живут селькупы [Пелих 1998: 9]. «Опытный шаман, камлая, проникает через устье реки внутрь тела матери-земли и бродит там между внутренностями животного» [Пелих 1998: 9]. Если горло, шея и рот животного-матери представлялись устьем, значит, путь умершего на «тот свет» лежал именно через звериную пасть. Пасть являлась символом смерти, связывалась со смертью. Устье реки в представлениях селькупов — ворота в мир мертвых: туда, по направлению к городу мертвых, плывут души умерших людей в лодках-обласках [Прокофьева 1977: 70]; оказавшись в заболоченном устье Оби, весна *Томам* превращается в осень *Тэгэм* [Пелих 1998: 9] и т. д. В таком случае, исток реки — жизнедательный центр — в ряде представлений селькупов будет соотноситься с мифической женской промежностью, откуда появлялись на свет люди. Исток реки по-селькупски называется *йянэн* [Прокофьева 1961а: 55], где *йя* — ребенок, а *нэ* — женщина, по названию исток реки возможно интерпретировать как «ребенок женщины»,

а также «детское место». В соотношении женского «низа» с жизнедательными функциями женщины представления селькупов не искажают реальности.

Но у южных селькупов, наоборот, слово *сой* — ‘глотка’, ‘шея’ — обозначает исток реки, а не устье [Мифология 2004: 265]. Значит, картинка переворачивается: жизнедательной областью становится рот, пасть мифической утробы, а смерть должна будет связываться с «женской щелью». Напомним, что мы уже выделили в мировоззрении селькупов как представления о жизнедательности «верха» и смертоносности «низа», так и им противоположные — о жизнедательности «низа» и смертоносности «верха». Следовательно, и пасть и женский «низ» будут одинаково связываться с «входом» и с «выходом» иного мира, и с жизнью, и со смертью. «*Сой* — исток реки, место связи реального и ирреального миров: из одного в другой можно попасть, если найти и перейти исток. Например, заблудившись в согре (заболоченном месте в пойме реки), чтобы вырваться от *лозов*, поймавших душу, нужно перешагнуть через *сой*, и выход к дому отыщется сам собой. В согре южные селькупы еще недавно хранили своих домашних духов в берестяных кузовах» [Мифология 2004: 265].

Челюсть (клюв) животного, судя по всему, играла очень важную роль в представлениях селькупов. Е. Д. Прокофьева, перечисляя селькупские роды, считающие своим предком животное, назвала два рода, у которых в названии акцентируется не столько само животное, сколько его клюв: Журавлиного клюва род (у тымских селькупов) и Глухариного клюва род (у тымских, обских и кетских селькупов) [Прокофьева 1952: 90]. Семантика подобных названий родов — «род, произошедший/вышедший от/из птичьего клюва». От имени богатыря-утки — *Урлука*, которое дословно переводится ‘Сильный Клюв’, произошла фамилия селькупов Урлюковых [Мифология 2004: 296].

«Для ограждения детей от происков злых *лозов* к колыбели подвешивали амулеты (*ракция*) — нижнюю челюсть олененка, утиные клювы, глухаринные клювы» [АМАЭ, Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 98. л. 1]. Или с той же целью на колыбели делали орнамент «зубы» [Пелих 1998: 60]. Челюсти шуки, считалось, обладали лечебными свойствами при лечении маленьких детей [Письменный 2000, № 47: 13]. Надо думать, что, имея при себе челюсть (клюв) животного-предка, дети находились под защитой этого предка: челюсть устрасала злых духов. Но исконной связью челюстей духа-предка с маленьким ребенком, как нам видится, могла быть все же связь другая: младенец представлялся воплощением человеческой души, которая через челюсти-ворота духа-предка выходила из иного мира на землю. Младенец находился в пасти зверя-предка до появления зубов, знаменующих обретение им человеческого облика. Возможно, именно эти челюсти подвешивались или изображались на детской колыбели. Ведь и сама колыбель — об-

раз преображающей утробы иного мира, матери-предка — образ, аналогичный челюсти.

Таким образом, челюсть изображала собой иной мир, родину предков, родовое хранилище душ, из которого души выходили для земной жизни. Челюсть охраняла своих «детей» и в их земной жизни. В сумку из оленьего меха, где хранилось изображение души (*куай*), переселенной из тела отца в тело сына и потому нуждавшейся в особой охране от злых духов, клали в числе прочих оберегов утиные носы и челюсти зайца [Пелих 1998: 55]. Челюсть бобра, спрятанная фольклорным героем *Йомпой* в карман после обеда, помогает ему освободить руку из зажавшего ее дерева. При этом *Йомпа* произносит: «Этот бобр, говорят, дерево поедаящий зверь. Если в самом деле с мудростью он, это дерево пусть сломает!» [Прокофьев 1935: 105]. Н. П. Григоровский сообщает о почитании челюсти мифического животного *кволикозара* (рыбы-мамонта): «Вблизи села Кетскаго многие жители видали в лесу повешенную на дереве нижнюю челюсть щуки (которую у животных называют иногда салазсками) в дар лозу за победу над этой щукою. Длину этой челюсти самовидцы определяют более лошадиной головы» [Григоровский 1882: 50]. Часть челюсти зайца была привязана к изображению Семизмеевой матери — духа воды, о чем упоминает Г. И. Пелих [Пелих 1998: 21]. Челюсти оленя с передними зубами выполняли магические функции в шаманской практике [Мифология 2004: 228].

В упоминаемой А. В. Головневым шаманской песне «повествуется о путешествии шамана через границу жизненных (этнических) миров, пролегающую в верховьях Таза и отмеченную рядом острых челюстей». «Граница, где бы она ни проходила, рисуется одним и тем же знаком — зигзагом. Он изображен орнаментом на двери берестяного чума, ветками кедра или ели на ведущей с кладбища тропе, на лоскуте ткани, лежащем (а прежде висевшем на дереве) у склона священной сопки *Лозыль Лакка*». Ряды засек с настороженными луками-самострелами, охранявшие когда-то подходы к селькупским святилищам, и сами стрелы осознаются селькупами-стариками как священный остроконечный барьер, охраняющий границу своего и чужого миров [Головнев 1995: 231]. Отойдя или отъехав на некоторое расстояние от могилы, сажной головней рисовали по своему следу (дороге) поперечные полосы и линию-зигзаг, чтобы выходящая из умершего душа не вернулась к живым (или перегораживали дорогу прутиками, воткнутыми в снег, в землю) [Прокофьева 1977: 74]. С той же целью под порог каждого дома в селе Ратта на р. Таз жители кладут на ночь нож или топор и объясняют: «Кладбище близко» [ПМА]. Копья, ножи, топоры и стрелы, как и любой острый железный предмет, который прячут в детских колыбелях для отпугивания *лозов*, в представлениях селькупов следует рассматривать как образ острых зубов.

Если граница, вход и выход потустороннего мира ассоциировались с пастью зверя, то тот, кто эту границу пересекал, не только находился под «защитой/охраной» челюстей, но погибал/возрождался/изменялся в челюстях зверя-прародителя, как этого требовали «правила» перехода, ибо дух-«охранитель» был в то же время духом-«пожирателем» (см. гл. 1.3, раздел «Змея»).

Поэтому с челюстью («зубной кучей») животного ассоциируются и «чертовы ловушки», «расставленные» духами на границе двух миров. Отметим, что гибель в пасти зверя происходила в двустороннем порядке: по дороге в иной мир и из иного мира. Челюсть и утроба могли выстраиваться как последовательные символы, и каждая из них в отдельности могла представлять собой образ убивающе-возрождающего иного мира.

Интересно, что название поселка Фарково (Форково), где проживают туруханские селькупы, Г. Н. Прокофьев производил от *porken ók* — ‘идола рот/устье’ [Прокофьев 1928: 97]. То есть жителей Фарково можно назвать народом, «живущим во рту духа», находящимся под защитой этого духа и ведущим от него свое происхождение. (Не исключено, что челюсть, рот духа дали название и другим населенным пунктам, например, селу Кикки-Акки (по-селькупски это название звучит как *Кыкий оккы* и переводится ‘Рот Реки’ [Шапошникова 2004, № 30: 14]) или «холму духов» — *Лозыль Лака*.) В мифологии селькупов у многих духов в облике акцентируется рот, челюсть. Это Черт, у которого «подбородок скребется по полу» [АМАЭ, Прокофьева К-1, ед. хр. 106, л. 10], и Демон с Семью Зубами, который поедал отданных ему чужим богом (*Кристосом*) людей. «Пока Демон с Семью Зубами царствует на земле, все несчастны и бедны» [Доннер 1915: 47]. Безголовый Человек имеет на груди рот огромного размера [Мифология 2004: 226]; *Окылэ* — ‘челюсть’, ‘ротовая кость’ — имя *лоза*, ветром ездившего на нарте, носящего белый сокуй. «Свою голову в стороны швыряет, сюда бросил — хлоп! И туда бросил — хлоп! Челюсть у него гремит. *Окылэ* схватил женщину и уехал без дороги — взлетел» [Кузнецова и др. 1993: 46—49]. У могущественного духа *Минлея* рот как огромная дыра [Пелих 1998: 67] и т. д.

О духах-людоедах (в исходном варианте матери-предке) мы уже достаточно много упоминали — людоедство заложено в самой природе духа, но прибегают духи к нему по мере необходимости, в зависимости от возраста человека, уготованной ему «судьбы», его поведения и поведения его родственников. Однако приведем еще несколько примеров. «В здешних местностях есть много преданий об удалцах инородцах, которые убивали на этих озерах уток или лебедей и отправлялись вплавь доставать свою добычу, но всегда по нагому телу опоясывались ремненным поясом, на котором висел в ножнах нож. Когда же *кволи козар* проглатывал их, то они распарывали ему ножом брюхо; он

бросался от боли на берег, уносил этих удальцов далеко от берега озера, своей тяжестью сглаживал болотные кочки и тут на суше издыхал. Тогда эти удальцы, распоров окончательно ему брюхо, вылезали из него, оставшись победителем над таким чудовищем» [Григоровский 1882: 50]. Подобные фольклорные герои-победители, выходя из брюха чудовища, «изменялись» — обретали какие-то способности, отличные от способностей прочих людей.

Уткыль лоз — кожар — водяной, типа мамонта или шуки. Однажды дети пошли купаться. Мать говорит дочке: «На это озеро не ходи». Дочь в это озеро зашла, заплывла на середину, думает: «Откуда здесь рыба, которая людей ест»? Уже выплыла почти. Родители ее торопят. Но рыба девочку за ноги утащила в озеро. Родители всем стойбищем стали эту рыбу ловить. На длинной веревке они отпустили бревно. Когда рыба бревно схватила, они ее на берег вытянули. Рыба размером с кита оказалась. *Тица* (нож на древке, с которым на медведя ходят) в рыбу воткнули, живот распорол и девочку оттуда живую вытащили. Кости человеческие там были еще. Они дочь взяли, на берег поставили. Она зареклась больше на это озеро ходить [ПМА].

То есть побывавшая в брюхе рыбы-мамонта девочка изменилась, стала послушной, обрела какое-то знание, получила урок, чему-то научилась. Вернувшиеся с «того» света — из утробы проглотившего их духа-великана, люди воскресают, то есть обретают вторую жизнь, «обновляются»: *Итте* разрезает ножом живот людоеда *Пунэгуссе* изнутри, и из брюха великана выходят он сам, его бабушка и собака, а также все его родные, далее идет процесс омовения в реке всех побывавших в животе людоеда [Григоровский 1879: 30—33]. Омование здесь означает оживление.

В ряде приведенных сюжетов, как мы уже подчеркивали, момент перехода границы миров связывается с расчленением человека, утратой целостности организма и последующим возвращением ему этой целостности и прежнего облика. В неоднократно записанной у селькупов сказке героя *Итте* съедает людоед *Пунэгуссэ*, он обгладывает и выплевывает кости *Итте*. Налим по реке доставляет эти кости жене *Итте*, та складывает кости в определенном порядке, как у живого человека, а потом воскрешает мужа с помощью живительной мази *путур*, которая находится «на шапке у медведя» или у князя (*кон*), хозяина семикомнатной пещеры [Гемуев 1984: 142]. В другом фольклорном сюжете мыши обгладывают героя *Ичи* до костей, превращая его в скелет: «*Ича* ложился на землю и говорил: „Мыши, мыши, сбегайтесь, ешьте мое тело“. Мыши прибежали и съедали *Ичино* тело, а он встал 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]. *Ича* обретает эффективное средство для победы над врагами. Смерть

героя в этих сюжетах происходит через расчленение скелета на отдельные кости и утрату плоти. Оживление — через возвращение былой целостности скелету и всему телу с помощью тех же мышей или мази *путур*, но возможно, что и через падение на землю. Очень интересен образ мази. Мазь *путур* хранится «на шапке» у «большого» духа, то есть на его голове/в голове. *Лу* в слове *путур* обозначает камень, *ту* — огонь, значит, по «составу» мазь «каменно-огненная». «Огненная мазь» («начинка»), заключенная в «каменной» оболочке, очень напоминает мозг, находящийся в голове-утробе мифического духа-предка, дающего жизнь и силу. Отметим, что духом-предком может выступать голова — жидкая «начинка» в твердой «оболочке».

Упомянем еще один похожий сюжет: герой сказки, возвращаясь на землю из подземного мира на спине орла, чтобы накормить эту птицу, отрезает мясо со своего бедра. Когда они достигают цели путешествия, птица «выблевывает» съеденное мясо, прикладывает его к ноге героя, и оно мгновенно прирастает [АМАЭ, Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 106, л. 12]. Таким образом, птица при пересечении границы сама умерщвляет/оживляет героя. Образ птицы здесь коррелирует с образом матери.

Последние три сюжета очень показательны в плане выделения деталей способов перехода границы, в большинстве других рассказы о способах перехода сжаты.

Челюсть была символом смерти и возрождения. Таким же символом в мифологии селькупов выступают половые органы женщины-зверя-духа, через которые из ее утробы «падало» на землю живое существо и через них же человек, умирая, принимал смерть. Чтобы понятен был материал, который мы приведем в доказательство этого утверждения, укажем, что подобные представления существовали у многих сибирских народов. У айну, например, считалось, что женские половые органы зубасты и смертоносны. В одном айнском предании шесть промысловиков поехали на охоту и заблудились. Они приехали «на ту сторону». Там на помосте сидят шесть женщин и чистят рыбу. Женщины приглашают охотников в юрту и угощают их. «На нары забрались, легли, уснули. Спустя некоторое время один из них встал, спустился, вон к женщине на постельке лег, вот пошептались, вот на нее забрался — „ой, ой, ой!“ И умер». То же происходит со вторым. «Их хозяин встал, вышел, на берег спустился, круглый камень взял, понес, в юрту принес, на нару забрался. Полежав, встал, к женщине, лежавшей на левой наре, на конце, примыкающем к средней наре, к ней подошел, поднялся, на постельку ее лег, пошептался, затем скрежет раздался; он поверх ее забрался, вот камень всадил, она укусила, зубы все поломал, ничего не оставил» ([Штернберг 1908: 159—160]; см. также: [Анучин 1914: 22, 39; Николаева, Жукова, Демина 1989: 75—77; Безрезницкий 2003: 447]).

В одной селькупской сказке «косматая старуха верхом на коряге» — схватила голову богатыря, победившего многоголовых змеев, «между ног пихнула, змеиным бичом настегала по спине и по животу, змеиным багром подхватила и на этой коряге увезла к себе домой». Там он был брошен ее дочерьми в яму, где проспал все лето. Эта старуха — искусная рассказчица, чем и приманивает богатырей, — «обесиленные, они больными возвращаются домой» [Дульзон 1966b: 147—151]. Очевидно, что «косматая старуха верхом на коряге» со «змеиным бичом» и «змеиным багром» — мать-змея, образ, восходящий к образу матери-предка. Смерть, которую претерпел герой от старухи, выражается в нескольких однозначных символах: пропихивании между «материнских» ног, битье бичом, прокалывании багром, транспортировке в старухин дом и сне, болезни, бессилии героя.

В ряде других сказочных сюжетов, перед тем как вступить в интимные отношения с лесной хозяйкой, охотник должен сначала заглянуть под шубу (шкуру или «куфайку»), на которую им предстоит лечь, и убрать капкан, непременно поставленный лешачкой под шубу с целью убийства охотника. Мораль подобных сказок такова, что каждый охотник, рассчитывающий на встречу с лесной хозяйкой и даруемую ею охотничью удачу, должен быть «мудрым», он должен «знать» об этом капкане, чтобы избежать смерти. Таким способом лешачка проверяет «хитрость» охотника [Пелих 1972: 322, 340]. Или считается, что лешачка обязательно подложит под шубу «веревку» (ловушку), но тоже с целью испытания (умерщвления) претендента на сожительство [Мифология 2004: 184]. Можно трактовать и так: охотничья удача — то есть повышение, улучшение способностей охотника, его «преображение» — приходят лишь после сожительства охотника с лесной женщиной; сожительство с ней равнозначно пересечению границы миров (границы жизни и смерти), которая в сказках, помимо сожительства с женщиной-духом, обозначается также капканом. Намек на связь женских ног с входом в иной мир содержится в запрете на перешагивание женщиной мужских вещей, в особом отношении к женщине во время беременности и менструаций. Принято также считать, что вытянутые женские ноги, загораживающие мужчине вход в чум, означают предложение вступить в интимные отношения [Мифология 2004: 285], что опять-таки содержит намек на связь женских ног и «входа» в иное пространство или состояние — в иной мир.

Посвящаемый в шаманы неофит, отправляющийся в свое первое путешествие по иному миру (равно умирающий/воскресающий и обретающий качества духа), вступал в сексуальную связь с дочерью хозяина леса [Прокофьев 1930: 366], то есть попадал в иной мир через сожительство с женщиной-духом. Эта женщина-дух становилась его женой, проводником и помощником. Повторим уже высказанную мысль: в общем смысле прохождение героем или шаманом отверстия

(ямы, дыры, «перешейка»), ведущего в иной мир (на небо, под землю и т. д.), несет символ сожительства с мифической женщиной-духом. Слова «сожительство» и «поедание» в традиционном понимании, как мы показали, являются синонимами. Приведем здесь еще один характерный пример: в сказке о трех сестрах сестры, «голодуя», привели в дом мужей — кедровку, ворона и бурундука. Поняв, что толку от мужей нет, что от голода «мужики» их не спасают, сестры мужей убили, сварили и съели [Гемуев 1984: 151—152]. Кедровка и ворон — родоначальники селькупских родов (рода Кедровки и рода Ворона [Прокофьева 1952: 90]), и просто так, за бесполезностью, этих птиц, даже в сказке, съесть нельзя. Съедение священных животных в этой сказке имеет сакральный смысл, который может означать только одно: речь идет о сожительстве кедровки, ворона и бурундука с селькупскими женщинами, где сожительство подчеркивается дублирующим действием — съедением, и об основании селькупских родов Кедровки, Ворона и Бурундука (род Бурундука, видимо, до этнографического времени не дожил).

Главными образами пунктов связи с иным миром, когда он представлялся телом духа, были рот (пасть, клюв, челюсть) или «женский низ» этого духа. Но через другие анатомические отверстия мифического организма — уши, нос, глаза, пупок, анальное и мочеиспускательное отверстия и молочные железы — тоже происходил контакт двух миров. Например, с некоторыми духами нельзя встречаться взглядом — этот взгляд смертелен для человека [Головнев 1995: 506]; нельзя обернуться, посмотреть назад, уходя с кладбища [Прокофьева 1977: 74]; в ухе духа можно найти ключ от тайны [Мифология 2004: 171]. Из этого наблюдения можно сделать уже давно напрашивающийся вывод о том, что утробой матери представлялись не только ее желудок или детородный орган, но и другие органы и части тела, уподоблявшиеся полости. Этот вывод открывает для нас столь широкие новые горизонты исследования, что нашему анализу способов перехода необходимо подвести итог и, вооружившись его результатом, перейти к новым вопросам, продолжив разговор о способах перехода уже в их контексте.

Итак, способы перехода границы миров в представлениях селькупов сводятся к одному общему принципу: тот, кто переходит границу, умирает в покидаемом им мире и возрождается в том мире, в который попадает. Во время перехода границы человек должен превращаться в духа, а дух в человека. По-видимому, это правило, когда-то касавшееся и людей (героев), и духов (*лозов*), с течением времени несколько размылось. В ряде довольно поздних фольклорных сюжетов для перехода границы от человека/духа требуется просто измениться, «обновиться», обрести новое качество, не меняющее его природы. Но прототипом такому изменению, «обновлению» служит обязательная изначальная метаморфоза и перемена сути, природы духа и человека.

Часто момент перехода границы миров маркируется некой половинчатостью, неполнотой, частичностью должных изменений, указывающей на инаковость духа и человека в чужих для них мирах. Например, девушка-дух, вышедшая замуж за человека, нема [Пелих 1972: 321, 331, 340]. А человек, попавший в иной мир и, казалось бы, преобразившийся в духа через смерть-возрождение (утрату/возвращение целостности тела), невидим и неслышим для его жителей [Прокофьева 1976b: 126]. «Обновление» и инаковость любых существ всегда будут служить маркером перехода ими границы своего и чужого мира.

Попробуем классифицировать способы перехода границы. Перейти границу, то есть пережить смерть и воскресение, можно несколькими способами:

1). Через контакт духа и человека: посредством метаморфозы человека в духа и духа в человека, в том числе через поедание их друг другом и сожительство. Дух при этом может иметь зооморфный и антропоморфный облик. Контакт этот происходит, как правило, через анатомические отверстия организма.

2). Через проникновение на небо, в подземелье или жилище духа сквозь дыру, яму, отверстие, перешеек, дверь, окно, дымовое отверстие.

3). Через воду, в том числе через погружение в воду водоемов, варку в кипятке, а также с помощью мертвой и живой воды.

4). Через сожжение, сквозь огнище.

5). Через холод (замерзание/оттаивание).

6). При смене теплого (светлого) и холодного (темного) времени суток и времен года.

7). С участием дерева, растения — их корней, стволов, пней, стеблей, ветвей, развилок, коры, через дупло и т. д.

8). Посредством камня (в том числе с помощью «каменно-огненной» мази *путур*).

9). В вихре ветра.

10). Через смех, хохот.

11). Через мысленный обман «мудрым» духом.

12). С помощью магических предметов (котла, бубна, гнезда, колыбели, гроба, кольца, ковра, платка, гребня, огнива и пр.) — аналогов образа утробы матери-предка.

13). Во сне.

14). С помощью камлания шамана (подразумевающего набор вышеназванных способов (можно прибавить к ним также шаманскую песню) и несколько этапов перехода).

Данные способы (1—14) оговаривают образ границы иного мира и равно образ духа, представляющего собой этот иной мир.

15). Посредством действий, выражаемых глаголами «улететь», «уехать», «уйти» (далеко, на край земли/моря, надолго), «исчезнуть»,

«упасть», «спуститься», «пересечь» («переплыть», «перейти») «прыгнуть», «подняться», «качаться», «перевернуться», «бросить», «пнуть», «отряхнуться», которые зачастую предельно кратко оговаривают способ перехода, без деталей, без указания образа входа. К кратким или «размытым» способам перехода можно отнести страх, опасность, угрозу смерти, успешно пройденное испытание и «обновление».

16). Перейдя из одной социальной категории в другую. Через замужество, женитьбу, рождение или потерю ребенка, по достижении какого-то возрастного рубежа.

Эти два способа (15 и 16) мы определяем как краткий и комплексный (сложный), они подразумевают какие-то из 1—14 способов, но не называют их.

17). Через утрату/возвращение целостности тела (костей, плоти; имеются в виду как целое тело, так и отдельные органы).

18). Через утрату/возвращение нормальных физических и психических способностей и функций организма (то же самое — через болезнь/выздоровление):

- а) движения;
- б) дыхания;
- в) силы;
- г) зрения (способности быть видимым);
- д) слуха (способности быть слышимым);
- е) голоса;
- ж) психических функций (рассудка, ума).

Семнадцатый и восемнадцатый способы объясняют те метаморфозы, которые происходят с человеком (и духом) во время пересечения границы. Эти способы — обязательная половинная часть вышеперечисленных (1—14), указывающих на образ иного мира, и им сопутствующее условие. Телесные пограничные превращения (17—18) могут как подразумеваться, так и выступать самостоятельными способами перехода.

Чтобы не ошибиться в определении факта перехода границы миров, к рассмотрению каждого фольклорного эпизода следует подходить комплексно, обнаруживая не только изменения, происходящие с человеком, но, и даже в первую очередь, находя образы самой границы.

Смерть в представлениях селькупов — это не прекращение жизни, а, во всех случаях, лишь пересечение человеком границы миров, момент перехода, что в корне отличается от нашего, современного понимания феномена смерти. Смерть и воскресение переходящего границу человека (духа) зависят от повреждения/восстановления его тела и нарушения/возобновления физических функций организма. То, какие это повреждения-нарушения — кардинальные или частичные, не играет роли. Малейшая потеря (и даже ее угроза), понесенная организмом, засчитывается смертью. Жизненность в мифологических представле-

ниях селькупов зависит от целостности, сохранности и «здоровья» всех органов и частей тела. Значит, тело человека как целое, а также части и органы тела — основы жизненности человека и образы его души. Тело, части тела и органы тела человека являются источником его жизни: из них возрождается человек, перешедший границу, они обеспечивают жизненность человека в любом мире. Они — основа продолжения человеческого рода, восходящая к матери-предку. Воспроизводящие человека органы и части его тела имеют свои аналоги в образе матери-предка. Жизнедательной утробой матери-прародительницы помимо ее тела и детородного органа представляется также целый ряд ее органов и частей тела, способных самостоятельно воспроизводить жизнь.

Можно заключить, душа человека, посредством которой происходит круговорот жизни в представлениях селькупов, — это сам человек, его материальное тело, которое переходит из этого мира в другой и снова возвращается в этот, подвергаясь в момент перехода разного рода изменениям. Русский термин «душа» селькупами был применен для обозначения в первую очередь телесного жизненного начала, осуществляющего, по их представлениям, круговорот жизни в мироздании.

В заключение считаем необходимым отметить, что теоретический подход в рассмотрении материалов данного параграфа был определен книгой В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» (2005).

Глава 2

ФОРМЫ ДУШИ ЧЕЛОВЕКА: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ

2.1. Дух, покойник и младенец — инобытийные формы жизни и души человека

Покойник. Объясняя термин *сунезин*, которым тувинцы-шаманисты называли посмертную душу человека, В. П. Дьяконова пришла к выводу о равнозначности (аналогичности) представлений о покойнике и его посмертной душе: «Данный термин я рассматриваю как название именно самого умершего, а не его души, — его образа или облика, получившего это название от живых, верящих в существование умершего посмертно, но в новых условиях и в новой среде... *Сунезин* — это форма персонификации умершего по модели живого человека» [Дьяконова 1975: 46].

По селькупским представлениям, «когда ты умираешь — это не ты умираешь, это живущие для тебя умирают, а ты живой и едешь в хорошую землю, там ты встретишь своих умерших родственников» [Головнев 1995: 509]. Стало быть, могильные души людей — *кэдо* или *кага* [Пелих 1972: 115—117; 1980: 31—33] — это сами люди в своем посмертном состоянии — *латтары* [Прокофьева 1961а: 61], *кубыль кумьт*, *кубыль кумьй* [Пелих 1998: 55, 58], *кумба* [Гемуев, Пелих 1993: 288; Ураев 1994: 83] и *кага* [Пелих 1972: 378; Ким 1997: 77] — покойники и мертвецы — те же живые, но продолжающие свое существование уже в ином мире. Таким образом, души умерших — это те же покойники.

Селькупские термины, используемые для обозначения души, часто совпадают с терминами, используемыми для обозначения духов. Например: *кэдо* — могильная душа [Пелих 1972: 115—117] и дьявол, выпивший реку [ПМА]; *кага* — могильная душа [Пелих 1980: 31—33] и название изображения духа, носимого женщинами на поясе (кол. МАЭ,

№ 387), или котла-«шайтана» с жертвенным прикладом [Шатилов 1927: 154, 158], *кай* — душа человека [Пелих 1980: 58] и дьявол в образе утки [Пелих 1998: 33]. Или термины душ и духов имеют одну основу [Ким 1997: 16—25]: *куеі* (*куэи/квэи*), *куаі* (*куаи/кваи*), *куајі* (*куай/квай*), *квой*, *қвей* (*квей*), *қивей* (*кувей*) [Ким 1997: 16—25], *кавылго* [Пелих 1998: 31], *кейтты* [Прокофьева 1976b: 120], *кые*, *кэи*, *кыя* [ПМА] — душа человека и *кувалоз*, *квударгу*, *кодаргу*, *кударгу*, *кутаргу*, *квыдаргу* [Ким 1997: 16—25], *кава лоз* [Пелих 1980: 64], *куя лос*, *куйка лос* [ПМА], *кои* [Иванов 1970: 116], *кайволдын* [Пелих 1998: 32], *квойль*, *квой*, *квойу* [Хелимский 2007: 20] и т. д. — духи и их изображения. Это указывает на равнозначность представлений о душах и духах.

«Факт, что слово, обозначающее божество, духа, демона, означает буквально 'умерший человек', является типичным фактом, обнаруживаемым повсюду, у всех первобытных народов» [Спенсер 1998: 24]. В представлениях селькупов духи-предки или первопредки, в число которых входит священная мать-предок во всех своих ипостасях (имя «жизненной» старухи *Илымпыль кота* селькупы нам переводили как «когда-то жившая» [ПМА]), — по определению — умершие когда-то (давно или недавно) люди или существа не антропоморфного вида, что также подтверждает постоянно повторяемый в селькупском фольклоре сюжет о смерти священных бабушек, связанной с рождением их внуков (см. гл. 1.3.). То есть дух и умерший воспринимаются в представлениях селькупов эквивалентно: «*Лос* — это смерть. Любой умерший — *лос*» [ПМА].

В главе 1.4. мы пришли к выводу, что душа человека, посредством которой осуществляется круговорот жизни в представлениях селькупов, — это сам человек, его материальное тело, которое переходит из этого мира в другой, подвергаясь в момент перехода (смерти) разного рода изменениям. Душа — тело человека в своем инобытийном, потустороннем, измененном состоянии — представлялась и самим покойником, и духом. Для ее обозначения использовали самостоятельный термин, называя ее могильной, покойницей душой, например, *кэдо* или *кага*. Чтобы еще раз проверить эти идеи, рассмотрим представления селькупов о смерти и характерные фрагменты традиционного погребального обряда.

Селькупы полагали, что изменения, сопровождающие период перехода границы миров, начинали происходить с человеком задолго до его фактической смерти. Считалось, что «в объятиях смерти» находились все старые или больные люди.

О том, что селькупы не относили к живым тяжелобольных людей, свидетельствует Г. Н. Прокофьев: «Савелий, сообщая мне сведения по статистике и назвав членов своей семьи, на мой вопрос, не живет ли еще кто-нибудь в его чуме, заявил, что „есть еще одна парнишка, которую, однако, писать не надо: „она прокисла“. Я сначала ничего не

понял. Потом выяснилось, что у него есть еще один сынишка, больной чахоткой: „у него внутри все прокисло“. Слово „прокис“ употребляется вместо „испортился“, так, санки могут прокиснуть, бокари могут прокиснуть» [Гаген-Торн 1992: 98]. Если больного человека не относили к живым, значит, его относили к мертвым (или «почти мертвым») и считали уже жителем иного мира — духом.

Представления о том, что больной человек и дух имеют одну «природу», опасную для живых, фиксировались у селькупов даже в 1983 г.: «У остяков, кто сильно болеет, они боятся подойти к нему. Они детям говорят: „Вы не подходите к нему. Он возьмет ваши души. Он проглотит ваши души. Он умирает, у людей души глотает. У меня болел муж, я к нему боялась подойти“» [Ким 1997: 175].

На отношение к больным как к умершим и на равнозначность в представлениях селькупов болезни и смерти указывают Н. Костров и В. М. Кулемзин. «Нет ничего бесчеловечнее, как обращение остяков с больными... Не оставив иногда и достаточно пищи, они бросают больного одного и удаляются как можно дальше» [Костров 1857: 122]. «Заболевшего или умершего кочующие (томские) селькупы дальше не везли. Зимой ему делали *карамо*, там на полу его и оставляли, разводили огонь, оставляли для него огниво. На улице оставляли нарты с его личными вещами. Если это случалось летом, то для него делали амбар на четырех ножках, умершего или заболевшего оставляли в амбаре на полу. Где-нибудь рядом ставили жерди (в виде остова чума) длиной метра в два, это для проезжающих мимо знак, что где-то рядом больной или умерший. Если он выздоравливал, то убирал этот знак и шел дальше. Головой его клали в ту сторону, куда ушли сами. Так делали с человеком любого возраста». Оседлым селькупам данный способ оставления также был знаком: «Остяки раньше заболевшего клали на нарту. Впрягали собаку и отвозили в тайгу. На нартах был запас продуктов, топор, посуда. Если это делали зимой, то ему делали *карамо*. Оставляли его недели на две. Потом он или выздоравливал и приходил сам, или (если не приходит), шли туда хоронить его» [Кулемзин 1990: 96].

Болезнь представлялась селькупам как проникновение внутрь человека злокозненного духа, принимающего вид маленького невидимого «ходящего как ветер» червя, называемого *тук* или *нень* и даже «божье мученье», или человекоподобного зверька. Забравшись в человека, *лоз* начинал поедать тот или иной орган человека и мог «заесть» человека до смерти [Прокофьева 1949а: 342; 1976b: 123]. То есть болезнь и смерть связывались с образом духа, поедающего человека.

О стариках селькупы говорят, что они уже «видят то небо», «ту сторону земли» [Головнев 1995: 509; ПМА], то есть (по-русски) стоят одной ногой в могиле. Считается, что старики могут устанавливать контакт с потусторонним миром. Именно они исполняют обряд гада-

ния на медвежьей лапе после удачной охоты на медведя: только им «на глаза показывается» пришедший с того света родственник в облике медведя [ПМА]. Старики могут разговаривать с умершим, лежащим в доме до похорон [ПМА]. Главным критерием старости и начавшегося перехода в иной мир считается выпадение зубов, облысение — изменение физического облика человека, а также уменьшение его физической силы, работоспособности. В фольклоре в облике стариков постоянно подчеркивается, что их кожа изменилась, «высохла», «сморщилась» [Мифология 2004: 236, 295], чем они напоминают «вяленых людей» — мертвецов [Прокофьева 1961а: 59]. «Иссохшее» тело старика определяет близость его смерти: «Вгляни на мое тело — оно начисто худо: недолго уж *тытэпэ* (шаману) ходить по земле» [Передольский 1908: 51].

О приближении чьей-то смерти возвещает множество примет. Вестником смерти считается свист птички — сыча, сон, в котором человек видит своих умерших родственников, вечерний треск огня в очаге, змей, заползший в чум, и залетевшая в чум птичка *чичыка*. К таким же плохим приметам относилось появление белки около дома, долгое карканье ворона, «когда ящерица бабушке на волосы наматывается» и если в чьи-то вещи заберется мышь [ПМА]. «Худо будет — немочь будет, умрешь», — говорили селькупы, если кому-то пересекала дорогу лягушка, змея, ящерица, кукушка, если встречали в лесу гнездо с яйцами тетерева, куропатки [Щапов 1937: 111; Головнев 1995: 518—528; ПМА] и т. д. То же правило «действовало», когда человек нарушал какие-то запреты: убивал священных животных (особенно лебедя и паука), «тыкал» землю железным предметом [ПМА], обходил священное дерево *кассиль по (мыраль мы)*, стоявшее у чума шамана [Прокофьева 1977: 69]. Причем приметы и «правила» предсказывали, что человек должен был сначала заболеть, а потом умереть. Можно заметить, что во всех предсказаниях смерть связывается с образом матери-предка.

Действительная смерть человека представлялась лишь очередной вехой «умирания», начинающегося, как мы рассмотрели, намного раньше ее фактического момента. Наступление фактической смерти, когда человек переставал дышать и двигаться, по-видимому, означало, что он (умерший) находится на рубеже своей окончательной трансформации в духа. «Днем покойный лежит, укрытый простыней лишь до головы, на ночь его лицо закрывают этой же простыней» [ПМА]. В другом варианте обряда в доме, где лежит покойный, ночью не гасят свет. Видимо, окружающие считают, что в темноте умерший может видеть, ведь он уже «почти дух», и опасаются его и его зрячести, так как взгляд духа может быть смертоносным. Вместе с тем покойного кормят — ставят рядом с ним еду и питье, которые впоследствии выливаются. Некоторые старики — их приглашают специально — «раз-

говаривают» с умершим. Все родственники в это время должны беседовать о покойном, говоря о нем только хорошее, «чтобы покойник не обиделся» [ПМА]. То есть покойный не «умер вообще», он жив, но жизненность его уже во многих чертах инобытийная. Он ест и пьет, но невидимо для окружающих. Он слышит своих родственников, но говорить может только с похожими на него по своему «состоянию» стариками. В погребальном обряде, описанном Е. Д. Прокофьевой, в день похорон, на 2-й или 3-й день после фактической смерти, покойного обмывают и одевают в новую одежду, которую при этом «немного портят», лицо покойного закрывают белым платком [Прокофьева 1977: 70]. По современным сведениям, если у умершего в этот момент, перед похоронами, открыты глаза, ему на глаза кладут монеты [ПМА]. Закрывание глаз умершего перед похоронами может иметь две трактовки: или он может видеть то, чего видеть не должен (например, дорогу на кладбище, по которой он может, но не должен впоследствии вернуться), и поэтому ему закрывают глаза, или закрытые чем-то глаза покойного означают, что он больше не видит в этом мире. Современный погребальный обряд селькупов (он соответствует и описанному Е. Д. Прокофьевой) содержит в себе много элементов разновременного происхождения, которые могут истолковываться по-разному. Но в любом случае закрывание глаз умершего, обмывание и переодевание в новую одежду означает, что умерший окончательно изменился. Теперь он дух, инобытийная форма, он готов к новой жизни, жизни в ином мире, поэтому у него новая, надорванная, одежда — одежда иного мира, где все ущербное, испорченное, т. е. не такое как на земле. Обмывание в традиционных представлениях всегда означает оживление. Человек умер и ожил в новом состоянии, стал духом и ожил как существо иного мира. Мы считаем возможным связать действие обмывания/оживления и воду, которой это действие производится, с «жидкой начинкой» утробы мифической матери-прародительницы, дающей жизненную силу и воскрешающей человека, перешедшего в другой мир.

Гроб, по замечанию Е. Д. Прокофьевой, всегда изготавливается на удивление тесный, узкий, чтобы едва помещалось тело покойного [Прокофьева 1977: 70]. Возможно, это указывает на то, что покойного воспринимают как нечто «усохшее», принявшее меньшие, чем до смерти, формы. Умерший воспринимается не только маленьким, но и легким. В прошлом, пока гроб с покойным стоял в жилище, родственниками исполнялся обряд гадания. Каждый из родных приподнимал гроб за тот конец, где были ноги, и спрашивал при этом у умершего: «Далеко ли ты пошел? Легко ли тебе? Хорошо ли ты о нас думаешь?» Чтобы спрашивающий получил положительный ответ на свои вопросы, гроб должен был подниматься легко [Прокофьева 1977: 70]. Это гадание свидетельствует об отношении к умершему как к духу: именно духи обладали свойством «видеть» всю жизнь человека. Из вопро-

сов, которые задают покойному, можно заключить, что его опасаются. «Легкость» умершего, видимо, должна была засвидетельствовать, что процесс его трансформации в духа прошел благополучно.

Итак, рассмотренные представления о смерти и фрагменты погребального обряда содержат указания, что больной, старик или покойник, съедаемые воображаемым духом, воспринимались окружающими как духи, жители уже не этого мира. Они считались утратившими свои нормальные физические способности (потеряли силу и способность работать), нормальный физический облик (лишились части волос и зубов), свои прежние размеры и вес (стали маленькими и легкими), — то есть в челостях невидимого духа больные, старики и покойники превратились в «испорченных» («прокисших») существ иного мира, приобретя вместе с тем и новые качества: способность слышать, видеть и знать то, чего не могут видеть, слышать и знать обычные люди, — свойства духа. Таким образом, покойник, дух и душа человека (= его изменившееся тело, перешедшее границу миров) в представлениях селькупов являются понятиями равнозначными.

Представления селькупов об инобытии, в котором оказываются умершие люди, перешедшие границу земного и потустороннего миров, не опровергают наши интерпретации элементов погребального обряда и представлений о смерти.

По ряду представлений селькупов, в ином мире — под землей, в сопке, на кладбище, на небе, в городе мертвых, который расположен в устье холодной реки, — люди живут так же, как на земле (см. также гл. 1.2.). Подземный мир — копия земного мира. Жилищем покойникам служат чумы/гробы. Люди-духи живут там семьями и «плодятся, как ягоды», дожидаются там своих родственников. Население этого мира охотится и рыбачит. У них много оленей. В этом мире никто не голодает, все благоденствуют. «Говорят, что они такие же люди, как мы». С «покойницких стойбищ» по вечерам часто слышатся «гул бубна, пение, плач детей, лай собак, видны отблески костра, слышны звуки охоты» [Прокофьева 1977: 75; 1976b: 126; Пелих 1998: 48, 35, 58, 74; Головнев 1995: 238, 498—499; Мифология 2004: 186, 308]. Мир умерших густо заселен разными народами. Свою территорию, свою сторону — *пеляк* здесь имеет каждый из народов: *квели* — древние жители земли; «настоящие» селькупы — у которых и отец и мать были селькупами; *сёзма* — у которых один из родителей селькуп; *чочора* (*чутаки*) — люди всех прочих национальностей, умершие и похороненные на селькупской земле [Пелих 1998: 27].

Но это не единственное представление об устройстве иного мира. «Жизнь как на земле» — одна из поздних картин потустороннего существования, которые в «современном» традиционном мировоззрении селькупов перемешались с более ранними, составив противоречивые сочетания и комбинации элементов. Для примера приведем очень ха-

рактерный рассказ тымского остяка (селькупа) о своем путешествии в мир мертвых, который содержится в записях К. Доннера:

Я долго лежал больным и мучился от лихорадки (жара). В конце концов моя душа ушла из тела прочь. Я оказался в земле, где никогда прежде не бывал, и чем дальше я уходил, тем темнее становилось во-круг. Я пересек океан, удивительные леса и высокие горы. Наконец я достиг края высоких холмов, с которого мог увидеть черную реку. В черной реке было множество людей, и все старались выбраться из нее. Однако все их старания были напрасны. Некоторые только глубже по-гружались в воды потока, другие карабкались на скользкие склоны гор до тех пор, пока их окровавленные руки не разжимались и они не сры-вались вниз. Среди реки находился огромной высоты столб, на который многие пытались взобраться. Громадные птицы летали вокруг столба и терзали людей, заставляя разжать хватку цепляющихся рук. Другие лю-ди ездили назад и вперед по реке, не пытаясь из нее выбраться; они ло-вили рыбу и благоденствовали на берегах. В лесу над рекой люди охо-тились и жили точно так же, как на земле. Кое-кто из них находился там со своей семьей, иные ждали своих жен и детей. Я огляделся во-круг, прошел еще немного и лег спать. Когда я проснулся, обнаружил себя на земле, солнце только встало ([Donner 1926: 104—106], цит. по: [Головнев 1995: 510]).

В этом тексте часть умерших живет на берегах водоема (реки) «как на земле». Но на эту картину инобытия, как мы видим, спроецирована другая. Люди тонут в черной воде речного потока, текущего между двух берегов, и их рвут на части хищные птицы. Этот фрагмент мы трактуем как представление об утробе-полости матери-предка, заполненной убивающе-возрождающей жидкостью, в которой расчленяют-ся/перевариваются души людей. Терзающие людей птицы здесь соот-носятся с образом матери, поглощающей людей и переваривающей их в своей утробе — ином мире.

Образу иного мира — нутра матери-прародительницы, в котором перевариваются, пережевываются, перековываются, расчленяются/со-единяются человеческие души, соответствуют, на наш взгляд, пред-ставления об ущербности (инаковости) потустороннего мира, в пер-вую очередь — многих его жителей. Среди жителей потустороннего мира много духов-уродцев — безголовых, одноруких и безруких, без-ногих и т. п. Они являются духами-помощниками шамана, его «пле-мянниками» («самыми сильными из них считаются трехногие») [Про-кофьева 1949а: 363]. Двухговым представляется водяной дух — *ут-кыль лоз* [Прокофьева 1949а: 357]. «*Олокоти-кум* — безголовые люди. Глаза, нос и рот у них на груди. Живут они там же, где души покойни-ков» [Пелих 1998: 73]. В загробном небесном мире обитают «живые человеческие скелеты», духи, которые не имеют «ни кожи, ни мяса, одни кости» [Прокофьева 1977: 69; 1949а: 363]. «Зубы у них оскалены.

По-селькупски это „*коп-кор*“ — живые человеческие скелеты (*лозы*)» [Пелих 1980: 31]. Ущербность можно обнаружить в облике хозяйки тайги: «она не имела бровей и была очень высока» [Пелих 1998: 64]. «У изображения хозяина ближней тайги одна нога и кисти рук выполнены отдельно от остального изображения и прикреплены к нему проволокой» [Пелих 1998: 64]. Некоторые *лозы* имеют шерсть на теле и один глаз на лбу [Мифология 2004: 187; Пелих 1972: 326]. Духи *йеречи* (*еретики*, *еретники*) имеют один большой зуб-клык [Мифология 2004: 138]. В нижнем мире ущербны солнце и луна — светят они тускло, а также все предметы, которыми пользуются его жители. Как мы уже говорили, у северных селькупов до сих пор все личные вещи, которыми сопровождают их покойных хозяев на тот свет при погребении, намеренно портят — одежду и постель подпарывают, надрывают, вещи продырявливают, надламывают ([ПМА]; Прилож. Рис. 22). То есть в ином мире антропоморфный облик умершего человека мог сохраняться, но к нему часто добавлялись какие-то ущербные черты. Однако и ущербность обитателей иного мира, как показал анализ способов перехода в иной мир, — лишь одна из вариаций их антропоморфного облика: по ряду представлений, душа-тело, перейдя границу миров через нарушение-возвращение своей целостности, оживала в ином мире, как и в земном, в виде этой самой целостности.

Образы духов, которые терзают/изменяют/трансформируют в другое состояние тела (= души) людей при переходе ими границы жизни и смерти, отличаются большим разнообразием, к этому выводу мы пришли в главе 1.3., там же мы заключили, что человек, перешедший границу иного мира, обретает вид и форму духа, олицетворяющего этот иной мир. Некоторые детали погребального обряда, рассмотренного выше, указывают на то, что дух, в чреве которого оказывался умерший, представлялся оленем (см. также гл. 1.3, раздел «Животное»): умершего в любое время года одевали в зимнюю одежду из шкур оленя; под голову умершему подкладывали подушку, набитую оленьей шерстью; во время гадания под гроб подстилали оленью шкуру [Прокофьева 1977: 70]. Кроме того, народные приметы предсказывали смерть, связывая ее с образами разных духов-животных; причиной болезни считался поедающий человека червь; в приведенном выше тексте о путешествии в иной мир людей терзают огромные птицы или люди тонут в воде речного потока (напомним, водоем — тоже образ духа-предка), но родные и близкие умерших пребывают в убеждении, что в ином мире умерший остается человеком (ущербным или целым), а не превращается в животное или птицу. Объяснение этому противоречию мы видим одно: «жизнь как на земле» и антропоморфный образ покойников/душ умерших — одно из поздних представлений о потустороннем существовании, оно частично заместило более ранние картины о метаморфозах души в чреве неантропоморфного ду-

ха и составило с ними причудливые комбинации и сочетания. По ряду представлений, за время отсутствия на земле душа человека могла пройти несколько иных миров и прожить несколько жизней, умирая и возрождаясь, трансформируя свой облик при переходе из мира в мир. Повторим: «После смерти человека его душа уходит в нижний мир, проживает там новую жизнь, умирает снова и превращается в жука. Эти жуки поднимаются на небо и там превращаются в верхних крылатых людей. Прожив там еще жизнь, крылатый человек умирает, солнце берет его душу и посылает на кончике луча на землю, где душа вновь вселяется в тело новорожденного ребенка и снова начинает жизнь в образе человека» [Пелих 1998: 31, 74]. Схемы круговорота души мы рассмотрели выше (гл. 1.2). Таким образом, представления об инобытии, «жизни» в ином мире и облике покойников-духов отличаются большим разнообразием.

Широкий пласт народных представлений об опасности, исходящей от покойников, также содержит указания, что все покойники рассматривались как духи-пожиратели душ живых людей. «Мертвый человек мог проглотить и забрать с собой души живых людей, поэтому мертвецов боялись» [Мифология 2004: 120]. «Покойник выходит из могилы и может забрать с собой» [ПМА]. «Ночью *лозы* ходят к людям и съедают их» [Мифология 2004: 187]. Как дух, способный взять, проглотить душу живого человека, воспринимался также больной человек, о чем мы уже упоминали выше. Страх перед мертвецами отражен во многих фольклорных текстах, в деталях погребального обряда, правилах посещения кладбища, в разного рода запретах и приметах и характерен для селькупов до сих пор.

Особенно опасным считался покойник (= дух), если он ушел в иной мир, затаив обиду на близких или сильно тоскуя по ним. Не менее боялись покойников, «проклятых родителями» или неправильно захороненных. Полагали, что такой покойник не хотел или не мог «уйти с миром» и возвращался, чтобы съесть душу какого-либо родственника, или просто охотился на людей [Прокофьева 1977: 70—75; Пелих 1972: 61; 1998: 79].

Охотник, брошенный и ограбленный компаньонами, вез из далеких промысловых угодий домой умершего во время промысла товарища. Мертвец по ночам оживал, у него вырастали клыки. Друзья садились у костра, пили вместе чай, после чего мертвец добывал много пушнины, а наутро «опять ложился». Затем покойник догнал и съел предавших его товарищей, одолел (съел) другого покойника, вставшего на их пути, и доставил своего живого друга вместе с их общей пушной добычей в родную деревню. Дома охотник совершил жертвоприношение и «выкупил» душу покойного товарища, после чего тот исчез [Пелих 1972: 329].

Несчастьем для умершего человека считалось его захоронение не на своем (родовом) кладбище, так как душа его тогда не могла встретиться в подземном мире со своими умершими родственниками. «Самый большой грех — увезти тело покойного вверх по течению реки. На тех людей, кто это сделал, накладывается страшное заклятие *пар-рымба* („да искоренится твой род“). Селькупы, опасаясь нарушить какое-либо правило похоронного ритуала, всегда зовут перед похоронами шамана и советуются с ним» [Пелих 1998: 79]. «В старину на похоронах обязательно бывал шаман, он говорил что-то, чтобы умерший не вернулся» [Прокофьева 1977: 73]. «У человека, неправильно похороненного, душа не может уйти в назначенное ей место в подземном мире. Такие неприкаянные души продолжают скитаться по земле. Они превращаются в черных дьяволов *сэг-гула*. В далекой глухой тайге *сэг-гула* живут целыми поселками» [Пелих 1998: 78]. «Души утонувших, пропавших в лесу или замерзших людей превращаются в леших» [Мифология 2004: 120]. «Если же человек умирал почему-либо в других условиях, то его могильная душа (*кэдо*) могла остаться в этом мире, и покойник становился „еретником“. Могли быть и другие причины, например, проклятие матери, которые превращали покойника в *еретника*» [Пелих 1972: 61]. «В лодках нельзя было хоронить утопленников. „Иначе беда будет, он покоя не даст“ — говорили старики» [Пелих 1972: 67]. «В Нарыме широко распространены легенды о покойниках, оставленных на деревьях и почему-либо не похороненных в земле. Душа покойного в этом случае оставалась в трупе и не давала покоя живым. Место становилось нечистым. Здесь „чудилось“» [Пелих 1972: 73].

Может показаться, что лишь обиженные чем-то покойники угрожали людям, так как, не имея возможности превратиться в духа, они не уходили в иной мир. Но, как видно из приведенных примеров, обиженные/опасные умершие, подобно прочим умершим, все-таки превращались в духов — леших, *еретников*, *сэг-гула* и пр.; опасные умершие все-таки уходили в свой мир, будь то поселок *сэг-гула* в глухой тайге, «мир, где обитали злые — *ieretkula*» [Пелих 1972: 167], или обычное кладбище рядом с поселком, и уже оттуда они возвращались вредить живым. Мы считаем, что через опасность обиженных покойников устная традиция объясняла природу покойников-духов вообще: ловля и поедание живых людей духами-мертвецами были сущностью и предназначением всех духов без исключения. «Жизненное кредо» каждого духа может быть выражено словами духа *Шонкытыль*: «Чем я питаюсь, жить буду? Я человека мясо съедая, живу!» [Мифология 2004: 319] — слово «мясо» здесь использовано в значении «душа-тело». Таким образом, «опасные» духи-покойники ничем не отличались от остальных духов, не менее «опасных».

Итак, значения понятий «дух», «покойник» и «душа» («могильная» душа — та же душа, но в ее инобытийном состоянии) равнозначны, через эти понятия традиционное мировоззрение селькупов объясняет идею бессмертия и круговорота жизни во вселенной.

Младенец. В представлениях селькупов «все живое на земле происходит из какой-то малости» [Мифология 2004: 213]. «Вся пригодная для жизни часть земли появилась из травинки с головы старухи земли, разросшейся по поверхности „старой земли“» [Мифология 2004: 236, 304]. Люди-вши выходят из головы матери-земли [Мифология 2004: 72]. Через отверстие в небе размером с головку веретена жизненная старуха/*Ном* посылает человеку на землю семена ягод, птичьи перья и шерстинки зверей, из которых они плодятся и чем питаются люди [Прокофьева 1976b: 110; Пелих 1998: 72; Мифология 2004: 213]. «И муравей, и червяк, и бабочка — все они проваливаются на землю с неба: „Там, однако, дырка есть. Мы, остяки, так думаем“» [Гаген-Торн 1992: 104]. *Ильсат* — душа человека, украденная покойником и пойманная шаманом, имеет вид икринки [Прокофьева 1976b: 124]. В яйце селезня спрятана жизнь богатыря *Чвэччын кэды* [Пелих 1972: 345—347; Гемуев 1984: 145—147]. При раздирании оленьих жил у героини одной сказки «из жил телки оленьи выходят» [Пелих 1972: 351]. Звезды-пауки — души людей, посылаемые на землю матерью-паучихой, одновременно осмысляются как рыба чешуя, застрявшая в неводе-паутине, развешанном богами на небе для просушки [Прокофьева 1961a: 63; 1976b: 108]. Традиционное представление о происхождении всего живого на земле декларирует фраза шамана с Нижней Тунгуски Василия Мосейкина, произнесенная на заседании кооперативного общества: «Рябчик надо сразу бить и чистить, а перо полетит и будет новый рябчик» [Запольский 1929: 12].

В мировоззрении селькупов источником жизни на земле был иной мир, мать-жизнедательница-прародительница и ее утроба. Главное божество селькупов посылало на землю души тех, «кто должен родиться», — некое жизненное начало. По своему происхождению это жизненное начало принадлежало иному миру и было формой потустороннего существования: жизненное начало (душа) считалось духом. Довольно большой ряд представлений селькупов указывает, что облик у этой души-духа был младенческий. У южных селькупов «зародыши людей, животных, птиц и рыб, которые представлялись чем-то вроде червя, жука», назывались *кава лозы* — черти, духи [Пелих 1980: 64].

В мифе о происхождении людей жизненное начало человека, «упавшее» с неба на землю, имеет облик ребенка: «Первые два человека, мужчина и женщина, упали с неба вместе с карасями. Эти люди были столь малы ростом, что их можно было принять за пятилетних ребят. Впоследствии от них родилось 7 человек детей» [Третьяков 1869: 422].

Согласно традиционным представлениям, земная женщина-мать производила на свет младенцев-духов. («По одному из рассказов молодой селькуп стал шаманом после того, как ему явилось видение рождающихся из „женской щели“ духов-лозов» [Головнев 1995: 527].) Родившийся младенец, явившийся «оттуда», считался *лозом* (духом) пока у него не вырастали зубы, означающие обретение им полноценного земного тела [Гемуев 1980: 128, 135]. Появление зубов связывалось с формированием скелета. До года младенец не имел имени. Его называли «совсем маленький мальчик» (*кыбля-ня*) или «малюсенькая девочка» (*кыбля-нетек*) [Гемуев 1980: 136]. Возможно, это объясняется тем, что селькупы избегали называть духов по имени. (В годовалом возрасте этапы и рубежи роста и взросления ребенка не заканчивались, но для рассмотрения последующих этапов материала у нас недостаточно.) Отношение к беззубым младенцам было соответствующее: их опасались [Гемуев 1980: 128]. «Если умирает только что родившийся ребенок, он уносит еще жизни» [ПМА].

То, что младенец — инобытийная форма жизни, дух, объясняет обилие младенческих образов в сонме селькупских духов. Они, в свою очередь, подтверждают, что младенец — форма потустороннего существования. Младенческий плач слышится из сопки, в которой живет хозяйка земли *Тэтты Имля* со своим народом [Головнев 1995: 498—499]. В старых заброшенных сараях (лабазах), в которых нельзя ночевать и которые представляются селькупам потусторонним миром, тоже обитают дети: «Дети плачут из лабаза этого» [Мифология 2004: 331—332; ПМА]. В голого младенца превращается рыба, выловленная в Чертовом озере (*Лозыль то*) в Тазовской тундре, когда ее «снова опускаешь в воду — опять становится рыбой» [Головнев 1995: 498—499]. «Маленький человек» — «черный, волосы с головы до ног», — выловленный неводом в другом Чертовом озере, имеет мать, которая в гневе может «все огнем помести» [Пелих 1972: 344].

Младенцев, которые «не росли» или умерли беззубыми, выкидывшей, как особую категорию злокозненных и опасных духов, боялись:

«*Куд* — это злой дух, бес, сатана в образе новорожденного ребенка. Он невероятно быстро бегают по лесу и кричит так, что слушать невозможно. Когда кричит *Куд*, надо затыкать уши, а то оглохнуть можно. Когда едешь по реке в лодке и услышишь на берегу *Куда*, надо скорее перекреститься, а то *Куд* может прыгнуть с берега в лодку и потопить ее. Для защиты от *Куда* вырезают из жести изображение маленького ребенка с круглой головой и загнутыми концами рук и ног. Шьют из бересты две маленькие колыбельки в форме *ниты*. В одну колыбель кладут фигурку *Куда*, в другую складывают чистые тряпочки — пеленки. Все это заворачивают в платок и кладут в дорожную сумку. Считается, что если у человека есть такой амулет, *Куд* на него никогда не нападет. Рядом кладут небольшую медную пластинку в

форме ножа. Это *лозыль-понг* (чертов нож), которого боятся злые духи» [Пелих 1998: 55]. То есть «чертов» нож защищал людей от духа-младенца *Куда*. В колыбель с обычными младенцами тоже обязательно клали острый железный предмет — «для защиты от злых духов». Для защиты кого от духов? Какой действительный смысл у этого острого железного предмета в детской колыбели? Не для защиты ли семьи новорожденного от духа-новорожденного?

Считается, что дети, потерявшиеся или погибшие в лесу, а также замурованные в пни или дупла деревьев тела выкидышей и «беззубых» (не доживших до года детей) превращаются в голотелых железокрылых *патьянг*, родню *мачиль лоза* (хозяина леса) [Головнев 1995: 506]. Их голоса сходны с лаем собак. У них круглая голова с ястребиным клювом, короткая шея и пестрый длинный хвост. Крылья — из сверкающего железа, а перья острые, как ножи. На них собаки не лают, боятся, поджимают хвосты. Убивать их нельзя, иначе тут же умрешь. *Патьянг* прилетает к человеку, которому не суждено долго жить. Случайно *патьянг* не прилетает [Головнев 1995: 506]. Маленькие дети не превращаются в *патьянг*: они и есть *патьянг*, пока не вырастут и не повзрослеют, пока не станут полноценными земными существами. Видимо, обычные младенцы могут проявить себя как *патьянг*, если их родственники не будут выполнять определенных правил обращения с ними, например, не обеспечат колыбель младенца охранительными амулетами (железным предметом, челюстью оленя, колокольчиком и пр.).

Выкидыш и мертворожденный ребенок называется у селькупов также *выган*. «Выкидыш *выган*, захороненный в болоте, может превратиться в *выгдгул-лоза* — страшного водяного черта. Внешне *выгдгул-лоз* напоминает человека ростом с новорожденного. Он показывается людям у реки, пугая их невероятно громким голосом, и заставляет перевезти себя на другой берег. Надо, чтобы он сел в лодку спиной к гребцу» [Головнев 1995: 506]. «Вышел из леса человек, одетый, как кукла, небольшой, сантиметров сорок, а голос — оглохнуть можно. Так кричит, аж сквозь ушей проходит» [Гемуев 1980: 127]. Точнее сказать, *выган* не «может превратиться» в *выгдгул-лоза* — *выган* и есть *выгдгул-лоз*. И его намерения по отношению к человеку зависят от поведения последнего.

Мать-предок сама может иметь (принимать) облик младенца. Озерный дух в образе маленького ребенка с крючком во рту, разгневавшись на нерадивого селькупа, нарушившего нормы традиционной морали, отнял у людей озерную и речную рыбу [Пелих 1998: 59]. По функции контроля над соблюдением людьми правил, установленных духами, образ этого младенца соотносится с образом великой матери. Этот младенец являет одновременно жизненное начало, рождаемое матерью-предком-водоемом, и саму мать-прародительницу. Аналогичное сочетание образов старости и младости наблюдается в сюжете, в

котором бабушка героя *Йомты*, оживленная его женой, воскресает в облике маленькой девочки [Прокофьев 1935: 109]: в круговороте жизни образы старухи-предка и младенца эквивалентны. На эквивалентность образов матери-предка и образов души мы уже указывали выше.

У тазовских селькупов до сих пор жива традиция воздушных захоронений беззубых младенцев и выкидышей. Эту категорию умерших здесь хоронят в дупле, в выдолбленном стволе дерева со спиленной верхушкой (Прилож. Рис. 19—21), подвешивают на дерево или укрепляют между деревьями в гробике или завернутыми в бересту [ПМА]. Сохранились сведения, что раньше детей хоронили у подножия пня, под корягой [Мифология 2004: 260], бросали в болото [Гемуев 1980: 127]. Как нам кажется, когда-то такие способы захоронений были не специфически младенческими, а общепринятыми, что подтверждается, по устному свидетельству Е. А. Алексеенко, и кетским материалом. Но с течением времени они сохранились лишь для категории умерших детей. На расспросы о том, почему детей не хоронят в земле, как остальных умерших, нынешние селькупы отвечают уклончиво: «Чтобы они своим плачем старикам не мешали» [ПМА].

Нужно заметить, что рубеж превращения младенца-духа в человека, маркируемый появлением у младенца зубов, является достаточно условным и относительным. Ребенок, вышедший из колыбели, еще в течение ряда лет не может считаться взрослым, он по-прежнему сохраняет связь с миром духов. Например, селькупы верят, что маленький ребенок может видеть то, чего не видят другие люди: «Когда маленький ребенок становится на четвереньки и смотрит между своих ног, то это значит, что в этом направлении (оттуда, куда смотрит) кто-нибудь придет» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 10, л. 36, 37].

Итак, младенцы и маленькие дети были в представлениях селькупов духами. Духи — это покойники, повторим: «*Лосы* — это покойники. Любой покойник — *лос*» [ПМА]. Следовательно, между образами младенца и покойника можно поставить знак равенства. Если рассуждать логически, в цепочке круговорота души по мифической вселенной форма жизни, которая приходила на землю, должна быть идентична (эквивалентна) той форме, которая покидала земной мир и возвращалась в потустороннее пространство. Душа появлялась в этом мире в образе младенца (маленького и легкого), а уходила в образе покойного (тоже воспринимавшегося маленьким и легким!); появление одного из них зависело от ухода другого: «Если старый умрет, то маленький родится. И наоборот было. Если умирать старый не хочет, а маленький болеет, то старый выздоравливает, а ребенок умирает. Это все черт делает. Раньше маленькими не дорожили» [Тучкова 1996: 88]. Интересно, что медведь — инобытийная форма жизни и покойник: в медведя, как селькупы считают, переселяется/превращается душа умершего после смерти — тоже представлялся в каком-то смысле «жиз-

ненной малостью», ребенком. «Медведь — это самый младший у нас, у людей. Я ему буду, скажем, старшая сестра. Если женщина подойдет к берлоге медведя, он тогда стесняется, не шумит. Даже двух-трехгодовую девочку стесняется, не шумит — это старшая сестра. А мальчика или мужика медведь считает старшим братом, а он младший. Он ведь (медведь) растет быстро, а человек много лет живет» [Пелих 1972: 326]. То есть с какой стороны ни посмотри, оказывается, что младенец и покойный действительно «одно лицо».

Новорожденного ребенка, как только он появляется на свет, обмывают = оживляют и укладывают в колыбель, но при этом он еще долго — пока находится в колыбели — считается *лозом*. Это означает, что он оживает не в этом, не в земном, а в ином мире, который представляет собой колыбель. Покойного обмывают и кладут в гроб — его жилище в ином мире. Подобная синхронность наблюдается также и во времени отсутствия зубов у младенца и покойного. Если вспомнить, что жизненное начало приходит в этот мир, умирая в ином, и сопоставить появление младенца и уход покойного, то «появление» следует уравнивать с «уходом». То есть младенец-покойник рождается-умирает, затем обмывается-оживает в ином мире — в колыбели-гробу. Значит, смерть и по смыслу и по временному отрезку сводилась в представлении селькупов к рождению. Тот, кто умирал, одновременно и рождался: «Душа умершего человека обязательно должна возродиться в ребенке его же рода» [ПМА]; «После смерти человека его душа уходит в нижний мир. Старик становится там маленьким ребенком и снова проживает свою новую жизнь» [Пелих 1998: 74]. Отсчет срока, проведенного умершим на «том свете» до возрождения на земле, начинается с положения умершего в гроб и заканчивается выходом младенца из *питы*. Можно сказать и так: события «умер-родился», равно «жил на том свете», происходят как одно действие с одним участником (младенцем-покойником). Время, проведенное «там», может считаться мигом, мгновением, а может быть промежутком длиною в жизнь, в течение которого на «том свете» умерший «живет как на земле — ловит рыбу, охотится и пасет оленей». Душа умершего может вернуться на землю через семь или через «тыщу» лет [ПМА]. Если мы заменим символы иного мира (гроб и колыбель) семантически равнозначным им чревом земной (= мифической) женщины, то срок пребывания души (= покойного-младенца) вне земного мира будет сроком беременности женщины. Гроб, могила, колыбель *питы*, женский «низ» и иной мир (утроба мифической матери-прародительницы) — не просто аналогичные символы и не цепочка образов утроб, следующих друг за другом, а одновременные повторы, утробы-проекции, сводимые во временном исчислении в одну утробу, несмотря на самые разнообразные картины инобытийного существования, с ними связанные. Упомянем еще два образа утроб, равнозначных вышеназван-

ным, — это человеческое жилище и земной мир. Рассматривать их мы не будем за недостаточностью материала.

Итак, душа человека (могильная душа, она же просто душа, но в ее инобытийном состоянии), дух, покойник и младенец — одинаковые, равнозначные друг другу символы (или понятия), посредством которых в мировоззрении селькупов выражается идея бессмертия и вечной жизни.

В представлениях селькупов нами были обнаружены следующие варианты картин инобытийной жизни души человека: 1) жизнь в инобытии «как на земле» в антропоморфном целостном облике (= поедание духом только в период перехода); 2) жизнь в инобытии «как на земле» в антропоморфном ущербном облике (= имманентное поедание духом); 3) жизнь в инобытии в неантропоморфном целостном облике (= поедание духом только в период перехода); 4) жизнь в инобытии в неантропоморфном ущербном облике (= имманентное поедание духом). Данные варианты могут образовывать комбинации и сочетания. Душа человека в ином мире может проживать несколько жизней и «проходить» несколько миров.

2.2. Фольклорные герои *Ича* и *Кызы* — образы души человека

Рассмотреть особо фольклорных героев *Ичу* и *Кызы* как образы души нас побудило то, что *Ий*, *Ия* — один из вариантов имени *Ичи* — переводится у селькупов как малыш, ребенок, сын, детеныш животного [Тучкова 2002а: 96], а значит — младенец и инобытийная форма жизни. По материалам Е. Д. Прокофьевой, злой дух *Кызы* составляет неразрывную оппозицию герою *Иче*. Кроме того, в сюжете о сражении *Ия* и *Кызы* это сражение происходит в огненном мире-утробе матери-предка, и мать молотом разрубает спаявшихся своими кольчугами героев. То есть *Ий* и *Кызы* — два «железных» элемента сплавляются в огненно-железном чреве матери-жизнедательницы. Этот сюжет очень яркий и образный. *Qiz* в древне-тюркском языке обозначает 'девочка', 'девушка', 'дочь' [Древне-тюркский словарь 1969: 449а]. Возможно, имя селькупского героя *Кызы* и тюркское слово *qiz* ничего общего не имеют, но мы пока только указали причины, побудившие нас к написанию данной главы.

Иче — образ души человека. Итак, фольклорный герой *Ича* (*Ий*, *Бй*, *Ия*, *И*, *Ая*, *Ичика*, *Ичакычыка*, *Ичикечика*, *Йомпа*, *Итя*, *Итте*, *Идже*, *Иде* и др.) — божественный сын и защитник селькупского народа, по замечанию Н. А. Тучковой, во многих текстах выступает как маленький ребенок, малыш, или даже младенец: «*Идя* в берестяной люльке спит». Иногда «размеры маленького *Итте* буквально исче-

зающе малы. Он так мал, что, прицепившись к нартам сзади, оказался незаметным для людей, тащивших эту нарту, или смог спрятаться под одежду старика и стать невидимым. Его младенческий возраст подчеркивается также несознательным детским поведением» [Тучкова 2002а: 96—97]. Сказочное детство *Ичи* обычно проходит в глухом месте, в верховьях какой-то реки. Его растит и воспитывает бабушка, обладающая магическими способностями.

В сказках *Ичу* очень часто сравнивают с пауком, стрекозой. Паук, мизгирь, стрекоза — ипостаси *Ичи* [Мифология 2004: 98, 117, 176]. Бывает, что образ *Ичи* ассоциируется со звездой. Черт-старик, разыскивая *Ичу*, пересчитывает звезды на небе: не появилась ли лишняя звезда в семизвездном созвездии, то есть не ушел ли *Ича* на небо. В другой сказке черт-старик обнаруживает, что на небе не хватает одной из звезд и находит *Ичу* на дереве [Прокофьев 1935: 102].

В часто повторяющемся фольклорном сюжете *Ича* натягивает на себя птичью шкурку очень маленького размера и оборачивается этой птичкой. Не реже в сказках встречается эпизод, когда *Ича* превращается в скелет, а потом возвращает себе прежний облик.

Н. А. Тучкова, анализируя образ *Ичи-Итте*, замечает, что в некоторых сказках он постоянно норовит заснуть, но не просто от лени, а для того, чтобы набраться сил, вырасти: «день он пробалуется, вечером в свой уголок заберется и спит»; «поест-спит» [Тучкова 2002а: 96—97]. Часто сказка заканчивается тем, что *Итте* решает удалиться от своего народа, он уходит далеко за моря, отдохнуть и поспать: «*Итте* не умер, он еще проснется и вернется» [Тучкова 2002а: 103]. «Когда *Итте* уснет смертным сном, душа его войдет в ствол живого дерева и будет наблюдать оттуда за всем, что происходит на земле. Но придет время, и *Итте* вернется к своему народу таким же, каким был. Он проснется от долгого сна во всем блеске своего ума и тела» [Пелих 1998: 44]. Понятно, что время отсутствия *Итте* на земле — это время его пребывания в ином мире. Так же временно отсутствует на земле и любой другой человек, проживая в потустороннем мире свои «посмертные жизни».

Стало быть, герой *Ича/Итте*, воплощая в себе человеческого ребенка, сына, внука священной бабушки, а также детеныша животного, зародыша, паука, стрекозу, звезду, птичку и скелет, умирая/уходя от людей в мир духов и снова возвращаясь, служит образом души, духа и жизненного начала. Чистокровный селькуп, сын и в то же время предок селькупов, он является собирательным образом, сутью, силой и лицом своего народа, человеком, богом, защитником и примером для подражания. Фольклорный образ *Ичи* — как «эталон» или «шаблон» объясняет те «правила» и «законы», которые формируют идею о круговороте жизни в традиционных представлениях селькупов. Он — об-

разное воплощение идеи, через его образ эта идея формулируется и объясняется.

По-видимому, слово *ийя* является заимствованием из тюркских языков, где оно восходит к пратюркскому *idi*, древне-тюркскому *idi* 'хозяин', 'владелец', 'господин' [Древне-тюркский словарь 1969: 203a]. Примечательно, что «якутское *иччи/inчи/итчи, ласкат. иччіка* — это владелец, хозяин, владыка, хранитель, дух-властитель — особый род существ, пребывающих в определенных предметах и явлениях природы: содержимое, сущность, внутренняя таинственная сила, имеющаяся в каком-нибудь предмете: зародыш, тельце в яйце. Все предметы и явления природы, влияющие непосредственно на благосостояние человека, имеют своего *иччи*. Всем *иччи* приносятся бескровны жертвы» ([Пекарский 1959: 989—991]; цит. по: [Ким 2000: 171]).

Ича и Кызы — образы души человека. Напомним, что «племя» селькупов северной группы, переселившихся в XVII в. на р. Таз с р. Тым, имело дуальную социальную организацию и делилось на две экзогамные половины (фратрии) — род *Кассыль куп* — 'Кедровки люди' и род *Лимбель-куп* — 'Орлиные люди' [Прокофьев 1928: 96—103]. («Под тазовскими самоедами мы разумеем здесь не юраков, а только два рода, или племени — *Лимбель-гум* и *Казель-гум*» [Кастрен 1999: 159].) Каждый из родов (половин/фратрий), считая общим верховным божеством старуху-прародительницу *Илынтыль кота*, имел своего собственного мифического родоначальника.

Как мы полагаем, род Кедровки — *Кассыль куп* связывал себя с божеством *Кызы* — владыкой нижнего мира. В церемонии оживления бубна, описанной Г. Н. Прокофьевым, возвращаясь из «путешествия» в верхний мир, люди рода Кедровки делают поворот против солнца [Прокофьев 1930: 371], обход чего-либо против солнца — символическое действие, которое маркируется отрицательным знаком, оно устанавливает родство совершающих это действие с нижним миром. Кедровка в селькупском — *касы, казы* [Прокофьева 1949а: 351; 1961а: 65], а кедр считается у селькупов символом мира мертвых [Прокофьева 1976b: 115].

По материалам Е. Д. Прокофьевой, *Кызы* — злой дух, причиняющий всяческие беды, несущий тьму и холод. «Жадно протянута его рука к миру людей, чьими жизнями он живет, жертв от которых он ждет. Он антропоморфен. Зовут его *Кысы-Касы*» [Прокофьева 1961а: 68]. *Касы* — один из вариантов имени *Кызы*, который Е. Д. Прокофьева связывает с названием племен древних *касов*, предположительно принимавших участие в этногенезе селькупов [Прокофьева 1961а: 68, 73]. По сведениям В. В. Передольского, дух, от которого «идет все зло, все болезни и смерть на земле», носит имя *Кысэ*. *Кысэ* живет там, «куда вся вода бежит» [Передольский 1908: 43, 50].

Кызы и *Ий* являются двоюродными братьями и всегда враждуют [Прокофьева, 1961а: 56]. *Кызы* не считается чистокровным селькупом. Он сын чужестранного богатыря *Касы* и сестры матери *Ия* [Прокофьева 1961а: 56].

Теперь рассмотрим, с каким божеством мог соотноситься орел и род Орла. Место мифической птицы орла, по традиции, было на вершине или на солнечной стороне священного дерева селькупов [Прокофьева 1961а: 69]. Орел — это большескрылая птица, облако, охраняющее солнце от злого начала. «Связь солнца — огня — облака — орла — птицы — „огнем дышащего коня“ — ярко выявляется в фольклоре» [Прокофьева 1961а: 70]. По одной из сказок, записанных Е. Д. Прокофьевой, солнце — царь, мужчина и Орел [Прокофьева 1976b: 108]. То есть, Орел связывается в представлениях селькупов больше всего с небом, солнцем, вершиной дерева, огнем, облаком и огнедышащим конем.

Ий — небожитель, его чум всегда стоит на солнечной стороне неба [Прокофьева 1961а: 63]. *Ий*, восседая на облаке, стреляет из лука громовыми стрелами на землю в слуг злого духа *Кызы* [Прокофьева 1961а: 70]. Гром — это голос гневающегося *Ия* [Прокофьева 1976b: 108]. «*Ича* спускается иногда на землю на своем чудесном коне. Это „небесный конь конца неба; от него рождаются шаманские олени“. Это его бег на небе вызывает гром. Это огонь из его ноздрей полыхает на небе молниями, когда *Ича* стреляет» [Прокофьева 1961а: 56]. Книга жизни старухи-жизнедательницы, в которую она записывает души родившихся людей, носит название «небесного сына *Ия* книга» [Прокофьева 1961а: 58]. Таким образом, *Ий* связывается с небом, солнцем, громом-молниями, добром (жизнью) и огненным конем, в чем проявляется соответствие между ним и Орлом.

В описании церемонии оживления бубна род Кедровки — род тещей, отдает своих невест в род Орла, который считается родом зятьев Кедровки [Прокофьев 1930: 366, 370]. Мифический представитель рода Орла — «Кедровки зять *Ий*» [Прокофьев 1930: 370]. Таким образом, род Орла, связанный с добрым верхним божеством *Ием*, и род Кедровки, возглавляемый злым нижним духом *Кызы*, соединены брачно-родственными узами и противопоставлены друг другу. Род Орла и род Кедровки по отношению друг к другу «чужие». Обычай вступать в брак с «чужеземцами» был брачной нормой традиционного общества [Геннеп 1999: 36; Долгих 1982].

По легенде, когда «злой» *Кызы* и «добрый» *Ий* в пылу битвы поднялись с земли в огненный мир, «где каменный мыс спускается», кольчуги борющихся спаялись, они стали беспомощными и неподвижными, и старухе-матери пришлось разрубить их кузнечным молотом/мечом, разъединять кузнечными щипцами [Прокофьева 1961а: 55—56; 1976b: 111; АМАЭ, Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 18, л. 98]. Огненный

мир — самый яркий образ утробы священной матери. С душами *Ия*-зятя и *Кызы*-тестя, оказавшимися в воспроизводящем родовом чреве «старухи-свояченицы», происходит слияние, которое, надо думать, должно привести к рождению новой души — продолжательницы рода. То, что речь здесь идет о душах *Ия* и *Кызы*, точнее, что *Ий* и *Кызы* являются олицетворением душ, доказать несложно: содержанием утробы матери-прародительницы могут быть лишь души; перерождение души — ее единственная функция и суть.

Заметим, что обе души в этом сюжете — и *Ия*, и *Кызы* — мужские (вспомним также образ «беременного» великана-камнееда *Пуль амыг-рыль куна*, живот которого был набит камнями — мужскими душами [Мифология 2004: 247—248]). *Ий* — подчеркнуто мужское начало — зять, жених, само его имя переводится как «сын». *Кызы* в данном случае представляет душу тестя, «мужскую», родовую душу женщины-невесты, дочери тестя, унаследованную ею от отца. О том, что мужчина *Кызы* «вырос» из женского образа, говорит то, что в нескольких фольклорных текстах *Итте* имеет не двоюродного брата (*Кызы*), а двоюродную сестру, которая по характеру соответствует злему *Кызы* [Мифология 2004: 156, 318; Гемуев 1984: 140—143]. В числе этих текстов — мироустроительные мифы. Брак между братом и сестрой — божествами-антиподами и мироустроителями — мифологическая универсалия, отмеченная во многих культурах мира [Мифы народов мира 1997: 174—176]. Кузенный брак — одна из обязательных или предпочтительных форм брака, свойственная доклассовым и раннеклассовым обществам [Народы и религии мира 1999: 896]. В образе *Кызы* в данном сюжете акцентируется мужское родовое начало невесты. Душа-*Кызы* соответствует женщине, «перекодированной» в мужчину. Превращение женщины *Кызы* в мужчину *Кызы* указывает на происходящую в мировоззрении селькупов замену женских мифологических образов мужскими, имеющую социальные корни в счете родства по отцовской линии. Можно предположить, что подобным образом меняли пол и другие божественные мифологические персонажи.

О развитии образа *Кызы*. Итак, мы интерпретировали *Кызы*, злого духа нижнего мира, связанного со смертью, как родоначальника «людей Кедровки», противопоставленного «людям Орла», и образ женской «мужской» души. Но этим его основные характеристики не исчерпываются. Семантика образа *Кызы* выходит за рамки данной идентификации.

Об основателе рода Кедровки существует предание: «Раньше *Кыс* был одним из селькупских богатырей — *матуров*, а потом ушел в землю. Это произошло во время борьбы селькупов с ненцами. Селькупы потерпели поражение и были окружены. Селькупские богатыри превратились в птиц и улетели. Один богатырь превратился в Глухаря, второй — в Лебедя, они улетели к русским, а третий — *Кыс*, он же Хо-

зыр-матур, превратился в Кедровку, улетел под землю и превратился в чудовище *калагу*. Изображение *калаги* делается из железа и напоминает щуку, которая живет в глубинах мирового океана, на котором плавает земля. Иногда *калага* через глубокие таежные озера выходит наверх. Под взглядом *калаги* погибает все живое на земле». «*Калага* — подземное чудовище смешанной породы, щука-мамонт. Селькупы называют его еще *Кыс*» [Пелих 1998: 34]. Вариантом имен *Кыс* и *Хозыр-матур* является имя *Кызур-матур* [Пелих, 1998: 64—65], а для обозначения мамонта селькупы чаще используют слова *козар*, *кощар* [Григоровский 1882: 49; Прокофьева 1949а: 159]. Таким образом, *Кызы* может трактоваться как мамонт и, следовательно, как одна из ипостасей матери-земли-прародительницы. Предание объясняет, почему *Кызы* стал ассоциироваться только с нижним миром, и снимает с него однозначно негативную окраску.

Аналогия *Кызы* с образом мамонта — не единственное указание на то, что в каких-то мифологических пластах этот персонаж дублирует образ матери-прародительницы. На рисунке, изображающем камлание шамана, *Кызы* идет из нижнего мира со своим войском — «кровавых людей полчищем» [Прокофьева 1961а: 72]. Эти красные люди живут по берегам красного моря [Прокофьева 1961а: 58, 73], того моря, которое идентифицируется с огненной утробой матери-прародительницы и иным миром.

По представлениям селькупов небесный *Ий* во время грозы стреляет каменными стрелами-молниями в слуг злого *Кызы*, которые выходят из-под земли через дупла старых деревьев [Прокофьева 1976b: 108]. Мифологическое оплодотворение небом земли («верхом» «низа»), которое ясно видится за этой метафорой, подобно вышеописанному действию в огненной утробе священной матери. *Кызы* в этом мифологическом эпизоде также выступает не только в роли злого духа, но и в роли оплодотворяемой земли и женского начала. Священная мать, самым ранним образом которой была земля, рождающее «внутри земли», модифицировалась в мужчину-*Кызы*, хозяина нижнего мира. Дух *Кызы* в прошлом мыслился самой матерью-прародительницей.

Кызы питается душами людей, в чем копирует «злую», убивающую половину великой матери. Видимо, эта его функция, связанная со смертью, лежит в основе современного преимущественно негативного отношения к его образу: «*Кызы* — вроде негодяя, неприличное ругательство. *Кыз* — говорить не разрешается. *Кызы* — это хуже, чем у русских дьявол, сатана» [ПМА]. Мы уже указали, что в действительности *Кызы* не воспринимается однозначно злым божеством, так же как не всегда он связывается с нижним миром. Например, в образе богатыря *Кызур-матура* он сохранился в народной памяти как мужчина-воин, защитник селькупов, пробивающий/оплодотворяющий землю своими стрелами (как божество верхнего мира), и герой-мироустроитель:

Кыгур-матур имел очень сильный лук. Он мог пробить стрелой все семь ярусов земли. Однажды он выстрелил из лука в Полярную звезду, но его стрела упала на водоразделе рек Сыма и Таза. Она пробила все семь ярусов земли и упала в воду мирового океана. Через отверстие, пробитое этой стрелой, пошла вода, и образовалось большое озеро Колдто. А сам матур окаменел и ушел под землю. Это произошло в районе юрт Кызуровых. Сейчас матур будто бы уже начал выходить из земли. Он уже на грудь из земли вышел. Старики говорят: «Когда *матур Кыгур* весь из земли выйдет, к селькупам вернутся их былые слава и могущество» [Пелих 1998: 65].

Таким образом, развитие образа *Кызы* шло сразу по нескольким направлениям. Примечательно, что в мифологии селькупов имеется несколько персонажей, во многих чертах повторяющих образ *Кызы*, но менее «разработанных». К ним относятся в первую очередь *Каль-нум* (*Коль-нум*) — злой и драчливый сын бога *Нума* и старухи матери-земли [Пелих 1998: 36] и божественный *Кан* — сын *Париде-нума* и злобной *Тэгем* [Пелих 1998: 39]. Общие характеристики имеют *Кызы* и сложный собирательный мифологический образ старика *Кандальдука* — хозяина нижнего мира, чьи главные ипостаси — дерево, вода, паук, время, холод, месяц и собака. В его ведении находятся зародыши человеческих душ [Пелих 1980: 9—14; 1998: 42].

В связи с рассматриваемым образом *Кызы* нам представляется интересным слово *кассы*, которым селькупы называют жертвы духам в виде прикладов — полосок ткани белого, красного и черного цвета. Их вешают на жертвенные деревья, называемые *кассиль по*. Может быть, в созвучии слова *кассы* с именем *Кызы/Касы* скрыта связь всех духов с их прообразом, мифической матерью-первопредком. Слова *кэзы/кэды*, *казы*, *каза*, *кажа* в именах/названиях многих духов имеют значение «дух». Например: богатырь *Чвочен Кэзы* (*Чвочен Кэды*) — хозяин земли [Пелих 1972: 222, 346]; *кэды* — дьявол [ПМА]; *казы-тоджа* — чертова трава-осока, считавшаяся нечистой [Пелих 1972: 40]; *кажа* — сорока, связываемая с нижним миром [Мифология 2004: 142; Прокофьева 1961а: 61]; *кас* — звезда [Пелих 1972: 167] и образ души-духа; *каза*, *кассиль* — кора дерева [Пелих 1972: 344; Лебедев 1978: 73] — образ утробы матери-дерева и т. д. Да и сами приклады *кассы* тоже считаются духами (см. гл. 1.3, раздел «Котел»), как и жертвенное дерево *кассиль по* (см. гл. 1.3, раздел «Дерево»).

Чрево священной матери, аналогом которой выступает *Кызы*, представлялось железным. Стало быть, созвучие имени *Кызы/Касы* с названием железа — *кэсы/кеса* [Мифология 2004: 148, 248] тоже не случайно. Железо, как мы уже говорили, всегда воспринималось как объект, заключающий в себе магическую потустороннюю силу, силу существ иного мира — духов, поэтому в любом железном предмете, по представлениям селькупов, был заключен дух. Видимо, отсюда

происходит частое совпадение имен/названий духов (и особенно духов, чей образ связан с железом) с названием железа. Например: *Пох-касы* — «бабушка»-прародительница кузнецов [Пелих 1980: 40]; *ор-кызы* — аркалан, «очень сильный» дух-помощник шамана [Пелих 1998: 73]; *Кыз-анги* — великая лосиха — мать всего живого на земле, имеющая железное сердце [Пелих 1998: 17—18], и *пенге касе* — «лосиха нижнего мира», изображением которой служит металлическая тарелка [Пелих 1980: 14]; *Кызы-порг* кум — дух-воин в железной парке [Головнев 1995: 137]; *нул лампыль кэзы* — небесные железные поплавки — солнце и месяц, воплощавшие в себе образ великой матери [Головнев 1995: 525], и т. д. Слова *касы*, *кызы*, *кассе*, *кэзы* в этих именах/названиях обозначают и духа, и его «железную» характеристику. Совпадающие по звучанию селькупские слова «дух» и «железо» равноценны по значению. Можно ли в таком случае считать их словами с одной языковой основой, одним корнем? На наш взгляд — да: имя *Кызы/Кассе*, а также названия духов *касы*, *кызы*, *кассе*, *кэзы* — эквивалентны названию железа *кэсы/кеса*.

О развитии образа *Ичи*. По нескольким противоречивым линиям шло развитие не только образа *Кызы*, но и образа *Ичи/Итте*. Мы специально умалчивали до сих пор о двойственности этого образа, чтобы выделить двойственность образа *Кызы*.

В значении «дух», «дьявол», «истукан» у селькупов неоднократно был зафиксирован термин *ижимба/ыдымба/иджемба*. А. Ф. Плотников сообщает, что «жертвы на священные деревья, или привески, инородцы называют *Коз-ыдымба* в честь *маджиль лоз* (урманного духа)» [Плотников 1901: 57]. О культе *иджемб* сообщает газета «Сибирь» за 1876 г.: один из русских торговцев посетил на р. Тым остяцкий священный амбар, в котором стояло много «истуканов» в мужской и женской одежде, истуканы эти назывались *иджембы* [Из Нарымского края 1876: 4]. По свидетельству Г. И. Пелих, память о духах *ижимбах* селькупы сохраняли и столетие спустя: «Селькупы старшего поколения неохотно произносят слово *ижимбы*, считая, что упоминание этого термина может принести несчастье. Предпочитают употреблять описательный термин и называют этого духа „старик“ или „кривой карась“. Рассказывают, что *ижимбы* выходят из воды ночью, они боятся дневного света. Ночью *ижимбы* пьют у людей кровь, размягчают кости человека, воруют из колыбелей грудных детей, отрывают у них головы, а кишки развешивают по деревьям и т. д. Но больше всего *ижимбы* боятся железа. Поэтому *ижимба* не может тронуть ребенка, если в колыбели лежит железный предмет. Культ духов-дьяволов *ижимбов* связан с мифической подземной рекой *Ижим*» [Пелих 1972: 145]. Мы полагаем, что слова *ижимба/ыдымба/иджемба*, обозначающие духов, имеют ту же основу, что и имя духа *Иде/Ыде/Идже*, из чего можно заключить, что божество *Ича/Итте* связано с культом *ид-*

жембы. (Ср.: *иджъе*, *идже-каза* — ‘сверхестественное существо’, ‘паук’, ‘мизгирь’ и одна из ипостасей *Ичи* [Мифология 2004: 117]; на закономерное фонетическое соответствие в диалектах селькупского языка *т~ч~ж~дж* указывала Е. Д. Прокофьева [Прокофьева 1981: 49]). Эти самые *иджембы*, как мы видим, не очень доброжелательны к людям, значит, *Ича* — злое божество?

Противоречит нашим рассуждениям о связи *Ия* с родом Орла, верхним миром, солнцем и жизнедеятельностью и тот факт, что Е. Д. Прокофьевой *Ий* был назван главой рода Кедровки, связанного с нижним миром: в священном амбаре-избушке фратрии Кедровки помещалось изображение *Ыйя* — родоначальника и предка [Прокофьева 1952: 99]. Заставить усомниться в собранном нами образе «доброе» *Ичи* могут данные, приводимые Г. И. Пелих: «*Ite* — месяц. В то же время богатырь, национальный герой селькупов, божество подземного мира, хозяин теней покойников. Мир, где обитают злые — *ieretkula*» [Пелих 1972: 167]. *Итте* имеет связь с месяцем, холодом и темнотой: «*Итте* — месяц» [Пелих 1972: 108].

Объяснение всем этим фактам мы видим в амбивалентности образа *Ичи/Итте*, унаследованной им от двойственной природы матери-прародительницы. Видимо, в каком-то варианте деления образа матери-предка *Ича*, как и *Кызы*, замещал ее и как доброе, и как злое божество и в верхнем мире, и в нижнем (отсюда, видимо, происходит и термин *ижимба/ыдымба/иджемба*, обозначающий духа вообще), а впоследствии остался преимущественно в верхнем. Также не всегда *Ича* был только мужским образом: прообразом *Ичи* была женщина, и не только сама священная мать — не исключено, что на каком-то промежуточном этапе развития его образа *Ича* был одной из дочерей священной матери. В некоторых мифах божественная мать имеет не двух внуков (брата и сестру или двух братьев), а двух дочерей — солнце и луну [Пелих 1998: 29].

Каждый из заместителей фигуры матери-предка — амбивалентные *Ича* и *Кызы* — мог возглавлять любую из взаимобрачующихся половин племени с дуально-экзогамной социальной структурой и, будучи женатым на сестре другого, считаться его зятем. Женихи из рода Орла брали себе невест из рода Кедровки [Прокофьев 1930: 370—371], а женихи из рода Кедровки брали себе невест из рода Орла [Прокофьева 1981: 62; Тучкова 2002а: 95—96]. В незавершенном исследовании по фольклору селькупов, хранящемся в архиве МАЭ, Е. Д. Прокофьева упоминает о предании, в основе которого лежит рассказ о борьбе селькупа *Ийя* со «злым» духом *Кысы* («своего» с «чужим»). В финале между ними устанавливаются связь и дружественные отношения — они женятся каждый на сестре другого. В этом же тексте сестры спасают спаявшихся в пылу битвы героев с помощью отказа (охотничьего орудия в виде ножа, крепящегося на длинном древке) и деревянного

молотка [АМАЭ, Прокофьева К-И, оп. 1, ед. хр. 18, л. 98]. Схема родового брака в данных текстах удвоена — *Ий* и *Кызы* женятся на сестрах. Эти сведения Е. Д. Прокофьевой лишь еще раз подтверждают, что род *Ийя* и род *Кысы* находятся в брачных (экзогамных) отношениях, и слияние за пределами земного мира душ *Ийя* и *Кысы* — метафора брака.

О развитии образа матери-первопредка. Итак, божества-антиподы — «верхний» *Ий* и «нижний» *Кызы* — мифологические персонажи, производные от образа старухи-матери. По материалам Е. Д. и Г. Н. Прокофьевых, эта старуха имеет два четко разделенных между собой лица — добрый и злой, а вот раздвоение ее образа на верхнюю и нижнюю старуху выглядит только как тенденция. Эта разделительная тенденция оформилась окончательно в других, мужских образах, заместивших божественную старуху на небе и под землей. Мужчины-заместители поделили между собой функции великой старухи. В нижнем мире дублером матери-прародительницы стал *Кызы* (сначала в образе женщины, потом — мужчины), который «поедал», забирал к себе в мир мертвых человеческие души. Небесное место великой матери заняли сразу три аналогичных друг другу божества — *Ий*, *Нум* (*Ном*, *Ноп*, *Париде-нум*, *Сэрнум*) и *Кок* (*Как/Кон/Кан/Каль-нум/Коль*). Образы *Нума* и *Кок*'а в фольклоре плохо разработаны и в главных чертах параллельны образу *Ия*. Помимо мужского обличья и доброй (или нейтральной) по отношению к людям натуры все три персонажа — громовержцы. Унаследовали они это свойство тоже от матери-предка — о том, что старуха-прародительница селькупов считается громовержцем, сочетая в себе, если судить по этому качеству, женское и мужское начала, мы уже говорили в главе 1.3 (раздел «Огонь»). *Ий*, *Нум* и *Кок* (и *Кызы* в мужском образе богатыря *Кызур-матура* [Пелих 1998: 65]), а изначально и сама старуха во время грозы кидают на землю огненные каменные и железные стрелы-молнии (а также пули и просто камни). Эти огненные стрелы-пули-камни — символические копии священной утробы матери-предка: огонь, пылающий в глубине каменно-железной оболочки.

О том, что «жуки, все насекомые падают с неба» и являют собой также образ души человека, мы уже говорили. Падение с неба некоторых насекомых связывается в представлениях селькупов с грозой и с волей верхнего божества. «Жуки-усачи — рогатые жуки — предгрозовые жуки. Перед грозой их много появляется. *Тук* — жуки усачи, больно кусаются» (Прилож. Рис. 25); «*Нопотэ* — божьи олени — жуки, бог на них ездит. Это они появляются перед грозой»; «*Номтук* — жук-короед. Падает перед грозой, перед дождем. Они грозу ташат. Темно-синие, крыльев нет. Бог бросает их с неба» [ПМА]. Интересно, что некоторые насекомые обладают в представлениях селькупов «железными» признаками: *кэзы тук* — железные жуки; *кэзы тибя* (же-

лезная муха) — стрекоза («когда в палку врезаются как железные») [ПМА]. Одного из жучков, падающих с неба после дождя или грома, в селах Красноселькуп и Ратта (на р. Таз) селькупы называют *пуне* (*пуна*) [ПМА]. Буквальный перевод слова *пуне* (*пуна*) — ‘каменная женщина’ [Мифология 2004: 251]. Таким образом, жуки — души людей, посылаемые на землю божеством-небожителем, также выступают как копии каменно-железной огненной утробы священной матери всех селькупов.

Наша попытка во время полевой работы выяснить представления селькупов о жуке *пуне*, само название которого — «каменная женщина» — указывает на его аналогию с некогда главным селькупским божеством, дала интересные результаты. Оказалось, что помимо грозового жука *пуне* обозначает: 1) жуков, которые залезают в чум, когда там беспорядок, предсказателей плохого; 2) человека-бродягу, бездомного, лгуна; 3) пчелу (может укусить, навредить человеку) или человека со странностями; 4) нехороших, развратных людей, дурочку, проститутку, жука навозного; 5) является ругательством [ПМА]. (Вспомним также, как неоднозначно селькупы относятся к лягушкам, кукушкам, змеям, ящерицам, птичьим гнездам и т. д., в которых находят воплощение мать-прародительница, дающая и забирающая жизнь.) Не исключено, что причиной такого негативного отношения к жучку-«каменной женщине» стало изменение оценки образа священной матери-предка. По В. Я. Проппу, какое-то из свойств забывающегося, «сходящего с арены» мифологического образа, со временем, видимо, начало представляться «общественному мнению» страшным, жестоким или неприличным и постыдным, и оттого образ стал порицаемым [Пропп 2005: 64]. Время образа божественной старухи-прародительницы прошло (о чем также свидетельствуют замесившие ее мужские божества), и отношение к этому образу в народе изменилось. Образ стал забываться, а отдельные его проявления — подвергаться порицанию или презрению.

Итак, рассмотрев образы фольклорных героев *Ичи* и *Кызы*, мы пришли к следующим выводам:

1). Мифологические герои *Ий* и *Кызы* олицетворяют собой образы человеческой души. Перерождающиеся души, посредством которых осуществлялся круговорот жизни, первоначально представлялись женскими, а впоследствии мужскими душами. Возможно, душой любой женщины на каком-то этапе признавалась мужская, отцовская душа, душа предков по мужской линии.

2). Все мужские образы селькупского пантеона вторичны, они — наследники образа великой матери. Сначала они замещали хотя и амбивалентную, но цельную ее фигуру, и потому были амбивалентны сами. Затем наследование пошло в отдельности по каждой из «половин» матери — доброй и злой. При этом ни одному из образов-за-

стителей матери так и не удалось стать исключительно злым или исключительно добрым. Процессы деления, поляризации и замещения одних образов другими в селькупском пантеоне не закончены. Вполне вероятно, что завершение этих процессов невозможно в принципе, — ведь новое в мировоззрении не отменяет старого, и ранние слои мировоззрения сосуществуют с поздними, составляя «современную» традиционную картину мира. (У П. Третьякова мы нашли очень любопытный факт, касающийся образа *Нум'а*. Все другие исследователи писали о *Нум'е* (*Hon'e*) как о добром или нейтральном божестве. П. Третьяков указывает на категоричную поляризацию и его образа: «У тазовских остяков и юраков главное божество называется *Нум*. Это светлый бог; местопребывание его — небо. В противоположность светлomu богу, в мрачной стороне обитает столь же мрачное божество, называемое у остяков *Hon*... Летом между богами светлым и мрачным бывает драка; из зубов, которыми они хватают друг друга, летят искры (молния), а от наносимых ударов раздается гром» [Третьяков 1869: 414].)

3). Дуальная социальная организация селькупского племени, отраженная в амбивалентных мифологических образах матери-предка, *Ичи* и *Кызы*, определяет дуализм мифологического мировоззрения селькупов, выражающийся в противопоставлении добра/зла, жизни/смерти, верха/низа, своего/чужого, мужского/женского и т. д. «В дуальной организации первобытный человек нашел готовый трафарет, которым он пользовался при классификации внешнего мира. Разделение племени на две экзогамные ветви, столь важное для социальной жизни и поведения человека, послужило естественной основой для разделения всего мира по тому же принципу. Первобытный человек целиком подчинен коллективу; он согласует свое поведение, взгляды, вкусы и привычки с обществом и его социальными подразделениями, поэтому внешний мир представляется ему устроенным и организованным на тех же началах, что и общество, разделенным на те же роды, тотемы и фратрии, что и люди. Отсюда удивительное распределение всего мира по двум фратриям, встречающееся повсеместно у первобытных племен: все, что в той или иной степени может считаться антагонистическим, взаимопротивоположным, просто парным, распределяется между фратриями: небо и земля, суша и вода, восток и запад, юг и север, подземный и надземный миры, черное и белое, красное и черное, мир и война, птицы и четвероногие, наконец, просто различные виды животных, растений, явления неодушевленной природы, разделенные на группы по совершенно произвольным, на наш взгляд, но понятным их создателям принципам: все это приписывается к двум фратриям, делится между ними. Так возникает первая доступная человеческому уму классификация внешнего мира, создается по-своему логичное представление о мироустройстве» [Золотарев 1964: 291—292].

2.3. Душа человека — копия чрева матери-предка

В ходе исследования, основанного на «насыщенном описании», то есть большом количестве реально существующих фактов (представлений), отражающих действительный опыт изучаемого народа, мы пришли к следующим выводам и заключениям: считалось, что душа (жизненное начало человека) циркулировала по мифическому «кругу жизни», схему которого можно представить как «бытие — инобытие — бытие». На всех участках этого круга душа представлялась селькупам материальной. При переходе из земного мира в потусторонний душа, сохраняя свою телесность, меняла облик. Она могла оставаться в антропоморфном виде, приобретая (или не приобретая) при этом какие-то ущербные черты, или переходила в полиморфное (чаще зооморфное) состояние. Человек признавался человеком на участке его жизни, который условно можно очертить появлением у него зубов (выходом ребенка из колыбели) и выпадением их (приближенным к положению умершего в гроб). Всякая форма жизни человека за границами этого звена считалась посмертной, инобытийной, формой духа, но, подчеркнем, она была формой его существования. В каком бы состоянии человек ни продолжал существовать/жить за земными рубежами, он рано или поздно все-таки возвращался в земной мир и опять становился обычным земным человеком.

«Идеи „примитивов“, которые кажутся нам столь странными, а иногда — просто идиотскими, когда они рассматриваются как изолированные факты, становятся вполне осмысленными как осознанно связанные друг с другом части моделей мышления и поведения; культурные ценности формируют системы столь же связанные, сколь и логические конструкции интеллекта» [Эванс-Притчард 2004: 89]. В представлениях селькупов все формы души человека были копиями многоликой мифической матери-прародительницы.

Дополним рассмотренный ряд образов души и переместим акценты с образа матери-прародительницы на ее копии — человеческие души (что вынуждает нас повторить ряд уже приведенных примеров), а также проведем анализ тех образов души, о которых мы пока лишь упоминали.

Камень. Камень в представлениях селькупов — форма инобытийной жизни и души человека. Многие герои селькупского фольклора, умирая, превращаются в камень [Григоровский 1884: 21—22; Пелих 1998: 65; Мифология 2004: 246, 249]. Съеденные мужчины-камни — начинка огромного живота «беременного» великана-камнеда *Пуль амыгрыль куна* [Мифология 2004: 247—248]. Камни-души имели образ стрел, пуль и «просто камней» — огненной начинки в каменной оболочке, их бросали на землю божества-небожители. Камнями-

пауками было наполнено брюшко небесной матери-паучихи. С неба звезды-пауки падали на землю и давали начало новой жизни [Прокофьева 1961a: 63; Пелих 1980: 10; 1998: 18]. Появляющиеся после грозы жучки *пуне* — тоже людские души — представлялись миниатюрной копией каменной женщины — матери-прародительницы селькупов [ПМА]. Слово *путы*, где *пу* — камень, а *ты* — огонь [ПМА], является одним из терминов души: *путы* — 'внутренности, нутро, душа, дух' [Мифология 2004: 245].

Земля. Указание на происхождение первых людей из земли, из глины и на глиняную и земляную сущность человека (души человека) содержат некоторые самоназвания селькупов: «остяки на своем языке называют себя: ниже Нарыма — *Tshumel-gop*, ... по Чулыму — *Tjuje-gom*, ... от *tscu*, *tju* — глина, земля...» [Кастрен 1999: 87]. Мамонт — мать-прародительница селькупов, одной из главных функций которой было возвращать человеческие души обратно в свою утробу (поедать), питалась землей [Прокофьева 1976b: 116].

Дерево, растение. Ряд данных (см. в гл. 1.3) указывает на то, что селькупы вели свое происхождение от дерева. Дерево считалось духом-предком и матерью-прародительницей. Священная старуха *Илынта котта* была антропоморфной ипостасью более древней матери-дерева. Ветви, корни и дупло/«пустое нутро» в стволе матери-дерева служили мифическим хранилищем душ селькупского рода. Отсюда хозяйка душ мать-дерево (*Илынта котта*) посылала души для рождения на землю, сюда же они возвращались после смерти.

Ранее мы заключили, что в представлениях селькупов образы души копируют образы матери-предка. Значит, душой человека могло представляться дерево. После смерти человек возвращался/превращался в дерево: «когда *Итте* уснет смертным сном, душа его войдет в ствол живого дерева и будет наблюдать оттуда за тем, что происходит на его земле» [Пелих 1998: 44]. На существование подобных представлений указывают захоронения умерших в/на дереве (в дупле, в корнях, на ветвях, в древесном гробу-колоде, в берестяном гробу или берестяном «саване»). Гроб-колоду у селькупов изготавливали точно по фигуре, «чтобы покойник в нее был „влит“» [Кулемзин 1990: 90]: «срубленное дерево-гроб становилось новым телом человека» [Головнев 1995: 246] и, следовательно, его душой. Гроб-колода называется у селькупов *поль кор* — 'деревянное вместилище' [Головнев 1995: 246], где *кор* может переводиться как 'тело' [Головнев 1995: 249; Ким 1997: 35], то есть гроб — это деревянное тело и посмертная душа человека. Если гроб может считаться образом деревянной души-тела умершего, то аналогично может рассматриваться и берестяная колыбель *питы*, в которой младенец проводил первый год жизни, так как выше мы заключили, что покойник и младенец — равнозначные символы иной души человека, здесь — деревянной души. Селькупы полага-

ли, что колыбель является «одним целым» с человеком: считалось, что если при изготовлении люльки дерево не гнется, а ломается, ребенок умрет [Прокофьева 1961а: 57]. Жизнь взрослого человека тоже зависела от сохранности его детской колыбели: «Старики отказывались отдавать колыбель своих взрослых детей, так как боялись, что она может оказаться в „нечистом“ месте или ее сломают; последнее может якобы принести вред выросшему в этой колыбели человеку» [Гемуев 1980: 131]. Если умирал ребенок, считалось, что умирала и колыбель, и ее хоронили как человека: «В случае смерти ребенка колыбель уносили на кладбище, ломали днище и вешали на дерево» [Гемуев 1980: 131; ПМА]. Таким образом, дерево, гроб-колода и берестяная колыбель — образы души человека.

Как воплощение души умершего в дереве, древесную форму посмертного существования человека можно интерпретировать личины умерших людей, вырезаемые селькупами на растущих деревьях [Прокофьева 1977: 67], и все деревянные изображения духов: духи, как мы заключили, были теми же душами умерших людей (предков).

У каждого из людей имеется в лесу свое «дерево жизни»: по народной примете, если в тихом лесу человек услышит, как упало дерево, значит, в тот момент умер кто-то из людей, его родственников [ПМА]. Образом инобытийного существования человека, его «древесной» душой, можно рассматривать «деревья жизни», высаживаемые до сих пор на могилах селькупов [ПМА], палки с развилками на верхнем конце, которые устанавливались на могилах шамана [Третьяков 1869: 392], и деревянные резные надмогильные столбы-памятники *поры-пот* (*порый-по*) [Гемуев, Пелих 1993].

В сказках герой, спасаясь от злого духа и переходя границу миров, «ударяется оземь» и оборачивается «моховым бревном» [Пелих 1972: 346; Гемуев 1984: 146]. Это позволяет рассматривать дерево (а также мох — из него вышли первые люди [Мифология 2004: 72]) как образ инобытийного состояния человека и его жизненное начало.

«Деревом жизни» и душой, вторым «я» шамана считалось шаманское дерево *кассиль по*. «Порча или уничтожение его грозили шаману болезнью и даже смертью. Об этом говорит существовавший обычай *нимын чармы*. Если между двумя шаманами возникал спор о том, кто из них сильнее, и разрешить его другими способами не удавалось, устраивали *нимын чармы*. Шаманы брали свои *кассиль по* и передавали их противнику, каждый из которых разламывал *кассиль по* другого на мелкие части, бросал их в воду и при этом назначал срок, когда противник должен умереть. Победителем считали того, чье предсказание сбывалось. Разламывание *кассиль по* было наивысшей „порчей“. Это действие считали равносильным убийству шамана» [Прокофьева 1981: 55]. Магический обычай уничтожения в споре шаманского «дерева жизни», влекущий за собой смерть шамана, осмыслить нелегко,

но это не мешает сделать вывод, что душа шамана (и человека вообще) заключалась в дереве. И не только в дереве. Современные селькупы считают, что «после смерти человек может превратиться в цветок, любое растение» [ПМА].

Вода. Со смертью мифических богатырей селькупы связывают происхождение водоемов: «Там, где падал или умирал сам богатырь, земля проваливалась, и появлялось озеро» [Мифология 2004: 193, 283]. Поэтому вода может быть интерпретирована как образ инобытийного существования и души человека. «Структурно» этот образ души представлял собой жидкость, заполняющую какую-то полость, роль которой здесь исполняли берега. Река у южных селькупов иногда обозначается термином *квай* — душа: «Реку Обь самоеды поэтически называют Душою (*Kuai*)» [Кастрен 1999: 104]; *Квай* — 'река', будучи собственным названием р. Обь у жителей деревень Старосондорово и Новосондорово Колпашевского района, вместе с тем употребляется ими же в качестве общего названия большой реки: *Вас'уган'еквай* — р. Васюган; *Жен'исеј'еквай* — р. Енисей; *Ч'улумквай* [Беккер 1964: 128]; «У томских самоедов Обь называется *Колда*, т. е. дух, душа» [Костров 1872, № 30: 4].

В фольклоре семантикой «водной» души наделена «живая» вода. 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 селькупам воде, мы связываем с тем, что вода как жидкость была начинкой «плоти» в структуре утробы матери-предка и осознавалась самостоятельной («жидкой») душой.

Огонь. В предании «О хозяйке огня» «огня-пламени бабушка», наказав нерадивую женщину, отняла у людей огонь: «Все семь родов людей из-за тебя без огня остались. Как жить будут?» [Прокофьева 1977: 79]. Понятия «огонь» и «жизнь» были для селькупов равнозначны. Огонь выступает главной характеристикой и содержанием «нутра» священной мифической матери-первопредка.

Солнечный луч как частица огня и тепла, дарованного людям матерью-солнцем, — самый яркий образ души в представлениях селькупов. Повторим: луч солнца и душа называются у селькупов одним

словом — *ильсат*, где *ил* обозначает жизненное начало, жизненную силу [Прокофьева 1961а: 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 1976b: 120]. Образ души-солнечного луча рисуется селькупами в виде «людей с крыльями и птиц с человеческими лицами» [Прокофьева 1961а: 66]. 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» [Прокофьева 1976b: 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. Души-молнии — это огненные стрелы, которыми стреляют на землю (= оплодотворяют землю) божества-небожители.

Огонь, свет и тепло — образы человеческой (покойницкой) души, приходящей из иного мира и дающей начало новой земной жизни.

Животное. Чаще всего среди образов души в представлениях селькупов фигурирует животное, а среди животных — насекомое, птица и медведь. Г. Н. Прокофьев со слов и под наблюдением селькупов даже сделал рисунок души человека. На нем душа изображена в виде жучка или паучка [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1., ед. хр. 5, л. 45]. Этот рисунок опубликован Е. Д. Прокофьевой ([Прокофьева 1949а: 345]; Прилож. Рис. 23). (Примечательно, что насекомые — духи-помощники шамана изображаются так же ([Прокофьева 1949а: 358]; Прилож. Рис. 24).) Рисунок железного изображения жука *кавылго* — души умершего, впоследствии посылаемой на кончике солнечного луча снова на землю и вселяемой в тело новорожденного ребенка, приводит Г. И. Пелих. Изображение жука прикреплено на шаманской лопатке, на самой границе черной и красной ее половин [Пелих 1998: 31]. Часто душа мыслилась в облике гусеницы, личинки: «Как померла и весь черный стал... и так лежал. Потом опять сел и в руке поймал *иль* душу, я сам видел, маленький такой, белый, шевелится. Он его себе в рот взял и ушел, и он опять стал шаманить; опять живой человек стал» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 45]. «Душа может, выйдя из живого человека, материализоваться, превратившись в большое насекомое с прозрачными крыльями, напоминающее стрекозу. Если это насекомое убить, человек сразу умрет» [Пелих 1998: 77]. Души умерших детей превращались в бабочек [Мифология 2004: 189; ПМА], бабочки считались небесными существами, упавшими с неба [Прокофьева 1976b: 119]. Люди-вши (или жучки-комылко), напомним, выходили из головы матери-земли [Мифология 2004: 72], а звезды-пауки — тоже людские души — падали по ночам с неба на землю

[Прокофьева 1961a: 63]. Как мы уже говорили, женщина беременела, когда в нее проникало посылаемое старухой-небожительницей с неба на землю жизненное начало человека — душа-солнечный луч [Прокофьева 1976b: 120], — можно предположить, что души-насекомые также должны были проникать в женщину, хотя преданий о таком способе оплодотворения женщины в селькупском фольклоре не сохранилось.

Один из основных образов души человека — птица. Облик птицы имела душа человека, даваемая человеку солнцем [Пелих 1972: 115; Прокофьева 1976b: 120]. Птица воплощала собой душу умершего: изображения птиц были у селькупов самым частым символом посмертного состояния человека [Иванов 1970: 116; Прокофьева 1976b: 118; Геумев, Пелих 1993].

У современных северных селькупов широкое распространение имеют представления о вселении души человека после его смерти в медведя [ПМА]: «Медвежий праздник после убийства медведя — это праздник освобождения человеческой души из медвежьего тела. Шаман, камлая, узнает, чья душа освободилась. Родственники умершего человека радостно встречают его душу, говорят с ней, заботятся о ней» [Пелих 1992: 85; 1998: 56].

Душа человека — копия священной матери-прародительницы — могла иметь облик любого животного, входящего в число зооморфных образов матери-предка.

Сила. Как мы уже неоднократно говорили, у селькупов существует представление о душе-силе — *санг*, *санге*. «*Санге* — мистическая сила. *Санге* — сила женской утробы» [Пелих 1998: 69]. «После смерти через пуп сила *санге* выходит из человека. Когда у старика выпадают зубы, это значит, жизненная сила начинает уходить из него» [Пелих 1998: 77].

Сила является главной, определяющей характеристикой каждой из душ, образы которых копируют производящую их священную материнскую утробу. Душой-силой выступают огонь, камень, железо, ветер, птица, материнская утроба, тело человека, скелет, кровь, дыхание, голос и т. д. Говоря о душе-силе, имеют в виду или какую-нибудь из этих душ, и тогда душа-сила имеет образ, или все души вместе, то есть некую абстрактную безликую душу-силу. В фольклорных текстах обретение или утрата героем силы означают обретение или утрату им жизни, а равно души. У тазовских селькупов существует обычай испытывать «силу души» (*ильсат*) на восхождении к вершинам священных сопот *Лозыль Лакка* и *Порге Мач*: такое испытание мужчина должен проходить через каждые семь лет. Поднимаясь, нельзя споткнуться, устать и устроить привал, дурным знаком считается тяжелое дыхание. Благополучно прошедший испытание мужчина (а особенно старик) может быть уверен, что следующие семь лет проживет благополучно, что старуха земли дала ему еще семь лет жизни [Головнев

1995: 238—241]. По-видимому, слово *санг* у селькупов — универсальный термин для обозначения души вообще, в каком бы образе она ни представлялась.

Бубен. Душой шамана можно считать его атрибуты и в первую очередь бубен. Рос шаман, росла сила шамана — рос шаманский бубен: в пору роста силы шамана его родственники изготавливали ему бубны все большего диаметра, а в пору угасания (старения) — меньшего [Прокофьева 1949а: 341; 1981: 50]. Бубен воплощал духа-помощника шамана и самого шамана. «Всякий последующий, заново изготовленный и „обновленный“ („оживленный“) особым коллективным обрядом сородичей атрибут воспринимался не как новый, а как тот же бубен, впервые полученный шаманом после трех начальных лет практики. Увеличивающийся размер очередного бубна и сопутствующие этому изменения в его оформлении рассматривались как видимые признаки существования („роста“) этого бубна во времени, наподобие изменений, появляющихся во внешнем виде человека по мере его взросления, возмужания и старения. Главная идея, которая лежит в основе и составляет сущность всех ипостасей атрибута: бубен — живой организм и своего рода отображение жизненного цикла шамана» [Алексеенко 1997: 198—200]. Когда шаман умирал, бубен тоже хоронили [Прокофьева 1981: 52]. Порча шаманских атрибутов приводила шамана к смерти [Передольский 1908: 53—70]. То есть бубен осмыслился основой жизни шамана и потому может рассматриваться как образ души.

Интересно, что шаманский бубен считался также душой любого (и всех вместе) взрослого родственника шамана: когда умирал кто-то из родни шамана, бубен ломали и уносили в лес (хоронили), а шаману изготавливали новый [Прокофьева 1981: 52, 56]. В одном из фольклорных текстов шаман, воскрешая убитого на войне с юраками брата, дает духам взамен души брата свой бубен, бросая его в воду [Прокофьева 1981: 52].

Стрелы. Стрелы в представлениях селькупов — это души людей (зародыши *кава лозы* [Пелих 1980: 64]), которые кидали на землю божества-небожители. Стрелы имели образ камней (железных камней), пуль, змей, молний, насекомых и пр. — миниатюрных копий материкамня (змеи, огня, насекомого). Изображения стрел часто служили селькупам родовыми тамгами [Симченко 1965] — селькупы вели свое происхождение от стрелы, на что указывает также форма стрелы-трезубца, которой перерезали пуповины новорожденных детей [Гемурев 1980: 125], и образ мирового дерева, имеющего форму трезубца [Прокофьева 1949а: 374], в них воплощалась священная мать-жизнедательница. Вспомним также, что стрелы — образы острых зубов животного-предка, из челюстей (пасти) которого выходили и в которые возвращались человеческие души, переходя границу жизни и смерти.

Мать-прародительница в образе стрелы воспроизводила себе подобное потомство.

«Стрелы осмыслились как нечто неотделимое от охотника, органическим продолжением его тела. В одном из фольклорных текстов герой от напряжения битвы дрожит — дрожат и его стрелы. Воткнутые стрелы теряют свою силу — теряют свое оперенье» [АМАЭ, Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 18, л. 101].

И. Н. Гемуев и А. И. Соловьев обнаружили у селькупов представление о посмертном воплощении человека в те стрелы, которыми он при жизни пользовался на охоте [Гемуев, Соловьев 1984: 50].

То есть стрела — образ инобытийного состояния человека и образ его души.

Матка. Все, что мы уже сказали о священных утробах матери-предка, по большей части относится к их реальному прототипу — детородному женскому органу. Этот орган представлялся не только родовымместилищем душ, но и образом жизненного начала человека (и мужчин и женщин): выйдя из материнского лона, человек всю жизнь сохранял с ним связь и получал от него силу. Когда связь прерывалась, человек умирал и снова возвращался к матери. Все иные образы души человека являются копией главным образом этого органа. Количество его мифологических связей безгранично. Душа-матка, ее сила, делала женщину способной к деторождению, поэтому, по некоторым представлениям, она считалась только женской душой [Пелих 1998: 69].

Желудок, живот. О животе и желудке мы также уже сказали более чем достаточно, ведь слово «утроба» включает в себя значения и желудка и живота. Проглоченные духом, воплощавшим иной мир, души людей попадали в его живот, там переваривались и переродившимися выходили из него снова на землю. В фольклоре некоторые селькупские роды определяются через термин «желудок», например: низовские богатыри — «лягушачьи желудки» [Мифология 2004: 272]. Метаморфоза сказочного героя, бывает, оговаривается как замена его желудка на желудок птицы [АМАЭ, Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 106, л. 9]. Из живота (желудка) рождалась новая жизнь, исходила сила жизни, и вполне правомерно считать и живот образом жизненного начала человека. Живот назывался селькупами как один из вариантов места дислокации души человека [Щапов 1937: 111].

Кожа, телесная оболочка, тело. Переходя границу миров и умирая/возрождаясь, как мы рассмотрели в главе 1.4., человек возрождается из своих органов и частей своего тела, копирующих мифическую утробу матери-предка. Главным образом души среди элементов тела человека являлась кожа.

По данным фольклора, одевание, снятие и перемена кожи ведут к возрождению героя в новом облике, превращению его из духа в че-

ловека или из человека в духа. В мифах о родстве человека с животным животное, сбрасывая шерсть, становится человеком [Островских 1931: 178; Головнев 1995: 249] или, наоборот, человек, получая шерсть (шкуру), становится зверем [Пелих 1972: 119; 1998: 39; Головнев 1995: 236; Мифология 2004: 142—144]. В сюжете, записанном Г. И. Пелих, старушка-мать бичом с 12 концами сдирает «хитрую шкуру» с двух девок-богатырш (они же лосята, филины и ястребы), спасших ее сына. «Шкуры полопались, и они стали жить» [Пелих 1972: 350—351]. В сказке о Быке-сыне (*Пыка и*) злоумышленники сжигают бычью шкуру, из которой выходил прекрасный молодец, и тот исчезает. Невеста долго ищет молодца в далеких мирах, находит его и удерживает, зашив в коровьи шкуры. «Когда на нем 7 коровьих шкур лопнуло, он вновь стал человеком» [Мифология 2004: 254—255] и т. д. То есть кожа является тем жизненным элементом, из которого, по верованиям селькупов, происходит всякая новая жизнь — в животном или человеческом облике (в земном или во внеземном мире), и, значит, кожу можно интерпретировать как образ души.

В фольклоре селькупов бессмертие «первых людей на земле» объясняется неуязвимостью их тела и кожи. Богатыри *мадет-куп* — ‘люди-звери’ — один из легендарных народов, от которых селькупы ведут свое происхождение, — «якобы носили звериные шкуры, а обувь делали так: с ноги живого оленя снимали кожу чулком, надевали на свою ногу и сушили на ноге». Тело *мадет-куп* не пробивали ни стрела, ни пуля. По поверью, любой остяк мог приобрести неуязвимость *мадет-куп*, надев на себя двенадцать кож, снятых с двенадцати живых людей; эти кожи, прирастая к телу их нового владельца, превращались в непроницаемый панцирь [Пелих 1972: 138—139]. Мифические богатыри *тюнолы*, как и богатыри *мадет-куп*, были тоже неуязвимы для стрел, копий и ножей: все тело их было покрыто крепким роговым панцирем. Их звали «голые мужики», так как они не носили никакой одежды. У современных людей остатки такого панциря остались только в виде ногтей на руках и ногах. Воевода *тюнолов* — *Каль* — был одет в богатырскую одежду — крепкую как камень; ноги *Каля* заканчивались конскими копытами [Пелих 1972: 342; 1998: 36]. Крепкая неуязвимая кожа «первых людей» выступает как причина их вечной жизни и поэтому может рассматриваться основой жизненности, жизненным началом — душой. Бессмертие любых полулюдей-полудухов (божеств), противопоставленное якобы смертности человека, и бессмертие людей, заключенное в идее круговорота жизни, — явления равнозначные: божества объединяют в себе и человека и духа и потому бессмертны, а люди бессмертны потому, что они, умирая и временно обретая природу духа, затем вновь возрождаются в человеческом облике, — они в определенном смысле то люди, то духи, или те же самые полулюди-полудухи. Божества (люди-духи) бессмертны, по-

тому что у них твердая, как у зверей, кожа, а люди, называясь духами на участке инобытия — звена в цепочке круговорота жизни, бессмертны, потому что возрождаются при посредстве звериной кожи. Через образы бессмертных божеств мифологическое сознание объясняет, в чем суть бессмертия человека.

Шкура животного — обязательный элемент родильного и погребального обрядов селькупов. Только что родившегося ребенка селькупы заворачивали в чистую, мягкую, хорошо выделанную шкуру [Гемуев 1980: 125]. Умерших хоронили, заворачивая в шкуры [Пелих 1972: 69], зашивая в парку — «кожаный полукафтан» [Передольский 1908: 65, 72] или просто одевая в зимнюю меховую одежду и обувь [Шаргородский 1992: 112]. В шкуру тельца (*пейска*) нынешние тазовские селькупы заворачивают умерших беззубых младенцев перед захоронением на дереве (в дереве) [ПМА]. Заворачивание новорожденного или умершего в шкуру относится к очень древним представлениям о превращении человека в ином мире в животное. С помощью (из) новой оболочки умерший воскресал в ином мире, и эта кожа-оболочка может считаться образом души.

Одежда. С душой-кожей тесно связаны представления о душе-одежде. Видимо, одежда считалась «второй кожей» человека — человеческая жизнь ставилась в зависимость от одежды. «Старую вещь в подарок не бери. Старое отдать — болезни свои отдать. Вместе со старой одеждой придут и болячки этого человека. Если кто новую вещь у тебя попросит (платок или другую одежду), не давай. Его жизнь длиннее за счет твоей сделается» [Тучкова 2002b: 202]. В то же время считалось, что с помощью одежды больного можно вылечить его болезнь: «Наряд шамана не представляет ничего особенного: обыкновенно на этот случай он наряжается в платье прибегнувшего к его помощи» [Кастрен 1999: 119]. По данным Иг. В. Белич, тазовские селькупы в случае болезни относили свою одежду на священную сопку *Лозыльлака*, там вешали ее на дерево и уходили, ожидая выздоровления [Белич 1997: 108]. То есть одежда представлялась элементом, от которого зависела жизнь, жизненность человека. Селькупское слово *кайпоркы* 'рубашка, платье' [Ириков 1988: 173], где *кай* является одним из терминов души человека [Пелих 1980: 58], а *поркы* обозначает собственно одежду, буквально можно перевести 'душа-рубашка' или 'душа-одежда'.

По данным фольклора, непобедимость многих героев была заключена в их военном облачении, и, наоборот, без него герои становились уязвимы. Так погибает шаман, у которого предательница-жена забрала его военную парку [Головнев 1995: 141]. Заячья парка помогает одному из легендарных вождей селькупов старику Заячья Парка — *Немай Порга Ира* — остаться в живых и одержать победу над врагами [Маслов 1833: 521]. Людоеда *Пунегуссе* люди убивают, когда он, по прось-

бе *Итте*, снимает свою кольчугу [Мифология 2004: 253]. Наличие кольчуг связывалось у селькупов с жизнью, утрата кольчуг означала смерть всего рода, стойбища, — по данным фольклора, каждое вражеское нападение, имевшее действительной целью, как правило, полное уничтожение побежденных, называлось походом за селькупскими кольчугами [Мифология 2004: 149], то есть за жизнями селькупов. Помимо кольчуг, сила героев может быть заключена и в других элементах одежды, например: мальчик-герой приобретает способность противостоять злым духам, получив от кузнеца железные рукавицы [Мифология 2004: 149]. Таким образом, жизненность человека, сила его, как представлялось, заключалась в одежде, поэтому последняя может рассматриваться образом человеческой души.

Человек в представлениях селькупов ассоциировался со своей одеждой, на что, например, указывает имя старика Заячьего Парка. Нередко элемент одежды выступает как часть тела героя. Голова князя-медведя, на (в) которой хранится живительная мазь *путур*, в фольклорных текстах обозначается как «шапка» этого духа [Гемуев 1984: 140]. «Шапкой богатыря» обычно называются холмы, которые образовались (то есть возникли), как считают селькупы, там, где умерли и ушли под землю богатыри [Мифология 2004: 266]. Причина силы, удачливости и непобедимости богатыря *Кыбай Иде* в «поскуте меховой рубашки», который ему «в спину врос» [Пелих 1972: 222]. Одежда определяет какие-то особые качества своих хозяев (хитрость, ум, силу, способность побеждать, оживлять, создавать). Эти качества — жизненная (магическая) сила героев — заключены в одежде и зависят от нее. Помимо того, одежда выступает как аналог самого человека, все это позволяет повторить, что одежда в представлениях селькупов несет семантику души, жизненного начала.

По данным фольклора, в старину селькупы шили одежду из кожи/шкур животного, сохраняя в ней облик животного: «Муж дважды устраивает своей жене испытания: оставляет шкурки зверей и приказывает сшить шубу: „Как у зверей уши, ноги. Лапки и хвост есть, так и шей“» [Дульзон 1966а: 151]. Обские селькупы шили штаны из кожи налива и рукавицы из стерляжьей кожи, полоски чешуи со спины и боков стерляди при этом не снимали, в таких «костяных» рукавицах было удобно драться [Пелих 1972: 41]. Видимо, считалось, что, надевая такую одежду, человек временно преображался в животное и приобретал на этот срок какие-то его качества, то есть подобная одежда оказывала влияние на жизненные силы и способности человека.

Душой-одеждой могут трактоваться шаманская парка, нагрудник и пимы. До конца XIX в. селькупы шили шаманские костюмы из медвежьей шкуры, которую не кроили, а снимали целиком. Шаман, надев такой костюм, считал себя медведицей [Пелих 1995: 155]; если костюм был изготовлен из оленьей кожи, — оленем или птицей. «Живот-

ное-покровитель не только позволяет шаману перевоплощаться, но и является в некотором смысле его двойником. Последний является душой в облике животного, или, точнее, душой-жизнью» [Диосэги 1952: 312]. Проникая в иные миры, шаман сражается с враждебными духами в облике животного, и если его двойник погибнет в схватке, то шаман тоже должен умереть [Элиадэ 2000: 97—98]. Шаманская парка, как и другие шаманские атрибуты, при изготовлении оживлялись, а после смерти шамана или родственника шамана также считались умершими и захоранивались. Через вещи шамана ему можно было причинить вред [ПМА].

Женское умение шить одежду в представлениях селькупов связывалось со святостью. Ю. Т. Сирелиусом на р. Чижапке было записано предание о женщине, жившей здесь в незапамятные времена, она успевала сшить шубу из заячьей шкуры, пока люди поднимались от юрт до места «десяти извилин» реки Чижапка, которое впоследствии стало святым, почитаемым местом, связанным с памятью об этой женщине [Sirelius 1928: 181]. В селькупском фольклоре умение шить и превращать старую одежду в новую является свойством всех волшебных бабшек, свекровей и золовок [Мифология 2004: 152, 156]. Если сопоставить главную обязанность этих священных женщин, связанную с «обновлением» человека, и их швейное мастерство, то пошив новой одежды можно приравнять к предопределению дальнейшей жизни ее хозяина: «Если заглянуть в ухо старухи (матери божьего сына), то можно увидеть, как там „люди шьют, разминают, скоблят“: во владениях старухи происходит „кройка и шитье“ человеческой жизни» [Мифология 2004: 171]. Стало быть, женщина-швея — еще один образ матери-предка, который мы до сих пор не рассматривали. Его можно соединить с образом кукушки, в которую превратилась женщина-мать, покинувшая своих непослушных детей, на нос она надела наперсток, из скребка для шкур сделала крылья и улетела; дети долго бежали за своей матерью, поранили до крови босые ноги, и капли этой крови стали тогда ягодой брусничкой [ПМА], то есть один из элементов мироздания (ягода) обязан появлением женщине-матери-птице-швее или старухе-прародительнице *Илынтыль кота*, ведь образ кукушки — одна из ее ипостасей (см. гл. 1.1). Другой важный вывод: человек и его одежда представляют собой одно целое, одежда и ее изготовление предопределяют жизнь ее хозяина, следовательно, одежда — один из образов жизненного начала, жизненности и души человека.

Швейные принадлежности, например, наперсток и иголка, содержащиеся в женских мешках и игольниках *мыкай кота* и *мыкай сангий*, представляющихся материнским хранилищем детских душ, тоже наделяются сакральным смыслом. В фольклоре «появление дырочки на женском наперстке или сломавшееся ушко иголки служат знаком того, что муж женщины умер» [Мифология 2004: 204]. Между жизнью че-

ловека и целостностью наперстка/иголки, которыми мифическая мать «шьет» жизнь человека и которые, как и пуповины детей, хранятся в семейном «душехранилище», принадлежащем женщине-жене-матери, существует зависимость, отражающая представление о наперстке/иголке как о душе человека.

Следы. В ряде фольклорных текстов посмертной формой существования человека (душой человека) выступают его следы, отпечатки тела. Например, все, что осталось от *Ия* после его смерти от холода, пурги и мороза, — это следы *Ия* — Млечный Путь [Прокофьева 1976b: 108]. Млечный Путь селькупы также называют звездной дорогой или каменной рекой [Мифология 2004: 216], где звезды и камни — те самые следы *Ия* — образы души, которые мы уже неоднократно рассматривали. В другом предании следами человека называются звезды, песчинки и корни деревьев (тоже уже знакомые нам образы души): «Жил *Пачкы* со своей женой. Однажды старуха пошла в лес и потерялась. Стал *Пачкы* определять, куда она ушла. Сначала подсчитал все звезды — нет ее следов на Небе. Стал высматривать, что показывают корни деревьев, пересчитал все песчинки на земле — и снова нет ее следов. Перестал *Пачкы* искать старуху и начал жить один» [Головнев 1995: 495].

Волосы, ногти. Волосы и ногти представляют образ души, главными характеристиками которой являются сила и связь. Сила, источаемая утробой матери-предка, приходила к человеку по волосам и ногтям. Волосы и ногти были и каналом поступления этой силы и самой силой. Ярким примером такой связи служит образ великой матери-паучихи, которая была связана паутиной — невидимыми нитями *бангос* — со всеми земными людьми: когда эти нити обрывались, люди умирали [Пелих 1998: 18]. Волосами матери-земли-болотной кочки представлялась трава, растущая на ней, из этой травы вышли первые люди [Мифология 2004: 70, 72]. Корни и волосы акцентируются в образе «семикорневого» и «с семью ветвями» священного дерева — ипостаси матери-предка [Прокофьева 1961a: 61]. «При изготовлении люльки *ниты* сучки и ветви (волосы дерева) обрубают и закапывают в землю (хоронят). Если этого не сделать, ребенка будет ветром качать... Сжигают или зарывают в землю сучки, щепки и опилки, оставшиеся после изготовления гроба» [Головнев 1995: 245] — условием сохранения связи «плода» со своей матерью (и его силы) было правильное обращение с частицами этой «связи».

От волос, от того, есть ли они, и если есть, то какие — пышные, длинные и «сильные», как у молодых людей, или седые и редкие, как у стариков, зависела жизненная сила человека и степень его отдаленности от порога смерти: «Остяки волос на голове никогда не стригут и не чешут. А носят их всклокоченными беспорядочными прядями» [Костров 1857: 118; Мордвинов 1860: 40; Третьяков 1869: 384]. «Сель-

купы считают, что в волосах сосредоточена вся жизненная сила. Поэтому человек, став шаманом, уже больше никогда не стриг свои волосы» [Пелих 1998: 74], волосы умершего шамана, завязанные в тряпочный мешочек, вместе с шаманской силой передавались по наследству сыну или внуку [Прокофьева 1949а: 372]. «Волосы раньше вообще не подстригали: иначе укорачивается жизнь» [ПМА].

Силу мифических персонажей и фольклорных героев часто определяют их волосы. «Невероятно мощной жизненной силой обладала семикосая подземная старуха *Има-ылынты-кота*. Она родила все земли, весь земной мир, а также солнце и месяц» [Пелих 1998: 74]. «Плодородная» сила хозяйки леса исходит из ее волос: «Лесная хозяйка (лешачка) *Мачын нейд* сидит, волосы распустила до пят и чешет; как одну сторону чесанет — белки как вши бегут, другую чесанет — соболи валяются» [Мифология 2004: 201].

Та же жизненная сила, по представлениям селькупов, содержится в ногтях-когтях людей и героев. Ногти на руках и ногах современных людей, как полагают селькупы, остались им в наследство от древних богатырей *мадет-куп* и *тюнолов*, у которых тело было покрыто роговым непробиваемым панцирем, а на ногах были копыта [Пелих 1998: 36]. Сила шамана — это сила его духов-помощников, которая, в свою очередь, определяется количеством их когтей, — в одной из сказок шаману помогают суки с одним когтем, двумя, тремя, четырьмя, пятью, шестью и семью когтями [Прокофьев 1935: 108—109]. Сила огромной чудовищной птицы *Луле* — в ее железных когтях [Доннер 1915: 42].

Отсутствие или потеря волос/когтей у человека или духа является признаком его бессилия и смерти: старик с длинной бородой, приходящий из подземной ямы, лишившись своей бороды, совсем обессилел [Головнев 1995: 495—498]; у сына шамана, вырванного из плена *патьянга* — духа-похитителя детей, волосы на голове «выпали до последней волосинки» [Головнев 1995: 505]; слабой и беспомощной стала гигантская птица *Луле*, потеряв свои железные когти [Доннер 1915: 42]; чтобы окончательно обезвредить побежденных врагов, мифические богатыри *мадет-куп* снимали с них скальпы [Пелих 1972: 139].

Помимо отождествления с душой-силой, волосы и ногти, как мы уже сказали, являются воплощением связи, моста с потусторонним миром, по которому к человеку приходит не только сила, но и помощь духов, а также осуществляется движение в обратном направлении: в виде просьб и благодарностей духам, выражаемых жертвоприношениями. Так, при рождении ребенка (девочки) селькупы когда-то приносили жертву духам на ближайшем водоеме: бросали в воду косу из травы [Гемуев 1980: 128]. Человеческие волосы, зашитые в мешочек из ткани, подвешивались в жертву змеиным духам на священную сосну в Змеином лесу на Турухане [Пелих 1980: 26—27], при этом люди «зарекали, чтобы больной здоровым стал» [Пелих 1998: 56]. Прядь

своих волос должна была бросить в воду любая женщина, которая первый раз оказалась на озере Польшо Третье [Пелих 1972: 333—334]. «Существовал ритуал отрезания длинных женских волос и подвешивания их на березу, которую сравнивали с женщиной» [Мифология 2004: 226]. По волосу селькуп мог передать свою просьбу божественной матери в образе большой реки: «Мы с Евгенией Ивановной Иженбиной за Обью были. Обь захмелела (разбушевалась). Сидели под облаком. Солнце уже закатывается. Она волосок выдернула и вшу вытащила и перевязала петелькой. На два раза. На талину вшу на волосинке подвесила. Обь тише-тише и успокоилась» [Тучкова 2002b: 202]. Если вспомнить, что люди-вши вышли из головы матери-земли, то вощь на конце волоска символизировала собой человека, обратившегося к своей великой матери с просьбой. Целью, смыслом всяких волосных жертв и всякого контакта с иным миром посредством волос было получение от духов помощи и, значит, жизненной силы.

И по сей день сохранение «добрых» отношений (связи) с духами требует от селькупов соблюдения определенных правил обращения с остриженными волосами и ногтями. Например, волосы годовалых детей полностью остригают и хранят их вместе с пуповинами в женских сумках *мыкай котта*. Остриженные, вычесанные волосы взрослых селькупов обязательно нужно бросить в огонь. То же самое полагается сделать с остриженными ногтями: «Выбрасывание остриженных ногтей укорачивает жизнь. Нужно сжигать, т. к. хозяйка огня их забирает и дает взамен здоровье» [ПМА]. То есть «правильно» уничтоженные ногти и волосы являются средством связи человека с духами (хозяйкой огня), от которых к людям приходят жизненные силы.

У селькупов реки Парабели женщины в течение всей жизни собирали свои выпавшие и остриженные волосы и очески: «Ни один волос не должен потеряться, а то потом буду после смерти ходить, волосы свои собирать». Из этих волос они заранее делали себе подушку, которую им впоследствии клали в гроб [Тучкова 1996: 89].

Строго запрещается бросать волосы и ногти в воду, считается, что это приведет человека к потере сил, здоровья, охотничьей удачи. «Ногти когда стрижешь — чтобы на печке вода не стояла — тогда мужчинам плохо» [ПМА]. «Навести порчу на кого-то можно, бросив его волосы в воду» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 19, л. 26; Мифология 2004: 166]. Объяснить негативное воздействие на человека связи волос и ногтей с водой мы не можем, как и некоторые другие запреты: «Женщинам нельзя стричь ногти при дедушках, в чужом доме и ночью»; «Ночью, вечером нельзя ногти стричь, волосы чесать: состригаешь и счесываешь своих младших братьев, сестер» [ПМА]; «Во время грозы надо закрывать волосы» [Пелих 1998: 58]. Однако это не мешает нам заключить, что, по представлениям селькупов, от обращения с остриженными ногтями и волосами зависит жизненность, жиз-

ненная сила человека, следовательно, волосы и ногти являются образами человеческой души.

В материалах Е. Д. Прокофьевой волос упоминается как форма инобытийного существования человека (= его душа): следуя в царство мертвых и обманывая злого духа (русского купца), шаман превращается в волос и проплывает тонкие ячейки расставленной на него сети-ловушки [Прокофьева 1961а: 60].

Скелет. В большинстве архаических (особенно охотничьих) культур мира кости представляются неуничтожимой сущностью [Элиаде 2002: 237]. Соседи селькупов кеты, например, считают, что с костями пребывает душа — «вечный человек» [Алексеев 1976: 102]. У селькупов «*лэ* — кость — символизирует веру в воскресение после смерти, поскольку кость таит в себе скрытую и неприкосновенную крепость» [Мифология 2004: 185]: скелет и кость в представлениях селькупов совершенно определенно выступают образами души.

Душа-тело умершего человека, как мы рассматривали выше, выходя за пределы земного мира и подвергаясь определенным изменениям, превращалась в духа — инобытийную форму жизни. По ряду представлений селькупов, душа могла сохраняться в образе человеческого скелета или кости: считалось, что «внутри неба» обитают «живые человеческие скелеты», духи, которые не имеют «ни кожи, ни мяса, одни кости» [Прокофьева 1977: 69; 1949а: 363]. «Живые человеческие скелеты» — голые люди-мертвецы (*лозы*) с обнаженными костями и оскаленными зубами — населяют и подземный мир, они носят название *кон-кор*, или «идол в кольчуге» [Пелих 1980: 31]. В образе кости от пальца руки умершего шамана Гордейки его дух («могильная душа» и «сам мертвец») «ходит над землей» и служит духом-помощником своему праправнуку [Пелих 1980: 22].

Образ скелета или кости — частей человеческого тела, испытавшего максимальную степень разрушения, содержит намек на способ перехода умерших в иной мир — через съедение духом — и указывает на образ самого иного мира — утробы этого духа: тело *Итте* съедают мыши или людоед *Пюнегусэ*, оставляя только его скелет/кости [Гемусев 1984: 142; Пелих 1998: 54]; грудой костей («Сейчас приду, только соберу свои суставы!») оборачивается человек, переночевавший в старом заброшенном амбаре [Мифология 2004: 153; ПМА]; от людей, съеденных стариком-*лозом*, остаются лишь «горы человеческих костей», лежащих вокруг его каменного дома [Мифология 2004: 187]. То есть «нутро» людоеда *Пюнегуссе*, мыши и старика-*лоза*, а также заброшенный амбар выступают здесь как образы иного мира, разрушающего тела попавших в него людей. Кости и скелет представляются неуничтожимой сущностью человека.

Любой способ перехода границы миров подразумевает не только смерть, но и воскресение. Кость — «вечная душа», остающаяся от че-

ловека после смерти, — та основа, из которой вновь возрождается человек (а иногда и другое существо). Бессмертный *Итте* всегда возрождается из оставшихся от него костей, возвращая свое тело [Гемуев 1984: 142; Пелих 1998: 54]; кости умершей старухи, оживленные дочерью водяного, превращаются в новорожденную девочку [Прокофьев 1935: 109]; из почерневшей кости, оставшейся после сожжения старика, выскакивает двуногий жеребец [Мифология 2004: 319].

Подобно человеку, из своих костей воспроизводятся животные. Одно из преданий объясняет, почему у ненцев больше оленей, чем у селькупов: «соревнуясь в перетягивании костей, сочленяющихся в суставе оленя, ненец забрал себе большую часть сустава, а селькупу досталась меньшая» [Мифология 2004: 154]. То есть, согласно преданию, количество оленей в стаде и производительность оленьего стада селькупы ставили в зависимость от размера костного сустава оленя. Кости промысловых животных и рыбы кости, остающиеся после еды, селькупы «не бросают собакам, а собирают и прячут в каком-нибудь уединенном месте» [Кастрен 1999: 118]. Особенно осторожно обращаются с костями медведя: разделка его туши и захоронение костей проводятся по определенному ритуалу [Головнев 1995: 235—236], который имеет целью обеспечить последующее воскрешение медведя, о чем мы писали выше.

Интересен термин, которым у селькупов обозначается скелет — *кoп-кoп*, приведенный в работе Г. И. Пелих [Пелих 1980: 31]. Формант *кoп/кyп*, по мнению А. П. Зенько и С. Г. Пархимовича, переводится как 'люди, свой народ' [Зенько, Пархимович 1999: 332]. В «Мифологии селькупов» слову *кoпы* приводится значение «шкура животного, кожа человека, птицы; кора, кожура» [Мифология 2004: 173].

Элемент *кoп* содержится в селькупских словах, которые по значению можно разделить на четыре группы:

1). *Кoп* — священный амбар [Прокофьева 1952: 99], *кoп* — старинный селькупский глинобитный очаг [Пелих 1972: 50], *кoп (кoрa)* — старинные селькупские поселения — укрепленные рвом, валом и частоклом городки, строящиеся на возвышенных местах или речных мысах [Головнев 1995: 134], *пoль кoп* — гроб, деревянное вместилище [Прокофьева 1977: 70; Головнев 1995: 246]; *кoрaй (qoрa)* — шкура; *кoрaй (кyри)* — меховая одежда [Пелих 1980: 29—30]; *кoрca* — нутро [Пелих 1980: 30]; *кoп* — тело человека [Головнев 1995: 249].

2). *Кoп (хyр)* — душа человека [Пелих 1980: 30]; *кoп* — тело человека [Головнев 1995: 249]; *кoп-кoп* — скелет человека; *пoль кoп* — гроб, деревянное тело [Головнев 1995: 246, 249]; *кoрaй (qoрa)* — шкура; *кoрaй (кyри)* — меховая одежда [Пелих 1980: 29—30].

3). *Кoп (qoр)* — самец; *кoп* — понятие родства по мужской линии; *кoрoг* — дедова порода, семья [Пелих 1980: 29—30].

4). *Korǵ* — медведь; *kor*, *кур* — горноста́й; *квэ kor* — осетр; *kor* — муксун; *kor* — селезень; *кур akka* — дятел; *корря* — ворон [Пелих 1980: 29] и т. д.

Каждая из групп объединяет слова со следующим значением: 1) образы утробы матери-предка: амбар, очаг, «город», гроб, шкура (меховая одежда), нутро и тело человека; 2) образы души: тело человека, скелет человека, гроб, шкура, меховая одежда; 3) мужское начало, родство по мужской линии, семья; 4) мужские особи некоторых животных, в том числе священных животных. А. А. Ким, проведя этнолингвистический анализ лексемы *gor-kor*, предположила, что семантика его прауральской (и прасамодийской) реконструкции была «тело как вместилище жизненного начала» [Ким 1997: 36]. Наш анализ приведенных значений элемента *kor* позволяет расширить ее предположение. Лексемой *kor* обозначаются образы родового вместилища/хранилища душ (= утробы матери-предка) и сами души, содержащиеся в этом вместилище. Из этого священного «душехранилища» ведут свое происхождение селькупские семьи и роды. Если в обществе счет родства ведется по мужской линии, значит, термин, обозначающий это хранилище душ, будет также обозначать родство по мужской линии, мужскую породу, мужское начало и конкретных животных-самцов. Возможно также, что образ утробы-«душехранилища» при этом тоже будет осмысляться как мужской, то есть как, например, утроба медведя, а не медведицы.

Сравнив значения элементов *kop* и *kor*, можно допустить, что они являются синонимами и в сочетании *kop-kor* значение каждого из них удваивается, усиливается. Из слов-синонимов, содержащих рассмотренные элементы *kop* (*куп*) и *kor*, по-видимому, составлены еще два названия «живого» скелета, приводимые Г. И. Пелих, — *корыль-куп* или *корыль-kor* [Пелих 1998: 53].

Итак, скелет — *kop-kor* — хранилище/вместилище душ одного народа, душа каждого члена рода и просто душа человека в ее инобытийном состоянии. Термин *kor*, по нашему мнению, помимо скелета, включает в себя значения многих других вместилищ душ и души человека в ее инобытийном состоянии, поэтому может быть определен как универсальный термин для обозначения и души человека, и утробы духа-предка.

«Мясо», плоть. «Мясо», плоть, как и скелет, представляют собой образ души человека, которая после смерти попадает в утробу духалюдоеда: в мире мертвых громадные хищные птицы терзают людей, тонущих в черной реке ([Donner 1926: 104—106], цит. по: [Головнев 1995: 510]), — если у духов отнять «право» питаться людьми, «им нечего будет есть» [Мифология 2004: 273, 319].

В фольклоре через разрубание, отрывание, сварение, сожжение и съедение плоти происходят смерть/возрождение и метаморфозы ее хо-

заяв: *Ича*, повторим, совершая на орле долгий перелет из земного мира в потусторонний, скармливал голодному орлу мясо, отрезая его от своего бедра; по достижении цели путешествия орел, срыгнув, возвратил изувеченному *Иче* съеденную часть ноги, и мясо тотчас приросло на старое место [АМАЭ, Прокофьева К-1, оп. 1, ед. хр. 106, л. 12]; из сгоревших почерневших костей и мяса старика-духа выскочили пестрая сука и черный кобель [Мифология 2004: 144]; мыши съели тело *Ичи*, он в облике живого скелета одержал победу над врагами, после чего «мясо» вновьросло на кости своего хозяина [Пелих 1998: 54]; разрубленные на куски тела медведицы-людоедки и убитых ею героев, сваренные в котле, ожили; герои возвратились домой, а медведица поднялась на небо, став созвездием [Пелих 1998: 58]. Шаман разрезал на отдельные куски труп героя, сложил их в котел и варил в течение целой ночи. На рассвете он бросил эти куски навстречу восходящим лучам солнца. Когда солнце взошло, из них ожил человек [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 32—33].

«Мясо» духа может служить основой появления на земле новых форм и видов жизни: «Когда-то *пека* — рябчик был огромного размера. Скучно стало рябчику одному; решил он создать других птиц и стал отрывать от своего тела куски мяса. Из больших кусков получились большие птицы, а из маленьких — маленькие. Он рвал мясо до тех пор, пока сам не стал таким маленьким, что больше уже и рвать было нечего» [Мифология 2004: 238].

В некоторых фольклорных сюжетах мясо выступает как самостоятельное одушевленное существо (дух): «Мясо, которым питается черт (напр., мясо чирка), вступает в борьбу с человеком, чтобы его съесть, и оборачивается, в конечном счете, самим дьяволом» [Мифология 2004: 112]. «Человек долго боролся с куском мяса чирка, пока тот не обернулся дьяволом; человек схватил его и бросил в гроб — „мясо змей обернулось“» [Мифология 2004: 112, 232].

Цвет мяса является признаком, позволяющим отличить живого человека от мертвого. Обитатели «покойницкого стойбища» отказываются взять к себе «красномясого человека ребенка», принесенного ведьмой. Мясо самой ведьмы — черное [Мифология 2004: 112].

Каждый кусочек плоти человека считается двойником (частью) его души, даже на расстоянии он сохраняет с ней невидимую связь: перед тем как отправиться в дальний путь, герой отрезает кусочек мяса от своей ноги, прикрепляет его на конец стрелы и говорит братьям, что когда его мясо от конца стрелы отпадет, это будет знаком того, что он умер [Дульзон 1966b: 100, 131].

Жилы. Жилы, являющиеся элементом тела, тоже можно рассматривать как отдельный образ души, так как из жил, по представлениям селькупов, возрождается живое существо: при раздирании оленьих

жил у героини одной из сказок «из жил телки оленье выходят» [Пелих 1972: 351].

Жила лося или олени, как считается, обладает ясновидящими качествами. Из этого представления происходит широко распространенный обычай гадать на оленье (лосиной) жиле: «Один человек держит жилу за оба конца, другой сидит и режет ее ножом к себе. Если она режется, обрезки бросают на уголья (в блюде, сковородку), — это значит, что задуманное объяснение не соответствует действительности. Тогда ищут другое объяснение. Снова режут. Когда жила никоим образом не разрезается, выскакивает из пальцев держащего ее за оба конца, то это значит, что объяснение найдено» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 10, л. 36]. «У остяков не было воровства. Жилу боялись. Жилу от костерика над огнем держали. Как жилу дергает, так этого человека корезить будет. Кто украл, того корезить начинало, или, наоборот, стоял как замороженный» [Гучкова 2002b: 203].

Сердце, печень, легкое. В предании о хозяйке огня «огня-пламени бабушка» возвратила людям огонь (вернула жизнь целому народу) из сердца ребенка той женщины, которая нарушила правила уважительного обращения с огнем. «Огонь я тогда вам дам, когда эта женщина мне своего сына отдаст. Из сердца его я огонь вам дам. Будете помнить, что из сердца вашего сына у вас огонь, беречь будете» [Прокофьева 1977: 79]. «Кровавые» органы человека, в первую очередь сердце, печень и легкие, наполненные «огнем» — животворящей красной горячей кровью, в представлениях селькупов выступают как тождество души человека и копии утробы священной матери-огня.

Словом — *сичи* — 'сердце' селькупы обозначают также «уголь дляковки» (каменный уголь) — атрибут предков-кузнецов, живущих на небе. Он хранится неподалеку от них в специальном помещении [Прокофьева, 1961a: 65; Ириков 1988: 63]. Через значение «угля дляковки», то есть «пылающего камня», с помощью которого плавят железо, сердце связывается с огнем, камнем и железом.

Мать-земля в образе лосихи имеет железное сердце: «Опытный шаман, камлая, проникает через устье реки внутрь тела матери-земли и бродит там между внутренностями животного, проходит мимо сердца — «маленькой железной земельки» [Пелих 1998: 9]. Одна из главных подвесок на костюме селькупских шаманов (в виде бляхи или кольца) — *сичи* (сердце шамана) всегда выковывается из железа [Прокофьева 1949a: 356, 358]. Такая подвеска может трактоваться и как прорубь, через которую шаман в образе гагары ныряет в иной мир [Прокофьева 1949a: 353], представлявшийся селькупам в виде сердца.

Как мы уже упоминали, по В. В. Быконя, основа селькупского слова *sicy* (*сичи*) — 'сердце' соотносится с числительным *siti* — 'два' и корнем *si-* и несет семантику разделения, двойника [Быконя 1998: 45—46, 48]. Помня, что *чи* — это котел [Головнев 1995: 257, 502], сло-

ву «сердце» можно приписать значение «двойник котла» (или «двойник-котел»). Таким образом, сердце может рассматриваться символическим эквивалентом котла, надо понимать, наполненного кипящей жидкостью, который, в свою очередь, соотносится опять же с утробой матери-предка, имеющей структуру железной (твердой) полости с горячим жидким содержимым.

Еще один «кровавый» орган — *лука* — ‘легкое’ в сказках может оборачиваться трясинной [Мифология 2004: 89]. Этот кровавый орган имеет в своем названии основу *лу* — ‘камень’ и связывается тем самым не только с болотом, в которое это легкое может превращаться, но и с камнем, то есть сразу с двумя образами священного материнского чрева.

Воплощением души, давшей начало новой жизни, в представлениях селькупов может выступать печень. Есть в фольклоре селькупов сюжет, по которому после съедения женщиной печени рыбы (налима) она беременеет [Мифология 2004: 205, 309]. Черт-налим, погибая, оплодотворяет женщину своей печенью-душой (миниатюрной копией себя самого), и женщина рождает ребенка-черта (все дети — *лозы*) — этот сюжет приводит точную мифологическую схему циркуляции души и круговорота жизни, которым посвящено наше исследование.

Вера в рождение/возрождение человека из «кровавых» органов нашла широкое отражение в представлениях селькупов. Фольклорная бабушка в ряде сюжетов просит себя убить, а ее печень положить на ночь на «ту сторону» костра, огнища. Утром она возрождается из собственной печени: «из старухиной печени „очутилась бабушка старая“» [Пелих 1972: 155]. Использование чужих органов, как считалось, давало новую жизнь. В материалах К. Доннера содержатся сведения, что в далекие времена старики-селькупы съедали органы умерших детей, веруя в свое омоложение ([Donner 1954: 82—84], цит. по: [Ким 1997: 89]). К. Доннер также упоминает о старом селькупском обычае поедать сердце и мозг поверженного врага ([Donner 1926: 115], цит. по: [Головнев 1995: 140]). Герой одного из преданий сетует, что не имеет донорских органов — печени, почек, сердца и языка для оживления своего погибшего брата: «Подумал младший брат, что следовало бы женщину живой сюда привезти и ее части тела брату взамен недостающих вложить, тогда бы он снова ожил» [Головнев 1995: 142].

Вместе с тем селькупы полагали, что только после изъятия из тела поверженного врага его важнейших органов враг может считаться «окончательно» мертвым. В одном селькупском предании о войне селькупов с юраками враги вырезают у героя печень, почки, сердце и язык: «Пришел в чум и видит: брат распоротый лежит — ни печени, ни почек, ни сердца, ни языка нет» [Головнев 1995: 142]. «Лунакэса побеждает трех братьев-змей. Победив их, он у первого отрезает уши, у второго и третьего вынимает печень и сердце» [Мифология 2004: 249].

Утрата органов, считавшихся основой жизни человека, приводила его к смерти. Причиной тому чаще всего выступали действия злых духов: «Считалось, что смерть человека может произойти потому, что злой *лоз* (дух) съел тот или иной жизненно важный орган в теле человека» [Прокофьева 1976b: 121], — сутью, смыслом и содержанием смерти человека был переход его в иной мир посредством пожирания духом его души, в ряде случаев представлявшейся одним из органов тела человека.

На то, что кровавые органы мыслились душой, существуют и прямые указания: «Для обозначения души живого человека селькупы с р. Парабели употребляют слово *хиджь/иджь* — сердце, когда хотят сказать, что душа болит» [Тучкова 1996: 88]. Интересно, что данный термин у южных селькупов совпадает с именем главного селькупского фольклорного героя *Итте* (*Иде, Идже*), который, как мы рассмотрели, также является образом души.

Душой называются сердце и легкие в мифах о появлении на небе месяца. От этой души зависит свойство месяца умирать и вновь возрождаться. Существует два, казалось бы, противоположных варианта мифа:

I. «Нижняя старуха захотела отнять у женщины-солнца ее земного избранника — мужчину. В результате мужчина был разорван пополам, и солнцу досталась его половина без сердца — без души. Солнце вкладывала в него сердца разных светлых птиц — мужчина (Луна-Месяц) оживал, но потом умирал снова» [Прокофьева 1976b: 107]. (В аналогичных вариантах: «Дьявол сердечную половину человека съел» [Мифология 2004: 126]; «Дьяволу Ло попала сердцевая сторона» [Ураев 1994: 77].)

II. «Две жены месяца в конце концов разорвали его на две части. Верхняя часть месяца с горлом, сердцем и легкими досталась солнцу, а нижняя — дьяволу. С тех пор солнце все время качает месяц, пытается вырастить его в полную луну. Однако это не удается, и месяц периодически умирает и возрождается вновь» [Пелих 1980: 14—15].

На самом деле эти мифы не содержат никакого противоречия. Сердце/душа имеет два противоположных свойства — быть условием жизни и причиной смерти. Если у месяца, равно у человека, не будет сердца/души — он умрет, ибо сердце/душа условие жизни, но в то же время без сердца/души человек бессмертен, так как сердце/душа — причина смерти. И наоборот, если у месяца/человека будет сердце/душа, он будет жить, так как наличие сердца/души является требованием жизни, но вместе с тем с сердцем/душой он непременно умрет — души людей обязательно когда-то умирают. То есть суть, главное свойство сердца/души заключены в его перманентном умирании и возрождении, что в мировоззрении селькупов соответствует естественному мировому порядку. Мифы объясняют два противоположных качества

души и принцип ее бытия, заключенный в циркуляции между состояниями (и мирами) жизни и смерти.

Мотив бессмертия существ, не имеющих души, часто встречается в селькупском фольклоре: бессмертный и непобедимый мифологический персонаж *Пуль амыгрыль куп* свои сердце и печень прячет в укромном месте, в этом и заключается его бессмертие и непобедимость [Мифология 2004: 247—248]; жизнь (душа) бессмертного хозяина земли богатыря *Чвочен Кэды* содержится в яйце, яйцо в селезне, селезень на дубе, дуб на острове — не добраться [Пелих 1972: 346]; не имеют сердца и печени «полуобдранные» полулюди-полумедведи, охраняющие дом старухи-прародительницы, а также комары, и потому они бессмертны [Прокофьева 1961а: 58; Головнев 1995: 333], и т. д. Через образ, мотив или понятие «бессмертия в отсутствие души» мифологическое сознание объясняет две функции, две грани и принцип существования любой души. Персонажи, не имеющие сердца/печени/души, определяемые в представлениях как бессмертные, противопоставляются всем смертным существам, имеющим сердце и печень, равно душу, и вынужденным потому перманентно умирать и возрождаться, то есть фактически тоже бессмертным. Через простой смысл бессмертия раскрывается, объясняется его сложный смысл, идея круговорота жизни и, в конечном счете, устройства мироздания.

Мифы об умирающем-возрождающемся месяце возможно объяснять через такую оппозиционную категорию мифологического мышления, как «часть-мертвое»/«целостность-живое»: живым человек может считаться, лишь когда его тело обретает целостность, что мы уже рассматривали в главе 1.4.

Голова. Когда мы рассматривали образы священной матери и ее утробы, в ряде случаев жизнь происходила не просто из тела матери, а именно из ее головы. Мировое дерево выросло из головы священной матери-медведицы [Пелих 1995: 156], из головы матери-земли-болотной кочки в образе насекомых вышли первые люди [Мифология 2004: 72] и т. д. Уже отсюда можно заключить, что голова человека как копия утробы матери-предка считалась образом души.

Образом души выступает голова и будучи формой посмертного существования человека — духом. (Череп умершего — это то, что «пережило» человека [Мифология 2004: 185].) Голова осталась от девушки *Пора*, унесенной и съеденной филином: «Голова живая осталась — говорит, глаза ходят» [Мифология 2004: 243]. В сказке «О сестре и брате» духи съедают тело мальчика, а голову его, «живую», оставляют на дереве, чем объясняются его дальнейшие приключения [Сказки нарымских селькупов 1996: 128]. Черт в виде большой человеческой головы (ростом с человека) живет в глухой тайге в своем доме и занимается тем, что лежит на кровати. Заблудившийся охотник по просьбе этой головы-духа согласился пожить в ее доме и поработать:

он носил дрова и воду, топил печь, готовил обед, за что был щедро награжден [Пелих 1998: 70]. Человеческая голова с бородой до пупа, лежащая на золотой тарелке, — муж трех дочерей Черного царя — хозяина страны у моря, имевшего дом из 12 комнат и 12 дворов лошадей [Дульзон 1966b: 97—158]. В одной из сказок старуха попадает в чум, где живет — ест и спит, выходит и возвращается — череп [Мифология 2004: 185].

Голова считалась вместилищем жизни, из головы возрождалась новая жизнь. «Живые» головы сказочных героев в конце концов возвращают свое тело и «заводят свои семьи» [Мифология 2004: 277]. Представления о возрождении животного из его «правильно» захороненной головы подтверждает «речь» туруханского шамана Нижне-Тунгусского остяцкого рода Василия Мосейкина, произнесенная на заседании кооперативного общества: «Почему не стал белка? — Потому, что русские бросают куренки (туловище белки), а остяк куренки ест, а головы закапывает в яму, головы там поднимаются облака, там вырастет новый белка и падает в лес с облаков, так что никакой заказник не надо» [Запольский 1929: 12]. То есть от способа захоронения головы зависело воспроизводство ее обладателя и воспроизводство новой жизни: «Пять отрубленных голов шестиглавого змея герой сложил под камень, а одну „махнул“ в море и „на ту сторону перебросил“, туловище разрубил на куски и отдал на съедение птицам» [Дульзон 1966b: 138]. По этой же причине так строго соблюдались правила захоронения медвежьих черепов [Прокофьева 1949a: 368].

Представления об особой миссии головы (черепа) человека за порогом смерти выражаются в некогда бытовавших традициях отделять от тела и варить в котле (или сжигать), а затем закапывать в землю головы умерших шаманов или вбивать в головы шаманов и «еретиков» осиновый кол [Пелих 1972: 117, 265; Мифология 2004: 185].

В мифе «Отчего собака произошла» смертность людей связывается с тем, что непослушный божий сын при погребении первого умершего человека положил ему камень под голову, а не в ноги, как этого требовал его бог-отец, и при попытке умершего подняться камень вновь убил его, ударив по голове [Пелих 1972: 119]. Выше (гл. 1.3) мы объясняли этот миф через «спор» двух разных традиций погребения. Но теперь мы можем выдвинуть другую версию (не противоречащую первой). Как и в других подобных мифах о причинах смертности человека, в этом мифе в действительности утверждается бессмертие людей и способ (или смысл, суть, принцип) этого бессмертия: через перманентное умирание и возрождение. «Неудачное» местоположение камня в этом мифе указывает на представление, что именно в голове заключена жизненность человека, что именно голова — жизненное начало человека — является причиной того, что человек смертен и равно бессмертен через смерть и возрождение.

Камень и голова в данном мифе являются во всех смыслах близкими образами души. От камня, как и от любого другого образа души, зависит смертность и бессмертие человека. Ассоциацию головы с душой-камнем вызывает также мазь *путур* — огненно-каменная живительная мазь, которая находится на шапке/голове у князя/медведя — образа-двойника священной матери [Гемуев 1984: 140].

Если лицо рассматривать неотъемлемой частью головы, то голове (лицу) человека селькупы приписывали способность (восходящую к аналогичной способности священной матери) предсказывать будущее: «Кажется мне, что у тебя на лице много людей обозначилось — ой-ей-ее, откуда же у меня на лице так много людей? Наверное, скоро что-то со мной случится. — Занеси в чум военную парку, скоро война будет» [Головнев 1995: 141]. Мальчик, отца которого убили, посмотрев в воду, увидел, что его лицо другим стало, похожим на лицо отчима. Узнав, кто погубил отца, он убил отчима-ненца [Мифология 2004: 195].

В фольклоре существует образ железного лица, выкованного мальчику-герою кузнецом и ставшего одним из условий его победы над злыми духами [Мифология 2004: 149].

Послед. Непосредственно связанный с рождением ребенка послед уже только поэтому должен восприниматься как утроба священной матери и душа — воспроизводящее жизнь женское начало.

То, как обращались с последом, также указывает, что послед считался душой. «Послед также не выбрасывали. Его заворачивали в тряпку и хоронили в земле» [Гемуев 1980: 129]. «Послед закапывается в землю» [ПМА]. «Послед заворачивают в тряпку, вешают на дерево, на сук, повыше, далеко в лесу. На какое дерево неважно» [ПМА]. «Материнскую часть пуповины *имата-чос-кота-не* складывают в специально сшитый из бересты мешочек треугольной формы, уносят его поспешно в лес и прикрепляют к ветвям рябины или черемухи. Если кто увидит случайно мешочек с *имата-чос-кота-не* в лесу на дереве, поспешно уходит прочь и, придя домой, совершает очистительный обряд — обливается водой с головы до пят. Считается, что эта часть пуповины соединяла человека с потусторонним миром. Ребенок появляется в чреве матери из потустороннего мира, т. к. до рождения его не было в этом мире. А потустороннего мира и всего, что с ним связано, селькупы панически боятся» [Пелих 1998: 30]. То есть отношение селькупов к последу совпадает с тем, как они относились к покойнику, а покойник, как мы рассмотрели, считался образом инобытийного состояния человека и его душой.

Пуп. От слова *шонь* — 'пуп' произошло название селькупов — *шоль-куп* [Пелих, 1980: 27, 28]. «Селькупы — это по-русски. По нашему *шёль-куп*. Это значит „человек, имеющий пуп, то есть рожденный“» [Пелих 1992: 78]. Следовательно, пуп в представлениях селькупов связывается с жизненным началом и душой человека.

По преданию, появление у человека пупа является причиной того, что бессмертные когда-то люди стали умирать: «Остяки раньше были без пупа. Когда родился с пупом, старики сказали: „Теперь недолговечный народ будет“» [Пелих 1972: 343]. Пуп у людей появился потому, что людей стала рожать земная женщина. До этого предки селькупов — богатыри — «спать ложились, потом плевали в чашку, и там заводился ребенок» [Пелих 1972: 342; 1998: 77]. К беспупым бессмертным духам относятся также *таккыль эмыты* — северный дух, черт, нижняя мать, не имеющая пупа, которая живет на севере и питается душами людей [Мифология 2004: 273], и *шонкытыль явол* — беспупый дьявол; он живет на небе и тоже питается мясом мертвых людей [Мифология 2004: 319]. Душа-пуп здесь имеет опять-таки две контрастные характеристики: пуп — источник жизни, так как все живущие на земле люди рождены земной женщиной (имеющей пуп?), и пуп — причина смерти, потому что с появлением у них пупа люди стали умирать. Через «беспупость» утверждается один принцип бессмертия, а через наличие пупа — другой: люди обретают бессмертие, умирая и возрождаясь.

Важнейшей характеристикой пупа как образа души является связь. Жизненная сила *санг*, идущая от солнца, по пупу приходит в тело человека. «Жизненная сила задерживается в теле новорожденного только после того, как зарастает его пуп. Тогда начинают крепнуть кости новорожденного. О том, что жизненная сила укрепилась в теле ребенка, свидетельствует появление зубов» [Пелих 1980: 28]. После смерти через пуп сила *санге* выходит из человека. Когда у старика выпадают зубы, это значит, жизненная сила начинает уходить из него [Пелих 1998: 77]. В фольклоре пуп выступает и как образ обратной связи — от человека к богу: «Герой *Итте* использует свой пуп для обращения к богу: просит старую женщину разрезать его живот, затем выбрасывает свой пуп вверх, к богу. Пуп является своего рода посредником между *Иттей* и богом. Выполнив свою функцию, пуп возвращается обратно» [Доннер 1997: 157].

Щан — «мистическая» сила иного мира приходила к шаману через пуп. «Через пуп шаман мог воздействовать на *санге* другого человека» [Пелих 1995: 78; 1998: 77].

Пупом шамана трактовалась металлическая подвеска-бляха, пришиваемая к шаманскому нагруднику (о ней мы уже упоминали), она же считалась шаманским сердцем [Пелих 1992: 78; 1998: 77; Прокофьева 1949а: 356; 1951: 139; АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12., рис. на л. 5], напомним, что эта же подвеска могла интерпретироваться как прорубь, в которую нырял шаман, попадая сквозь нее в иные миры [Прокофьева 1949а: 353]. Полисемантизм данной подвески позволяет считать пуп человека одним из образов входа в иной мир.

Отпавшая пуповина. Душой считалась у селькупов и отпавшая пуповина новорожденного ребенка. Когда у новорожденного отпадала пуповина (*шенилака*), ее укладывали в «набирку», уносили в лес и вешали на дерево, «чтобы никто не задел» [Гемуев 1980: 129]. Туруханские селькупы сохраняли отпавшую пуповину в «чистом» месте (например, дома на божнице в специальном мешочке), чтобы нечистая сила не смогла через нее причинить вред человеку. «Если потеряется — плохо будет, человек может умереть». Через пуповину к человеку приходит жизненная сила [Гемуев 1980: 129; Пелих 1980: 27—28]. Поскольку пуповины хранили там, где обычно хранят изображения домашних духов, пуповина считалась духом (о чем говорит и вся «идеология» пупа) и, видимо, должна была обеспечивать связь человека, ее хозяина, с источником его жизненной силы, находящимся в ином мире, следовательно, пуповину можно отнести (подобно волосам и ногтям) к образам души-силы и души-связи. Со смертью человека эта связь не прекращалась: умершему, лежащему в гробу, на грудь укладывали его отсохшую пуповину [Пелих 1980: 27].

Результаты нашей полевой работы позволяют несколько дополнить сведения, касающиеся отношения селькупов к пуповине: «Пуповину заворачивают в белую чистую тряпочку и отдают матери: „мать сохраняет жизнь своего ребенка“, так говорят. Ребенок вырастает, — мать отдает ему. У матери пуповины лежат в женской сумке»; «Отпавшую пуповину (*сёнь*) заворачивают в тряпочки и хранят всю жизнь в женской сумке (мешке) — *мыкай кот*. Хранят до смерти хозяйки мешка. На женских сумках вышивка с железками. Женские сумки — из оленьей шкуры»; «„Рубашку“, в которой родится ребенок, хранят. Сушат. Хранят в мешке для шитья. Вместе с первыми волосами ребенка, остриженными в возрасте около года, пуповинами, шилом, жилами, иглками, наперстками и узорами»; «Отсохшие пуповины, если родится много девочек, выбрасывают, если мальчиков, — хранят: так регулируют рождаемость» [ПМА].

Таким образом, отсохшие пуповины детей — также образы души: от сохранности младенческих пуповин зависит жизнь их хозяев. Эта зависимость позволяет «регулировать» состав семьи. Несмотря на то что пуповина отпадает через несколько дней после рождения ребенка, в течение всей его жизни она сохраняет его связь с утробой священной матери, из которой он получает жизненные силы. Такой утробой матери-предка представлялись женские сумки *мыкай кот*, находящиеся во владении женщин-матерей, а также дерево или «божница», где обычно хранились изображения семейных духов.

Кровь. «Кровь (*кэм*) также имеет отношение к душе человека. Потеря крови грозит смертью. Кровь — это жизнь» [Прокофьева 1976b: 127]. Кровь — содержимое того самого красного моря в жаркой огненной стране предков, где живет жизненная старуха *Илынтэль кот*.

Все ее потомки — люди «одной крови», одного рода (народа). Горячая кровавая (жизненная) сила каменно-железной утробы священной матери попадает в человека при рождении через пуп. 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 — сердца, печени, легких, матки, почек, отождествляемых в представлениях селькупов с душой.

В одном из фольклорных сюжетов кровь имеет ясную ассоциацию с камнем (внутри которого «горит огонь»). Из драгоценных камней — капель крови богатыря — влюбленная в богатыря дочь земли делает ожерелье. Когда богатырь и его возлюбленная погибают, падая в реку и превращаясь в большие камни, драгоценные камушки порвавшегося ожерелья рассыпаются вокруг [Плотников 1901: 196; Сказки нарымских селькупов 1996: 171—176]. В пересказе этого же предания Н. П. Григоровским «очарованное» ожерелье из красных камней и каждое «зерно» этого ожерелья защищали от всякого вреда и беды тех, на ком они находились. Лишившись этой защиты, герои погибли, превратившись в камни [Григоровский 1884: 21—22].

Душа-кровь, как и другие души человека, также имеет два значения, связанные первое — 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 оленя для этой цели убивали и мазали больного его кровью [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, 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 1969: 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 1976b: 127]. Образом опасной, смертельной связи с иным миром считались кровеносные сосуды человека, когда по ним, как по «дорогам», передвигались злые *лозы*, причинявшие человеку болезнь [Прокофьева 1976b: 123]. Через связь крови со смертью объясняются некоторые народные представления, например: «Если во сне видишь кровь, что-то случится с твоими близкими людьми — это предупреждение, к смерти» [ПМА].

Итак, кровь представлялась жизненным началом, жизненной силой и условием 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.

Дыхание. У нарымских селькупов дыхание называлось главной, большой душой человека — *варгы кувей*. «Душа *wargy quwej* обитала в области сердца или лба» [Ким 1997: 23]. Дыхание ассоциировалось с подвижностью и свидетельствовало о жизни [Ким 1997: 20]. Примечательно, что словом *ку* — ‘стебель’ обозначался солнечный луч — «стебель солнца» [Прокофьева 1961a: 66], что связывает дыхание с солнцем, теплом и горячей жизненной силой, приходящей к человеку от солнца.

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]. По нашим данным, у тазовских селькупов дыхание называется *кые*, душа — *кэи*; «моя душа» — *кыя* [ПМА]. По сведениям П. И. Третьякова, душа человека на остяцко-самоедском наречии звучит как *квои* [Третьяков 1869: 418].

Душа-дыхание человека являлась в представлении селькупов динамичной — с возрастом менялась, делалась короче. Говорили, что у молодых душа длинная (*квэев тюмб*), а у старых — короткая (*квэев наука*) [Кулемзин 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 вели-

кая лосиха дышит, сила жизни выходит из нее вместе с ее дыханием» [Пелих 1998: 57]. Описания селькупского обряда оживления больного дыханием «священного» животного исследователи не оставили, но многое указывает на то, что такой обряд практиковался. Дыхание «священных» животных считалось целебным у многих народов Сибири. Например, у долган считалось, 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].

Изображение дыхательного горла оленя было одним из главных атрибутов селькупского шаманского костюма и бубна. Выглядело оно как металлическая подвеска в виде двух проволочных спиралей, соединенных кольцом [Прокофьева 1949а: 350]. Горло человека в числе нескольких других важнейших органов называется человеческой душой в мифе о появлении месяца [Пелих 1980: 14—15].

Изображение дыхательного горла совпадает со знаком «витой петли», служащим селькупам талисманом, охраняющим от злых духов. «Этот талисман чертили на земле, выходя на незнакомый берег, его вырезали над входом в жилище. А древние люди (*квели*) будто бы выкалывали себе этот узор на лице (на щеках). Иногда „витую петлю“ прорезали на щеках личин, изображавшихся на наличниках окон. „Витая петля“ изображалась также на колотушках бубнов. К обратной стороне колотушки прикреплялась вырезанная из металла человеческая фигурка, а к ней (на груди и на животе) — два талисмана в виде кольца с перевитыми и свисающими концами» [Пелих 1972: 121—122].

Вероятно, дыхательное горло представлялось очень важным каналом связи с иным миром. По нему приходили к человеку дыхание-сила, помощь «добрых» духов и защита от «злых», и по нему же шаман проходил в иные миры, спасая или провожая людские души.

Пар, выходящий изо рта при дыхании, и любой другой пар является признаком живых людей. Пар идет со лба оживленных через варение в котле героев-братьев [Пелих 1998: 58]. По пару, выдыхаемому воинами приближающегося войска, судят о многочисленности войска [Мифология 2004: 244]. У тазовских селькупов слово *kwej* — ‘душа’ зафиксировано в значении «пар» [Ким 1997: 18].

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 по-

койник дышал» [ПМА]. Противоречивые версии судьбы дыхания после смерти, по-видимому, соответствуют представлениям о двух разных по качествам душах — материальной, телесной и бестелесной, бесплотной, о последней из них речь еще впереди.

Вариативность известных нам терминов души-дыхания *kiei* (*куэи/квэи*), *kuai* (*куай/квай*), *kuaji* (*куай/квай*), *квой*, *quwej* (*кувей*) [Ким 1997: 16—25], *кэйи*, *квэйи* [Мифология 2004: 147], *кейты* [Прокофьева 1976b: 120], *кай* [Пелих 1980: 58], *кые*, *кэи*, *кыя* [ПМА], по-видимому, определяется диалектными особенностями. Основы *kî-*, *kâ-*, *ke-*, *ko-* (*кхи-*, *кwa-*, *кве-*, *кво-*, *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'; *каэ-* 'умирать' [Ким 1997: 68]; *кука* — 'смерть' [Ириков 1988: 197]; *кубыль кумыт*, *кубыль кумый* [Пелих 1998: 55, 58], *кумба* [Гемуев, Пелих 1993: 288; Ураев 1994: 83] — 'покойник' и др. Слово *kieiD* было зафиксировано в значении «теневая душа» человека [Ким 1997: 18]. Производными от названных основ терминами у селькупов обозначается ряд духов — *кувалоз*, *кувдаргу*, *кодаргу*, *кударгу*, *кутаргу*, *квидаргу* [Ким 1997: 16—25], *кава лоз* [Пелих 1980: 64], *куя лос*, *куйка лос* [ПМА], *кои* [Иванов 1970: 116], *кайволдын* [Пелих 1998: 32], *кавылго* [Пелих 1998: 31] и т. д., все они, как мы определили выше, считаясь душами умерших людей, имеют совершенно разный облик (стрелы, змеи, жука, медведя, человека и т. д.).

Аналогично образованные термины обозначают также многие одушевленные объекты, выделенные нами как образы материпрародительницы: *квай/колда/колд/колту/колты* ('душа, дух') селькупы называют любую большую реку [Костров 1872, № 30: 4; Беккер 1964: 128; Кастрен 1999: 104; Мифология 2004: 171], *кве* (*кә*) — березу, *кэра* (*квэре*) — ворону (ворона), *квэл* — рыбу, *коркы* — медведя [Мифология 2004] и т. д. От производящей основы *kwa-* (*qwa-*) в селькупском языке образуется ряд слов, «охватывающих некоторое обжитое пространство (двор) и движение в этом пространстве» (внутри него, изнутри него и вокруг него) [Кузьмина 1976: 147; Ким 1997: 19—20]. Ср.: *кут* — 'ограда, заграждение' [Ириков 1988: 20]. У других народов уральской языковой семьи термин **wajje* (= праоснова селькупского *qwej*) 'душа, дыхание' обнаруживает также значения 'брюхо', 'женщина' и 'сердце' [Ким 1997: 16—17].

Можно предположить, что термин *квей* и его аналоги помимо души-дыхания обозначают душу вообще, то есть являются универсальными терминами для обозначения души, в каком бы образе она ни проявлялась — пара, воздуха, реки, тени, жука, стрелы, человека, медведя, птицы, рыбы и пр. Этими терминами будет определяться любая

душа человека, связанная с «неким обжитым пространством» в форме двора, закута, брюха животного, дупла дерева или русла реки — «вместилищем» душ людей одного рода.

Итак, *кувей* — душа человека, основа его жизненности и в этом, и в ином мире, одним из значений которой является дыхание.

Вариантом производящей основы *ku/qu-* является основа *sü-*: слова *qütyn* 'шаманский нагрудник', *qütäptypyl'kup* 'шаман' образованы аналогично словам *sütyqo* 'шить', *sütyn* 'шов', *süryqo* 'завязать' *süryn* 'связка' [Ким 1997: 68]. Основа *sü-*, в свою очередь, соотносится с: 1) *sü/uy/uy* 'змея'; 2) основой *se~še~šö~s'ü~sy*, образующей слова со значением 'пуп, пуповина, желудок' (*syl, šön, se, šenilaka, s'on'a, söl, söl', s'ojga, s'ujgat, süja*); 3) *sə~sā~sä'~sä* — 'гроб', *čapsit* 'труп'; 4) *sytky* 'священное место в чуме, располагавшееся против входа за очагом'; 5) *санг/сюмеш* 'душа-жизненная сила'; 6) *sesan* 'священный родовой амбарчик'; 7) *šüty* 'шаманская железная лопаточка'; 8) *sicy/cичи* 'сердце'; 9) *sen* 'ножны'; 10) *sei* 'глаз' [Ким 1997: 36—39]. Повторим, А. А. Ким, подтверждая гипотезу о генетической взаимосвязи всех приведенных слов, видит в них «не просто звуковое совпадение, а единственный обско-угорско-самодийский источник происхождения, который находит объяснение из сохранившихся представлений о картине мира» [Ким 1997: 39]. В ряду терминов и понятий с основами *kü-, kâ-, ke-, ko-* (*kwu-, kwa-, kwe-, kwo-, kwy-*), а также *sü-, šü-, se-, še-, šö-, s'ü-, sy-, sə-, sâ-, sä'-, sä-, ča-, si-, cy/чи-* окажутся числительное *siti* 'два', несущее семантику разделения, двойника [Быконя 1998: 45—46, 48]; *чи* — 'котел' [Мифология 2004: 306]; *суньчи/шуньчи/щунчи* 'полость, внутренность' [Прокофьева 1961а: 57]. Установив, что в приведенных основах *k/q-* меняется на *s-, š-, č-, ш-, t-*, и вспомнив о «закономерном фонетическом соответствии в диалектах селькупского языка *т~ч~ж~дж*», на которое указывала Е. Д. Прокофьева [Прокофьева 1981: 49], назовем еще несколько терминов: *чу, чьу, ту, чвэччы* — 'земля' [Мифология 2004: 366]; *солькуп, шолькуп, чумьль-куп, суссе кум, шош кум* — 'селькуп' [Васильев 1994: 312]; *куп, кум* — 'человек'; *кэм, чоры* — 'кровь'; *туши* — 'очень древний дух-предок'; *ту, ты* — 'огонь' (см. гл. 1.3) и т. д. Почти все приведенные лексемы мы уже упоминали ранее — это термины, обозначающие или духа-предка (= вместилища человеческих душ), или человеческие души (= копии этого вместилища). Семантическая связь этих терминов с общей основой (*ku/qu/sü...*) подтверждает топологизм/тождественность полиморфных образов матери-предка и души человека (в чем проявляется бинарная оппозиция «общее-частное») и указывает на безграничность мифологических связей, основанных на принципе подобия.

Ум, мудрость, хитрость. Душу *qzty/кэты (kzdo/кэдо)* «ум-мудрость-хитрость» [Ким 1997: 33—34] мы выделяем в представлениях селькупов на основании того, что утрата рассудка и глупость, незна-

ние чего-то в фольклорных текстах соотносятся со смертью, приводят к смерти, а способность здраво мыслить или возвращение человеку такой способности рассматриваются как сохранение/возвращение его жизни. Мысли и чувства, как когда-то полагали селькупы, пребывают у человека в сердце, расположенном между шеей и желудком; «доброе» или «злое» качество мыслей зависело при этом от «объестливости» утробы: если сердцу было тесно, то оно вырабатывало лишь «злые» мысли. Вместе с тем «ум в человеке пребывает в главном версе между мозгом и темнением» [Щапов 1937: 111]. Откуда бы ни исходили, по разумению селькупов, ум, мысли и желания человека, налицо образ вместилища, их содержащего, — это голова, сердце, грудная клетка или живот. По сведениям, полученным от современных селькупов, «духи головного мозга исходят из волос» [ПМА].

Мысли человека представлялись духами, в частности духами-помощниками шамана: «На хвосте шапки Сашки Тетерина изображены подземные *лози*; они все идут по направлению головы шамана — его мысли» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 19, л. 2]. Любая мысль человека могла реализоваться как действие, произведенное духом. «Каждая остячка знает, нельзя ничего плохого думать. Если в тяжелую минуту плохо о ком-то подумать, обязательно сбывается» [Тучкова 2002b: 203]. Качества духов и иного мира — мудрость и хитрость, — жизнедательные и убивающие (см. гл. 1.3).

По материалам Г. И. Пелих, душа *кэдо* — могильная душа человека, при жизни пребывающая у него в голове. После смерти человека, когда в могиле сгниет его труп, эта душа превращается в паука или в черта — *кава-лоза* [Пелих 1972: 116]. Мы бы сказали, что душа-ум/мудрость/хитрость, служащая определителем жизненности земного человека, после его смерти переходит в инобытийное состояние (превращается в паука-черта) и может называться, как и другие души, перешедшие границу жизни и смерти, могильной или посмертной душой, следовательно, термин *кэдо* — термин души-ума, а не какой-то специфической, отдельной могильной души.

Во время полевой работы термин *кэдо* (*кэды*) был зафиксирован нами в качестве названия любого духа, «дьявола». По-видимому, однокорневым слову *кэдо* является название берестяного лукошка *кедыл*, *кедыль*, служащего для хранения семейных духов [Пелих 1980: 58; ПМА], в адаптированном к русскому языку варианте звучащее как *кетушка* [ПМА], можно предположить, что эти названия происходят от слова *кве*, *кэ* — ‘береза’ [Кузьмина 1973: 183]. Связь духа/души и березы, относящейся в представлениях селькупов к самым древним образам матери-прародительницы, наводит на мысль, что термин *кэдо* (*кэды*) служит для обозначения любой души, души вообще, а мудрость/хитрость — одна из ее характеристик. Словом *кэтты* селькупы называли укрепленное поселение-городок богатыря-*матура* [Головнев

1995: 134], которое, как мы заключили выше (гл. 1.3), также можно рассматривать образом утробы духа-первопредка — вместилищем человеческих душ. Связей термина души *кэдо* с названиями духа-первопредка будет намного больше, если его основу *кэ-* соотнести с основами *kü-, kâ-, ke-, ko-*, которые мы подвергли анализу в предыдущем разделе.

Слюна. Эквивалентом души («жидкой» души) может служить в представлениях селькупов 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 селькупских сказках слюной оживляли умершего человека. Сказочный герой *Пыка и* — Бык-сын оживлял своего старика-отца, облизывая его тело, после того как отцу отрубили 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 [ПМА], плевать поверх дугой согнувшегося над дорогой дерева, 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. «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]. Напомним, что, по сведениям Е. Д. Прокофьевой, маленькая птичка *сосы* (звук) показывала душе умершего дорогу в загробный мир [Прокофьева 1976b: 118], изображение этой птички (а также змеи) прикладывали к антропоморфной фигурке-двойнику человека, изготавливавшейся 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 — образ посмертного существования человека и дающее жизнь жизненное начало, и следовательно — образ души.

Язык, голос, слово, песня и имя. Язык, голос, слово и песня в представлениях селькупов воплощают собой душу человека и самого человека.

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 органа тела и речи человека — называется причиной появления первых людей и, стало быть, может рассматриваться жизненным началом 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]. Мы слышали такую песню от одной немолодой селькупки. Повествуя о ее жизненном пути, 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 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 ли, что личные песни *лерга* рассказывают о жизненной силе, приходящей к человеку из утробы великой матери-земли-лосихи?) «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]. Пытаясь сохранить древнюю традицию, «песню судьбы» современных селькупских детей (и не только селькупских) учат слагать в летних лагерях отдыха Красноселькупского района ЯНАО [ПМА].

Песни *санге* и *лерга* отражали жизненную силу и судьбу своего автора. В представлениях селькупов понятия души человека (= жизненной силы) и его судьбы равнозначны: жизненная старуха *Илын-*

тыль kota, решая, родится человек «с душой» или «без души», то есть будет иметь он жизненную силу или нет, тем самым определяла его судьбу [Прокофьева 1961a: 58; 1976b: 110].

О том, что личные песни селькупов не только рассказывали о силе их хозяев, но и сами представлялись этой силой, свидетельствует их аналогичность личным песням шаманов, шаманским песням. 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 1949a: 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 *кассыл по*, шаман исполнял — «оживлял» — и свою новую песню, которую по-новому складывал из песен своего отца и деда [Головнев 1995: 245].

Представлялось, что песни-камлания шамана могли оживлять мертвых. По преданию, 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 1961a: 66]. В этом сюжете обе песни — шамана и воскресшего героя связываются с возвращением жизни и выступают как ее причина, равно душа.

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 [Пелих 1998: 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, кото-

рое он сам принимал за берлогу и в котором, 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 уж тем более проклятие, насылаемое 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, Прокофьева К-І, 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 кричит. 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». (Инаковость духов может маркироваться и совершенно противоположным качеством — их немотой и неслышимостью в земном мире [Пелих 1972: 321, 331, 340].)

По верованиям селькупов, душа человека воплощается не только в голосе, но и в имени. Ребенка в старину нарекали именем не ранее, чем у него появлялись зубы. Давала имя обычно старуха, принимавшая роды [Гемуев 1980: 136]. У большинства нынешних селькупов есть два имени. Одно русское — им пользуются. Какое селькупское имя носит тот или иной человек, узнать удастся не всегда: «У Васьки есть имя, но его говорить нельзя» [ПМА]. «Имя ребенку дают по бабушкам и дедушкам (или прабабушкам и прадедушкам), по дядькам — тем, которые умерли» [ПМА]. «Дают русское имя и селькупское.

Селькупское чужим говорить нельзя. Старшие могут звать младших селькупским именем, а младшие и ровесники не могут» [ПМА]. Селькупы полагают, что произнесение настоящего имени человека может нанести ему вред. Чтобы этого избежать, используются различные заменители имени. К родному отцу и матери обращаются со словами, соответствующими русским терминам «отец» и «мать». Жена никогда не должна была называть мужа по имени ни при обращении к нему, ни при упоминании его в разговорах с другими людьми. Не произносит женщина также имен родителей мужа, соответственно, и муж обращается к ее родителям, применяя лишь термины свойства [Малиновская 1996: 102]. Также избегают селькупы называть вслух духа, боясь, что он может появиться там, где его помянули: «Если долго о дьяволе говорить, человек не жилец будет» [ПМА]. Существуют специальные речевые формулы, позволяющие обходить запреты, например, обращаясь к медведю, его называют «дедушка» или «младший брат мой».

Не только голос, слово и песня были образами души, звук вообще мог оживить человека. «Старики рассказывают поверье о похороненном воздушным способом шамане, который очнулся, когда зазвенел колокольчик, и жил после этого еще два года» [Гемуев, Пелих 1993: 305]. Возможно, что звук колокольчиков, которые вешают на детских колыбелях, также способствует оживлению *лоза*-новорожденного, который только с обретением зубов войдет в мир земных людей.

Ухо. В нескольких эпизодах селькупского фольклора человеческое ухо представляет собой копию магической утробы священной матери-прародительницы и, следовательно, может рассматриваться как образ человеческой души. По одной из селькупских сказок, повторим, «если заглянуть в ухо старухе (матери божьего сына), то можно увидеть, как там люди шьют, разминают, скоблят шкуры». «Не исключено, что во владениях старухи происходит „кройка и шитье“ человеческой жизни» [Мифология 2004: 171]. В ухе отца сын-котенок находит ключик от седьмой двери, за которой было что-то, что его «так ударило, в угол отлетел» [Мифология 2004: 171]. Внутри уха «рыбы с волосатым рогом», «рыбы с пятнистым рогом» находится большая комната, в которой герой находит девушку [Доннер 1915: 43].

Утрата или травма человеческого уха в сказках отмечает смерть. «Умирает» — остается одна перед предстоящим замужеством — девушка, уши которой отрезает и прячет в земле ее отец [Мифология 2004: 170]. Умирает человек, если его ухо укололи стеблем конопля или корешком травы [Мифология 2004: 171]. Богатырь *Пунакэса* отрезает уши у побежденного змея, чтобы тот не ожил [Мифология 2004: 249]. Намек на смерть/трансформацию содержится в образе черта, которого герой приручает и делает своим «безухим товарищем», отрезая у него уши [Мифология 2004: 170].

Посредством ушей жизнь может быть и возвращена. Нашедший уши и приклеивший их вышеупомянутой девушке герой стал ее мужем [Мифология 2004: 170], то есть «оживил». Оживет мертвый человек, если пером пощекотать ухо и из глаз брызнут слезы [Мифология 2004: 171].

Ухо — канал связи с иным миром. Шаман слышит то, что простым людям слышать не дано [Мифология 2004: 171]. «Когда в ухе звенит — это покойник кричит» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 19, л. 11].

Глаза и взгляд. Взгляд и глаза тоже могут быть отнесены к образам жизненного начала человека. Утрата зрения — частое последствие (и условие) перехода границы миров. Указание на слепоту героя может содержаться в выражении «темно, ничего не видно». В погребальном обряде покойный-дух, лежащий в доме и ожидающий похорон, «слеп» в дневное время. На ночь и в день похорон его лицо закрывают платком или простыней или кладут ему на глаза монеты: ночь и дорога на кладбище — это время и место мира мертвых, когда умерший «видит» и «взгляд» его опасен для окружающих. В пространстве иного мира, которое создается вокруг умершего, живые люди должны избежать воздействия взгляда покойного, они «слепы» в царстве мертвых: «Когда покойника выносят из дома, все остающиеся в это время в доме закрывают глаза руками» [Гемуев, Пелих 1993: 307]. Всякое прозрение оговаривается в верованиях как возрождение к жизни.

Там, где пролегает граница миров, через взгляд может произойти контакт с иным миром, который обернется для человека несчастьем, поэтому у селькупов запрещается смотреть в окно, когда темно, или смотреть в угол комнаты [ПМА]. По дороге с кладбища нельзя оборачиваться и смотреть назад, иначе умерший может «позвать» душу живого за собой [Прокофьева 1977: 75]. С духом нельзя встречаться взглядом: если кому-то у реки «показался» *выгдгул-лоз* — водяной черт и заставил перевезти его на другой берег, нужно, чтобы он сел в лодку спиной к гребцу [Головнев 1995: 506]. Взгляд духа может «убить на месте»: «Однажды из озера вынырнула ветка с сидящим в ней человеком. Шаман вышел из чума, увидел эту ветку и тут же упал замертво» [Прокофьева 1977: 67]. Болезнь и несчастья человека селькупы часто объясняют как порчу, насылаемую на него взглядом злых духов: «А старик сел на порог и недобрым глазом на котел смотрит, худой свет из глаз его идет. Понял *Итошка*, что старик в еду порчу пускает» [Пелих 1972: 329].

Страшной, горячей силой обладает взгляд большого шамана: «Жжет своими очами батьку шаман. Съежился тот, даже рукой заслонился и пятится, пятится к лодке: корежит его, как бересту в огне» [Передольский 1908: 59].

В фольклоре герои вырезают у побежденных врагов глаза, чтобы враги не смогли «ожить»: расправляясь с женой-предательницей, ша-

ман «ее на кол посадил, над костром повесил, ее губы, нос и глаза вырезал и в костер положил» [Головнев 1995: 142]. Таким образом, глаза и взгляд — образы жизненного начала и души: они могли возвращать человеку жизнь, так же как и отнимать ее.

Женское молоко. Материнское молоко — еще одно воплощение «жидкой» души, силы, получаемой человеком в юном возрасте из материнской утробы. Молоку матери приписывались жизнедавательные 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 спрыскивание 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 (то есть вернуть в состояние живого земного человека) злого духа *йеречи*, нужно перерубить ему шею (отрубить голову), а «рану» смазать молоком зайчихи [Мифология 2004: 138].

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 селькупам образ жизни человека.

В материалах фольклора образ души-кала, дающей или спасающей жизнь человека, выделяется довольно четко. 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, — то есть 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 *Лучике-Чурыке* этот мальчик, проглоченный чертом, разрезает изнутри его брюхо ножом и выходит наружу перемазанным 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 ли он роль «начинки» головы духа или содержимого его кишечника, выступает здесь жизнедательной субстанцией.

У проживающих в Нарымском крае хантов и эвенков — 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 вкруг 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, скушно 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, забравшую 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, содер-

жашей в себе душу-кал, может играть кишечник, как и любая другая полость человеческого организма, например, как мы уже упоминали, голова или челюсти.

Кишечник. Кишечник — кишки — в представлениях селькупов являются органом человека, из которого возможно его возрождение: «*Итте* хоть и распорол, а он обернулся: *Итте* — *Итте* и есть — кишки-то не вытащили из него» [Гемуев 1984: 148]. Злые лозы, проходящие на стойбище в отсутствие мужчин, съедают нерадивую женщину и ее непослушных детей, а их кишки развешивают по деревьям [ПМА], это, видимо, является знаком того, что женщина и дети «со всем мертвы» и не смогут ожить.

Кишечник — полость, чем-то наполненная, — один из образов утробы матери-предка. Значит, анальное отверстие — образ входа в иной мир. По преданию, *путьль тама* — «крупная мышь с длинным носом» («по снегу бегаёт») проникла в нутро медведя через задний проход («через жопу»), а через его пасть вышла наружу. «Долго спишь», — сказала она медведю. С тех пор медведь боится этой мыши [ПМА]. Поэтому перед охотой на медведя новичку для храбрости дают ее шкурку [Головнев 1995: 234; ПМА]. Мышь вышла из утробы медведя преобразенной — храброй (= на веки веков обрела это свойство), причем настолько, что ее и даже ее шкурки стал бояться сам медведь.

Итак, душа, жизненное начало, циркулирующее по воображаемому кругу жизни, — инобытийная форма жизни — соответствует образу чрева матери-прародительницы — камню, железу, дереву, огню, воде, животному и человеку. Рассмотрев немалое количество образов души, мы пришли к выводу, что жизненным началом человека выступали все полости человеческого тела и «жидкие», «вязкие» или «ветреные» составы, в них заключенные: женский детородный орган, желудок, живот, все тело как полость-оболочка (кожа и ее «дублер» — одежда), волосы, ногти, череп, скелет и каждая из костей, «мясо» — плоть, сердце, печень, легкие, голова, послед, пуп, отпавшая пуповина, кровь, дыхание, ум (мудрость), слюна, звук и голос (и его «проявления» — слово и песня), глаза и взгляд, ухо и слух, материнское молоко, кал, кишечник и т. д. По аналогии с выявленными образами души, другие, не рассмотренные нами продукты жизнедеятельности человеческого организма — мочу, гной, слезы, пот, рвоту и соответствующие им органы, 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 *Канырсле* 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-1, оп. 1, ед. хр. 18, л. 130].

Гной выходит из ран на спине птицы *Пуне* в таком количестве, что покрывает всю поверхность моря [Доннер 1915:43].) «Собрать» детальный образ каждой из этих иных душ мы не можем за недостаточностью материала.

Среди используемых человеком предметов быта и культа душой человека выступают шаманские атрибуты, а также котел, колыбель, гроб, стрелы, лукошко, женская сумка, игольник и т. д. Мы не в состоянии ни рассмотреть, ни назвать каждый объект живой и неживой природы, каждый бытовой предмет, напоминающий полость или жидкий и вязкий состав, заключенный в какую-то оболочку, осознававшийся жизненным началом человека. Широка уже определенных нами образов души дает основания думать, что традиционное мировоззрение связало каждый даже самый незаметный и незначительный, на наш взгляд, элемент мироздания с жизненным началом человека. Повторим: все части и частицы мира в мифологическом сознании соединены сложной системой связей, основанной на принципе подобия [Грачева 1989].

Возможно, в признании душой человека его одежды, пуповины, сохраняемой в лесу или в женском мешке, его личного дерева, растущего где-то в лесу, шаманских атрибутов, женских швейных принадлежностей и т. д. нашли выражение представления о внешней душе земного человека, живущей вне тела своего хозяина. Порча всех названных предметов, как полагали, влекла за собой смерть человека.

Заметим, все рассмотренные или названные образы души человека — и «внешние», и анатомические, и посмертные — не просто относятся к образам, «которые лишь так или иначе связаны с жизненной силой человека, сопричастны ей» [Дмитриева 2007: 6], мы не сомневаемся, что каждый из названных объектов представлялся тождеством души, самой душой.

Культурогенез — процесс очень длительный и сложный. Совокупность разных по времени формирования культурных слоев составляет традиционную мировоззренческую систему. Названные образы жизненного начала относятся к разным слоям мировоззрения и не всегда осознаются современными носителями культуры как таковые. Если мыслить схематично, в каждой традиции был свой образ, соотносящийся с жизненностью человека, круговоротом души и воспроизведением жизни. При слиянии традиций все эти образы остались в совокупной системе мировоззрения. Нынешние селькупы, возможно, и общались кому-то из исследователей о некоем наборе душ у человека, но в большинстве случаев называлась одна душа, образы которой значительно варьировали (главная функция души при этом всегда оговаривалась одинаково). Признание наличия у человека одновременно нескольких душ (= «набора» из 2, 3, 4, 5, 7 и т. д. душ) означает осознание (выделение) лишь этих нескольких душ в общем числе образов

души, действительно присутствующих в мировоззрении народа и сохранившихся в данных фольклора, обрядов, языка. Мы склоняемся к выводу, что у селькупов не сложилось представления о множественности душ человека. Душа у человека была одна. Другое дело, сколько душа имела форм или образов. Ряд ипостасей души у селькупов почти безграничен: в кого только ни превращался умерший человек в сознании живых, но превращению подвергалась всегда одна «живая» душа — сам человек (как целостность/совокупность и равно часть элементов, определяющих его жизненность).

Выделить в представлениях селькупов парциальные/парцеллярные, то есть второстепенные, и следовательно, главные души материал тоже не позволяет. Любая душа отвечала за жизненность человека, и ее «гибель» приводила к его «гибели». Сами селькупы сколько-нибудь четкой информации о главных и второстепенных душах не дают, и додумывать за них мы не будем.

И еще одно замечание, теперь по поводу того, почему мы не выделяли локальные варианты селькупских представлений. Мы не делали этого потому, что, во-первых, наше исследование носит обобщающий характер, и во-вторых, наша работа — о вариантах представлений, но не территориальных, а имеющих, скорее, разное временное происхождение, а эти представления присущи одинаково как локальным группам селькупов, так и всему народу в целом.

2.4. Представления о бестелесной нематериальной душе

До сих пор мы большей частью рассматривали представления о материальной душе, душе-теле и правилах перехода ею границы жизни и смерти, бытия и инобытия. Главное из этих правил — метаморфозы, изменения, происходящие с душой-телом — материальным объектом, а именно утрата и возвращение целостности тела, изменение формы тела. Считалось, что человек после смерти изменялся — превращался в дерево, икринку, медведя, бабочку, камень, жука-паука, птицу, становился антропоморфным уродцем (чудовищем или человеком с каким-то «ущербом») и т. д., все это были образы инобытийного состояния человека, образы его души, совершающей путешествие по кругу жизни. По возвращении на землю превращения души должны были происходить в обратном порядке. В потустороннем мире душа оставалась телесной. Она имела не только образ: души-духи жили как на земле — ели, пили, охотились, ловили рыбу, «плодились как ягоды», «боролись», страдали, болели и умирали. Или просто росли — как дерево. Суть идеи о непрерывности бытия в данном случае можно

определить как телесные метаморфозы, превращения души-жизненно-го начала.

Второй, и тоже очень широкий, пласт представлений, сосуществующий с представлениями о телесных превращениях, — вера в нематериальность души, в способность души покидать тело, существовать в инобытии в бестелесном состоянии или переселяться (реинкарнироваться) в иное тело. Как нам кажется, эти представления, тоже очень древние, возникли все-таки позже первых и на их основе. Христианизация Сибири, видимо, их только укрепила и разнообразила.

В представлениях селькупов сведений о нематериальной сущности души много. «Душа (*ильсат*) умершего после смерти сразу поднимется наверх и потом в течение трех дней будет бродить около своего жилища, посещать все места, где протекала его жизнь» [Прокофьева 1977: 70; 1976b: 121]. «На седьмой день, когда душа *ильсат* покидает медвежий череп, его извлекают из *сыткы* и варят в котле» [Головнев 1995: 235]. «По представлению тымских селькупов, умирает только тело человека (*вандж*), а душа (*кувей*) отделяется от человека и продолжает жить, она переселяется в подземный мир» [Ураев 1994: 83]. Если покойник недоволен чем-нибудь, то душа его ходит несколько дней вокруг дома и может вредить семье и иногда даже взять к себе одного из ее членов [Ураев 1994: 83—84]. «Душа человека после смерти сразу подымается вверх, где пребывает до заката солнца. Когда солнце садится, душа тоже опускается и уходит в подземный мир» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 28]. Душа-дыхание умершего ребенка через дырочку, сделанную в коже бубна шамана-родственника, залетала в бубен и там оставалась жить [Прокофьева 1949a: 352].

Именно такая бесплотная, нематериальная душа могла переселяться или быть переселена из одного человеческого тела в другое. «Иногда для успешного лечения требовалась значительная жертва, например чья-то душа, по рассказам, за душу отца требовалась душа ребенка. В таком случае, если отец поправлялся, то ребенок умирал» [Мифология 2004: 169]. Или, повторим: «Если умирать старый не хочет, а маленький болеет, то старый выздоравливает, а ребенок умирает. Раньше маленьким не дорожили» [Тучкова 1996: 88]. В селе Красноселькуп мы слышали рассказ о том, как некая «знающая» старуха, вызванная к больной девочке, вылечила девочку, отдав ей душу, отнятую у ее подруги, после чего эта подруга заболела и умерла [ПМА]. Г. И. Пелих записала у селькупов историю о переселении души отца к больному сыну:

Селькупы рассказывают, что сильные шаманы могут переселять человеческую душу из одного человеческого тела в другое. Тазовские селькупы из Фарково рассказывают случай, когда один старик, чтобы спасти своего тяжелобольного сына, попросил шамана: «Отдай моему

сыну мою душу. Пусть лучше я умру, а сын будет жить». Шаман сделал маленькую фигурку из светлого железа. Вселил в нее душу старика. Тот сразу умер. А шаман передал фигурку *куай* его сыну. Велел повесить себе на грудь. Сын старика поправился и всю жизнь носил на груди *куай*. Это было очень давно. Уже и сын старика состарился и умер спокойно своей смертью, лишь *куай* осталась. Селькупы охотно показали ее нам. Это было небольшое (4 см) изображение с короткими обрубками вместо рук. Селькупы обращаются с ним с чрезвычайной осторожностью, веря, что в ней заключена живая человеческая душа. Фигурку *куай* заворачивали в пестрые тряпки и клали в сумку из оленьего меха. Вместе с ней (для охраны) клали утиные носы, челюсти зайца, металлическое изображение ящерицы, медные бляхи, цепочку, колокольчик [Пелих 1998: 55].

Представления о внешней душе земного человека, живущей вне тела своего хозяина, нашли выражение в признании душой человека его одежды, его пуповины, сохраняемой в лесу или в женском мешке, его личного дерева, растущего где-то в лесу, шаманских атрибутов, женских швейных принадлежностей, колыбели, следов и т. д.

Но рассмотрим не имеющую телесности душу внимательнее. Нематериальная сущность обнаруживается (имеется) у тех образов души, которые мы ранее рассмотрели как телесные. Противоположные как материальные, так и нематериальные качества сосуществуют в рассмотренных нами образах жизненного начала. Например, душа *ильсат* во сне может ненадолго покидать тело человека. Она может уйти сама, чтобы побывать в промысловых угодьях или навестить как живых, так и умерших родственников, и тогда она рискует заблудиться и не найти дорогу обратно, во время этих «прогулок» ее могут «оставить у себя» умершие родные или украсть злые лозы. Если душа *ильсат* будет долго отсутствовать, человека ждет тяжелая болезнь и он умирает [Проккофьева 1976b: 120—121]. В данном описании душа проявляет себя как нематериальная, бесплотная душа. В другом случае та же душа *ильсат*, покинувшая тело хозяина, имеет вид рыбьей икринки и является точной копией человека, то есть проявляет себя как материальная субстанция: «Чтобы узнать, не хочет ли умерший забрать с собой чью-нибудь душу (*ильсат*), в чуме около покойника ставили чашку чая, хлеб, рыбу и оставляли его наедине с шаманом. Шаман сидел, отвернувшись от умершего и угощения и ждал, не придет ли чья-либо *ильсат* угоститься около умершего, это значило — умерший позвал ее к себе. Если *ильсат* приходила, шаман бледнел, трясся, вглядывался, стараясь узнать, чья это душа, а так как *ильсат* человека имела все черты внешнего сходства с тем, кому она принадлежала, то шаман точно узнавал, чью *ильсат* уводит с собой умерший, а значит, кому грозит опасность смертельной болезни. Шаман немедленно объявлял это тому человеку, чья *ильсат* приходила угощаться к мертвому. Если

этот человек шаману верил, он просил шамана вернуть ему его *ильсат*. Шаман камлал над умершим. „Увидев“ у него украденную *ильсат* живого человека, шаман ударял по покойнику развилкой на конце стрелы, и *ильсат* застревала в этой развилке в виде икринки. Шаман клал эту икринку на голову человека, кому *ильсат* принадлежала, и взмахами колотушки над головой водворял *ильсат* назад в тело ее хозяина. Человек при этом „обмирал“, терял сознание, но жизнь его была спасена» [Прокофьева 1976b: 123—124]. *Ильсат* материальна — «она ест и пьет» [Прокофьева 1976b: 121].

Часто «беглая» душа мыслилась в облике гусеницы, личинки: «Как померла и весь черный стал... и так лежал. Потом опять сел и в руке поймал *иль* душу, я сам видел, маленький такой, белый, шевелится. Он его себе в рот взял и ушел, и он опять стал шаманить; опять живой человек стал» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 45]. «Душа может, выйдя из живого человека, материализоваться, превратившись в большое насекомое с прозрачными крыльями, напоминающее стрекозу» [Пелих 1998: 77].

Все нематериальные бестелесные души-духи в действительности обнаруживают подчиненность и тождественность телу, в котором находятся, с которым связаны. Даже в невидимом и «бестелесном» состоянии души и духи имеют визуальный (воображаемый) образ. Души абстрактной, абсолютно независимой от тела нет. «Если человек болеет, если в нем находится какой-нибудь *нень* (червь), который его соест, — это значит, что какой-нибудь *лоз* превратился в этого *нень* и вселился в тело этого человека. Если то или другое лечение не помогает, то шаман делает из дерева (если изображение большое) или из железа, олова (если изображение маленькое) изображение по подобию того *лоза*, который вселился в больного. Изображение может быть в виде червя, *тушэ* (шаман узнает, какую форму и вид имеет *лоз*, забравшийся в тело). Это изображение надо спрятать и хранить все время в течение жизни. Когда *лоз* видит, что рядом с ним у этого же человека находится точно такой же другой *лоз*, он немедленно покидает тело больного. Человек выздоравливает. Изображение это называется *кеттыль мы*» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 29]. В этом примере в пользу материальности духа говорят сразу два факта: во-первых, дух болезни «ест» тело человека и причиняет ему страдания, во-вторых, невидимый и, казалось бы, бестелесный дух, изгоняемый из тела больного, имеет какую-то форму и вид. Вид и форму духа способен выяснить (увидеть) шаман, он изготавливает соответствующее изображение. Дух, «видя» свое изображение, сделанное из дерева, — абсолютно материальное вместилище, копирующее вид и форму духа, «непременно» в него переселяется. Эта непреодолимая «тяга» «нематериального» духа к обретению материального состояния тоже говорит о первичности телесных сущностей и вторичности бестелесных.

Во время церемонии оживления бубна, если шаману не удавалось «поймать» душу *ильсат* убитого оленя с помощью своих духов — «семи хвостатых волков с матерью» (при этом душа была невидима и как бы нематериальна), он стрелял в изображение оленя, сделанное из веточек березы [Прокофьев 1930: 368], после чего душа *ильсат* считалась пойманной. Поскольку невидимая душа оленя вселилась в свое изображение, в котором и была поймана, значит, в невидимом состоянии душа оленя *ильсат* должна иметь вид, форму и облик оленя. Невидимая душа точно такая же, как ее видимый аналог. То есть подразумевается, что в невидимом и «бестелесном» состоянии душа все-таки предполагала «телесность», поэтому мы делаем вывод, что представления о бестелесности души вторичны и строились на основе представлений о ее телесности. Обратим внимание, что у изображения оленя нет особого названия — оно та же *ильсат* и, бесспорно, материальная *ильсат*.

«Не вполне» свободна и бестелесна невидимая покойницкая душа, которая, как считалось, в виде «холодного тумана» обитала среди живых сородичей умершего. Сведения об этой душе Г. И. Пелих собрала у нарымских селькупов. По уже не практикуемому ими погребальному обряду умершего заворачивали в шкуру и подвешивали на дерево, а когда труп высыхал, его сжигали и закапывали в землю. «Пока покойник висел на дереве, его душа находилась среди живых сородичей. Она ходила с ними на охоту, жила в одном доме и т. п. Души покойных могли жить в тайге на возвышенных местах и лишь время от времени посещать живых родственников. Эти души были «как невидимые призраки», с ними можно было говорить, их можно было почувствовать, «как холодный туман». Когда труп высыхал, ремни, на которых висел покойник, перерезали и труп падал на землю. Считалось, что именно в это время «бог берет его душу». Если покойника забывали на дереве и не хоронили по истечении определенного срока в земле, душа покойного оставалась в трупе и не давала покоя живым [Пелих 1972: 72—73]. В данном примере душа «свободно» выходит из трупа, но, судя по тому, что пока труп не будет сожжен и погребен по всем правилам, она не сможет его покинуть и «уйти к богу», тело и душа здесь составляют одно целое и являются тождеством. После сожжения и погребения тела (ведь не зря обряд выполняется именно над телом) душа уйдет «к богу» вместе с телом. Люди, встретившие в лесу такой забытый на дереве труп, боятся самого покойника больше, чем его витающую в воздухе душу: «Стали мы промышлять. Мужик в одну сторону пошел, я — в другую. Слышу: недалеко человек плачет и плачет. Тонким голосом страшно плачет. Три раза я уходила и возвращалась. Не могу уйти, так за душу берет. Давай потом стрелять, чтобы мужик ко мне пришел. Сеня подкатил, говорит: „Ты чего здесь кружишься?“ ...Потом Сеня взглянул, а он висит на березе весь завер-

нутый. Мертвый висит» [Пелих 1972: 73]. В данном примере покойническая душа также сочетает в себе материальные и нематериальные черты.

То же самое можно сказать и о душе тымского остяка, которая вылетела из тела вон во время болезни, после чего остяк умер. Его душа совершила путешествие в потусторонний мир, но с лучами утреннего солнца умерший воскрес:

Я долго лежал больным и мучился от лихорадки (жара). В конце концов моя душа ушла из тела прочь. Я оказался в земле, где никогда прежде не бывал, и чем дальше я уходил, тем темнее становилось вокруг. Я пересек океан, удивительные леса и высокие горы... Я огляделся вокруг, прошел еще немного и лег спать. Когда я проснулся, обнаружил себя на земле, солнце только встало. Его лучи разбудили меня, и я почувствовал себя совершенно здоровым. Только встав, я обнаружил, что был мертв, поскольку моя мать одела меня красиво, вынесла мое тело наружу и обернула берестой, что обычно делается с мертвыми. Позднее мать рассказала мне, что вечером я умер, но утренние лучи солнца дали мне новую жизнь ([Donner, 1926: 104—106]; цит. по: [Головнев 1995: 510]).

Можно задать вопрос: как выглядела эта душа? Несомненно, душа выглядела, как сам рассказчик. С его слов, он где-то оказался, он куда-то уходил, он пересек океан. Эта отделившаяся от тела душа была копией умершего, в чем сохраняла связь с телом, которое покинула. Воскресение рассказчика произошло по правилам перехода границы миров — воскрешающим фактором послужил луч утреннего солнца — образ посылаемой на землю материальной души.

При утрате души мучения и страдания непременно испытывало тело: «Кража души обычно происходила неожиданно, человек ее чувствовал, сильно пугался, кричал, часто впадал в безумие, бредил», нередко это состояние заканчивалось смертью [Прокофьева 1976b: 124].

Случилось раз зимой, что селькупы приехали на становище и остались в землянке на ночлег. Одному из них понадобилось выйти из землянки. Только он высунулся из двери наружу, как сильно закричал и стал будто бы с кем-то драться. Казалось, что кто-то схватил его за голову и держит, не отпуская. Наконец, после короткой «борьбы», он вырвался и как безумный вскочил обратно в землянку. Три дня после этого он метался в бреду и на четвертый день умер. Селькупы объясняли: душу его унес *лоз* или *латтар* (покойник) [Прокофьева 1976b: 124].

То есть бестелесная душа тождественна телу, связана с телом, и смерть души (ее уход в иной мир) равнозначна смерти тела (его уходу в иной мир, — ведь любой погребальный обряд является проводом в иной мир тела (души-тела)). Главная идея традиционного мировоззре-

ния селькупов — бесконечное перерождение, перевоплощение человеческой души-тела — в представлениях о нематериальной душе выражается через «переселение», но суть процесса при этом остается прежней: переселяется душа, а умирает/возрождается/перевосплащается при этом тело. Причем переселение души происходило в новое, перевоплотившееся тело.

Народная вера выделила бестелесную душу в отдельный элемент, хотя, основываясь на материале, считаем, что правомернее говорить об исходной телесной душе с противоречивыми нематериальными характеристиками. Представления о бестелесной душе происходят из представлений о телесном жизненном начале и не перечеркивают ни нашего анализа, ни наших выводов.

Представления о сне. Как мы уже говорили, считалось, что душа покидает человека во время сна. Во сне душа уходит в потусторонние миры: навещает умерших родственников, бывает на далеких промысловых угодьях. Во время сна из потустороннего мира через посредничество вышедшей из тела души человек получает знаки-предсказания по поводу того, что произойдет с ним или его родными в ближайшем будущем: кто заболеет, кто умрет, к кому (где и как) придет охотничья удача и т. д. Ведь сущность матери-предка (= иного мира) — знать судьбу каждого человека. Отсюда и происходит вера в «вещие», пророческие сны. «*Имте* костер разложил и тут же спать лег, а в мыслях продолжает качаться, будто промышлять по дороге пошел. Во сне лося увидел, проснулся, добыл и домой с добычей пошел» [Гемуев 1984: 147]. «Когда человек засыпает, как будто мертвым становится. Потом просыпается, и как будто мертвым не был. И все места, где охотится, как будто раньше уже был, — знает уже места» [ПМА]. «Виденный шаманом сон, как дьявольское наущение, не оставляется без объяснений. Если, например, шаману приснилось, что у такого-то человека на пятках был лед или этот человек плакал, то смерть его неизбежна» [Третьяков 1869: 438]. «Во сне можно увидеть тот свет — это сигнал, что там его ждут в гости. Мать его видела такой сон и долго не жила» [ПМА]. «Если приснился покойник — плохо. Утром, когда все проснутся, в огонь бросают пищу — кормят огонь. Только чтобы никто не спал» [ПМА]. «Был у меня сон, будто я на чужой земле, в чужом стойбище. И старый дед меня зовет. Я иду, иду, а не хочу, как какая-то сила меня толкает. Я убежать хочу, и не могу. Проснулся. Сказали — кричал. Это сон-предсказание — жена погорела скоро в избушке» [ПМА].

Мы бы не стали утверждать, что подобные представления основаны только на «нематериальной» способности души покидать тело человека во время сна и вступать в контакт с иным миром. Материальность «нематериальной» души, уходящей от человека во время сна, проясняет емкая цитата из работы И. С. Вдовина. Он пишет об анало-

гичных представлениях у чукчей: «Люди и предметы, появляющиеся во время сновидений, как раз и находятся в этом материальном состоянии. Они живы, двигаются и действуют, как все живые реальные существа, хотя среди них могут быть покойники, давно убитые животные, птицы и т. п. По представлениям чукчей, они продолжают существовать, но за пределами наших непосредственных ощущений, поэтому в обычной обстановке мы их не видим» [Вдовин 1976: 245]. Если люди и предметы, появляющиеся в сновидении, представляются материальными (о воображаемой материальности иного мира мы много говорили), то и душа спящего человека, пришедшая в гости в иной мир, тоже представлялась материальной. Даже, точнее, как бы ни было сложно нам себе это представить, не душа — сам человек бывал там, его материальное тело. И границу земного и потустороннего миров он переходил по всем правилам перехода: засыпая, он умирал, просыпаясь, возрождался.

Сон в представлениях селькупов является состоянием «временной смерти». Спящий человек «умирает» — не подает признаков жизни. Его пробуждение приравнивается к воскресению. Спящего человека нельзя резко будить, пугать, считается, что тогда он может «умереть навсегда» [ПМА]. Таким же умиранием/оживлением представляется зимний сон природы, имеющий своим окончанием весеннее пробуждение. Как сон/пробуждение часто описывается переход границы миров — смерть/воскресение — в фольклоре: раненный и обессиленный в долгой, многолетней битве, равно умерший, герой (Богатырь Сობоль) проспал 7 лет, после чего проснулся, равно ожил, и завершил незаконченное дело — расправился с предавшей его женой [Кастрен 1999: 123—124]. Другого богатыря перед битвой с врагами жена пробудила от богатырского сна, отрубив ему палец, после чего богатырь защитил свой город от осадившего его врага [Пелих 1972: 331—332]. В первом примере сон понадобился богатырю, чтобы ожить после тяжелой неравной битвы, во втором — чтобы выдержать такую. Оба богатыря получили новые чудесные силы из иного мира посредством сна. Богатырь, которому отрубили палец, перешел границу миров (проснулся) по правилам перехода — через нарушение целостности тела. Напомним, правила перехода границы миров основаны на представлениях о материальной душе-теле; представлениям о бестелесной душе в них места нет. «Когда человек засыпает, как будто мертвым становится. Потом просыпается, и как будто мертвым не был» [ПМА]. Душа, вышедшая из человека во время сна, дважды умирает/возрождается: по дороге на «тот свет» и с «того света»: из человека она превращается в икринку, из икринки — снова в человека [Прокофьева 1976b: 123—124]. Метаморфозы души-тела и «из человека вышедшей души» одинаковы, что указывает на тождество нематериальной души и материальной души-тела.

Уход от людей героя *Итте*, равно его смерть, описывается как сон в стволе дерева, при этом подразумевается обязательное пробуждение *Итте* и возвращение его к людям: «Когда *Итте* уснет смертным сном, душа его войдет в ствол живого дерева и будет наблюдать оттуда за всем, что происходит на его земле. Но придет время, и *Итте* вернется к своему народу таким же, каким был. Он проснется от долгого сна во всем блеске своего ума и тела» [Пелих 1998: 44]. В этом фрагменте говорится одинаково о душе *Итте* и самом *Итте* (его теле), между телом, душой и их хозяином различия не делается. Мы можем представить самого *Итте*, его тело, помещенное в ствол дерева как тело шамана, похороненного в стволе растущего дерева на р. Кеть (см. гл. 1.3, раздел «Дерево»). Именно телу *Итте* предстоит пробудиться ото сна. Все это опять же удостоверяет тождество души и тела и говорит в пользу материальности нематериальной «выходящей из тела» души.

Мы не ставим под сомнение существование у селькупов веры в нематериальную душу, мы лишь указали на ее сосуществование с представлениями о материальном жизненном начале и определили, что представления о нематериальности души — более поздние, вторичные и сохранили в себе много «материальных пережитков».

Душа-тень. Душой, материальность/нематериальность которой действительно определить крайне затруднительно, является душа-тень — *тика*. Она считается двойником человека (*ти-*, *си-* по-селькупски значит «два»). Представления о душе-тени очень смутные, скудные и запутанные. *Тика* хоть и «внешняя» душа человека, и материальной субстанцией ее назвать сложно, но на «свободную» душу, не связанную с телом, она тоже непохожа. Изложим имеющиеся у нас сведения о душе-тени.

«У человека — живая тень (*илынтыйль тика*), у мертвого живой тени нет» [Прокофьева 1976b: 120]. «*Тига* — тень — отражение от солнца, свечение человека» [ПМА]. «*Тикэ* — тень-двойник человека» [ПМА]. «На тень нельзя наступать, детям нельзя играть с тенью» [ПМА]. «*Тика* — тень — хранитель человека. *Тика* — не *ильсан*. Если тени нет — скоро конец. Тень появляется у ребенка, когда он начинает ходить» [ПМА]. «*Ильсан* — тень, душа, которая ходит за человеком по пятам. Человек умирает, и душа уходит от него» [ПМА]. «*Тига* — тень. Тени нельзя подражать, особенно детям» [ПМА]. «Умрет человек и тогда, если в ясный день не отразится от него тень. Тень у остяков называется „юлю-бэй“ и считается за доброго духа» [Третьяков 1869: 438].

Душа-тень человека может быть украдена злыми духами. Человек, потерявший свою тень, считается слабым человеком и называется *шанкытыйль* — «бессильный». За его душой-тенью шаман отправлялся в землю мертвых, пытаясь вернуть ее на землю и оживить [Мифология

2004: 316]. По некоторым данным, душа любого больного («слабого») человека, украденная злыми духами, на шаманском языке называется именно душой-тенью: *sesin/sosin ili*, причем слово *sosi* обозначает также 'человек', 'селькуп' [Мифология 2004: 334, 336].

По верованиям селькупов р. Кети, человек имеет тень, которая является спутником живущего и защищает его от других теней мертвцов [Пелих 1964: 136].

Душа-тень (дух), как и «просто душа», после смерти человека уходит в мир мертвых: «Возможно, духи смерти (*когынчитыль илыль тика* — «прекращающая жизнь тень»), которые якобы живут под землей и жилищем которым служат гробы, и есть сами умершие или одна из сложных душ, а именно душа-тень (*тика*)» [Прокофьева 1976b: 125]. («*Когынчитыль илыль тика* — смерть. Они живут под землей. Домами являются гробы» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 2].) «Однажды бедный селькуп привел к задней стенке чума тени-души своих оленей, и там они стали настоящими, живыми оленями» [Прокофьева 1977: 69]. Тень умершего является селькупам в виде призрака с оленьими рогами на голове [Пелих 1972: 155]. Небесные светила подземного мира — солнца тень (*челынты тика*) и месяца тень (*иранты тика*) [Прокофьева 1976b: 127], что объясняет одно из наших, современных, названий преисподней — «мир теней». То есть тень в загробном мире — это сам человек, покойник, равно его душа и дух.

По данным Г. И. Пелих, две главные души человека — *сюмеш* — душа-птица (она же *ил*), которая дается человеку солнцем, и *лотар* — душа-тень, которую человек получает от месяца. Душа-тень после смерти человека уходит к *лотарын*-морю — морю покойников [Пелих 1964: 135; 1972: 116]. «Душа-тень встает из могилы сразу же после похорон. Но для того чтобы встать, душа должна обязательно опереться ногами о что-то твердое. Иначе она не сможет выйти из могилы и уйти к морю покойников. Если же *лотар* остается в теле, то покойник превращается в „ретника“ (нечто вроде вампира)» [Пелих 1972: 119]. Раз в год, весной, в праздник Солнца — день весеннего равноденствия, тени покойников выходят из могил и едят и пьют вместе с живыми [Пелих 1964: 136].

Обобщая собранные о тени сведения, можно заключить, что душа-тень, по-видимому, была «душой вообще», образом или вариантом единственной души человека, такой как, например, душа *ильсат*. Характеристики «души вообще» и души-тени совпадают: душа-тень также появляется у человека к годовалому возрасту, в ней заключена сила человека, ее могут украсть злые духи, что создает угрозу человеческой жизни, ту же угрозу создает непочтительное отношение человека к своей (и чужой) тени; в состоянии души-тени человек продолжает свое существование за границей земного мира и т. д. В таком случае

можно судить и о «природе» души-тени: как и у «души вообще» она должна быть материально-нематериальная.

Итак, у селькупов наблюдается широкий слой сравнительно поздних представлений о бестелесной, нематериальной душе: все последнее развитие представлений о душе имело именно это направление. Однако «свободная» (после смерти) бестелесная душа при ближайшем рассмотрении оказывается не такой уж свободной и бесплотной. Душа, «выходящая из тела», и душа-тело крепко связаны между собой, они друг без друга не существуют и тождественны друг другу. Смерть души (ее уход в иной мир) равнозначна смерти тела. Смысл всякого «переселения» душ в трансформации умершего/ожившего тела в иное состояние или иное тело. Таким образом, души-духи в верованиях селькупов сочетают в себе материальные и нематериальные качества. Представлений об абсолютно «свободной», абстрактной, «эфирной» душе у селькупов не сложилось. Также нельзя сказать, что в представлениях этого народа различаются душа-дух и душа-тело: повторим, все рассмотренные души обладают как материальными, так и нематериальными свойствами.

2.5. Изображения духов и представления о внешней душе

Перевоплощение (трансформация, метаморфозы) материального духа (души) и переселение нематериального духа (души) из одного тела в другое составляют суть главной идеи о бесконечности жизни в традиционном мировоззрении селькупов. Согласно этому принципу, в основе широко практикуемого селькупками изготовления изображений духов лежат две различные идеи. Первая: духи материальны, и у них есть тело, соответствующее образу духа: деревянному или железному, антропоморфному или зооморфному. Вторая: душа-дух нематериальна, но без тела не существует, она будет обязательно «привязана» к материальному телу. Значит, изображения духов являются одновременно и «материальным» телом «материального» духа и материальным вместилищем духа бестелесного. И в том и другом случае изображение духа — это сам дух.

Мы бы не стали интерпретировать изготовление изображений духов как их визуализацию в реальном мире или трансформацию из иного мира в мир людей. Все изображения духов хранятся в священных местах — в родовых амбарах, под священными деревьями на лесных святилищах, «на вышках» — чердаках домов или в хозяйственных свайных амбарах, в ящиках, лукошках, женских сумках, «женских углах», в шаманских или женских нартах, в *сыткы* — священном месте чума за очагом и т. д. То есть все места хранения изображений духов

считаются сакральными и представляют собой иной мир. Изображения духов полагается «прятать». В первую очередь от детей и чужих людей, в каких-то случаях «чужими» могут считаться даже ближайшие родственники. К одним изображениям нельзя ни притрагиваться, ни подходить женщинам, к другим — мужчинам. От духов всегда исходит определенная опасность. Хранителем изображений духов мог считаться каждый взрослый человек, но если у южных селькупов специальную категорию хранителей составляли старейшины семьи и рода (обычно мужчины), то в северной группе в хранении семейных духов особую роль играют женщины.

Рассмотрим существующие у селькупов изображения духов и попробуем их классифицировать. Изображения духов в группах южных и северных селькупов несколько отличались, особенно по своим названиям, поэтому рассмотрим их отдельно.

Южные селькупы. Изображения духов южных селькупов достаточно условно можно разделить следующим образом:

I. Изображения домашних/семейных духов-предков — покровителей семьи, называемых *кава лозами*, *квыдаргу*, *парге* и *пирни*, среди которых выделялись три специфические группы (также с нечеткими границами):

- а) изображения личных духов-охранителей человека;
 - б) изображения духов, изготавливаемые по случаю смерти члена семьи;
 - в) изображения духов, изготавливаемые по случаю болезни члена семьи;
- II. Изображения общеродовых и общеплеменных духов *квыдаргу*;
 III. Изображения духов — хозяев мест;
 IV. Изображения шаманских духов.

I. Изображения домашних духов. Почти до середины XX в. каждая селькупская семья хранила у себя домашних/семейных духов. Назывались они чаще всего *кава лозы* и *квыдаргу*, реже *парге* и *пирни*. Поскольку эти слова нежелательно было произносить вслух, их нередко заменяли описательными терминами — *кедол куллага* — 'люди туеска', *мат кай кум* (*мат* — 'чум', 'дом', *кай* — 'душа', 'дух', *кум* — 'человек') — «домашние духи человека», *чорга* — 'кукла', *лозы* — 'духи', 'черти' и т. д. [Пелих 1980: 58, 64, 67]. Хранились эти духи в берестяных кузовах, в ящиках, стоящих или подвешенных на чердаках, в семейных или родовых свайных амбарах, в «чуланах», их заворачивали в бересту и прятали в дупле стоящего неподалеку от дома дерева [Пелих 1980: 57—70] или относили в лес на сухое, высокое место — «мыс» [Плотников 1901: 153]. «Число домашних фетишей в различных семьях неодинаково — 1, 2, 4 и более — до 10 и 15. Все они укладываются в берестяной кузов (совершенно подобный кузовам, которые таскают на спине, отправляясь за ягодами) и подвешивают»

ваются в укромном месте, в лесу, обыкновенно на кедре, но никогда в доме не держатся» [Адрианов 1889: 3].

Домашние духи *кава лозы* и *квыдаргу* (*гводар-куп, кведраго, кударгу, кутаргу, квударгу, кводаргу, квытаргу, kvodarku*) считались духами-предками семьи и покровителями рода. *Кава лоз* называлась душа человека, представлявшаяся в виде стрелы или «зародыша человека, животного, рыбы, нечто вроде червяка или жука — *кавылго*» [Пелих 1980: 64], то есть душа человека в ее инобытийном состоянии, ранее определенная нами как тот же дух и, равно, дух-предок. Основы *кав-*, *кув-*, *кву-*, *квы-*, *кво-*, *куд-*, *кут-*, образующие названия домашних духов, коррелируют с обозначающим душу человека термином *кувей/квай*, о чем мы говорили в главе 2.3 (раздел «Дыхание»). В инобытийном, посмертном состоянии душа *кувей/квай* имела значение духа, духа-предка, ожидающего возрождения в ребенке своего рода.

По сведениям Р. А. Ураева, «*Ковалосы* — духи предков — имеют человеческий вид. Их надо всегда задабривать во всех земных делах. Они обычно обитают около семейных или родовых культовых мест, куда им вешаются „приклады“. Иногда они показываются людям в оборванной одежде — это значит, что они недовольны приношениями. Многочисленные изображения *Ковалоос* сосредоточиваются у родовых и семейных культовых амбарчиков» [Ураев 1994: 77—78]. Как сообщает Г. И. Пелих, среди домашних *лозов* встречались зооморфные. Они изображали тотемных предков семьи — змей, ящериц, медведя, лося или птиц — «своих животных», в которых, как считалось, «мог превратиться человек, который их хранил» [Пелих 1980: 62]. Со слов информантов, «люди из туеска» по ночам будто бы оживают и преобразуются: «куклы покрыты шерстью», «глаза у них лохматые» и ноги как лапы, если им насыпать крупы, они ее «как курицы клюют» [Пелих 1980: 59].

Типичным изображением *кава лоза* были мужские и женские деревянные антропоморфные фигурки «высотой с палец» — около 20 см. Два таких изображения хранятся в МАЭ (кол. № 210-1,2). Поступили они в 1891 г. из Нарымского края от Кузнецова. Первое изображение женское. Голова, туловище и ноги вырезаны из цельного куска дерева, руки сделаны в виде жгутиков из холста. Черты лица куклы четко обозначены вплоть до морщин и зубов. Голова обклеена кусочком кожи с остатками шерсти, изображающей волосы. От затылочной части головы идут косы — два кожаных жгута, плотно обмотанных красной нитью. Туловище и ноги обернуты в серую холстину. На куклу надета верхняя одежда из кожи, к рукавам пришиты рукавицы, на ногах — высокая обувь из замши. Кукла-мужчина полностью идентична кукле-женщине вплоть до выражения лица. На кукле надеты высокие замшевые сапоги с вязками, глухая верхняя одежда из материи красного цвета с зеленой полосой. По подолу и обшлагам рукавов пришиты по-

лосы кожи. Пояс кожаный, к нему на веревочке привязан деревянный кинжал. Несколько подобных домашних *лозов* описано С. В. Ивановым в работе «Скульптура народов Севера Сибири XIX — п.п. XX в.» [1970: 112—125]. *Кава лозы* могли изготавливаться в виде тряпичных кукол [Пелих 1980: 65]. Нетипичным был размер шаманских *кава лозов* — «ростом с маленького ребенка» — до 40 см [Пелих 1980: 65]. Нередко *кава лозы* выглядели как заостренная палочка с утолщением в верхнем конце, завернутая в лоскутки [Пелих 1980: 61] или как «стреловидная фигурка из железа» [Пелих 1980: 64]. *Лозов* делали из дерева или из «тряпок с кольцами», в уши иногда вдевали сережки [Тучкова 1997а: 207—208]. Вместо глаз деревянным куклам часто вставляли бисерины [Пелих 1980: 68]. Из чего должно было сделать *лоз*, определял шаман: «Сначала шаман долго шаманил (до трех дней), чтобы узнать, из какого материала (дерева, железа) и в каком образе делать *квыдаргу*. Потом *квыдаргу* шили одежду. Шаман одевал предка» [Пелих 1998: 45]. По свидетельству М. А. Кастрена, лозы-покровители могли изготавливаться из меха [Кастрен 1999: 117—118]. Р. А. Ураев отмечает, что «имелись и металлические *лоозы* ромбической формы с изображением человека посредине» [Ураев 1959: 24; 1994: 79]. У. Т. Сирелиус в одном из святилищ нарымских селькупов видел каменного *квударку* по имени *Кувтедедат* [Sirelius 1928: 185].

Домашних духов надо было кормить (не реже раза в неделю), одевать, каждый год «шить» для них новую одежду [Пелих 1980: 59]. Кормил кукол не каждый член семьи, а только старший по возрасту или тот, «кто брал на себя ответственность общения с духами» [Тучкова 1997а: 207—208]. «Домашних *лооз* часто одаривали подарками и угощали. Поводом для этого служили сбор на промысел, удачная охота и т. д. В таких случаях их приносили домой, расставляли на столе, угощали и обращались к ним со словами: „Ешьте, пейте кушанье и вино. Рыбы и зверя дайте добыть“. *Лозы* не только приносят удачу в промыслах, но и сами все время заставляют хозяина работать. Если он не работает, то они его мучают, не дают спать» [Ураев 1994: 79].

Нужна мне помощь *лоса* в каком-нибудь деле, например, в зверином промысле, при рыбной ловле, в болезни и т. п. — я приношу ему жертву. Но так как я женат, я не могу приносить жертву сам, а должен просить об этом кого-нибудь из холостых. Жертва состоит обыкновенно из белок, горностаев, красивых лент и платков, из ситцевых и суконных лоскутьев, из бус и бисеру — все это кладется в корзинку. Деньги приносим мы в жертву одному русскому Богу, а для нашего завариваем еще сверх того на охоте или на рыбной ловле котелок рыбы или мяса. Эту жертву может приносить всякий, даже замужняя женщина. Это делается так: перед *лосом* ставят блюдо или несколько блюд сваренного кушанья и, кроме того, кладут еще соль и хлеб, нож и ложку. Когда ку-

шанье постоит несколько времени перед изображением бога, это все принимают и съедают сами жертвовавшие [Кастрен 1999: 117—118].

По данным А. В. Адрианова, нарымские остяки и самоеды два раза в год, весной и поздней осенью, перед главными промыслами, устраивали домашним духам *пори*, т. е. кормление.

Тогда тщательно моют в избе все, удаляют нечистоты, отводят подальше и привязывают собак, постилают на полу чистую *тиску* (сшитые пластины из проваренной бересты) и расставляют лучшие (жирные) кушанья, а идолов вносят в избу и ставят обыкновенно под образами. Женщина в это время находится в почтительном отдалении и прикасаться к ним не может (только старухи сравниваются в своих правах с мужчинами). В это время в избу приглашаются все юрточные жители и заезжие люди. Сам хозяин или кто-нибудь из посторонних, кто мастер, произносит молитву, обращенную к фетишам: «*Пори*, есть идите, запа-су сварен целый котел. Наверх выйдите посмотреть изподи (т. е. из-под земли или вообще оттуда, где они, по предположению, обитают). Зверя нам (мне) дайте, рыбы дайте! Чтобы здоровы продневали, здоровы ночевали». После такой молитвы (вариантов много) все неистово кричат трижды: «*шок, шок, шок!*» — и тогда принимаются уничтожать жертвенные яства. Фетишей укладывают обратно в кузов, кладут туда деньги, старые платки заменяют новыми, кладут кусок какой-нибудь матери и кузов относят на прежнее место. Любопытно, что иные перед идолами ставят оловянную тарелочку, на дне которой укрепляют затепленную восковую свечу (вероятно, в подражание зажигаемым пред образами свечам) [Адрианов 1889: 3].

Изображения домашних духов передавались в семье из поколения в поколение по отцовской линии. Если умирал последний член семьи, то кукол относили в лес под березу или в родовой священный амбарчик [Пелих 1980: 63, 69; 1998: 45].

По функции защиты и охраны человека *кава лозам* были близки изображения духов, называемые *пирны*. Они представляли собой похожие на наконечник стрелы деревянные дощечки, которые прибывались к основанию крыши у фронтонов домов. У каждого селькупского дома были *пирны* своей формы. Считалось, что *пирны*, как и *кава лоз*, «вбирает в себя все беды и несчастья, все плохое, что может обрушиться на человека. Слово *пирны* селькупы переводят как „ведьма“. Это злое, вредоносное существо, причиняющее всем одни беды. Но в данном случае *пирны* защищают от беды и несчастий. Селькупы, переезжая в новый дом, увозят *пирны* с собой и прикрепляют к новому жилищу или сжигают. Считается, что если *пирны* оставить на заброшенном, разрушающемся доме, то она превратится в настоящую живую ведьму. Построив новый дом, селькуп, если у него нет старой *пирны*, обращается к шаману, чтобы узнать, какой формы должна быть

пирны. Шаман камлает. Затем он „засекает“ свой сон и видит во сне, какой должна быть *пирны* данного селькупа» [Пелих 1998: 75].

а) **Изображения личных духов-охранителей человека.** Все домашние *кава лозы* служили семье и каждому ее члену духами-охранителями и помощниками. Однако среди них можно выделить категорию личных духов-охранителей каждого человека.

В Томской же губернии, как говорят, каждый из самоедов, придерживающихся еще язычества, имеет своего собственного бога-хранителя и поклоняется только ему одному; умрет его поклонник, и кумир почитается умершим и бросается в реку [Кастрен 1999: 118].

Даже крещеные остяки и самоеды, сделав для себя несколько болванчиков из дерева, вроде детских кукол, оденут их, как сумеют, в маленькие платья, посадят их в берестяной бурачок (туясок) и, унеся куда-нибудь в лес, прикрепят к дереву или держат этих истуканчиков дома, где-нибудь в скрытном месте. До Бога далеко, Он на небе, а эти *лозы* дома, их можно всегда попросить, о чем вздумается; а если не исполнят просьбы и желания, то можно и наказать даже розгою [Григоровский 1882: 51].

По одним сведениям, деревянная «кукла» *кава-лоз* изготовлялась для каждого человека еще в его младенческом возрасте, после того как у новорожденного ребенка появлялись зубы. Новорожденным детям «кукол» не полагалось. «Куклу» по указанию шамана вырезал кто-либо из членов семьи, потом шаман оживлял ее [Пелих 1980: 61; 1998: 31]. По другим данным, духа-хранителя могли изготовить и взрослому человеку:

Вот что говорил мне о таких божествах один кетский самоед: «Узнал шаман, что у меня нет бога-хранителя, и приходит ко мне и говорит: „Послушай, друг, у тебя нет *лоса*, уж не хочешь ли ты сделаться русским?“ Тогда я даю шаману беличий, горностаевый или какой-нибудь другой мех, какой у меня случится. Шаман уходит с ним, а когда возвращается, то уж он дал этому меху человеческий образ и одел в такое платье, какое мы носим. Платье шил, однако ж, не он, оно шьется всегда непорочной девушкой. Когда *лос* совсем обшит и одет, я кладу его в корзину, которая также должна быть сплетена девушкой, и отношу корзину в чулан, в котором, однако, ничего не должно сохраняться, кроме бога и жертв ему. Кроме того, по нашей вере ни один женатый человек никогда не должен ходить около этого чулана, ни одна замужняя женщина не должна переступать порога» [Кастрен 1999: 117—118].

Человек хранил всю жизнь своего *кава-лоза*. Девушка, выходя замуж, брала своего *кава-лоза* с собой. Мужчина, уезжая надолго из дома, также брал с собой свою «куклу» [Пелих 1980: 61; 1998: 31]. В семейных лукошках собирались коллекции «личных» духов каждого члена семьи [Пелих 1980: 61].

В фольклоре домашние духи *кава лозы* — незаменимые помощники героя *Итте* [Коробейникова, Малькова 2001: 280]. Он получает их в лукошке от духа-медведя и великана *Оксай-лоза* — хранителей волшебной мази *путур*, чьи образы восходят к образу матери-первопредка. Один из помощников — «сын» медведя, второй, точнее вторая, — «дочь» *Оксай-лоза*. Эти личные духи-помощники *Итте* не раз спасают ему жизнь [Гемуев 1984: 140—142].

После смерти человека его *кава-лоза* полагалось отнести в лес, или сжечь, или бросить в воду [Плотников 1901: 153; Пелих 1980: 60; 1998: 31; Sirelius 1928: 182]. «Отцовских лоз, по утверждениям многих селькупов, держать нельзя, потому что они не пользу приносят, а вред: например, дети могут умереть. Их надо бросать где-то в лесу, в укромном месте или у могилы покойника» [Ураев 1994: 79]. «Иногда фетиш по смерти владельца выбрасывается и в случае, если кто-нибудь найдет его лежащим лицом вверх, может взять его и приобщить к своим пенатам» [Адрианов 1889: 3].

«Обыкновенно идола, если он испортится от сырости и проч., заменяют другим, причем порча знаменует наступление смерти или болезни, несчастья для владельца фетиша» [Адрианов 1889: 3]. Если кто-то в семье заболел, считали, что его кукла упала в туеске лицом вниз. Когда ее поправляли, человек выздоравливал. По другой версии — человек, чья кукла упала, через год должен был умереть. «Лукошки с такими куклами тщательно прятали от детей, чтобы они по неосторожности не нанесли вреда своим родным» [Пелих 1980: 58—59]. В третьем варианте куклу можно и даже нужно было ронять: «Селькуп доверяет *квыдаргу* свои мысли, просит совета и получает ответ. Делается это так: селькуп задает вопрос и бросает куклу. Если кукла упадет лицом вниз, ответ отрицательный, а если наоборот, то положительный» [Пелих 1998: 45].

Считалось, что *кава-лоз* защищал человека от всевозможной нечистой силы. «Когда какой-либо злой дух хотел вселиться в человека, он попадал в *кава-лоза* и задерживался внутри него. *Кава-лоз* как бы глотал, заключал в себя злых духов, болезни и беды, которые грозили хозяину. Фигурка *кава-лоза* становилась вместилищем всевозможного зла». Если чужой человек брал в руки *кава-лоза* или даже просто смотрел на него, к нему могли перейти злые духи, болезни и прочие беды, которые заключались в этом *кава-лозе* [Пелих 1998: 31].

Индивидуальные духи-охранители могли называться не только *кава лозами* или *квыдаргу*, но и *парге*, то есть духом, сделанным из дерева [Пелих 1998: 74].

Чуть не в каждом селении имелись изображения деревянных болванчиков, которых делали при рождении каждого члена семьи, храня их в лесу на сухом, высоком месте — «мысе». В случае смерти кого-либо

болванчик этот сжигался. Мыс, где хранились эти куклы и происходило сжигание их, называется и поныне *попарге-сог* (*по* — дерево, *парге* — болван, *сог* — мыс). При хорошем улове зверя или рыбы жители производили: *Ном мыгет* (*Ном* — Бог, *мыгет* — дал) и собирали часть самой лучшей добычи от каждого промышленника в кучу и сжигали ее. Обряд этот назывался *пирь* — всесожжение. Мыс «*Попарге-сог*» в старину был обвешан шелками, ситцами, пушшиной, серебряными и медными деньгами жертвователей, поступавшими в пользу *лозов* (духов) [Плотников 1901: 153].

Все изображения духов (*кава лозов*, *квыдаргу*, *парге* и пр.), по определению (дух = покойник), были изображениями душ умерших предков. Однако традиция изготовления каждому человеку в годовалом возрасте личного духа-охранителя, от «благополучия» которого зависела жизнь человека, и «смерть» этого духа, совпадающая со смертью его хозяина, заставляют нас вспомнить о существовании представлений о внешней душе человека — душе, живущей вне его тела — в его пуповине, колыбели, одежде, следах, личном дереве, шаманских атрибутах, женских швейных принадлежностях, и поставить под сомнение утверждение о невозможности воплощения «живой» души человека в изображении духа.

Как воспринимались колыбель, пуповина, одежда, личное дерево, в которых воплощалась «живая» душа человека? Их считали «живой» душой (порча этих предметов должна была повлечь за собой смерть их хозяина) и в то же время относились к ним как к духам: их опасались и прятали от детей. По-видимому, внешняя душа человека представлялась и «живой» душой, и духом одновременно. Прежде мы рассмотрели, что душа живущего человека была душой его умершего предка, превратившейся в этого человека при его рождении. Когда «живой» душой представлялось тело человека (или какой-то из элементов тела), дух-предок был связан с телом, был самим этим телом и, как дух, не имел самостоятельности. Внешняя же душа человека, не являвшаяся его телом, бестелесная (хотя зависимая от тела), могла проявлять себя как дух и считалась духом. Примером внешней «живой» души служит вышеупомянутая фигурка *куай*, через которую больному сыну была передана душа его здорового и умершего вслед за этим отца. Фигурка пережила также и сына и все это время считалась духом [Пелих 1998: 55]. Таким образом, изображения личных духов-охранителей были изображениями «живой» и вместе с тем «мертвой» души. Личный дух-охранитель считался духом-помощником человека и в то же время его душой: судьба и жизненность человека ставились в зависимость от сохранности и «благополучия» этого духа; когда умирал человек, дух умирал вместе с ним. Представления о внешней («бесплотной») душе человека, находящейся в его двойнике — изображении индивидуального духа-охранителя, по-видимому, относятся к поздним слоям в ми-

ровоззрении селькупов. Вместе с внешней душой человека, жившей в изображении его личного духа-охранителя, мы обнаружили новый пласт представлений о душе, который до сих пор оставался вне поля нашего зрения.

Верой во внешнюю душу могут быть объяснены сведения, записанные на Тыму в 1950-е гг. Р. А. Ураевым и опубликованные А. А. Ким в 1992 г. Согласно этим сведениям, душа человека называется *kop podžegyl tärğu kuvей* — «из человека вышедшая душа» или, сокращенно, *кувтәрге*, ее постоянное место жительства в «материализованном двойнике человека» — *кувалозе*, который хранится в культовом амбарчике под защитой родовых духов. Душа *кувтәрге* может покидать свое обиталище и бывать в промысловых угодьях, сообщая хозяину о наличии или отсутствии рыбы или дичи и выступая посредником между ним и духами-хозяевами охотничьих и промысловых угодий [Ким 1992: 6—62; 1997: 21].

Не у селькупов, но у салымских хантов, культура которых в значительной степени близка селькупской, В. Э. Шараповым в 1990-х гг. был записан ритуал изготовления и «оживления» личного духа-помощника. В священной родовой кедровой роще, где находится святилище родового духа, выбирают дерево. Этому дереву делают жертвоприношение и просят у него разрешения на вырубку из его ствола чурочки. Хранитель родового духа очень осторожно вырубает чурочку, стараясь не повредить сердцевину ствола. Когда из чурки вырезают изображение, начинают с головы, которая обязательно должна быть там, где у дерева «вершина». Лицо делается из слоя древесины, расположенного ближе к сердцевине. В последнюю очередь вырезаются зрачки глаз и уши, чтобы дух «видел и слышал». Затем заказчик духа «оживляет» его. Для этого он три раза дует духу в лицо и говорит: «Дыхание тебе даю, ты уже живой, ты мой сын (дочь), будешь мне помогать» [Шарапов 1992: 32—33]. Из данного описания видно, что деревянный дух, вырубленный из ствола дерева, считавшегося родовым духом-предком, является частью, уменьшенной копией, «ребенком» этого дерева-духа, они «одной плоти» и «из одного теста». «Это дерево невидимой нитью будет связано с хозяином изготавливаемого духа». Возможно, дыхание, вднутое человеком в своего древесного духа-помощника, и есть внешняя душа человека, которая теперь будет жить в изображении духа. А это изображение будет представляться и духом-предком, и «живой» душой человека.

б) **Изображения духов, изготавливаемые по случаю смерти членов семьи**, тоже носили название *кава лозы*. «*Кава лоз* — это изображение покойника, сделанное после смерти человека». «*Кава лозы* делали из дерева, всякие, вроде как памятники. Делали их, когда кто-нибудь умирал» [Пелих 1980: 64]. «После смерти человека делали куклу и ставили в родовой амбар, на ее грудь клали маленькие изо-

бражения птички (*сосы*) и змей, вырезанных из металла. Они должны были указать умершему путь в загробный мир». Антропоморфные фигурки умерших были вырезаны либо из дерева, либо из железа или олова, тщательно замотаны в обрывки шкурок и лоскутья. Размер фигурок был небольшой. На всех фигурках под лоскутьями имелись сшитые из меха одежды [Прокофьева 1952: 99—101; 1976b: 118]. Таким образом «род на своей территории „сохранял“ весь свой людской фонд — живой и умерший» [Прокофьева 1952: 99—101]. Как мы уже прежде установили, эти птичка и змея также были изображениями души умершего — изображениями животных, в которых, согласно ранним представлениям селькупов, превращался сам умерший, переходя границу бытия и инобытия. Р. А. Ураев отмечает среди изображений, пришиваемых на одежду деревянных антропоморфных *лозов*, железные изображения ящерицы, змеи, кукушки, сокола и журавля [Ураев 1959: 24; 1994: 79]. У. Т. Сирелиус, дополняя перечень животных, чьи изображения прилагаются к изображениям умерших, называет лягушку и медведя [Sirelius 1928: 182].

Изображением души умершего в культовой практике селькупов нередко выступают стрелы (те же *кава лозы*). И. Н. Гемуев и А. И. Соловьев сообщают о стрелах умершего охотника, которые его вдова хранила на «вышке» (на чердаке) дома и воспринимала их как изображение ее покойного мужа. Стрелы были завернуты в кусок ткани, к ним привязывались тряпочки-приклады [Гемуев, Соловьев 1984: 50]. Многочисленные стрелы — обязательный атрибут «фамильных» культовых мест селькупов [Sirelius 1928: 188].

Сведений о том, зачем изготавливались изображения умерших, всем ли умершим они полагались и как долго их хранили, мы не имеем.

в) **Изображения духов, изготавливаемые по случаю болезни человека.** Среди изображений *кава лозов* (или *парге*) были такие, которые изготавливались специально по случаю болезни человека. Шаман делал изображение животного — коровы, лошади, медведя, оленя — и «загонял» в него болезнь с помощью своих духов. После выздоровления человека это изображение уносили в семейный культовый амбарчик, где семейные духи не давали болезни выйти из данного изображения. Если человек все-таки умирал, то изображение сжигали [Ураев 1994: 82—83]. В других случаях болезнь «внедрялась» в изображение духа, вырезанное в лесу на дереве. «На берегу речки Кананак до сих пор сохраняется 4 таких изображения, сделанных одним стариком по случаю болезни членов семьи, а в сосновом лесу у села Пыль-Карамо сохранилось 10—15 таких изображений человека, лошадей и других животных. Здесь духи шамана постоянно караулят болезнь и не пускают на волю» [Ураев 1994: 82—83]. Г. И. Пелих был описан способ прикрепления вредоносного *лоза* к священному столбу (дереву) *по-парге*: расщепляли один конец деревянной палочки, сере-

дину раскрашивали сажей черными полосами, этим расщепленным концом палочку втыкали в землю у подножия столба-дерева [Пелих 1964: 139]. При лечении болезней использовались также железные изображения зооморфных духов-предков, хранившиеся в лукошках с домашними духами: «Если где колет человека, то эту змею на больное место кладут, и человек выздоравливает» [Пелих 1980: 62].

II. Изображения общеродовых и общеплеменных духов. У южных селькупов существовали не только семейные, но и общеродовые и общеплеменные священные амбарчики, в которых хранились изображения главных предков большого рода или всего племени, называемые *квыдаргу*. Как правило, в таких амбарах помещались изображения «главного», «старшего» духа с его семьей — женой и детьми — и изображения менее значительных духов, находившихся в вассальной зависимости от главного, — его слуги, «часовые» и т. д. [Пелих 1972: 337—338]. Изображения предков *квыдаргу* выглядели так же, как изображения *кава лозов*, но, как правило, были крупнее. Самыми «сильными» и известными культовыми амбарчиками считались *Лымбельский* и *Бйский* [Григоровский 1884: 9, 21—24, 34—35, 38—39; Прокофьева 1952: 99—105; 1977: 68; Пелих 1963а: 141—145; Яковлев 1989: 40—49; Ураев 1994: 78—81; Тучкова 1996: 80; Кастрен 1999: 118; Пихновская 2001а, б: 67, 68; Sirelius 1928: 180—189]. Описание священных амбарчиков южных селькупов Е. Д. Прокофьевой мы приводили в главе 1.2, поэтому здесь мы поместим не менее интересные сведения о них, принадлежащие А. В. Адрианову:

Есть еще высшие существа, наделенные сверхъестественными силами, это некогда были богатыри, воевавшие между собою, но затем убитые, окаменевшие и т. п. Они живут и теперь, но невидимы. Дух их живет в фетишах, которые делаются народом. Это боги общественные, принадлежащие не какой-нибудь семье, а целому народу или нескольким деревням — *куадарго*. Они истинные благодетели инородцев, всегда к ним расположенные и делающие все в их пользу... Вдали от жилья, на озерном острове или мысу, в глухом кедровом лесу устраивается высоко над землей, на древесных пнях небольшой амбарчик, в котором и помещаются фетиши в кузове или расставляются на полочке; весь пол амбара завален приношениями: полуистлевшими уже лоскутами и кусками ситцев, стрелами, дробью, бусами, медными деньгами, в иных *куадарго* даже табаком; всякие странные вещи — кольчуги, сабли, бронзовые чудские вещи и т. п. как принадлежность богатырей всегда попадают в эти амбары. Со всех сторон сюда стекаются и присылаются приношения, а изредка приносятся кровавые жертвы. Любопытно, что каждый нуждающийся может занять здесь денег, а затем возратить их, когда понравится, с процентами; точно так же инородец, если у него нет табаку, может его взять у *куадарго* и положить стоимость деньгами [Адрианов 1889: 3].

«У самоедов посредником между людьми и этими невидимыми духами является особый жрец *чучбы*. К нему за помощью обращаются в случае болезни, неудачного промысла и т. д. и в случае общего народного бедствия (например вымирания от горячки)» [Адрианов 1889: 3]. По сведениям У. Т. Сирелиуса, «на пост начальника клетки» (священного амбара) избирался самый старый житель юрт, этот «пост» не передавался сыну, то есть не оставался в той же семье. «Жертву приносили то по назначению колдуна, то по собственному желанию для обильной добычи в охоте и лове и т. д.» [Sirelius 1928: 186]. Одежда на изображениях духов на святилищах обновлялась обычно весной после вскрытия реки, вся семья приходила к лозам для совершения обрядов [Ураев 1994: 78].

III. Изображения духов-хозяев мест. Помимо священных амбарчиков, у селькупов существовали особые общественные жертвенные места со священными деревьями-духами, камнями-духами, идолами, вырубленными в стволах деревьев, или рощами из шестов с деревянными изображениями птиц на верхних концах, «зареченных» какому-то духу. Духи эти могли считаться как покровителями рода, так и хозяевами каких-то мест. Описания подобных священных мест мы уже неоднократно приводили.

IV. Изображения шаманских духов. Идея трансформации человека в духа (иногда в иную форму жизни) через смерть/возрождение в представлениях о шаманском оборотничестве была наиболее ярко выражена. Сколько раз шаман совершал путешествия в иные миры, сколько раз он превращался из человека в духа и из духа снова в человека, столько раз он умирал и возрождался. Но, с другой стороны, все изображения шаманских духов, в том числе шаманский бубен, колотушка, парка, нагрудник, посох, сабля, шапка и шаманское дерево, представлялись не только духами-помощниками шамана (и духами его предков), но и его «живой» душой: порча этих атрибутов приводила к смерти шамана. То есть шаман имел внешнюю душу, живущую в его инсигниях, которая в то же время считалась духом (= духом-предком = душой умершего предка). Следовательно, в шаманских атрибутах воплощалась «живая» душа шамана. Как мы выше рассмотрели, аналогично воспринимались личные духи-охранители любого человека.

Шаманские *кава лозы* — духи-помощники шамана — деревянные или тряпичные куклы — были крупнее *кава лозов* простых людей. Такой *кава лоз* изготавливался ребенку, если существовала уверенность в его шаманском предназначении. Шаманские *кава лозы* считались более сильными. После смерти шамана его куклу уносили к шаманскому дереву его бывшего хозяина и подвешивали к ветвям в берестяном кузовке или ставили в дупло дерева. «Считалось, что шаманское дерево переходит после смерти шамана к наследнику его шаманского дара. Поэтому чем дальше прослеживается линия шаманского родства, тем

больше *кава лозов* скапливается вокруг такого дерева» [Пелих 1980: 65—66].

Северные селькупы. В северной группе селькупов изображения духов обозначаются тремя терминами. Изображения деревянных духов называются *порге* и *аглалта* (второе название пришло к селькупам, по-видимому, от кетов), а сделанных из железа — *мырак*.

Все *порге*, *аглалта* и *мыраки* были изображениями духов-предков. По значению или предназначению они опять же очень условно делились на изображения умерших, духов-помощников и покровителей (хозяев какой-то местности, родовых духов, семейных и индивидуальных), духов, чьи изображения изготавливались по случаю чьей-то болезни, и шаманских духов. Как мы уже упомянули, у северных селькупов хранителями семейных духов выступают, как правило, женщины.

«Куклы домашние — *поргэ* — хранители — деревянные, редко тряпочные. Это женские куклы, и хранили их женщины. По наследству передавали, по женской линии. Если передать было некому, уносили в лес. У них просили рождения детей, здоровья. Они бесполое, одежды им не шили. От детей их прятали. У мужчин кукол не было. „Несносные“ куклы *поркэ* хранились в *кор*, где продукты. *Поркэ* шаман не оживлял, шаманов мало было. Сами делали. *Поркэ* могли украсть, тогда вору будет вред и беда» [ПМА]. «Есть женщины, старинные куклы держали в чуме, где у них хранились тряпки» [Пелих 1980: 61].

Женской считалась часть чума, расположенная около входа. По свидетельству Г. Н. Прокофьева, семейных духов держали именно там: «Максима Тамелькина баба показывала мне своих семейных (родовых?) пенатов: большой деревянный идол с ногами, увешанный бусами, цветными лоскутками, челюстями оленя, беличьими шкурками. Показав его мне, она снова завернула его в платок и поставила на место (с левой стороны от входа в чум). Ставя его, она сказала: „Не сердись на нас, дедушка, он только глазами на тебя посмотрел“. Это старинный идол семьи Тамелькиных. Кто его сделал, не помнят — у прадеда уже был. Кормят его дымом» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 14, л. 34].

Однако изображения семейных духов, спрятанные в специальный ящик, держали также в *сыткы* (*мокт-чинги*) — «святом» месте чума за очагом. Здесь же хранились мужские вещи — ружье, лук и стрелы, к которым женщинам подходить было нельзя [Пелих 1998: 67].

«Каждый старый держал *порге*. У каждого человека был — передавался по наследству. Но нет, не индивидуальный. Кормили их, одевали. Хранят в отдельном мешке, не показывают. Некоторые в санках таскают. *Аглалта* — кукла у бабушек, одинаковая с *порке*. Если держишь у себя дома, нельзя вокруг дома обходить. Держат, чтобы никто не знал. Держали и в *кор*» [ПМА]. «В советское время в семьях хранили домашних *лозов* — *аглалда*, *порьга*. Если семья прекращалась, уно-

силы в лес. *Аглалта* — что-то удивительное, странное, *агльмонна* — ‘удивляться’ [ПМА]. Интересно, что термина *кава лоз* в значении ‘дух’ или ‘изображение духа’ у северных селькупов не зафиксировано, но слово *куя лоз* (*куйка лоз*) есть, и оно означает ‘странный человек, человек не от мира сего, отверженный’» [ПМА].

В коллекции музея с. Красноселькуп среди изображений домашних духов есть фигура, одетая в черную одежду (*сах*): высотой 40 см, лицо овальное, нос прямой, глаза — черная и голубая бусины. «Обычно в наборе домашних духов у селькупов имелся идол, отвечающий за продолжение рода в семье. С помощью местных жителей было установлено (подобное изображение было раньше в семье Мороковых), что это изображение покровительницы беременных женщин рода. Считалось, что она помогает при родах. Когда семья ждала ребенка, божку приносили подарки, шили ей новую одежду, дарили украшения, кормили и просили у нее благополучных и легких родов, здоровья для матери и ребенка» [Шапошникова 2000, № 38: 11]. Эта «женщина в черном сахе», как ее называют в музее, была найдена в числе нескольких других домашних духов на чердаке дома в п. Сидоровск (в Сидоровске уже несколько лет никто не живет). Духи, поступившие в музей вместе с ней, сделаны из свинца и дерева и «одеты по старшинству» [ПМА].

Мыраком селькупы называли духа-предка и хозяина родовой территории. «*Мырак* — дух, заключенный в какой-либо предмет, сделанный из железа. Когда кузнец кует (по указанию шамана) фигурку *мырак*, он как бы надевает на духа железную шкуру» [Пелих 1998: 70]. Селькупы полагают, что *мыраки* умерших людей, забытые на чердаках опустевших, заброшенных домов, то есть те, с которыми обошлись «не по правилам», очень опасны, их панически боятся. Называют таких духов *мырак-тот*, считается, что новых поселенцев на этом месте они обязательно погубят. Боятся также случайно найти чужих *мыраков*, оставленных в лесу [Пелих 1998: 70]. Селькупы верили, что не только брошенных, но и всех «чужих *лозов* разглядывать нельзя, худо будет» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 28]. Г. Н. Прокофьев зафиксировал название *мырак* также в значении ‘деревянный дух’ и ‘женский дух’ — *полякаль мырак/ималь мырак* ([АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 34, л. 14]; Прилож. Рис. 26).

Изображения умерших. Традиция изготовления изображения каждого (недавно) умершего человека, судя по нашим данным и данным литературы, не была широко распространена в северной группе селькупов. Но кому-то из умерших такие изображения все-таки изготавливали. Выделялась ли особая категория людей, которым после смерти полагалось иметь изображение, мы сказать не можем. «*Порге* делают умершему. Умер кто-то, делают куклу, держат в *кор* или в женской сумке [ПМА]. *Поль каглы* — хозяйственная нарта — там держат эту

порге. Или в женском углу, спрятанной. Это как хранитель дома, очага — как домово́й. Это кукла и по умершему и домашняя» [ПМА]. «Изображения тех, от кого пошел род, — „родовой состав людей“ — хранятся в специальных небольших ящиках. По умершему изготавливали куклу, их хранили в коробе, пока продолжался род. По истечении срока кукол перемещали из коробов на священные места — в березовые рощи, к священной лиственнице, в священные амбары. Название кукол — *порге куп* или *порге комыя*. Их кормили, одевали, с ними разговаривали (если этот человек накануне приснился)» [ПМА].

На изготовление остяками изображений умерших указывает П. Третьяков: «Умрет остяк, иногда, по желанию покойника, отрезают у него волосы с головы и отдают шаману для прикрепления к идолу» [Третьяков 1869: 391]. По данным Е. Д. Прокофьевой, изображения умерших могли вырезаться на стоящих в лесу деревьях: «Однажды из озера вынырнула ветка (лодка) с сидящим в ней человеком. Шаман вышел из чума, увидел эту ветку и тут же упал мертвый. Его товарищ, другой шаман, сделал из стоявшего на берегу озера кедра (*парка*) изображение умершего» [Прокофьева 1977: 67]. «В лесу *порге* большие — по умершему. Там, где по легенде семь детей с голоду умерли и в ряд упали (у Сидоровска), семь *порге* по ним сделали» [ПМА]. «*Парге* мог принести охотничью удачу или, наоборот, наказать ослушника и т. д. Но *парге* терял силу, как только умирал его последний потомок по мужской линии» [Белич 1997: 103].

«У некоторых групп селькупов изображение души покойного помещали в деревянную лодку или сразу вырезали из дерева вместе с лодкой» [Пелих 1972: 86], — представлялось, что покойные в лодках плыли к устью мифической реки в город мертвых [Прокофьева 1977: 70]. Повторим, что мы не можем сказать, изготавливалось ли изображение каждому умершему, но несомненно, что все изображения духов были изображениями мертвых людей, в конечном счете — предков.

Надмогильные изображения умерших. Самую большую группу изображений умерших составляют надмогильные памятники. «Селькупы полагают, что если на могильном столбе вырезать определенную фигуру, то душа покойного войдет в нее» [Пелих 1998: 44]. Надмогильные памятники селькупов — резные столбы и кресты со скульптурными фигурками — вне сомнения, можно считать изображениями, «портретами» умерших и их душ. Называются они *поры-пот* [Гемуев, Пелих 1993: 296], *ольль по* [Прокофьева 1977: 74] или *порый по, поты* [Головнев 1995: 249]. Селькупские надмогильные резные столбы и кресты *поры-пот* поражают своим разнообразием.

По словам информантов, «узоры» на *поры-пот* были изображениями человека: «надмогильный памятник — это изображение человека, идол — у мужчины он выше, у женщины ниже, и ребенку он тоже делается по росту» [ПМА]; в некоторых крестах *поры-пот* «пря-

мые перекладины играют роль рук: их концы специально вырезались в виде пальцев» [Гемуев, Пелих 1993: 301]. Обычай устанавливать на могилах срезанные деревца, а также резной силуэт *поры-пот*, напоминающий дерево, и название, содержащее основу *по* 'дерево', позволяют считать эти столбы-памятники деревом. На *поры-пот* вырезают (или прикрепляют в качестве навершия) изображения птиц, лягушек, насекомых (бабочек или стрекоз), солярных знаков и шаманских трезубцев [Гемуев, Пелих 1993: 300—303; ПМА].

Из трех зооморфных изображений, которые Г. И. Пелих и И. Н. Гемуев зафиксировали на крышах надмогильных домиков [Гемуев, Пелих 1993: 291], одно трактуется как знак *туши*, являющийся, напомним, одновременно изображением змеи, ящерицы, птицы, дракона, лягушки, медведицы, крота, мыши и т. д. — духа-первопредка. Второе из указанных зооморфных изображений напоминает змею, рыбу и стрелу, третье — рыбу.

Навершие надмогильного памятника может быть выполнено в виде фигурки собаки [Гемуев, Пелих 1993: 292].

Помимо столбов и крестов *поры-пот*, на селькупских могилах устанавливаются также кресты *пирно*, которые имеют, как правило, одну перекладину, врезанную в столб под прямым углом. Встречаются резные кресты с заостренными, закругленными, ромбовидными (похожими на наконечники стрел) и лопатообразными концами. Некоторые из крестов напоминают антропоморфные фигуры [Гемуев, Пелих 1993: 292—293]. «По словам стариков, такое изображение (*пирно*) специально делают на могилах покойников и на домах» [Гемуев, Пелих 1993: 294]. А. В. Головнев указывает, что надмогильный крест изготавливается соответственно росту и облику умершего. На столбе-кресте нередко обозначаются голова, плечи, пальцы. Головы крестов-женщин покрыты «платками» — наклонными (от головы к рукам) досками [Головнев 1995: 249].

По данным Г. И. Пелих, душа покойного шамана (М. Калина) «жила» в деревянной антропоморфной фигурке *порый-кюкте*, укрепленной над его гробом [Гемуев, Пелих 1997: 37]. О подобном изображении покойного шамана сообщает П. Третьяков: «На поверхности могилы ставят над шаманом доску с вырезанным на ней изображением дьявола, имеющего голову человека, а туловище птицы» [Третьяков 1869: 392].

По-видимому, все надмогильные изображения являются изображениями умерших и указывают на форму, которую, как представляется, приобретает умерший, переходя в состояние инобытия. Эти изображения повторяют символы матери-прародительницы селькупов: солнца, дерева, человека, птицы, лягушки, насекомого, змеи, рыбы, собаки, стрелы и т. д. В изображениях умерших закодированы пред-

ставления о цикличности жизни и принципы/правила/порядок круговорота души человека во вселенной.

Изображения личных духов-покровителей. Среди изображений духов-охранителей у северных селькупов, как и у южных, выделялась категория индивидуальных духов. По-видимому, эта традиция изначально соблюдалась на севере далеко не всеми селькупами. Одни информанты уверяли нас, что индивидуальных «кукол» человек не имеет, другие свидетельствовали об обратном. «В год ребенку делали куклу-охранителя. Делала мать, а оживлял шаман. Всю жизнь он был у человека. Куклу хранила мать в своем мешке» [ПМА]. Г. Н. Прокофьев писал в своем дневнике:

Шаман может сделать такой маленький человек из дерева... и тебе даст... ты его прятать будешь. А если бросишь, то он тебя съест — заболеешь. Вот у нашей стряпки есть такой... После беседы с Лыпой пошел к стряпке, посмотреть на шайтана. В изголовье ее койки на стене подвешен футляр из шкуры. Сама хозяйка показала мне содержимое этого футляра. «*Перги*» — кукла, окутанная в бесчисленное количество тряпья. Лицо — медная бляха с изображением глаз, рта, носа. В ушах — серьги. К кукле подвешены две беличьи шкурки. Для нее же кладется в футляр кусочек сала дикого оленя. Все названные вещи тщательно упаковываются и прячутся в футляр («их одежка»). У самого горлышка футляра на ремешке подвешены 6 (вероятно, их должно быть 7) обломков нижней челюсти оленя (с передними зубами)». Кроме *перги* в футляре находились другие духи — шаманский жезл с подвешенными к нему лоскутками материи и шкурой крота и колотушка от бубна, обтянутая с тыльной стороны мехом с лапы медведя, с внешней ее стороны были вырезаны две человекообразные фигурки ([АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 46]; Прилож. Рис. 27).

И. Н. Гемуев сообщает о приобретении в 1979 г. Тазовским отрядом Североазиатской экспедиции ИИФиФ СО АН СССР комплекса из трех изображений, интерпретируемых как индивидуальные духи-покровители. «С. Р. Магичев, которому они принадлежали, рассказал о них следующее: „Я и не знал, что мне это приготовлено. Когда мне 18 лет исполнилось, из сундука мать достала и мне дала (фигурку мужчины). Когда женился — дали женское. Когда сын родился — детское дали“». Фигурки, изображавшие мужчину и женщину, сделаны из свинца, на каждом из них надет комплект зимней одежды. Изображение ребенка представлено в виде «одеяльца» с завязками и маленькими металлическими подвесками, самой фигурки не было. «Это, очевидно, не случайно, ибо человек получал такую фигурку в возрасте одного года, а новорожденным детям она не полагалась» [Гемуев 1984: 106—107].

На празднике встречи уток — *порый апсэ* (в названии которого сочетаются понятия *поры* — ‘помост’, ‘верхняя жертва’ и *апсэ* — ‘приношение’) *порге* — домашние духи-покровители одеваются в новые наряды [Головнев 1995: 245]. Во время праздничных камланий шамана присутствующие держали около груди своих домашних духов-покровителей, это делало их сильнее [Мухачев 2001: 121].

В 1993 г. Ю. А. Баякин (Чада) пытался продать работникам Красноселькупского музея содержимое шаманской нарты, принадлежащей его семье. Кроме костюма, там находился приклад, украшенный металлическим диском (возможно, это было изображение солнца), маленьким бубном, стрелами и тканями. К прикладу также относилась колыбелька, в которой лежала маленькая «куколка». Приклад вешался во время праздника на обновленную священную березу [ПМА]. Сведения о такой же (если не о той же) колыбельке с «куколкой» были получены А. В. Головневым, который указывает, что среди развешиваемых шаманом на *коссиль по* — ‘священном дереве’ приношений людей была берестяная колыбель с уложенной в нее куклой (в знак появления на земле нового человека). «Если люлька быстро упадет, ребенок жить долго не будет, если продержится до обновления *коссиль по*, ему суждено благополучно вырасти» [Головнев 1995: 243]. Данное изображение духа представляется нам очень интересным. Приклад семьи Баякиных передавался из поколения в поколение вместе с этой куколкой, а по сведениям А. В. Головнева, колыбель с куклой имела свое значение в течение года. К тому же новорожденным детям селькупы кукол не делали. С одной стороны, можно вспомнить, что похожую колыбельку северные селькупы изготавливали для защиты от *куда* — злого духа в образе новорожденного ребенка, который оглушительно кричал. В такую колыбельку клали вырезанное из жести изображение маленького ребенка с круглой головой и загнутыми концами рук и ног [Пелих 1998: 55]. С другой стороны, по сведениям А. И. Кузнецовой, в с. Фарково при захоронении младенцев в стволах деревьев туда же клали какого-то идола, притрагиваться к которому запрещалось под страхом смерти [Мифология 2004: 244]. Мы склоняемся к тому, что все названные изображения были специфически младенческими духами-«охранителями», то есть одинаковыми для всех младенцев (как «защитные» атрибуты каждой колыбели — нож, челюсти животных, изображение креста и т. д.), а не индивидуальными духами. Об образе духа-«защитника» и «охранителя» мы писали в главах 1.3. (раздел «Змея») и 1.5. Индивидуальных духов, остающихся человеку на всю жизнь, он получал, когда выходил из младенческого возраста. В таком случае можно (хотя и без уверенности) выделить еще одну группу селькупских духов, изготавливаемых специально для новорожденных младенцев.

Изображения духов, сделанные при лечении больного. В случае болезни человека селькупы часто изготавливают изображение духа, который помогает справиться с духом болезни, забравшимся в больного. Считалось, что один дух «проглатывал» другого и не давал ему выходить наружу и продолжать свою вредоносную деятельность. «Когда человек болел, шаман говорил, что надо делать „поргэ“ (куклу из дерева). Его отдавали шаману. Шаман разводил костер, ставил „поргэ“ около костра и начинал шаманить. У него для этого специальный халат был. Когда он заканчивал шаманить, куклу уже называли по-другому — „лоз има кота“. Человек после этого выздоравливал» [Шаргородский 1992: 111]. *Има кота*, как мы упоминали, — старуха-прародительница селькупов, когда-то она считалась самой сильной из всех духов, от нее зависели рождение, жизнь и здоровье человека.

По данным Е. Д. Прокофьевой, шаман сначала «отнимал» у *лоза* или *латтара* (покойника) украденную ими душу больного, а затем приносил этим духам взамен отнятой у них души жертву — оленя. «Для *латтара* на правом боку оленя на шерсти делали его изображение. На левом боку выстригали изображение вожжи (*аккааль*), на рога надевали „сережки“ из черной материи, на ноги — черные повязки. Если оленя посвящали *лозу*, то на спине и на боку вырезали только его изображение. Если олень погибал, выбирали нового и делали такие же изображения. Такой олень жил свободно в стаде, пока был жив выздоровевший больной. Если олень старился, то его убивали, и мясо его ели все, за исключением того человека, ради которого он был принесен в жертву» [Прокофьева 1961b: 61]. Вожжа, а также рыболовный запор, которые являлись составляющей рисунков, выстриженных на боках оленя, видимо, должны были удерживать духа в олене (Прилож. Рис. 28, 29). То есть *лоз* или *латтар* поселялись в своем изображении и в олене, после чего больше не беспокоили бывшего больного. О подобном случае лечения больного, но уже в наше время, сообщает Л. Т. Шаргородский: «Однажды родители оказались вдали от дома, где оставался их сын. К ним пришел шаман и сказал, что сын их умирает, но чтобы они не волновались, так как он „заменял“. В это время сын их лежал без сознания, больной корью, а потом выздоровел. Шаман „заменял“ болезнь человека, передав ее животному — лошади» [Шаргородский 1992: 111].

И. Н. Гемуев и Г. И. Пелих были свидетелями церемонии посвящения оленя духу в с. Усть-Маковка [Гемуев, Пелих 1974: 84]. Шаман «договаривался» с духом болезни *еремкой* — тонким червячком с человеческой головой — о его добровольном переходе из человеческого тела в тело оленя. «Тогда человек выздоравливал, а у оленя начинался туберкулез, т. к. *еремка* чаще всего поселяется в легких человека или животного». Шаман выстригал на этом олене особое клеймо — человеческую личину. После этого олень считался собственностью духа,

человек продолжал заботиться об этом олене, но на нем уже нельзя было возить груз, этого оленя также нельзя было ударить. Такой олень назывался *козыль-эта*, *козыль-копты* или *козыль-чекты* — то есть олень, посвященный/пожертвованный духу [Пелих 1980: 51—53; 1998: 25—26].

Г. Н. Прокофьев оставил в своих дневниках рисунок антропоморфного злого духа без ног, без рук и с отогнутой назад головой, вызывающего, как считалось, эпилептические припадки, при которых голова отгибается назад; оно было дано шаманом какому-то из родственников при лечении соответствующей болезни ([АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 14, л. 34]; Прилож. Рис. 30).

Изображения духов на общественных святилищах. Одно из самых ранних упоминаний о существовании у северных селькупов общественных святилищ принадлежит капитану исправнику Ивану Башкурову, чье «Описание о жизни и упражнении обитающих в Туруханской округе разного рода ясачных иноверцов» было «учинено» в 1782 г.: «Ясачные иноверцы, обитающие в Туруханской округе, обоготворяют разных болванчиков: деревянных, медных и оловянных, каждое из них общество имеет своих... Жертву кумирам отправляет хозяин каждого общества, кто имеет сию кумиру, а бедные таковых и не имеют» [Андреев 1947: 90—91]. По данным Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых, у селькупов существовали местности, называемые *кассыл тэтты* — 'жертвенная земля', где на стволах растущих деревьев были вырублены изображения духов [Прокофьева 1977: 68]: «Это такая земля есть шайтанская, мимо пойдешь, что-нибудь положить надо, а то худо будет» [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 46]. Другие термины святых мест были записаны Иг. В. Белич — *кыды сыты* или *кыды сыты тэтты* [Белич 1997: 101]. Подобными святилищами тазовских селькупов были *Лозыль Лакка* (остров-холм на Чертовом озере) и *Порге Мач* (Идола бор — священная сопка на берегу верхнего течения реки Таз), о которых мы уже писали. В этих местах на стволах деревьев были вырезаны личины духов, стояли жертвенные деревья, к которым селькупы или весной, или проезжая мимо, приносили жертвы: лоскуты ткани, платки, шкурки зверей, монеты и металлические предметы, сигареты и т. д. Всем тазовским селькупам известно изображение старухи-хозяйки земли *Лоз-има-кота*, что стоит на правом берегу реки Таз у пос. Сидоровск. *Лоз-има-кота* вырезана из пня и одета в белое платье, на голове и плечах ее висят платки. Рядом с ней вбиты в землю березовые колышки — это изображения умерших здесь от голода детей [Пелих 1998: 59—60]. Изображений духов-хозяев мест в районе Таза довольно много (о них писали Е. Д. Прокофьева [1977: 67—68] и И. Н. Гемуев [1984: 108—110]), мы видели два из них совсем недалеко от села Ратта (Прилож. Рис. 31, 32), каким духам они посвящены, селькупы рассказать не захотели. Общее название личин на деревьях — *парге* (*порге*). «*Порге* мог делать только шаман. Он за-

щищал этими идолами себя от других шаманов. Один дед для русского — за пузырь — по его заказу срубил черта (*порге*), и вся семья деда вымерла. Нельзя рубить *порге*» [ПМА].

Духов, чьи изображения были вырублены в лесу на стволах деревьев, полагалось кормить и приносить им жертвы, иначе они не дадут промысловой удачи или просто не пропустят через свою территорию. Духов кормили рыбой, ухой, хлебом, крупой, маслом, жиром — всем, что ел сам человек, чем еще раз подтверждаются представления о материальности духов, — дух считался живым (хотя и инобытийным) организмом, подобным человеку или животному, как и они, он испытывал физиологическую потребность в еде.

Порге — это на дереве лицо. Когда рыбачат, если нет рыбы — товар (ткань) повесят. Говорят как молитву: «Дай рыбу!» Я раз в Сидоровск приехал, там Василий Тетерин рыбачил. Два дня хорошо брали, на третий день — нет рыбы. Потом в самом месте, где речка в озеро впадает, щуку неожиданно поймал, кишки из нее вынул. «Зачем?» — говорю. — «Человека кормить». И в лес побежал. Я за ним. Смотрю, лиственница большая, на ней человек рисованный (вырезано ножом) — лицо, глаза, нос, грудь — как есть. Он рот кишками мажет, говорит: «Ты меня два дня кормил, давай рыбу мне, я тебе плохого не делал»... «Водяному старику» — идолу на озере Момчик — табак в рот кладут, добытую рыбу в рот суют... У изваяния «хозяйки» одного из озер бассейна Таза лицо и передняя часть тулова черны от пропитавшего их жира, которым «хозяйку» долгие годы «кормили». «Кормили» и «поили» (обрызгивали водкой) «хозяйку» еще прадеды современных селькупов [Гемув 1984: 108—109].

Шаманские духи. К выводу о том, что шаманские духи (к коим относились все инсигнии шамана) представлялись как душой живого шамана, так и душами его умерших предков (= духов), мы приходили уже неоднократно (см. гл. 2.3. и 2.5, раздел «Южные селькупы»). Основанием для такого вывода послужили материалы по шаманству главным образом северных селькупов. Форма и вид шаманских духов (как и всех духов вообще) определялись представлениями о потустороннем мире (см. гл. 1.3 и др.). Чтобы не повторять сказанное, перечислим здесь лишь характерные способы хранения и захоронения шаманских вещей, о которых мы до сих пор почти не упоминали.

«Шаманские вещи хранились отдельно: в лесу, подальше от стойбища (не в амбарах). Никто не должен был их видеть, касаться и подходить» [ПМА]. По данным А. В. Головнева, шаман держал свое имущество подальше от жилья на *поры* — деревянном помосте («на небе») [Головнев 1995: 238]. В книге «В краю селькупов» [2000: 216—217] опубликована фотография лесного хранилища вещей «последнего тазовского шамана» Алексея Мандакова, умершего уже после выхода

книги. На фотографии можно видеть лесину, украшенную белой полосой ткани, к которой прикреплено металлическое изображение шаманского духа. По соседству находится подвешенный на березу приклад из разноцветных лент, защищенный сверху козырьком из рубероида. Между двумя другими растущими рядом березами укреплена перекладина, на нее уложен мешок с остальными шаманскими вещами, также прикрытый рубероидом. «Хранилище» шаманских духов расположено в глухом лесу. По сведениям П. Третьякова, тазовские остяцкие шаманы бубен, парку и колчан со стрелами, завернутые в цветное сукно или ситец, вешали на высокое сучковатое дерево, расположенное в отдалении от жилья, а духов своих, как и самоеды, хранили в специальной шаманской нарте [Третьяков 1869: 429]. Видимо, скрывая своих духов от людей, шаманы обеспечивали безопасность и духов, и людей, и свою собственную, т. к. духи создавали угрозу человеку, а человек — духам и, равно, «живой» душе самого шамана, воплощавшейся в этих духах.

После смерти шамана часть его духов переходила к наследнику шаманского дара и оставалась в семье, а часть захоранивалась вместе с ним. Способы захоронения духов соответствовали способам захоронений самих шаманов. Шаманские вещи могли быть помещены в дупло дерева: «в верхнее маленькое дупло следует положить после смерти шамана его главного духа *мэс-мырака*, в нижнее — все остальные шаманские изображения, затем все это закрывают деревянной доской и забивают гвоздями» [Пелих 1998: 46]. Или после смерти шамана мешок с его вещами (*поллага-лоз*) относили в лес и гвоздями прибывали к лиственнице [Островских 1931: 179]. Бывало, что сам шаман, чувствуя приближение смерти, уносил свои вещи в лес и вешал их на дерево (сосну) [Пелих 1980: 6]. Часть духов умершего шамана М. Калина родственники положили ему в гроб, укрепленный на столбах, остальные смазали машинным маслом, уложили в железный чемодан и унесли в лабаз, неподалеку от места захоронения. Личные вещи шамана были повешены вблизи лабаза на жердь, укрепленную между двумя деревьями [Гемуев, Пелих 1997: 36—37]. По данным П. Третьякова, «в случае смерти шамана тазовские остяки делают семь могил, в седьмую кладут тело шамана. Идолы шамана складывают на санки и, обвязав их крепко оленьими шкурами, ставят около могилы» [Третьяков 1869: 392]. Захоронение шаманских духов вместе с их умершим хозяином говорит о том, что со смертью шамана наступает также смерть его души, воплощенной в его духах-помощниках, духи шамана «умирают» вместе с шаманом.

Итак, южные и северные селькупы имели аналогичные изображения духов, которые можно разделить на следующие группы: 1) домашние/семейные духи-предки — покровители семьи, в том числе: а) личные духи-охранители человека; б) духи, изготавливаемые по слу-

чаю смерти члена семьи; в) духи, изготавливаемые по случаю болезни члена семьи; 2) общеродовые и общеплеменные духи-предки; 3) духи-хозяева какой-то местности; 4) шаманские духи-помощники.

Личные духи-охранители человека и шаманские духи-помощники, представляясь духами предков, в то же время считались вместилищем внешней «живой» души человека.

У южных селькупов изображения духов носили названия *кава лозы*, *квыдаргу*, *парге* и *пирни*, у северных — *порге*, *аглалта* и *мыраки*. Отличались также места хранения духов: северные селькупы хранили духов в чуме (в женских вещах, в священном месте *сыткы* за очагом), в хозяйственных амбарах или в священных нартах, чего не наблюдалось у южных селькупов, где духов помещали в семейный/родовой культовый амбарчик или клали в лукошко и вешали на дерево (или ставили в дупло) неподалеку от дома. Часто селькупы обеих групп держали духов на чердаках домов. В южной группе хранителями духов выступали, как правило, мужчины, у северных особая роль в этом деле отводилась женщинам. Все селькупы изготавливали изображения по случаю смерти членов семьи, к их числу мы отнесли и надмогильные изображения северных селькупов. Для рассмотрения надмогильных изображений южных селькупов материал у нас отсутствует.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Культура — это паутина смыслов, сотканная человеком, а ее анализ — дело науки не экспериментальной, занятой поисками законов, но интерпретативной, занятой поисками значений [Гирц 2004: 11]. Придерживаясь семиотической концепции культуры, мы ставили целью нашего исследования выявление и разъяснение (анализ и реконструкцию) значений и смыслов, выражаемых разными фрагментами (элементами) культуры. Нами использовался структурно-семантический метод интерпретации культуры на основе ее «насыщенного описания» [Гирц 2004], при котором выводы и заключения автора опирались на большое количество фактов, действительно отражающих опыт изучаемого народа. Наши интерпретации и реконструкции не «нечто смоделированное» и гипотетическое: главным аргументом в исследовании служил материал, «рассказывающий» часто вместо автора о тех явлениях или представлениях, которые реально существуют или существовали в жизни изучаемого народа.

Выводы и заключения, сделанные в ходе исследования, позволили выявить в традиционном мировоззрении селькупов концепцию бессмертия человеческой души и ее цикличного движения в пространстве мироздания. В верованиях селькупов был обнаружен один из самых архаических пластов мифологического сознания, связанный с представлением о вселенной в образе женщины — священной матери-прародительницы, распорядившейся, как считалось, человеческими жизнями/душами.

Священная мать-предок, по представлениям селькупов, дает жизнь всему земному (и неземному) и забирает ее. В этом заключается ее дуализм, определяемый характером традиционного мировоззрения. Образ матери являет собой симбиоз противоположностей. Она добрая, светлая, помогающая, опекающая, согревающая, щедрая, дарящая, рождающая блага (силу, жизнь, детей, пропитание и т. д.) и устанавливающая мировой порядок. Она же злая, темная и холодная, страшная, забирающая жизнь, убивающая и съедающая, карающая, замораживающая и сжигающая. Эти два лица матери-предка обусловили дуализм и полярность всех ее многочисленных ипостасей и образов-

заместителей. Через разделение и объединение образа великой матери и его множественных копий (через противопоставление категорий частного и общего) — мифологическое (дуалистическое) сознание описывало устройство мира.

Мать-предок олицетворяет собой сам иной мир, как нижний, так и верхний. Ее чрево — пространство этого мира. Какие бы «схемы» круговорота души в мифической вселенной ни сохраняла прошедшая в своем формировании множество этапов традиционная картина мира селькупов («земля-подземелье-земля», «земля-небо-земля», «небо-земля-подземелье-небо-земля»), все они могут быть сведены к одной формуле: «земной мир — чрево священной матери (иной мир) — земной мир». Священная мать-прародительница служит воплощением идеи непрерывности бытия, перманентного возрождения жизни и «круговорота» души в мироздании.

Образ матери-предка проявляется во всем многообразии как видимого, так и невидимого мира: мать-предок — это земля, небо, дерево, гора, озеро, река, болото, зверь (каждая его порода), человек и его жилище, солнце и луна, огонь, камень («железный камень»). Зафиксированные у селькупов способы захоронения умерших (бытующие и выявленные по археологическим и фольклорным материалам) — в земле, на дереве, в дереве, в болоте, в шкуре животного, в лодке, пускаемой по течению реки, в жилище, под камнем (с камнем), в пещере и через сожжение — содержат указание на расположение и образ инобытийного пространства и подтверждают наши заключения.

В ходе исследования было выявлено строение иного мира (= чрева матери-предка): твердая — каменная, железная, земляная, деревянная или органическая («во плоти») — оболочка-полость, заполненная внутри «жидкой» начинкой-силой: огнем, кровью, раскаленным железом, водой, ветром. Эта матрица «ложится» на любое из перечисленных нами проявлений образа великой матери.

По принципу подобия священной утробе-полости сакральные, магические качества приписываются селькупами не только элементам мироздания и биологическим организмам, но и многим бытовым или культовым предметам, используемым человеком: котлам, колыбелям, лукошкам, мешочкам, жилищам, амбарам, гробам, лодкам, бубнам и т. д. Селькупы наделяли эти предметы свойством давать жизнь и отнимать ее.

Из чрева священной матери исходит земная жизнь и в него возвращается обратно. В мифической женской утробе — инобытии — проходит участок круговорота жизни, соответствующий «смерти». Магическое нутро преобразовывает «смерть» в «жизнь» при входе на землю и «жизнь» в «смерть» по окончании срока земного существования человека. В нем перепахиваются, перековываются, перевариваются, подвергаются метаморфозам (умирают/возрождаются) души людей

на инобытийном участке их жизни. Человек (его душа), попавший туда, принимает соответствующую этому инобытию форму. Душа, жизненное начало, циркулирующее по воображаемому кругу жизни, в границах инобытия соответствует образу чрева — камню, железу, дереву, огню, воде, животному и человеку. «Мать, дающая жизнь, существо, творящее себе подобных, вмещающее неиссякаемый источник жизни... несет в себе все качества, все силы, всю жизнь своего рода, подобно тому как герой эпоса несет в себе все силы и способности своего племени, рода» [Прокофьева 1961а: 63]. Камень, железо, дерево, огонь, вода, животное (птица, зверь, насекомое, пресмыкающееся) и сам человек составляют ряд инобытийных образов души человека. На земном участке круговорота жизни душа имеет, как правило, антропоморфный облик.

В мировоззрении селькупов возникают картины жизни в загробном мире «как на земле», они совмещаются с представлениями о переваривании/перемалывании/перековывании душ в чреве матери-предка: души перевариваются/перековываются (умирают/возрождаются) при переходе границы миров и далее живут «как на земле» в прежнем человеческом облике: охотятся, ловят рыбу, старятся и затем умирают, снова и снова проходят через челюсти, «жернова» и горнило чрева матери-предка.

Покойник, посмертная душа человека и инобытийная форма жизни — дух — имеют в представлениях селькупов знак равенства. Живые полагают, что умерший существует в новых условиях и в новой среде, но обозначают его термином посмертной души. Могильные души людей — это сами люди в своем посмертном состоянии — покойники, мертвецы, те же живые, продолжающие свое существование уже в ином мире. Все жители иного мира — духи, они же души умерших (= сами умершие). Представители потустороннего сообщества имеют самое разнообразное обличье (антропоморфное и не антропоморфное) и свою иерархию: среди них выделяются первопредки, предки или «дети» предков, которые выступают также хозяевами лесов, озер, рек, родоначальниками селькупских племенных и родовых объединений и семей, а также «просто» умершие, «неправильно» умершие и т. д.

Представления о духах и равно душах совместно с образом матери-прародительницы реализуют идею бессмертия и круговорота жизни в мироздании.

Способы перехода границы миров в представлениях селькупов сводятся к одному общему принципу: тот, кто переходит границу, умирает в покидаемом им мире и возрождается в том мире, в который попадает. Во время перехода границы человек должен превращаться в духа, а дух в человека. В ряде довольно поздних фольклорных сюжетов для перехода границы от человека/духа требуется просто изме-

ниться, «обновиться», обрести новое качество, не меняющее его природы. Но прототипом такому изменению, «обновлению» служит обязательная изначальная метаморфоза и перемена сути, природы духа и человека. Часто момент перехода границы миров маркируется некой половинчатостью, неполнотой, частичностью должных изменений, указывающей на инаковость духа и человека в чужих для них мирах. «Обновление» и инаковость любых существ всегда будут служить маркером перехода ими границы своего и чужого мира.

При переходе границы человек умирает и возрождается способом, который соответствует природе одного или сразу нескольких образов матери-предка. Если она вода — он тонет, если дерево — он залезает в дупло или перелезает через ствол, если она небо или земля — поднимается на небо и спускается под землю, если она человек или животное — попадает в его жилище, съедается им или с ним сожительствоует, если она огонь — сгорает, «переплавляется» в огне и т. д. При этом с телом, физической формой человека обязательно происходят метаморфозы. Оно или просто превращается в другое тело, или теряет, а затем возвращает свою целостность, нормальные физические и психические функции (движение, дыхание, силу, зрение, слух, голос, рассудок), в чем и заключается суть перехода границы миров: умереть в одном мире и в одном состоянии и возродиться, ожить в другом состоянии и в другой «реальности». Рассмотренные способы перехода позволили сделать еще один вывод: душа человека, посредством которой происходит круговорот жизни в представлениях селькупов, — это сам человек, его материальное тело, которое переходит из этого мира в другой и снова возвращается в этот, подвергаясь в момент перехода разного рода изменениям. Русский термин «душа» селькупами был применен для обозначения в первую очередь телесного жизненного начала, осуществляющего, по их представлениям, круговорот жизни в мироздании.

Данные представления о переходе границы миров подтверждают родильный и погребальный обряды. Младенец и покойник воспринимаются селькупами как духи и аналогичные друг другу формы инобытийной жизни: младенец еще не человек, а покойник (или близкий к смерти больной или старик) — уже не человек. Телесное состояние и того и другого подвергается активным изменениям.

Душа человека (могильная душа, она же просто душа, но в ее инобытийном состоянии), дух, покойник и младенец — одинаковые, равнозначные друг другу символы (или понятия), посредством которых в мировоззрении селькупов выражается идея бессмертия и вечной жизни.

Жизнедательным чревом матери-прародительницы помимо ее тела-полости представлялся также целый ряд ее органов и частей тела, способных самостоятельно воспроизводить жизнь, — детородный орган, голова, грудь, сердце, печень, легкое, почки, ухо, рот, кости и т. д.

Человеческое тело, его части и органы, по аналогии с матерью-предком, осмысляются самостоятельным источником жизни человека: за пределами земного мира они считаются духами, при переходе от инобытия к бытию из них происходит возрождение человека. Тело человека как целое, а также части и отдельные органы составляют основу жизненности человека, его рода и являются образами жизненного начала. Душа человека в представлениях селькупов — это сам человек, его материальное тело и каждый элемент, составляющий это тело, в отдельности.

Структура телесных душ человека эквивалентна структуре чрева матери-предка. В рассмотренных материалах жизненным началом человека (= душой) выступают все полости человеческого тела и «жидкие», «вязкие», «текущие» или «ветреные» составы, в них заключены: женский детородный орган, желудок, живот, все тело как полость-оболочка (кожа), волосы, ногти, череп, скелет и каждая из костей, «мясо»-плоть, сердце, печень, легкие, голова, послед, пуп, отпавшая пуповина, кровь, дыхание, ум (мудрость), слюна, звук и голос (и его «проявления» — слово и песня), глаза и взгляд, ухо и слух, материнское молоко, кал и т. д.

Важный вопрос, который мы пытались прояснить, — о соотношении в характеристиках души (духа) материальных и нематериальных признаков. Представления о материальной и нематериальной душе тесно переплетены, перепутаны между собой, разделять их крайне сложно. Физическое тело, осознаваемое душой, жизненным началом, несомненно, представлялось материальным. На идее изменения души-тела при переходе из одного мира в другой, противоположный, строятся представления о самом инобытии — основе всего традиционного мировоззрения. Души = духи, населяющие инобытие, так же телесны, как земные люди, они едят, пьют, размножаются, растут и умирают, после чего трансформируются в новое такое же материальное состояние. При нападении духов на человека их воздействие на него абсолютно материально: съесть, задушить, ударить или убить.

Бестелесная душа, покидающая тело после смерти и уходящая в иной мир без него, в представлениях селькупов одновременно могла восприниматься безличной, не иметь образа, выглядеть как дымка, туман, дуновение ветерка, но она же считалась точной копией человека, его тела, была тождеством этого тела. Эта душа могла обрести облик птицы, рыбки, насекомого, в чем сохранялась ее «историческая» связь с телом и отчего ее нельзя назвать абсолютно бестелесной, нематериальной душой. Кроме того, невидимый и бесплотный дух, так же как и материальный дух, совершенно физическим образом мог задушить человека или забраться в человека и поедать его органы, вызывая тем самым болезнь. Бестелесные качества души сомнений не вызывают, но выступают как оппозиция ее материальным характери-

стикам. Нематериальность души, видимо, относится к более позднему слою в мировоззрении. Фактическая сущность душ и духов, по верованиям селькупов, — материально-нематериальная.

Выше мы отмечали, что на земном участке жизни душа считалась, как правило, равнозначной самому человеку, его телу или частям его тела, а в инобытийном состоянии ее образы значительно варьировали. Но теперь мы должны сказать об исключении. Это исключение связано с представлениями о внешней душе живого человека, находящейся вне его тела. Как свидетельствуют рассмотренные нами материалы, среди «неодушевленных» предметов образами «живой» души земного человека селькупы осознавали личное дерево человека, отпавшую пуповину, шаманские атрибуты, котел, колыбель, стрелы, одежду, иглу, наперсток и т. д. Вероятно, появление представлений о внешней душе человека стало возможным с появлением представлений о нематериальной, бесплотной душе, которая не была телом человека, а «жила» в его теле и «отвечала» за его жизненность. «Внешняя» душа жила в предмете, находящемся вне тела человека, но от нее зависела жизнь ее хозяина. Мы не можем «поименно» перечислить все образы «внешней» души человека — каждое растение, каждый бытовой предмет, напоминающий полость, и т. д. Широта уже определенных нами образов души дает основания предполагать, что традиционное мировоззрение связало с жизненным началом человека всякий даже самый незаметный и незначительный, на наш взгляд, элемент мироздания. Ведь все части и частицы мира в мифологическом сознании соединены сложной системой связей, основанной на принципе подобия [Грачева 1989].

Наше предположение о происхождении представлений о нематериальной бестелесной душе из представлений о душе телесной, материальной подтверждают также рассмотренные нами изображения духов: они считаются как изображениями души-тела материального духа, так и вместилищем нематериальной души-духа. С одной стороны, селькупы практиковали переселение духов из одного тела в другое (например, в ритуалах изгнания из больного духа болезни), с другой — изображения духов (= самих духов) надлежало красиво одевать, кормить и, как правило, отнюдь не воздухом и паром.

Все изображения духов, по определению (дух = покойник), были изображениями душ умерших людей — предков. Однако, как было выявлено, изображения личных духов-охранителей человека и шаманских духов считались изображениями не только духа (= «мертвой» души человека, души его предка), но и «живой» души своего хозяина и были аналогичны предметам, воплощавшим внешнюю душу живого человека и воспринимавшимся одновременно как духи. Изображение личного духа-охранителя считалось духом-помощником человека (и шамана) и в то же время его душой: судьба и жизненность человека ставились в зависимость от сохранности и «благополучия» этого духа.

Представление о внешней нематериальной душе человека, находящейся в его двойнике — изображении индивидуального духа-охранителя, по-видимому, также относится к поздним слоям мировоззрения селькупов.

В ходе исследования мы подошли еще к одному важному выводу: мифологические герои *Ий* и *Кызы* олицетворяют собой человеческие души. Они образуют брачную пару, оказавшуюся в утробе священной матери-предка. Представленные *Ием* и *Кызы* перерождающиеся души, посредством которых осуществлялось продолжение рода, первоначально воспринимались женскими, а впоследствии мужскими душами: на каком-то этапе развития системы взглядов на мир душой любой женщины признавалась мужская, отцовская душа, душа предков по мужской линии.

При рассмотрении образов *Ичи* и *Кызы* мы предположили, что большинство мужских образов селькупского пантеона вторичны, они — наследники образа великой матери. Сначала они замещали хотя и амбивалентную, но цельную ее фигуру и потому были амбивалентны сами. Затем наследование пошло в отдельности по каждой из «половин» матери — доброй и злой. При этом ни одному из образов-заместителей матери так и не удалось стать исключительно злым или исключительно добрым. Процессы деления, поляризации и замещения одних образов другими в селькупском пантеоне не закончены. Вероятно, что завершение этих процессов невозможно в принципе — ведь новое в мировоззрении не отменяет старого, и ранние слои мировоззрения сосуществуют с поздними, составляя «современную» традиционную картину мира.

Возможно, что дуальная социальная организация селькупов, отраженная в амбивалентных мифологических образах матери-предка, *Ичи* и *Кызы*, определяет дуализм мифологического мировоззрения селькупов, выражающийся в противопоставлении и объединении добра/зла, жизни/смерти, верха/низа, своего/чужого, мужского/женского, единичного/множественного, младшего/старшего и т. д. Но мы также допускаем, что названные оппозиции, лежащие в основе селькупского способа осмысления мира, объясняются не экзогамной структурой социальных отношений, а имеют более широкий смысл, базирующийся на особенностях мифологического мышления и человеческой психологии.

Через противостояние образов героев *Ичи* и *Кызы* устная народная традиция утверждает концепцию бесконечности жизни и круговорота человеческих душ в мироздании.

Сделанные выводы в качестве главного результата исследования позволяют сформулировать определение термина «душа», соответствующее представлениям селькупов. Итак, душа — это некий элемент или субстанция, называемая жизненным началом, основой жизненно-

сти человека. Посредством души в мировоззрении селькупов реализуется идея непрерывности, бесконечности жизни. Со смертью человека душа переходит границу миров, подвергаясь превращениям, трансформации в другое состояние, принимает форму, соответствующую форме того внеземного пространства, в которое попадает. При рождении человека эта же душа, пребывающая в потустороннем мире, снова переходит границу миров, вновь испытывает превращения, но уже обратного свойства, трансформируясь снова в земного жителя. И так до бесконечности: душа «ходит» по кругу жизни, определяемому схемой «земной мир — инобытие — земной мир». Смерть и рождение человека в данном случае лишь моменты пересечения бессмертным жизненным началом границы двух миров — реального и воображаемого. Очень интересна бесконечность ряда образов души. Жизненное начало человека представляется селькупам камнем, железом, деревом, огнем, водой, животным, духом, покойником, младенцем, любым органом человеческого организма, любой частью тела человека или продуктом ее жизнедеятельности, физическими и психическими способностями человека, тенью и следами человека, а также бытовыми предметами: одеждой, шаманскими атрибутами, колыбелью, стрелами, лукошками, женскими сумками, игольниками, иголками, наперстками и т. д. Человек может обрести любую из перечисленных форм, оказавшись за пределами земного пространства, и наоборот, каждая из этих форм инобытийной жизни может вновь возродить земного человека. Любую из перечисленных форм, но находящихся вне тела человека, может иметь «живая» внешняя душа человека, которая вместе с тем будет считаться формой его инобытийной души и духом.

В нашем исследовании приводятся не выборочные сведения о душе в представлениях одного народа, удобные для «стройной» и потому однобокой интерпретации, а совокупность всех существующих сведений по интересующему нас вопросу, и предложенная нами интерпретация не только фиксирует и признает их широкую разноречивость, но исходит из этой разноречивости и на ней основывается.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АМАЭ	— Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
ГМИР	— Государственный музей истории религии
ЕЕВ	— Енисейские епархиальные ведомости
ЗЗСОРГО	— Записки Западно-Сибирского отдела Русского географического общества
ЗИРГО	— Записки Императорского Русского Географического Общества
ЗСОРГО	— Записки Сибирского отдела Русского географического общества
ИЭАС	— историко-этнографический атлас Сибири
МАЭС ТГУ	— Музей археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии
ПИИЭ	— Полевые исследования Института этнографии АН СССР
Сб. МАЭ	— Сборник Музея антропологии и этнографии
СО АН СССР	— Сибирское отделение АН СССР
СФУ	— Советское финно-угроведение
СЭ	— Советская этнография
ТГВ	— Томские губернские ведомости
ТИАЭ	— Труды Института антропологии и этнографии АН СССР
ТИЭ	— Труды Института этнографии
ТГУ	— Томский государственный университет
ТИАЭ	— Труды Института антропологии и этнографии АН СССР
ТИЭ	— Труды Института этнографии АН СССР
ТТГОИАМ	— Труды Томского государственного областного историко-архитектурного музея
ТТКМ	— Труды Томского краевого музея
УЗТГУ	— Ученые записки Томского государственного университета
ЭО	— Этнографическое обозрение

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

- АМАЭ, Г. Н. и Е. Д. Прокофьевы, ф. № 6, оп. 1.
АМАЭ, Е. Д. Прокофьева, ф. К-1, оп. 1.
ПМА — полевые материалы автора, собранные в 2004 и 2005 гг. в Красноселькупском районе Ямало-Ненецкого автономного округа.

Литература

- Аврорин, Козьминский 1949 — *Аврорин В. А., Козьминский И. И.* Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сб. МАЭ. Т. 11. Л., 1949. С. 324—334.
- Адрианов 1889 — *Адрианов А. В.* Забытые люди забытого края // Русские ведомости. 1889. № 9. С. 2—3.
- Айхенвальд, Петрухин, Хелимский 1982 — *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции мифологических представлений у финно-угорских народов // Балто-славянские исследования 1981. М., 1982. С. 162—191.
- Аксянова, Васильев 2005 — *Аксянова Г. А., Васильев В. И.* Селькупы. Глава 1. Общие сведения // Народы Западной Сибири. Сер. «Народы и культуры». М., 2005. С. 304—311.
- Алатало 1997 — *Алатало Я.* Путешествия Кая Доннера по Кети в 1912 г. // Земля Верхнекетская. Томск, 1997. С. 131—144.
- Александров 1887 — *Александров М.* К характеристике религиозных верований самоедов-язычников и их быта // ЕЕВ. 1887 (№ 21. С. 4—6. 1888) № 1. С. 14—16, 61—63.
- Алексеенко 1963 — *Алексеенко Е. А.* Старинные обычаи кетов, связанные с рождением ребенка // КСИЭ. Т. 38. М., 1963. С. 70—76.
- Алексеенко 1967 — *Алексеенко Е. А.* Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1967. 262 с.
- Алексеенко 1971 — *Алексеенко Е. А.* Домашние покровители у кетов // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века: Сб. МАЭ. Т. 27. Л., 1971. С. 263—275.
- Алексеенко 1976 — *Алексеенко Е. А.* Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 67—106.

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

Алексеевко 1978 — *Алексеевко Е. А.* Этнические взаимодействия коренного населения Туруханского Севера и Верхнего Таза // Народы и языки Сибири. Ареальные исследования. М., 1978. С. 32—36.

Алексеевко 1979 — *Алексеевко Е. А.* Христианизация на Туруханском Севере и ее влияние на мировоззрение и религиозные культы кетов // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX—начало XX в.). Л., 1979. С. 50—85.

Алексеевко 1981 — *Алексеевко Е. А.* Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 90—129.

Алексеевко 1984 — *Алексеевко Е. А.* Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 50—73.

Алексеевко 1992 — *Алексеевко Е. А.* К изучению пространственно-временной структуры мифологии кетов // Уральская мифология: Тез. докл. Международ. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 3—5.

Алексеевко 1993 — *Алексеевко Е. А.* К изучению понятия «живое» у кетов // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Материалы науч. конф. ГМИР. СПб., 1993. С. 38—40.

Алексеевко 1997 — *Алексеевко Е. А.* К изучению шаманства кетов // Культура народов Сибири: III Сибирские чтения. СПб., 1997. С. 195—202.

Алексеевко 1999а — *Алексеевко Е. А.* Женские образы в мифологии кетов // Астарта. Вып. 1: Культурологические исследования из истории древнего мира и средних веков: проблемы женственности. СПб., 1999а. С. 256—292.

Алексеевко 1999б — *Алексеевко Е. А.* Женское начало в традиционной культуре кетов // Астарта. Вып. 2. Женщина в структурах власти архаических и традиционных обществ. СПб., 1999б. С. 230—243.

Алексеевко 2005 — *Алексеевко Е. А.* Котел в кетском нарративе и ритуале // Радловские чтения 2005: Тез. докл. СПб. 2005. С. 3—6.

Алексеевко, Гришина 1997 — *Алексеевко Е. А., Гришина Н. М.* «Земля» и «земное» в мифологической традиции кетов // Шаман и Вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 43—50.

Андреев 1947 — *Андреев А. И.* «Описание о жизни и упражнении обитающих в Туруханской и Березовской округах разного рода ясачных иноверцах» // СЭ. 1947. № 1. С. 84—103.

Анисимов 1950 — *Анисимов А. Ф.* Семейные «охранители» у эвенков и проблема генезиса культа предков // СЭ. 1950. № 3. С. 28—43.

Анисимов 1951а — *Анисимов А. Ф.* Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма // Родовое общество. Этнографические материалы и исследования. ТИЭ. Нов. сер. Т. 14. М.; Л., 1951а. С. 109—118.

Анисимов 1951б — *Анисимов А. Ф.* Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства // Сб. МАЭ. Т. 13. 1951б. С. 187—215.

Анисимов 1952 — *Анисимов А. Ф.* Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Сибирский этнографический сборник. ТИЭ. Нов. сер. Т. 18. М.; Л., 1952. С. 199—238.

- Анисимов 1959 — *Анисимов А. Ф.* Космогонические представления народов Севера. М.; Л., 1959. 105 с.
- Антропова 1976 — *Антропова В. В.* Представления коряков о рождении, болезни и смерти // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.* Л., 1976. С. 254—268.
- Анучин 1914 — *Анучин В. И.* Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. Т. 2. 1914. 90 с.
- Атласова 2004 — *Атласова Э. С.* Обычаи, связанные с рождением ребенка у юкагиров // *Культурное наследие народов Сибири и Севера: V Сибирские чтения.* Санкт-Петербург, 17—19 октября 2002 г. Ч. 2. СПб., 2004. С. 125—128.
- Аш 1929 — *Аш М.* Крошечный мудрец — Ичекочко // *Охотник и рыбак Сибири.* 1929. № 6. С. 46—48.
- Бабушкин, Кошелев 1961 — *Бабушкин Н., Кошелев Я.* Легенды голубых озер. Томск, 1961. 45 с.
- Байбурин 1981 — *Байбурин А. К.* Семиотический статус вещей и мифология // *Материальная культура и мифология:* Сб. МАЭ. Т. 37. 1981. С. 215—226.
- Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. 223 с.
- Байбурин, Левинтон 1990 — *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* Похороны и свадьба // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд.* М., 1990. С. 64—99.
- Байдак 2004а — *Байдак А. В.* Тексты южных селькупов // *Мифология селькупов.* Томск, 2004а. С. 328—331.
- Байдак 2004б — *Байдак А. В.* Материалы по селькупскому фольклору в зарубежных публикациях // *Мифология селькупов.* Томск, 2004б. С. 63—65.
- Баскаков 1973 — *Баскаков Н. А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. № 5. С. 108—113.
- Бауло 1980 — *Бауло А. В.* Типы надмогильных сооружений у тазовских селькупов // *Этнография Северной Азии.* Новосибирск, 1980. С. 185—191.
- Белич 2001 — *Белич Иг. В.* Предметы из культового комплекса тазовских селькупов *кассиль по* в коллекциях тобольского музея-заповедника // *Самодийцы. Культурное наследие народов Западной Сибири: Материалы IV Сиб. симпозиума.* Тобольск; Омск, 2001. С. 184—189.
- Белич, Белич 1997 — *Белич Иг. В., Белич Ир. В.* К вопросу о культовых местах тазовских селькупов // *Вестник археологии, антропологии и этнографии.* Вып. 1. Тюмень, 1997. С. 99—112.
- Березкин 2002 — *Березкин Ю. Е.* Смех в фольклорных текстах индейцев Америки // *Смех: истоки и функции.* СПб., 2002. С. 82—103.
- Березкин 2003 — *Березкин Ю. Е.* Об универсалиях в мифологии // *Теория и методология архаики: I. Стратиграфия культуры; II. Что такое архаика: Материалы теоретического семинара.* Вып. 3. СПб., 2003. С. 24—36.
- Березкин 2005 — *Березкин Ю. Е.* Космическая охота: варианты сибирско-североамериканского мифа // *Археология, этнография и антропология Евразии.* 2005. № 2 (22). С. 141—150.
- Березкин 2006 — *Березкин Ю. Е.* Фольклорно-мифологические параллели между Западной Сибирью, Северо-Востоком Азии и Приамурьем-Приморьем (к реконструкции раннего состояния сибирской мифологии) // *Археология, этнография и антропология Евразии.* 2006. № 3 (27). С. 112—122.

Березкин 2007а — *Березкин Ю. Е.* Ареальное распределение фольклорно-мифологических мотивов: глобальная база данных и ее статистический анализ как метод глубокой реконструкции эволюции человеческой мифологии // *История и Математика: Анализ и моделирование социально-исторических процессов.* М., 2007а. С. 205—231.

Березкин 2007б — *Березкин Ю. Е.* Происхождение смерти — древнейший миф // *ЭО.* 2007б. № 1.

Березницкий 2002 — *Березницкий С. В.* О роли смеха в ритуалах и представлениях народов Дальнего Востока России // *Смех: истоки и функции.* СПб., 2002. С. 103—124.

Березницкий 2003 — *Березницкий С. В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток. 2003. 486 с.

Боброва 1990 — *Боброва А. И.* Погребальный обряд населения Нарымского Приобья в 14—17 в. // *Обряды народов Западной Сибири.* Томск, 1990. С. 59—86.

Боброва 1997 — *Боброва А. И.* Письмо из средневековья // *Земля Верхнетомская.* Томск, 1997. С. 118—130.

Богораз 1910 — *Богораз В. Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // *ЭО.* Кн. 84—85. 1910. № 1—2. С. 1—36.

Большаков 2001 — *Большаков А. О.* Человек и его двойник. СПб., 2001. 287 с.

Бояршинова 1960 — *Бояршинова З. Я.* Население Западной Сибири до начала русской колонизации. Томск, 1960. 151 с.

Быконя 1998 — *Быконя В. В.* Имя числительное в картине мира селькупов. Томск, 1998. 261 с.

Быконя, Ким, Купер 1994 — *Быконя В. В., Ким А. А., Купер Ш. Ц.* Словарь селькупско-русский и русско-селькупский. Томск, 1994. 93 с.

Беккер 1964 — *Беккер Э. Г.* Селькупская топонимия Томской области // *Топонимика Востока.* М., 1964. С. 126—133.

Беккер 1970 — *Беккер Э. Г.* О некоторых селькупских географических терминах // *Языки и топонимия Сибири.* Вып. 3. Томск, 1970. С. 8—12.

В краю селькупов 2000 — *В краю селькупов.* Красноселькупский район: природа, люди, экономика, экология. Екатеринбург, 2000. 279 с.

Вадецкая 1985 — *Вадецкая Э. Б.* Мумии и куклы в погребальной обрядности народов Западной и Южной Сибири // *Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным.* Томск, 1985. С. 36—38.

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

Василевич 1959 — *Василевич Г. М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // *Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований.* ТИЭ. Нов. сер. Т. LI. М., 1959. С. 157—192.

Василевич 1971 — *Василевич Г. М.* О культе медведя у эвенков // *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века: Сб. МАЭ.* Т. 27. Л., 1971. С. 150—170.

Васильев 1985 — *Васильев В. И.* Основные образы анимистического пантеона северных самодийцев (по материалам Тазовско-Енисейского региона) //

Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 40—41.

Васильев 1992 — *Васильев В. И.* Образ культурного героя в самодийской фольклорной традиции // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 5—11.

Васильев 1994 — *Васильев В. И.* Селькупы // Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 312—314.

Васильев 2005 — *Васильев В. И.* Селькупы. Глава 2. Основные этапы этнической истории // Народы Западной Сибири. Сер. «Народы и культуры». М., 2005. С. 311—317.

Васильев, Симченко 1976 — *Васильев В. И., Симченко Ю. Б.* Селькупы // Советский Союз. 1976. № 9. С. 27.

Вдовин 1971 — *Вдовин И. С.* Жертвенные места коряков и их историко-этнографическое значение // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века: Сб. МАЭ. Т. 27. Л., 1971. С. 275—300.

Вдовин 1976 — *Вдовин И. С.* Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 217—254.

Вдовин 1981 — *Вдовин И. С.* Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 178—218.

Вундт 1913 — *Вундт В.* Миф и религия. СПб., 1913. 417 с.

Гаген-Торн 1992 — *Гаген-Торн Н. И.* Прокофьевы в Яновом Стане // ЭО. 1992. № 4. С. 91—110.

Гемуев 1972 — *Гемуев И. Н.* Реликты матриархата у селькупов // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1972. С. 214—216.

Гемуев 1973 — *Гемуев И. Н.* Расселение северных селькупов (XIX—20-е годы XX в.) // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973. С. 126—128.

Гемуев 1980 — *Гемуев И. Н.* К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 86—139.

Гемуев 1983а — *Гемуев И. Н.* Селькупская семья конца XIX—начала XX века // Проблемы этногенеза и этнической истории самодийских народов: Тез. докл. областной науч. конф. по этнографии. Вып. 3. Омск, 1983а. С. 66—70.

Гемуев 1983б — *Гемуев И. Н.* Эволюция семьи и возникновение соседской общины у северных селькупов // Традиции и инновации в быту и культуре народов Сибири. Новосибирск, 1983б. С. 44—57.

Гемуев 1984 — *Гемуев И. Н.* Семья у селькупов (XIX—начало XX в.). Новосибирск, 1984. 156 с.

Гемуев 1985 — *Гемуев И. Н.* Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели // Урало-алтаистика. Археология. Этнография. Язык. Новосибирск, 1985. С. 137—144.

Гемуев 1992 — *Гемуев И. Н.* Митра и медведь — ошибка идеологий или взаимопроникновение традиций? // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 23—33.

Гемуев 1997 — *Гемуев И. Н.* Все против всех (по данным мансийского фольклора) // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 106—109.

Гемуев 2005 — *Гемуев И. Н.* Селькупы. Гл. 5: Социальная организация и общественный быт // Народы Западной Сибири. Сер. «Народы и культуры». М., 2005. С. 351—357.

Гемуев, Люцидарская 1992 — *Гемуев И. Н., Люцидарская А. А.* Многоликий огонь // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 33—43.

Гемуев, Пелих 1974 — *Гемуев И. Н., Пелих Г. И.* Селькупское оленеводство // СЭ. 1974. № 3. С. 83—95.

Гемуев, Пелих 1993 — *Гемуев И. Н., Пелих Г. И.* О погребальной обрядности селькупов // Acta Ethnographica Hungarica. 1993. № 38 (1—3). P. 287—308.

Гемуев, Пелих 1997 — *Гемуев И. Н., Пелих Г. И.* Категории селькупских шаманов // ЭО. 1997. № 5. С. 36—45.

Гемуев, Сагалаев, Соловьев 1989 — *Гемуев И. Н., Сагалаев А. М., Соловьев А. И.* Легенды и были таежного края. Новосибирск, 1989. 175 с.

Гемуев, Соловьев 1984 — *Гемуев И. Н., Соловьев А. И.* Стрелы селькупов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 39—54.

Геннеп 1999 — *Геннеп А.* Обряды перехода. М., 1999. 198 с.

Георги 1799 — *Георги И. Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Ч. 2, 3. СПб., 1799. 178+116 с.

Гириц 2004 — *Гириц К.* Интерпретация культур. Сер. «Культурология. XX век». М., 2004. 560 с.

Головнев 1985 — *Головнев А. В.* О культуре *нытарма* и *сидрянг* у ненцев // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 45—48.

Головнев 1992 — *Головнев А. В.* Селькупское толкование пространства // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 47—53.

Головнев 1993 — *Головнев А.* Селькупы. Январь-Февраль // Северные просторы. 1993. № 1—2. С. 18—20.

Головнев 1993 — *Головнев А. В.* Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск, 1993. 203 с.

Головнев 1995 — *Головнев А. В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. 605 с.

Головнев, Тучкова 2005 — *Головнев А. В., Тучкова Н. А.* Селькупы. Гл. 3: Хозяйство // Народы Западной Сибири. Сер. «Народы и культуры». М., 2005. С. 317—329.

Грачева 1971 — *Грачева Г. Н.* Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века: Сб. МАЭ. Т. 27. Л., 1971. С. 248—263.

Грачева 1975 — *Грачева Г. Н.* К методике изучения ранних представлений о человеке (на нганасанском материале) // СЭ. 1975. № 4. С. 51—59.

Грачева 1976 — *Грачева Г. Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 44—67.

Грачева 1981 — *Грачева Г. Н.* Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 69—90.

Грачева 1983 — *Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX—начала XX в.). Л., 1983. 173 с.

Грачева 1989 — *Грачева Г. Н.* Некоторые формы осознания природных связей (из этнографии нганасан) // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. Т. 1. М., 1989. С. 328—330.

Грачева 1992 — *Грачева Г. Н.* Шаманский бубен нганасан как модель мира // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 53—56.

Грачева, Студзицкая, Хлобыстин 1985 — *Грачева Г. Н., Студзицкая С. В., Хлобыстин Л. П.* Погребение «идола» на оз. Лабаз (Восточный Таймыр) // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 51—54.

Григоровский 1879 — *Григоровский Н. П.* Азбука сюссогой гулани. Казань, 1879. 49 с.

Григоровский 1882 — *Григоровский Н. П.* Очерки Нарымского края // ЗСОИРГО. Кн. IV. Омск. 1882. С. 2—60.

Григоровский 1884 — *Григоровский Н. П.* Описание Васюганской тундры // ЗСОРГО. Кн. VI. Омск, 1884. С. 1—70.

Григоровский 1888 — *Григоровский Н. П.* Предание Нарымских инородцев // ТГВ. № 31. 1888. С. 5.

Дашибалов 1993 — *Дашибалов Б. Б.* Перевернутый сосуд — путь в «другой мир» // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Материалы науч. конф. ГМИР, декабрь 1993, Санкт-Петербург. СПб., 1993. С. 11—12.

Диосэги 1952 — *Диосэги В.* К вопросу о борьбе шаманов в образе животных // Acta orientalia academiae scientiarum hungaricae. Т. II. Fasciculus I. Budapest, 1952. С. 303—314.

Дмитриева 2007 — *Дмитриева Т. Н.* Отзыв на диссертацию О. Б. Степановой «Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе». Рукопись. 2007. 9 с.

Долгих 1960 — *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVIII в. ТИЭ. Т. 55. М., 1960. 622 с.

Долгих 1961 — *Долгих Б. О.* Мифологические сказки и исторические предания энцев. ТИЭ. Нов. сер. Т. 66. М., 1961. 248 с.

Долгих 1982 — *Долгих Б. О.* К истории родо-племенного состава кетов // Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982. С. 84—132.

Доннер 1915 — *Доннер К.* Самоедский эпос // Труды Томского Общества изучения Сибири. Т. III, вып. I. Томск, 1915. С. 38—53.

Доннер 1997 — *Доннер К.* Самоедский эпос // Земля Верхнекетская. Томск, 1997. С. 145—162.

Древнетюркский словарь 1969 — *Древнетюркский словарь.* Л., 1969. 38 с.+676 с.

Дульзон 1966а — *Дульзон А. П.* Кетские сказки. Томск, 1966а. С. 117—155.

Дульзон 1966б — *Дульзон А. П.* Селькупские сказки // Языки и топонимия Сибири. Томск, 1966б. Т. 1. С. 96—158.

Дульзон 1975 — *Дульзон А. П.* Селькупские тексты // УЗТГУ. 1975. № 93. С. 3—16.

- Дыренкова 1927 — *Дыренкова Н. П.* Культ огня у алтайцев и телеутов // Сб. МАЭ. Т. 6. 1927. С. 63—78.
- Дыренкова 1930 — *Дыренкова Н. П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ. Т. 9. Л., 1930. С. 267—291.
- Дьяконова 1975 — *Дьяконова В. П.* Погребальный обряд как историко-этнографический источник. Л., 1975. 163 с.
- Дьяконова 1976 — *Дьяконова В. П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 268—292.
- Дьяконова 1981 — *Дьяконова В. П.* Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 129—165.
- Емельянов 1978 — *Емельянов Н. Ф.* Томские «остяки» в XVII—первой половине XIX в. // Этнокультурные явления в Западной Сибири. Томск, 1978. С. 105—107.
- Жеребина 1993 — *Жеребина Т. В.* Субстанция человека в традиционном мировоззрении якутов // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Материалы науч. конф. ГМИР, декабрь 1993, Санкт-Петербург. СПб., 1993. С. 43—45.
- Запольский 1929 — *Запольский.* Шаман и второстепенные заготовки // Охотник и рыбак Сибири. 1929. № 9. С. 12.
- Зеленин 1936 — *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936. 435 с.
- Зенько 1997 — *Зенько А. П.* Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск, 1997. 155 с.
- Зенько, Пархимович 1999 — *Зенько А. П., Пархимович С. Г.* Комментарии // Кастрен М. А. Сочинения: В 2 т. Т. 2: Путешествие в Сибирь (1845—1849). Тюмень, 1999. С. 320—350.
- Золотарев 1964 — *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. 328 с.
- Иванов 1972 — *Иванов Вяч. В.* Бинарные структуры в семиотических системах // Системные исследования: Ежегодник. М. 1972. С. 206—236.
- Иванов 1973 — *Иванов Вяч. В.* Категория «видимого»-«невидимого» в текстах архаических культур // Сб. ст. по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 34—38.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов Вяч. В., Топоров В. Н.* Проблема функции кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюз. симпоз. по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. С. 87—90.
- Иванов 1949 — *Иванов С. В.* Мамонт в искусстве народов Сибири // Сб. МАЭ. Т. 11. 1949. С. 133—161.
- Иванов 1954 — *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. ТИЭ. Нов. сер. Т. 22. М.; Л., 1954. 838 с.
- Иванов 1970 — *Иванов С. В.* Скульптура народов севера Сибири XIX—первой половины XX в. Л., 1970. 296 с.
- Иванов 1976 — *Иванов С. В.* Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 161—189.
- Иванова 2004 — *Иванова В. С.* Представления, связанные с рождением ребенка у сосвинских манси // Культурное наследие народов Сибири и Севера.

ра: V Сибирские чтения. Санкт-Петербург, 17—19 октября 2002 г. Ч. 2. СПб., 2004. С. 122—125.

Иванова 2008 — *Иванова В. С.* Обрядность сосвинско-ляпинских манси (вогулов) в конце XIX—XX в. (локальные особенности): Рук. дис. СПб. 2008. 234 с.

Из Нарымского края 1876 — Из Нарымского края // Газета «Сибирь». 1876. № 8. С. 4.

Ильина 1992 — *Ильина И. В.* Представления и обычаи, связанные с рождением ребенка, у салымских хантов // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 56—59.

Ириков 1988 — *Ириков С. И.* Словарь селькупско-русский и русско-селькупский. Л., 1988. 223 с.

Итс 1990 — *Итс Р. Ф.* Шепот земли и молчание неба // Шепот земли и молчание неба. М., 1990. С. 6—12.

К родным истокам 2000 — К родным истокам. Загадки. Пословицы. Поговорки. Сказки. Красноселькуп, 2000. 35 с.

Казакевич 1998 — *Казакевич О. А.* Фольклорная традиция северных селькупов сегодня // Сибирь в панораме тысячелетий: Материалы Междунар. симпоз. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 205—212.

Казакевич 2000a — *Казакевич О. А.* Автобиографический рассказ как жанр селькупского фольклора // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Преподавание национальных языков. Томск, 2000a. Ч. 3. С. 81—89.

Казакевич 2000b — *Казакевич О. А.* Этические нормы традиционного селькупского общества сквозь призму фольклора // Логический анализ языка. Языки этики. М., 2000b. С. 332—340.

Казакевич 2001 — *Казакевич О. А.* Контакты с иноплеменниками, отраженные в фольклоре (на материале фольклорных текстов северных селькупов) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конф. Томск, 2001. С. 271—273.

Казакевич 2002 — *Казакевич О. А.* Жизнь фольклорных сюжетов северных селькупов во времени и в пространстве // Языки мира. Типология. Уралистика. Памяти Т. Ждановой: Статьи и воспоминания. М., 2002. С. 483—497.

Казакевич 2004a — *Казакевич О. А.* Северные (тазовско-туруханские) селькупы // Мифология селькупов. Томск, 2004a. С. 36—51.

Казакевич 2004b — *Казакевич О. А.* История сборов материалов по фольклору и мифологии северных селькупов // Мифология селькупов. Томск, 2004b. С. 57—63.

Казакевич, Кузнецова 2004 — *Казакевич О. А., Кузнецова А. И.* Тексты северных селькупов // Мифология селькупов. Томск, 2004. С. 331—337.

Казакевич, Парфенова 2000 — *Казакевич О. А., Парфенова О. С.* Языковая и этнокультурная ситуация в Красноселькупском районе Ямало-Ненецкого автономного округа // Языки Российской Федерации и нового зарубежья. Статус и функции. М., 2000. С. 270—303.

Карапетова 2005 — *Карапетова И. А.* Собрание Российского этнографического музея по селькупам // Культурное наследие народов Сибири и Севера:

VI Сибирские чтения. Санкт-Петербург, 27—29 октября 2004. СПб., 2005. С. 78—83.

Карьялайнен 1995 — *Карьялайнен К. Ф.* Религия Югорских народов: В 2 т. Т. 1. Томск, 1994. 152 с.; Т. 2. Томск, 1995. 284 с.

Кастрен 1860 — *Кастрен М. А.* Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири // *Магазин земледелия и путешествий*: Геогр. сб. Т. VI, ч. 2. М., 1860. 294 с.

Кастрен 1999 — *Кастрен М. А.* Сочинения: В 2 т. Т. 2: Путешествие в Сибирь (1845—1849). Тюмень, 1999. 351 с.

Ким 1992 — *Ким А. А.* Томский этнограф Р. А. Ураев о функционировании системы душ у тымских селькупов // *Сибирские чтения*, 11—13 ноября 1992: Тез. докл. СПб., 1992. С. 60—62.

Ким 1994 — *Ким А. А.* Р. А. Ураев — исследователь томского севера // ТТГОИАМ. Т. VII. Томск, 1994. С. 63—72.

Ким 1996а — *Ким А. А.* Души и души тымских селькупов (по заметкам этнографа Р. А. Ураева) // *Земля Каргасокская*: Сб. научно-популярных очерков. Томск, 1996а. С. 140—147.

Ким 1996б — *Ким А. А.* К реконструкции значения «душа» в прауральском языке // *Междунар. науч. конф. «Структура и развитие волжско-финских языков»*: Тез. докл. Йошкар-Ола, 1996б. С. 41—43.

Ким 1997 — *Ким А. А.* Очерки по селькупской культовой лексике. Томск, 1997а. 219 с.

Ким 2000а — *Ким А. А.* К изучению языковых контактов народов Северной Азии на основе сопоставительного анализа культовой лексики // XXII Дульзонские чтения. Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Преподавание национальных языков. Ч. II. Томск, 2000а. С. 168—173.

Ким 2000б — *Ким А. А.* Реликты культа медведя у селькупов // *Медведь в древних и современных культурах Сибири*. Новосибирск, 2000б. С. 40—43.

Ким-Малони 2004а — *Ким-Малони А. А.* Традиционное мировоззрение, религиозно-мифологические представления селькупов. Представления о душе // *Мифология селькупов*. Томск, 2004а. С. 78—81.

Ким-Малони 2004б — *Ким-Малони А. А.* Традиционное мировоззрение, религиозно-мифологические представления селькупов. Шаманизм селькупов // *Мифология селькупов*. Томск, 2004б. С. 81—85.

Ким, Кудряшова, 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.

Кинжалов 2008 — *Кинжалов Р. В.* Цирцея // *Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 году*. СПб., 2008. С. 426—432.

Козьмин 1983 — *Козьмин В. А.* Оленеводство северных селькупов в связи с их этнической историей // *Проблемы этногенеза и этнической истории самодийских народов*: Тез. по этногр. Вып. 3. Омск, 1983. С. 21—25.

Колесникова 2000 — *Колесникова С. Ю.* Календарная система в традиционной культуре селькупов // *Автореферат дис. ... канд. ист. наук*. Томск, 2000. 18 с.

- Кольс 1930 — *Кольс Р. Е.* Река Таз (Тасу-ям). Л., 1930. 32 с.
- Коробейникова 2001 — *Коробейникова И. А.* Проблема «обратного» перевода фольклорных текстов: с русского языка на селькупский // Самодийцы. Культурное наследие народов Западной Сибири: Материалы IV Сиб. симпозиума. Тобольск; Омск, 2001. С. 274—280.
- Костров 1857 — *Костров Н. А.* Очерки Туруханского края // ЗСОИРГО. Кн. 4. СПб., 1857. С. 61—177.
- Костров 1872, 1873 — *Костров Н.* Нарымский край // ТГВ. Томск, 1872. № 30. С. 4; № 31. С. 6; № 32. С. 6—7; № 36. С. 5—6; № 37. С. 5—6; № 38. С. 5—6; № 39. С. 4; № 41. С. 5—6; № 42. С. 5—6; № 44. С. 4; № 45. С. 5; № 46. С. 5; № 47. С. 5; № 48. С. 5; № 49. С. 4; № 50. С. 5; № 51. С. 5. 1873. № 1. С. 4—5; № 3. С. 5—6; № 4. С. 4—5; № 5. С. 5.
- Костров 1879 — *Костров Н.* Обзор этнографических сведений о самоедских племенах, обитающих в Сибири. СПб., 1879. 17 с.
- Костров 1881, 1882 — *Костров Н.* Образцы народной литературы самоедов // ТГВ. 1881. № 40. С. 4; № 42. С. 3—4; № 43. С. 4; № 46. С. 3—4; № 49. С. 4—5; № 51. С. 3—4. 1882. № 2. С. 3; № 3. С. 4.
- Котов 1992 — *Котов О. В.* Особенности представлений салымских хантов в структуре мира // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпозиума (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 72—80.
- Крейнович 1969 — *Крейнович Е. А.* Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969. С. 6—113.
- Кривошапкин 1865 — *Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865. 188 с.
- Криничная 1989 — *Криничная Н. А.* Мотив реинкарнации в преданиях народов уральской языковой семьи // Материалы VI Междунар. конгресса финно-угроведов. Т. I. М., 1989. С. 337—339.
- Кузнецова 1998 — *Кузнецова А. И.* Древние представления селькупов о болезни, смерти и сне (по материалам шаманских текстов и сказок) // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 231—241.
- Кузнецова 2001 — *Кузнецова А. И.* Отражение народных обычаев и верований в самодийских языках и фольклоре (по селькупским и ненецким материалам) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы XII Зап.-сиб. археолого-этнографической конференции. Томск, 2001. С. 276—279.
- Кузнецова 2004 — *Кузнецова А. И.* Традиционное мировоззрение, религиозно-мифологические представления селькупов. Северные селькупы // Мифология селькупов. Томск, 2004. С. 85—101.
- Кузнецова, Казакевич, Иоффе, Хелимский 1993 — *Кузнецова А. И., Казакевич О. А., Иоффе Л. Ю., Хелимский Е. А.* Селькупские тексты // Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. Т. 2. М., 1993. С. 44—88.
- Кузнецова, Казакевич, Тучкова, Ким-Малони 2004 — *Кузнецова А. И., Казакевич О. А., Тучкова Н. А., Ким-Малони А. А.* Словарные статьи // Мифология селькупов. Томск, 2004. С. 101—328.
- Кузнецова, Хелимский 1989 — *Кузнецова А. И., Хелимский Е. А.* Селькупские материалы в рукописном владении Л. А. Варковицкой // СФУ. Т. 25. Таллинн, 1989. С. 51—53.

Кузьмина 1973 — *Кузьмина А. И.* О развитии лабиализованных согласных в селькупском языке // Проблемы этногенеза народов Сибири и Д. Востока (тез. докл. Всесоюз. конф.). Новосибирск, 1973. С. 181—188.

Кузьмина 1976 — *Кузьмина А. И.* Отражение идеологии и быта селькупов в некоторых группах слов современного селькупского языка // Известия СО АН СССР. Серия обществ. наук. 1976. № 1, вып. 1. С. 146—153.

Кулемзин 1984 — *Кулемзин В. М.* К вопросу о погребальном обряде хантов и селькупов // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. обл. науч. конф. по этнографии. Омск, 1984. С. 89—92.

Кулемзин 1985 — *Кулемзин В. М.* Сверхъестественные существа и шаманы в представлениях восточных хантов // Урало-алтаистика. Археология. Этнография. Язык. Новосибирск, 1985. С. 134—137.

Кулемзин 1990 — *Кулемзин В. М.* Методические аспекты изучения погребального обряда // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990. С. 87—105.

Кулемзин 1994 — *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. С. 355—360.

Кулемзин 1997 — *Кулемзин В. М.* Река в мировоззрении хантов // Природа и цивилизация. Реки и культуры: Материалы конференции. СПб., 1997. С. 153—155.

Кулемзин 2001 — *Кулемзин В. М.* Ступени и признаки исчезновения традиционной культуры нарымских селькупов и чулымских татар // Самодийцы. Культурное наследие народов Западной Сибири: Материалы IV Сиб. симпозиума. Тобольск; Омск, 2001. С. 281—282.

Купер, Максимова 1995 — *Купер Ш. Ц., Максимова Н. П.* Образец фольклора кетских селькупов // Языки народов Сибири. Томск, 1995. С. 154—157.

Купина 1993 — *Купина Ю. А.* «Добывание жизни» у эвенков (этнографический сюжет) // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Материалы науч. конф. ГМИР, декабрь 1993, Санкт-Петербург. СПб., 1993. С. 40—42.

Курочкин 1992 — *Курочкин Г. Н.* Путешествие сибирских шаманов в «страну мертвых» (по археологическим и этнографическим данным) // Сибирские чтения, 11—13 ноября 1992 г. Тез. докл. СПб., 1992. С. 51—54.

Курочкин 1993 — *Курочкин Г. Н.* Курган — «жилище умерших предков» // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Материалы науч. конф. ГМИР, декабрь 1993, Санкт-Петербург. СПб., 1993. С. 4—6.

Кустова 1993 — *Кустова Ю. Г.* Категории «*умай*» и «*кут*» в представлениях хакасов // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Материалы науч. конф. ГМИР, декабрь 1993, Санкт-Петербург. СПб., 1993. С. 42—43.

Кустова 2000 — *Кустова Ю. Г.* Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб., 2000. 149 с.

Кустова 2004 — *Кустова Ю. Г.* Представления о душе у хакасов // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы V Сиб. чтений. Санкт-Петербург, 17—19 октября 2002 г. Ч. 2. СПб., 2004. С. 88—92.

Лар 1999 — *Лар Л. А.* Традиционное мировоззрение ненцев: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1999. 26 с.

Лар 2001 — *Лар Л.* Дорога обучения шамана // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные

- территории: Материалы XII Зап.-сиб. археолого-этнографической конференции. Томск, 2001. С. 239—240.
- Лафарг 1923 — *Лафарг П.* Происхождение и развитие понятия души. М., 1923. 65 с.
- Лебедев 1993 — *Лебедев В.* Была страна Лимония // Северные просторы. № 1—2. 1993. С. 21.
- Лебедев 1978 — *Лебедев В. В.* К вопросу о брачно-родственных связях тазовских селькупов // ПИИЭ 1976 г. М., 1978. С. 68—78.
- Лебедев 1980a — *Лебедев В. В.* Селькупы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980a. С. 154—229.
- Лебедев 1980b — *Лебедев В. В.* Семья и производственный коллектив у населения притундровой полосы северо-запада Туруханского края в XIX в. // СЭ. № 2. М., 1980b. С. 82—91.
- Лебедев 1988 — *Лебедев В. В.* Формирование и этнокультурная история северных селькупов // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1988. 20 с.
- Лебедев, Соколова 1982 — *Лебедев В. В., Соколова З. П.* Селькупы // Этнолическая история народов Севера. М., 1982. С. 118—129.
- Леви-Брюль 1937 — *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. 514 с.
- Леви-Стросс 1983 — *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983. 535 с.
- Леви-Стросс 2000 — *Леви-Стросс К.* Путь масок. М., 2000. 397 с.
- Лезова 1988 — *Лезова С. В.* К истории жилища северных селькупов // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск, 1988. С. 75—76.
- Лимеров 1992 — *Лимеров П. Ф.* «Шувгей» — мифологический персонаж удорских коми // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 80—86.
- Лимеров, Шарапов 1992 — *Лимеров П. Ф., Шарапов В. Э.* Огонь в космологических представлениях салымских хантов // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 86—89.
- Лотман 1999 — *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М., 1999. 444 с.
- Лукина 1966 — *Лукина Н. В.* Средства передвижения нарымских селькупов // УЗТГУ. № 60. Томск, 1966. С. 108—118.
- Лукина 1979 — *Лукина Н. В.* Селькупы // Каталог этнографических коллекций МАЭС ТГУ. Томск, 1979. С. 268—270.
- Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1988 — *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. 255 с.
- Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989 — *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. 243 с.
- Малиновская 1989 — *Малиновская С. М.* Традиционный селькупский именник и его историческая модификация // Вопросы финно-угорской ономастики. Ижевск, 1989. С. 155—161.
- Малиновская 1996 — *Малиновская С. М.* Древнеселькупская антропонимия // Имя и этнос. М., 1996. С. 99—104.

- Мандаков, Рыбальченко 2003 — *Мандаков Г. Е., Рыбальченко Е. И.* Охотник и великан // Северный край. № 4. 24 января 2003. С. 14.
- Маслов 1833 — *Маслов.* Бродящие народы Туруханского края. Отрывок из статистических записок Енисейской губернии // Заволжский муравей. Казань, 1833. № 5. С. 275—291; № 7. С. 392—415; № 9. С. 506—523; № 10. С. 562—575.
- Матюшенко 1964 — *Матюшенко В. И.* Духовная культура томских племен эпохи неолита и бронзы // Труды ТГУ. Т. 167. Томск, 1964. С. 112—131.
- Миллер 1937, 1941, 2005 — *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 1. М.; Л., 1937. 607 с.; Т. 2. М.; Л., 1941. 637 с.; Т. 3. СПб., 2005. 598 с.
- Мифология 2004 — Мифология селькупов. Серия «Энциклопедия уральских мифологий». Томск, 2004. 380 с.
- Мифы народов мира 1997 — Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1997. 671 с. + 719 с.
- Мифы, предания, сказки кетов 2001 — Мифы, предания, сказки кетов / Сост., предисл., коммент. Е. А. Алексеенко. М., 2001. 343 с.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси 1990 — Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. коммент. И. В. Лукиной. М., 1990. 568 с.
- Михайлов 1976 — *Михайлов Т. М.* Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 292—320.
- Молданова 1999 — *Молданова Т. А.* Орнамент хантов казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск, 1999. 260 с.
- Мордвинов 1860 — *Мордвинов А.* Инородцы, обитающие в Туруханском крае // Вестник РГО. 1860. Т. 28. С. 25—64.
- Мухачев 2001 — *Мухачев А. Д.* Путешествие в мир оленеводов. Новосибирск, 2001. 397 с.
- Напольских 1990 — *Напольских В. В.* Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 5—21.
- Напольских 1991 — *Напольских В. В.* Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии «Народы Советского Союза». Вып. 5: Народы уральской языковой семьи. М., 1991. 179 с.
- Народы Западной Сибири 2005 — Народы Западной Сибири // Сер. «Народы и культуры». М., 2005. 803 с.
- Народы и религии мира 1999 — Народы и религии мира. М. 1999. 928 с.
- Народы России 1994 — Народы России: Энциклопедия. М., 1994. 479 с.
- Нарымский 1913 — *Нарымский.* Забытый край (Без суда. Без врача. Без телеграфа. И... без толку) // Сибирская жизнь. 1913. № 211. С. 2.
- Невская 1980 — *Невская Л. Г.* Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста. М., 1980. С. 228—238.
- Николаева, Жукова, Демина 1989 — *Николаева И. А., Жукова Л. Н., Демина Л. Н.* Фольклор юкагиров верхней Колымы (хрестоматия). Ч. 1. Якутск, 1989. 127 с.
- Новик 1984 — *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. 304 с.

Новикова 1995 — *Новикова Н. И.* Рождение ребенка и связанные с этим представления и обряды у манси // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995. С. 160—176.

Новицкий 1884 — *Новицкий Григорий.* Краткое описание о народе остячком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 году. СПб., 1884. 116 с.

Ожередов 1995 — *Ожередов Ю. И.* Культовые изображения с р. Тым. Новые находки // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить. Барнаул, 1995. С. 160—171.

Ожередов 1999 — *Ожередов Ю. И.* Сакральные стрелы южных селькупов // Приобье глазами археологов и этнографов. Томск, 1999. С. 77—119.

Ожередов 2001 — *Ожередов Ю. И.* О локально-диалектных группах нарымских селькупов в свете археологических источников // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы XII Зап.-сиб. археолого-этнографической конференции. Томск, 2001. С. 179—182.

Ожередов 2006 — *Ожередов Ю. И.* К вопросу семантики ритуального наконечника трезубца у селькупов // Современные проблемы археологии России. Т. 2: Материалы Всерос. Археол. съезда (23—28 октября 2006 г. Новосибирск). Новосибирск, 2006. С. 179.

Октябрьская 1997 — *Октябрьская И. В.* Сравнительный анализ традиционных картин мира Севера и Юга // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 68—77.

Островский 1997 — *Островский А. Б.* Водная стихия в мифологическом мышлении нивхов // Природа и цивилизация. Реки и культуры: Материалы конференции. СПб., 1997. С. 75—80.

Островских 1931 — *Островских П. Е.* Баишенские «остяки» (остяко-самоеды) Туруханского края в конце XIX в. // Советский Север. 1931. № 7—8. С. 161—181.

Пекарский 1959 — *Пекарский Э. К.* Словарь якутского языка. М., 1959. Т. 1—3. 3858 стб.

Пелих 1955 — *Пелих Г. И.* Условия возникновения территориальной общины-юрты у селькупов Нарымского края // УЗ ТГПИ. Томск, 1955. Т. 14. С. 251—284.

Пелих 1962 — *Пелих Г. И.* Кольцевая связь у селькупов Нарымского края // Сибирский этнографический сборник. ТИЭ. Нов. сер. Т. 78. М., 1962. С. 176—196.

Пелих 1963а — *Пелих Г. И.* К вопросу о родо-племенном строе нарымских селькупов (2-я половина XIX в) // Труды ТГУ. Т. 165. 1963а. С. 137—148.

Пелих 1963б — *Пелих Г. И.* Элементы переднеазиатской культуры у нарымских селькупов // Труды ТГУ. Томск, 1963б. Т. 171. С. 158—174.

Пелих 1964 — *Пелих Г. И.* К истории селькупского шаманства (по материалам солярного культа) // Труды ТГУ. Т. 167. 1964. С. 132—144.

Пелих 1966 — *Пелих Г. И.* Досамодийский тип жилища нарымских селькупов // УЗТГУ. Томск, 1966. Т. 60. С. 94—107.

Пелих 1969 — *Пелих Г. И.* Субстратные компоненты селькупского этноса // Этногенез народов Северной Азии: Материалы конференции. Вып. I. Новосибирск, 1969. С. 155—156.

Пелих 1972 — *Пелих Г. И.* Происхождение селькупов. Томск, 1972. 421 с.

Пелих 1973 — *Пелих Г. И.* Таксономическая характеристика селькупского этноса // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока: Тез. докл. Всесоюз. конф. Новосибирск, 1973в. С. 115—116.

Пелих 1980 — *Пелих Г. И.* Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 5—70.

Пелих 1981 — *Пелих Г. И.* Селькупы XVII века. Очерки социально-экономической истории. Новосибирск, 1981. 177 с.

Пелих 1992 — *Пелих Г. И.* *Шелаб* — крылатый дьявол (из истории селькупской мифологии) // Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. Томск, 1992. С. 76—91.

Пелих 1995 — *Пелих Г. И.* К вопросу о нганасанском культе медведицы *нгарка* // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить. Барнаул, 1995. С. 152—160.

Пелих 1998 — *Пелих Г. И.* Селькупская мифология. Томск, 1998. 79 с.

Пентикайнен 1992 — *Пентикайнен Ю.* Шаманские фольклорные тексты и ритуалы // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 97—101.

Пентикайнен 1994 — *Пентикайнен Ю.* Смерть без статуса в народных представлениях финнов // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 154—158.

Передольский 1908 — *Передольский В. В.* По Енисею. Быт Енисейских острогов. СПб., 1908. 190 с.

Письменный 2000 — *Письменный Н.* Большая семья Андреевых // Северный край. 2000. № 47. С. 12—13.

Пихновская 2001а — *Пихновская А. А.* Культурный комплекс тымского шамана Елисея Карлыгина (из собраний Колпашевского краеведческого музея) // Самодийцы. Культурное наследие народов Западной Сибири: Материалы IV Сиб. симпоз. Тобольск; Омск, 2001а. С. 285—291.

Пихновская 2001б — *Пихновская А. А.* Селькупская этнографическая коллекция Колпашевского краеведческого музея // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001б. С. 67—69.

Плотников 1901 — *Плотников А. Ф.* Нарымский край // ЗИРГО по отд. статистики. Т. X, вып. 1. СПб., 1901. 366 с.

Попов 1936 — *Попов А. А.* Тавгийцы. ТИАЭ. Т. 1, вып. 5. М.; Л., 1936. 110 с.

Попов 1947 — *Попов А. А.* Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов // ТИЭ. Нов. сер. Т. II. М.; Л., 1947. С. 282—293.

Попов 1949 — *Попов А. А.* Материалы по религии якутов Вилюйского округа // Сб. МАЭ. Т. 11. Л., 1949. С. 255—323.

Попов 1976 — *Попов А. А.* Душа и смерть по воззрениям нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 31—44.

Попов 1981 — *Попов А. А.* Шаманство у долган // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 253—265.

Попова 2003 — *Попова С. А.* Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 2003. 179 с.

- Попова 1981 — *Попова У. Г.* Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 233—253.
- Поршнева 1973 — *Поршнева Б. Ф.* Противопоставление как компонент этнического самосознания. М., 1973. 15 с.
- Потапов 1947 — *Потапов Л. П.* Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ. Нов. сер. Т. 1. М.; Л., 1947. С. 159—182.
- Природа и цивилизация 1997 — Природа и цивилизация. Реки и культуры: Материалы конф. СПб., 1997. 271 с.
- Природа и человек 1976 — Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. 333 с.
- Проблемы истории 1981 — Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. 284 с.
- Прокофьев 1928 — *Прокофьев Г. Н.* Остяко-самоеды Туруханского края // Этнография. 1928. № 2. С. 96—103.
- Прокофьев 1930 — *Прокофьев Г. Н.* Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия ЛГУ. Т. II. Л., 1930. С. 365—373.
- 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. Ч. 1. Л., 1935. 131 с.
- Прокофьев 1940 — *Прокофьев Г. Н.* Этногония народностей Обь-Енисейского бассейна // СЭ. 1940. № 3. С. 67—75.
- Прокофьева 1932 — *Прокофьева Е. Д.* Красный путь. Начальная селькупская учебная книга. Л., 1932. 80 с.
- Прокофьева 1947 — *Прокофьева Е. Д.* Древние жилища на реках Тым и Кеть // СЭ. Вып. 2. М.; Л., 1947. С. 192—202.
- Прокофьева 1949а — *Прокофьева Е. Д.* Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. Т. 11. М.; Л., 1949а. С. 335—375.
- Прокофьева 1949б — *Прокофьева Е. Д.* Мамонт по представлениям селькупов // Сб. МАЭ. Т. 11. М.; Л., 1949б. С. 159.
- Прокофьева 1950 — *Прокофьева Е. Д.* Орнамент селькупов // КСИЭ. 1950. № 10. С. 29—39.
- Прокофьева 1951 — *Прокофьева Е. Д.* Энецкий шаманский костюм // Сб. МАЭ. Т. 13. 1951. С. 125—153.
- Прокофьева 1952 — *Прокофьева Е. Д.* К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Сиб. этногр. сб. ТИЭ. Нов. сер. Т. 18. М.; Л., 1952. С. 88—107.
- Прокофьева 1953 — *Прокофьева Е. Д.* Материалы по религиозным представлениям энцев // Сб. МАЭ. Т. 14. М.; Л., 1953. С. 194—230.
- Прокофьева 1956 — *Прокофьева Е. Д.* Селькупы // Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 665—686.
- Прокофьева 1961а — *Прокофьева Е. Д.* Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. Т. 20. М.; Л., 1961а. С. 54—74.
- Прокофьева 1961б — *Прокофьева Е. Д.* Шаманские бубны // ИЭАС. М.; Л., 1961б. С. 435—493.
- Прокофьева 1971 — *Прокофьева Е. Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века: Сб. МАЭ. Т. 27. Л., 1971. С. 5—101.

Прокофьева 1976а — Прокофьева Е. Д. Оленеводство тазовских селькупов // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976а. С. 139—155.

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

Прокофьева 1977 — Прокофьева Е. Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.): Сб. МАЭ. Т. 33. Л., 1977. С. 66—79.

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

Пропп 2005 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2005. 332 с.

Прыткова 1970 — Прыткова Н. Ф. Одежда народов самодийской группы // Одежда народов Сибири. Л., 1970. С. 3—99.

Пухначев 1966 — Пухначев В. Сказки Старого Тыма. Новосибирск, 1966. 80 с.

Ревуненкова 1974 — Ревуненкова Е. В. О личности шамана // СЭ. М., 1974. № 3. С. 104—111.

Решетов 1979 — Решетов А. М. Памяти Е. Д. Прокофьевой // Изв. СО АН СССР. Сер. обществ. наук. Новосибирск, 1979. № 11, вып. 3. С. 187—188.

Решетов 1995 — Решетов А. М. Поездка к селькупам летом 1962 г. (страницы воспоминаний 30 лет спустя) // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить. Барнаул, 1995. С. 195—207.

Рубинштейн 1997 — Рубинштейн Р. И. Египетская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1997. С. 420—427.

Рындина 1988 — Рындина О. М. О параллелях в восточно-хантыйском и селькупском орнаментах // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск, 1988. С. 119—121.

Рындина 1993 — Рындина О. М. Декоративные традиции селькупов в свете общесамодийских черт (на материалах одежды) // Вопросы географии Сибири. Вып. 20. Томск, 1993. С. 60—64.

Рындина 1995 — Рындина О. М. Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 3. Томск, 1995. 639 с.

Сагалаев 1990 — Сагалаев А. М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 21—34.

Сагалаев 1991 — Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991. 153 с.

Сагалаев 1992 — Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. 175 с.

Сагалаев 2000 — Сагалаев А. М. О возможностях реконструкции мифологической картины мира уральских народов Западной Сибири // XXII Дульзовские чтения. Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Преподавание национальных языков. Ч. II. Томск, 2000. С. 77—81.

Сагалаев, Октябрьская 1990 — Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. 208 с.

- Свод этнографических понятий и терминов 1988 — Свод этнографических понятий и терминов. Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. Вып. 2. М., 1988. 223 с.
- Свод этнографических понятий и терминов 1993 — Свод этнографических понятий и терминов. Религиозные верования. Вып. 5. М., 1993. 239 с.
- Сегал 1973 — *Сегал Д. М.* Антиномичность и архаическая культура // Сб. ст. по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 39—45.
- Седакова 1981 — *Седакова О. А.* Пространственный код погребального обряда // Структура текста. М., 1981. С. 70—71.
- Селькупские сказки 1951 — Селькупские сказки. Сказки народов Севера. М.; Л., 1951. С. 135—152.
- Селькупские сказки 1959 — Селькупские сказки. Сказки народов Севера. М.; Л., 1959. С. 143—170.
- Селькупские сказки 1980 — Селькупские сказки. Сказки народов сибирского Севера. Томск, 1980. С. 55—71.
- Селькупские сказки 1982 — Селькупские сказки. Сказки народов сибирского Севера. Томск, 1982. С. 122—131.
- Семейная обрядность народов Сибири 1980 — Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. 240 с.
- Семенов 1991 — *Семенов В.* Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ. Сыктывкар, 1991. 79 с.
- Семенов 1992а — *Семенов В. А.* Мифологема «река-дорога в иной мир» в контексте традиционной духовной культуры коми // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992а. С. 106—110.
- Семенов 1992б — *Семенов В. А.* Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. СПб., 1992б. 151 с.
- Семенов 1993 — *Семенов В. А.* Маска и «модель человека» в мифологии и погребальном обряде // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Материалы науч. конф. ГМИР, декабрь 1993, Санкт-Петербург. СПб., 1993. С. 3—4.
- Семенов 1994 — *Семенов В. А.* О некоторых способах организации и опосредования космоса народами уральской языковой семьи (к интерпретации числовых дефиниций) // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 115—122.
- Симченко 1965 — *Симченко Ю. Б.* Тамги народов Сибири XVII в. М., 1965. 227 с.
- Симченко 1970 — *Симченко Ю. Б.* Проблема материнского рода у народов Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири XVII—нач. XX в. М., 1970. С. 71—88.
- Симченко 1995 — *Симченко Ю. Б.* Тайга селькупская. М., 1995. 137 с.
- Сказки нарымских селькупов 1996 — Сказки нарымских селькупов. Томск, 1996. 185 с.
- Скалон 1929 — *Скалон В. Н.* Магнаты Севера // Охотник и рыбак Сибири. 1929. № 2. С. 56—62.
- Скалон 1930 — *Скалон В.* В тундре Верхнего Таза (фактические данные к вопросу о классовом расслоении) // Советский Север. 1930. № 3. С. 9—139.
- Скалон 1931 — *Скалон В. Н.* Оленеводство в бассейне реки Таза // Советский Север. 1931. № 3—4. С. 70—87.

Слепцов 1989 — *Слепцов П. А.* Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX—начало XX в.). Якутск, 1989. 159 с.

Смирнов 1997 — *Смирнов Ю. А.* Лабиринт. Морфология преднамеренного погребения. М., 1997. 279 с.

Смоляк 1976 — *Смоляк А. В.* Представления нанайцев о мире // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.* Л., 1976. С. 129—161.

Смоляк 1992 — *Смоляк А. В.* Представления нанайцев и ульчей о душе человека // *Сиб. чтения.* 1992. Тез. докл. СПб., 1992. С. 68—69.

Смоляк 1995 — *Смоляк А. В.* Мать и дитя. Обряды, связанные с рождением и первым периодом жизни ребенка (ульчи и нанайцы) // *Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка.* М., 1995. С. 176—217.

Сморгунова 1997 — *Сморгунова Е.* Легенда о кедре // *Ямал — сокровищница России.* 1997. № 7. С. 30.

Соколова 1961 — *Соколова З. П.* О некоторых процессах, протекающих у селькупов, хантов и эвенков Томской обл. // *СЭ.* 1961. № 3. С. 45—53.

Соколова 1970 — *Соколова З. П.* Социальная организация обских угров и селькупов // *Общественный строй у народов Северной Сибири.* М., 1970. С. 103—154.

Соколова 1971 — *Соколова З. П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века: Сб. МАЭ.* Т. 27. Л., 1971. С. 211—239.

Соколова 1972 — *Соколова З. П.* Культ животных в религиях. М., 1972. 215 с.

Соколова 1973 — *Соколова З. П.* Селькупы // *Вопросы истории.* 1973. № 3. С. 216—220.

Соколова 1980 — *Соколова З. П.* К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // *Этногенез народов Севера.* М., 1980. С. 89—118.

Соколова 1990а — *Соколова З. П.* Изображения умерших у народов Западной Сибири // *Обряды народов Западной Сибири.* Томск, 1990а. С. 106—115.

Соколова 1990b — *Соколова З. П.* О культе предков у хантов и манси // *Мировоззрение финно-угорских народов.* Новосибирск, 1990b. С. 58—72.

Соколова 1995 — *Соколова З. П.* Изображения умерших у хантов и манси // *Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию д-ра ист. наук проф. Л. П. Потапова.* М., 1995. С. 143—173.

Соломатина 1988 — *Соломатина С. Н.* Материалы о материнстве и младенчестве у западных тувинцев // *Источники и методы исследования социальных и культурных процессов.* Омск, 1988. С. 119—136.

Соломатина 1997 — *Соломатина С. Н.* Река в мифоритуальной традиции тувинцев // *Природа и цивилизация. Реки и культуры: Материалы конф.* СПб., 1997. С. 100—103.

Спенсер 1998 — *Спенсер Г.* Принципы социологии // *Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология.* М., 1998. С. 4—25.

Степанов 1835 — *Степанов А. П.* Енисейская губерния. Ч. II. СПб., 1835. 139 с.

Степанова 2002а — *Степанова О. Б.* Первобытные представления селькупов о душах и духах // *Музей. Общество. Религия: аспекты взаимодействия.*

К 70-летию ГМИР: Материалы IX Санкт-Петербургских религиозных чтений, ноябрь 2002. СПб., 2002а. С. 50—55.

Степанова 2002b — *Степанова О. Б.* Универсальное и самобытное в религиозно-мифологическом мировоззрении селькупов // Этническое единство и специфика культур: Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002b. С. 121—125.

Степанова 2004 — *Степанова О. Б.* Особенности современного хозяйственно-культурного положения коренных народов Севера Красноселькупского района Ямало-Ненецкого автономного округа // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы VI Сиб. чтений. Санкт-Петербург, 27—29 октября 2004 г. СПб., 2004. С. 167—173.

Степанова 2005a — *Степанова О. Б.* Современное положение коренных малочисленных народов Севера в Красноселькупском районе ЯНАО // Сибирь на рубеже тысячелетий: традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов: Сб. ст. СПб., 2005а. С. 30—66.

Степанова 2005b — *Степанова О. Б.* Материалы по погребальному обряду тазовских селькупов // Радловские чтения, 2005: Тез. докл. СПб., 2005b. С. 165—169.

Степанова 2005c — *Степанова О. Б.* Представления селькупов о душе // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня—2 июля 2005: Тезисы. СПб., 2005c. С. 193.

Степанова 2006a — *Степанова О. Б.* Злая или добрая: к вопросу о главном мифологическом образе селькупов // Омский научный вестник. 2006а. № 8. С. 52—55.

Степанова 2006b — *Степанова О. Б.* О символике цвета в мифологической картине мира селькупов // Радловские чтения 2006: Тез. докл. СПб., 2006b. С. 197—205.

Степанова 2007a — *Степанова О. Б.* Медведь как образ матери-предка и души человека в традиционном мировоззрении селькупов // Радловский сборник. Науч. исслед. и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 году. СПб., 2007а. С. 206—215.

Степанова 2007b — *Степанова О. Б.* Мифологический образ матери-дерева в традиционном мировоззрении селькупов // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007b. № 3. С. 115—118.

Степанова 2007c — *Степанова О. Б.* Представления о бестелесной и нематериальной душе в традиционном мировоззрении селькупов // Радловский сборник. Науч. исслед. и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 году. СПб., 2007c. С. 281—289.

Степанова 2007d — *Степанова О. Б.* Мир мертвых и погребальный обряд селькупов // Мифология смерти. Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири. СПб., 2007d. С. 182—198.

Степанова 2008 — *Степанова О. Б.* Об одной из категорий образов души у селькупов // Радловский сборник. Науч. исслед. и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 году. СПб., 2008. С. 291—301.

Сюзюмов 1992 — *Сюзюмов А. Л.* Некоторые аспекты изучения хантыйского жилища (по этнографическим данным) // Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.). Сыктывкар, 1992. С. 110—113.

Таксами 1976 — *Таксами Ч. М.* Представления о природе и человеке у нивхов // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л., 1976. С. 203—217.

Таксами 1981 — *Таксами Ч. М.* Шаманство у нивхов // *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*. Л., 1981. С. 165—178.

Теин 1981 — *Теин Т. С.* Шаманы сибирских эскимосов // *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*. Л., 1981. С. 218—233.

Тернер 1983 — *Тернер В.* Символ и ритуал. М., 1983. 277 с.

Токарев 1986 — *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1986. 575 с.

Токарев 1997 — *Токарев С. А.* Душа // *Мифы народов мира*. Энциклопедия. Т. 1. М., 1997. С. 414—416.

Топоров 1969 — *Топоров В. Н.* О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов // *Кетский сборник: Мифология, этнография, тексты*. М., 1969. С. 126—148.

Топоров 1987 — *Топоров В. Н.* Образ трикстера в енисейской традиции // *Традиционные верования и быт народов Сибири XIX—нач. XX в.* Новосибирск, 1987. С. 5—27.

Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. М., 1988. С. 7—60.

Традиционное воспитание 1988 — *Традиционное воспитание детей у народов Сибири*. Л., 1988. 254 с.

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

Тучкова 1995 — *Тучкова Н. А.* Этнографические сборы М. Б. Шатилова 1924 г. в фондах Томского краеведческого музея // *ТТГОИАМ*. Т. 8. Томск, 1995. С. 104—121.

Тучкова 1996 — *Тучкова Н. А.* Селькупы реки Парабели (этнографический очерк) // *ТТГОИАМ*. Т. 11. Томск, 1996. С. 68—98.

Тучкова 1997а — *Тучкова Н. А.* О селькупях реки Кети // *Земля Верхнекетская*. Томск, 1997а. С. 188—209.

Тучкова 1997б — *Тучкова Н. А.* Представления о камне у селькупов // *Этносы Сибири: язык и культура: Материалы Междунар. конф.* Томск, 1997б. Ч. 1. С. 29—30.

Тучкова 2001а — *Тучкова Н. А.* Верхняя плечевая одежда южных селькупов: разновидность и номинация // *Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы XII Зап.-Сиб. археолого-этнографической конф.* Томск, 2001а. С. 85—88.

Тучкова 2001б — *Тучкова Н. А.* К истории изучения южноселькупского фольклора (публикации фольклорных текстов в русскоязычных изданиях) // *Самодийцы. Культурное наследие народов Западной Сибири: Материалы IV Сиб. симпозиума*. Тобольск; Омск, 2001б. С. 301—305.

Тучкова 2002а — *Тучкова Н. А.* «Эпос об *Итте*» в южноселькупском ареале // *Музейные фонды и экспозиции в научно-образовательном процессе*. Томск, 2002а. С. 93—108.

Тучкова 2002b — *Тучкова Н. А.* К вопросу о педагогических традициях селькупов (воспоминания селькупки М. Н. Тагаевой о жизни, семейных нравах и воспитании) // *Образование в Сибири: актуальные проблемы истории и современность.* Томск, 2002b. Ч. 1. С. 195—204.

Тучкова 2004a — *Тучкова Н. А.* Жанровая классификация селькупских текстов // *Мифология селькупов.* Томск, 2004a. С. 65—70.

Тучкова 2004b — *Тучкова Н. А.* История изучения южноселькупского фольклора // *Мифология селькупов.* Томск, 2004b. С. 51—57.

Тучкова 2004c — *Тучкова Н. А.* Традиционное мировоззрение, религиозно-мифологические представления селькупов. Южные селькупы // *Мифология селькупов.* Томск, 2004c. С. 70—78.

Тучкова 2004d — *Тучкова Н. А.* Южные (нарымские) селькупы // *Мифология селькупов.* Томск, 2004d. С. 17—36.

Тучкова 2005a — *Тучкова Н. А.* Селькупы. Глава 4: Материальная культура // *Народы Западной Сибири.* Сер. «Народы и культуры». М., 2005a. С. 329—351.

Тучкова 2005b — *Тучкова Н. А.* Селькупы. Глава 6: Семейная обрядность // *Народы Западной Сибири.* Сер. «Народы и культуры». М., 2005b. С. 357—362.

Тучкова 2005c — *Тучкова Н. А.* Селькупы. Глава 7: Мировоззрение, мифология и культ // *Народы Западной Сибири.* Сер. «Народы и культуры». М., 2005c. С. 368—378.

Тучкова 2005d — *Тучкова Н. А.* Селькупы. Глава 8: Духовная культура // *Народы Западной Сибири.* Сер. «Народы и культуры». М., 2005d. С. 378—386.

Тэйлор 1939 — *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939. 570 с.

Уляшев 1992 — *Уляшев О. И.* Слух и зрение в образах коми мифологии // *Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.).* Сыктывкар, 1992. С. 117—123.

Ураев 1971 — *Ураев Р. А.* Природоохранные традиции селькупов Томской области (по материалам этнографии XIX в.) // *Рациональное использование и охрана живой природы Сибири: Материалы науч. конф.* Томск, 1971. С. 15—16.

Ураев 1994 — *Ураев Р. А.* Материалы к шаманизму тымских селькупов (по данным экспедиции 1956г.) // *ТГГОИАМ.* Т. 7. Томск, 1994. С. 73—85.

Уральская мифология 1992 — *Уральская мифология: Тез. докл. Междунар. симпоз. (5—10 августа 1992 г.).* Сыктывкар, 1992. 143 с.

Федорова 2005 — *Федорова Е. Г.* Материалы по погребальному обряду верхнесосьвинских манси // *Радловские чтения 2005: Тез. докл.* СПб., 2005. С. 169—175.

Федорова 2006 — *Федорова Е. Г.* Материалы к погребальному обряду верхнесосьвинских манси: действия после погребения // *Радловские чтения 2006: Тез. докл.* СПб., 2006. С. 208—213.

Федянович 1995 — *Федянович Т. П.* Родильные обряды мордвы (конец XIX—XX в.) // *Обычай и обряды, связанные с рождением ребенка.* М., 1995. С. 217—245.

Филиппова 1991 — *Филиппова Т. М.* Тюркские заимствования в селькупском языке: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1991. 23 с.

Философский словарь 2001 — *Философский словарь* / Под ред. И. Т. Фролова. М., 2001. 719 с.

Фрэзер 1980 — *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь. М., 1980. 830 с.

Функ 2000 — Функ Д. А. Селькупский фольклор в самозаписи Т. К. Кудряшовой // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею д-ра ист. наук профессора З.П. Соколовой: Сибирский этнографический сборник. Вып. 10. М., 2000. С. 223—237.

Хасанова 1997 — Хасанова М. М. Обряд «угощения» духа-хозяина воды у негидальцев // Природа и цивилизация. Реки и культуры: Материалы конф. СПб., 1997. С. 80—84.

Хелимский 1997 — Хелимский Е. А. Самодийская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. М., 1997. С. 398—401.

Хелимский 2007 — Хелимский Е. А. Южноселькупский словарь Н. П. Григоровского. Hamburg, 2007. 225 с. (<http://helimski.com/> The homepage of Eugene Helimski).

Хелльберг-Хирн 1994 — Хелльберг-Хирн Е. Живая и мертвая вода // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 151—154.

Хомич 1966 — Хомич Л. В. Ненцы. М., 1966. С. 329.

Хомич 1971 — Хомич Л. В. О некоторых предметах культа надымских ненцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX в.: Сб. МАЭ. Т. 27. Л., 1971. С. 239—248.

Хомич 1976 — Хомич Л. В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 16—31.

Хомич 1977 — Хомич Л. В. Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.): Сб. МАЭ. Т. 33. Л., 1977. С. 5—28.

Хомич 1981 — Хомич Л. В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 5—42.

Хомич, Ириков, Аюпова 2002 — Хомич Л. В., Ириков С. И., Аюпова Г. Е. Тазовские селькупы. Очерки традиционной культуры. СПб., 2002. 149 с.

Хороших, Гемуев 1980 — Хороших П. П., Гемуев И. Н. Берестяные изделия селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 171—185.

Чернецов 1959 — Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. ТИЭ. Нов. сер. Т. LI. М., 1959. С. 114—156.

Чиндина 1984 — Чиндина Л. А. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа (кулайская культура). Томск, 1984. 178 с.

Чиндина 1991 — Чиндина Л. А. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (релкинская культура). Томск, 1991. 130 с.

Чиндина 1995 — Чиндина Л. А. О ритуальной одежде селькупской женщины XVII в. // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить. Барнаул, 1995. С. 179—187.

Чиндина 1996 — Чиндина Л. А. Родники // Земля Каргасокская: Сб. научно-популярных очерков. Томск, 1996. С. 13—22.

Шаньшина 2000 — Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России. Опыт мифологической реконструкции и общего анализа. Владивосток, 2000. 155 с.

Шапошникова 2000 — Шапошникова Э. Мировоззрение селькупов и ненцев в экспонатах краеведческого музея // Северный край. № 38. 22 сентября 2000. С. 11—12; № 39. 29 сентября 2000. С. 13—14.

Шапошникова 2004 — *Шапошникова Э.* Коллективизация // Северный край. № 30. 23 июля 2004. С. 14.

Шарапов 1992 — *Шарапов В. Э.* Ритуал изготовления личного духа-помощника у салымских хантов // Сиб. чтения. 11—13 ноября 1992. Тез. докл. СПб., 1992. С. 31—33.

Шарапов 2000 — *Шарапов В. Э.* Фольклорный образ «преходящего-уходящего» сна в контексте традиционных представлений коми о душе // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы IV Сиб. чтений. 12—14 октября 1998. Санкт-Петербург. СПб., 2000. С. 162—167.

Шаргородский 1988 — *Шаргородский Л. Т.* Современная хозяйственная ситуация у нарымских селькупов // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск, 1988. С. 64—67.

Шаргородский 1989 — *Шаргородский Л. Т.* Современная духовная культура нарымских селькупов (предварительное сообщение) // Современная духовная культура народов Сибири и Севера. Омск, 1989. С. 108—113.

Шаргородский 1990 — *Шаргородский Л. Т.* Традиционные элементы в погребальном обряде селькупов // Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР. Кн. 2. Омск, 1990. С. 44—45.

Шаргородский 1992 — *Шаргородский Л. Т.* Погребальный обряд тазовских селькупов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992. С. 110—118.

Шаргородский 1994а — *Шаргородский Л. Т.* Некоторые аспекты этнической психологии среднеобских селькупов на современном этапе // ЭО. 1994а. № 3. С. 18—22.

Шаргородский 1994б — *Шаргородский Л. Т.* Селькупы. Современные этнические процессы у селькупов. М., 1994б. 186 с.

Шаргородский 2002 — *Шаргородский Л. Т.* Селькупы // Культура народов России. Новосибирск, 2002. С. 155—174.

Шатилов 1927 — *Шатилов М. Б.* Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района (путевые заметки) // ТТКМ. Т. I. Томск, 1927. С. 139—168.

Шаховцов, Функ 2000 — *Шаховцов К. Г., Функ Д. А.* О современных процессах формирования этнической самоидентификации у селькупов Томской области // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею д-ра ист. наук проф. З. П. Соколовой: Сиб. этногр. сб. Вып. 10. М., 2000. С. 310—324.

Широкогоров 1919 — *Широкогоров С. М.* Опыт исследования шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. 61 с.

Штернберг 1908 — *Штернберг Л. Я.* Материалы по изучению гиялцкогоязыка и фольклора. СПб., 1908. Т. 1. С.

Штернберг 1936 — *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. 532 с.

Щапов 1872 — *Щапов А. П.* Историко-географические и этнологические заметки о Сибирском населении // ИСОРГО. Т. III. 1872. № 3. С. 142—160; № 4. С. 185—204; № 5. С. 243—274.

Щапов 1937 — *Щапов А. П.* Историко-географические и этнологические заметки о Сибирском населении // Дополнительный том к собранию сочинений (изд. 1905—1908 гг.). Иркутск, 1937. С. 83—130.

Эванс-Притчард 2004 — *Эванс-Притчард Э.* Теории примитивной религии. М., 2004. 143 с.

Элиаде 1997 — *Элиаде М.* Словарь религий, обрядов и верований. Миф, религия, культура. М.; СПб., 1997. 413 с.

Элиаде 2000 — *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. [Б. м.], 2000. 273 с.

Элиаде 2002 — *Элиаде М.* Тайные общества, обряды инициации и посвящения. М., 2002. 351 с.

Яковлев 1989 — *Яковлев Я. А.* Культовые места XIX—начала XX в. на территории Томской области // Памятники истории, археологии и культуры Сибири. Новосибирск, 1989. С. 35—53.

Alekseenko 1993 — *Alekseenko Ye. A.* Time in the worldview tradition of the ket (materials on the bear cult)/ Seventh international conference on hunting and gathering societies. Chags 7. Hosted by the institute of ethnology and anthropology Russian Academy of sciences. Moscow. Russia. 18—22 august, 1993. Volume I.

Donner 1926 — *Donner K.* Bei den Samojedem in Sibirien. Stuttgart: Strecker und Schroder. 1926. 201 p.

Donner 1933 — *Donner K.* Ethnological notes about the yenisey-ostyak (in the Turukhansk region). Helsinki, 1933. 100 с.

Donner 1954 — *Donner K.* Among the Samoyed in Siberia. New Haven. 1954. 176 p.

Sirelius 1928 — *Sirelius U. G.* Vas-Juganin Jumalat/Kalevalaseuran vuosikirja. 1928. № 8. Porvoo. P. 180—189.

ПРИЛОЖЕНИЕ



Рис. 1. Селькупское захоронение и вещи, оставленные умершему для использования на том свете. Село Ратта Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2005 г.



Рис. 2. Хозяйственный амбар, в котором селькупы до сих пор хранят изображения родовых духов. Стойбище близ села Ратта Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2004 г.



Рис. 3. Хозяйственный амбар, в котором селькупы до сих пор хранят изображения родовых духов. Стойбище близ села Ратта Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2004 г.



Рис. 4. Деревце с прикладами, установленное в головах селькупской могилы.
Село Красноселькуп Красноселькупского района ЯНАО.
Фото автора. 2005 г.



Рис. 5. Деревце с прикладами, установленное в головах селькупской могилы.
Село Красноселькуп Красноселькупского района ЯНАО.
Фото автора. 2004 г.



Рис. 6. Древец с прикладами, установленное в головах селькупской могилы. Село Красноселькуп Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2005 г.



Рис. 7. Деревце с прикладами, установленное в головах селькупской могилы. Село Красноселькуп Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2004 г.



Рис. 8. Деревца с прикладами, установленные в головах селькупских могил. Село Красноселькуп Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2005 г.



Рис. 9. Деревце с прикладом, установленное в головах селькупской могилы. Село Красноселькуп Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2004 г.



Рис. 10. Деревце, высаженное на селькупской могиле.
Село Ратта Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2004 г.



Рис. 11. Резные надмогильные столбы *поры-пот*.
Село Ратта Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2004 г.



Рис. 12. Резной столб *поры-пот* и кедр, растущий на селькупской могиле. Село Ратта Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора 2004 г.



Рис. 13. Резной надмогильный столб *поры-пот*.
Село Ратта Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2005 г.



Рис. 14. Знак *туши*, изображенный на селькупском бубне [Прокофьева 1949: 346]

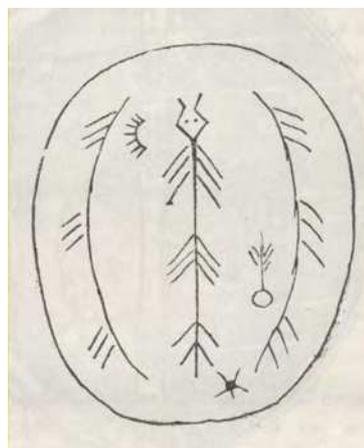


Рис. 15. Знак *туши*, изображенный на селькупском бубне [Прокофьева 1949: 347]

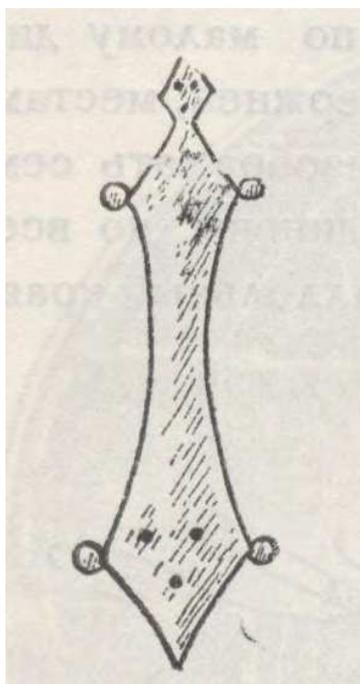


Рис. 16. Знак *туши* [Прокофьева 1949: 350]



Рис. 17. «Шайтаны кысыл мырак (туше — яшерика)».
Рисунок Г. Н. Прокофьева. [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 34, л. 14]



Рис. 18. Орнамент «Хозяйка дома», выполненный в технике аппликации на женском кухонном фартуке. Рисунок автора. 2005 г.



Рис. 19. Детские захоронения в стволе дерева со спиленной верхушкой.
Село Ратта Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2004 г.

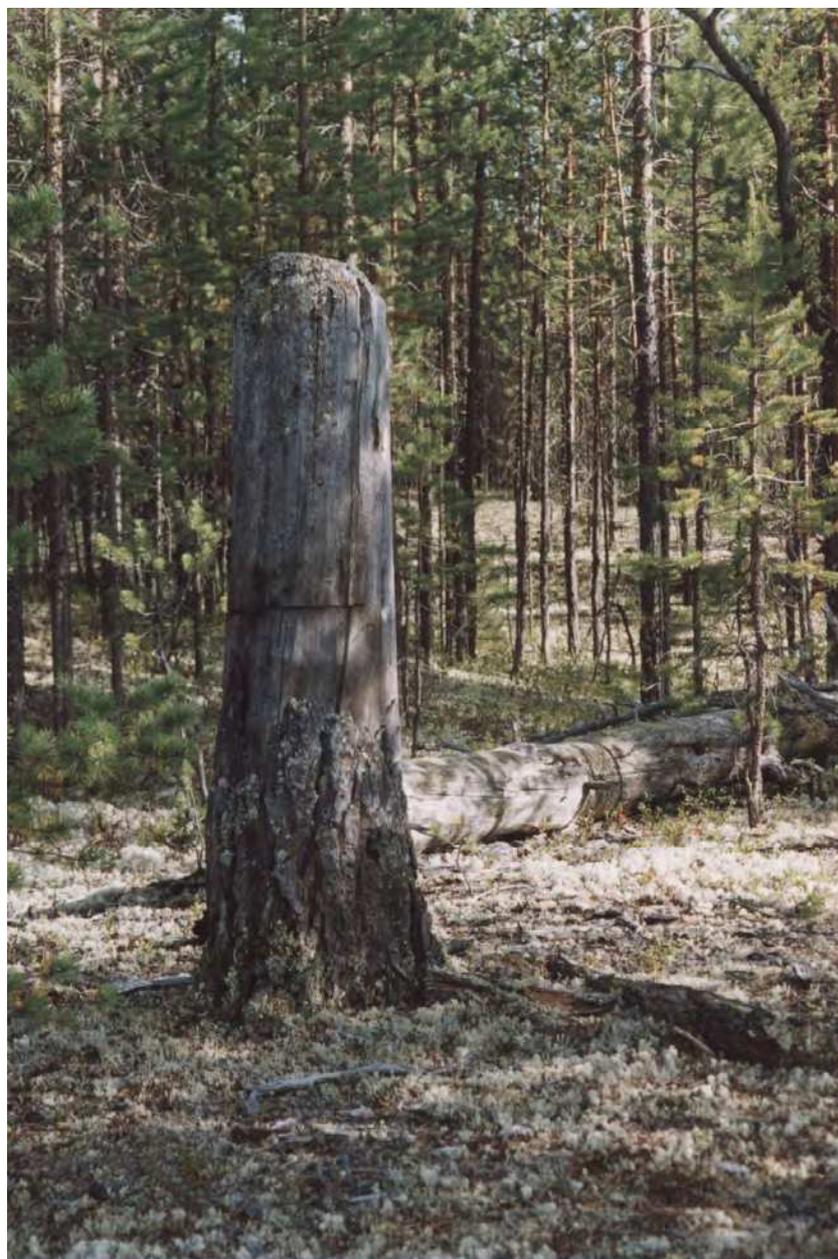


Рис. 20. Детское захоронение в стволе дерева со спиленной верхушкой.
Село Ратта Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2004 г.



Рис. 21. Детское захоронение в стволе дерева со спиленной верхушкой.
Село Ратта Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2004 г.



Рис. 22. Селькупское кладбище с «испорченным» погребальным инвентарем. Село Красноселькуп Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2004 г.

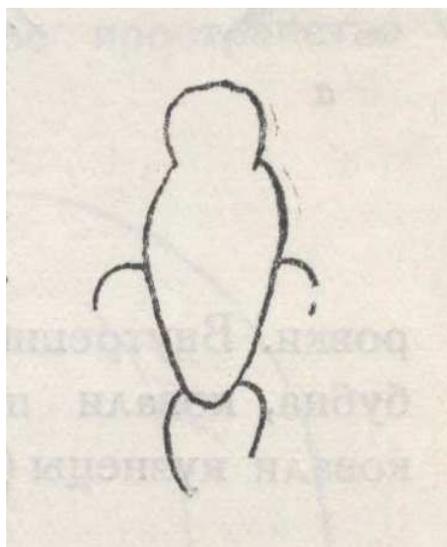


Рис. 23. Изображение души человека
[Прокофьева 1949: 345]

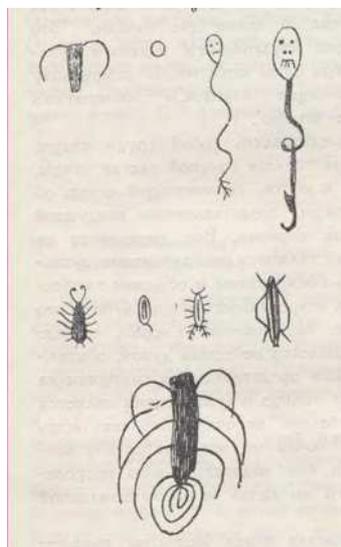


Рис. 24. Изображения насекомых — духов-помощников шамана [Прокофьева 1949: 358]



Рис. 25. Один из «железных» жуков, которые «падают с неба» перед грозой.
Фото автора. 2005 г.



Рис. 26. Изображение деревянного духа *полякаль мырак*.
Ималь мырак (женский дух). Рисунок Г. Н. Прокофьева
[АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 34, л. 14]

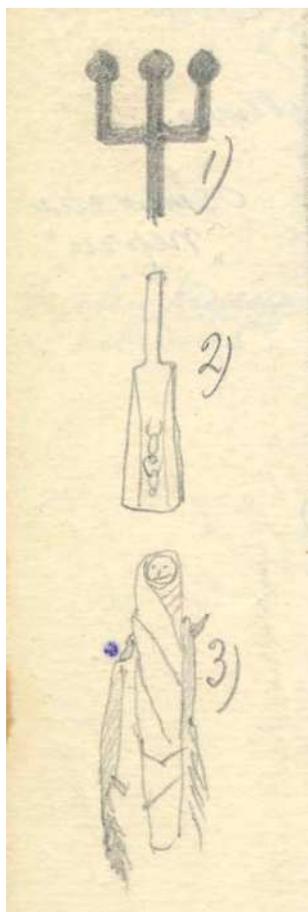


Рис. 27. «Шайтаны
стряпки»
[АМАЭ, Прокофьев,
ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 46]

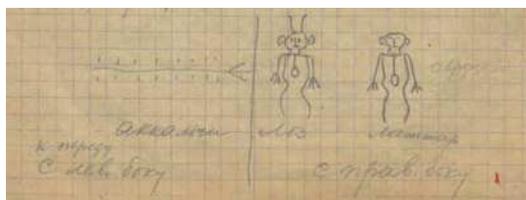


Рис. 28. Изображения духов болезни, «привязываемых» к оленю, и запора, который «держит» духов в олене. Данные изображения выстригались на боках посвящаемого духам оленя. Рисунок Г. Н. Прокофьева [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 14, л. 40]

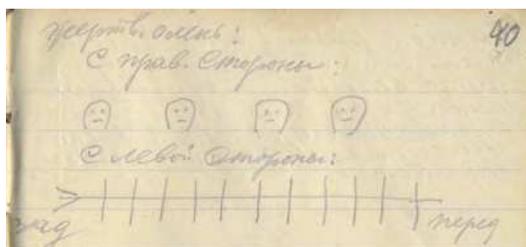


Рис. 29. Изображения духов болезни, «привязываемых» к оленю, и запора, который «держит» духов в олене. Данные изображения выстригались на боках посвящаемого духам оленя. Рисунок Г. Н. Прокофьева [АМАЭ, Прокофьев, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 12, л. 14]

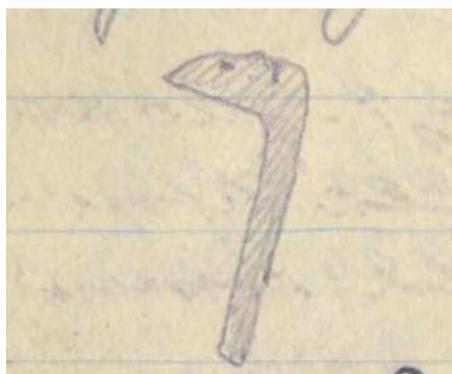


Рис. 30. Изображение духа эпилепсии.
Рисунок Г. Н. Прокофьева [АМАЭ, Прокофьев,
ф. 6, оп. 1, ед. хр. 5, л. 46]



Рис. 31. Личина духа, вырезанная на стволе сосны, стоящей на развилке дорог. Село Ратта Красноселькупского района ЯНАО. Фото автора. 2005 г.



Рис. 32. Личина духа, вырезанная из бересты.
Село Ратга Красноселькупского района ЯНАО.
Фото В. В. Сумина. 2005 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава 1. Образ потустороннего мира как модель реализации идеи круговорота души в мифической вселенной	26
1.1. Мифологический образ матери всего сущего	26
1.2. Идея круговорота жизни и его схемы	33
1.3. Иной мир — чрево матери-прародительницы	44
1.4. Образы и способы входа в иной мир	113
Глава 2. Формы души человека: опыт реконструкции	139
2.1. Дух, покойник и новорожденный — инобытийные формы жизни и души человека.	139
2.2. Фольклорные герои <i>Ича</i> и <i>Кызы</i> — образы души человека	154
2.3. Душа человека — копия чрева матери-предка	166
2.4. Представления о бестелесной нематериальной душе	209
2.5. Изображения духов и представления о внешней душе	219
Заключение	242
Список сокращений	250
Список использованных источников и литературы	251
Приложение	277

серия



СТЕПАНОВА О. Б.

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ СЕЛЬКУПОВ:
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О КРУГОВОРОТЕ ЖИЗНИ И ДУШЕ

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*

Издательство
«Петербургское Востоковедение»
191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Подписано к печати 22.12.2008. Формат 60×90^{1/16}
Печать офсетная. Гарнитура «Таймс»
Бумага офсетная. Объем 19 печ. л. Тираж 000 экз.
Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография „Наука“»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12