

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
И ПРОБЛЕМ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА

Л.Н. ЖУКОВА

ОЧЕРКИ
ПО ЮКАГИРСКОЙ
КУЛЬТУРЕ

ЧАСТЬ II

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ МИРА

Ответственный редактор
доктор исторических наук, профессор *А.Н. Алексеев*



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
2012

УДК 2-264
ББК 63.5(2)
Ж86

Р е ц е н з е н т ы

доктор исторических наук *Е.А. Окладникова*
доктор филологических наук *Л.Л. Габышева*
доктор филологических наук *А.А. Бурыкин*
кандидат педагогических наук *П.Е. Прокопьев*

Утверждено к печати Ученым советом
Института гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства культуры и духовного развития РС(Я),
Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова,
Арктического государственного института искусств и культуры РС(Я),
Национальной библиотеки РС(Я)

Жукова Л.Н.

Ж86 Очерки по юкагирской культуре: в 3 ч. Ч. 2: Мифологическая модель мира / Л.Н. Жукова. — Новосибирск: Наука, 2012. — 360 с.
ISBN 978-5-02-019049-8 (Ч. 2).
ISBN 978-5-02-032137-3.

В монографии исследуется мифологическая модель мира юкагиров как символическая система, которая имеет логически выверенную структуру, базисное, концептуальное и вариативное, подверженное эволюции и трансформации, содержание. Впервые предпринимается попытка реконструирования мифологического времени как последовательно меняющихся картин мира со своими доминирующими идеями и героями; анализируется образ Человека с позиций определения его гендерного статуса, осмысливания юкагирской традицией темы смерти и бессмертия.

Для этнологов, культурологов, фольклористов и всех, кого интересуют вопросы североведения.

УДК 2-264
ББК 63.5(2)

ISBN 978-5-02-019049-8 (Ч. 2)
ISBN 978-5-02-032137-3

© Л.Н. Жукова, 2012
© Институт гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов
Севера СО РАН, 2012
© Редакционно-издательское
оформление. Сибирская издательская
фирма «Наука», 2012

...Юкагиров тропа не исчезла в песке,
На обрыве не оборвалась.

Улуро Адо (Г.Н. Курилов)

ВВЕДЕНИЕ

Мировоззренческие концепции арктических народов складывались и функционировали в самых суровых природно-климатических условиях. Вдали от пульсирующих центров человеческой цивилизации время как будто замедлило свой бег. В самом начале III тыс. н.э. некоторые группы малочисленных народов Севера Российской Федерации сохраняют самый древний, по существу неолитический, присваивающий тип хозяйственной деятельности. К этой группе принадлежат *одулы* — лесные юкагиры верхней Колымы — охотники на лося, пушных зверей, боровую и перелетную птицу, рыболовы.

Особенность хозяйственной деятельности отличает *одулов* от *вадулов* — тундровых юкагиров-оленеводов низовий р. Колымы — и от окружающих соседних народов (оленеводов чукчей, коряков, тунгусов — эвенов, эвенков, скотоводов и коневодов якутов), в разные периоды своей истории перешедших к производящему хозяйству. Различия в хозяйственно-экономической деятельности закреплены в мировоззренческих установках, фольклоре и мифологической картине мира, менталитете народа. Архаический тип хозяйства обусловил сохранение у лесных юкагиров многих «культурных окаменелостей» — элементов языческого миропонимания древних наследников края. Один из первых исследователей одулов В.И. Иохельсон писал, что еще 200–250 лет назад у колымских юкагиров господствовал каменный век [1898, с. 267].

Материальная и духовная культура, обрядовая практика одулов изучены недостаточно. Возможно, это объясняется как труднодоступностью самого крупного музеиного собрания (юкагирская коллекция В.И. Иохельсона находится в Музее Естественной истории, США), так и существовавшим мнением, что культура этого народа еще в древности смешалась с тунгусскими элементами. Во второй половине XX в. считалось, что «в духовной культуре юкагиров, так же как и в материальной,

трудно обнаружить какие-нибудь специфические черты» [Юка-гиры, 1975, с. 44]. Наши исследования женского и мужского костюма и его украшений опровергают эту точку зрения: на одежде запечатлены архаические графические модели Вселен-ной, присущие с древности юкагирам [Жукова, 2009а, в, 2010а]. Поздненеолитические и периода бронзового века рисунки охрой на скалах средней Лены и Южной Якутии находят аналоги в современных этнографических материалах лесных (а также тун-дровых) юкагиров. Выполненные различными приемами и с использованием разных материалов графические модели Вселен-ной присутствуют в раскюре и украшениях наплечной одеж-ды — распашных кафтанов и передников. Продолжая в данной работе изучение мифологической модели мира юкагиров, обратимся к устному народному творчеству, традиционным воззре-ниям и изобразительному искусству. Одульская культура содер-жит многие «культурные окаменелости» — архаические элемен-ты с зашифрованной для будущих поколений космологической и иной информацией.

В мировоззрении и фольклоре того или иного народа сохра-няются элементы мировоззренческих установок всех пережитых исторических эпох. В фольклоре обнаруживаются древнейшие пласти с архаичными сюжетами, персонажами, особой манерой исполнения, древние, новые и новейшие пласти. Каждый такой пласт имеет отличия от предшествующего и последующего и отражает особенность данного исторического этапа.

Принято считать, что языческое миропонимание современ-ных аборигенных народов в точности не копирует его древней-шие формы в силу значительного хронологического промежутка и трансформации элементов культуры во времени под влиянием различных факторов. Между нами и древними язычниками су-ществует историческая отдаленность. Все современные народы, даже стоящие на самой «примитивной» стадии общественного развития и сохраняющие присваивающий тип хозяйства, этим же промежутком времени отделены от своих неолитических предшественников. За это время в истории каждого народа про-изошли те или иные изменения, касающиеся территории рассе-ления, численности, особенностей языка, материальной и духов-ной культуры, определенное влияние оказывало иноэтническое окружение. На севере Евразии духовная жизнь аборигенов не могла не впитывать в себя элементы культуры, искусства, рели-гии пришлых на территории их традиционного проживания племен и народов. Различия значительно усилились со времени

русской колонизации края. Показательны в этом отношении имевшие место во второй половине II тыс. н.э. языковые процессы у юкагиров [Курилов, 2003]. Родной язык в месте компактного расселения лесных юкагиров — с. Нелемное Верхнеколымского улуса РС(Я) — вышел из сферы бытового функционирования. На наших глазах исчезает один из древнейших языков Северо-Восточной Азии, попытки его возрождения пока не привели к ощутимым результатам. Можем ли мы ожидать проявление значительных изменений в духовной жизни аборигенов? Что представляют собой «культурные окаменелости», в какие исторические эпохи они возникли? Найти ответы на эти вопросы — одна из задач нашего исследования.

О времени заселения юкагирами просторов Средней и Восточной Сибири существует несколько гипотез. Одни исследователи начальные этапы истории юкагиров соотносят с мезолитом, другие — с неолитом, трети — с бронзовым и ранним железным веком Якутии [Черосов, 1993; Шадрин, 2008а]. Большинство ученых видят в юкагирах древнейших прауральских наследников края, в этнической истории которых различают влияние, по крайней мере, трех крупных последовательных волн тунгусской, тюрко-монгольской и русской экспансии [Гоголев, 2004; Гурвич, 1977; Кирьяк, 1993, 2003; Окладников, Запорожская, 1972; Симченко, 1976; Федосеева, 1980; Шадрин, 2008б]. Следовательно, в материальной и духовной жизни этого народа следует ожидать появление элементов следующих культур: 1) первобытных арктических охотников на дикого оленя, таежных охотников на лося; 2) оленеводов тунгусов; 3) коневодов и скотоводов тюрко-монголов; 4) русской культуры и христианства.

Сохранение элементов или значительных инокультурных пластов в аборигенной культуре происходило не хаотично и бессистемно. Теоретически каждая новая волна пришлого населения несла потенцию новых форм, материалов и технологий, которые избирательно могли быть восприняты местными племенами. В первой части «Очерков...» об юкагирском костюме мы писали, что каждая новая волна — это очередной толчок извне для развития и типологического разнообразия аборигенной традиции, распространения воспринятых нововведений. В настоящей работе, посвященной изучению мифологической модели мира и натурфилософии наследников древней циркумполярной цивилизации, наибольшую сложность будет представлять задача восстановления системы возврений. Известный исследователь первобытных народов Эдуард Тэйлор считал, что верования и

обряды диких племен «по-своему последовательны и весьма логичны» [1989, с. 32].

Модель мира современными учеными определяется как сумма или система знаний о мире внутри данной традиции [Топоров, 1982а]. Она включает в себя комплекс представлений о национальном Космо-Психо-Логосе (термин Г. Гачева [Гачев, 1988]) — Вселенной, ее устройстве, божествах и первопредках, цветовых, зооморфных, числовых характеристиках мира, языке и языковом структурировании мира, национальном характере. «Космическая модель — образ Вселенной, реконструируемый на основе анализа мифологических, ритуальных, языковых текстов, памятников материальной культуры. В более узком смысле под космической моделью принято понимать пространственный Образ мира. Наиболее распространенной космической моделью является растительная модель мира (образ “Мирового Древа”)» [Народные знания..., 1991, с. 61]. Сложение мифопоэтической Вселенной свидетельствует об упорядоченности воззрений на космос в противоположность первозданному хаосу, поэтому термин «модель» или «картина» мира подразумевает организованность культурного пространства, системность и взаимозависимость его составных частей.

Мифологическая модель мира выступает таким архетипическим образом, который проявляется на всех этапах развития данной культурной традиции, она содержит как основополагающие базисные элементы, так и гибкие мобильные части, подверженные влиянию извне. О.М. Фрейденберг писала: «Нет такой ранней поры, когда человечество питалось бы обрывками или отдельными кусками представлений. В самые первые эпохи истории мы застаем человека с системным мировосприятием» [1978, с. 24]. Последовательное структурирование окружающего мира как раз находит выражение в модели мира, которая, по мысли В.В. Иванова и В.Н. Топорова [1965, с. 7], может реализоваться в различных формах человеческого поведения и в результате этого поведения (например, в языковых текстах, социальных институтах, памятниках материальной культуры и т.д.).

В бесписьменных в прошлом культурах коренных малочисленных народов Севера и якутов национальные мифопоэтические Вселенные находят наиболее полное выражение в устном народном творчестве. В фольклоре присутствуют мифы о первотворении, функционировании первоэлементов, роли и месте Человека в упорядоченном пространственно-временном континууме. Действующими персонажами являются олицетворенные

космические силы и объекты Природы, животные, имеющие отношение к тотемическим представлениям, зоо-, антропоморфные первопредки [Алексеев, 1993; Варламова, 2004; Габышева Л.Л., 2003; Гоголев, 2002; Мазин, 1984; Природа..., 1976; Романова, 1997]. В изучении модели мира древних большое значение приобретают сведения по шаманизму, традиционным воззрениям, материалы наскальных писаниц и погребальных комплексов [Окладникова, 1995; Раевский, 1985; Рыбаков, 1981; Традиционное мировоззрение..., 1988].

Основополагающие натурфилософские знания о мире базируются на понимании взаимоотношений Человека и Природы. Эта тема — ощущение человеком себя в открываемом им мире и запечатление этого *процесса* в элементах национальной культуры — получила отражение в данной работе. В задачи исследования также входит определение отдельных элементов и общей логической схемы, на которой базируется мифологическая картина мира юкагиров. Безусловно, не все затронутые вопросы будут освещены в равной мере.

В современной фольклористике категория Времени рассматривается как двухуровневая парадигма: время мифическое, «начальное», «правремя» предшествует времени историческому, «профанному». «Во время мифическое первопредками (тотемными, племенными) — демиургами — культурными героями были созданы нынешнее состояние мира — рельеф, небесные светила, животные и растения, образцы (парадигмы) и санкции социального поведения — хозяйственного, религиозно-ритуального и т.д. ... Изменения, происходившие в историческое профанное время (формирование социальных отношений и институтов, эволюция в развитии техники, культуры), проецируются во время мифическое, сводятся к совершенным в нем однократным актам творения. Но время мифическое является универсальным первоисточником не только причин, архетипических первообразов, образцов, но и магических духовных сил, которые, будучи активизированы ритуалами, инсценирующими события мифической эпохи и часто включающими рецитацию мифов творения, продолжают поддерживать установленный порядок в природе и обществе... Однако это не означает, что мифическое прошлое вневременно, оно остается “прошлым”, магическая эманация которого доходит до живых носителей мифа через ритуалы и сны» [Мелетинский, 1980].

Наша задача, по Е.М. Мелетинскому, — определить, как время мифическое и время профанное отражены в одульском

фольклоре. Здесь сразу возникает принципиально важный вопрос о «границе» времен, поскольку лесные юкагиры в начале III тыс. н.э. продолжают вести, по сути, архаическое охотничье присваивающее хозяйство. В перестроенное время начала 1990-х гг. одулы воссоздали родовую общину как самостоятельную хозяйственно-экономическую единицу. Наряду с административной государственной властью сохраняются община и ее территория, что должно влиять на функционирование некоторых прежних социальных институтов и форм собственности. Однако данный вопрос еще не исследован.

Полагаем, что в юкагирской культуре и фольклоре проблематично выделение позднего исторического, профанного времени, характеризуемого Е.М. Мелетинским как период «формирования социальных отношений и институтов, эволюции в развитии техники, культуры». Соответственно нет и «границы» времен, а время мифическое фактически продолжается.

Мы уже отмечали, что на протяжении нескольких тысячелетий, вплоть до современности, у лесных юкагиров-охотников древняя геометрическая космологическая модель существует практически не изменяясь [Жукова, 1996б]; этот факт демонстрирует пролонгирование во времени одного и того же этапа развития духовной идеи. Несмотря на то что влияние элементов и образов чужих, привнесенных религиозных концепций обнаруживается в духовной культуре одулов, все же существующий в настоящее время присваивающий тип хозяйственной деятельности способствует архивации основных архетипов-символов неолитической картины мира и обуславливает функционирование некоторых элементов древних мировоззренческих установок. Только переход к производящему хозяйству и завершение гегемонизации мужского начала могут способствовать дальнейшему развитию их философско-логической картины мира.

Если для сравнения взять национальный фольклор русского народа, несколько тысячелетий назад перешедшего от охотничье-рыболовного хозяйства к земледелию и скотоводству, а уже в историческое время — к промышленному развитию, то к архаическим пластам русского фольклора относятся тексты, отражающие первичную охотничью стадию хозяйственного развития, общинную собственность и язычество как форму религиозного сознания. У лесных же юкагиров верхней Колымы охотничье-рыболовное хозяйство, родовая община, языческий культ Хозяина Земли и других хозяев и хозяек Природы и животных — это реалии сегодняшнего дня. Сюжеты современных быличек де-

монстрируют все то же мифологическое мышление, а на датировку текста указывает современная лексика (например, «палатка», «железная печка», «одеколон» и т.д.). Лексика, персонажи и особенности образного мира чаще всего обуславливают хронологическую глубину текста. Оленеводческая тематика, наличие в сюжетах других домашних животных — коров, лошадей, христианская атрибутика (икона, Христос и пр.) могут свидетельствовать о времени сложения текста или его переработки с инновационных позиций. Вместе с тем исторические предания одулов пересказываются не как совершенные в некое «давнее время», а как события вчерашнего дня. На эту особенность исторических преданий и легенд обратил внимание пионер юкагироведения В.И. Иохельсон, записавший рассказы о борьбе между юкагирскими родами, стычках с соседними народами — эвенами, коряками, чукчами, встрече с русскими [Иохельсон, 2005а].

Естественно, отдельные элементы хозяйственного уклада, общественной жизни и религиозных воззрений лесных юкагиров претерпели закономерные изменения, последние в большей мере определяются привнесенными иноэтническими влияниями и открытостью культуры для их восприятия. Основа же охотничьей промысловой деятельности и функционирование языческих традиций способствовали архивации древних элементов и воспроизведению их как актуальных и современных. Следовательно, разделение на «время мифическое» и «время историческое» едва ли применимо к юкагирским материалам.

Одульская национальная культура представляется монолитной. В результате длительного соседства с тунгусами, якутами и русскими в ней естественно накопился значительный иноэтнический культурный пласт, который наложился, предположительно, на древний уральский базис. Кроме того, сохранились элементы влияния ранних пришлых южных групп населения, по крайней мере, археологи обнаруживают влияние из Приамурья, Прибайкалья, Забайкалья, Южной Сибири в период неолита — бронзового века Якутии [Алексеев, 1996а; Гоголев, 2004; Мочанов, 1969; Окладников, Запорожская, 1972].

Картина мира юкагиров верхней Колымы — одного из аборигенных народов Северо-Восточной Азии, — с древнейших времен и до настоящего времени сохраняющих охоту на лося как один из основных видов хозяйственной деятельности, не была еще предметом специального научного изучения. Ее отдельные элементы получили освещение в трудах исследователей конца XIX — XX в., в первую очередь в фундаментальных тру-

дах В.И. Иохельсона. В конце XIX — начале XX в. им записан, научно обработан и опубликован полевой материал, показывающий мощный юкагирский культурный пласт, который требует дальнейшего изучения. Научное наследие ученого еще не в полной мере оценено отечественной наукой. Составленный свод фольклорных текстов хранит ценные материалы по разным аспектам юкагироведения. Опубликованные В.И. Иохельсоном данные по материальной и духовной культуре лесных и тундровых юкагиров [1898, 1934, 2005а, б], а также очерк юкагира-чуванца А.Е. Дьячкова «Анадырский край» (впервые издан в 1893 г.) [1992] явились базисными для нас, так как сохранили архаику в большем объеме, чем поздние записи XX в.

Следует отметить роль самих юкагиров в фиксации устного народного наследия. Часть текстов сохранилась в пересказе лесного юкагира, родившегося в урочище Нелемное, первого из числа малочисленных народов Севера кандидата экономических наук, писателя Н.И. Спиридонова (Тэки Одулок) [1930, 1996]. Значительный фольклорный пласт записан школьным учителем, тундровым юкагиром А.П. Лаптевым, работавшим в составе экспедиции СО АН СССР в 1959 г. [Жукова, Николаева, Демина, 1989; Фольклор юкагиров, 2005; Юкагиры, 1975 (Приложение)]. В настоящее время плодотворно работает фольклорист, кандидат педагогических наук, лесная юкагирка П.Е. Прокопьева [Жукова, Прокопьева, 1991; Прокопьева, 2008а, б, 2009, 2011а–г].

Изучению отдельных вопросов мировидения юкагиров и типических фольклорных образов посвящены работы (или главы в работах), статьи отечественных исследователей XX — начала XXI в. [Курилов Г.Н., 2008; Курилов Н.Н., 2005; Николаева, 1987; Прокопьева, 2003; Симченко, 1976; Туголуков, 1979; Юкагиры, 1975; и др.]. Некоторые аспекты картины мира одулов были рассмотрены нами в монографиях, статьях и публикациях. На материале одежды выявлены двух- и трехуровневые графемы космологической Вселенной [Жукова, 1996а]; в пиктографическом письме и устном народном творчестве выделен предполагаемый образ мифологического Мирового Древа [Жукова, 1986, 1987, 2011а]; обобщены представления о мире на основе анализа фольклорных текстов и народных знаний [Жукова, 1991б, 1994, 1995, 1996б, 2001, 2006б, 2008б, 2009б, 2010а, 2011б, в, з, 2012б, в].

Образ Человека — наименее изученная тема в юкагирской фольклористике, она является предметом внимания ряда наших статей [Жукова, 1988, 2006а, 2008а, 2010б–г, 2011г–ж, 2012а].

В исследованиях реинкарнационного мифа затронута тема «круговорота души в Природе» в юкагирской и славянской традициях [Жукова, 1996в]. При этом мы опирались на высказывание Я.Э. Голосовкера: «Утрата идеи бессмертия — признак падения и смерти культуры. Такое устремление к бессмертию в культуре и выражается как устремление к совершенству» [1987, с. 125].

Одна из задач работы — определение архетипических символов, связанных с образом предка в культурном поле юкагиров-охотников. Особое значение имеют образы Мифических Стариков, о которых В.И. Иохельсон писал: «Весьма возможно, что в юкагирских мифах о чудовищах-людоедах мы имеем следы существования на севере племени каннибалов, пожиравших пленников или вообще иноплеменников» [2005а, с. V]. П.Е. Прокопьева видит в хтоническом Мифическом Старике образ хаоса, но в отдельных функциях сближает людоеда с предком, покровителем и благодателем [2009, с. 74]. Древнейший образ предка-людоеда в качестве «культурной окаменелости» сохранялся в фольклоре вплоть до конца XX в. Отдельное внимание обращено в книге на зоо-, орнитоморфные коды жизни, связь с растительными символами, реинкарнационные представления, а также женские и шаманские образы.

Цели и задачи определили методы работы: сравнительно-исторический, типологический, ретроспективный, экстраполяции и структурного анализа.

При реконструировании мифологической модели мира одуволов использованы материалы и публикации по первобытному искусству, в том числе петроглифам Якутии и сопредельных территорий [Абрамова, 1972; Алексеев, Пеньков, 2006; Диков, 1971; Кирьяк, 1993, 1998, 2000, 2003, 2005; Кочмар, 1994; Мазин, 1986; Новгородова, 1984; Окладников, Запорожская, 1969, 1970, 1972; Окладников, Мазин, 1976, 1979; Окладникова, 1995; Фролов, 1987; Эверстов, 1980].

Необходимым оказалось привлечение фольклорных, этнографических и других данных по традиционным культурам соседних народов — чукчей, тунгусов (эвенки, эвены), якутов (саха), бурят, финно-угров Западной Сибири, эскимосов и индейцев Северной Америки, а также славян [Бурятские волшебные сказки, 1996; Варламова, 2008а, б; Габышева Л.Л., 2003, 2006, 2009; Гаврильева, 1998; Гурвич, 1977; Емельянов, 1983; Иванова-Унарова, 2005; Мазин, 1984; Мифы..., 1990; Окладникова, 2003; Пропп, 1986; Романова, Мыреева, 1971; Семейная обрядность..., 1980; Сказки..., 1974; Фольклор Русского Устья, 1986].

С 1986 по 2007 г. автор проводила полевые работы среди старшего поколения юкагиров с. Нелемное и пос. Зырянка Верх-неколымского района РС(Я). Благодарную память храню о ныне ушедших из жизни знатоках национальной культуры, языка и фольклора, одулах Василие Гавриловиче Шалугине, Екатерине Николаевне Дьячковой, Николае Михайловиче и Михаиле Михайловиче Лихачевых, Акулине Васильевне Слепцовой, при заинтересованном участии которых была собрана значительная часть полевого материала.

Глава 1

АРХЕТИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ В ЮКАГИРСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Опубликованные труды по юкагироведению и авторский полевой материал по этнографии, фольклору, мифологическим и религиозным воззрениям лесных юкагиров недостаточны для решения поставленных перед нами задач. В целях исследования ранних этапов сложения древнеюкагирской культуры необходимо обратиться к опубликованным данным по археологии и первобытному искусству древних племен Якутии.

Изучение образцов наскального искусства Якутии периода позднего неолита — бронзового века и юкагирских материалов конца XIX — начала XXI в. с применением методов структурного и сравнительно-исторического анализа показало, что эти два разновременных комплекса представляют собой последовательные стадии развития одной архаической культуры [Жукова, 2009а, в]. По нашему убеждению, наскальные рисунки Якутии трудно достоверно интерпретировать без привлечения юкагирских материалов, и наоборот, исследование имеющей глубинные корни в архаических пластиках истории картины мира современных охотников на лося невозможно без привлечения и анализа образцов первобытного искусства. В настоящей работе взаимозависимость и неразрывная связь двух разновременных культурных комплексов — древнего и современного, смеем надеяться, будет достаточно убедительно доказана. Надо полагать, что изучение мифопоэтической картины мира юкагиров (в особенности лесных юкагиров-одулов) сможет выявить многие ее особенности и отличия от самобытных культур соседних народов.

Национальная картина мира любого народа складывается из составляющих ее элементов в течение довольно длительного времени. Поскольку юкагирская культура является одной из древнейших на Северо-Востоке Азии, мы считаем необходимым рассмотреть археологические культуры и первобытное искусство Якутии с целью получения информации о духовной жизни

древних наследников края, существовавших тогда религиозно-мифологических представлениях, верованиях и эстетических вкусах.

Общие доминантные темы в наскальном искусстве древней Якутии и мифологической модели мира юкагиров

Некоторое представление о мифопоэтическом образе мира юкагиров мы получили при сравнительном изучении украшений юкагирской распашной одежды конца XIX — начала XXI в. и наскальных рисунков средней Лены и Южной Якутии, выполненных красной охрой в период позднего неолита — бронзового века. Сопоставление показало, что обе номинации содержат комплекс общих знаков и символов и могут быть рассмотрены как хронологически разновременные этапы одной и той же архаической культурной традиции. Для обнаружения иных древнеюкагирских соответствий обратимся к памятникам искусства аборигенных племен Якутии периода верхнего палеолита, неолита, бронзового и раннего железного века.

Археологи, исследователи первобытного искусства, древних обрядов и ритуалов пришли к выводу о том, что, во-первых, мировоззрение людей первичного общества в любой части земного шара было сходным. Человек, еще только выделившийся из мира Природы, считал себя ее малой частицей, рожденным, вскормленным и охраняемым Землей-матерью. Во-вторых, в палеолитическое время происходил первичный процесс познания человеком самого себя и окружающего внешнего мира. Этот длительный процесс сопровождался сложением системы двойичных (бинарных) противоположностей: добро — зло, жизнь — смерть, женщина — мужчина, человек — животное, свой — чужой, душа — тело, «я» — не «я» и т.д. [Иванов, 1969; Топоров, 1972]. В-третьих, в процессе трудовой деятельности шли накопления практических и преднаучных знаний, а также развитие мистических представлений и первобытной магии — известных с древнейших времен средств познания и овладения окружающим миром [Абрамова, 1972; Рыбаков, 1981; Столляр, 1972; Токарев, 1986].

Среди найденных вещественных материалов с палеолитических стоянок, мастерских, погребений только часть предметов несет в себе в той или иной степени выраженный мировоззренческий аспект. Это орнаментированные предметы из кости и

рога, гравированные плитки, скульптура малых форм, магические предметы — атрибуты древних культов. «Лишь искусство выразило всю полноту мироощущения первобытного человека как общественного существа», — писал один из известных исследователей Б.А. Фролов [1987, с. 17]. Работы археологов в последние десятилетия принесли немало интересных открытий. В частности, трудами В.Е. Ларичева [2003б] выявлена космологическая информация на предметах из мамонтовой кости со стоянки Военный госпиталь под Иркутском — это своего рода календари, датированные временем верхнего палеолита Сибири (24 тыс. лет назад).

В познании духовной жизни палеолитических и неолитических племен Якутии на первый план выдвигается наскальное искусство, как более масштабное, коллективное и долговечное. На Севере Евразии памятники монументального искусства арктических народов известны от петроглифов Онежского озера и Белого моря на западе [Равдоникас, 1978] до петроглифов Пегтымеля на Чукотке, восточной окраине России [Диков, 1971; Кирьяк, 1998, 2003]. В Якутии — на территории средней и верхней Лены с притоками Алдан, Олекма, Амга, Чара и др. — известны 118 писаниц с более чем 5,5 тыс. рисунками. При этом у 19 писаниц обнаружены 56 жертвенныхников с разного рода археологическими и этнографическими находками, а у 17 писаниц и в районе отдельных скал выявлено 24 святилища с *шэнкэнами*¹ [Кочмар, 1994, с. 146]. Рисунки датируются временем от эпохи позднего палеолита до позднего средневековья (табл. I). Самые древние из них относятся к дюктайской археологической культуре (35–10,5 тыс. лет назад) и представлены немногочисленными изображениями бизона, быков и лосей (находятся на территории Центральной и Южной Якутии) в характерном для раннего искусства монументально-реалистическом стиле.

В эпоху неолита (6,2–3,3 тыс. лет назад) число обнаруженных рисунков возрастает, среди изображений животных преобладает образ крупного копытного животного тайги — лося. Н.Н. Кочмар со ссылкой на работу Н.К. Верещагина «Геологическая история лося и его освоение первобытным человеком» (1967) пишет, что после смены плейстоценовой фауны (мамонт, бизон) на голоценовую лось стал основой существования неолитических племен на огромном пространстве таежной зоны Евразии. Его изображения стали обычными сюжетами писаниц

¹ Шэнкэны — культовые антропоморфные деревянные столбики эвенков.

Северной Европы, Урала, Средней, Южной Сибири и таежной зоны Северо-Восточной Азии [Кочмар, 1994, с. 136].

На стоянках позднего плейстоцена и голоцене Якутии, за редким исключением, присутствуют кости лося и оленя, однако в процентном отношении кости лося составляют от 0,6 (палеолитические слои Дюктайской пещеры) до 92,5 (неолитические слои стоянки Белькачи) от общего количества определяемых костей. На этих стоянках кости зайца немногочисленны [Бое-скоров, 2003].

Реалистично переданный образ основного промыслового зверя являлся неотъемлемым атрибутом охотничьей магии таежных племен. В наскальных рисунках Якутии подчеркнуты характерные анатомические особенности лося: высокая холка, горбоносая морда. Животные изображались отдельно и в композициях, статично и во время движения, а добытые охотниками — головой вниз. Рисунки различаются стилевыми особенностями: обведены только по контуру или полностью залиты краской, в эпоху бронзового века возник так называемый «скелетный» стиль. Введение образа лося в сложные композиции космогонического характера [Жукова, 1996б] объясняется особой значимостью животного в структурировании мифопоэтической Вселенной и ее отдельных элементов.

Н.Н. Кочмар считает, что для южноякутских, верхнеамурских, ангарских, среднеенисейских писаниц характерны преимущественно анималистические сюжеты на охотничью тему, и цитирует известного исследователя первобытного искусства Сибири А.П. Окладникова, который отмечал прежде всего отражение в них культа лося, связанного с магией охоты, космогонией и мифологией, наиболее полно сохранившейся, по его мнению, у тунгусов [Кочмар, 1994, с. 23].

В бронзовом веке (I тыс. до н.э.) наметилось очевидное преобладание образа человека, реалистические рисунки лосей по-прежнему наносились на скалы, но в целом этот стиль уступил место зоо- и антропоморфным шаманским изображениям.

На эпоху раннего железного века (с I тыс. н.э.) приходится начавшийся еще в бронзовом веке упадок наскальной живописи. Реалистическая передача образа лося еще присутствовала, однако возросло число групповых, композиционных рисунков оленей, исчезают сюжеты с фантастической потусторонней тематикой. В изображении животных (преимущественно оленей) стали преобладать сильная геометризация и стилизация. Появилась оленеводческая тематика [Окладников, Мазин, 1976, с. 103; 1979,

с. 76], не исключено, считает А.Н. Алексеев, что «в отрогах Алданского Становника в конце II — начале I тыс. до н.э. могли обитать группы оленеводческого населения» [1996а, с. 66]. В то же время интерпретация некоторых рисунков со сценами оленеводства оспаривается учеными, на поселениях этого времени не были обнаружены следы одомашнивания оленя [Алексеев, 1996б, с. 27]. Исследователи придерживаются мнения об относительно позднем появлении домашнего оленеводства как в Южной Якутии, так и в тундровой зоне: во второй половине I — начале II тыс. н.э. [Там же; История и культура эвенов, 1997, с. 16–17; Крупник, 1989, с. 146]. На наш взгляд, крайне затруднительно определить по остеологическим остаткам, дикому или домашнему оленю они принадлежат. Кроме того, на начальных этапах число домашних оленей было незначительным, экономика хозяйства оставалась присваивающей. Так, в тундрах Евразии быстрый рост поголовья домашних оленей начинается только в XVIII в. [Крупник, 1989, с. 147]. Невелики различия в изображениях диких и домашних оленей на священных ковриках *наму* оленных эвенков-орочонов (XX в.) (см. об этом ниже).

Интересно также отметить, что по ясачным книгам «во всем Прибайкалье в XVII в. (преимущественно в 1680-х гг.) учитывалось приблизительно 3,6 тыс. эвенков, из которых 1,9 тыс. чел. составляли скотоводы, 1,5 — оленеводы и 0,2 — бесскотные эвенки» [Туголуков, 1985, с. 12]. Необходимо учитывать различия хозяйственно-экономических типов у населения Прибайкалья, поскольку оттуда в разные периоды истории происходила миграция населения на территорию Якутии.

Вышеприведенные материалы показывают, что расцвет темы изображения лося в творчестве первобытных художников средней Лены и Южной Якутии приходится на неолитическое время. Другие животные и птицы, добываемые ради мяса, — дикий олень, горный баран, глухарь по частотности изображения значительно уступают лосю. Таежные хищники — медведь, волк присутствуют редко, изображения зайца единичны.

На севере Якутии исследованных памятников такого рода совсем немного: два на р. Оленек и два на р. Индигирка [Кочмар, 1994, с. 147]. Непроверенными остаются многие устные сообщения об обнаружении рисунков на скалах Верхоянья, реках Колыма, Березовка, Малый Анюй, в бассейне Вилюя [Там же, с. 19]. Повышенный интерес ученых к писаницам Южной Якутии и их лучшая изученность имеют несколько причин: 1) начало широкого и целенаправленного обследования наскальных

изображений Якутии, начатое Ленской историко-археологической экспедицией в 1940 г., связано с тем, что «первоначально надеялись усмотреть прежде всего следы древней письменности якутов», т.е. на раннем этапе и в последующие годы не предпринимались комплексные исследования наскального искусства автохтонных доякутских культур; 2) в географическом отношении этот район более доступен для научных экспедиций, определяющими являются природно-климатические условия и относительно малая затратность полевых работ; 3) на протяжении последних десятилетий XX — начала XXI в. район Южной Якутии был базовым для проведения летних археологических практик студентов исторического факультета Якутского государственного университета им. М.К. Аммосова (ныне Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова), благодаря чему имелась возможность вновь обращаться к обнаруженным ранее памятникам с целью их уточнения и тщательной сверки. В целом же степень изученности писаниц Якутии невелика: «...они пока познаны хуже, чем другие памятники материальной культуры, в частности, стоянки каменного века, эпохи бронзы и раннего железного века, а также этнографические древности» [Кочмар, 1994, с. 146]. Трудно не согласиться с мнением исследователя.

За прошедшие после неолитической эпохи три тысячи лет в Северо-Восточной Азии не было каких-либо серьезных природно-климатических катаклизмов. В настоящее время лось продолжает оставаться самым крупным промысловым животным таежной зоны, и не удивительно, что у современных малочисленных народов Якутии, охотящихся на лося, образ этого животного продолжает занимать одно из видных мест в картине мира, мифологии, религиозных воззрениях. Согласно некоторым исследованиям, оленеводческая тематика появляется в наскальном искусстве Южной Якутии в период раннего железного века и связана с начальными этапами расселения по Восточной Сибири тунгусских племен [Шавкунов, 1990]. В это время, вероятно, началось распространение тунгусского влияния на аборигенное, предположительно, уралоязычное, население. Значительную влиянию подверглась и языковая среда. Однако в духовной жизни — наиболее консервативной части национальной культуры любого народа образ лося продолжает функционировать и не утратил своих ведущих позиций. Для иллюстрации обратимся к материалам А.И. Мазина, собранным у оленных эвенков-орочонов, к концу XIX — началу XX в. населявших Юго-Вос-

точную Якутию (реки Витим, Олекма, Мая, Нюкжа) и берега Амура.

В космогонических мифах орочонов лось преобладает над всеми другими животными. Мифологические лось и лосиха являются похитителями солнца, на древность сюжета указывает отображение его среди наскальных рисунков р. Маи [Окладников, Мазин, 1979, табл. 53]. Четыре звезды (ковш) в созвездиях Большой и Малой Медведицы ассоциированы со следами лося и лосихи, по другой легенде ковш Большой Медведицы — лось-самец, три звезды ручки ковша — это три охотника: эвенк, юкагир и чукча [Мазин, 1984, с. 9–10]. В пантеоне орочонов высшее благодательное божество первоначально представлялось в образе дикого зверя — лося или оленя, и лишь с развитием шаманских представлений приобрело черты антропоморфизма. Эвенкийское высшее божество Энекэ Бугады — хозяйка тайги, зверей и рода человеческого — обитает в скалах бугады, святынях родового культа. Орочонский вариант божества — Энекан Буга, где энекан ‘бабушка’, буга в одном значении ‘лось во время гона’, в другом, возможно, позднем — ‘божественный’. Немаловажна связь Бабушки Лося — хозяйки тайги и зверей — со скалами, издавна имеющими рисунки с изображением лося. Другие обожествленные стихии орочонов — солнце, огонь — также имеют женскую природу и называются энекан. Ассоциативная связь хозяйки Земли с лосем доказывается исследованиями фольклора разных эвенкийских групп [Варламова, 2008б, с. 124–139].

Упадок наскального искусства в раннем железном веке стимулировал поиски иных способов сохранения сакральных рисунков. Увеличивалась мобильность населения вследствие приручения дикого оленя. Человек перестал быть «привязанным» к речным системам, как это было при передвижении с помощью плавсредств. Житель тайги со своим семейством мог теперь отправляться кочевать в поисках корма для оленей или на охоту, надолго покидать священные места. Другой причиной активизации поисков стало, по словам орочонов, «появление на родовых территориях посторонних людей и осквернение наскальных рисунков взглядами» [Мазин, 1984, с. 94]. Потребовалась замена монументально-статичных носителей информации на мобильные. Так, по-видимому, появились ритуальные замшевые коврики *наму*, что на диалекте верхнеамурских эвенков означает ‘родовая территория’; вплоть до XVII в. функцию ковриков исполняли наскальные рисунки, наносившиеся во время проведения

обряда *сэвэкан*². А.И. Мазин пишет: «Коврики представляли собой нечто наподобие иконы у христиан. *Наму* окурывали дымом, делали помазание кровью, приносили небольшие жертвы, бросая в огонь кусочки жира. Хранили *наму* в тайне от посторонних глаз в ритуальной шкатулочке *муручун* со святынями семьи или рода. *Наму* изготавливались по заказу шамана, и не для всех семей, а только для тех, у которых появилась в этом потребность: не водились олени, долгое время была неудачной охота, появились болезни. Изготовление *наму* приурочивалось к обряду *сэвэкан*. Во время этого обряда в *наму* вводили священную силу *мусун*³. Раньше *наму* были родовым достоянием, но с разложением первобытно-общинного строя некоторые родовые святыни перешли к семье. Многие эвенки <...> утверждают, что в древности *наму* рисовали не на ковриках, а на священных скалах, где чаще всего живет *Сэвэки*, куда часто приходит *Энекан Буга*. По их представлениям, наскальные рисунки (онён) не что иное, как изображение их родовой территории. Многие из эвенков старшего поколения убеждены в том, что наскальные рисунки никто из людей не рисовал, это дело рук *Сэвэки*» [1984, с. 22–23].

Имеются два вида ковриков — охотничьи и оленные, которые изготавливались как женщинами, так и мужчинами. На оленных *наму* животные представлены исключительно домашними оленями, число их варьируется от 11 до 36, фигуры различаются по полу и возрасту. Здесь же изображены космические светила и звезды, антропоморфные фигуры помогающего людям

² *Сэвэкан* — обряд являлся многодневной церемонией и был направлен на получение священной силы *мусун* от *Энекан Буга* и ее помощника *Сэвэки*. Этим обрядом у эвенков-орочонов начинался Новый год [Мазин, 1984, с. 91].

³ Эвенкийская писательница, д-р филол. наук Г.И. Варламова (Кэптукэ) силу *мусун* объясняет как живую энергию движения или жизненную силу, неизримо присутствующую в природных объектах и некоторых ценных предметах, изготовленных человеком [2004, с. 59–60]. По-видимому, *мусун* можно сравнить с древнекитайским представлением о драгоценной милости *дэ*. Постоянное получение *дэ* — это высший идеал архаической жизни древних китайцев. *Дэ* связано с ощущением дара как благодатного потока или ниспадающего счастья. В понятие «счастье» входят: долголетие, спокойная смерть, многочисленное потомство, здоровье, радость. Источником дара выступают духи и правители, причем «небесный» и «земной» дары терминологически и по сути явления принципиально однородны [Крюков, 1988, с. 63, 68]. Живая энергия движения в виде капель благодатного небесного «дождя» изображалась на писаницах Якутии начиная с эпохи неолита, она же обнаруживается в украшениях юкагирской одежды. Ср.: духовную силу *пуха* североамериканские индейцы выпрашивали, оставаясь на ночь под древними наскальными рисунками [Окладникова, 2003, с. 205–206].

доброго духа *Сэвэки* и хозяина оленевого стада. На охотничьих *наму* присутствуют представители животного мира тайги (лось, дикие олени-самцы, изюбр, птицы и др.) и космогоническая символика. Все рисунки выполнены на коже в технике сплошной заливки красной (в особых случаях — белой) краской в традиционном реалистическом стиле [Мазин, 1984, табл. 1–3]. У домашних оленей обозначено по четыре ноги, фигуры находятся в движении, реалистичны, почти у всех глаза выделены нераскрашенными участками кожи. Дикие животные обозначены профильно, имеют по две ноги. Количество ног не может быть различительным признаком домашнего и дикого оленя, традиция изображать двух- и четырехногих зверей существовала со времен палеолита (табл. I).

Таким образом, коврики отражают представления эвенков об окружающем мире⁴ и являются функциональными заместителями и преемниками древней монументальной живописи Верхнего Приамурья и Южной Якутии.

Зооморфные черты лося присутствуют в шаманской атрибутике орочонов: фигуры духов-помощников шамана — мамонт и рыба налим — сделаны из дерева и железа и украшены лосинными рогами [Там же, с. 20–21]. Изображения лося имеются на бубне и среди подвесок шаманского костюма; из рогов животного делали обрядовые блюдо и ложки. Интересно, что для обряда шаманского посвящения для неофита обычно добывали белого или с белыми пятнами лося. Будущий шаман «одевался в шкуру убитого лося, катался, бегал и кричал, подражая лосю. Эту процедуру он проделывал для того, чтобы он сам, духи и душа убитого лося породнились» [Там же, с. 82]. Амурские эвенки из рода Кэптукэ шили мужской шаманский костюм из лосиной шкуры и головной убор с лосинными рогами. На верхнюю часть стопы пришивали железную пластинку урун ‘копыто’, «костюм в целом был как бы образом небесного лося» [Варламова, 2004, с. 89].

Велика роль этого животного, наряду с диким оленем, в охотничьей магии, обрядах, запретах и оберегах. У орочонов А.И. Мазиным записан интересный обряд вызывания охотничьей удачи: мужчины перед охотой из веток, палок, травы делали муляж лося/оленя — своеобразный «натуральный макет» и

⁴ О том, что *наму* представляют собой счетно-календарную систему см. [Мазин, 2006]. Статья не сообщает, какой была счетно-календарная система орочонов до появления *наму*.

стрельбой из лука инсценировали его добычу. Затем шли на промысел. Для этих же целей из бересты или кожи изготавляли фигуры лосей/оленей, по реалистичности исполнения они аналогичны рисункам древних художников; их можно причислить к произведениям так называемого мобильного искусства.

Из запретов и оберегов орочонов приведем следующие:

«Нельзя хвастаться, что убьешь лося или оленя, — услышит и не придет на выстрел.

Нельзя хвалиться, когда убьешь лося или оленя, — услышат другие, больше не попадутся.

Нельзя кидать кости лося или оленя в огонь или разбрасывать — обидится душа *хэян*⁵ и сообщит другим, зверь не будет попадаться» [Мазин, 1984, с. 39].

В целом обнаруживается удивительный для оленеводческого народа весьма развитый охотничий культ лося. Маркерами составных частей шаманской Вселенной — Верхнего, Среднего и Нижнего миров орочонов являются лось и части его тела. Не без основания А.И. Мазин писал, что «шаманские мировоззрения эвенков-орочонов, по сравнению с другими группами эвенков, формировались совершенно в иной социальной среде. У них другие представления о Вселенной, ее устройстве, душе, духах-хозяевах» [Там же, с. 104].

Экскурс в религиозно-обрядовую сферу тунгусоязычной группы потребовался для того, чтобы показать очевидную преемственность от древности к современности магических практик охотников на лося. Это пример пролонгирования основных мировоззренческих установок и сохранения традиции изображения основного промыслового животного в наскальном монументальном и современном обрядовом мобильном искусстве.

Полагаем, что реалистический образ животного в позднем плеистоцене, неолите, бронзовом и раннем железном веке, как и «натуральные макеты» орочонов, отражают магическую практику воздействия на зверя, чтобы тот «дал себя добыть». В связи с этим в древности возникали магические способы «притягивания» охотничьей удачи. Этнографические материалы XX в. по орочонам показывают, что способы «притягивания» охотничьей удачи сохранились практически неизменными. Практическая часть включает изготовление реалистического изобра-

⁵ В представлении орочонов душу *хэян* имеют человек, животные, птицы, рыбы, насекомые и растения. Человек при рождении и после смерти обладает двумя душами — *хэян* и *оми*, души умершего впоследствии улетают вверх, а похойник приобретает душу *мугды* [Мазин, 1984, с. 25].

жения животного из бересты, кожи или чучела из веток с последующей стрельбой из лука. Использование лука в качестве орудия охоты однозначно указывает на глубокую древность обряда. Предположительно, часть рисунков лосей на скалах Сибири также могла служить мишенями, предназначенными для мечтания копий и стрельбы из лука.

В исследованиях, посвященных вопросам происхождения первобытного искусства, как одно из ранних звеньев его становления рассматривается *натуральный макет*, представлявший собой муляж зверя (когда, например, на тушу медведя, вылепленную из глины, набрасывали естественную шкуру, снятую вместе с головой) и предполагавший последующие коллективные действия вокруг него (охотничьи пантомимы, танцы, обряды инициации и др.). Основной темой этого действия была борьба со зверем, а «раны» на глиняной болванке — свидетельства его физического «умерщвления». Как форма ранней изобразительной деятельности, натуральный макет появился, вероятно, на границе среднего и верхнего палеолита, т.е. 35 тыс. лет назад, и исследован на находках из французских пещер. «Живучесть подобных явлений, — пишет А.Д. Столляр, — далеко за хронологическими рамками палеолита может быть показана на том примере, что впервые открытые архантропами и неандертальцами натуральные изобразительные приемы используются, пройдя через всю последующую историю, вплоть до современности, и не только остатками первобытных племен, но и в так называемом цивилизованном мире (голова зверя как декоративный элемент и т.п.)» [1972, с. 47].

В свете этой гипотезы могут быть рассмотрены изготавливаемые эвенками-орочонами и другими аборигенными народами Севера натуральные макеты промысловых животных (лось, олень, у эвенков также медведь) и их мобильные воплощения из подручных материалов (кожа, фанера) с последующими охотниччьими ритуалами. Древность этих магических действий уходит в глубь истории к археологическим культурам Якутии. Натуральный макет А.Д. Столляр считает звеном, связующим с еще более ранней формой изобразительной деятельности человека нижнего палеолита, ритуальным сохранением останков промыслового зверя (ср.: захоронение черепов, костей, рогов, копыт, глаз добытых промысловых животных в охотничьей практике народов Северо-Восточной Азии). Глиняная скульптура зверя, согласно этой гипотезе, в последующие периоды могла положить основание барельефу, а затем и плоскостному наскальному

рисунку с использованием природных красителей (табл. II, 1а, б, в). Подтверждение этой гипотезы в материалах первобытного искусства Якутии является одной из задач будущих исследований.

В тундровой зоне охотничья магия в отношении дикого северного оленя имеет тысячелетнюю историю, что подтверждают данные археологических раскопок, этнографии, мифологии [Бурыкин, 1993; Дьячков, 1992; Лаптев, 1961; Народы Сибири, 1956; Питулько, 2003а, б; Симченко, 1976; Туголуков, 1979; Фольклор юкагиров, 2005; Юкагиры, 1975]. Особую значимость в этих исследованиях будет иметь наскальная живопись Северной Якутии, в настоящее время практически не изученная.

Можно предположить наличие подобной архаики у современных охотников на лося — лесных юкагиров верхней Колымы. В настоящее время в достаточной степени не изучено значение образа лося в традиционной культуре одулов, однако накоплен определенный научный и эмпирический материал: исследования и записи фольклорных текстов о месте и роли лося в мифологии и устном народном творчестве, промысловые запреты и заклинания, тексты обрядов вызывания охотничьей удачи, детские игрушки (табл. II, 2а, б, в), посуда из рога лося. Лосиные рога имеет антропоморфный покровитель охоты. В.И. Иохельсон записал обращение одулов к духу-хозяину лося перед весенней охотой по насту:

«Лося-хозяин, отец, пожалей, сердце (т.е. храбрость. — Л.Ж.) сделай! Нас не убивай, на наши мучения смотри! Раньше нас как пил — этого не оставляй!» [2005а, № 42].

Приведем легенду в записи юкагира-чуванца А.Е. Дьячкова (р. Анадырь, Чукотка, 1893) о происхождении созвездия Большая Медведица.

«Будто бы бог весть когда она была общественным зверем, под именем Сохатый (Лось) ходила по земле, а в то время жили три брата и три сестры. В одно время братья с сестрами пошли в лес за охотою зверей; братья взяли луки и стрелы, а сестры взяли с собою ножи и прочие женские приборы для уборки сохатиного мяса; когда они увидели сохатого, то братья погнали его на лыжах, а позади их пошли сестры, тоже на лыжах. Но испуганный зверь сначала побежал по земле, а потом начал отделяться от земли и побежал по воздуху, и ловцы то же самое пошли по воздуху, наконец, поднялись, как говорят, до неба, и до сего времени догоняют сохатого по небесному своду. Даже указывают шесть звезд около Медведицы, в которые будто бы обратились братья и сестры» [Дьячков, 1992, с. 232].

Наряду с другими животными А.Е. Дьячков [1992, с. 235] назвал лося в числе духов-помощников шамана. Культ лося у охотников — таежных юкагиров и оленеводов эвенков-орочонов может быть показателем общности древних мировоззренческих установок и маркером пролонгирования их во времени.

Тема животных в петроглифах позднего неолита — бронзового века Якутии сопряжена с космологической тематикой. В этот период появились древнейшие графические модели Всемленной, рисунки и знаки, отражающие мифологизацию космического верха — Неба/Солнца-отца и космического низа — Земли-матери. В некоторые композиции включены антропоморфные существа и фигуры животных — лось, птицы, паук(?). Такие же сюжеты обнаружены в Приамурье, Забайкалье, на сланцевых плитках Западной Чукотки [Кирьяк, 1993, 1998, 2003; Мазин, 1986; Окладников, Запорожская, 1969, 1970, 1972; Окладников, Мазин, 1976, 1979].

В Якутии графические космологические схемы впервые выделены на среднеленских писаницах [Жукова, 1994]. В некоторых за основу знакового обозначения Неба взята дугообразная арка, прабразом ее могло послужить такое явление природы, как радуга. Наш информант одул Д.Г. Дьячков на вопрос о предполагаемой им «форме» Неба, ответил: «По радуге». Радугу называют *кужсуун шөрилэ* ‘небесный узор’, а также *пүгээд онораа* ‘теплый язык’ (от *пүгэсь* ‘тепло’), последнее название является соматической метафорой. Интересно, что радугу-арку⁶ некоторые северные народы ассоциируют с лосем: лопари «под видом радуги рисуют огромного лося, пьющего воду из реки» [Окладников, Мазин, 1979, с. 63]. Как варианты, арки на скалах имеют прямоугольную, многоугольную и неправильную форму, зачастую они украшены «рогами» от одного до девяти — солнечными лучами. Внутреннее пространство арки редко лишено рисунков, обычно внутри помещен косой крест⁷, переходящий позднее в изображение птицы или человека. Знаки Неба почти всегда сопровождаются мелкими штрихами, мазками краски — это небесный «благодатный» дождь, осыпающий Землю (священная сила *мусун*, дэ) (табл. II, 3а–в, 4а–з; III, 1а, б).

⁶ В некоторых древних и современных тюркских языках слово *arka* является соматизмом в значении ‘спина’, ‘верхняя часть спины’ [Габышева, 2009, с. 58].

⁷ Чуванец Е.А. Дьячков в 1893 г. писал: «Фигура креста особого названия у инородцев не имеет. (Очевидно, под инородцами автор имел в виду чуванцев, омоков и юкагиров р. Анадырь. — Л.Ж.) На чукотском и ламутском [эвенском] наречии крест и Бог называются одним словом, по-чукотски *агань*, по-ламутски *хавки*» [1992, с. 221].

В композициях под сложносоставными знаками Неба (табл. III, 2, 3) на писанице Суруктах-Хая (средняя Лена) помещены фигуры лосей [Окладников, Запорожская, 1972, табл. 23, 24]. На рис. 2 (табл. III) самец-лось обращен головой вниз, в петроглифах Якутии так расположены добытые животные, убитые противники, в пиктографическом письме юкагиров — умерший человек, погибшая собака [Иохельсон, 2005б, рис. 69з, 71д]. Между знаком Неба и животным прочерчена линия горизонта или дорога, разделяющая основные космические миры. Над дорогой справа помещена фигура человека и овал (шаман с бубном?). Композиция иллюстрирует одну из важнейших для охотничьих коллективов тем: возрождение добытых животных и новое наполнение ими тайги. Мелкие штрихи внутри контура зверя следует читать, вероятно, как животворящий небесный дождь, «живую энергию», которая чудесным образом возвращает к жизни добытое животное.

Продолжает тему размножения промысловых зверей рис. 3 (табл. III). Под знаком ниспосылающего Неба помещена беременная лосиха, внутри нее показан детеныш, имеющий два уха и два небольших рога, т.е. будущий самец. По этнографическим данным, промысловики обычно охотились на самцов, самок добывали в редких случаях.

Рассмотренные композиции с писаницы Суруктах-Хая являются не только отражением промыслового-охотничьего культа и культа плодородия, но приобретают емкий философско-космологический смысл. Здесь обнажаются и получают констатацию основные доминанты мировоззренческой концепции человека неолитического времени, последовательность и логику которой еще предстоит «прочитать» по писаницам. Для такой реконструкции одними из главных источников служат архаические пластины фольклора, древности духовной и материальной культуры современных северных народов. Наскальные рисунки и знаки представляют собой идеографические послания древних художников будущим поколениям, мы же, постигая содержательную глубину знакового мира, совершаем ретроспекцию в мифопетническое мышление далеких предков.

Отметим существенное различие рассматриваемых композиций: они воссоздают космологические модели разноуровневых Вселенных. Первый рисунок моделирует трехчастную Вселенную: знаковое Небо — верх композиции, горизонт/дорога и фигура человека — ее средняя часть и нижняя часть — добытое животное. Такова структура трехчастного мифологического кос-

моса: Небесное божество — даритель всех благ; мир живых людей и животных с фигурой посредника, предположительно шамана; Нижний мир мертвых. Данная структура явилась базисной для возникновения многих мировых религий. Вторая композиция свидетельствует о более ранних воззрениях, она двухчастна и представлена первоначальной божественной парой: идеограмме Небо-отец соответствует реалистический рисунок Земли-матери — Лосихи. По-видимому, предшествующим был образ мифической Вселенной, где оба начала — отцовское и материнское — предстают в зооморфном лосином облике. Интерпретация божественного Неба-отца в исходной зооморфной ипостаси обнаруживается на алданской неолитической писанице [Окладников, Мазин, 1979, табл. 50]. Лось-самец изображен с петлей-каплей в подбородочной части (семантика каплевидного знака будет раскрыта в специальном разделе главы). Рассматриваемая композиция на скале Суруктах-Хая (табл. III, 3) знаменует собой этап дуальных представлений о структуре космоса, выработанных мифопоэтическим сознанием людей дошаманского периода, далее же начинается новая эпоха в истории человеческого сознания — эпоха трехуровневой шаманской Вселенной. Зооморфными символами трехуровневой Вселенной у охотников тундры и тайги выступали лось/олень как маркеры Верхнего, Среднего и Нижнего миров [Там же, с. 60].

Примечательно, что обе космологические модели несут следы поздних коррекций и добавлений. Полагаем, что первая из рассмотренных композиций первоначально была двухчастной: знаку дарящего небесного отца соответствовал рисунок реинкарнирующего добытого животного. Позднее композиция была превращена в трехчастную: подрисована линия горизонта/дороги — символ Средней земли, фигура человека и другие рисунки на периферии, о чем может свидетельствовать пространственное построение всего рисунка. Во второй композиции рядом с символом Неба-отца и Землей — беременной лосихой подрисованы знаки, семантика которых будет выяснена в данной главе.

На хронологически близкой писанице Бэшегтуу в Забайкалье (бронзовый век) изображен вариант бинарной Вселенной, построенной на геометрических символах [Окладников, Запорожская, 1969, ч. 1. табл. 78, рис. 12]. Знаком Неба является круг с прямым крестом внутри, знаком Земли — подпрямоугольник с точками — «небесной благодатью» (табл. II, 3а). Прямой крест, по-видимому, с той же символикой подрисован к обозначению Неба в рассмотренной выше композиции (табл. III, 3); рамки с

точками характерны для писаниц Приамурья (табл. III, 1a) [Мазин, 1986, табл. 59]. Исследователи считают, что такие прямоугольники и квадраты «могут быть прочтены как магические знаки плодородия Земли-матери, ее рождающего чрева» [Окладников, Мазин, 1979, с. 85]. Графема Вселенной с писаницы Бэшшегтуу является знаковым обозначением первичной космической пары, она логически закончена, графически проста. «Относительная простота геометрических символов обеспечивала стабильность и точность моделирования мифопоэтических объектов... Геометрический “код”, связанный с установкой на идеализацию и унификацию реальных объектов, служил удобным средством для классификационных целей, в частности для создания универсальных схем, подчеркивающих единство разных сфер бытия (ср. противопоставление *круг — квадрат*)» [Топоров, 1980а].

Кроме рамок с точками на писаницах Якутии встречается иное знаковое обозначение женского начала. Знак представляет собой направленный вершиной вниз рассеченный треугольник — распространенный женский символ [Там же], л. юк. *жонжолбонги* ‘расколотая’ [Спиридовон, 2003, с. 14]. Знак включен в космологическую модель с писаницы Ат-Дабан (средняя Лена) периода бронзового века. Композиция трехчастна: ее верхнюю часть составляет лучистая дуга с косым крестом внутри; ниспадающая небесная благодать передана условно четырьмя штрихами внутри подпрямоугольника (женский символ); ниже изображен рассеченный треугольник (табл. II, 3б). В контексте этой композиции треугольник — символ Земли, женского, материнского начала, воспринимающего ниспосланную Небом живительную силу. Материнство третьего уровня отмечено еще одним дополнительным изображением — здесь помещен рисунок наподобие сумы, кожаного мешка или материнской утробы. Рассеченный треугольник и материнская утроба — два основных символа плодоносящего начала, так древним художником отмечено смещение женских знаков со второго уровня на третий в шаманской мифопоэтической модели Вселенной.

На первый взгляд, символика второго уровня этой модели составлена женскими символами (рамка с четырьмя штрихами), но в контексте ат-дабанской модели «небесная благодать», «божье семя» переосмыслены мифопоэтическим мышлением древних людей в «божьих посланцев», посредника и жреца, «божьего сына» [Жукова, 1994]. Мужская активная самость (земная, а не космическая) «вклинивается» в структуру мифопоэтической

бинарной картины мира. Образы мужчин-посредников стали заполнять второй уровень создающейся новой трехчастной модели Вселенной. В рассматриваемой композиции этот уровень дополнен горизонтальной линией, ограниченной «шляпкой» в виде гвоздя. Возможно, изображен посох или колющее оружие (пика, копье, кинжал) — известные атрибуты власти в древних обществах. Кинжал, посох, столб, жезл — ряд семантически близких предметов, соответствовавших мужскому началу; тем самым знаково усилен патернитет уровня посредников. Если не принимать во внимание дополняющие элементы (посох, суму, основание солнечной арки), абрис всей модели имеет специфическую форму, у которой верхняя овальная часть противоположна ост锐ному низу. Здесь находит объяснение каплевидная форма шаманских бубнов (табл. III, 4а, б). Трехчастная ат-дабанская графема представляет древний прообраз формы и семантики шаманских бубнов народов Сибири.

Не менее важны в наскальном искусстве эпохи неолита — бронзового века антропоморфные рисунки. Изображения людей (писаницы, скульптура и пр.) более раннего времени в Якутии не известны. На севере Дальнего Востока среди предметов мобильного искусства верхнего палеолита и мезолита встречаются изображения человека [Кирьяк, 2003, с. 13–16]; групповые и одиночные антропоморфные фигуры, синхронные дюктайской верхнепалеолитической культуре Якутии, имеются на писаницах Приамурья [Мазин, 1986, с. 101–102]. Древнейшие женские фигурки из мамонтового бивня, так называемые палеолитические Венеры, найдены на юге Сибири. Исследователи полагают, что фигурки несут информацию о том, что в древних обществах женщина являлась хозяйкой огня, очага и дома, матерью-предательницей и хозяйкой зверей (о палеолитическом искусстве Сибири см. труды З.А. Абрамовой, А.П. Окладникова, П.П. Ефименко, Б.А. Фролова). «Скульптуры женских изображений глубоко символичны. Их смысловое содержание не тождественно отражаемой реальности. Их внутренние сюжеты многое сложнее. Они многослойны и неоднозначны. В этой символичности прослеживается связь бытия с сознанием, связь эмоций с идеей. Поэтому содержательная емкость женских образов, созданных скульпторами палеолита, и вызывает всевозможные ассоциации, и по мере развития научных знаний они воспринимаются во все более и более широком контексте» [Васильевский, 1987, с. 20–21]. Опираясь на значимость материнского начала в первичной картине мира, женщина была древней жрицей, руководительницей

обрядов. Несомненно, древние обряды сопровождались магическими действиями, сбором и изготовлением ритуальных предметов, нанесением сакральных рисунков, индивидуальными и массовыми заклинаниями, песнопениями, телодвижениями, танцами. Это были дошаманские языческие обряды.

Самые ранние изображения человека на писаницах Олекмы и Верхнего Приамурья датированы периодом раннего неолита [Окладников, Мазин, 1976, с. 85–86, табл. 7, 1], фигуры людей на скалах р. Нюкжи остроголовы (табл. III, 5). С согнутыми в локтях руками они композиционно расположены в две шеренги: четыре фигуры на расстоянии друг от друга внизу, вероятно спиной к зрителю, и компактная группа из шести человек с одной более крупной фигурой в центре. Возможно, запечатлена батальная сцена.

На р. Мае, притоке р. Алдан, антропоморфные изображения имеют острую и грибовидную форму головы, есть фаллические фигуры и роженица, между ног которой показан ребенок (табл. III, 6). Рисунки датированы IV–III тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1979, с. 60, табл. 47, 1].

Рисунки позднего неолита стилистически разнообразны: различаются остро- и круглоголовые изображения, незначительную группу составляют фигуры с другими абрисами головы. Особенностью остроголовых человечков является столбообразность верхней части тела и отсутствие шеи, отдельные фигуры с широко распостертыми руками приближаются к знаку креста. У некоторых показаны трехпалые конечности, часть фигур имеет выраженный признак пола — фаллос (см. табл. I, поздний неолит). Все основные отмеченные характерные черты поздне-неолитических изображений человека присутствуют в наскальном искусстве последующих эпох — бронзовом и раннем железном веке. Ареал распространения фигур очень широк: антропоморфные и зооморфные трехпалые персонажи встречаются на писаницах Приамурья, Забайкалья, Ангары, Томи, средней Лены, Южной Якутии [Кочмар, 1994, с. 138], Чукотки [Кирьяк, 2003]. В позднем неолите появляются рогатые человечки, в том числе танцующие и сидящие, маски-личины, а на писаницах бронзового века образ человека становится доминирующим. В целом происходит переход от реалистического стиля в искусстве к условности и стилизации, что связано с развитием шаманской темы [Кочмар, 1994, с. 138–142].

Рисунки бронзового века Якутии имеют определенное сходство с иероглифами и знаками древнего Китая, аналоги извест-

ны в Забайкалье, на Ангаре, среднем Енисее [Алексеев, Пеньков, 2006; Кочмар, 1994]. В эпоху раннего железного века, как уже отмечалось, продолжился начавшийся в бронзовом веке упадок наскальной живописи. Среди изображений по-прежнему встречаются остро-, кругло- и рогатоголовые, трехпалые и фаллические антропоморфные фигуры, некоторые — с шаманской атрибутикой. Об изображениях человека средневекового периода Н.Н. Кочмар пишет: «Они, как некий архаизм или исчезающий пережиток, появлялись на скалах с древними рисунками, а то и обособленно... Стилистически они подражательны и как бы копируют рисунки предшествующих эпох» [1994, с. 142]. У скал нижней Олекмы, Амги, Алдана и Лены с рисунками и без них исследователи находят поздние жертвенники и святилища с антропоморфными поделками из дерева *шэнкэнами* и сопутствующими этнографическими материалами, датированными от второй половины II тыс. н.э. вплоть до второй половины XX в.

Пример пролонгирования традиции во времени и сочетания в одном культурном комплексе остро-, кругло- и рогатоголовых фигур находим в современном изобразительном искусстве лесных юкагиров. В 1990–1991 гг. жителем с. Нелемное, знатоком национальной культуры В.Г. Шалугиным изготовлены из дерева (тополь, тальник) шесть культовых антропоморфных фигур, высота изделий 15–20 см (табл. IV, 1–6). По абрису головы они делятся на три группы: остроголовые (рис. 1), круглоголовые (рис. 2, 3, 5, 6), рогатые (рис. 4). Таково же деление по форме основания: с плоским, острым и раздвоенным концом. Все фигуры, кроме изображенной на рис. 4, фаллические.

Охранители домашнего очага *пэн йүёйа* (рис. 1, 2) имеют выраженные черты архаичности: у фигурок не обозначены шея, ноги, у мужского остроголового охранителя — руки. При сравнении с другими, изготовленными В.Г. Шалугиным скульптурами, они обнаруживают наименьшую рельефность и разработанность деталей, в особенности это касается мужской фигуры. У последней, кроме личины, ничто не выдает ее антропоморфности. У женского охранителя домашнего очага *пэн йүёйа* рельефной резьбой показаны сложенные на животе руки. По изобразительным характеристикам мужской охранитель близок вырезанным из дерева идолам *шэнкэнам*, являющимся магическими посредниками тунгусов в общении с благодательным божеством Энэкэ-бугады. В культовой практике орочонов Южной Якутии присутствуют остро- и круглоголовые антропоморфные фигуры из дерева — амулеты и святилища душ [Мазин, 1984, с. 30].

Представление о ритуальном пластическом искусстве одулов, пока еще слабо изученном, дают четыре других антропоморфных скульптурных произведения (табл. IV, 3–6). Помещенный на рис. 3 *йуёйа* — охранитель ребенка втыкался, как *ментая* эвенков-орочонов, заостренным концом в землю возле изголовья. Его делали круглоголовым и улыбающимся, символизирующим, что «ребенок сыт, здоров и все у него хорошо» (информация В.Г. Шалугина).

Йуёйа — охранитель промысла на рис. 4 имеет антропоморфную личину, увенчанную лосиными рогами, вся нижняя аморфно вырезанная поверхность покрыта резными рисунками животных, птиц, орудий охоты. В.Г. Шалугин пояснил, что охранителя ставили позади дома на охотничьей тропе перед выходом на промысел; *йуёйа* «приобретал» очертания тела и кочечностей того животного, на которого намечалась охота. По-видимому, подобных охранителей промысла имел в виду В.И. Иохельсон, когда писал: «Особое значение имели у юкагиров “деревянные человечки”, обладающие *пэдьуль* [‘дух-хозяин животного’]. Их называли *пэдьул-нэйэ шаан шоромохъ* [‘деревянный человек, имеющий духа-хозяина’]. На этих “деревянных человечках” рисовали животных, птиц и рыб, и шаман при помощи заклинаний вселял в них *пэдьуль животных*» [2005б, с. 221]. «Факт нанесения рисунков, изображающих животных, на скульптуру представляет собой большой интерес, — писал об этой особенности юкагирских изделий из дерева С.В. Иванов, — и, насколько известно, встречается крайне редко в искусстве народов Сибири» [1954, с. 531]. Мы не будем подробно останавливаться на явных разногласиях в названии деревянной сакральной скульптуры одулов, по нашим материалам, сочетание *шаан шоромонул* ‘деревянные человечки’ вышло из употребления, его заменило слово *йуёйа*. Однако В.И. Иохельсон характеризовал *йуёйа* как невидимых, живущих на земле злых духов [2005б, с. 222], ср.: *jié-jié* ‘злой дух в виде медведя’ [Спиридовон, 2003, с. 16].

Фигуры духов-помощников женщин, духов плодородия (рис. 5, 6) не входят в группу охранителей *йуёйа*, они имели утилитарное назначение — использовались в качестве сковорододержателей. Для этого в нижней части скульптурно вырезаны ноги в виде ухвата, руки показаны рельефно.

В целом коллекция изделий, изготовленных В.Г. Шалугиным, демонстрирует следующее: разнообразие форм мелкой

культовой пластики одулов конца XX в.; синхронное существование остро-, рогато- и круглоголовых абрисов головы, причем последние преобладают; параллелизм остро- и круглоголовой пластики одулов с аналогичными ритуальными предметами эвенков Южной Якутии. Женское начало представлено одной фигурой (рис. 2)⁸. Три поделки ассоциированы с мужским началом, в том числе имеющие острую (рис. 1) и круглую (рис. 5, 6) голову; у двух изделий пол не выражен (рис. 3, 4). Вариативность в оформлении головных частей изделий имеет параллели в наскальном искусстве древнего населения Якутии.

К другим не менее важным предметам, помогающим реконструировать мировоззрение древнего населения Восточной Сибири, относятся фрагменты бивней мамонта с насечками, нарезками, геометрическими узорами, рисунками, украшения из про- сверленных галечек, раковинных бус, подвески, костяные орнаментированные поделки, граффити. В своей совокупности они еще не стали предметом специального исследования. «Материал, включая и гравированную кость, — пишет М.А. Кирьяк, — достоин многоаспектного исследования. Удивляет повторяемость многих элементов дизайна (в виде различных геометрических фигур и их сочетаний), начиная от образцов самого раннего времени до средневековья» [2003, с. 164].

В неолитическое время самым массовым материалом, характеризующим развитие орнаментального искусства и уровень абстрагирования, были глиняные сосуды. В Якутии украшения сосудов раннего, среднего, позднего этапов неолита имеют определенную преемственность и обнаруживают аналоги в *шанбаар шөрилэ* — пиктографической письменности на бересте, исследованной В.И. Иохельсоном у лесных юкагиров [1898, 1934; 2005б, с. 610–628]. В результате предпринятого сопоставления [Жукова, 1986] предварительно определено, что мотив 1 пиктограмм известен на сосудах раннего и среднего неолита; мотив 2 и 5 — на сосудах всех этапов; мотив 3, 6, 7 — в среднем, позднем неолите; мотив 4 — позднем неолите; мотив 8 напоминает расщепленные валики на керамике бронзового века (табл. IV, 7). Пока можно только предполагать возможную семантическую связь крестообразных украшений глиняных сосудов позднего

⁸ А.П. Окладников со ссылкой на Э.К. Пекарского писал, что среди домочадцев духа-хозяина леса якутов *Баяная* имелась ««Круглоголовая» — дух женского рода, поддерживающая огонь на месте промысла» [Окладников, Запорожская, 1972, с. 83].

неолита с прямыми и косыми крестами писаниц Южной Якутии [Мазин, 1986, табл. 22–23]. Возможно, косые кресты на писаницах совмещены с антропоморфными фигурами и кинжалами — символами высшей мужской власти (табл. IV, 8). Крестообразные знаки известны в женском пиктографическом письме и на предметах быта юкагиров (табл. V, 1–6). Значимость креста в пиктограммах читается из контекста. Помещенный между женской и мужской фигурой крест обозначает любовь и счастье (табл. V, 1a, 6), а над одинокой девушкой — печаль и тоску (табл. V, 1б). Интересно отметить совмещенность креста и фигуры человека в юкагирских пиктограммах и древнем наскальном искусстве Южной Якутии.

Исследования неолитической керамики Японии привели И.А. Иофан к заключению о том, что высокие и торжественные сосуды «представляют модель мироздания в представлении человека эпохи Дземон. В орнаментации керамики типа кацудзака воплощено представление о двух сторонах мироздания — земной и небесной. Человеческая мысль выходит за рамки земного существования и вторгается в космос — вступает в эру мифотворчества. В это время возникает понятие вечности и одновременно созревают идеи необходимости упорядочения, приведения в соответствие явлений земного и небесного мира, создаются астральные культуры... Как известно, в эпоху неолита орнамент служил одним из способов познания окружающего мира, а также воздействия на него. Таким образом, орнамент выступает своего рода кодом космогонической символики» [Иофан, 1974, с. 19]. Нет сомнения, что орнамент на глиняных сосудах Якутии имел не только эстетическое значение, он нес определенную смысловую, космологическую нагрузку. Последняя может быть в какой-то мере раскрыта при совокупном изучении наскального искусства с привлечением материалов по традиционному искусству юкагиров и соседних древних народов.

Как в любом другом регионе, первобытное искусство Якутии отражало последовательное развитие представлений человека об окружающем мире. Населению позднего неолита — бронзового века были известны следующие доминантные идеи мифопоэтической картины мира:

- сложение основных оппозиционных пар, из которых наиболее четко прослеживаются: Небо — Земля, мужское — женское, верх — низ;

- запись оппозиционной пары Небо-отец и Земля-мать посредством знаков-идеограмм и реалистических изображений;

- создание мифопоэтических моделей двух- и трехуровневых Вселенных;
- мифологизация лося и объяснение через его образ процессов космогенеза, строения Вселенной, магии плодородия;
- наличие солярного культа;
- крест как символ божественной небесной сущности;
- представление о небесном божественном «дожде» — источнике жизни и всех благ;
- представление о реинкарнирующей душе: жизнь — смерть — возрождение.

На протяжении тысячелетий лось оставался главным промысловым животным и основной темой наскального искусства охотников Сибири. «Этнография Сибири вместе с археологией свидетельствуют и о глубокой древности представлений космического и космогонического характера, в которых образу лося — “живой Вселенной”, — принадлежит основополагающая, центральная роль, по крайней мере, на протяжении 6–8 тысяч лет» [Окладников, Мазин, 1979, с. 82].

Таковы основные доминанты мифопоэтической картины мира древнего населения региона. Эта картина мира была многоплановой и осознанной, о чем свидетельствует знаковость ее основных элементов — Неба-отца, Земли-матери и их дублирование посредством идеограмм и реалистических рисунков. Отсутствие закрепленных изобразительных стереотипов и стандартов дало возможность создавать вариативные графические модели Вселенной, так форма космического верха представлена в виде дуги, прямо- и многоугольными формами, лучи отсутствуют вовсе или показаны от одного до девяти лучей. Крест, преимущественно косой, приобретает орнитоантропоморфизм, а в связи с соляризацией образа лося возможна его зооморфная ипостась.

Абрис остро-, кругло- и рогатоголовых антропоморфных фигур неолита, по-видимому, имеет мифопоэтическое обоснование. Традиция сочетания разных абрисов головы сохраняется в прикладном искусстве одулов конца ХХ в.

Несомненно, перечисленные мифопоэтические элементы, получившие отражение в наскальном искусстве и потому ставшие известными, далеко не полные. Введение в научный оборот петроглифов северных районов Якутии и применение новых методов изучения писаниц, орнамента на глиняных сосудах, древних погребений, скульптуры и других артефактов, несущих мировоззренческий аспект, могут дать дополнительную информа-

мацию о структурных элементах ранней картины мира. Древние мифопоэтические символы не могли не повлиять на мировосприятие последующих поколений аборигенного населения, что мы наблюдаем в современных традиционных воззрениях эвенков-орочонов и юкагиров. Эти малочисленные народы Севера сохраняют значительный комплекс представлений предыдущих эпох, несмотря на иноэтническое окружение и его мощное культурное влияние.

Бронзовый век в Якутии закончился в конце I тыс. до н.э. с приходом новой волны переселенцев [Алексеев, 1996а, с. 76]. Возможно, в это дотунгусское время у древнего населения Якутии появился алтайский покрой обуви — один из тех элементов, который стал отличать праюкагиров от родственных древних уральцев [Василичев, 1963], расселенных от них к западу и востоку и в разное время испытавших влияние прибывшего населения. Южносибирские элементы обусловили локализацию праюкагирской общности племен и составили особый культурный пласт в космогонических воззрениях и материальной культуре. Этот древний пласт требует отдельного изучения.

Лось и дикий северный олень в картине мира по данным мифов и сказок

У юкагиров — таежных охотников на лося в окружающей природе практически отсутствуют те виды диких животных, которые теоретически могли быть ими одомашнены и приносили бы прибыль. Фольклорные тексты показывают, что одулы предпринимали попытки содержания в неволе мелких млекопитающих, в частности зайцев, лис. Сообщается, что некоторые семьи «зайчика как ребенка воспитывали» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 13, 14; Иохельсон, 2005а, № 6; Юкагиры, 1975, с. 236–237]. «Лисица была воспитанной дочкой старика и старухи» [Спиридовон, 1996, с. 46]. «Лиса, говорят, как дочка жила у людей» [Прокопьева, 2009, Приложение, текст № 9]. Среди наскальных рисунков средней Лены в местности Суруктах-Аан имеется изображение человека и беременной зайчихи (?) [Окладников, Запорожская, 1972, табл. 156, 2] (табл. V, 7). Народный юмор и отсылка к архаическим временам присутствуют в сказке, сообщающей, что три парня на охоту «на нарте поехали, вместо собак десять зайцев запрягли» [Иохельсон, 2005а, № 3].

Опыты одомашнивания мелких млекопитающих, по-видимому, не привели к желаемым результатам, только приручение

волка способствовало тому, что юкагиры стали собаководами. Собака приобрела исключительное значение в промыслово-хозяйственной и религиозно-обрядовой жизни. Впоследствии родовые группы охотников-собаководов обратились к хозяйственно-экономическому опыту соседних пришлых народов. Под влиянием тунгусов, якутов юкагирские группы стали переходить к оленеводству, скотоводству и коневодству, группы, освоившие новые виды хозяйствования, естественно вливались в этнический состав этих народов. Приняв крещение, юкагиры поступали на службу в русские казачьи отряды, служили проводниками, работниками и пр. Экономическое и культурное сближение способствовало «размыванию» аборигенного этнического пласта.

Фольклор таежных юкагиров содержит упоминание об оленеводстве, но образ домашнего оленя явно второстепенен и сложился под влиянием оленеводческой чукотско-корякской и тунгусской культур.

В конце XIX — начале XX в. юкагиры верхней Колымы продолжали вести традиционное охотничье-рыболовное хозяйство, а содержание собак имело полифункциональное значение (жертвеннное, защитное, промысловое, тягловое животное). Основным объектом промысла одулов оставался лось. В.И. Иохельсон сообщал, что юкагиры питались лосями, пренебрегая дикими оленями [2005б, с. 217], и вокруг «лосиной темы» строилась картина мира, система космогонических и иных представлений. Лося и дикого оленя одулы называют одинаково — *толоу*. Кроме того, сохранились эвфемизмы, указывающие на размеры животного: *пиэдээ* ‘маленькая гора’ [Там же, с. 479], *чомоолбэн* ‘как будто большой’, *чул* ‘мясо’, *чомон чул* ‘большое мясо’ [Николаева, Шалугин, 2002, с. 135]. Обеспеченность мясом является традиционным символом изобилия: «Мяса на дворе с дом величиной лежало» [Иохельсон, 2005а, № 27]. Сравнение лося с горой характерно и для эвенков-орочонов [Мазин, 1984, с. 12].

В одульском календаре в названии января содержится соматическая метафора: *йотнэйэ кинидээ* ‘месяц спинного хребта’ (*йоо* ‘голова’, *йоуъо* ‘спина’, *йотнъим* ‘управлять чем-либо’, *кинидээ* ‘месяц’), он же — ‘месяц горного хребта’, ‘месяц гор’ [Иохельсон, 2005б, с. 85]. С одной стороны, название января — «спинной хребет» выводится из одульского счета месяцев по суставам рук, при котором на январь — седьмой из двенадцати месяцев — приходится сочленение между головой и позвоноч-

ником [Иохельсон, 2005б, с. 85]⁹. С другой стороны, сравнение лося с горой позволяет предположить, что названия «горный хребет», «месяц гор» являются эвфемизмами и могут читаться как «месяц лося». С лосем косвенно соотнесен и декабрь — *йотнэйэдатлэ кинидъэ* ‘перед месяцем гор’ [Там же, с. 84]. В календаре одулов январь имеет еще одно, на первый взгляд, странное название: «месяц большой бабочки», а февраль — «месяц маленькой бабочки» [Там же, с. 85]. Объяснение этому будет изложено во второй главе.

У арктических народов тундры одно из главных мест в картине мира занимает дикий северный олень, длительное время являющийся основным объектом охоты, и с ним, в первую очередь, связаны представления о первопредках, тотемические воззрения. У охотников тундры гигантская Олениха — Земля-мать считалась прародительницей людей. Так, у саамов имеются сакральные представления о Важенке-матери, прародительнице человека, и о Мяндаше — Олене-человеке, превращающемся из животного в человека и наоборот. В мифологии нганасан и энцев Земля-мать представлена оленем темной масти, а Льдамать — белым оленем. Из шкуры Оленихи — Земли-матери вылезли голые черви — первые люди. Шерсть этой оленихи — лес, а насекомые в шкуре — животные [Симченко, 1976, с. 269–270]. В мифологии жителей тундровой зоны олень представлялся, по выражению А.П. Окладникова и А.И. Мазина, «живой Вселенной».

Тотемические представления — вера в мифическую родственную связь человека с объектами живой и неживой природы — зародились в глубокой древности. В эту магическую связь были вовлечены представители животного, растительного мира, объекты и силы Природы. Аборигены Австралии в XIX–XX вв. в качестве тотемов имели не только представителей местной фауны и флоры (кенгуру, страуса эму, птицу козодой, ящерицу, насекомых, растения), но и природные явления — тотемы дождя, солнца, горячего ветра [Токарев, 1986, с. 46]. У охотничьих народов Сибири и арктического побережья Евразии тотемические представления, свойственные аборигенам Австралии, и основанные на них тотемные экзогамные кровнородственные группы, обнаруживаются слабо. Исследователь циркумполярной

⁹ Н.И. Спиридовон писал, что на январь приходится макушка головы [1996, с. 55], аналогичный счет месяцев имеют эвены Верхоянья [Алексеев, 1993, с. 10–11]. Счет месяцев по суставам считается тунгусским [Туголуков, 1979, с. 100].

культуры охотников на дикого северного оленя Северной Европы Ю.Б. Симченко пришел к выводу о том, что тотемизм практически не оставил следов в культурах народов от Скандинавии до Чукотки: «Здесь так и не оформились четкие представления о зооморфных предках, не создались сколько-нибудь очевидные экзогамные коллектизы, основанные на тотемистических представлениях» [1976, с. 270].

Между тем следы этого явления обозначены в традиционной культуре одулов. П.Е. Прокопьева в своей монографии посвятила раздел установлению пережитков тотемизма в юкагирском фольклоре, опираясь на опубликованные данные, в особенности труды В.И. Иохельсона, а также собственные полевые материалы [2009, с. 56–71; 2011, а, б, г]. Среди юкагирских родов, носивших в конце XIX — начале XX в. названия животных — *Анид-омок* ‘Рыбный род’, *Эрбэткэн-омок* ‘Гусиный род’, наиболее известен *Чолборо-омок* ‘Заячий род’, он же *Чолборо кудэйэ* ‘Заячье поколение’, *Чолборо миибэ* ‘Заячий обычай’. Заяц является одним из популярных героев в одульском устном народном творчестве. Исследователь на основе тщательного анализа пришла к выводу: «В образе Зайца обнаруживаются характеристики не только тотемного предка, но и культурного героя-трикстера, что часто сопутствует образу первопредка в фольклоре» [2009, с. 67]. О Рыбном и Гусином родах дополнительных сведений нет. В родовых названиях лесных юкагиров не упоминаются крупные копытные животные — основные объекты охоты. Для определения роли и места лося и дикого северного оленя в картине мира обратимся к записям устного народного творчества — текстам космогонического и этиологического характера, сказкам, в том числе о животных.

Самые ранние записи юкагирской космогонии сделаны в конце XIX в. юкагиром-чуванцем, учителем А.Е. Дьячковым в с. Марково (р. Анадырь, Чукотка) [1992, с. 231–232]. В.И. Иохельсон сожалел о том, что одульских мифов космогонического характера ему записать не удалось, информанты ссылались на то, что «это знали древние люди» [2005а, с. XII]. Все же один текст такого рода — «Юкагирскую сказку о происхождении чукчей» исследователь опубликовал [2005б, с. 411–413]. В XX — начале XXI в. от лесных и тундровых юкагиров записаны мифы о создании Земли, ее ландшафта, человека и животных, а также тексты о вторичном переустройстве мира [Жукова и др., 1989, ч. 1; Жукова, Прокопьева, 1991; Лунное лицо, 1992; Фольклор юкагиров, 2005; Юкагиры, 1975].

В цикле мифов о первотворении в записи А.Е. Дьячкова создателями Земли и жизни на ней выступают два безымянных неолицетворенных духа — представители доброго и злого начал. В более поздних версиях, записанных в 1986—1989 гг. от верхнеколымских юкагиров с. Нелемное, в качестве демиургов выступают Христос и Сатана. Обратившись гагарой, Сатана нырнул в воду и достал со дна землю [Лунное лицо, 1992, с. 32—33]. В отличие от записей А.Е. Дьячкова, в более поздних мифах демиурги антропоморфны, представляют мужское начало и олицетворены через образы христианской мифологии. Примечательно уточнение верхнеколымского информанта Д.Г. Дьячкова о том, что Христос и Сатана — братья, мать у них одна. Этим уточнением определяется единый источник сил добра и зла, восходящий к высшей прamatери всего сущего. Следы мифа известны в фольклоре тундровых юкагиров [Юкагиры, 1975, с. 239].

Миф о ныряющей птице, достающей со дна водоема землю, является одним из древнейших, и лишь позднее, как полагают исследователи, в его структуру были введены образы демиургов-противоборцев. Варианты мифа известны в мифологии многих народов Северной Евразии, индейцев Северной Америки, у славян [Иванов, Топоров, 1982; Мифы..., 1990, № 2, 105, 106; Напольских, 1990; Окладникова, 2003, с. 225—227; Прокопьева, 2003, с. 88—89].

Юкагиры-чуванцы созвездие Малой Медведицы называют Уточье Гнездо. «Будто бы Господь, когда сотворил утку, указал ей на уточье гнездо и сказал, чтобы она клала свои яйца по плану расположения звезд, заключающихся в Малой Медведице» [Дьячков, 1992, с. 232]. Лесные юкагиры Малую Медведицу называют «дух горного барана», а Большую Медведицу — иносказательно «Свесившийся» [Спиридонов, 2003, с. 20, 24], однако, по данным В.И. Иохельсона, *монобод-айби* ‘духом горного барана’ именуют Большую Медведицу [2005б, с. 471].

В этом цикле мифов определенную роль играют дикие и домашние животные, в том числе основное домашнее животное пешего охотника — собака. Известно, что в жизни таежных охотников в прошлом собака была первым помощником промысловика, выполняла сторожевые и защитные функции, служила тягловым животным в зимних и летних перекочевках, части ее тела использовали в качестве оберега в магических целях (фольклорные тексты упоминают мочевой пузырь, внутренности с неродившимися еще щенками), являлась основным жертвенным животным. Тем более странно, что в этой серии одульских ми-

фов собака не прямо, но косвенно помогает Сатане, а не Христу. Она теряет ключи от хранилища, Сатана портит первых людей, отчего их внутренность становится грязной (ПМ П.Е. Прокопьевой, опубл. [Жукова, Прокопьева, 1991, № 3]). Собака — единственное из животных берет шкуру у Сатаны, чем навлекает на себя проклятия Христа. Теперь у собаки «жизнь такая: всегда привязана ремнем, ест то, что человек даст, а не будет человек кормить — подохнет» [Лунное лицо, 1992, с. 34–35]. Однако взаимодействие образов Сатаны и собаки находит объяснение в глубинной связи зловредного мифологического персонажа с первопредком юкагиров (см. гл. 3). В этом контексте взаимодействие прародителя с главным помощником охотника — собакой логически объяснимо.

Отрицательная коннотация образа собаки имеет древние корни, обнаруживаемые в этиологических мифах народов Юго-Восточной Азии, Индии и Западной Сибири [Фрэзер, 1984, с. 22, 36]. Собака — посредник между божеством и людьми (иногда также заяц, паук, черепаха) или помощник демиурга при создании людей. Марийский миф (финно-угры) напоминает «некоторые эпизоды из преданий племени тораджа и индийских туземцев»: собака должна была сторожить вылепленное из глины тело человека. Однако дьявол прельстил собаку меховой одеждой, оплевал тело человека. Возвратившийся бог пришел в отчаяние и решил вывернуть тело наизнанку. «Вот отчего у человека такая грязная внутренность», в тот же день собака была проклята божеством [Там же, с. 23]. Близкий вариант мифа записан у хантов и манси [Мифы..., 1990, № 14, 114].

В этой серии одульских этиологических текстов лось и дикий северный олень присутствуют как второстепенные. Вслед за осуждением собаки Христос дал шкуру оленю и хвалил его: «“Ты меня ждал. Чтобы то, что на земле растет, ты всегда ел”. Поэтому дикий олень ни в чем не нуждается, ходит, где хочет. Никто его не привязывает. На земле ягод много, мхов разных — все это ест олень» [Лунное лицо, 1992, с. 35]. Следом за оленем Христос выдал шкуры корове и лошади и благословил их. В мифе «Как Христос делал жизнь на Средней земле» Христос и его три помощника «где животных видели — там место делали, какая еда есть — той кормили. Лошади, корове — траву, лосю — ветки тальника, дикому оленю, домашнему оленю — лишайники дали. После этого пошли и увидели горного барана, его на горе поселили: “Что на горе растет, то ешь”» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 9, с. 41]. Подобные мифы о создании

животных добрым и злым духами существовали у чуванцев. Вот как описывается сотворение оленя.

«Оленя сотворили они сообща, только осталось сделать голову. «Ну, — говорит добрый, — сделай ему голову». Но злой сделал вместо головы тот позвонок, который теперь у оленя ближайший к голове. «Вот, — говорит, показывает доброму, — какую я сделал голову оленю». «Эх, какая страшная, нужно сделать другую». «Да ты по крайней мере мою-то голову не бросай», — говорит злой. Тогда на позвонке будто бы добрый дух сделал обыкновенную оленью голову» [Дьячков, 1992, с. 231–232]¹⁰.

В фольклоре тундровых юкагиров-оленеводов цикл, в котором демиургом выступает Христос, представлен тремя текстами, однако образы дикого северного оленя и лося отсутствуют [Юкагиры, 1975, с. 239].

В мифы одулов включены не характерные для фольклора и юкагирской культуры в целом животные — корова, лошадь, свинья. Данный цикл в Якутии можно назвать «бродячим», он известен тунгусам, якутам, русскому старожильческому населению [Романова, Мыреева, 1971; Фольклор Русского Устья, 1986; Шишло, 1991; Эргис, 1974]. «Чаще всего, — пишет Ю.Г. Хазанович, — “чужие” образы и сюжеты тех или иных сказок (образ Христа, Сатаны, библейские истории) ассилировались культурой северян и органично прижились, делались “своими” и таковыми впоследствии воспринимались» [2007, с. 23].

В одульских текстах о вторичном переустройстве мира тема копытных животных отсутствует вовсе или налицоствует в качестве второстепенной. Эвенская девушка Латнэй окаменела вместе со своим домашним оленем [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 36]; в легенде «Три богини» глава юкагирской семьи пригоянял с побережья океана стада оленей на мясо [Хозяин Земли, 1994, с. 9]. Слабая отраженность животной темы подчеркивает антропоцентричность мифов о вторичном переустройстве. Так, во время битвы за передел территории богатыри превратились в Колымские горы, а их дороги — в реки [Хозяин Земли, 1994, с. 8], окаменели ребенок [Иохельсон, 2005а, № 34], девушки Ярхадан [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 35], Латней [Там же, № 36] и семья охотника [Хозяин Земли, 1994, с. 9], из-за шаманских действий появились озера [Иохельсон, 2005а, № 33].

¹⁰ У лесных юкагиров записан рассказ об эвенской семье. Мужчина и женщина ели оленью голову, женщина со словами: «Твое лицо на него похоже», — показала мужчине олений позвонок. В ответ получила удар ножом, от которого скончалась (МА).

Иногда превращения персонажей происходят под воздействием высших божественных сил. Возмущившись грохотом и шумом, поднятыми богатырями, Земля-мать превратила их в горы; родители окаменевшей девушки Латнэй просят: «Хозяин Земли, отдай нашего ребенка <...> восходу Солнца, Небу кланяются...». Здесь ясно звучит тема осмыслиения мира с позиций языческого миропонимания, еще не претерпевшего влияния христианской мифологии.

В опубликованных одульских сказках этиологического характера, объясняющих окраску, строение тела, повадки и т.п., свойственные различным животным, птицам и рыбам, тема крупных копытных тайги и тундры также слабо обозначена. Редко появляется в этих сказках медведь, горный баран, рысь, волк. В одной из сказок лось по просьбе рыб ударом копыта приплюснул голову красавца-налима. С тех пор налим стал не-привлекательным и мстительным (ПМ П.Е. Прокопьевой, опубл. [Жукова, Прокопьева, 1991, с. 147]). Это единственный известный нам текст, в котором лось наделяется функциями мироустроителя.

В другой сказке, пересказанной верхнеколымским сказителем В.Г. Шалугиным, объясняется, почему у лося всегда огорченный вид и опущенный нос. Оказывается, заяц сумел обмануть его и теперь еле сдерживает смех, вытаращив глаза и поджав рот (запись И.А. Николаевой, 1990. См. также [Прокопьева, 2009, Приложение, № 6])¹¹. У юкагиро-эвенского населения средней Колымы бытует вариант сказки, в которой братья заяц, горный баран и лось (младший из всех) являются детьми Матери-Земли [Прокопьева, 2009, Приложение, № 13]. В сказках данного цикла метаморфозы с внешностью животных, птиц и рыб происходят по следующим причинам: от взаимонаправленных действий (ворона и гагара раскрашивали друг друга, рыбы стреляли друг в друга), от поступков одного из персонажей (медведь пнул росомаху, и та попала в костер), от поступков человека (лиса стала красной, а кончики ушей зайца почернели); кроме того, изменения происходят как бы сами собой (белка стала серой, Тэки-старик превратился в белку-летягу) [Иохельсон, 2005а; Лунное лицо, 1992; Спиридовон, 1996]. На этих примерах мы наблюдаем, что основными персонажами

¹¹ В мансийской сказке лось искал друга и нашел его в зайце: «Теперь они одной пищей питаются и никогда не ссорятся» [Мифы..., 1990, № 195], в сказке кереков заяц выступает смелым и удачливым промысловиком [Сказки..., 1974, № 114].

этиологических текстов являются преимущественно мелкие представители таежной фауны. Полное отсутствие или редкое упоминание крупных копытных, хищников можно объяснить табуированными запретами на упоминание всуе и в насмешку. Известно, что подобная табуированность у народов Севера имела охранительные цели и была связана с охотничьей магией. Кроме того, тексты такого рода, возможно, не были записаны у одулов в полном объеме.

В сказках о животных, о людоеде *Чуолиды Полут'е* тема крупных копытных также не является главной. Лось в них выступает доверчивым, глуповатым и становится легкой добычей. Так, голодная лиса пригласила лося покататься с ледяной горки и выставила на горке нож, что стало причиной его гибели [Иохельсон, 2005а, № 8]. Лося, оленя, медведя, волка, пришедших на суд, заяц пригласил в выстроенный травяной дом и поджег [Там же, № 6]; людоед *Чуолиды Полут* имел такой громадный рост, что носил лосей, привязав к ремешкам своей одежды [Там же, № 14]. Чуванец А.Е. Дьячков записал сказку о том, что лось, баран и заяц были братьями, причем старшим был заяц, баран — средним, лось — младшим. Лось «очень не крепкий на рану, от одной маленькой стрелки, попавшей в него, умирает», отчего старший брат заяц бранит его и похвастается: «...а у меня хоть кишки по кустарникам останутся, я все бегу себе дальше» [1992, с. 239]. Вариант сказки записан в 2001 г. от одула М.М. Лихачева [Прокопьев, 2009, Приложение, № 7]. В текстах проявляется распространенный в фольклоре охотничьих народов мотив легкой добычи основного промыслового животного. Известна традиция рассказывания сказок перед предстоящей охотой с целью задобрить духов-покровителей охоты, заручиться их расположением, что обеспечило бы удачный промысел.

В сказках одулов тема крупных копытных животных сопряжена с восхвалением охотничьих способностей персонажей: имевший двух жен вошь Пэмэ добыл лося [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 20] (в другом варианте — оленя [Иохельсон, 2005а, № 10]). Он прицепился к листу, и лось съел Пэмэ вместе с листьями тальника. Пэмэ-старик пропорол брюхо своей добычи ножом из чешуи карася [Лунное лицо, 1992, с. 55–57]. Промышленник каждый день добывал по 10 диких оленей, а жена приносила их домой [Иохельсон, 2005б, с. 365–367]. Несмотря на то что у лесных юкагиров запрещалась жадность в отношении добычи животных, и в легендах такой промысел повлек бы наказание,

сказка с помощью гиперболизации подчеркивает охотничью удаль героя.

В другой сказке позднего происхождения [Иохельсон, 2005а, № 23] фигурируют домашние олени и древняя старуха у очага, образ которой имеет семантические связи с образом Лосихи — Земли-матери. На этом тексте остановимся подробно, ибо его анализ раскрывает многозначность как охотничьей, так и оленеводческой тем в фольклоре и общей картине мира одуволов.

Сюжет построен на поиске невест тремя братьями-охотниками и получении их из среды оленеводов. Особо отмечены домашние олени с волшебными качествами: хозяин оленевого стада — олень-самец с железными рогами и копытами, изо рта и ноздрей его сыпятся искры, другие два оленя с белыми пятнами-солнцами во лбу превращаются в прекрасных девушек-невест. Животные в сказке сопряжены с женской темой, так юноша-охотник просыпается в доме своей будущей жены, владевшей оленым стадом. Укрощение оленя-хозяина стада происходит после того, как юноша стал бить животное по голове расшитой шапкой, взятой из сумы девушки. Олени превращаются в невест после того, как жена одного из братьев ударила их в лоб доской для рукоделия *нинбэ*. Эта же женщина оживляет неудачливого жениха, съеденного каннибалами: она вложила его кости поочередно внутрь забитых для этой цели черного, пестрого и белого оленей. Мотив оживления человека после пребывания в шкуре животного можно рассматривать как проявление тотемических отношений.

Тема добра разворачивается в сказке после получения символического посыла из архаичных пластов юкагирской мифологии. Завязкой сюжета послужил увиденный юношой хороший дом на поляне, но, взглянув еще раз, он обнаружил только ветхий домик, в котором «к шестку (рус.: площадка перед устьем печи. — Л. Ж.) прилипшая старуха сидит». Когда человек вошел, «вздрогнув, (она) вскочила. Когда она вскочила, кожа с ее брюха там вся оторвалась (отделилась). Он котел взял, воды налил. Воды наливши, упомянутую ее кожу с брюха сварил, вынул. Когда вынул, видит — пустое (одно) сало с зада лося вынул. Тот человек ел, насытился, объелся». Затем старуха заговорила и уложила его спать. Этот момент сказки ключевой и определяет всю последующую череду событий.

Сказка свидетельствует о многофункциональности образа старухи.

Во-первых, косвенно подтверждается принадлежность юношой — героев сказки к миру таежных охотников на лося.

Во-вторых, сопричастность образов старухи и лося (через части тела) может указывать на древний и почти утраченный в фольклоре и современных представлениях лесных юкагиров образ Матери-зверя, Лосихи-матери. Арктические охотники тундры, согласно приведенным выше материалам, соотносили образ Земли с гигантским животным — Оленихой-матерью, а эвенки хозяйку тайги, зверей и рода человеческого ассоциировали с лосем/оленем. Об аналогичных воззрениях у таежных юкагиров сохранилось мало свидетельств, в частности, по предположению П.Е. Прокопьевой, фольклорный образ шестиногого (а также восьминогого?) лося [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 34; Юкагиры, 1975, с. 54]¹² связан с мифологической Лосихой — Землей-матерью [Прокопьева, 2003, с. 100; 2009, с. 39–56]. Шестиногий лось имеет своего хозяина — сидящего на нем маленького человечка. Интересно, что два восьминогих лося моделируют Средний и Нижний миры трехчастной Вселенной орочей, а мальчик верхом на лосе-солнце путешествует по космическим мирам в долганской сказке [Окладников, Мазин, 1979, с. 54, 60]. В одульской быличке охотник в тайге увидел в меховой дохе ребенка, сидящего на белом лосе. Необыкновенного лося назвали «Хозяина Земли лошадь» [Прокопьева, 2009, Приложение, № 5]. Числовые характеристики шести-, восьминогого лося принадлежат к четным «женским» числам. С беременной лосихой ассоциирована Земля-мать в рассмотренной древней настальной графеме с писаницы Суруктах-Хая. Полагаем, что образ сказочной старухи-Лосихи может читаться как воплощение архаической Лосихи — Земли-матери и принадлежать к ряду мифологических образов одулов.

В-третьих, знание обрядового поведения (употребление ритуальной пищи) в отношении мифологического предка по женской линии открывает герою перспективу достижения поставленной цели. Сюжет связан с темой продолжения рода, поиска невесты; известно, что в прошлом у юкагиров счет родства велся по линии матери. Полагаем, мотив превращения кожи с живота старухи в лосиный жир может иметь отношение к куль-

¹² Ср.: «Говорят, в густом лесочке шестиногий бык расхаживает» (Вошь) [Якутские загадки, 1975, с. 110, № 894]. «Шестиногого-шестирукого» лося создал Бог в хантыйской сказке, известен этот образ и в фольклоре манси [Мифы..., 1990, № 8, 110]. Исследователи считают, что «у обских угров, как и у других народов Севера, с мифическим лосем связывается происхождение созвездий, чаще всего — Большой Медведицы» [Там же, с. 508].

ту предков и культу плодородия. Из материалов В.И. Иохельсона известно, что тела умерших шаманов (или уважаемых людей) расчленив, сушили, делили между членами рода, свой пай каждый использовал в качестве амулета [2005а, № 37]. Возможно, части тела предка имели символический смысл, получая свой пай член коллектива приобретал некие дополнительные свойства. Д. Фрэзер собрал обширный этнографический материал о жертвоприношениях, каннибализме и заместительных жертвах охотничих и раннеземледельческих племен [Фрэзер, 1984]. «Широко распространен обычай ритуального съедения бога в образе его представителей (человека или животного) или в виде хлеба, выпеченного в форме человека или животного... Употребляя тело человека или животного в пищу, он [первобытный человек] пребывает в уверенности, что приобретает не только его физические, но нравственные и интеллектуальные качества. Что же касается бога, то вместе с его телом первобытный человек по простоте душевной рассчитывал проглотить часть его божественной субстанции» [Там же, с. 463]. Когда воинам горных племен Юго-Восточной Африки (XIX в.) «удается убить врага, отличавшегося храбростью, они из его тела вырезают и сжигают печень (местопребывание мужества), уши (вместилище ума), кожу со лба (вместилище стойкости), testикулы (вместилище силы), а также члены, которые считаются вместилищем других добродетелей. Пепел тщательно хранят в бычьем роге, и племенной жрец, смешав его с другими ингредиентами, дает его юношам во время обряда обрезания». Это делается для того, чтобы «вдохнуть в новичков мужество, ум и другие положительные качества» [Там же, с. 466].

В рассматриваемой одульской сказке через инверсию частей тела человека и промыслового животного обнаруживаются следы тотемических отношений и семантических связей хронологически более древних, чем шаманские¹³. Инвертированность частей тела бога/предка/человека и его животного/растительного эквивалента имела в прошлом широкое распространение и религиозно-мифологическое истолкование [Фрэзер, 1984, с. 446–462]. Сказка раскрывает сакральную значимость частей

¹³ У одулов материал, идущий на изготовление одежды, также имел особое значение: шкуры медведя или росомахи «служили знаком величия и неустранимости лучшего охотника — предводителя войск» [Спиридовон, 1996, с. 33]. Костюм мужчин и женщин шили из оленевых шкур с отделкой мехом других зверей и собаки. На одежду детей и стариков предпочитали брать заячий шкуры. Человек уподоблялся зверю, из шкур которого был сшит его костюм.

тела предка в осуществлении задуманного: поиск невесты — древняя мать-прародительница — часть ее тела — часть туши лося — ритуальное поедание — получение испрашиваемого.

Употребление в пищу фрагмента тела предка не рассматривается сказкой как противоправное действие и не влечет за собой гибели героя. Между тем в сказочном фольклоре одулов постоянно звучит тема запрета на поедание родственника, независимо от голода ли, по незнанию и пр., за нарушение которого неминуемо следовала смерть. По-видимому, в действиях героя можно видеть следы древнего ритуального каннибализма как акта посвящения. Испробовав ритуальной пищи, герой приобщался к миру благодательных сил (с той же целью приобщения дети — первопредки чукчей ели листья ивы и шишки лиственницы [Иохельсон, 2005б, с. 411–413]).

В религиозных воззрениях одулов определенную роль играют «хозяева» отдельных мест, старики и старухи, длительное время жившие и умершие в сохранившихся старых домах на местах охотничьи-рыболовных участков. Считается, что умершие родственники приходят на помощь своим живущим потомкам. Легенды и былички о «хозяевах» отдельных мест, оказывающих помочь или наказывающих промысловиков за проступки, бытуют среди лесных юкагиров. Такова мифологическая составляющая образа старухи-Лосихи.

Немаловажно то, что в сюжетную линию вовлечены персонажи — представители древней охотничьей культуры, для которых людоедство в прошлом, по-видимому, не было чуждым. В сказке есть пример осуждаемого случая каннибализма, когда три живущие в тайге женщины завлекли в свой дом и съели незадачливого юношу-жениха, за что были наказаны его братьями. В данном случае можно говорить о существовании у юкагиров обычая кровной мести *лэпуд-оишиль* ‘кровавый гнев’ или *чубодъэ-йодо* ‘сердечный гнев’ [Там же, с. 194].

В-четвертых, устанавливается параллель с широко известным в юкагирском фольклоре мотивом перерождения старого человека в молодого и вступлении в супружество с другим персонажем сказки [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 37; Иохельсон, 2005а, № 9, 19, 27; 2005б, с. 342–343, «Сказка о Луннолицем», с. 353–354, «О Маленькой Старушке сказка»]. Уснувший в доме старухи-Лосихи юноша просыпается в хорошем доме, здесь же находится девушка — его будущая жена, во дворе много домашних оленей, в суме (мешке) — одежда. Близкий аналог волшебному вознаграждению находим в другой юкагирской сказке,

когда на просьбу терпящей бедствие женщины Небо посыпает тушу медведя. Божественный посып обеспечил женщину и ее сына едой, одеждой, хорошим домом, домашними оленями, благополучной семейной жизнью [Иохельсон, 2005а, № 7].

В-пятых, обнаруживается нравоучительный этический императив: у персонажа, не придерживавшегося традиционного поведения, поход за невестой закончился трагично — его съели (пример каннибализма в отношении чужака).

Героям сказки (трем братьям) по сюжету приходится вступать в общение с женщинами — представительницами добрых и злых сил. Исключение составляет образ самца-хозяина оленя-его стада, согласие которого герой должен получить, прежде чем подойдет к девушке (мотив укрощения оленя головным убором), здесь прослеживаются патерналистские традиции. Из шести женских персонажей три представляют силы добра (старуха-Лосиха-невеста, две девушки-оленихи) и три — силы зла (старуха и две девушки-людоедки в доме в таежной чащбе). Собственно, символом зла является старуха, рубящая топором дерево и разговаривающая с частями своего тела: «Ухо, что говоришь? Люди пришли? ...Затылок, что говоришь? Люди пришли? ...Задница, что говоришь? Люди пришли?». На затылке у нее острые зубы, которыми убивает юношу. Согласно мифологическим представлениям одулов, дерево (в особенности лиственница, *одул шаал* ‘юкагирское дерево’) является символом человека, поэтому звук рубки дерева в тайге в данном случае предупреждает путника о грозящей опасности. Этот фрагмент сказки — отсыл к архаическим временам: до прихода в край русских кололи дрова каменным топором. Занимались этим женщины, пока мужчины были на промысле [Иохельсон, 1898, с. 259]. Две красивые девушки, выполняя распоряжение старухи-людоедки, выходят и вновь заходят в дом, заманивая братьев. Один из юношей не внял предупреждению и погиб. Девушки, как и старуха, которая могла бы переродиться, подобно старухе-Лосихе, являются потенциальными невестами, но этот возможный вариант сказка полностью отвергает, заканчивая сцену убийством юноши и каннибализмом.

Анализ текста позволяет вывести два ряда семантических соответствий:

добро: дом на поляне — старуха-Лосиха — ритуальное поведение (ритуальный каннибализм) — девушка-невеста — жена — богатство (домашние олени, дом, одежда) — продолжение рода — жизненная энергия;

зло: дом в лесной чаще — старуха рубит дерево — разговор с частями тела — заманивающие девушки — старуха с зубами на затылке — убийство — каннибализм — возмездие (убийство и сожжение).

Мы получаем следующие парные оппозиции: дом (на поляне — в лесной чаще); старуха (сидит у очага — рубит дерево); акцент на части тела старухи (кожа живота = лосиный жир — говорящие ухо, затылок, задница; зубы на затылке); поведение юноши-гостя (знание — незнание, неосторожность); еда (ритуальный каннибализм и вознаграждение — каннибализм и наказание).

Сказка завершается победой сил добра над злом: женитьба братьев, приобретение жилищ, домашних оленей (которых «просто как комары, так много»), богатства, уничтожение людоедов. Противопоставлены два мира — таежный мир охотников, олицетворяющий силы зла, и оленеводческий мир — силы добра. Очевиден вывод, к которому приводит сказка: она указывает на переход от охотничьего уклада хозяйства к домашнему оленеводству, так как именно в нем — залог благополучия и счастья человека, постоянный источник питания, богатства и продолжения рода, благословение на такой переход получено от старухи-Лосихи — символа Земли-матери-прародительницы. Жизнь и добро в сказке противостоят смерти и злу, в этом смысле сказка приобретает глубокую философичность. Несомненно, ее мудрая глубина была достаточно ясна для народного мифопоэтического сознания.

Можно также указать на сходство сюжетной линии сказки с русскими волшебными сказками о Бабе-яге. Отметим ту же семантическую цепочку (с разными вариациями): поиск героем невесты — дом в лесу — старуха-прародительница Баба-яга — испытание (ритуальное поведение) — еда и сон героя в избушке — награда — достижение счастья [Пропп, 1986]. В качестве отличий отметим, что Бабу-ягу, у которой «нос в потолок врос», т.е. она — покойник, герой находит в «избушке на куриных ножках». Жилище Бабы-яги несет следы орнитоморфности («кури ножки») и воздушного захоронения на столбах [Жукова, 1996в, с. 32–33]. В юкагирской сказке старуха сидит в старом доме у (потухшего?) очага (в тексте: «К шестку прилипшая старуха сидит»), возможно, это намек на состояние покойника, что имело исторические реалии при наступлении смерти от голода или болезней. В древности юкагиры откочевывали, оставляя умер-

шего в доме. Наличие второй старухи, живущей в лесной чаще, также может быть намеком на старинное захоронение в тайге¹⁴. Согласно представлениям юкагиров о загробном мире, умершие имеют такую же жизнь, как и их живущие потомки.

Образ старухи-Лосихи указывает на существование тотемических представлений, связанных с лосем. Сказки — кладезь одульской культуры, они сохраняют многие архетипы-символы, выработанные в недрах древних культурных пластов. Именно в сказках, в том числе этиологических, эпических, разворачивается панорама мифологической картины мира, в них происходит осмысление национальной космологии, пантеона и культа предков.

В цикле одульских легенд о Хозяине Земли, шаманских легендах и преданиях, охотничьих рассказах в рамках животной темы становится актуальным образ лося не только как самого крупного копытного обитателя тайги и основного источника пропитания, но и как этического индикатора, животного, имеющего магические связи с божествами юкагирского пантеона. В шаманских и охотничьих легендах и рассказах запечатлен процесс патернизации пантеона. Исторически развившийся из ранних языческих представлений о Земле-матери антропоморфный образ Хозяина Земли тесно связан с культом отца-первопредка, возрастанием в юкагирском обществе роли мужчины-охотника, воина и шамана. Наскальные рисунки средней Лены и Южной Якутии показывают, что эти воззрения восходят к неолиту — бронзовому веку. Семантико-графический анализ петроглифов Якутии мог бы определить, насколько магические, шаманские рисунки позднего неолита, бронзового и раннего железного веков коррелируют с шаманской темой в фольклоре и народных воззрениях юкагиров. Магические практики и приемы более всего присутствуют именно в этой части фольклорного наследия одулов. Отдельные образы и сюжеты могли пережить время и, как «культурные окаменелости», являются отголоском отдаленных эпох. Легенды о шаманах хранят тайные эзотерические знания, имеющие определенную хронологическую глубину.

¹⁴ Следы данного мотива сохранились в фольклоре бурят. Конный богатырь возвращался домой со спасенными родителями: «...начался лес. В лесу стоял один дом. Зашли в тот дом, там сидела женщина. Брюхо у нее величиной с дом. Обменялись приветствием и сидят. Поставила она есть разное мясо, густой чай для питья». Богатырь убил женщину, из живота которой выскочили три мальчика с железными луками и стрелами. Разрубив мальчиков, семья вернулась домой с победой [Бурятские волшебные сказки, 1996, с. 54].

Этот раздел устного народного творчества мы не рассматриваем, для анализа данной темы необходимо привлечение материалов по шаманизму юкагиров и всего цикла охотничьей и обрядовой практики современных одулов. Скажем только, что прекращение охоты на лося означало голод в юкагирских семьях, поэтому не только добыча, но и все, что касалось этого промыслового животного, сопровождалось многими обрядами, запретами и оберегами. Например, изготовление лыж, обшитых камусом, разделка туши и ее транспортировка, захоронение останков зверя. Особенno запретной была добыча животного сверх необходимого. Облик лося имел злой дух под названием *нинийуй-ойэ*, он поселялся в складках одежды и вызывал ревматизм суставов. «Эту болезнь обычно юкагиры приписывают непочтительному отношению какого-либо человека к мертвому лосю» [Иохельсон, 2005б, с. 222]. Со слов А.В. Слепцовой, одулы боялись «волосогрызку» — черного древесного жука с «рогами» (усами), называемого *чомолбэн айби* ‘дух лося’. Говорили, например: «Дух лося возле тебя летает». Из шкуры сошатого запрещалось изготавливать обувь, кроме подошвы, постель. «Камусы лося оденешь — у тебя будут болеть кости» (МА).

В конце XIX в. в Колымском округе из-за резкого сокращения численности лося юкагиры стали добывать диких оленей, на их добычу были перенесены традиции, запреты и обереги, отработанные на «лосиной теме».

Снижение значимости промысла лося для таежных охотников произошло с присоединением Сибири к Российскому государству. Мужское население Сибири было обязано платить в государственную казну ясак — натуральный налог в виде пушнины, и охота на пушного зверя приобрела для промысловиков важнейшее значение. Отсутствие у промысловика пушнины для выплаты налога обрекало род на поборы иного рода: отбирались средства промысла и передвижения, сети, лодки, нарты, шубы — все, что представляло определенную ценность. Эти поборы и, как следствие, голод, а также появившиеся инфекционные болезни обрекали на смерть многие юкагирские роды. Кроме того, на рынке за шкурки белки и соболя «инородцы» могли приобрести чай, муку, водку, табак, порох, ткани и прочие товары. Следовательно, товарно-денежные отношения вторгались в экономическую жизнь каждой юкагирской семьи, нововведения не могли не отразиться и на духовной жизни народа [Дьячков, 1992; Иохельсон, 2005б; Спиридовон, 1996; Туголуков, 1979; Юкагиры, 1975].

Исследования о месте лося и дикого северного оленя в картине мира одулов на материале опубликованных образцов устного народного творчества позволили прийти к следующим выводам.

Обнаружилось второстепенное значение дикого оленя в об разном мире одульского фольклора; в мифологических текстах о первотворении дикий северный олень и образ Оленихи — Земли-матери не прослеживаются, а существует тяготение к циклу мифов о ныряющей птице.

В этиологических сказках и текстах об устройстве и вторичном преобразовании мира образ лося выражен слабо, возможно, из-за табуированных запретов, а также антропоцентричности этой части фольклорного наследия лесных юкагиров. Имеются следы мифopoэтического образа Лосихи — Земли-матери.

Образ лося актуализируется в цикле легенд о Хозяине Земли, шаманских легендах, охотничих рассказах, что указывает на первостепенную важность этого промыслового животного в мировоззрении и экономической жизни родовых коллективов.

Знаки плодородия в наскальной живописи Якутии и прикладном искусстве одулов

В первой части «Очерков...» было установлено, что некоторые графемы Вселенной на писаницах Якутии (поздний неолит — бронзовый век) и в украшениях одульской одежды близки по своей композиции, смысловому прочтению и цвету. Вывод о том, что в них видим два хронологически отдаленных этапа одной и той же культурной традиции, позволяет считать по крайней мере часть петроглифов Якутии древнеюкагирскими. Продолжим сравнительное исследование одульских орнаментов на распашной одежде и наскальных графем указанных выше периодов с привлечением для интерпретации дополнительных источников.

Согласно натурфилософским воззрениям древних людей, реконструированным по писаницам Якутии, обожествленное Небо было источником жизненной энергии (в разных традициях это сила «мусун», «дэ», «пуха», «мана»), души добытых охотниками промысловых животных вновь ниспосыпались на Землю для нового цикла рождений. Так обеспечивалась непрерывность и цикличность жизни; представления о реинкарнационном «круговороте души», в том числе человека, обусловливали функционирование биосферы Земли во временном континууме. Космо-

логические наскальные композиции демонстрируют высокий уровень абстрактного мышления людей эпохи позднего неолита — бронзового века.

Обратимся к космологической модели Вселенной со среднеленской писаницы Суруктах-Хая (табл. III, 3). Как уже выясняено, в смысловом содержании ее через знаково-животный код заключено сакрализованное представление о первичной дуальной паре. Составной знак небесного отцовства включает лучистую дугу. Определим семантику дуги и ее значимость в современных одульских материалах.

Представления о Небе, «форму» которого моделируют известные мифопоэтические символы (радуга, жилище, котел, скорлупа космического яйца), составляют фонд древних натурфилософских знаний. Дугой и ее эквивалентами (прямоугольной или многоугольной аркой) обозначено Небо в космологических палитрах позднего неолита — бронзового века средней Лены и Южной Якутии (табл. II, 3а–в, 4а–е; III, 1б, 2, 3). По-видимому, существовало представление о замкнутой линии небосвода, обеспечивавшей реинкарнационное циркулирование теней/душ («круговорот души» в Природе). Особая значимость предметов и знаков дугообразной формы прослеживается в разное время и в разных культурных традициях [Жукова, 1994]. Специфический знак для обозначения возвратного действия обнаруживается в пиктографическом письме лесных юкагиров [Жукова, 1996г].

В 1987 г. одул В.Г. Шалугин воспроизвел на бумаге виденное в молодости письмо (табл. VI, 1). На нем обозначены: *а* — деревья, которые читаются как символические изображения членов семьи, т.е. три человека, *б* — коническое жилище, *в* — фаза луны в день отъезда обитателей дома, *г* — дорога/время протяженностью в шесть дней (по числу длинных пунктиров), *д* — особый С-образный знак, обозначающий возвратное действие. Письмо информирует, что отбывшая семья вернется в жилище через шесть дней. Над знаком возвращения могли указывать ту фазу луны, в которую люди намеревались возвратиться домой.

Тогда же было записано шаманское письмо (табл. VI, 2): *а* — символическое изображение пятерых духов-помощников, они присутствуют в виде собаки, тагана, дерева, человека, жилища. Некоторая обособленность и величина собаки свидетельствуют о том, что обозначенный таким образом помощник не покинул шамана и находится при нем; *б* — фаза луны, в которую четыре других помощника ушли от шамана; *в* — дорога

беглецов, которую шаман «закрывает» при помощи специального С-образного знака (г). В этом письме дорога, переданная короткими штрихами пунктира, не содержит временной составляющей. Значение пунктира: «Сходите и вернитесь»; *д* — дом человека, к которому «отправились» помощники. Необходимо отметить, что оба приведенных письма читаются справа налево.

В шаманском письме С-образный знак должен магическим способом воздействовать на духов-помощников и возвратить их. Подобное возвратное действие С-образного предмета воспроизводится в одной из сказок древнего одульского цикла о Мифических Стариках. Людоед для гадания и возвращения сбежавших от него детей использует дугообразную кость — собственную нижнюю челюсть [Иохельсон, 2005а, № 19]. Направления, в которых людоед бросал гадательный предмет, воссоздают пространственные ориентиры древних юкагиров (см. раздел «Пространственный образ мира...»). В шаманском письме заместителем дуги для возвращения духов-помощников могла быть нижняя челюсть шамана. Обнаруживается тождественность магического воздействия С-образного знака и челюсти людоеда на желаемые объекты (ср. принцип действия бумеранга австралийскихaborигенов). Древнейший С-образный знак возвращения заложен в графике Небесного отца в рассматриваемом рисунке писаницы Суруктах-Хая. Возможно, с целью возвращения к жизни души захороненной молодой женщины в Родинском похоронении на р. Колыме (средний неолит) вместе с фаллоформами — символами репродуктивной магии — находились С-образные каменные предметы (см. следующую главу). В пиктографических письмах (табл. VI, 1, 2) фиксация фаз луны показывает, что одулы для исчисления времени пользовались лунным календарем, который, несомненно, имел религиозно-магическое значение. Наблюдения за сменой лунных фаз могли быть связаны с реинкарнационными представлениями¹⁵. Одульский этиологический текст «Сказка о Луне» о периодически худеющем и полнеющем бродяге-Луне будет рассмотрен в гл. 3. Опрошенные нами юкагиры с. Нелемное информацией о лунном календаре не владели.

Выполненные из различных материалов дуги присутствуют в украшениях юкагирской одежды [Жукова, 1996а, с. 31–32], в обрядовой практике. Исследователями зафиксированы следую-

¹⁵ В народных представлениях северян серп луны, обращенный концами рогами вверх, предвещал погоду без осадков. Если же лунная чаша наклонена вниз, то ожидали осадки.

щие обрядовые сооружения юкагиров: из двух деревьев и перекладины, связанных ивовыми прутьями, сооружали арку. Под ней проходили все члены семьи, отправляясь на весеннюю охоту на лося [Иохельсон, 2005б, с. 293]. По возвращении с кочевки вновь проводили обряд очищения, для чего между двумя деревьями натягивали веревку с подвешенными на ней украшениями [Юкагиры, 1975, с. 53]. Полагаем, что помимо функций очищения арка имела отношение к магической практике возращения. Весной по крепкому снежному насту юкагирские семьи отправлялись добывать лося. В пути их ждали немалые трудности, и сооруженная из деревьев арка обладала магическим свойством, равнозначным пожеланию: «Сходите и вернитесь».

Итак, приведенные примеры свидетельствуют об общности воззрений человека неолита — бронзового века Якутии и лесных юкагиров (XIX–XX вв.) на семантику предметов и явлений дугообразной формы.

Графему главной рассматриваемой дуальной пары с писаницы Суруктах-Хая сопровождают неизвестные нам знаки, помеченные слева. Попытаемся дать им интерпретацию.

Каплевидный знак с двумя отростками на конце расположен внизу слева от рисунка лосихи. Судя по публикациям образов наскального искусства Якутии, в такой четкой графике подобный знак не встречается. Полагаем, что в нем графическими средствами передано представление о сверхтонкой материи — тени/душе животного, человека, ниспадающей от Небесного божества на Землю (юк. *айбии* ‘тень, душа человека’, *айбидыи* ‘мир теней, мир мертвых’). В композициях (табл. II, 3, 4; III, 1, 2) изобразительными вариантами тени/души являются вертикальные мазки, черточки, штрихи, иногда имеющие вид точек, запятых, кружков с отростками. На р. Батык (средняя Лена) справа внизу от женской фигуры-праородительницы, помеченной в паре с мужским антропоморфным рогатым существом, нарисован полый внутри ромбовидный знак в виде «петли» с отростком [Окладников, Запорожская, 1972, с. 40, табл. 62]. Аналогичный кружок-петля замещает изображение подбородочного клока волос у лося с писаницы на р. Алдан (табл. VI, 3). Подбородочный волос лося одулы называют *йэбуэ*.

По представлениям таежных охотников в характерном клоке волос заключена душа лося. Когда негидальцы добывают сохатого, «они обязательно должны срезать подшнейную кожу вместе с шерстью — *хапискан* и повесить ее на дерево, иначе сохатый

не будет ловиться. Женщины-тунгуски носили подшейный волос при себе, чтобы хозяйство шло хорошо и муж любил жену» [Окладников, Мазин, 1979, с. 57, табл. 50]. Подшойный волос являлся традиционным материалом для вышивок магических орнаментов, оберегов, считалось, что в нем заключена особая благодательная сила. Рисунок лося с подшойной «петлей» относится к периоду раннего — среднего неолита и может быть показателем возраста существования таких воззрений.

Знаки «небесной благодати» нанесены на скалы в связи с космологическими моделями Вселенной, сюжетами плодородия, охотничьей магии практически на всех писаницах региона¹⁶. Последнее обстоятельство указывает на существование древнего натурфилософского представления об изначальной жизненной субстанции на довольно обширной территории.

Логично предположить причастность каплевидного знака со скалы Суруктах-Хая к основной космологической теме рисунка, в композицию которого он включен как составляющий элемент. Каплевидные знаки известны в современном орнаментальном искусстве одулов¹⁷. Прием, когда с помощью графических средств передаются абстрактные номинации, присутствует в юкагирском декоративно-прикладном искусстве, в частности в женских пиктографических письмах конца XIX — начала XX в. Пиктограммы «графически изображают мысли и чувства человека, узы дружбы и любви, симпатию — все то, что обычно не находит себе места среди рисунков» [Иванов, 1954, с. 524]. В графически четкой форме каплевидный знак и его варианты находим в бисерной вышивке на женской и детской одежде [Жукова, 1996а, 2009в].

Многократное повторение знака создает орнаментальный ряд на полках и карманах жилетки младенца (мальчика), подбитой мехом, и на пинетках (табл. VI, 4). Каплевидные знаки (*ојдъэ* л. юк. ‘сыро’ [Николаева, Шалугин, 2002, с. 56]; *одъэ* т. юк. ‘влажное место, капля, роса, сок’ [Курилов, 2001, с. 337]) на распашном кафтане и переднике девочки 7–8 лет чередуются с орнаментальным мотивом *йэльоодъэ* ‘солнце’ — вписаными окружностями из разноцветного бисера, которые украша-

¹⁶ Некоторые исследователи считают ряды горизонтально нанесенных мазков краски на писаницах Якутии календарно-астрономическими знаковыми записями [Кочмар, Пеньков, Кнуренко, 1999].

¹⁷ Ряды каплевидных знаков в прямолинейно-геометрическом и растительном исполнении приведены в альбоме по орнаментике якутов [Неустроев, 1990, с. 50–60]. Следует отметить, что в альбомы по орнаментальному искусству якутов включены мотивы, характерные для северо-восточных палеоазиатов (например, циркульный орнамент), юкагиров, тунгусов [Иванов, 1963].

ют полки и подол кафтана и нижнюю часть передника (табл. VI, 5а, б, б).

Варианты знака — овалы без отростков со штрихами внутри в той же композиции с *йэльоодь* и в тех же зонах орнаментации вышиты на женском кафтане (табл. VI, 7а–в). Все изделия изготовлены в конце 1980-х — начале 1990-х гг. мастерницей Акулиной Васильевной Слепцовой (с. Нелемное), обучавшейся мастерству у матери-юкагирки М. Дьячковой. Народное название и семантика знака остались невыясненными. Вариативность знака на перечисленных предметах, возможно, обусловлена половозрастными особенностями владельцев одежды. В результате беседы с мастерницей стало известно, что синий/голубой цвет она соотносит с Небом и водой, черный — с Землей.

На одежде младенца знаки выполнены бисером белого цвета. Жилетка и пинетки сшиты из темно-голубой ткани, на ней четко выделяются белый цвет орнамента и опушка из белого меха горностая на полках, горловине и проймах рукавов. Бело-голубой цвет одежды указывает на семантическое поле космического верха, в котором присутствие множественных цепочек каплевидных знаков — теней/душ — указывает на еще существующую сакрализованную связь души ребенка с Небом, Верхним миром. В народных представлениях одулов белый цвет связан с солнцем, снегом. Цветовой символ Земли или знак женского начала на одежде младенца отсутствует. Для «уравновешивания» темы Земли в карман жилетки вложен кошелек, заключающий многие символы женского «земного» начала: прямоугольная форма, утилитарное назначение предмета для сориания «богатства», черный цвет (семантика Земли) с вышитыми цветами.

На костюмах женщины и девочки рассматриваемые знаки имеют темно-голубой цвет, точки внутри овала на женской одежде вышиты белым подшвейным волосом лося. Верхняя часть детского кафтана (горловина, обшлага рукавов) обшиты полосками синей ткани, а борта, накладки в поясной части и подол украшены красной тканью. Мастерица с помощью цвета выразила противопоставление космического верха и низа.

Цветовые различия верха и низа, Неба и Земли в целом не характерны для юкагирского орнаментального искусства. Особенностью цветоощущений является ассоциирование красного цвета с космическим верхом (солярная символика) и космическим низом — Землей, этот цвет обычно присутствует во всех зонах украшения костюмов. Традиция своими корнями уходит к графемам двух-, трехъярусных Вселенных, выполненных охрой

на скалах Якутии. Тем не менее современные одульские мастерицы наряду с использованием красного цвета и его оттенков в качестве маркеров Неба и Земли применяют белый, синий/голубой и черный бисер (или ткань). На прием контрастов в украшении одежды юкагиров и различие фактурных материалов обратили внимание искусствоведы [Иванов, 2001; Каплан, 1980; Сельскому учителю..., 1983, с. 145].

Вдоль полок кафтаны девочки как связующая вертикаль между его верхом и низом очень плотно вышиты чередующиеся вписанные окружности *йэльоодь* и каплевидные знаки. По по долу этого кафтана расстояние между узорами *йэльоодь* разражено, здесь вышиты сдвоенные каплевидные знаки. По низу детского передника разрядка еще более значительна, всего имеются два знака капли и три «солнца».

На женской одежде все открытые места традиционно обшины полосками красной ткани — ворот, манжеты рукавов, полки и подол, вокруг прямоугольных нашивок. Кроме того, везде присутствуют полоски синего цвета. Приемом цветовых контрастов А.В. Слепцова пользуется не всегда, на некоторых ее изделиях — только красная отделка.

Насыщенностью отличается украшение женского кафтана. По бортам и подолу равномерно чередуются узор «солнце» и овалы со штрихами внутри. В этом ритмическом повторении овала (варианта капли) и «солнца» обнаруживается динамическое движение, заполнение всего «пространства» одежды. На бортах овалы вытянуты вдоль продольной оси кафтана, на подоле они лежат горизонтально, это объясняется тем, что орнаментальные полосы готовились отдельно и затем пришивались. На переднике к этому кафтану рассматриваемый знак отсутствует, по самому низу пространство между *йэльоодь* и двумя касательными линиями заполнено мелкими штрихами белого подшейного волоса лося (табл. VI, 8). Штрихи идентичны заполнению овалов, что дает возможность предполагать их семантическое тождество. Преодолевая границы овалов, «истекаясь», штрихи заполняют все пространство между «солнцами» в украшении передника. Значимость их можно сопоставить со штрихами краски на писаных скалах.

Каплевидные формы в этнографических материалах народов Сибири и Центральной Азии косвенно соответствуют или прямо обозначают Небо. На ритуальном шаманском столбике *сэргэ* эвенков-орочонов, изображающем Вселенную (табл. VII, 1a), Верхний мир имеет вид капли, Средний мир — дисковидный,

Нижний мир — окружлый, с небольшим уплощением [Мазин, 1984, с. 7]. Такое же навершие имеют шаманские столбы тувинцев [Саввинов, 2010, с. 107]. В буддийском символизме, тибетской медицине в числе пяти великих проявлений каплевидный знак (табл. VII, 1б) моделирует Пространство [Пупышев, 1992].

Эту же форму имеет бубен из материалов В.И. Иохельсона (табл. III, 4а) и бубен шамана К.И. Чиркова (табл. III, 4б) из Абыйского района РС(Я) [Чиркова, 2006]. Ср. в произведении нивхского писателя В. Санги:

«...Тот остров рос из года в год
И стал большой землей.
Вот лиственница возросла
Высокая на нем.
И стала по ее коре
Сочиться вниз смола.
Как только капля той смолы
Добралась до земли,
Из капли вышел человек —
Так появился нивх!» [Санги, 1989, с. 11].

Значимость заключенной в капле потенции рождения человека встречается в арабской поэзии:

«Все люди возникли из капли одной,
Другому я равен, и тот мне подобен...»
[Книга..., 1959, т. 5, с. 265].

В Северной Америке индейцы Калифорнии ежегодно проводят праздник Возрождения жизни, приуроченный к началу осенне-зимнего сезона. На празднике разыгрываются ритуальные церемонии в честь орнитоморфных демиургов, братьев-близнецов Куксу-Ворона и Молока-Кондора. Танцор, исполнявший роль Куксу, «держал во рту кусочек перламутровой раковины, воспроизведивший каплю воды — той самой пресной воды, которую Ворон-создатель принес на землю и оросил ею леса и поля, наполнил озера, реки и источники» [Окладникова, 2003, с. 228].

Приведенные материалы указывают на соотнесенность каплевидных знаков и предметов с Небом, водой, душой человека. Сочетание двух узоров — «солнца» и капли — украшает женскую одежду одулов, однако нельзя однозначно рассматривать их в качестве маркеров только небесной сферы.

Основу вышивки женского кафана составляет орнаментальная пара из «солнца» и овала с точками. Этот узор графически

и семантически воспроизводит забайкальскую космологическую модель Вселенной с писаницы Бэшегтуу (табл. II, 3а), где круг с крестом символизируют Небо, а овал с точками — Землю. Обе модели воспроизводят двухчастную Вселенную, очевидна тождественность их сакрального смысла при вариативности исполнения. На женском кафтане с использованием цветного бисера и подшейного волоса лося запечатлена древняя космологическая схема. На переднике к этому кафтану орнамент может быть прочитан так: Небо-отец, ниспосылающий благодатный дождь, или бесконечная излившаяся на Землю благодать.

Парный узор этого кафтана семантически равнозначен двухчастной модели Вселенной на кафтане девочки: «солнце» *йэль-оодьо* маркирует космический верх, каплевидный знак — космический низ. Именно в таком сочетании парный узор представлен на скалах Суруктах-Хая и Бэшегтуу: крест (круг с крестом) и капля (oval с точками).

Обобщив полученные данные, приходим к выводу о том, что бинарные модели на детском и женском кафтане и переднике, как и наскальные графемы, выполнены разными приемами и материалами, но семантически дублируют друг друга:

1) крест в круге + овал с точками; 2) «солнце» + овал с точками; 3) «солнце» + капля; 4) крест + капля; 5) «солнце» + изливающаяся обильная небесная благодать.

Табл. VII, 2 показывает двухчастную схему солярного украшения одульского кафтана нашивками красного цвета (лучистость на горловине кафтанов мастерицы А.В. Слепцовой отсутствует). На схеме каплевидные знаки на бортах одежды представлены в виде прямоугольников. Юкагиры считают такие нашивки символами богатства (информация В.Г. Шалугина)¹⁸.

Ранненеолитический рисунок лося с каплевидным знаком в подбородочной части, графемы бинарных Вселенных в позднем неолите — бронзовом веке, а также в украшениях современной одульской одежды позволяют построить два семантических ряда.

Небо: лось-самец, капля, круг с крестом внутри, крест, лучистая дуга с крестом и штрихами «божественного дождя», лучистый овал, вписанные круги.

Земля: беременная лосиха, капля, овал с точками, излившаяся через край «божественная благодать».

¹⁸ Возможное название нашивок — *поудо* в значении: 1) ‘принадлежащие Пону’; 2) ‘деньги’, о понятии *Пон* см. ниже.

Можно сделать вывод о том, что на писанице Суруктах-Хая подрисованные крест и капля дублируют главный рисунок — космическую супружескую пару. В данном случае каплевидный знак — символ души-тени человека, животного, ниспосланной на Землю Небесным отцом, древний рисовальщик нанес на писаницу в значении женского символа.

Взаимозамещаемость реалистического рисунка и знака известна в юкагирском изобразительном искусстве [Жукова, 1988]. Обратимся к пиктограммам одулов. Материалы В.И. Иохельсона свидетельствуют об использовании в одном письме двух графических приемов передачи информации, например, при сообщении о выходе промысловиков на весеннюю добычу лося (табл. VII, 3).

Первый способ: рисунки сообщают о выходе на охоту двух охотников с собаками, мальчиками, сидящими на нартах, из четырех зимних домов, обозначенных квадратами.

Второй способ со знаками-идеограммами: двум охотникам соответствуют два следа¹⁹. Один след перечеркнут линией, означающей, что охотник ушел в другом направлении. Дома в виде традиционных конических чумов, над ними две нарты. Возможно, каждый охотник своим промыслом кормил обитателей двух домов. Малозначимые детали опущены — дети, собаки. Идеограмма «дерево» обозначает, очевидно, принадлежность семей к одному роду. Реалистический рисунок продублирован знаковой записью, возможно, самим автором письма, на писанице же основная композиция и подрисованные знаки, полагаем, отдалены определенным промежутком времени.

Несмотря на значительный хронологический промежуток в несколько тысяч лет между наскальными графемами позднего неолита — бронзового века и письмом на бересте обнаруживается общая тенденция дублирования информации. А.П. Окладников вполне справедливо считал, что пиктографическая письменность юкагиров является прямым продолжением древней письменности, остатки которой уцелели кое-где на ленских скалах, и эта аборигенная, зачаточная письменность к моменту прихода предков якутов на Лену имела за собой «по крайней мере тысячу лет самобытной эволюции» [Окладников, 1955а, с. 212; см. также: Окладников, Запорожская, 1972, с. 93].

Весьма близкие воззрения на значимость каплевидного знака находим в отдаленных от Сибири регионах. В статье о древ-

¹⁹ Имеется сообщение, что в одном из писем трем охотникам соответствовали три следа (МА).

них культурах Северо-Восточного Причерноморья и Кавказа Г.Г. Король пишет: «Существует мнение, что в основе кавказского народного орнамента определенно лежит знак кавказской тамги или ее элементы» [2005, с. 142]. Знаки кавказской тамги с вариантами имеют каплевидную форму (табл. VII, 4), ими украшены погребальные начельники жертвенных лошадей. На одном начельнике в овальных медальонах помещены фигуры женщины и мужчины, в третьем — каплевидный знак (табл. VIII, 1a). В основании знака выгравирована антропоморфная фигура, «головой» которой и является сам знак. Это изображение раскрывает символический смысл медальона и всего украшения. В сочетании с женской и мужской фигурами кавказская тамга символизирует зачатие, душу зародыша-ребенка, следовательно, имеет отношение к культу плодородия и репродуктивной магии. Немаловажно то, что начельник принадлежит к числу предметов погребального комплекса.

На другом таком предмете кавказские тамги, подобно вышитым овалам на юкагирском женском костюме, не имеют усиков, ряд их составляет замкнутую фигуру — восьмилепестковую розетку (табл. VIII, 1б). Две розетки, соединенные по краям, образуют объемную сферу — древнее натурфилософское представление о строении Вселенной. В украшении этого начельника убедительно показана сопричастность каплевидного знака как с космическим верхом, так и с низом.

Итак, в наскальной графеме и современной юкагирской одежде каплевидный знак и его варианты имеют отношение к натурфилософскому концепту жизни и смерти. Они иллюстрируют схожесть представлений о начальной микросубстанции живых существ, а также принцип биполярности мирового устройства. Этот сакральный символ в мифопоэтических системах может обозначать космический верх либо космический низ, а также структурировать двухчастную космологическую Вселенную (ср. с графикой древнекитайского знака единства светлого и темного начал *инь* и *ян*). Эквивалентными вариантами капли являются реалистические зооморфные и графические символы.

В космологических графемах точки, штрихи, петли, капли семантически равнозначны, отсюда возможность помещения множества каплевидных знаков внутри овала — символа Земли. В этом смысловом поле могут быть рассмотрены резные рисунки с овалами и треугольниками в прямоугольных рамках на писанице в местности Аян-Юрях (средняя Лена) [Окладников,

Запорожская, 1972]. Датированы они поздним временем, I–II тыс. н.э. (табл. VIII, 2а–в).

В верхней части двойной рамки на рис. 2а начерчена фигура, напоминающая две половинки яйца, в нижней половине «яйца» в виде ромба с вертикальными линиями изображена испрашиваемая у Небесного божества «благодать». Под «яйцом» схематически прорисованы 10 конических жилищ, возможно, принадлежащих роду, для которого обряд испрашивания проводился.

Рис. 2б иллюстрирует испрашивание у Небесного божества для людей, живущих в конических жилищах, питание и промысловую удачу. Вертикальный характер связей усилен изображением стрелы. Овалы и ромбы в различных начертаниях, возможно, представляют души промысловых рыб, животных и птиц, всего шесть видов. Овалы справа, не имеющие внутренней разработки, но также направленные сверху вниз, предположительно, нанесены позже.

Рис. 2в полисемантичен в зависимости от прочтения треугольников внутри двойной рамки: если принять треугольники, вершиной направленные вниз, за распространенный женский символ (см. табл. II, 3б), то испрашивается процветание и увеличение рода. Если же данные треугольники — перевернутые жилища, то так изображали поверженных врагов на писаницах, в юкагирских пиктограммах вниз ориентировано погребальное жилище вместе с покойником (табл. V, 1а). В данном случае запечатлена просьба о защите от врагов. В целом же на писанице представлен спектр просьб к верховному божеству: это прошение о ниспослании благополучия роду, промысловой удачи и защите (или приумножении).

Определим символику следующей пары знаков, расположенной левее главной космологической схемы на скале Суруктах-Хая (табл. III, 3). Верхний знак рядом с крестом и графемой Небесного божества читается как растительный символ, трилистник. Ему соответствует обозначение женского рождающего начала (широко расставленные ноги и плод), символ космического низа, Земли. Впрочем, нижний рисунок может быть интерпретирован иначе: 1) как вариант небесного арочного свода со штрихом — ниспадающей благодатью; 2) как фаллический символ. Однако, опираясь на структуру, композицию и семантику космологической модели в целом, полагаем, что это вычлененный знак женского плодоносящего начала. Наше предположение базируется на следующих фактах.

Растительными символами в мифopoэтических текстах обозначаются плодородие и бессмертие [Топоров, 1982б]. Верхушки Мирового Древа и синкретичных женских-мужских фигур в изобразительном искусстве Монголии и Северо-Восточной Азии обычно соотнесены с мужским производящим, а нижняя часть — с женским рождающим началом [Новгородова, 1984]. Э.А. Новгородова среди петроглифов Западной Монголии выделила образ роженицы с характерными признаками: широко расположены руки, ноги, между которыми помещен большой плод, и, что примечательно, на голове роженицы большие оленьи рога. Автор считает, что «в этом изображении передана универсальная идея двух предков-родоначальников — матери-прародительницы и отца-оленя» [Там же, с. 168]. Не исключено, что это мифическая Олениха-мать. Роженицы, матери-первопредки (табл. VIII, 3а, б), в том числе синкретические образы, сочетающие мужские и женские признаки, появились в наскальной живописи Монголии в медно-каменном веке, который предшествовал бронзовому.

Мужские и женские признаки соединены в мифологическом Мировом Древе якутов. В героическом эпосе *олонхо* священное дерево *Аал Луук Mac* имеет восемь могучих ветвей, которые символизируют три поколения женщин. Священное дерево истограет желтое *илэ* — живительную влагу для людей, зверей и птиц, «густыми сливками струится, желтым маслом источается». Молочная верхушка дерева в вышине небес превратилась в «самую лучшую в мире коновязь», по другим вариантам — «словно хвостовое перо журавля, с вершины небес, извиваясь, вниз опустилась; на вершине (этой ветви) созданный Айы Тойоном орел клекочет» [Емельянов, 1983, с. 99]. Женская ипостась дерева с «молочной верхушкой» оказалась совмещённой с орлом, посланцем божества Верхнего мира *Айы Тойона*, и столбом-коновязью, символизирующими мужское производящее начало.

В серии якутских *олонхо* о женшине-богатырке, первой жительнице Среднего мира, прародительнице якутов, имя героини *Кылааннаах Кыыс Бухатыыр* состоит из трех слов. Первая его часть означает «лезвие», «острие» или «ость шерсти, хлебного колоса». Остальная часть имени переводится как «девушка-богатырь». В одном из вариантов *олонхо* к первой части имени добавлено весьма примечательное определение — *Учуктаах* ‘Ост-роконечная’. Записавший *олонхо* собиратель отметил, что «центральный персонаж *олонхо* не то мужчина, не то женщина, хотя по облику — это все-таки женщина» [Там же]. Отсюда можно

вывести некоторое семантическое тождество между мифологическими образами якутской богатырки-праородительницы *Кылааннаах Кыыс Бухатыыр* и деревом *Аал Луук Mac*. Они соотносятся как древний реалистический образ богатырки (остроголовой или в шлеме?) и соответствующая ей идеограмма — восьмиветвистое дерево с остроконечной макушкой — маркером мужского начала.

Интересно, что подобные соответствия обнаруживаются в имени одного из главных персонажей русской волшебной сказки — Бабы-яги [Пропп, 1986]. В вариантах второй части имени -яга, -ига, -еза угадывается указание на остроконечность. Ига, игла — вообще, тонкий предмет с заостренным концом, например, заостренная палочка, иглы хвойного дерева, иглы ежа, ерша [Фасмер, 1996, «Шило», с. 438]. Стертым временем древнеславянский образ матери и хозяйки зверей Бабы-яги, возможно, когда-то содержал символику связи трех поколений женщин: неслучайно в сказках часто фигурируют Баба-яга и две ее сестры. Образы женщин, связанных родством во времени: мать, дочь, внучка, трансформировались в трех сестер, объединенных одним сказочным пространством²⁰. Так, угадываются смысловые связи между именами и образами русской сказочной Бабы-яги и якутской мифологической женщины-богатыркой *Кылааннаах Кыыс Бухатыыр*.

В рассматриваемой космологической композиции сочетание верхнего и нижнего знаков визуально создает антропоморфную фигуру, у которой ноги представлены графикой женского рождающего начала, а верхняя часть (руки и голова) переданы растительным знаком мужского плодородия. В контексте данной композиции трилистник семантизирует мужское плодородие. Он же известен как навершие женских фигур первопредков в Центральной и Северо-Восточной Азии (табл. VIII, 3а). Схожие антропоморфные рисунки имеются на писаницах средней Лены (табл. VIII, 4). Для понимания этого синкретичного образа обратимся к юкагирским материалам.

В изобразительном искусстве юкагиров существуют три канона изображения человека — реалистичный, прямолинейно-геометрический и криволинейно-растительный [Жукова, 2011а]. Классическими образцами реалистичного и прямолинейно-геометрического абриса людей являются женские любовные и муж-

²⁰ Ср.: в представлениях якутов между миром живых и миром мертвых существовали три преграды, которые охраняли три старухи [Бравина, Попов, 2008, с. 185–186].

ские промыслово-дорожные письма (табл. V, 1a–в, 2; VII, 3). В женском письме фигура человека древо-, первовидная, причем голова, независимо от пола, представляет острый шип (женскую фигуру отличает пунктирное изображение косы). Криволинейно-растительный канон чаще встречается на предметах из мягких материалов. К числу распространенных у одулов узоров относится *өнмиэдээ* ‘молодая лиственница’, ‘молодой человек’ (девушка или юноша) или ‘человек-дерево’. *Өнмиэдээ* обычно вышивают на передниках, обуви, сумках (табл. IX, 1a, б). В народных представлениях и песнях одулов дерево наиболее часто ассоциируется с человеком [Иохельсон, 2005а, № 77, 78, 85, 90; Прокопьева, 2008б]. Трилистник *оожийнодо нойл* ‘утиные ножки’ считается благопожеланием промысловику, им преимущественно украшены предметы мужского гардероба (табл. IX, 2a, б).

Первопредок лесных юкагиров по мужской линии носит имя *Йоодэйиссыэнүлбэн* (досл. ‘Голова как будто острая’, где *йоо* ‘голова’, *ичи/исэ* ‘кончик, острое’, ‘половой орган’ [Иохельсон, 2005б, с. 453], *бэн* ‘как будто’). В имени заключено указание на форму головы: ‘Острая Голова’ или ‘Голова пенисом’ (более подробно об Остроголовом первопредке см. гл. 2)²¹. Однокоренными словами обозначаются половые органы: *коипэд-ичи* ‘пенис’, *паин-пед-ичи* ‘вульва’ [Иохельсон, 2005б, с. 453]. Названия мужского и женского половых органов находятся в одном семантическом поле слов ‘кончик, острое’, что обозначено в визуально выведенной синкетичной антропоморфной фигуре. Сравнение головы воина с пенисом обнаруживается в записанной В.И. Иохельсоном сказке об одном из древнейших персонажей юкагирского фольклора — Мифическом Старике-людоеде. Старик принял собственный половой орган за голову врага и, прострелив его, умер [Там же, с. 356]. Пересказ сказки слышен нами (но не записан) в с. Нелемное от Ф.А. Шалугиной, матери знатока языка, фольклора и традиционной культуры В.Г. Шалугина в 1988 г. В том же году аспирантка Института языкоznания И.А. Николаева от другого знатока национальной культуры Н.М. Лихачева записала рассказ эротического характера «Разговор с валенком». Персонифицированный половой орган промысловику в обиде на своего «хозяина»: «...мой хозяин одевается и целый день ходит,

²¹ В мифах манси *менквы* — первые люди, неудачно созданные верховным божеством из лиственницы. Они убежали в лес и живут там до сих пор. «Внешний облик менкв подобен человеческому, но у них заостренные головы (от одной до семи), ...они имеют семьи, охотятся, ходят только пешком... В фольклоре они часто рисуются людоедами» [Мифы..., 1990, с. 22].

ходит. А я вниз головой так и вишу», он желает отделиться от него, но боится убить: «Я же к нему прилип. Если я его убью, вместе с ним умру» [Заветный фольклор..., 2008, с. 32–33]. В рассказах и других жанрах фольклора юкагиров, опубликованных в сборнике «Заветный фольклор народов Якутии», мужской половой орган сравнивается с рыбой, соболем, горностаем, шомполом, «хозяин» может наказать его, а шаман — отнять у противника. Женский — сравнивается с пастью щуки²², лисьей норой, пепельницей; «хозяйка», отвлекая внимание людоеда от детей, «кормит» едой эту капризную часть тела.

Приведенные этнографические и фольклорные материалы позволяют с большей долей вероятности считать рассматриваемые знаки на писанице как маркеры мужского и женского начала, а создаваемая ими виртуальная синкетическая фигура несет черты антропоморфизма, что не было характерно для ранних графем Вселенной. Надо отметить, что прочтение виртуальной пары отца-предка и матери-праородительницы может быть подвержено инверсии.

Анализ рисунка с писаницы Суруктах-Хая обнаружил композицию из трех самостоятельных графем, своей структурой воспроизводящих модель бинарной Вселенной. Две дополнительные графемы симметрично отражают знаковость главной космической супружеской пары и древнейший культ плодородия. В то же время каждая из них имеет свои отличия не только в абрисе, но и в смысловом сакральном наполнении. Основная и хронологически ранняя графема включает идеограмму божественного Неба и реалистичный рисунок беременной лосихи — символ Земли-матери. Этую графему отличают замечательная образность и максимальная открытость для прочтения, именно через нее определяется семантика подрисованных к ней периферийных знаков.

Предельно лаконична графема с крестом и каплевидным знаком, стилистически близкая петроглифу бронзового века с писаницы Бэшегтуу. Графема из антропоморфных символов впервые четко указывает на остроголовость предка по отцовской линии и появление синкетических фигур. В сочетании мужских и женских символов видится прообраз мифологического Миро-

²² Довольно распространенное сравнение в фольклоре народов Якутии, см. тексты: «Зубочистка», «Как Мифический Старик стал невидимым», «Про щуку», «Как дурак бабу хотел» [Заветный фольклор..., 2008]. Востоковед, фольклорист, канд. филол. наук Е.С. Сидоров пишет, что у американских индейцев существует более трехсот версий предания о зубах женского полового органа [Там же, с. 40].

вого Древа, эта мифологема еще слабо изучена в культурах северных аборигенных народов.

Появление парных графем слева от главного рисунка было последовательным и имеет некоторые хронологические промежутки. Графемы запечатлели последовательное изменение натур-философских представлений о мифологизированном небесном божестве и Земле-матери, их иконографии, отработку новых сакральных символов в пределах одной и той же темы. Пери-периодные знаки переписывают в новой графике основной смысл первоначального изображения. Рисунок с писаницы Суруктах-Хая можно считать одним из ранних и убедительных свидетельств ассоциативных связей животных и растительных символов с темой плодородия и культом предков²³.

Подведем некоторые итоги. Совмещенность знака капли с рисунком лося-самца на алданской писанице, зооморфный облик Лосихи — Земли-матери и юкагирские материалы свидетельствуют о следующем:

- отождествление божественного Неба-отца с лосем-самцом впервые встречается в петроглифах раннего/среднего неолита;
- по-видимому, древнюю праюкагирскую бинарную модель Вселенной представляли божества в зооморфном обличии: Лось — отец-прапородитель и Лосиха — мать-прапородительница;
- тотемические представления праюкагиров о Лосе-предке, по-видимому, существовали уже на ранних этапах неолита;
- иконография главной космической пары Небо-отец и Земля-мать исторически менялась от зооморфной через знаковую к антропоморфной;
- определяется амбивалентность знака плодородия — капли, его семантическое соответствие как отцовскому, так и материнскому началу;
- два знака капли могут моделировать двухчастную Вселенную; не исключено, что общим является один знак — предтеча бинарной структуры.

Каждое время порождало свои знаки и символы, тем не менее народная изобразительная традиция лесных юкагиров сохранила символы прошлых эпох и, переработав, сплавила их в единый культурный комплекс. Сакральный образный мир петроглифов неолита — бронзового века как будто перенесен в историческую современность, он является доминантой юкагирской культуры конца XIX — начала XXI в. В современных эт-

²³ Предположительно, самый верхний фриз Суруктах-Хая составляют рисунки календарного и астрономического характера [Ларичев, 2008, с. 165–185].

нографических материалах отсутствуют иные знаковые обозначения идей космогенеза, плодородия и культа предков. Тем самым подтверждается предположение о преемственности древних мировоззренческих традиций у этого охотничьего народа верховий р. Колымы. Наскальные графемы выполнялись красной охрой, юкагирская культура транслирует их преимущественно в том же красном цвете на предметах одежды и быта. В украшениях одежды одулов превалируют красные ткань, ленты, бисер, крашеный подбородочный волос лося, полоски кожи. Красный цвет является известным символом жизни, крови, секса, энергии и агрессии²⁴. Потенция красного цвета заложена в юкагирской культуре, и при благоприятных условиях она может стать катализатором процессов национального возрождения.

Наконец, возникает закономерный вопрос: обнаруженные знаковые графемы являются ли продуктом развития исключительно местной изобразительной традиции или имеют привнесенное происхождение? Ответить на этот вопрос сложно, однако многие знаки обладают параллелями в изобразительном искусстве древнего Китая, Монголии, Забайкалья. Надо отметить, что местные аборигенные племена, соприкасаясь с пришлым населением, творчески перерабатывали привнесенные элементы и технологические приемы, включали их в различные области своей национальной культуры. В любом случае, рисунки принадлежат древним пластам истории местных племен. Эти традиции продолжали существовать в последующие исторические периоды, пока, наконец, не были обнаружены и исследованы через несколько тысячелетий в прикладном искусстве и народных воззрениях потомков древних охотников на лося на значительном расстоянии к северо-востоку от Центральной и Южной Якутии.

Пространственный образ мира по материалам устного народного творчества

Во введении к данной книге отмечено, что мифологическая картина мира предполагает упорядоченность, организованность культурного пространства, его системность и взаимозависимость

²⁴ У тюркских народов красный цвет передает состояние сильного психолого-ического возбуждения, будь то гнев, воинственный пыл или любовная страсть и похоть, лицо человека при этом сравнивается с красной медью или красным сукном, жженой печной глиной [Габышева, 2009, с. 52]. В сказках бурят: «Лицо счастливой женщины красное» [Бурятские волшебные сказки, 1996, с. 75]. Ср. в русском языке значение эпитета «красный» в сочетании со словами девица, цена, площадь, угол и др.

составляющих частей. В этом ключе нам предстоит исследовать пространственный образ как составную часть картины мира юкагиров. Свернутая и заархивированная космологическая информация содержится не только в графемах Вселенной среди наскальных росписей древней Якутии и украшениях одульской одежды конца XIX — начала XXI в., но также в устном народном творчестве, мифологии, народных представлениях. Здесь пространственный образ мира имеет свои особенности «хранения» и трансляции во времени.

Пространственный образ мира лесных юкагиров включает в себя тему «родной земли» и «дороги» [Жукова, 2006б]. В тексте «Об одной поднявшейся сказке» девушка в поисках жениха выдержала серьезные испытания, «следы всех зверей прошла» и оказалась в доме будущего супруга [Иохельсон, 2005а, № 2]. Эпическая формула «следы всех зверей прошла» имеет ключевое значение для понимания пространства родной земли.

Формула читается как проделанный героиней долгий путь по освоенной территории и достижение ее окраины, за которой уже нет знакомых следов. Именно здесь, за пределами родной земли, обнаруживается дом юноши. Косвенно это свидетельствует о том, что жених не только живет на какой-то неизвестной, чужой земле, но, возможно, является представителем другого народа. Данный факт подтверждают и содержащиеся в сказке элементы иноэтнической культуры, касающиеся семейно-брачных отношений. В якутском эпосе олонхо такой же путь совершают герой в поисках невесты, но «иная земля» воспринимается эпически как «иной мир» небожителей или хтонических существ. «Он преодолевает горные, водные рубежи, сражается с чудовищами-соперниками, — [что] свидетельствует о чудесном “чужом” мире ее проживания. Все вместе говорит о том, что древнейшей формой брачной поездки эпического героя, очевидно, было путешествие в иной мир» [Решетникова, 2005, с. 379].

Остановимся на элементах иноэтнической культуры в одульской сказке.

I. Юноша-пришелец уводит от одинокой женщины-матери трех ее дочерей, оставляет в опасном месте — на обрыве скалы — и уходит.

1. Оставлять женщину-мать в одиночестве не в традиции юкагиров, у которых существовал матрилокальный брак, т.е. зять обычно переселялся в семью жены, и родитель требовал, чтобы зять до конца жизни оставался с ними, говоря: «Мои кости хорошо положить сумеет».

2. Уводит не одну, а сразу трех девушек, что косвенно указывает на возможность влияния традиций многоженства. В прошлом у одулов были случаи полигамии. Мужчина мог иметь три жены (в мифах — до пяти жен), вторая жена занимала положение прислуги или наложницы. Иногда мужчина в качестве зятя жил в двух семьях по полгода. Однако в целом у юкагиров преобладала моногамия [Иохельсон, 2005б, с. 167–169].

3. Помещает девушек на обрыве/выступе скалы, т.е. в заведомо трудной ситуации, которую они должны разрешить; сходный мотив испытания перед свадьбой — загадывание загадок или выполнение заведомо трудных заданий — известен в сказках многих народов. По этнографическим материалам юкагиров, обычно испытанию подвергалась не девушка, а будущий зять; вот пример одного из испытаний: отец девушки-невесты срубал дерево, а юноша должен был перебросить его через дом. По тому, какое дерево — толстое и тяжелое или тонкое и легкое — выбирал отец, судили о принятом в семье решении.

II. Младшая из сестер находит выход из трудной ситуации и проявляет намерение спасти остальных. Необходимое условие для спасения — принятие сестрами нетрадиционной для них формы брака — многоженства.

1. Героиня взбирается на вершину скалы, с помощью сплетенных ремешков от своей одежды поочередно подтягивает к себе сестер, задавая каждой один и тот же вопрос: «За одного мужа замуж выйдем — будешь ли ревновать?». Она получает одинаковые ответы: «Так, видно, есть, куда уйдет? (т.е. как же иначе?)». Несогласная с такими ответами, сестра отрезает ремни, и девушки скатываются с обрыва. Здесь мы имеем свидетельство того, что старшие сестры воспитаны на иных семейно-брачных традициях, в частности на традициях моногамной семьи, и наличие второй хозяйки-соперницы в доме ими воспринимается как неприемлемое, а проявление ревности — как естественное. Следовательно, младшая сестра выступает носителем новых форм семейно-брачных отношений, отрицающих предыдущую моногамную семью. Мотив «испытание перед свадьбой» показал, что только одна из испытуемых находит верное решение и имеет перспективы обретения семьи и продолжения рода. Девушка проявила изобретательность, используя одни народные традиции (обращение к матери за помощью, просьба послать предметы традиционной культуры — икру и шило, помочь посредника-помощника в образе птицы) и отрицающая другие (семейно-брачные).

2. Сюжет сказки имеет наставительно-назидательный характер: о губительности строгого следования давним традициям, в особенности в критических ситуациях; о поощрении использования элементов родной и чужой культуры для достижения поставленных целей и самосохранения. Налицо призыв к осознанности поведения и объективной оценки сложившейся ситуации, нахождения верного решения при вариативности выбора. Хорошо то, что спасительно. Подобным образом сказка демонстрирует открытость юкагирской культуры заимствованиям элементов из иной культурной среды. Вместе с тем В.И. Иохельсон писал: «Вся жизнь члена рода была связана рядом предписаний и правил поведений, составляющих целый кодекс» [1898, с. 258]. Младшая сестра расправляется с двумя потенциальными соперницами, невзирая на то что это ее родные сестры. Героиня действует решительно и безжалостно, именно эти качества помогают ей в будущем достичь заветной цели.

III. В доме будущего супруга девушка находит двух реальных соперниц: лягушку-девушку и мышь-девушку, ведущих хозяйство, шедших одежду и предметы быта. Не случайно юноша называет их «мои работники». Девушка расправляется с ними и остается одна, дожидаясь возвращения хозяина дома.

1. Полагаем, что «работники» — это образы женщин, как и сам юноша, чуждых юкагирской культуре. Наименования «лягушка-девушка» и «мышь-девушка» могут указывать на их принадлежность к тунгусской традиции. Отметим, что в юкагирском фольклоре сравнение женщины с лягушкой имеет отрицательные коннотации и выводимо из семантического противопоставления образов птицы и лягушки как маркеров двух стихий. Лягушку боялись, она, якобы, своим кваканьем привносит пургу, непогоду (записано от А.В. Слепцовой), ее нельзя убивать. В данной сказке птица помогает девушке преодолеть первое препятствие и подняться на вершину скалы (сам подъем по скале решен следующим образом: девушка намазала на колени икру, используя ее липучие качества, взяла в руку шило и так, подтягиваясь, продвигалась вверх).

2. Присутствие двух работниц опять же может указывать на традицию многоженства.

3. Девушка ищет соперниц в середине дома — месте, обычном для настоящей хозяйки. Не обнаружив, ищет и находит за камельком (печкой); в традиции некоторых народов это «черная» половина дома, семантически соотносимая с темным женским началом, работницами, рабами. У якутов место у камель-

ка было маркировано по социальному статусу. Л.Л. Габышева со ссылкой на А.Е. Кулаковского пишет: «За камельком живет самый ничтожный из домочадцев, а передняя освещаемая часть камина (чувала) считается одним из почетных мест» [2009, с. 19]. Трудно сказать, имеется ли здесь влияние якутских или тунгусских семейных традиций, однако из исторических преданий народов Севера известно, что добычей в результате набегов на соседние народы являлись женщины и дети, которые становились работниками. Положение женщины в юкагирском традиционном обществе было достаточно высоким. В.И. Иохельсон писал: «Главной распорядительницей является старшая в роде или жена лучшего промышленника... Занятием мужчины была охота и война» [1898, с. 259].

Поскольку юкагиры кочевали небольшими семьями, женщина делила с мужем трудности кочевой жизни, на равных и в меру сил и возможностей боролась с холодом и голодом. В условиях перекочевок велика была ее роль в обустройстве теплого жилья, шитье одежды, приготовлении еды, воспитании детей. Добытое крупное животное (например, лось) мужчина отдавал женщинам, они занимались его разделкой, транспортировкой и последующим распределением между семьями. Собирательством (ягоды, коренья), вялением рыбы и мяса впрок также занимались женщины, они же участвовали в массовом лове рыбы, ставили петли на зайцев, птиц. В подобном первичном обществе можно обнаружить следы так называемого первобытного коммунизма, когда еще не существовало социального или экономического неравенства, различия имели лишь половозрастной характер. Именно в роли женщины-хозяйки вошла в дом юноши девушка, едва ли претендуя на место «работницы» за камельком.

Таким образом, в дом мужчины на земле иного народа девушка-юкагирка вступает как будущая хозяйка и верная помощница мужу во всех его делах. Ее беспощадность и решительность приветствуются сказкой.

IV. Действия возвратившегося домой юноши не соответствуют стереотипу поведения промысловика (охотника, рыболова). Возвращение юкагира в случае удачного промысла традиционно сопровождалось информацией о месте и объекте промысла, направлении, в котором женщинам нужно было идти за мясом и т.д. Неудача означала наступление голодного времени, что омрачало эмоциональную окраску жизни семьи. В сказке же возвратившийся юноша ложится на постель и зовет работниц.

В данном случае позволительно говорить о возвращении после трудового дня пастуха из стада, сенокосца. Юноша пугается, обнаружив убитых работниц: «Кто убил? Не моя ли смерть это есть?», но, увидев знакомую девушку, радостно успокаивается: «Ты тут, видно, есть!».

1. Девушка в ожидании хозяина дома в мешок (суму) из рысьих шкур «вошла, лежит». Юкагиры на рысь не охотятся, этот зверь довольно редок. Мех рыси юкагиры использовали для отделки кафтанов, передников и головных уборов [Иохельсон, 2005б, с. 551]. Вместительная рысь сума принадлежала не убитым работницам, вещами которых могла бы воспользоваться девушка, а юноше, он удивлен: «Мою рысью суму развязала?». Мы можем только предполагать о возможности проявления каких-то этнографических реалий, связанных с тем, что для будущей хозяйки дома юноша приготовил суму-мешок из рысьих шкур. Значение имели сама пятнистая окраска рыси (*понхонодо юк*. ‘белый зверь’) и ее способ охоты: прыгать на жертву сверху, с дерева. Заметим, что в названии зверя закреплен не столько окрас, сколько принадлежность к некоему белому, сакральному, божественному. Косвенно об этом сообщает этиологическая сказка «Почему рысь зайца съедает» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 3]. Пересказавший сказку В.Г. Шалугин обратил внимание на то, что пятна на шкуре зверя не сплошные, а кольцевидные. Последнее обстоятельство, видимо, имело решающее значение в положительном характере семантизации зверя и его шкуры.

Рысь раздала зверям не подошедшие ей по размеру обручальные кольца, изготовленные для нее стариком-шаманом по просьбе зайца-жениха. С тех пор присутствие колец в окрасе любого зверя, даже домашнего животного, рассматривается как признак их особой положительной характеристики. Добытый пушной зверь, на шкуре которого имелось кольцевидное пятно, становился талисманом охотника, его хранили от посторонних глаз. В данной этиологической сказке образ рыси также связан с темой сватовства и семейно-брачных традиций. Материалов об отношении юкагиров и других соседних народов к типично таежному зверю — рыси — явно недостаточно, но, по-видимому, в народных представлениях рысь имеет семантические связи с культом плодородия. У якутов рысья шуба и шапка присутствовали в гардеробе невесты, к ее панталонам «снаружи, прикрывая детородный орган, пришивали рысью шкуру, которая выполняла охранительные функции»; рыси шапки в знак уважения дарили мужчинам [Гаврильева, 1998, с. 25–26, 64, 67].

С уверенностью можно сказать, что переход девушки, расправившейся с соперницами, в статус хозяйки дома осуществлен в связи с этим зверем.

Анализ текста «Об одной поднявшейся сказка» позволил определить: 1) содержащиеся в нем иноэтнические элементы, 2) их значимость в структуре национальной картины мира одулов. Само название сказки указывает на предпринятое героиней странствование от родного дома в иную землю. Здесь обнаруживается любопытное явление, характерное для устного народного творчества юкагиров. Ряд текстов включает образы и элементы из фольклора других народов, заимствования маркированы положительно в ущерб элементам собственной юкагирской культуры, имеющим отрицательную коннотацию. В анализируемом тексте подвергаются ревизии традиционные семейно-брачные отношения. Героиня находит супруга и семейное счастье, как мы предположили, в иноэтнической среде. Подобная ситуация наблюдается и в рассмотренной сказке о трех братьях-охотниках, взявших невест из среды оленеводов. Древний образ Лосихи — Земли-матери благословляет юношей на переход к иным формам хозяйствования. В других сказочных текстах героям, оказавшимся в трудных ситуациях, помогают оленеводы, а также персонифицированные коровы, лошади. Сама же формула: «прошла следы всех зверей» однозначно указывает на охотничий характер жизнеобеспечения.

Обращает на себя внимание немногословность персонажей сказки, краткость диалогов, насыщенность глаголами действия. Текст состоит из минимально необходимого количества формульных фраз, чтобы донести до слушателя основной смысл содержания. Кроме того, в украшениях юкагирских передников, кафтанов, в древних наскальных космологических графемах информация также предельно свернута, в изобразительных и словесных текстах преобладает тенденция к передаче только основных значимых идей, образов и символов.

Тезисность текстов предполагает рефлексию (распознавание)читывающего их субъекта в пределах особого «культурного пространства», или «культурного поля», которое создано в юкагирском изобразительном и словесном искусстве знаками-символами с закрепленными смысловыми значениями. Каждый текст — это операции символами (ср.: Г. Гессе «Игра в бисер» — игра смыслами). К таким упражнениям можно отнести одульское маршрутное письмо, где свернутый в идеограмму текст разворачивается в пиктографический рисунок (табл. VII, 3). Знаки-символы, выработанные на протяжении длительного времени

национальной культурой, составляют особое «культурное поле», с которого, теоретически, любой представитель данной традиции легко считывает информацию. «Культура, постоянно вырабатывая наиболее выгодные и компактные способы хранения и передачи информации, перемещает границы между текстами, переводит их из одной системы знаков в другую... Семиотический механизм хранения и передачи сообщения в условиях бесписьменного общества использует множественность кодов. Сакральные сведения, касаясь обряда, могут быть закодированы в многозначном слове, его исторических семантических связях, а также в лексической классификации предметов по цвету... Память культуры представляет собой не накопление и неподвижное хранение информации, а механизм активного и постоянно нового моделирования, хотя и обращенного в историческое прошлое» [Габышева, 2009, с. 122].

Считывание информации с неолитических графических на скальных моделей может быть своеобразным «упражнением» по интерпретации текстов. В праюкагирском и юкагирском культурных полях/пространствах действуют общие принципы архивации, считывания и разворачивания мыслеобразов. Нам еще предстоит более детально исследовать соотношение языка знаков и символов (как основы юкагирской традиционной культуры) и устной речи, имеющей второстепенное и вспомогательное значение. Выше был приведен пример того, как во время сватовства вместо положительного или отрицательного ответа отцом невесты устраивалось шутливое, но полное смысла испытание с перекидыванием срубленного дерева через жилище. В этом обряде задействовано дерево, что, несомненно, указывает на следы культа предков и растительную символику. Возможно, «траектория полета» дерева должна воспроизводить дугу — космологический знак небесной арки. Выстраивается семантическая цепочка: жилище — дерево — арочный свод. Имеется достаточно примеров из разных областей юкагирской культуры о преобладании знаковости над устной речью. По-видимому, невербальный способ передачи информации являлся главным коммуникативным средством юкагиров.

«В отличие от слова, — далее пишет Л.Л. Габышева, — мифологический символ содержит более целостный и наглядный образ и потому способен хранить и передавать в “сжатом” виде большой объем информации. Для мышления человека традиционного общества характерно особенное внимание к конкретному и одновременно стремление к символизации» [2009, с. 120]. В архаических обществах геометрические символы и знаки ис-

пользовались широко, ими «описывали структуру космоса в его вертикальном и горизонтальном аспектах <...> в пространственном и временном пластиах, а также все более и более “оплотняющиеся” образы космоса: земля, страна, город, поселение, дворец, храм, гробница; социальное устройство коллектива...» [Топоров, 1980а].

Продолжим интерпретацию знаков и символов: в рассматриваемой сказке условно примем «родную землю» за окружность, а родительский дом девушки — за ее центр. Путь странствующей по родной земле героини графически можно изобразить как вектор, направленный от центра через окружность за ее пределы, где и была достигнута заветная цель. Героиня сказки минует территорию родной земли с традиционным таежным ландшафтом, животным, растительным миром, социокультурной средой, за гранью которой возможны иные формы хозяйственных, общественных и брачно-семейных отношений.

Приведем пример из современной этнографии одулов, когда орнамент из геометрических знаков разворачивается в философскую картину жизни и смерти. В.Г. Шалугин изложил концепт жизни человека, глядя на орнаментальную полосу из зигзага и вписанных дуг, вышитых цветным бисером по черному сукну (табл. IX, 3). Орнаментальная полоса (як. билэ) украшала зимнюю женскую обувь из камуса оленя и была приобретена в г. Якутске на рынке. Неизвестная швея творчески переработала орнамент чурапчинских мастерниц [Тетерин, Рыбаковский, 1972]. Такой узор не встречается в публикациях и исследованиях орнаментального искусства юкагиров, якутов, тунгусов [Иванов, 1963; Историко-этнографический атлас..., 1961; Йоханцен, 2008; Неустроев, 1990; Носов, 1988], но сближается с узорами на изделиях из кости коряков [Иванов, 1963, с. 179]. Интерпретацию В.Г. Шалугина можно считать образцом смысливания знаков и включением в предложенную «игру смыслами».

«Угол вершиной вверх — это остов жилища урасы, вверх идущей. Красный цвет — основа земли, очага. Она на землю крепко села, упирается. Нижняя часть широкая, дугообразная. Люди одного рода, одной крови здесь живут. Не белого цвета лица, а оранжевого цвета кожи.

Следующая полоска светло-желтая, она означает, что они здесь ходят, живут. Это тропы их.

Зеленый — это молодежь. Потом они постарели — синий цвет. Синий цвет, если издалека ехать на лодке, на лес похож. Говорят у нас: как синее сукно лес. Вот где эти люди живут, чем питаются — зеленым, свежим. Вот их дороги. Вот их лес.

Также, раз живут, имеют воду — светло-голубой цвет. Это реки, озера. На реке живут, добывают по своей надобности рыбу, ягоды собирают.

Белый цвет — ранней осенью снежок выпал, покрывает землю тонким слоем.

Вот они упираются кверху, к Верхнему миру они ограничены. Эти люди остава урасы дальше вверх пойдут. У них много дней впереди. Синий цвет — это голубое небо, а между ними красное — солнце, рассветы, зори разные. А дальше уже космос.

Это люди живущие, вверх идущие были, а здесь уже на другом орнаменте — оголенные шесты от урасы. Она оголилась и встала она вниз верхом. Здесь красный цвет как будто закат, конец дня, или света дня.

Вот оранжевый — это признак того, что из земли уже ничего нельзя взять. Все травы вот такого цвета делаются, вымирают.

Желтое — все выгоревшее. Здесь идет небытие.

Светло-зеленый цвет над старицами тоже сужается к старицам.

Синий — старики, старики раньше идут, молодые за ними.

Голубое — речка застыла, лед такой.

А здесь уже снег белый.

Своими концами оставов ураса сама упирается как будто в Нижний мир... Она уходит на Нижний мир и, выходя оттуда, она разворачивается как будто, переворачивается и опять же начинается жизнь вторая, второе поколение.

Вот так красного цвета земля из белой полоски выходит через дни, небо, зори, восходы и закаты» [Жукова, 1991а].

«Космичность» восприятия орнамента юкагиром старшего поколения отлична от восприятия этого же орнамента молодыми юкагирами и представителями других этносов (русскими, якутами, эвенами): «северное сияние», «радуга», «морская волна с бликами солнца», «человек», «лучистый восход между гор». По сути, В.Г. Шалугиным воссоздается геометрическая космологическая схема с трехчастной структурой, в которой присутствие Верхнего мира только подразумевается: «к Верхнему миру они ограничены», чередование красного и синего бисера (цвета солнца и неба) означает череду дней и ночей. Нижний мир маркируется белым цветом — полосой белого оленевого камуса под орнаментом²⁵. В сказке о Петре Бэрбэкине герой, когда идет по Нижней земле с открытыми глазами, ничего не видит, а закроет глаза — все хорошо видно; там свет есть, но без солнца [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 31, с. 95].

²⁵ Вместе с тем на Нижней земле кровяные реки текут как в тоннелях [Лунное лицо, 1992, с. 110], что может косвенно указывать на соотнесенность с кровеносной системой живого организма.

В интерпретации узора заложена идея цикличности: линия жизни поднимается снизу вверх, к Небу, оттуда разворачивается вниз, затем, отталкиваясь от Нижнего мира, вновь устремляется вверх. Так создается графический символ движения — зигзаг, называемый в вышивках юкагирских мастерниц *хошихотто иидой* ‘волнисто вышито’. Движение осуществляется только в пределах Средней земли, и здесь благодаря амбивалентности цвета выстраивается дуальная структура. Зигзаг (рождение — рост — зрелость — увядание — смерть) содержит потенцию движения во времени.

Противоположно лежащие дуги, заключенные в звенья зигзага, назовем «палитрой жизни» (угол вверх) и «палитрой смерти» (угол вниз). «Палитра жизни», дважды повторенная слева и справа в общей вершине, в сумме составляет $\frac{1}{2}$ части круга, соответственно, повторение «палитры смерти» составляет вторую часть круга. Так воссоздается пространственный образ мира — окружность из семи вписанных полихромных кругов. Этнографические материалы свидетельствуют о том, что семантика одного, двух, трех и более концентрических кругов различается объемом смысловой нагрузки. Можно говорить о возрастающей или убывающей сакральности кругов в противопоставлении периферия — центр. Уaborигенов Австралии система концентрических окружностей представляет «священное изображение целого племени и всех его верований... Внутренний круг был самим племенем. Внешние концентрические круги изображали жизненный цикл его членов от первой инициации в юности до полного посвящения в зрелости... Их охватывал Круг стариков, высшего совета племени, средоточия всей его мудрости... Затем шли другие круги, тотемические и священные, связующие племя в единое целое, окружающие его жизнью, продолжающейся на Земле и во Вселенной... Один из наружных кругов был Солнцем; последний круг, охватывающий собою все, было само Небо и все, что олицетворяет собою Вселенную» [Кабо, 1972, с. 286—287].

Аналогичную структуру имел способ загадывания загадок в удмуртских селах: «Загадывание происходит по определенной системе. Оно начинается с загадок о человеке и кончается загадками о Природе. Предметами первых загадок являются человек, части и функции его тела, одежда и т.д.; затем следуют загадки о доме и предметах, которые находятся в нем; потом идут подряд двор, огород, сад, пасека, поля, леса, и все это завершается явлениями Природы» [Аникин, Круглов, 1987, с. 130]. У некоторых племен североамериканских индейцев образ Вселенной пред-

ставлялся «как система концентрических кругов, в центре которых располагалась точка, обозначавшая ось мира, или Мировое Древо. Часто визуальным символом Мирового Древа, или оси мира, был тотемный столб» [Окладникова, 2003, с. 172–173].

В нашем примере обнаруживается убывающая к центру и возрастающая к наружному кругу сакральность явлений и предметов, заполняющих пространство Средней земли. Как у австралийцев и удмуртов, хроматическая шкала «остывает» к центру. То же наблюдается и в орнаментальном узоре «солнце» лесных юкагиров. Иными словами, графический и семантический центры находятся в состоянии инверсии друг к другу.

Со слов В.Г. Шалугина, тень/душа человека после физической смерти не уничтожается, а должна вернуться для следующего возрождения, всего у человека три жизни (МА). Виртуально воссозданный кружковый орнамент заключает три рождения и три смерти, после чего тень/душа человека исчезает навсегда. «Воссозданная» окружность разделена на две части: нижняя часть соотносима с Землей (это положительно отмеченная «палитра жизни»); верхняя — с Небом (отрицательно отмеченная «палитра смерти»). В круге заключен графический вариант дуального единения противоположных начал. В Якутии древние изображения вписанных дуг имеются среди петроглифов средней Лены в местности Часовня (табл. IX, 4), датированы эпохой бронзы [Окладников, Запорожская, 1972, с. 88].

В древнекитайской традиции первичная дуальная пара *инь* (женское) и *ян* (мужское) семантизированы иначе. Древний текст так объясняет принесение жертв божеству Земли: «Божество Земли — [это темное начало] *инь*. [Начало] *инь* ведает казнями... [Начало] *инь* ведает смертью... [а начало] *ян* ведает жизнью» [Кучера, 1977, с. 120]. Следовательно, космический низ, Земля в древнем Китае ассоциировались с темным женским началом, отрицательным, черным и смертью, в противоположность ему мужское небесное начало — положительное и светлое, Небо, Солнце, оно «ведает жизнью». Различия между выведенной В.Г. Шалугиным и древнекитайской (если представить ее в виде круга) моделями заключаются в маркировке поляризованных сил. Обнаруживаются две структуры, в которых позиции «добра» и «зла» инвертированы. Однако если обе статичные структуры придут во вращательное движение, то семантически станут равнозначными и противопоставление снимется. Последовательная смена поляризованности сил добра и зла в каждой из них обусловлена движением, которое через физические зако-

ны неразрывно связано со временем и пространством. Следовательно, если окружающий мир находится в постоянном движении во времени и пространстве, то нет условий для статики сил добра и зла, а значит, нет универсальных доброго Бога и злого Сатаны. Нет «доброго» Неба и «злой» Земли, и наоборот, «злого» Неба и «доброй» Земли; есть поступательное вращательное движение в пространстве, длительность и цикличность. На макроуровне снимается не сам принцип дуализма, а этические метафоры религиозно-мифологического содержания.

В цикличной модели В.Г. Шалугина «палитра жизни» соотнесена не с верхом окружности, а с ее низом, древнекитайской силой *инь*, что демонстрирует и одновременно объясняет сильные позиции женского начала в социальной жизни одулов. В конце XIX — начале XX в. «все охотничьи или рыболовные трофеи охотники и рыболовы отдают женщинам, самая старшая из которых следит за их распределением... (она же. — Л.Ж.) берет на себя заботы о продовольствии» [Иохельсон, 2005б, с. 165]. В начале XXI в. роль женщины в семье изменилась не намного, о чем может свидетельствовать, например, такое выражение: «Если женщины в доме нет — и контейнер мяса не нужен» (запись от Н.И. Шалугина). Мясо — это еда, сила и здоровье, но если нет женщины, обесценивается сама жизнь. Приехавший с Кавказа гость, наблюдавший социальные отношения в с. Нелемное, сделал заключение: «Здесь так: женщина скажет: иди на охоту, — пойдет [промысловик], скажет: не ходи на охоту, — не пойдет. У нас не та-ак...» (запись со слов И.А. Дьячковой).

В воссозданной модели вписанных концентрических окружностей наибольшую семантическую значимость имеет внешний круг из красного бисера. Красный цвет *кэйлэнни* — главный цветовой маркер одулов. В данном узоре ему соответствует «основа земли, очага... Люди одного рода, одной крови здесь живут... Здесь красный цвет как будто закат, конец дня, или света дня». Юкагиры живут в окружении энергетики красного цвета, семантически он связан как с солнцем, так и с землей, с космическим верхом и низом²⁶. Круг наибольшего диаметра мы приняли за символ «родной земли», а разноцветные вписанные окружности создают его наполнение. Обнаруживаются признаки

²⁶ Красной бывает полная луна [Шалугин, 1995, с. 6]. Когда во второй половине лета большое и лиловое закатное солнце садится в туманной дымке, тогда, говорят юкагиры, «сироты плачут» (записано от В.Г. Шалугина). В представлениях лесных юкагиров дух осьпь превращался в красивую русскую девушку в красном платье и бродил в поисках юкагирских поселений [Иохельсон, 2005б, с. 223].

семантической тождественности словесного и изобразительного текстов: героиня из профанного центра, пройдя «следы всех звёзд» через систему концентрических окружностей, составляющих цветопись картины мира с нарастающей сакральной составляющей, достигает цели. Если зигзаг моделирует движение во времени, то концентрические круги и цвет создают движение в пространстве от профанного центра к сакральной периферии.

В.И. Иохельсон составил шкалу различаемых юкагирами цветов [2005б, с. 64–65], согласно которой темно-синий обозначается как черный; серый, коричневый, бурый цвета выражаются словом *шоибой*. Голубой *лубодъэни* и зеленый *дъэлэнэй* являются русскими заимствованиями, однако исследователь включил голубой, красный и черный в число излюбленных цветов для вышивки одежды. Полагаем, что голубой цвет включен в число приоритетных ошибочно, он более характерен для прикладного искусства эвенов.

Кроме красного, в цветовых ощущениях одулов традиционно значим белый цвет *пойнэй*. Белого цвета окружность в данном узоре ассоциирована со снегом, имеет меньшую смысловую нагрузку и самый малый диаметр, причем прочтение ее равнозначно в «палитре жизни» и «палитре смерти». Об амбивалентности цвета свидетельствует следующий пример.

Со слов внука юкагирского шамана Н.М. Лихачева, когда он был молодым, дед хотел сделать его шаманом. Обучение не состоялось, но шаман сказал, что внуку сможет предвидеть плохое (Приложение, текст № 1). Н.М. Лихачев так прокомментировал свой ответ: «Я подумал, что белая дорога, это дорога, по которой ходят зимой, а черная дорога — это летняя дорога, что летняя лучше» (МА). Экзаменовавший неофита, очевидно, рассматривал белую дорогу как путь добра, а черную — как путь зла. Следовательно, если бы юношу посвятили в сакральные знания, он мог использовать их во зло, чего, по-видимому, не желал экзаменатор. Пример демонстрирует амбивалентность белого и черного цветов в восприятии обучающего шамана и неофита, т.е. представителей разных возрастных и социальных групп. Подчеркивается неустойчивость цветовых метафор одулов и включение черного цвета *эмбэй* в число качественных характеристик мира.

В отличие от черного, белый цвет, как и красный, в восприятии юкагиров может обозначать добро и зло, верх и низ. После сотворения мира куропатка-самец удалился от людей в область «белого света»; «Белое побелело» говорят о Млечном

пути; солнце некоторые информанты соотносят с белым цветом, считая, что красным оно бывает в ветреную погоду. Перед тем как отправиться на Небо, чуванский шаман надел белую одежду [Дьячков, 1992, с. 236]. За особенности окраса рысь называют «белым зверем». В качестве отрицательной коннотации используются следующие значения: в легенде чертова девушка описывается одетой в белую, по-старинному сшитую узорчатую одежду [Хозяин Земли, 1994, с. 25]; белесый свет в Нижнем мире. У одулов существует поговорка: «Сильно не мойся, зайчиком станешь», в которой выражено отношение к белому зимнему окрасу зайца в осенний период до выпадения снега [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 60/14]. Белый и красный цвета могут составить цветопись фрагмента текста шаманского камлания, когда шаман, пребывая на Нижней земле предков, взвывает: «Мои солнечные лучи, меня вытяните!» [Иохельсон, 2005а, № 38]. Однако в системе концентрических кругов красный и белый цвета противопоставлены.

Шахалэнни обозначает желтый, оранжевый, рыжий цвета. В.И. Иохельсон пишет, что юкагирам приятно лицо бледно-желтого или светло-коричневого оттенка, его поэтически сравнивают с пожелтевшей хвоей лиственницы [Там же, № 90]. При этом глаза и брови — черные, волосы — коричневые [Иохельсон, 2005б, с. 65]. Некрасивым считается темный пигмент лица. Желтый цвет в опубликованных фольклорных текстах не употребляется в качестве синонима старости, однако высохшая трава с сочленениями — возможный символ многорукой-многоногой прamatери, а зеленый соотносим с травой, неувядющей жизнью. У тюркских народов, например, *sary* претерпело следующую метафоризацию значения: желтый, бледный — старый, умудренный жизнью [Габышева, 2009, с. 56]. Одна из концентрических окружностей рассматриваемого узора составлена бисером желтого цвета:

«Следующая полоска светло-желтая, она означает, что они здесь ходят, живут. Это тропы их... Вот оранжевый — это признак того, что из земли уже ничего нельзя взять. Все травы вот такого цвета делаются, вымирают. Желтое — все выгоревшее. Здесь идет небытие».

В цветовой картине мира желтый/оранжевый цвет приобрел как положительную, так и отрицательную коннотацию.

Эпическая формула «следы всех зверей прошла» указывает, что пешие охотники-следопыты образ «родной земли» представляют как наполненную следами-дорогами родовую или некую

значительную территорию. Следы-дороги (эгужубэ ‘след’, чугө ‘дорога’) оставляют все живые существа — человек, животные, птицы. Цепочка звериных следов — «дорога» зверя, читаемая следопытом. Относительно следа основного промыслового животного — лося — существовали определенные запреты: нельзя было переходить свежий след, и кочующие группы вынуждены были идти вдоль него. Цепочки следов, вдоль и поперек пересекающие территорию, — это и символ множественности. Большое количество следов — залог плодовитости зверей и успешной охоты, следовательно, продолжение человеческого рода и его благополучие. Интересно, что *нодо* ‘зверь’ применимо как к животному — *понъхо нодо* ‘белый зверь’ (рысь), так и к птице — *ожии нодо* ‘водяной зверь’ (водоплавающая птица).

Юкагиры много передвигаются, летом — на лодках и пешком, зимой — на лыжах. В мужских пиктографических письмах показаны особенности образа жизни промысловиков, информация о перекочевках, направлениях и изменениях маршрутов. В юкагирских пиктограммах «дороги» охотников, рыболовов и их семей обозначены пунктиром или длинными непрерывными линиями (табл. X, 1). Непрерывная линия, идущая параллельно руслу, показывает, что река рассматривается как эквивалент дороги. В фольклоре юкагиров образ дороги является одной из ключевых доминант, а выражение «за один день верховья семи рек проходил» — обычный эпитет юкагирского богатыря, показатель его физической силы и выносливости [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 31; Иохельсон, 2005б, с. 349]. Территория расселения юкагиров, поделенная на родовые земли, была покрыта сетью промысловых дорог и традиционных маршрутов с летними временными и зимними стационарными жилищами, следами охотников. «Древний юкагир, — писал В.И. Иохельсон, — постоянно готовый отражать нападение, сам нападающий на враждебные племена и неуверенный в завтрашнем дне, кочевал с места на место» [1898, с. 264]. Традиционному юкагирскому дорожному пожеланию *Омось хон!* ‘Хорошо ходи!’ может соответствовать в рассмотренном орнаменте на обуви чередование красного и синего бисера — символ смены дня и ночи.

Свои «дороги» имели и не материальные объекты. В шаманской пиктограмме (табл. VI, 2) пунктирной линией намечен путь помощников шамана, а в письмах девушек «дороги» мыслей вычерчены тонкими непрерывными линиями. В письмах графическое воплощение находят «дороги» чувств, сердечность, приемы шаманской магии.

Таким образом, в юкагирской картине мира «родная земля» представляется покрытой сетью коммуникационных и информационных каналов — сетью следов-дорог представителей животного мира, человека, нематериальных объектов.

Основные доминанты «родной земли» и «дороги» симметрично отражаются в представлениях о Верхнем и Нижнем миraph, Верхней и Нижней землях. Само деление эпической Все-ленной на «земли» сообщает о первостепенной значимости этой стихии в иерархии божественных держателей Природы. Странствие Бэрбэкина по ярусам подземного мира сопряжено с преодолением огромных пространств — пешком, по воде и воздуху. На Нижней земле он видел тот же ландшафт, что и на Средней земле, с той же растительностью, но без животных. Примечательно, что «здесь и там дороги были». Благополучно преодолев многие препятствия, герой поселяется на Верхней земле. Предварительно он устраивает подобие «малой родины»: из шкуры нарезает длинную веревку, ею окружает свою территорию, насыпает принесенную со Средней земли землю, по четырем сторонам ставит кресты — полисемантические символы защиты, дерева и человека — и живет без проблем. В воссоздании образа родной земли герой видит залог безопасного существования.

Намеченный здесь образ пространственной и цветовой картин мира юкагиров не отделим от звуковой. Тишина — символ покоя таежного обитателя. Шорох, треск сучьев, шуршанье гальки, всплески воды являются традиционными сигналами грозящей опасности для любого живого существа. Тем более значимы сигналы внешнего мира для охотника. Тишина, покой и умиротворяющие звуки природы создают звуковой образ мира, в котором человек счастлив и безопасен. «Песня охотника», записанная в конце XX в., хорошо передает это состояние.

«Когда светлеет поверхность земли,
Я встаю и сижу, разжигая огонь,
Слышу пение птичек,
Душа тает; дым, извиваясь,
Поднимается, как поднимается душа.
Весенней порой в воду
Солнечные лучи таежные тени
К воде тянут.
Это видно. Что с ними
Сравнится [букв. дойдет]? В молодость,
Туда меня влечет.
Когда краснеют рассветные лучи

В водных и таежных местах
Все красотой становится.
На такой хорошей земле живу, дышу,
Живу [букв. сижу]. Петь, радоваться,
Ходить хочется...» [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 58].

П.Е. Прокопьева пишет о духовной слитности человека и природы как об отличительном признаке юкагирской песенной лирики [2009, с. 97]. «Песня как понятие субъективное является музыкально-поэтическим выражением чувств, чаяний и устремлений конкретного человека, но в силу того, что ее автор есть представитель определенного этноса, она неизбежно несет в себе образы и символы этнической картины мира, которые в своей основе восходят к архетипам мифологической эпохи» [Там же, с. 89].

Судя по описаниям путешественников и исследователей, юкагиры — один из самых жизнерадостных и музыкальных народов Северо-Восточной Азии. Летом верхнеколымские юкагиры собирались на ежегодное празднество *Шахадзибэ* для проведения языческих ритуалов, знаменующих начало нового годового цикла. Празднество длилось почти месяц, во время которого, по словам В.И. Иохельсона, «этот удивительно жизнерадостный полярный народ проводил время в пении, плясках, играх и состязаниях» [1898, с. 265]. Состязания были игровыми, спортивными, танцевальными и песенными. Массовые игры устраивали также зимой на льду замерзшей реки. Во время долгих зимних месяцев, писал В.И. Иохельсон, «каждый день то в одном, то в другом доме собирается молодежь для танцев и игр» [Там же, с. 269].

Весной и летом оживали тайга и водоемы, наполняясь голосами перелетных и зимующих птиц. Птичий переклички, дразнилки, манки присутствуют в песенно-импровизационном искусстве юкагиров; подражания птицам сопровождают круговой танец *лондол*, шаманские мистерии [Иохельсон, 2005a; Фольклор юкагиров, 2005].

По рассказам Г.Б. Шпак, одной из дочерей исполнительницы песен Е.Н. Дьячковой, женщины обычно напевают во время хозяйственных работ — выделки шкур, очистки собранных ягод, разделки и заготовки рыбы. По ее словам, во время выполнения однообразных работ «рот был занят или песнями, или сказками». Е.Н. Дьячкова и другие женщины имели обыкновение сочинять песни про все, что видят; Екатерина Николаевна,

глядя на дочерей, сочиняла про них веселые песни, похожие на дразнилки. И все вместе над ними смеялись (МА).

Лесные и тундровые юкагиры считают, что слово, песня имеют большую силу, что отражено в пословице «Горло его не идет, нарты его не катятся» [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 60/11]. По этой причине существовали запреты на пение по вечерам и при выполнении некоторых видов деятельности, например при шитье камусных покрышек для охотничьих лыж. Песня, якобы, будет звучать из лыж, и промысловые животные разбегутся [Юкагиры, 1975, с. 53–54]. Нарушители запретов, действия которых могли навлечь голод, а следовательно, гибель членов рода, строго наказывались. Соблюдали тишину во время эпидемий, боясь, что дух болезни может быть привлечен звуками жизнедеятельности человека: громкими возгласами, шумом от ударов топора или других инструментов [Иохельсон, 2005б, с. 224].

В одульских сказках неожиданно звучащая в тайге песня может означать смертельную опасность [Жукова, 2006а]. Кроме пения, сигнализируют об опасности и другие звуки внешнего мира, о которых редко упоминает фольклор. Колымские воины-богатыри своей битвой устроили такой грохот и шум, что возмутилась Земля-мать и превратила их в горные вершины. Старуха-людоедка в ожидании жертвы рубит дерево и разговаривает с частями своего тела; перед первой встречей с русскими казаками юкагиры услыхали в тайге стук топора [Иохельсон, 2005а, № 28]; старик услышал плач двух юношей, родителей которых убили коряки, и принял их в свою семью [Там же, № 51]; слуховые галлюцинации предвещают беду (ПМ П.Е. Прокопьевой, опубл. [Жукова, Прокопьева, 1991, № 15]).

Одулы запрещают отзываться, если в тайге неожиданно кто-то окликнет по имени. Рассказывают, что один человек трижды откликнулся и впоследствии умер (МА). Эти же представления распространяются на места с гулким эхом, здесь живет *адъун-чэдьил-йуёэ* ‘злой дух, завлекающий словами’. Людей, которые проходят около скалы с эхом, злой дух «обволакивает словами, как ремнем, хватает и затягивает к себе… там, где раздается эхо, люди проезжают в молчании» [Иохельсон, 2005б, с. 222]. Тот же автор писал, что юкагиры р. Коркодон (приток верхней Колымы) только осенью встречаются со скупщиками пушнины, «все остальное время они предоставлены горам, безмолвие которых кладет особый отпечаток на язык и нравы… Трудно себе представить более пугливое, конфузливое и стыдливое население» [1898, с. 280–281].

Особое значение в одульской охотничьей культуре имели звучащие предметы, которые, считалось, обладали магической силой отпугивать зло. В основном они принадлежали женщинам. В.И. Иохельсон писал, что в прошлом в каждом юкагирском доме был бубен для обслуживания семейного культа и аккомпанемента светским песням и танцам [2005б, с. 272]. С опознавательно-защитными целями на женскую одежду нашивали колокольчики. Их звон на кафтане девушки означал: «Я иду, еду, чтоб мой жених слышал издалека», на кафтане женщины — «Чтоб звери не подошли», в том числе злобные духи (записано от А.В. Слепцовой). Женщины для зимних переходов имели лыжные посохи с погремушкой на конце, иногда навершие имело вид лопаты с орнаментом [Юкагиры, 1975, с. 37]. Погремушка также была частью женской доски для рукояти *нинбэ* [Жукова, 2009г]. Звучащие металлические подвески были на одежде и бубне шамана [Иохельсон, 2005б, с. 244–251, 271]. Напротив, одежда и инвентарь промысловика-охотника никогда не имели звучащих элементов.

В целом звуковая картина мира юкагиров — это пребывающий в тишине и покое мир окружающей Природы, равновесие стихий без тревожащих посторонних звуков. Позитивное участие в ней человека определяется веселыми голосами, пением, смехом, звоном защитных погремушек.

В якутском фольклоре при создании обобщенного образа «родной земли» акценты делаются на многочисленность табунов лошадей, стад коров, обширные покосы — известные символы изобилия и счастливой жизни скотоводов. Если говорить о звуковой картине мира якутов, то, без сомнения, здесь преимущество имеют звуки не дикой природы, а голоса домашних животных: ржание лошадей, мычание коров, топот копыт. Это более энергичная и активная звуковая среда, созданная самим человеком. Так обозначаются различия звуковых образов «родной земли» у охотничьего и скотоводческого народов.

В завершении раздела коснемся вопроса пространственных ориентиров, исчисления расстояния и времени. После неудач хозяйственно-экономических реформ начала 1990-х гг. одул Н.М. Лихачев сокрушался: «Мы думали вверх пойдем». Направления «вверх», «к небу», «вверх по реке» традиционно считаются благоприятными. В записанном В.И. Иохельсоном сказочном тексте пространственные координаты определены довольно четко [2005а, № 19]. Сказка принадлежит циклу о Мифических или Сказочных Стариках-людоедах. Людоед плывет подо льдом реки

на плоту, по пути из проруби²⁷ схватил старика за бороду, старики вместо себя отдал детей — мальчика и девочку. Поочередно бегству детей с плота способствуют три персонажа — сокол, орел и корова. Два первых побега оказались неудачными, так как используя магическую силу своей нижней челюсти, людоед возвращал беглецов, только третья попытка оказалась успешной. Направления, в которых старики бросали волшебный предмет для поиска и возвращения детей, показывают интересующие нас пространственные координаты. Приведем соответствующие фрагменты сказки.

Когда людоед спал, прилетел сокол. Дети «на сокола вдвоем сели. Сокол по реке вверх полетел... Сказочный Старики свою подбородочную кость снял, для гадания бросал. Вверх по реке бросил — наружной стороной вверх упала. Упомянутые дети на плот упали.

...Когда Сказочный Старики спали, орел прилетел... Сели. Орел потом к небу полетел. Сказочный Старики проснулся. Ребятишок нет. Свою подбородочную кость опять вынул. Вниз по реке для гадания бросил — верхней стороной книзу упала. Вверх по реке бросил — опять верхней стороной на низ упало. К берегу (в гору) бросил — опять верхней стороной на низ упало. К верху, к небу бросил — наружной стороной книзу упала. Ребятишки упали на плот.

...По берегу корова пришла... Сели. На гору потащила... [Сказочный Старики] свою подбородочную кость опять вынул. Вниз по реке бросил — нижней стороной вверх пришла. К небу бросил — нижней стороной вверх пришла. В сторону берега (горы) бросил — наружной стороной книзу пришла. Все-таки их нет!

Сказочный Старики на берег вышел. Носом делая (обнюхивая) пошел. След их нашел...».

В тексте перечислены основные координаты по вертикали и горизонтали в соответствии с трехчастной структурой пространства (табл. X, 2): «к небу», «вверх по реке», «вниз по реке», «в сторону берега (горы)». Направления «к небу» и «вверх по реке» в традициях многих народов маркируют положительно отмеченный космический верх. Ему симметрично противолежит направление «вниз по реке» — космический низ, куда на плоту движется людоед. Река приобретает значение космической реки, соединяющей пространства верха и низа мифологической Вселен-

²⁷ Представление о проруби как входе в Нижний мир, возможно, заимствовано юкагирами от якутов. На якутском шаманском кафтане имеется металлическая подвеска в виде диска, это «прорубь», через которую шаман спускается в Нижний мир. «Значение этого диска аналогично значению бубна в юкагирском шаманизме» [Иохельсон, 2005б, с. 253]. У одулов *йалбил* ‘бубен’ означает также ‘озеро’, возможно, озеро представлялось входом в Нижний мир.

ной. Направление «в сторону берега (горы)» является координатой горизонтальной плоскости. Согласно языковым данным одулов, ‘вправо’ *милацидэ*, ‘правый’ (-ая, -ое) *милаңдоой*; ‘влево’ *тулугудэ*, ‘левый’ (-ая, -ое) *тулугудоой*; ‘мы, наш’ *мит*; ‘вы’ *тит*; ‘твой, твоя, твоё’ *тэмт*; ‘со стороны’ (послелог) *лаңдэт* [Николаева, Шалугин, 2002]. Направления «вправо» и «влево» между собой соотносятся как «моя/наша сторона» и «твоя/ваша сторона» [Спиридонов, 1996, с. 53]. Данную систему координат можно считать одной из древнейших.

Ритмику положений гадательной кости Мифического Старика показывает табл. X, 3. Возвращение детей следовало при позициях *За*, *д*, эта дуга в виде чаши — символ Земли и женского начала. Противоположная дуга с отрицательным результатом соответствует графеме небосвода (позиции *Зб-г*, *е-з*)²⁸.

Положение кости *Зз* оказалось пустым из-за вмешательства могущественной спасительной силы, исходящей от коровы, — домашнего животного из иной этнокультурной среды. Последовательная смена положений кости имеет определенный ритм, кратный четырем, что соответствует четырем пространственным координатам данной сказки. Каждую часть мироздания маркируют соответствующие персонажи. Так, верхнюю небесную сферу — птицы (сокол, орел), среднюю — дети, корова, нижнюю — Мифический людоед. Орел, самая почитаемая юкагирами птица, не смог оказать действенной помощи беглецам, этим подчеркивается величина силы зла, заключенной в людоеде, и силы добра, исходящей от коровы.

Мифический людоед имел специфическое средство передвижения. Плот *мино* в юкагирской культуре маркирован отрицательно из-за возможности двигаться только вниз по течению. От одула А.Н. Дьячкова записан текст, построенный на противопоставлении двух поляризованных сил:

«Человек сделал ветку²⁹, Сатана сделал стружок³⁰.

Человек сделал карбас³¹, Сатана сделал плот.

Человек сделал камусовые лыжи, Сатана сделал деревянные лыжи»

[Жукова и др., 1989, ч. 2, № 61/17].

²⁸ Положительные и отрицательные позиции гадательного предмета сопоставимы с направленностью дуг в «палитре жизни» и «палитре смерти».

²⁹ Ветка *эксиль* — легкая лодка из трех досок.

³⁰ Стружок *анабускаа* — лодка-долбленка из цельного ствола тополя или осины.

³¹ Карбас — большая лодка для перевозки грузов, заимствована от русских.

Здесь противопоставлены изготовленные антагонистами Человеком (замещает Христа) и Сатаной летние и зимние средства передвижения. На изготовленных Человеком транспортных средствах можно двигаться вверх и вниз по течению, склону; на деревянных лыжах (не обтянутых камусом), плоту и стружке возможно движение только вниз по склону, течению. Направления вверх по склону/течению и вниз по склону/течению соответствуют двум из четырех пространственных координат сказки.

В фольклоре одулов движение вниз по течению реки всегда имеет отрицательную коннотацию. В этом направлении в море уплыли плоты с умершими от русской болезни юкагирами [Иохельсон, 2005а, № 30], ушли молодые охотники «на промысел» за людоедами [Там же, № 3], брошенная отцом-шаманом в реку девушка поплыла и стала шаманкой, затем в том же направлении в одиночестве ушла ее младшая сестра [Там же, № 93]. Оставленные родителями в тайге две девочки пошли вниз по течению реки и оказались в поле внимания людоеда [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 26].

О схожести юкагирских и североякутских представлений на дорогу в Нижний мир пишут следующее: «В погребальном обряде якутов элементов северного происхождения относительно мало. К таковым можно отнести представление северных и отдельных родов вилюйских якутов о *елюю уута*, т.е. воде смерти, в которую умершие будто бы попадают по большой реке. У многих народов Северной Сибири существует тенденция ориентировать умерших вниз по течению реки, поскольку, по их поверьям, путь в мир мертвых пролегал через мифическую родовую реку» [Бравина, Попов, 2008, с. 209]. В лодке умерший достигает земли предков. В.И. Иохельсоном во время работы в Колымском округе осмотрены юкагирские воздушные захоронения на столбах. В мужском погребении на платформе находился деревянный ящик с членоком, в котором помещался покойный [2005б, с. 307]. Тундровые юкагиры «гроб обычно изготавливали из членока-ветки — личной лодки покойного» [Юкагиры, 1975, с. 77].

В одульских текстах более позднего времени ощутимо влияние русской православной традиции, здесь обнаруживаются иные пространственные ориентиры. В тексте «Как шаман святым стал» митрополит дал совет шаману, решившему снять с себя грех язычества: «Иди на восход солнца. Там увидишь высокую гору и в ней пещеру. В пещере три человека будут стоять, молиться. Их монахами называют. Встань около них и

тоже молись» [Хозяин Земли, 1994, с. 43]. Решившему уйти от неминуемой смерти Бэрбэкину старик указал направление — «на закат солнца». Идя пешком на закат, Бэрбэкин оказался на самом нижнем ярусе Нижней земли, откуда, преодолев несколько ярусов по земле, воде и воздуху, он смог выйти на Среднюю землю. Причем, путешествуя, персонаж не умирал и не перерождался. Путь реинкарнационного обновления теней/душ умерших людей герой преодолел не по небесной дуге, согласно древним натурфилософским положениям, а по темному подземелью (в графическом варианте это дуга концами вверх или ее приостренный вариант (табл. II, 3б)). Однако пересказавший сказку В.Г. Шалугин подземный мир представлял в виде «шкафчика» *ажул* ‘конец’ [Спириidonов, 2003, с. 10] трапециевидной формы с тремя полками-ярусами. Верхняя полка — плоскость Средней земли — вогнута, две другие — прямые. В представлении информанта, под нижней частью пространство не имеет четких границ (МА).

Анализ приведенных материалов показал, что пространственные ориентиры лесных юкагиров-охотников, передвигавшихся пешком, на лыжах, нартах (впрягались люди и собаки) и с помощью плавсредств, сложились в древности и выявляются на материалах устного народного творчества. Главными ориентирами выступали космическая река и солнце.

Коснемся теперь вопроса традиционных исчислений расстояния и времени. «Время представлялось первобытному сознанию в виде пространства, имеющего свои отрезки; пространство же воспринималось им в виде вещи» [Фрейденберг, 1978, с. 20]. В конце XIX — начале XX в. пространственно-временные отношения обнаруживаются закрепленными в мужском и женском пиктографическом письме на бересте *шанбаар шөрилэ* ‘письмо на коже дерева’ (см. гл. 2, раздел «Представление о предках...») и в языковых материалах.

В.И. Иохельсон о юкагирском исчислении расстояния и времени писал следующее: «Юкагиры не имеют строгой меры для определения расстояния. Есть слово *мидол*, означающее расстояние, покрываемое дневным переездом. Слово происходит от *мидочэ*, что означает ‘кочевой лагерь’ (стойбище). Однако трудно сказать, означает ли *мидол* пройденное расстояние или время, за которое это расстояние проходится. Очевидно, расстояние определяется здесь термином времени» [2005б, с. 82]. Юкагиры, выйдя утром в дорогу и разбив новый лагерь в конце дня, говорят: «Мы сделали *мидол*». В зависимости от длины пути *ми-*

дол бывает большой и маленький, т.е. большой путь, большое время и меньший путь, малое время. Скорее всего, не протяженность пути и затраченное время принимались во внимание, а само нахождение человека в процессе движения. Об этом сообщают сами юкагиры: «Мы выходим утром, и когда наши ноги устают, деревенеют и перестают сгибаться, мы говорим, что мы сделали *мидол*» [Иохельсон, 2005б, с. 83].

Подтверждают это предположение и словарные материалы. Когда юкагиры отправляются кочевать с семьями на неопределенное время, употребляется термин *мидоо* ‘кочевать, бродить, перекочевывать’. Кочевка состоит из дневных переходов *мидол*. Каждый *мидол* в конце дня завершается сооружением кочевого жилища *мидочэ* [Там же, с. 457]. Таким образом, с помощью языковых средств описывается период жизни рода или семьи юкагиров, отправившихся в путь: в период *мидоо* они будут иметь множество *мидол* и *мидочэ*.

Пребывание в кочевом жилище, дневной путь и сама продолжительность кочевания могут зависеть от разных причин. Нахождение во временном стойбище может зависеть от погоды, состояния здоровья людей и сложности пройденного пути, от продолжительности дня, от заготовки впрок продуктов и пр., т.е. может длиться от одного до нескольких дней. От этих же причин зависит дневной путь *мидол*. Сам период кочевания более определен, к примеру, от места зимовки в верховьях р. Колымы до устья р. Ясачной, где в начале лета проводятся ежегодные встречи и празднества. Этот маршрут из года в год может частично корректироваться по каким-либо обстоятельствам. Указанные причины объясняют, почему названные термины не имеют временной и пространственной конкретики.

У верхнеколымских юкагиров в годовом природохозяйственном цикле существовало два активных периода кочевания *мидоо* — первый, весенний, и второй, осенний, в обратном направлении к месту зимовки. Соответственно были два периода «без движения», т.е. когда ‘сидели’ *модо* на земле на месте зимовки или летнего празднества [Там же, с. 487]. Продолжительность пребывания в зимних жилищах во многом определялась наличием запасов продуктов, сделанных осенью. Их недостаток обусловливал ранние сроки наступления периода *мидоо*. Продолжительность летнего *модо* была более определенной: вслед за вскрытием рек (конец мая) юкагиры спускались на лодках и плотах к месту сборов и разъезжались в очередной *мидоо* примерно через месяц [Спиридов, 1996, с. 41–42].

Заметим, что два главных периода в промыслово-хозяйственной жизни одулов — кочевание и «сидение» на месте нашли отражение в традиционных пожеланиях друг другу: «Хорошо ходи» и «Хорошо сиди».

В качестве типологических параллелей юкагирского, монгольского и русского древнего исчисления расстояния и времени приведем следующую цитату: у монголов «существует выражение *өдорчийн газар* ‘расстояние дневного пути’, указывающее на сопряженность времени и пространства в монгольском языке, что характерно для современных русских диалектов и русского языка в целом» [Даяндорж Алтанцэцэг, 2008, с. 70]. Ср. у тунгусов: герой сказки утром встал рано и отправился в путь, он «шел целый день и, пройдя расстояние целого дня, остановился на ночь» [Иохельсон, 2005б, с. 420].

Небольшой промежуток времени юкагиры называют *лунбууга* *йэлэл* ‘котел закипел’ и *йэрхайэ* *лунбууга* *йэлэл* ‘замороженный котел закипел’, последний промежуток чуть длиннеее. В.И. Иохельсон считал, что эта мера длины заимствована юкагирами от якутов: «Расстояние, которое проходят, пока закипят котел, они (якуты. — Л.Ж.) называют *кёс*³². Слово это означает ‘котел’. ‘Котел’ равен примерно часу — времени, за которое всадник проходит от пяти до шести миль, а пешеход — от трех до четырех миль. ‘Оставайся там, пока не закипят друг за другом три котла’, т.е. три часа... ‘Закипание котла’ юкагиры называют также *йахан мидол* (т.е. якутский *мидол*), который значительно меньше, чем *одун мидол* (т.е. юкагирский *мидол*)» [Там же, с. 83]. В одульской сказке богатырь на приглашение юкагира-охотника выпить чаю ответил: «Снег в твоем котле пока растает, добегу обратно» [Юкагиры, 1975, с. 54]. Следуя В.И. Иохельсону, на преодоление одного и того же расстояния юкагири и якуту потребуется разное время, *мидол* всадника-якута будет меньше юкагирского.

³² В якутском яз. *куөс* ‘горшок’, ‘варево в горшке’ (общетюрк. *көш*, *көч* [*көөш*, *көөч*]); *көс* I ‘кочевать’, *көс* II ‘кочевка, кочевой’ (общетюрк. *көс*, *көч* [*көс*, *көч*]). Якутская миля (около 10 км) происходит от слова *көс*, но не от *куөс*. *Күөс быстыла* — время варки мяса в кotle — около 1 часа (замечание д-ра филол. наук П.А. Слепцова). Ср. также: *чорон* як. ‘ритуальный деревянный кубок для кумыса’, в тувинском языке (родственном якутскому) слово *чорон* означает ‘котел’ [Габышев, Дьяконов, Кириллин, 2003, с. 153]. В прошлом у якутов существовал родильный обряд *сырсыы күөс* ‘варево (горшок) наперегонки’: «Как только начинались схватки, на огонь ставили горшок с мясом, чтобы роженица разрешилась от бремени быстрее, чем оно сварится». Домочадцы, подбадривая женщину и желая ускорить роды, говорили: «*Күөс куотта!*» ‘Горшок сбежал!’ (П.А. Слепцов, цит. по [Габышева, 2009, с. 13]).

Различие в названиях «якутский мидол» и «юкагирский мидол» заключается, вероятно, в большем расстоянии, которое преодолевает всадник верхом на лошади за дневной переход.

Слово «котел» ассоциируется обычно с металлической посудой, но у юкагиров такие котлы — сравнительно позднее приобретение. Существовали деревянные, берестяные, в еще более глубоком прошлом — керамические емкости для жидкости; фольклор юкагиров сообщает о каменных котлах чукчей [Фольклор юкагиров, 2005, с. 137]. Воду кипятили в берестяном ведре, опуская в него раскаленные камни [Иохельсон, 1898, с. 259]³³. Для приготовления горячей пищи могли использовать заглаженные глиной черепа крупных животных (см. последний раздел данной книги). Для хранения продуктов имелись кожаные, в том числе из кожи рыб, шкуры с головы оленя, мешки. От материала, использованного для изготовления сосуда, а следовательно, от времени, необходимого для закипания, также могут зависеть различия юкагирского и якутского «котлов». Полагаем, что у юкагиров и якутов представления о краткости времени и пространства³⁴ были связаны с котлом.

Таким образом, материалы устного народного творчества, дополненные языковыми и этнографическими данными, рисуют пространственный образ мира одулов как структурированную систему. Образ родной земли — это наполненная многочисленными коммуникативными связями традиционная территория. В культурном поле современной одульской культуры вышеперечисленные элементы частично сохраняются и создают уникальный пространственный образ с подвижными параметрами. Ясно, что в системную картину эти элементы народных знаний сложились не единовременно.

Цветовые характеристики мифологического мира одулов трудно исследовать без привлечения данных цветосимволики народного искусства и традиционного костюма, а также ассоциативных связей современных носителей культуры. Наряду с

³³ Способ варки в деревянном сосуде с помощью раскаленных камней применялся североамериканскими индейцами [Окладникова, 2003, с. 216], возможно, он был известен и древним тюркам, ср. *чорон* — ‘котел’.

³⁴ Ср. в фольклоре бурят: всадник «едет и едет, скакет и скакет. Когда быстро скакет, бросает дерн с крышку котла, когда медленно едет, бросает дерн с чашку» [Бурятские волшебные сказки, 1996, с. 75]. Добытие чудесного котла равнозначно испытанию перед свадьбой: «На высокой горе, что на севере, есть котел в семь печатей. Кто его принесет на указательном пальце и поставит на глинобитный очаг, за того я выдам свою дочь» [Там же, с. 31].

тенденцией сохранения древней монохромной Вселенной, создаваемой присутствием красного цвета, имеются соотнесения Верхнего мира с синим/белым и Нижнего мира с черным/белым цветами. Обнаруживается полихромное восприятие пространства как философского концепта жизни/смерти у современных носителей культуры.

Логична и естественна звуковая картина мира одулов.

Традиционное исчисление времени и пространства вышло из употребления в связи с переходом на оседлое поселкование, утратой родного разговорного языка и переходом на общепринятое на территории России исчисление.

Лесных юкагиров, ведущих традиционный промысел — охоту и рыболовство и говорящих на промысловых участках на родном языке, уже нет. Носителями языка (не более 17 чел.) являются люди преклонного возраста, их уход из жизни фактически обозначит финальную стадию функционирования живого разговорного юкагирского языка. Немаловажно то, что владеющие языком одулы не представляют компактно проживающей группы, а рассеяны в поселениях различных типов (город, поселок городского типа, село) по 1–3 чел. Нынешнее поколение промысловиков и мастерий с. Нелемное, являющегося центром компактного проживания одулов, русскоязычно. Однако они остаются носителями национальной картины мира, усвоенной от родителей и наставников. Неисследованным остается вопрос восприятия образа мира молодым поколением: на него неизбежно должны наложить отпечаток переход на русский разговорный язык и частичная утрата элементов национального духовного наследия. Пролонгирование и сохранение существующего в настоящее время симбиоза разновременных элементов в мифологической картине мира лесных юкагиров полностью зависит от того, будут ли они продолжать заниматься основным видом хозяйственной деятельности — охотничим промыслом и рыболовством.

Глава 2

ВРЕМЯ В ЮКАГИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Полукочевой народ, юкагиры хранили и перевозили с собой исключительно необходимые предметы промыслового хозяйства, быта и культа. Также в духовном багаже хранятся основные значимые символы и образы, при необходимости легко считываемые и разворачиваемые.

Археолог В.А. Кашин в личной беседе обратил внимание на то, что в Южной Якутии археологами исследованы многослойные памятники, в которых следы человеческой деятельности — каменные и костяные орудия труда, фрагменты глиняной посуды и прочие артефакты залегают в отдельных горизонтальных слоях и прослойках, создавая возможность для радиоуглеродных и споропыльцевых датировок, пример тому — многослойная стоянка Белькачи-И на р. Алдан [Мочанов, 1969]. На севере же, например на средней Колыме, где проводил полевые работы исследователь, особенность древних памятников такова, что в одном культурном слое могут залегать остатки нескольких исторических эпох. Такое явление В.А. Кашин связывал со специфической для северных стоянок небольшой скоростью накопления гумусированных отложений. Исключения могут составлять традиционные места поколок диких оленей на плаву, где скапливался значительный хозяйствственный и костный материал.

Нечто подобное наблюдается в устном народном творчестве юкагиров. Время в нем уплотнено, образы сконцентрированы, периферийные детали отсутствуют, что создает определенные трудности для культурно-хронологической стратификации памятников фольклора.

В данной главе для характеристики восприятия времени в юкагирской традиции привлекаются данные языка и фольклора, народных религиозных представлений, наскального искусства древней Якутии. На основе перечисленных источников предпринимается попытка определить хронологические этапы язычества юкагиров.

О.М. Фрейденберг писала: «Все периоды общей доклассовой культуры очень близки друг другу... Охотничья, земледельческая и раннеродовая эпохи очень статичны. Почти единственno, чем они отличаются, это процессами пересемантизации старых образов, или, что то же, стадиальным изменением метафор. Основное, что меняется в родовой период, — это системы связей между людьми и миром» [1978, с. 80]. Трансформацию систем связей между людьми и миром в охотничью, земледельческую и раннеродовую эпоху исследовательница рассматривает на классических примерах Древнего Востока и Древней Греции. Сложность стоящей перед нами задачи заключается в том, что мы пытаемся обнаружить изменение систем связей внутри только одной охотничьей эпохи. У лесных юкагиров эта эпоха продолжается и ныне, и нет сомнения, что внутри нее были отдельные культурно-хронологические этапы и имели место процессы пересемантизации старых образов в новые. Время не было застеневшим внутри такого специфического «живого» организма, каким является любая национальная культура.

Таким образом, мы должны выяснить, существовали ли в традиционной культуре юкагиров и у их прародителей последовательно сменяющиеся культурно-хронологические этапы и как видоизменялись в них связи между людьми и миром? Какое отражение получили архаичные мифологические картины Вселенной в фольклорных текстах, религиозных представлениях и магических практиках? Что представляют собой «культурные окаменелости» и какова их роль в фольклоре и религиозных воззрениях одулов? Что являлось катализатором внутреннего духовного роста человека, если мы беремся утверждать, что у охотников-одулов одна мифопоэтическая картина мира последовательно сменяла другую?

Здесь мы не можем согласиться с определением О.М. Фрейденберг: «Мифология — выражение единственного возможного знания, которое еще не ставит никаких вопросов о достоверности того, что познает, а потому и не добивается ее» [1978, с. 15]. Данное определение поясняет следующее утверждение ученого: «Менялись и переходили друг в друга содержания и формы культур, местное непременно мешалось с чужеродным. Эволюции, конечно, не было, но из одной культуры вырастала противоположная, другая» [Там же]. Такая категоричность автора потребовала пространных комментариев составителя тома Н.В. Брагинской, высказавшейся очень осторожно: «Переход от мифологического мышления к понятийному полагается закономерным,

но объяснение того, почему эта закономерность имеет место, которое О.М. Фрейденберг усматривает, видимо, в предметной деятельности и социальной жизни, крайне бледно. Можно видеть здесь сознательное ограничение задачи исследования» [1978, с. 534].

Мы придерживаемся иной точки зрения. Тотальная одушевленность окружающего мира — объективная реальность для языческого миропонимания. Язычник уверен в том, что мысль, слово, образ, действие, предмет, стихия обладают энергетикой, которая может действовать как во вред, так и на благо человека. Поэтому языческие (и религиозные) концепции содержат комплекс тайных, эзотерических знаний и предписаний о том, как надо действовать человеку, чтобы обернуть действие внешней энергии на пользу себе и избежать противонаправленных действий.

Окружающий мир — проявление энергоемкости природы: от движения мысли до стихийного бедствия. Можно заключить, что языческие концепции человека первичного общества сложились в результате поисков пробуждающимся сознанием путей познания, овладения и управления существующей реальностью — стихиями и объектами природы, человеческим и предметно-вещевым миром.

Эти поиски, не имея возможности найти силовые, технократические (как в XX столетии) способы воздействия на Природу, открывали пути магическому. «Магия — колдовство, чародейство, волшебство, обряды, призванные сверхъестественным путем воздействовать на мир (явления природы, людей, духов)» [Философский энциклопедический словарь, 1983, с. 332]. Следы первобытной магии несут произведения первобытного искусства: наскальные рисунки с обнаруженными у подножия скал очажными пятнами — следами, возможно, ритуальных, костров; крупная глиняная скульптура животных со следами ударов копий — памятник охотничьей магии; женские статуэтки — свидетельства магии плодородия, мистической связи женщины со стихиями Природы и пр.

«Зерна религии как целого, как сложной системы элементов, — писал в своем капитальном исследовании юкагирской культуры В.И. Иохельсон, — нужно искать в первых попытках живого организма приспособиться к окружающей среде. Смерть, сны, галлюцинации — все это, вместе взятое, способствовало развитию конкретных представлений о душе и духах <...> начали религии следует искать <...> в чувствах тревоги и страха

перед необыкновенными и необъяснимыми явлениями» [2005б, с. 202–203]. Непосредственные наблюдения, сделанные во время экспедиций к малочисленным народам Северо-Восточной Азии, привели исследователя к выводу о том, что по своим целям религия не отличается от науки. Религия, с одной стороны, «стремится объяснить происхождение и устройство мира, с другой — приспособить жизнь людей к всеобщему порядку». Религия базируется «на чувстве зависимости благополучия человека от определенных сил, которые могут дать человеку самое необходимое для жизни или отказать ему в этом, быть причиной зла и болезней или воздержаться от враждебных действий по отношению к людям... Культ основывается на понятии о верховных силах и знании того, как привести в движение эти силы» [Там же, с. 200–201].

Практическое (в трудовой деятельности), сенсорное, логическое освоение мира изначально руководило человеком на пути его развития. Созревающий разум двигал *homo sapiens* по пути прогресса. Ограниченный (но все возрастающий) объем практических знаний не объяснял всего многообразия явлений окружающего мира и здесь зародились религиозно-мифологические представления как способ объяснения еще не познанного. Мифологизация замещала истинные причинно-следственные связи между уже освоенными элементами и явлениями мира, и по мере накопления знаний устраивались мифологические составляющие. «Как свидетельствуют современные данные этнографии, представления наименее развитых племен были предметны и конкретны и в лучшем случае не шли дальше абстракций среднего уровня. Они являлись реальным (полезные знания) или превратным (религиозные верования) отражением жизненной практики первобытных людей» [Першиц, 1989, с. 16]. Понятно, в каком неравном процентном соотношении находились стартовые знания человека о реальном и ирреальном мирах.

Накопленные знания в обрамлении религиозно-мифологической составляющей создавали первичную картину мира; и они же, переходя из количества в качество, создавали новую, революционную по отношению к прежней, картину мира. Вслед за расширением сферы практических знаний «не поспевало» установление причинно-следственных связей, необходимых для устранения хаоса, чем и объясняется увеличивавшаяся мифологизация элементов начального образа Вселенной. Вершиной мифологизации явилось создание монотеистических религий с трех- и многочастной по вертикали структурой.

Начавшееся еще в глубинах язычества накопление преднаучных знаний в поздние периоды человеческой истории дало начало многим научным направлениям. Логика вещей подсказывает, что установление причинно-следственных связей, основанных на доступных, согласно исторической эпохе, преднаучных данных, последовательно должно объяснять (и стирать) религиозно-мифологическое толкование отдельных явлений. В перспективе научная мысль достигает той ступени, когда снимаются противопоставления или противоречия между научной и религиозной картинами мира.

Однако научную картину мира нельзя подменять атеистической, потому что атеизм отрицает присутствие духа, духовного в человеке и Природе. Материализм — другая крайность, от которой мы отказались в 90-х гг. XX в. В настоящее время в мире обнаруживается кризис монотеизма (единоличный даритель и вседержатель Бог-отец). Все монотеистические концепции с трехчастным делением Вселенной зародились на фундаменте язычества. Нам уже приходилось писать, что «мы вынуждены вернуться на свой магистральный путь и вновь стать язычниками, потому что иного выбора у нас нет: только теизм или атеизм. Вот где Природа прижала нас к стенке! Культ Природы или самоуничтожение» [Жукова, 2001, с. 20–21]. Отказываясь от древнего политеизма (многобожия), патерналистского единобожия и атеизма, как попытка найти ответ на философский вопрос о началах мира, мы, полагаем, вновь должны заняться поисками, обратившись к язычеству. Новая картина мира, по нашему мнению, зиждется на всеобъемлющем бинарном коде — паритете отцовства и материнства на всех уровнях космо- и биогенеза.

По сути, философская проблема взаимоотношений Времени и Человека, системность связей между миром ирреальных субстанций, «божеств» и людьми еще недостаточно отслежены и должны лежать в основе будущих исследований. Еще в 30-х годах XX в. известный французский биолог, палеонтолог и антрополог Пьер Тейяр де Шарден сформулировал два важнейших направления познавательной деятельности человека для верного понимания новой грядущей картины мира. Во-первых, писал он, «расшифровать человека, значит, в сущности, попытаться узнать, как образовался мир и как он должен продолжать образовываться». Во-вторых, «религия и наука — две неразрывно связанные стороны, или фазы, одного и того же полного

акта познания, который только один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции, чтобы их рассмотреть, измерить и завершить» [1987, с. 223].

Для лучшего понимания модели будущего мира и его базовых парадигм мы должны обратиться к прошлому опыту. На материале уникального культурного наследия юкагиров-охотников, представляющего на протяжении десятков тысячелетий одну социально-экономическую формацию, формулируемую как общинно-родовую, нам предстоит выявить поступательную последовательность процессов «пересемантизации старых образов на новые». Для начала необходимо отыскать в юкагирских материалах древний стартовый образ Вселенной и затем определить, существовала ли этапность в его последующих трансформациях.

Поставленной проблемы — определения парадигмы Времени как протяженности существования человеческого общества, а также ракурса, в котором эту проблему необходимо рассматривать, касался В.И. Иохельсон. Исследователь собрал значительный материал по многим вопросам истории и культуры юкагиров (в особенности верхнеколымских, или лесных). Для нас наибольшее значение имеют труды, в которых опубликованы образцы устного народного творчества, религиозные представления и их интерпретации [2005а, б]. В.И. Иохельсон писал: «При изучении сверхъестественных существ или сил нам необходимо выяснить их происхождение и взаимоотношения между собой. Составляют представления о них звено в эволюционной цепи или в их происхождении нет взаимосвязи? Соответствует ли каждая отдельно взятая группа определенной фазе духовного развития народа или представления о всех группах сверхъестественных сил появляются одновременно в тот же период, когда человек начинает осознавать необходимость борьбы за существование?» [2005б, с. 201]. При изучении религии юкагиров В.И. Иохельсон определил некоторые элементы народной этики [Там же, с. 206].

Для выявления циклического Времени следовало бы привлечь весь корпус данных по природно-хозяйственному циклу и календарю юкагиров. Эти вопросы не входят в данное исследование.

Мы будем опираться на традиционную для советской исторической науки хронологию, изложенную в книге известного религиоведа С.А. Токарева [1986]. В истории религии к ранним

этапам отнесены дорелигиозный период, включающий эпоху мустье (конец нижнего палеолита) с неандертальскими погребениями, эпоха верхнего палеолита, памятники религии неолита и ранних металлов [Токарев, 1986, с. 27–39].

Первичные представления о добре и зле

Древнейшие этапы человеческой истории и сложение ранних религиозных представлений современной наукой рассматриваются на основе данных археологии. Исследователь религии народов мира С.А. Токарев писал: «Самые ранние стадии развития религии известны нам только из археологического материала, который очень скучен. Мы не располагаем сведениями о существовании у наших древнейших предков (питекантропа, синантропа, живших несколько сот тысяч лет назад) религиозных верований; их нет, да и не могло быть: примитивность общественного бытия древнейших представителей человечества определяла то, что их сознание было непосредственно вплетено в практику и не могло создавать религиозных абстракций (выделено мной. — Л.Ж.). Это был так называемый дорелигиозный период... Дорелигиозный период длился очень долго — до конца эпохи нижнего палеолита <...> охватывая и эпоху мустье (около 100–40 тысяч лет назад), когда жил так называемый неандертальский человек» [1986, с. 27].

На территории Якутии обнаружены археологические памятники нижнепалеолитического времени, самые ранние из них определяются в диапазоне от 3,2 до 1,8 млн лет назад [Мочанов, 1992, с. 131]. Некоторые ученые считают эту датировку завышенной: «Максимальная древность культуросодержащего горизонта в Диринг-Юряхе — 250–300 тыс. лет, минимальная — 20 тыс. лет» [Деревянко, 2003]. Для нас важно то, что первобытные люди нижнего палеолита уже проживали на территории Якутии и у них, несомненно, складывались представления об окружающем мире, свойственные древним архантропам в дорелигиозный период. «Огромный период истории первобытного человечества, исчисляемый многими сотнями тысяч лет, — писал проф. Б.А. Рыбаков, — должен рассматриваться без этнических ограничений, как период формирования общего фонда размышлений древнего человека о Природе и о своем месте в ней» [1981, с. 96].

Свидетельствами становления познавательной деятельности человека и формирования первичных представлений о жизни и

смерти являются неандертальские погребения, найденные в Европе. В пещерных гротах захоронены останки людей и животных (пещерного медведя). Исследователи называют разные причины возникновения подобных захоронений [Токарев, 1986, с. 28], но важен сам факт их обнаружения в нижнепалеолитическое время.

Интересную гипотезу о глубинных истоках естественно-научного познания человеком Природы высказал В.Е. Ларичев. На небольших обломках мамонтовой кости и камня времен, предшествующих верхнему палеолиту — в культурах мустье и ашеля, запечатлены лунные и лунно-солнечные календари. Расшифровка календарных записей позволила определить, считает ученый, какова была «астральная религия, с ее пристальным вниманием к Небу и светилам, с ее идеями бесконечного круговорота жизни и смерти, с представлениями о потустороннем мире, аналогичном земному» [Ларичев, 1999, с. 199]. Ссылаясь на работы Ю.А. Смирнова, В.Е. Ларичев считает, что «тщательное слежение за циклами движений Луны и Солнца нашло яркое отражение в погребальном ритуале неандертальцев, а наиболее впечатляющее — в ориентации тел умерших на горизонт» [Там же]. Вероятно, исследованный комплекс представлений едва ли можно назвать «астральной религией» неандертальцев, однако ясно, что в этот период было заложено начало отсчета Времени.

Ответ неандертальцев на вечный философский вопрос о жизни и смерти соответствовал условиям и уровню материальной и духовной жизни человека того времени: «...сознание было непосредственно вплетено в практику и не могло создавать религиозных абстракций». Полагаем, что самые ранние суеверно-мистические формы, носившие в какой-то мере уже общественный характер, демонстрируют образцы палеолитического искусства, предметы из древнейших погребений и стоянок.

В Якутии захоронения человека и животных нижне- и верхнепалеолитического времени не обнаружены. Следы последующих древних эпох, вероятно, могут содержаться в юкагирских материалах, имеющих мощную культурно-историческую стратиграфию, как известно, одулы до наших дней сохраняют архаику во многих сферах своей традиционной культуры. Самые древние представления одулов о мироустройстве закреплены в языковых материалах, в фольклорных текстах они отсутствуют. Это архаическое представление об окружающем мире заключено в понятии *Пон* ‘Нечто’, как управляющем всеми видимыми явле-

ниями Природы. В.И. Иохельсон писал: «Его нельзя считать аналогом Верховного Бога в религиях цивилизованных народов. Это божество весьма туманного и неясного характера... Если говорят *Пон-йулэч*, т.е. ‘Нечто стало темным’, то это означает, что наступил вечер; *Пон-эмидэч*, т.е. ‘Нечто стало черным’, значит, что наступила ночь; *Пон-омоч* ‘Нечто стало хорошим’, т.е. наступила хорошая погода; *Пон-тибой* ‘Нечто стало дождливым’, т.е. идет дождь» [2005б, с. 206–207].

Смыслоное понимание юкагирского слова *Пон* близко русскому понятию ‘Природа’ и ее проявлениям. Как и в юкагирском языке, здесь допустимо уточняющее дополнение ‘Нечто’: светает — [Нечто] светает (увеличивается освещенность пространства); вечереет, темнеет — [Нечто] вечереет, темнеет (уменьшение освещенности пространства); дождит — [Нечто] дождит (пространство наполняется дождем), т.е. описываются изменения состояния пространства. В.И. Иохельсон записал следующие примеры состояния окружающего мира, отождествляя *Пон* с русским понятием ‘Природа’: *Пон шоудилэлут кудэй*. ‘Пон (т.е. Природа) весной стал’, где *шоудилэ* ‘третья весна’, *кудэй* ‘стать, превратиться’. *Пон олмон юул титэ кудэй*. ‘Природа точно в дым обратилась’ [2005а, с. 124]. В этом, полагаем, заключается параллелизм юкагирско-русских представлений о Природе, возможно очень архаичных, см. [Жукова, 1996б, с. 34; 2008б; Курилов Г.Н., 2008; Прокопьева, 2008а]. *Пон* (При-рода как ‘Нечто’, существующее при-человеческом роде, по Г. Гачеву [1988]) было объектом наблюдений и умозаключений древнего человека.

В записях русского устного народного творчества не зафиксировано заклинаний и обращений к абстрактному представлению о Природе, а только к именованным небесным светилам, стихиям и другим силам «внутри» самой Природы. Рассуждая таким образом, мы приходим к выводу о том, что именование — вторичный процесс, связанный с осознанием, осмысливанием, вычленением и маркированием внутри пространства Природы персонифицированных сил и стихий. Возможно, юкагирское представление *Пон* — есть свидетельство существования еще не расчлененного, не именованного цельного пространства, окружающего человека архаического общества.

В.И. Иохельсон пишет: «Мне кажется совершенно справедливым <...> что понятие о Верховном Существе присуще религиям примитивных народов, по крайней мере мои собственные наблюдения среди якутов, тунгусов, коряков, юкагиров, камчадалов и алеутов приводят к тому же выводу <...> мы должны

согласиться с тем, что коли уже раскрыто понятие о Верховом Существе, то следует предоставить ему определенное место в системе верований» [2005б, с. 203]. Якутское божество *Айы Тойон* и юкагирское *Пон* В.И. Иохельсон причислял к одному рангу Верховных Существ и Творцов, но если якуты считали *Айы Тойона* функционирующим божеством, то у юкагиров культа Верховного Существа *Пон* не существует. «Юкагиры не обращаются к нему с молитвами и не воздают ему жертвоприношений <...> и в древней мифологии юкагиров не встречаются какие-либо упоминания о молитвах и жертвоприношениях *Пону*» [Там же, с. 328].

Мы полагаем, что понятие *Пон* ‘Природа’ связано с подсознательным ощущением присутствия Верховного Существа, не материализованного, оттого невидимого и не поддающегося познанию. Все видимые и слышимые (например, гром) небесные (космические) проявления, объекты и силы Природы — это составляющие элементы *Пон*, и на них, именованных и персонифицированных в зоо-, орнито-, антропоморфных и прочих обличиях, переносится все то, что предназначалось бы Высшему Существу. Именование и атрибуция божественной сущности необходимы для установления контакта и диалоговой формы общения.

Потребность в именовании объектов окружающей действительности расширялась с развитием практической деятельности человека, со стремлением к познанию и овладению материальными реалиями мира, что позволило знаниям, полученным методом эксперимента, превалировать над знаниями, полученными сенсорно. Понятно, что у древнего человека сенсорные представления о мире не были систематизированы и упорядочены, уровни остроты восприятия у индивидуумов различались в силу субъективных причин (половозрастных, пограничных состояний болезни, стресса и пр.). Отсюда непредсказуемость реакции на те или иные ощущения, сигналы извне, т.е. обнаруживается отсутствие общих норм и правил поведения, необходимых для сообщества высокоорганизованных индивидов. В таком мире царит хаос эгоцентриков, руководствующихся биологическими потребностями, инстинктами и знаниями, полученными сенсорным путем. Это есть прообраз хаоса — известного отправного момента для последующего развертывания упорядоченного мира в мифоэтических концепциях разных народов.

По В.И. Иохельсону, *Пон* ‘Нечто’ становится темным, черным, хорошим или дождливым, оно не посыпает (земле, людям

или всему, что есть на земле) дождь, ночь и пр., а становится им **само**. Как будто человек живет внутри некоего изменчивого живого «организма», и «род человеческий» помещен в непривычные условия, которые ему предстоит, наблюдая и познавая, расчленить на составляющие, определить их функции и дать наименование. «Род человеческий» выступает здесь как коллективная исследовательская самость, уже тогда выделявшая себя из окружающего мира. Место познающего человека в этой нерасчлененной картине мира можно графически определить как центр окружности, именуемой «Абсолют».

Первичная этическая окраска присутствует в древних словесных клише: *Пон* ‘Нечто’ становится то темным, черным, дождливым, то хорошим. Если отрицательные характеристики конкретны, то положительная — «хороший» — многозначна и предполагает такие синонимы, как «светлый», «белый», «безоблачный», «солнечный». По отношению к человеку отрицательно маркированные антитезы объединены понятием «плохой». Так выводится возможное первичное древнее противопоставление хороший — плохой, полученное человеком на основе практического опыта.

Разграничение явлений абстрактного Абсолюта *Пон* в зависимости от воздействий его на человека на «хорошие» (светлые, теплые, безопасные, полезные) и «плохие» (темные, холодные, опасные, вредные), полагаем, явилось одним из первых звеньев дуальной картины мира. Подобно тому, как младенец познание окружающего мира начинает с микрокосма, с ближнего окружения и лишь затем на понятийном уровне следует познание макрокосма, шел процесс познания у древнего человека. «Добро» ассоциировалось с кормящей и защищающей женшиной-матерью, со всем, что отвечало этому семантическому ряду. «Зло» — антипод «доброму» — в первичной системе ценностей — не кормящее, а отнимающее, не защищающее, а агрессивное начало. По-видимому, уже в первоначальном микрокосме, в горизонтальной плоскости человек начал познавать систему основных бинарных противопоставлений. Горизонтальная структура мира была узнаваема не только зрительными и слуховыми ощущениями, она была осязаема и осваивалась в процессе практической деятельности. Вертикальная структура первичной картины мира не поддавалась практическому опыту, она воспринималась как нерасчлененное *Пон*, вместе с тем функционально по своей изменчивости проявляла действие сил «добра» и «зла».

Применительно к человеческому обществу отнимающее и агрессивное «зло» в первичном «горизонтальном» микрокосме могло быть представлено как женскими, так и мужскими индивидуумами. «Зло» — это насилие по отношению к слабому, удовлетворение своих интересов и потребностей за счет других, нанесение вреда. Учитывая, что главной задачей выживания любого существа всегда являлось добывание питания, зло представлялось в первую очередь, по нашему мнению, в образе отнимающего обидчика, насильника, в конечном итоге — влекущего смерть людоеда, каннибала.

Можно заключить, что формулирование главных этических доминант первичной картины мира — «добра» и «зла» было осуществлено человеком в дорелигиозный период. Действительно, в системе нерасчлененного Абсолюта или юкагирского *Пон* добро и зло вездесущи. Структурное разделение мифологизированного мира на космические верх и низ — задача следующих этапов космогенеза, на данном этапе пространство *Пон* было насыщено энергетикой биполярных сил.

Следующий этап в развитии мышления и его религиозно-мифологической составляющей исторической наукой определяется временем верхнего палеолита (около 40–10,5 тыс. л.н.). В этот период появляется *homo sapiens* — человек разумный. В Сибири основными источниками для реконструкций являются монументальная наскальная живопись, остатки стоянок и жилищ с миниатюрными женскими статуэтками и другими поделками из камня и кости. Протонаука и астрологические наблюдения, по-видимому, оттеснили в прошлое представление о первичном неразделенном пространстве *Пон*. Исследования мелкой пластики из соседней с Якутией Иркутской области показали, что верхнепалеолитический человек все настойчивее изучал Небо, определяя цикличность движения планет и звезд. В.Е. Ларичев пишет: «Пифагорейская методика раскрытия семантики антропоморфных скульптур малыгинской культуры (= 24 тыс. лет назад) позволила выявить несколько персонажей пантеона небесных богов палеолитического жречества — Луну и Солнце, Венеру, Юпитер, Сатурн и Дракон. Выяснилось также, что эти астральные божества (как и положено существам внеземных сфер) имели разные ипостаси» [2003а, с. 188]. Автор уверен в том, что «палеолитическое жречество Евразии имело ясное представление о шаровидности Мироздания, о небесном экваторе и эклиптике, о маршруте движения Луны, об узлах лунной орбиты, о равноденственных точках и об истинных при-

чинах лунных и солнечных затмений» [Ларичев, 2003б, с. 184]. Определение цикличности Времени и уяснение причинно-следственных связей в явлениях Природы было одним из величайших открытий этого периода.

Вычленение в народных воззрениях и фольклоре юкагиров корпуса древних представлений о Мироздании и действии в нем поляризованных сил добра и зла представляет определенную трудность. Типологические параллели приводят нас к фундаментальному труду Б.А. Рыбакова о язычестве древних славян. Автор публикует краткую периодизацию славянского язычества, составленную русским книжником XII в. Приведем ее, поскольку она иллюстрирует сходные, последовательные во времени этапы развития религиозной идеи как у древних славян, так и у древних юкагиров.

«Слово святого Григория (Богословца) изобретено в толцах о том, како първое погани суще языци кланялися идолам и требы им клали; то и ныне творят» [Рыбаков, 1981, с. 11]. Автор пишет: «Расставим этапы славянского язычества, как они обрисованы в “Слове об идолах”, в хронологическом порядке».

1. Славяне первоначально “клали требы упырям и берегыням”.
2. Под влиянием средиземноморских культов славяне “начали трапезу ставить Роду и рожаницам”.
3. Выдвинулся культ Перуна (возглавлявшего список других богов).
4. По принятии христианства “Перуна отринуша”, но “отай” (тайно. — Л. Ж.) молились как комплексу богов, возглавляемому Перуном, так и более древним Роду и рожаницам» [Там же, с. 15–16].

Анализируя начальную стадию язычества древних славян, выведенную Григорием Богословцем, Б.А. Рыбаков сделал несколько важных заключений: «Автор “Слова об идолах” <...> сказал нам очень много о далекой первобытности предков славян, отказавшись от простого перечисления культов солнца, огня, источников и рощений и т.д. и дав *систему* воззрений на мир, построенную из трех элементов: 1) силы зла; 2) силы добра; 3) люди, кладущие жертвы тем и другим. Вся эта система построена как бы в одной горизонтальной плоскости земной поверхности с ее почвой, древесами и водами; небо в нее не включено» [Там же, с. 18].

Касаясь образов добра — берегынь, исследователь писал, что, во-первых, в изобразительном искусстве русского Севера

берегинями называют женщин-птиц (сирены-фараонки); во-вторых, образы их имеют соответствия южнославянским вилам — красивым крылатым девам, заботящимся о посевах и дожде для них; в-третьих, слово берегиня (берегыня) связано с двумя различными понятиями: берегом водного пространства и глаголом «оберегать»; в четвертых, оно обусловлено архаическим охотничье-рыболовным бытом.

Заметим, что второй и четвертый пункты взаимоисключают друг друга, так как второй пункт подразумевает земледельческий уклад хозяйства (забота о посевах и дожде для них), четвертый — охотничье-рыболовный быт. В третьем пункте, по нашему мнению, определению «берегыни» более соответствует глагол «оберегать». Попробуем доказать это.

Классифицирующим признаком на этом этапе познания мира является противопоставление сил добра и зла и отношение к ним человека, как пишет Г. Богословец, им «кладут трябы», т.е. жертвы. Мы видим возникшую еще в глубокой, предположительно палеолитической, древности оценочность проявлений окружающего мира с точки зрения результата или эффекта воздействия. Силы добра олицетворяют женские оберегающие «берегыни», силы зла — «упыри», которые «поставлены во множественном числе, следовательно, это еще не персонифицированные божества. Упыри — вампиры, исчадия и олицетворения зла» [Рыбаков, 1981, с. 16]. При укрепляющейся социализации людей в родовую организацию тема «зла», по-видимому, была ассоциирована с действием неожиданных враждебных, опасных для жизни внешних сил, представителей воинственных групп или одиночек, хищных животных, вредоносной энергии сил и явлений природы. Зло было многолико и повсеместно.

Рассмотрим две главные противоборствующие силы миропорядка с привлечением славянских, юкагирских и других сибирских материалов.

Маркер архаики — людоеды-«упыри»

Силы зла — упыри представлены только на первом, раннем этапе классификации славянского язычества, т.е. на стадии охотничье-рыболовного хозяйства. Для лучшего понимания природы упирей Б.А. Рыбаков обращается к старинным русским заговорам, в которых силы зла обрисованы необычайно архаично. «Языческие заклинания и наговоры прошли очень долгий исторический путь. Живучесть этого жанра, его практическое

применение вплоть до сравнительно недавнего времени обусловили пополнение его многими поздними элементами. Из двух половин первобытного дуалистического мировоззрения — духов добра и духов зла — уцелела в своем виде лишь вторая, тогда как первая (духи добра) почти целиком христианизировалась... Древние берегини оказались полностью замененными христианскими персонажами... Злые силы заговоров связаны в значительной степени с различными мертвцами, чужими, неведомыми и поэтому враждебными, или же своими соплеменниками, погибшими неестественной смертью... Таковы вероятные основы веры в упырей» [1981, с. 144].

Далее автор значительно расширяет представление о силах зла: «Заговоры настойчиво и педантично, во всю волю фантазии своих сочинителей утверждают повсеместность злых сил. Зло подстерегает человека везде; им пронизана вся природа... Зло может грозить отовсюду, источником зловредности может быть любой предмет, любой человек, любой “лихой взгляд” из окна, из-за тына, из-под ворот или сквозь щель в избе» [Там же].

Выход автора о повсеместности злых сил, полученный при анализе старинных русских заговоров, наиболее полно характеризует представление юкагиров об окружающем мире. Некоторые современные юкагиры считают: «Все духи, которых мы знаем, хотят убить нас. Хорошие, мы не знаем» [Willerslev, 2004, с. 396]. По этой причине стараются задобрить всех духов, как положительных, так и отрицательных, для чего приносят жертвы огню, земле, воде, реке, озеру, горе, старым пням, домам, символизирующими предков и пр. Короткие жертвенные обряды продуцируются до настоящего времени. По верованиям древних якутов, «на жителей Среднего мира постоянно нападали обитатели мифического Нижнего мира <...> они признавались вездесущими, способными незримо находиться на земле и причинять вред людям. С ними могли справиться только шаманы» [Алексеев, 2008б, с. 478].

Необходимо выяснить, сохранились ли в архаических слоях фольклора и народных представлениях одулов наиболее древние сюжеты с персонифицированными силами зла и каковы их особенности. Архаический пласт, безусловно, должен содержать древние языческие, еще дошаманские, представления о противопоставлении добра и зла, жизни и смерти.

Символами злодеев в одульском фольклоре обычно выступают людоеды старики, старухи, их дети, бродившие по тайге в поисках пищи. В.И. Иохельсоном записан цикл сказок о Мифи-

ческих Стариках *Чуолиды* (*Чуоледи*) *Полут'ах* и других чудовищах-людоедах [2005а, 6]. В середине — конце XX в. зафиксировано несколько текстов цикла [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 22–29; Спиридовон, 1996, с. 50; Юкагиры, 1975, с. 234–235]. Отметим, что в текстах шаманских камланий, опубликованных В.И. Иохельсоном, в легендах и рассказах о шаманах конца XX в. шаман со сказочным людоедом не взаимодействует. В.И. Иохельсон считал, что *Чуолиды Полут* является продуктом юкагирской демонологии, а цикл сказок о нем носит самостоятельный характер. «Юкагирский *Чуоледи Полут* имеет совершенно материальную природу и питается человеческим мясом точно так же, как мы питаемся мясом животных. Сказочные Старики есть приморские и лесные, и главное их занятие — охота на людей. Наружно они ничем не отличаются от людей, носят одежду; но они столь крупного роста, что убитого лося несут на себе привязанным к ремешкам кафтана. Умом же они далеко уступают людям. Часто люди берут их хитростью и убивают. В двух сказках собака является спасительницей людей от аппетита *Чуоледи Полут'а*. Сказочные Старики женаты и имеют детей. Теперь, говорят юкагиры, они сделались невидимками, чтобы люди не могли им вредить, и внезапно нападают на заблудившихся. Весьма вероятно, что в юкагирских мифах о чудовищах-людоедах мы имеем следы существования на севере племени каннибалов, пожиравших пленников или вообще иноплеменников. В связи с этим предположением достойно внимания то обстоятельство, что в приведенных сказках людоед, пожирающий кровного родственника, сейчас же умирает, т.е. людоедство среди своих считается грехом» [2005а, с. V].

Описательное имя персонажа *чуоледи* (*чуолиды*) *полут* «древних людей старик» превратилось со временем в собирательный образ людоеда. Современное произношение и написание его имени *Чуульдьии Пулут* [Жукова и др., 1989, ч. 1; Прокопьева, 2009, с. 71–74] не совсем точно соответствует словарным материалам В.И. Иохельсона [2005а, с. IV; 2005б, с. 463, 467]. Вслед за В.И. Иохельсоном считаем правильным называть Мифического Старика *Чуолиды Полут*.

Из анализа текстов данного цикла можно сделать следующие выводы.

Сказочные людоеды — это не фантастические или мифические существа, а реальные люди, носящие одежду, имеющие семьи. В сказках это старики, которые уже не могут охотиться и гнать зверя, старухи, девушки, нетрудоспособные дети, только

в двух текстах упоминаются мужчины дееспособного возраста. В одном тексте говорится: пока муж был на промысле, женщина убила собственного ослушавшегося ее ребенка. Родители съели его и умерли [Иохельсон, 2005а, № 3]. В другом тексте зятем в юкагирской семье был сын Чуолидьи *Полумт’а*, он, как все, охотился на животных, а себе для еды приносил людей [Там же, № 14]. Людоеды бродили по тайге в поисках пищи, нападали на обитателей одиноко стоящих жилищ (где преимущественно находились женщины), или к ним забредали одиночные путники, в крайнем случае, они разделялись с младшими членами своей семьи.

Каннибализм у юкагиров Колымского округа в голодный период уже в позднее время (конец XIX — начала XX в.) описал В.И. Иохельсон. «Взрослые охотники разбрелись в поисках пищи, а оставшиеся в юртах старики, женщины и дети начали умирать от голода. Затем, по-видимому, старшие члены рода начали убивать детей и есть их. Потом очередь дошла и до взрослых, пока не осталась одна старуха. Она умерла сидя на корточках перед очагом. Рядом с ней находилась дочка, умерщвленная ею, но к которой она еще не притронулась. Вокруг были разбросаны обглоданные кости и части человеческих тел. На очаге был обнаружен котел, из которого торчали кости детской руки» [2005б, с. 99–100].

Не удивительно, что такие ужасающие своим натурализмом описания случаев каннибализма служили источником для сказочного цикла. Корни страха перед людоедством лежат в глубинах сознания человека, соотносимых с глубиной истории человеческого общества. Возникновение запрета на поедание родственников могло стать следствием реальной необходимости иметь защиту от агрессии среди своего ближайшего окружения. Это едва ли не одна из первых норм первобытного права, обеспечивавшая человеку относительно безопасное существование внутри коллектива родственников.

Наказанием за нарушение запрета явилась жесткая и действенная мера — смерть. Смерть за смерть — это первое свидетельство появления института кровной мести. Первоначально запрет имел магическую составляющую, «мтила» сама кровь (юк. лэпуд-оишиль ‘кровавый гнев’): даже непреднамеренно отдававший мясо родственника сказочный персонаж погибал. Именно это магическое свойство родной крови использовал коварный Заяц, чтобы избавиться от своей голодной матери: он дал ей смешанную со снегом кровь, собранную из своего разбитого

носа [Иохельсон, 2005а, № 6]. Древний институт кровной мести, по-видимому, зародился именно внутри рода, и лишь с течением времени стал одним из регуляторов отношений между родами. Поэтому образы сказочных людоедов есть не только продукт юкагирской демонологии, но и отражение действительных реалий, сопровождавших всю историю юкагирского народа. В фольклоре — это не свидетельство существования отдельного племени северных каннибалов, пожиравших пленников или вообще иноплеменников, как предположил В.И. Иохельсон, а постоянно грозивший человеку каннибализм в условиях присваивающего охотниче-рыболовного хозяйства. Полагаем, что по этой причине фольклорный образ бродящего по тайге в поисках пищи *Чуолиды Полут'а* сохранился в своем первозданном облике вплоть до конца XIX — начала XX в.

В быличках одулов конца XX — начала XXI в. тема людоедства выражена слабо; в этих текстах образы людоедов и их жертв описательны и реалистичны (Приложение, текст № 2), подобно приведенному В.И. Иохельсоном факту каннибализма в исторически близкое время. Это трагедии, разыгравшиеся в тайге, в том числе рассказы о побегах заключенных из лагерей ГУЛАГа, находившихся на территории верхней Колымы в 30—50-е гг. XX в.

«В некоторых сказках о *Чуоледи Полутах*, — далее пишет В.И. Иохельсон, — изображаются Сказочные Старики, не убивающие людей, точно этот отдел сказок относится к более позднему периоду, когда племя “Сказочных Стариков” перестало быть каннибалами. В № 27 один Сказочный Старик прячет девушку от погони другого Сказочного Старика, съевшего его сестру. В № 19 Сказочный Старик не ест детей, а заставляет их прислуживать себе, а в № 15 (№ 14, в тексте опечатка. — Л. Ж.) Сказочный Старик находится в дружбе с человеком» [Там же, с. V—VI]. В записанном нами в 1988 г. тексте Мифический Старик даже противоречит традиционному пониманию этого образа: он спасает людей от голода. Терпящая нужду семья отправила молодого охотника на поиски помощи, тот набрел в тайге на дом одинокого «похожего на богатыря бородатого старика». Парень оказал знаки уважения хозяину дома, и старик, как в русских сказках о Бабе-яге, накормил гостя, расспросил, уложил спать, а утром отправил в обратную дорогу. Старик «из-под стола еду вытащил: там [было] мясо, жареная рыба, мясо птиц, мясо дикого оленя, лося, медвежий жир. Там [была] юкола из нельмы, омуля, чир. [Старик] говорит: “Поешь и ложись спать,

завтра я тебе помогу, пошлю к тебе домой [все], что тебе надо”» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 22]. Уже дома охотник узнал, что его семье неизвестными людьми доставлены большие запасы продуктов. Более того, Мифический Старик выступил в качестве покровителя молодого охотника: «С тех пор в том месте, где они жили, стало больше зайцев, больших зверей, рыбы, птицы. Тот парень <...> стал лучшим охотником, женился, детей заимел». В пересказе текста на русском языке рассказчик В.Г. Шалугин уточнил, что имя старику — Хозяин Земли и он, как полноправный владетель животного мира, пообещал юноше: «Зайцы теперь ловиться будут. Они с ветром вместе ходят, я ветер вызову» [Хозяин Земли, 1994, с. 14]. В этом тексте Мифический Старик подменяет функции Хозяина Земли — покровителя охоты и охотников лесных юкагиров, награждавшего охотничьей удачей одних и наказывавшего других (табл. X, 4). Так от душегуба-людоеда до покровителя человека исторически менялась значимость этого древнего образа.

На двойственную природу Мифического Старика обратила внимание П.Е. Прокопьева, которая отмечала, что под этим именем «иногда встречаются положительные персонажи: людские защитники, помощники, хозяева отдельных территорий. В этих своих функциях Чуульдьии Пулут максимально сближается с образом предка, покровителя и благодателя» [2009, с. 74]. В отрицательной ипостаси древний мифологизированный образ людоеда имеет хтонические черты и связан с водной стихией: «Связь со стихиями Воды и Земли позволяет относить Чуульдьии Пулута к хтоническим существам, чьи характерные свойства также находят в фольклоре реальное выражение: мыши и лягушки водятся у его в волосах вместо вшей, они же бегут из погибающего в огне чудовища. Вероятно, именно в хтонической природе этого персонажа и следует искать причины двойственного его восприятия: как предка и враждебного существа... Он сам — прямое воплощение хаоса, которому анимистическое мировосприятие придало антропоморфный, но пугающий облик... Чуульдьии Пулут живет в мифическое время упорядочения мира, поэтому не удивительно, что наравне с ним в фольклоре действуют такие же древние, как и он, персонажи — тотемные предки, которые являются полноправными участниками обустройства и преобразования Вселенной» [Там же, с. 78–79].

Полагаем, что впоследствии образ людоеда-предка разделился на два самостоятельных мужских мифологических персонажа — благодательное божество Хозяин Земли и хтонический

Эллэдулбэн ‘Невидимый’. Мифологический Хозяин Земли вобрал в себя качества древнего божественного Небесного отца — дарителя и справедливого предка по мужской линии. Этот синкретичный образ покровительствует мужчинам-промысловикам, отвечает за воспроизведение животного мира и наполнение охотничьих участков промысловой добычей. Его отношение к культурам женского плодородия имеющиеся материалы не показывают. Семантически противопоставлен Хозяину Земли однозначно отрицательный Эллэдулбэн. В сказке, варианты которой были записаны на протяжении всего прошедшего столетия [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 23; Иохельсон, 2005б, с. 410–411; Спиридовон, 1996, с. 50–51], люди убивают Мифического людоеда *Чуолиды Полут’а*, и тот превращается в невидимку. «С тех пор *Чуолиды Полут* (в оригинале *chilzi-pulut*. — Л. Ж.) сделался невидимым и стал называться *популбэн*¹ или эллэдулбэн (невидимый)» [Спиридовон, 1996, с. 51]. Эллэдулбэн продолжает охоту на людей, но поедает теперь не тела, а тени/души людей. В фольклорных текстах Эллэдулбэн функционально смыкается с образами Остроголового предка, охотящегося за людьми, и христианского Черта. Миф о том, что старик-людоед становится невидимым и неожиданно нападает на заблудившихся, является поздним. Подобным образом народная традиция объясняет сокрывающуюся опасность пребывания одинокого путника в тайге при отсутствии реальных людоедов.

Одной из характеристик облика *Чуолиды Полут’а* является указание на его рост: людоед добытого лося несет на себе привязанным к ремешкам кафана. Здесь проявляются гипертрофированные черты предка и других мужских мифологических образов. Вот как эпическая сказка о странствиях Петра Бэрбэкина рисует встречу главного героя с Одноглазым хозяином Нижней земли. Герой дошел до дома-пещеры и стал ждать хозяина. «Вдруг слышит: гром послышался, дом задвигался, земля подо мной задрожала... Вошло что-то, как высокое дерево» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 31, с. 95–97]. С деревом в мифологии и фольклорных текстах соотнесен образ Хозяина Земли: обычно это высокий, высотой с лиственницу, темный человек [Жукова, Прокопьева, 1991, № 23, 24; Юкагиры, 1975, с. 51]. Таким же в некоторых сказках выступает и людоед, где акцентируется его большой рост: он

¹ *Популбэн* ‘как будто вульва’ (*пополь* ‘вульва’). П.Е. Прокопьева допускает ошибку при наборе текста, возможно, в оригинале автора было *ньаньулбэн* ‘грешный’ (*ньанись* ‘грех’). В народных представлениях о злокозненных силах *Ньаньулбэн* и Эллэдулбэн — синонимы.

опускает в дымовое отверстие жилища половой орган [Иохельсон, 2005б, с. 356]. Он заглядывает в дымовое отверстие, однако, скатившись с крыши, разбивается насмерть [Иохельсон, 2005а, № 6]; спасенную девушку прячет в мешочек для огнива [Там же, № 27]; кладет в карман промысловика Доворэ, несет домой и на-меревается съесть [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 27]. Немаловажно и то, что в качестве одежды этого персонажа назван кафтан с ремешками, в юкагирской культуре распашной кафтан (наряду с другими иноэтническими элементами) считается поздним заимствованием от тунгусов [Иохельсон, 2005б, с. 560].

На высокий рост указывает сравнение лица людоеда с полной луной *Нъачэ Кинидъэ* в «Сказке о Луннолицем» [Там же, с. 343]. В поздней быличке (время действия — 30–40-е гг. XX в.) запечатлен отголосок таких представлений. Дети напугались шума в лесу и красневшей между деревьями луны², а родители добавили: если дети будут шуметь, их «черт заберет» [Шалугин, 1995, с. 4–7]. Быличка создает виртуальный синкретичный образ человека-дерева и луны. В большинстве же текстов образ людоеда идентичен человеку. В одной из сказок Мифический Старик спрашивает у людей, где имеется брод, чтобы перейти реку [Иохельсон, 2005а, № 20]. Будь он гигантского роста, такой вопрос не возник бы. Вот что пишет Д. Фрэзер о произвольном изменении роста у духа леса русских — лешего: «Свой рост <...> может изменять как ему заблагорассудится: леший, идущий по лесу, — ростом с дерево, а прогуливающийся по лугам — не выше травы» [1984, с. 435]. Это же явление зафиксировано у юкагиров-чуванцев: лесной дух «показывается людям под видом какого-нибудь знакомого человека, купца или начальника; если же показывается в лесу, то ростом наравне с лесом, а если на открытом месте, то равным с травой» [Дьячков, 1992, с. 234]. По-видимому, такие же метаморфозы происходят с ростом у юкагирского *Чуолидъи Полут'а*.

Обращает на себя внимание присутствие в сказках собаки как спасительницы людей от людоеда. Кроме защитной функции, в данном цикле сказок собака наделена еще и сверхъестественными качествами. В одной сказке — способностью говорить человеческим голосом, в других — превращаться в девушку-невесту или юношу-жениха, перекинувшись через наклоненное дерево (характерный для юкагирского и чукотского фольклора мотив оборотничества). В следующей — превратив-

² Ср.: в быличке (Приложение, текст № 2) у людоеда: «Лицо как тарелка, круглое, красное».

вшись из волка в собаку, помогает юноше одолеть Мифического Старика [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 20; Иохельсон, 2005а, № 9, 19, 20]. В цикле сказок о людоедах собака, прежде всего, — защитница человека. Многозначность образа собаки является наследием языческих времен. Ее качества были низведены до комических и отрицательных в записанных от лесных юкагиров этиологических текстах о сотворении мира Христом и Сатаной [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 9; Жукова, Прокопьева, 1991, № 1, 3; Лунное лицо, 1992, с. 34–35].

В сказках образ Мифического Старика не только сохраняет гиперболизацию и архаику, но и содержит насмешку над его глупостью, чего обычно нет в быличках о каннибалах. Так, в погоне за девушкой людоед повел на поводке ее собаку. Когда же он упал, то привязал повод к своей шее, радуясь, что таким образом собака быстрее притащит его к хозяйке. Это действие оказалось роковым для людоеда [Иохельсон, 2005а, № 9]. Чуолиды *Полут’а* обманывают и побеждают помощники преследуемых им женских персонажей; насмешка над людоедом наиболее явственно проявляется в текстах, где ему противостоит трикстер Дебегей (Тебегей). Проделки и шутки Дебегея уничтожают людоеда и/или членов его семьи.

На параллелизм сюжетов и образов юкагирских и нганасанских сказок о трикстере обратили внимание исследователи: «Характерными [для фольклора этих народов] являются и объекты враждебных действий культурных героев — старики и старухи-людоеды». У нганасан это людоед Сиги’о и его старуха [Симченко, 1976, с. 274]. Типологическое сходство хитрецов-трикстеров у юкагиров и нганасан получило отражение в именах героев: у нганасан это Дяйку-Дяйбангую, что привело Ю.Б. Симченко к мысли о возможно общих мифологических корнях образов хитрецов. Б.О. Долгих обратил внимание на широкое распространение в Северной Сибири цикла сказок о плуте. «Синонимом Дяйку является Диа (Деа) у энцев, Иомпа (Ёмбу) у ненцев, Ича у селькупов, Оёлоко (Одёлоко) у долган и северных эвенков, Дебегей у юкагир... Есть основание предполагать, что Дяйку представляет модификацию образа Дёйба-нгую, главного покровителя и культурного героя нганасан» [Мифологические сказки..., 1976, с. 18–19].

П.Е. Прокопьева, исследовавшая вслед за И.А. Николаевой [1987] образ трикстера в юкагирском фольклоре, приходит к следующему выводу: «Сюжеты противопоставления плутов и людоедов характерны для многих народов, а значит, речь долж-

на идти и об общих принципах формирования таких сюжетов, обусловленных логикой мифопоэтического сознания. Устойчивость мотива противопоставления этих героев допускает мысль об архаических истоках хитрецов, сопоставимых с образами первопредков и культурных героев, в миссию которых входит борьба с существами, мешающими нормальному течению мирского порядка» [2009, с. 82]. Полагаем, что цикл сказок с главным героем-трикстером сложился в устном народном творчестве юкагиров значительно позже, чем появились сказки о людоедах, возможно, в период усиления патернизации общества. Цикл демонстрирует особую удаль, находчивость героя. П.Е. Прокопьева вполне обоснованно видит в хитреце Дебеге завуалированный образ предка и культурного героя. В качестве гипотезы можно предположить, что под именем Дебеге подразумевается круглоголовый предок — вторая составляющая этнического ядра юкагиров, образ которого запечатлен на писаных скалах Якутии и в изобразительном искусстве одулов конца XIX — XX в.

Возможно, древним элементом сказок является оповещение людоедом жертвы о своем приближении или присутствии. В одульском фольклоре персонажи, воплощающие силы зла, выдают себя пением, либо герой слышит звук рубки дерева топором. Песенные вставки в фольклорных текстах могут выполнять функцию призыва-приманки подобно охотниччьим манкам на птиц и животных. Использование в охотничьей практике имитаций голосов промысловых птиц и животных нужно считать древней традицией. Также естественно эта практика вошла в арсенал сибирских, в том числе юкагирских, шаманов, песней созывавших духов-помощников. Многие одульские сказки начинаются с того, что герой слышит пение.

1. В сказке «Доврэ» одноименного героя кто-то окликает с дерева и зовет: «Доврэ, Доврэ, иди, иди сюда». Из праздного любопытства он поднимается на дерево и оказывается в ловушке, последняя зовет своего хозяина и тут в ответ раздается песня старика-людоеда:

«Лилу-лилу,
На другой стороне [реки] роща,
Я старичков в амбаре сушу,
Лилу-лилу».

Людоед положил Доврэ в карман и сказал ловушке «Еще других лови!». Сказка напрямую связывает действие призыва

с ловушкой. Далее по сюжету старик намеревался съесть Доврэ, но погиб вместе со своими детьми. В ловушку людоед обратил заблудившуюся в тайге девушку [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 27]. «Охотничий промысел» людоеда закончился для него трагично, победа героя над Мифическим Стариком является «общим местом» в одульском фольклоре.

Вариант песни людоеда записала П.Е. Прокопьева в 2001 г. в с. Нелемное:

«Лилу-лилу,
На этом лесистом мысу
Девушек держу в амбаре,
На том лесистом мысу
Юношей держу в амбаре,
Лилу-лилу» [2011б, с. 19].

Исследователь отметила, что у лесных юкагиров *курул* ‘амбар на высоких столбах’ являлся: 1) хранилищем запасов продуктов; 2) в прошлом был местом захоронения умерших. Она же обратила внимание на магическую функцию юкагирских песен [Прокопьева, 2003, с. 102–111].

2. «Два брата-парня... по реке вверх пошли. Когда они шли, Сказочного Старика пение стало слышно». Старик решил съесть людей, но погиб от рук своего сына, который, об этом будет сказано особо, также погибает [Иохельсон, 2005а, № 14].

3. Древний старик направился к реке, на другом берегу которой жили люди. «Напевая, идет. Напевая, сказал: “Люди, реку в каком месте переходите?”... Сказочный Старик кричит: “Люди, переправьте меня”. Они ему сказали: “Пониже брод есть”... Люди укочевали» [Там же, № 20].

4. В «Сказке о Луннолицем» людоед подошел к дому девушки, певшей о своем согласии вступить в брак с братом. Услышав шум, девушка вышла из дома, увидев Мифического Старика, она вернулась в дом и песней призвала брата к сражению. Брат победил людоеда и молодые люди поженились несмотря на то, что являются близкими родственниками [Иохельсон, 2005б, с. 339–343].

Пение Мифического Старика содержало угрозу, услышав его, люди разбегались и прятались. Песня выступает в качестве ловушки или предупредительного знака в более поздних по времени создания сказках и шаманских легендах.

1. В эпической сказке о Петре Бэрбэкине, как и в сказке о Доврэ, образ поющей ловушки связан с растительностью и жен-

щиной. Герой во время странствия по Нижнему миру увидел стоящую у дороги *Ульэгэру* (досл. ‘травяное дерево’) ‘Сухую Соломину’, которая пела: «Если кто-нибудь меня возьмет, я оживу, помолодею!». Из любопытства Бэрбэкин взял Соломину, тут его обвил и повалил на землю громадный червяк, которого Бэрбэкин вынужден был носить на себе три года. Хтоническое существо растение-червь — женский персонаж, ограниченный в передвижении. Песней *Ульэгэра* подзывала к себе жертву, чтобы затем схватить ее. Многие, по ее словам, заканчивали жизнь самоубийством. Оборотень *Ульэгэра*-червь поет³, т.е. содергится намек на извлечение звука из полой трубы — сухой соломины (пение). Действительно, среди музыкальных инструментов юкагиров Ю.И. Шейкин называет язычковую ленточную пищалку из листа травы или *шалмей* из трубчатого ствола травы — *уле-гэнг чугурэснубэ* [1996, с. 79]. Использование полых стволов растений и свернутых листьев является древнейшим приспособлением для извлечения звука⁴.

2. В «Сказке о старушке-лисе» лисица на песню людей отвчала своей песней, пританцовывая, и из интереса отправляла дочерей посмотреть, кто же так хорошо поет. Видимо те, кто поставили ловушку у лисьей норы, знали о неосторожности и любопытстве главного персонажа. В результате пострадала она сама и четыре дочери. В песенном состязании лисы и охотников побеждают инициаторы пения — охотники, они уносят с собою добычу в пять лис. Это вознаграждение за удачно организованную охоту, где основной приманкой была песня [Юкагиры, 1975, с. 235–236].

3. В сказке об охотнике и неверной жене к женщине, муж которой находился на промысле, прилетал сокол и пел о том, какая она прекрасная и звал в свой дом, где уже находятся 50 жен и ей не придется работать. Женщина крепилась, но все же согласилась и впоследствии была убита мужем за неверность [Иохельсон, 2005б, с. 365–367].

4. В легенде «Дерево деда по прозвищу “Старый”» молодой охотник по дороге на промысел услышал пение — на самой

³ Ср.: *ульгыр* — бурят. ‘сказание’, которое пелось и говорилось. *Улигершин* — знаток и исполнитель произведений героического эпоса бурят [Михайлов, 1976, с. 298]. У эвенков *улгур* — фольклорное произведение, которое не поется [Варламова, 2008б, с. 21].

⁴ Женским музыкальным инструментом одулов была дуговая арфа *киэ пайдьэ* ‘друг женщины’. На доске вертикально укрепляли небольшой отросток оленьего рога с тремя развиликами. От концов отростков вниз к доске натягивали три жильные нити, звук извлекали двумя палочками (МА, записано от В.Г. Шалугина).

вершине сопки на снегу сидела и пела девушка в старинной украшенной белой одежде — «девушка-дьявол». Юноша выстрелил, девушка упала, но и охотник упал без сил и еле добрался до дому. Ситуацию исправили шаманы, сделав и посадив на дерево деревянную куклу — вместилище тени-души девушка-дьявола [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 37]. В ранее записанном варианте легенды охотник плыл на лодке, услышал со стороны скалистого берега пение, пел мужчина, сидевший на иве. В легенде он назван ламутским (эвенским) дьяволом. Лечивший охотника шаман лично отправился в Нижний мир, где сначала вылечил дьявола, после чего стал выздоравливать охотник. Впоследствии шаман сделал «деревянного человека» и посадил на ветку ивы, где сидел дьявол [Иохельсон, 2005б, с. 242–243].

Кроме звучащих песен-приманок, сказки, легенды, рассказы и былички одулов повествуют о том, что человека в тайге подстерегают всевозможные опасности. Это реальные трудности пути и встречи со зверем, привидениями «чудись», тенями-душами непохороненных людей, различной чертовщиной. Однако у юкагиров не было того страха перед мертвцами, какой существовал у славян. Об отсутствии страха перед покойниками у юкагиров писал В.И. Иохельсон [Там же, с. 313].

Популярность и даже серийность сказок и легенд с включением песен, чаще всего звучащих неожиданно для героя и с неблагоприятными для него последствиями, могут свидетельствовать о нравоучительности, как правило, они служат предостережением слушателей от легкомысленных поступков. Чаще всего исполнитель песни-приманки и его предполагаемая жертва — разнополые персонажи, если же однополые, то семантически выделено другое противопоставление, например, человек — не человек (людоед, дьявол). Таковы песенное состязание юкагирской девушки-певицы и девушки-дьявола [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 41], пение девушек, спасавшихся бегством от сестры-людоедки [Иохельсон, 2005а, № 94]. Подобная функция песни ярко проявляется в древнегреческом мифе о странствиях Одиссея, иллюстрируя воздействие песен-приманок женщин-сирен на проплывавших мимо мореплавателей.

Юкагирский людоед песней оповещает о своем приближении. Возможно, в собственной манифестации врагу заключалась древняя боевая этика. Известно обращение к противнику русского князя Александра Невского: «Иду на вы». В русской детской игре «Прятки» голящий объявляет:

«Раз, два, три, четыре, пять, я иду искать.
Кто не спрятался — я не виноват».

То же находим в фольклоре народов Сибири. У энцев, нганасан спящего одноглазого⁵ людоеда или людоедку будят герои перед тем, как расправиться с ними [Сайто, 1994, с. 77; Сказка про Сиге-людоедку, 1982]. В нганасанской сказке людоедка всегда поет, и добавлено: «Людоеды ведь говорить по-человечески не умеют — они умеют только петь и смеяться» [Сказка про Сиге-людоедку, 1982]. В хантыйской сказке «Две женщины Мощ, две женщины Пур» две сестры накануне встречи с людоедками услыхали их смех, впоследствии только одной из сестер удалось спастись [Хомляк, 2002, с. 124–128]. Охотник, бродивший в поисках добычи, представлял опасность, хотя он и сам являлся объектом нападения. (Ср. с распространенной в Сибири пословицей: «Самый опасный в тайге зверь — человек».)

Позором считалось, очевидно, неожиданное нападение из засады, «из-за угла». Оповестить — значит дать возможность подготовиться и вести бой как равный с равным, что является знаком уважения к противнику. Напротив, коварство, хитрость и вероломность, действия «тихой сапой» никогда не были показателем воинской доблести. Можно привести аналогии в поведении животных: грозный рев голодного хищника, волчий вой заставляли прятаться всех, включая человека. Человекообразные обезьяны имеют особенный орган в легких, так называемый воздушный мешок, наполнив его воздухом, животное издает долгий сильный звук. Так самец заявляет о себе и занятой территории обитания. Возможно, отсюда берет исток появление у воинов боевого клича.

Следовательно, предупредительное пение сказочного людоеда может быть косвенным показателем существования у древних юкагиров звукового боевого ритуала.

Песни с защитной функцией в юкагирском фольклоре почти неизвестны, скорее всего их роль выполняли заговоры или обращения с просьбами оказать защитное действие к мифологическим хозяевам животных и стихий природы, к талисманам и амулетам, в том числе связанным с первопредками. Остается открытым вопрос: исполнялись ли заговоры нараспев? Приведем пример, когда пение имело защитную функцию. В легенде «Ша-

⁵ Хтонические черты (одноглазый, однорукий и пр.) персонажи сказок могли приобрести в период шаманской пересемантизации мифологических образов предшествующего исторического периода и толкования предков-людоедов как однозначно принадлежащих миру зла. Ср. с «рассказом» Одноглазого Великаны из сказки «Петр Бэрбэкин» о деформации частей его тела после смерти [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 31].

ман и Смерть» персонифицированная Смерть пришла к шаману и дала ему один час для приготовления к смерти (табл. X, 5). Он мылся, молился, плясал, затем начал петь. И так хорошо пел, что Смерть уснула, проснулась через два часа, «контрольное» время давно прошло, и шаман прогнал Смерть с позором [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 43]. Существовали и песни-дразнилки [Иохельсон, 2005а, № 94].

По наблюдениям Т.И. Игнатьевой [2005, с. 81–82] и нашим собственным, песня семантически связана с пограничными состояниями: жизнь-смерть, покой-агрессия, оборотничество (человек-животное, преобразование предметов вещественного мира). В записанной П.Е. Прокопьевой сказке об Окуне говорится, что «...во время звучания песни о чудесных преобразованиях героя все вокруг превращается в различные вещи» [Прокопьева, 2003, с. 104; 2009, Приложение, № 1]. Песня является знаком чудесного оживления старушки, после того, как она была убита своим мужем в популярной одульской сказке о Зайчике [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 13; Иохельсон, 2005а, № 1]. В сказке о вице Пэмэ одноименный персонаж добыл лося, жена поставила мясо вариться. Пэмэ ходил по краю котла и пел: «То, что я убил, жирное, жирное», поскользнулся, упал в котел и умер. В варианте сказки добытчиком выступает старик Куропатка [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 20, 33; Иохельсон, 2005а, № 10].

Таким образом, если в текстах содержится песенная вставка или только упоминается о том, что исполнялась песня, ее роль в большинстве случаев бывает ключевой. Функции песенных вставок различны — это песни-приманки, поющиеся с целью нападения, песни-оповещения и песни-защиты (редко). В перечисленных текстах песни слышатся героями неожиданно и отовсюду — от травинки до дерева, от сидящей на сопке девушки до невидимых глазу охотников. Тем самым подтверждается приведенное выше высказывание о постоянной опасности, грозящей человеку. Проанализированные тексты разновременны и содержат образы от архаических людоедов — Мифических Стариков до шаманов, от несущей инокультурное влияние эпической сказки о похождениях Петра Бэрбэкина до быличек. Однако всегда фиксируется один и тот же стереотип поведения однокого путника — любопытство, неосторожность, поэтому в фольклоре содержится назидательный подтекст, который передается от поколения к поколению народной сказительной традицией. Мудрое наставничество сконцентрировало в фольклоре трудный опыт многих поколений охотников-промысловиков и

оберегает от ошибок современников. Интересно, что на протяжении времени функции песен-приманок и песен-оповещений в фольклоре остаются неизменными.

Функционально пение имело более широкое значение. В.И. Иохельсон сообщает, что некоторые образцы устного народного творчества одулов частично пелись и содержали «некоторые комические элементы» [2005б, с. 134].

Итак, одним из древнейших в фольклоре одулов является образ старика-людоеда, что не вызывает сомнений у исследователей (В.И. Иохельсона, Ю.Б. Симченко, П.Е. Прокопьевой). На древность *Чуолиды Полут'* указывает его способ добывания пищи — охота за людьми, в том числе агрессия по отношению к своим родственникам. Этот образ зла сопоставим со славянскими упырями. Наше обращение к циклу сказок о людоедах обусловлено еще и тем, что сам цикл содержит разновременные тексты, которые в свою очередь выступают в качестве культурных стратификаторов. Глубинные временные пласти вскрываются через архетипические сюжеты и персонажи, именно они дают представление об архаических правовых и этических установках, проливают свет на существовавшие погребальные обряды. Образ Мифического людоеда периодически подвергался пересемантизации в соответствии с менявшейся картиной мира, но его древний стартовый сказочный образ и связанные с ним этические категории сохранились в качестве «культурных окаменелостей» длительное время.

К циклу о древних людоедах мы вернемся в следующей главе.

Древний образ добра — женщины-берегини, Матери-стихии

В краткой периодизации славянского язычества русского книжника XII в. Григория Богословца упырям противостоят женщины-берегини. Что заключают в себе эти женские образы?

Нет сомнения, что в своей ежедневной практической деятельности древний человек испытывал воздействие двух главных оппозиционных сил — добра и зла. Изначальным звеном добра была мать, кормящая грудью, защищающая от враждебных проявлений внешнего мира. Наблюдения за высшими млекопитающими показали, что самки являются более трудолюбивыми охотницами, кормилицами и защитницами своего потомства. На протяжении тысячелетий роль женщины-матери в воспроиз-

водстве жизни оставалась неизменной. Исследования археологических памятников Азии и Европы, образцов первобытного искусства позволили сделать заключение о существовании уже в верхнем палеолите древних культов, связанных с темой добра и женщины: культа огня, культа животных, культа плодородия.

В условиях первичных охотничьих групп и становления родового строя «берегинями» предположительно были женщины рода, оберегавшие от различных опасностей — голода, холода, несчастных случаев, смертельной опасности, исходившей от упырей, хищных зверей и пр. Берегинями в первую очередь выступали мать и женщины рода.

«Вначале внимание человека и его искусство были обращены к ближайшим предметам, которые предстают перед человеком как таинственные символы, значение которых должно быть раскрыто. И естественно, что первыми “исследуемыми” предметами были те, от которых <...> зависела жизнь его (человека. — Л.Ж.) и его рода. Этими первыми объектами <...> были животные, составлявшие предмет охоты и дававшие человеку все необходимое для жизни <...> и женщина — хранительница очага, продолжательница рода» [Мириманов, 1973, с. 74]. Миниатюрные скульптурные изображения обнаженных женщин периода верхнего палеолита изготовлены из кости, камня, позднее — из обожженной глины. Более 60 таких фигурок обнаружены в Южной Сибири, на Украине, Чехословакии, Франции. «Предельно обобщенные, безличные формы подавляющего большинства женских палеолитических изображений, их широкое распространение, а иногда и местоположение, зафиксированное при раскопках, ясно указывают на их культовый характер. Отсутствие деталей лица и иных индивидуальных признаков свидетельствует о том, что их изготовители тщательно избегали какой бы то ни было конкретизации. Задача в данном случае заключалась не в воспроизведении конкретной натуры, а в создании обобщенного образа женщины-праматери, символа плодородия, хранительницы очага» [Там же, с. 119]⁶. Почти повсеместно мелкая пластика передает фигуры обнаженных очень полных женщин с тучными, иногда гипертрофированными формами (табл. XI, 1, 2).

В ранний период развития человечества материнская функция защитницы и кормилицы могла быть приравнена силам

⁶ Исследования с применением новейших методов обнаружили на палеолитических Венерах, предположительно, древнюю систему счета времени [Ларичев, 2003a].

окружающей Природы. Б.А. Рыбаков справедливо пишет, что автор «Слова об идолах» не указывает отдельные культы солнца, огня, источников, «рощений» и т.д., а объединяет их общим — «берегыни». К этому времени, по-видимому, восходит складывание мифopoэтических представлений о Матерях-стихиях: Огонь-мать, Солнце-мать, Земля-мать, Вода-мать, Лед-мать, материнская природа основного промыслового и тотемного животного — Мать-зверь.

Наивно-рационалистическое расчленение древнего юкагирского понятия *Пон* 'Нечто' происходило при ассоциировании стихий с женским рождающим, кормящим и защищающим началом. Одушевленные стихии наделялись сенсорными способностями, они могли «воспринимать» просьбы человека и адекватно реагировать на них. Именно по этой причине стихии отождествлялись с человеком не по половому признаку (Огонь-женщина, Земля-женщина), а кровнородственному (Огонь-мать, Земля-мать). Полагаем, таким путем шло складывание тотальных женских соответствий Матерей-стихий у евразийских охотников тайги и тундры.

Вопрос добывания еды всегда был жизненно важным для человека, и первобытный охотничий уклад хозяйства наложил отпечаток на ранние космогонические, тотемические и мифологические представления. После того как около 10 тыс. л.н. вымерли плейстоценовые животные (мамонт, шерстистый носорог и др.), в голоцене в течение тысячелетий главными объектами охоты в северной Евразии оставались дикий олень и лось. Образы промысловых животных были экстраполированы на берегинь — Матерей Природы. В зооморфном оленьем облике некоторые арктические народы (саамы, нганасаны, энцы) воспринимали мифopoэтические образы Земли-матери, Льда-матери. В цикле мифов о первоустройстве мира Земля-мать считалась прародительницей людей и мыслилась гигантским существом — Матерью-оленихой, на которой животные живут, словно насекомые в шкуре зверя. Согласно нганасанскому мифу, весной к Оленихе — Земле-матери подошла Солнце-мать, побежала вода, из шкуры мифической важенки вылезли голые черви — это и были люди. В некоторых мифах люди сразу начинают добывать диких оленей, в других они долго бедствуют, пока не научатся вести образ жизни охотников на диких оленей. «У аборигенов Севера отчетливо выступает тенденция распространять представления о материнском начале на все объекты, в какой-либо степени связанные с жизнью людей» [Симченко, 1976, с. 250—251, 269—270].

Архаические соответствия стихий Природы женскому началу как «культурные окаменелости», пережившие время, известны лесным юкагирам в конце XIX — начале XXI в. В опубликованных материалах В.И. Иохельсона приведены обращения к Матерям-стихиям [2005а, № 40, 43, 44, 46]:

«Огонь-бабушка, худое если будет, в другую сторону отведи, хорошее если будет, сюда завороти».

«Солнце-мать, твоим теплом нас согрей, питание твоим теплом нам дай!»

«Внизу стоящая Земля-матушка, тепло дай, пожалей!»

«Вода-мать, нам еды давай. На своей поверхности нас хорошо веди».

«Река-матушка, ты не согреешь ли? Со склеившимися (сухими) губами не отпускай! Тепло дай, согрей, пожалей, тепло дай!».

К стихиям Природы апеллируют с просьбами дать еды и женского тепла. В системе оппозиций при объяснении юкагирского понятия *Пон* «тепло» противопоставлено «холоду». В одном синонимическом ряду с положительно отмеченным понятием «тепло» будут: еда, благоприятное, горячее, хорошее. В оппозиционном ряду соответствий отрицательно отмечены: голод, неблагоприятное, холод, плохое. Следовательно, формула «тепло дай» многозначна и заключает в себе спектр разнообразных желаний, испрашиваемых у божеств-берегинь.

По нашим полевым записям 1986–1994 гг. верхнеколымская юкагирка Е.Н. Дьячкова все силы Природы отождествляет с женским началом, «это духи», не имеющие зоо- или антропоморфного облика [Жукова, 1996б, с. 50]. Она называет:

Лосид эмэй ‘Огонь-мать’ Йэльоодъэ эмэй ‘Солнце-мать’

Оожийид эмэй ‘Вода-мать’ Киндъэд эмэй ‘Луна-мать’

Лэбиэн эмэй ‘Земля-мать’ Йэдул тибон эмэй ‘Гроза-мать’

Кужсууд эмэй ‘Небо-мать’ Нуунэн эмэй ‘Дома-мать’.

Мужских соответствий нет. К перечисленным стихиям Е.Н. Дьячкова обращается с просьбами различного характера: прошения о здоровье, об удачной рыбалке, охоте, о хорошей погоде и пр. В сочиненных и исполняемых ею песнях на юкагирском языке постоянны образы *Унул* эмэй ‘Реки-матери’, Колымы-матери, Коркодон (реки)-матери [Фольклор юкагиров, 2005, с. 66–69]. Данные образы накладывают на личные песни исполнительницы печать наследования древних мифопоэтических традиций. Ее картина мира — это тот же пролонгирован-

ный во времени Абсолют с женскими соответствиями стихий и объектов Природы.

Одулы объекты Природы, «кормящие» охотника и рыболова, называют эмэй ‘мать’. Такова Река-мать в рассказах и песнях Е.Н. Дьячковой, дающая рыбу, по реке на лодке она кочевала с родителями в молодости. Не любую гору называют эмэй, а ту, возле которой обычно останавливаются во время кочевок, собирают ягоды, охотятся на птиц и зверей, рыбачат. Эта гора — кормилица, *Лизэ эмэй ‘Гора-мать’* (сообщение И.Ф. Маликова). Земля, покрытая лесом, дающая возможность охотникам добывать промысловых животных — лосей и пушнину, — кормящая и заботливая Земля-мать. Надо отметить, что существующие до настоящего времени обращения-заклинания к Матерям-держателям стихий продуцируются как женщинами, так и мужчинами. О проявлении женского начала в мировоззрении и фольклоре различных групп эвенков пишет Г.И. Варламова (Кэптука) [2008а, 6].

В.И. Иохельсон не исследовал материнскую ипостась держателей стихий, но довольно подробно остановился на мужских соответствиях стихий, среди которых выделил четыре основных. Это божество, обитающее на Небе, *Мэмдъэйэ Эчиэ ‘Отец Огонь’* и *Погильэ ‘Хозяева’*, владеющие какой-либо частью Природы: *Лэбиэн Погиль ‘Хозяин Земли’*, *Одьин Погиль ‘Хозяин Пресных Вод’* и *Чобун Погиль ‘Хозяин Моря’*. Имели хозяев отдельные реки, озера, перевалы и горы, кроме того, были держатели «рангом ниже» — *пэдьуль и моойэ* — отдельных видов и стад диких животных [2005б, с. 207, 212–213]. Полагаем, что отождествление стихий и объектов Природы, хозяев животных с мужским началом сложилось позднее.

Подобно тому как из нерасчлененного первичного *Пон* выделились стихии и объекты Природы, тем же путем концентрированные образы Земли-матери, Воды-матери распадались на отдельных хозяек (позднее хозяев) местностей и водоемов. В конце XX — начале XXI в. мужские соответствия (в особенности образ Хозяина Земли) были у большей части одульских промысловиков и женщин. Наряду с этим сохраняется женская ипостась Земли и природных объектов (некоторых рек, озер, гор). Древние Матери-берегини одулов трансформировались также в антропоморфные образы хозяек и хозяев отдельных местностей — живших и умерших на участках стариков и старух.

Космические светила — Солнце, Луна сохранили целостность мифопоэтического восприятия, менялась их зоо- либо

антропоморфная, женская или мужская природа, или, как в представлениях Е.Н. Дьячковой, это были «духи» [Жукова, 1996б, с. 42–72; Иохельсон, 2005б, с. 207–212].

Даром берегини для спасения промысловика и его семьи от голодной смерти рассматривается добыча животного, его насильтвенная смерть. Иллюстрацией этого древнего представления является рассказ одула И.И. Шалугина (1943–2002) из с. Нелемное. Приведем его короткий пересказ.

Прибыв зимой на охотничий участок, поставив палатку, он растопил печь, задремал. «Вдруг открылась дверь палатки и вошла старуха. Села возле двери. Спросила меня, привез ли я ей гостинец. Я ответил, что не пью, но что есть у меня одеколон. И старуха сказала:

— А у меня для тебя есть гостинец. Увидишь, где я живу, от твоей палатки два поворота [по руслу реки].

На следующий день охотник проверял капканы и вечером возвращался в лагерь. «Как будто кто-то меня остановил. Я повернул голову и увидел полуразвалившуюся юрту. Мне стало не по себе: действительно, юрта находилась в двух поворотах от моей палатки. А по другую сторону [реки] стояли два соxатых, которых я тут же уложил из карабина. Тут же их разделал, забрал немного мяса и добрался до палатки. Растопив печь, я достал оставшийся одеколон, которым натирался после мороза, и весь вылил в огонь. Этим отблагодарил старушку за гостинец» (ПМ П.Е. Прокопьевой, опубл. [Жукова, Прокопьева, 1991, № 30]).

В быличке образ берегини передан через старуху — хозяйку местности. Дремотное видение охотника можно было бы принять за сон, однако охотничья добыча и выполненный охотником обряд благодарения через кормление огня указывают на реальность описываемых событий. Считается, что тени-души умерших на участках стариков или старух осуществляют охраняные и распределительные функции и могут вступать в виртуальные контакты с пришедшими на данную территорию промысловиками. Их действия адекватны поступкам людей. Хозяева могут передать во сне символические предметы — подбородочную шерсть лося, шерстинки промысловых зверей, что означает передачу охотнику только ему предназначенную добычу.

Рассказы об охотниках и помогающих им берегинях составляют значительный фонд быличек, бытующих у народов Севера. Образы берегинь в них многолики⁷: это видимые и невидимые,

⁷ Некоторые лесные юкагиры называют их *бараляк* (запись от В.Г. Шалугина). Эвенки изготавливают из дерева идолов *бараляк* и ведут через них связь с *шэнкэнами*, а те, в свою очередь, — с хозяйкой тайги, рек, зверей *Бугады* [Окладников, Мазин, 1976, с. 106].

антропоморфные и иные существа, реально живущие люди или, как в данной быличке, тени-души умерших. Рассказы невозможno проверить опытным путем или их серийностью, поэтому они не являются аргументами в научных спорах. Но для промысловиков возможность встреч в тайге с ирреальными субстанциями остается на протяжении веков не подлежащей сомнению. Встречи, подобные описанной выше, даже желательны для охотника. Человек в тайге, чтобы избежать нежелательных последствий от встреч, должен знать и соблюдать неписаные охотничьи законы.

Столь же реальны действия невидимых в тайге сил зла. Поэтому когда юкагиры говорят, что старики-людоеды стали невидимыми и нападают на одиноких путников, они не сомневаются в их существовании. В качестве защиты в таких случаях используют заклинания к берегиням, предкам — духам-помощникам рода, произносят «сильные» слова, прибегают к помощи православных символов: крестного знамения, креста, икон, обращений к христианским божествам, звукам погремушек на одежде и предметах быта, вышивают на одежде символические охранительные орнаменты. Согласно одной из быличек, человек с огненными глазами завел ребенка в лесную избушку.

Снаружи «изредка доносился голос бабки, которая окликала мальчика. Бабка, увидев, что внука нет, стала призывать Хозяина тайги, просить найти мальчика. Она умела немного шаманить. Налетел сильный ветер и вырвал угол избушки, через который мальчик побежал и наткнулся на бабку» (ПМ П.Е. Прокопьевой, опубл. [Жукова, Прокопьева, 1991, № 12]).

Былички с описаниями контактов с берегинями и упырями существуют в Якутии повсеместно у разных возрастных и социальных групп (детская, молодежная, взрослая среда, промысловики-охотники и рыболовы, оленеводы, коневоды, животноводы, женщины). Эти фольклорные тексты, имеющие отношение к реальным событиям, но не находящие научное объяснение, менее всего записаны и практически не исследованы.

Таким образом, когда берегиня обеспечивает промысловику охотничью добычу, последняя воспринимается как дар свыше, здесь необходимо проявление радости, ритуального смеха и благодарения для инициирования новых ниспосланий. Охотничьи традиции одулов требуют рассматривать добытое животное как дорогоого и почитаемого покойного друга. Смерть его восприни-

мается как несчастный случай, а не как результат недобрых желаний охотника. «Охотники делают все возможное, чтобы замаскировать факт преднамеренного убийства, и настойчиво убеждают, что за убитым животным ухаживают как за почетным умершим другом, а не относятся как к добыче» [Иохельсон, 2005б, с. 216]. Чтобы отвести от себя вину, промысловиками были выработаны специфические защитные словесные клише. Так, когда одулы снимают с добытого медведя шкуру, они говорят: «Дед, Земли хозяин, о нас хорошо думай. Тебя не мы так сделали. Якут тебе так сделал...» или «Э, большой человек! Кто так сделал? Тальником питающийся (лось) это был...» [Иохельсон, 2005а, № 40]. Эвенки-орочоны «убеждали» добытого медведя, что виновником был русский или ворон [Мазин, 1984, с. 47].

Примером осмыслиения образа берегини в одульском фольклоре является старуха Лосиха — Земля-мать в рассмотренной сказке о поиске невест тремя братьями-охотниками. В целом в фольклорных записях лесных юкагиров цикл сказок о борьбе с людоедами представлен более широко, чем тексты о Матери-земле, Матери-звере или других Матерях. Здесь уместно вспомнить замечание Б.А. Рыбакова о том, что добрые силы (берегини) оказались замененными иными, более сильными защитниками, у славян — христианскими святыми. Образы языческих берегинь одулов не перешли окончательно из области религиозно-магической в фольклорную версию и не оказались замененными христианскими женскими святыми (Богородица). В настоящее время в с. Нелемное — месте компактного расселения одулов — воцерковленных юкагиров единицы, большинство придерживается языческих взглядов на Природу с элементами христианства (наличие в домах икон, празднование Пасхи, Рождества Христова, словесных клише типа «Благословение дай»), т.е. продолжают оставаться двоеверцами. Охотничье-рыболовный уклад хозяйства не позволяет лесным юкагирам придерживаться атеистических взглядов, поскольку атеизм предполагает отказ от любой религиозной концепции. Промысловики же и помогающие им женщины всегда находятся «в контакте» с берегинями и мужскими соответствиями языческого пантеона.

По указанным причинам образ Земли-матери встречается в сказках и легендах одулов исключительно редко. В поздней легенде о переустройстве мира, записанной в 80-х гг. XX в., Земля-мать выступает действующим персонажем. «Легенда о горных вершинах» повествует о том, что Земля-мать, возмущенная гро-

хотом и шумом, какой устроили богатыри своей битвой, превратила великанов в скалы и горные вершины, а дорогу их — в реку Колыму [Хозяин земли, 1994, с. 8]. Другой текст этиологического характера «Дети Матери-Земли» рассказывает об изменении внешности трех братьев, детей Земли-матери — Зайца, Горного барана и Лося [Прокопьева, 2009, Приложение, № 13].

Первичная картина мира древних арктических охотников на дикого северного оленя и таежных охотников на лося уже была биполярной. С одной стороны, это реальная опасность каннибализма и зла от различных источников на микро- и макроуровнях, а с другой — мир тотальных берегинь с женскими материнскими функциями. *Homo sapiens* оказался в центре всех разворачивавшихся вокруг него поляризованных событий. Время само ставило вопросы выработки эффективных способов борьбы за жизнь.

На интеллектуальном уровне потребовалось найти объяснение факту вновь возрождающейся жизни в потомстве. Естественные наблюдения в ближайшем микрокосме за растениями и насекомыми, птицами, животными, за рождением и смертью человека, разрастанием плода у самок/беременных женщин естественно приводили к вопросу — почему и как зарождается новая жизнь? Формирование представлений о смерти — одна из вех в преднаучном накоплении знаний. Неудачный промысел охотников и, как следствие, наступление голода, болезнь или смерть человека вызывали вопрос: «Почему так случилось?» Для ответа привлекался весь багаж имеющихся рациональных и иррациональных знаний, результаты анатомических опытов, позднее — камлания шаманов. О.М. Фрейденберг писала, что у древнего человека в период «до понятийного мышления причинность не осознавалась. Вместо “причины” была “вина” или “начало”» [1978, с. 20]. Примеров «отыскания виноватых» в одульском фольклоре достаточно. В поздних текстах обычно с такими просьбами обращались к шаману. Виновата девушка, смотревшая в глаза добытому лосю, или неправильно захоронены останки промыслового животного; это проделки злого шамана, черта и пр. [Иохельсон, 2005а; Хозяин Земли, 1994]. Даже имя любимой могло быть причиной того, что девушка не отвечала взаимностью юноше:

«Зачем так случилось?
Мою любимую девушку
Назвали именем Ярхадана.
Зачем так назвали?» [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 59].

Данные юкагирской культуры конца XIX — начала XX в. демонстрируют древнюю традицию поиска причинности, в том числе причины смерти человека. В.И. Иохельсон писал: «Юкагиры имеют более или менее правильное представление об анатомии человеческого тела и в определенной степени знакомы с функциями его органов. Расчленения трупы и отделяя мускулы от костей умерших шаманов, древние юкагиры имели возможность изучить скелет человека, положение его мускулатуры и внутренних органов» [2005б, с. 70]. Расчлененные и высушенные части тела шамана или уважаемого человека распределяли между родственниками в качестве амулетов, что отражает относительно поздние воззрения, основанные в том числе на культе предков. По-видимому, и в более ранние времена юкагиры анатомировали трупы для определения причин смерти. В одном предании после скоропостижной смерти юноши «согласно обычаю, тело его было вскрыто, чтобы узнать причину смерти, и, как гласит предание, его сердце было разорвано на две части» [Там же, с. 129]. Далее исследователь пишет: «Представления многих других народов о смерти как естественном явлении юкагирам неизвестны. Это можно объяснить тем, что юкагиры были воинственным народом, и большая часть их умирала от насильственной смерти <...> они связывали факт смерти с неестественными или случайными причинами» [Там же, с. 305]. Воззрения о земном бессмертии людей существовали у кетов, которые считали, что люди были бессмертны, пока их не стали хоронить [Семейная обрядность..., 1980, с. 162].

В качестве примера древнего анатомирования трупов приведем погребальный обряд эскимосов в конце XIX — начале XX в. Анатомировали трупы также чукчи и коряки. Одетое тело умершего человека привязывали к одному — двум шестам, с помощью которых его выносили из жилища. «На месте захоронения тело отвязывали от деревянного шеста, снимали с него одежду и укладывали в круг из камней. После этого <...> производили вскрытие трупа. <...> один из близких родственников-мужчин, чаще всего брат или сын умершего, вскрывал ему ножом грудную клетку и брюшную полость и “открывал” их. Затем внутренние органы умершего тщательно осматривались, при нахождении опухолей, язвы и т.п. пораженные участки тканей и органов вырезались ножом и складывались рядом с телом. В частности, так обрезали верхушки легких при открытом туберкулезном процессе, куски печени при ехиноккозе, почки и т.п. После этого грудную клетку снова “закрывали”, и тело покойного на

спине, с вытянутыми ногами и прижатыми к туловищу руками, заваливали камнями или же — при открытом погребении — закрывали лицо и гениталии небольшими кусочками оленьей шкуры или плоскими камнями. Одежду умершего разрезали на мелкие части и складывали рядом с телом, придавив камнями; так же поступали и с нартами, на которых его везли». Тела застреленных, застрелившихся или повесившихся, а также убитых зверем не вскрывали, очевидно потому, что причина смерти была ясна [Семейная обрядность..., 1980, с. 209–211].

В конце XX — начале XXI в. у юкагиров имелись два объяснения скоропостижной смерти человека: одно — объективная фиксация трагического случая и медицинское освидетельствование, другое — иррационально-народное.

К периоду древних берегинь, по-видимому, приурочено появление обрядов с особым отношением к глазам добытых животных как носителям потенции будущих рождений [Симченко, 1976, с. 242–246]. Человек стал полагать, что Земля-мать имеет «много глаз», которые вкладывает в утробу самок живых существ. Добыв животное, глаза вынимали и клади на землю — это считалось достаточным для нового воспроизведения. Глаз представлялся эмбрионом животного⁸, подобные архаичные взгляды сохранялись у нганасан в середине XX в.:

Земля-мать «*Моу-нямы* много глаз в себе носит. Совсем как куропатка яйца носит. Как баба ли, олень ли, собака ли пустая будет, им в брюхе кладет... рыбам, гусям — ...всем кладет. В брюхе-то растут глаза, мясо вокруг них растет только. Родятся потом, как срок будет» [Там же, с. 250].

Согласно логике натурфилософских представлений, если гигантская Олениха — Земля-мать считалась прародительницей людей и животных и с целью воспроизведения новой жизни вкладывала глаза-зародыши в утробу всех самок живых существ, то обряды возвращения глаз земле должны осуществляться и в отношении глаз умершего человека. В монографии Ю.Б. Симченко собран значительный и разнообразный материал об обрядах захоронения глаз промысловых животных у народов северной Евразии и отсутствуют сведения о захоронении глаз человека. Исключение может составлять представление древних

⁸ В связи с этим возникает предположение о том, что мазки краски на писаных скалах неолита — бронзового века могут быть прочтены в том числе как изображения глаз — эмбрионов добытых и возрождаемых промысловых животных, ниспосыпаемых Небесным божеством.

финнов, запечатленное в тридцать шестой руне «Калевалы». Сын узнает о смерти матери и сокрушается:

«Мать ты добрая, родная!
Что оставила ты сыну,
На земле живя на этой?
На глазах твоих стою я...» [Симченко, 1976, с. 245].

Однако автор считает, что выражение «на глазах твоих стою я» едва ли может иметь отношение к рассматриваемым обрядам захоронения глаз. Надо полагать, что древние способы трупоположения на землю, нарут, в жилище были равнозначны возвращению человека земной стихии, а добытое животное предназначалось для питания, поэтому обряд проводили с его «несъедобными» частями — глазами, костями, рогами, копытами. Анализируя собранный материал, Ю.Б. Симченко приходит к выводу о том, что «у предков народов Северной Евразии на стадии существования культуры охотников на дикого оленя существовал обряд возвращения Земле глаз убитого животного. До недавнего времени он в неизменном виде сохранялся у большей части самоедоязычных народов и был вытеснен у народов Северо-Восточной Азии с утверждением морского зверобойного промысла и домашнего оленеводства» [Там же, с. 244]. Вслед за исследователем следует принимать обряд с захоронением глаз промысловых животных в качестве одного из самых ранних известных нам объяснений древним человеком биологического воспроизводства жизни.

Ю.Б. Симченко отмечал, что в юкагирском фольклоре имеются только следы особого отношения к глазам добытого животного, имея в виду записанную В.И. Иохельсоном легенду о девушке, смахнувшей снег с головы лося и смотревшей ему в глаза [Симченко, 1976, с. 239–240]. Ее действия вызвали неудовольствие хозяина лосей, лоси перестали «поддаваться» охотникам и наступил голод. Только после того, как девушка была принесена в жертву, охотничье счастье вновь вернулось к промысловикам [Иохельсон, 2005а, № 32]. Для непосвященного в магию промысла существовали определенные запреты. Так, девушка, «выходя из дома в то время, когда брат промышляет <...> должна смотреть в землю и никогда не должна говорить и расспрашивать о промысле» [Иохельсон, 1898, с. 258]. В 2007 г. в с. Нелемное от А.В. Слепцовой записана легенда о значимости глаз рыб в воспроизводстве человека (см. Приложение, текст № 3). Соотнесенность воспроизводства жизни с водной стихией

может указывать на древний рыболовческий уклад хозяйства, однако участие в посредничестве шамана является маркером поздних мировоззренческих переосмыслений.

Этнографические материалы лесных и тундровых юкагиров содержат некоторые сведения об отношении к глазам человека⁹ в пограничных ситуациях, в свадебной и погребальной обрядности (см. гл. 3 данной книги). Однако роль языческих берегинь в рассматриваемой обрядности явно не обозначена.

Представления о внеполовом зачатии, восходящие к эпохе материнского рода, в фольклоре эвенков и других тунгусо-маньчжурских народов исследованы Г.И. Варламовой (Кэптукэ) [2008б, с. 49–60]. «Чудесное рождение героя в их фольклоре представлено различными вариантами: герой рождается чудесным образом из объектов природы, представленных женским началом, из материальных объектов с участием женщины (старухи), от тотемных предков, и широко распространен мотив девственного зачатия» [Там же, с. 49].

На протяжении длительного периода народы Севера почти всем необходимым обеспечивал промысловый зверь. Мясом птились, из шкур изготавливали одежду, предметы быта, покрышки жилищ, из костей — орудия труда. Не удивительно, что основное промысловое животное стало «матерью» охотничего коллектива, истоком мифopoэтического образа Земля-мать — Зверь. Образ лося, запечатленный в наскальных рисунках палеолитического времени в Якутии, может иметь косвенное отношение к живописному «портрету» Земли-матери — Зверя. Однако семантическая связь «образа зверя» и «образа женщины» в них не прослеживается. Лишь в неолите появляются рисунки лосей с трехпалыми ногами — признаки орнитоморфности и предка (см. ниже разд. «Представления о первопредках...»).

Этапы становления палеолитического искусства у древнего населения Восточной Сибири не должны принципиально отличаться от весьма интересной, проиллюстрированной гипотезы, предложенной А.Д. Столяром [табл. II, 1а–6]. Развитие человека

⁹ Одулы считают, что глаза, уши, язык чужого человека могут быть источниками негативного воздействия, которое нейтрализуют защитными заклинаниями, например: а) во время освящения перед огнем новой сети: «Худыми глазами человек, верно, смотрел, худыми ушами, человек, верно, слышал — огонь-бабушка, отдели! Тпр! Тпр!» [Иохельсон, 2005а, № 45]; б) пожелание человеку в дорогу: «Огненные глаза тебя чтобы не пронизывали. Острый язык чтобы тебе не говорил» [Там же, № 50]. В одульском рассказе корякский князец перед тем, как расправиться с русским исправником (полицейский чин) за жадность, выковырял ему глаза [Там же, № 53].

и человеческого общества от архантропов к *homo sapiens* было подчинено действию общих биологических законов, следовательно, изобразительная деятельность человека на севере Евразии прошла те же гипотетические последовательные этапы становления. Автор гипотезы А.Д. Столяр считал, что первоначально изготовление натурального макета зверя из глины имело чисто охотничью направленность, но далее приобретало социализирующий характер. «Последнее активно проявлялось в исполнении <...> группового обрядового танца, вероятно, связанного с инициациями. Основной его темой была борьба со зверем (отпечатки ног подростков на полу пещеры, записавшие “па” этого танца; ямки — “раны” на глиняной болванке — свидетельства физического “умерщвления” изображения и т.п.). Надо также отметить, что наблюдающаяся здесь связь изображения, по существу, выполнившего роль символической мишени в обряде, с разыгрывавшимся театрализованным действом, также уходящим глубокими корнями к стихийной пантомиме неандертальцев, убедительно свидетельствуют о первоначально закономерном и обязательно слитном сосуществовании зачатков изобразительного и выразительного творчества... Эта же форма бытowała в течение последующих эпох (археологические комплексы и эпос — в частности, описание макета лося Хиси в “Калевале”), вплоть до этнографической современности. Таким образом, пе-режиточное существование натурального макета продолжается до наших дней, охватывая период, самое малое, в 35 тысяч лет» [Столяр, 1972, с. 49–50].

На территории Восточной Сибири рисункам также предшествовал длительный период изобразительной деятельности человека, не оставивший вещественных артефактов. Этнографическая литература и современные охотничьи обряды народов Севера демонстрируют пролонгирование по существу палеолитических традиций создания так называемого натурального макета, а также современное их функционирование с некоторыми культурными новациями. Приведем конкретные примеры, не нуждающиеся в специальных комментариях, более того, они могут существенно дополнить приведенные А.Д. Столяром доводы.

1. Алданские эвенки у убитого медведя вынимали глаза, «из шкуры и морды делалось чучело, после чего глаза вставлялись на прежнее место... Отсутствие аналогичных актов у других групп эвенков, судя по этнографической литературе, свидетельствует в пользу того, что воззрения относительно роли глаз, вызвавшие обряд, не являются собственно эвенкскими. Этот

обычай мог быть ими заимствован у прежних аборигенов Алдана или возник конвергентно у данной группы в сравнительно позднее время» [Симченко, 1976, с. 245–246].

2. У нганасан и тундровых юкагиров изготавливался особый культовый предмет из куска кожи, окрашенной в красно-бурый цвет ольховым отваром или печенью. «На этом куске кожи подшерстным волосом оленя вышивался контурный рисунок оленя. Охотник прокалывал его копьем, говоря: “Пусть я также убью оленя”, — и стряхивал его с копья в воду в том месте, где предполагалась добыча оленей на переправе» [Там же, с. 282].

3. У эвенков Тынды (Южная Якутия) А.И. Мазиным в 1977 г. записан обряд «добывания» охотничьей удачи *бэюнкан*. «Его совершили перед началом охотничьего сезона <...> охотники в одиночку уходят в тайгу и делают из прутьев три фигуры лося: самца, самку и телка (берут прутья тех растений, которыми кормится лось). Ставят их где-нибудь на полянке и уходит в чащу (табл. XI, 3). Выглядывая из-за кустов, охотник говорит: “О! Кормятся лоси” — и начинает подкрадываться. Подходит на такое расстояние, чтобы не промахнуться из мелкокалиберной винтовки или сбить изображение шомполом. Некоторые охотники изготавливают специально лук и стрелы и стреляют из них. Сбив “самца-лося”, говорит: “О, какого жирного лося послала Буга”, разрубают изображение на три части и укладывают на изготовленный небольшой лабаз» [1984, с. 49–50]. Подобный обряд проводили, вырезая из бересты фигуры лосей. Обряд являлся составной частью ежегодного праздника *синкелаун*, добывания шаманом охотничьей удачи. У эвенков «к западу от Енисея эти обряды совершались на весеннем празднике оживления природы, к востоку — большей частью осенью, перед началом промысла. Во всех случаях центральным моментом обрядов являлись танцы, имитирующие погоню за лосем или оленем и его убиение» [Там же, с. 98]. Чучело из прутиков орононы изготавливали и при проведении других обрядов, например, в связи с эпидемиями и лечением животных [Там же, с. 42–43].

А.П. Окладников со ссылкой на А.Ф. Анисимова пишет, что эвенки перед «охотой» надевали ритуальные звероподобные костюмы, исполняли танец-пантониму, изображавший характерные повадки животных, и сопровождали его обращенными к зверям песнями-импровизациями. Центральной фигурой обряда был лучший из танцоров, он представлял вожака звериного стада [Окладников, 1955, с. 105].

4. Фигуры лосей — самца и самки вырезали из бересты лесные юкагиры (табл. II, 2а, б) в конце XIX — начале XX в.

В.И. Иохельсон интерпретировал их как детские игрушки [2005б, с. 629]. Почти через 100 лет, в начале XXI в., одулы вырезают те же фигуры лосей-самцов из жести. Изготовивший фигуру М.М. Лихачев представил ее как детскую игрушку-мишень, в которую из луков стреляют мальчики (табл. II, 2в). Стрельба по мишеням и на дальность полета стрелы из самодельных луков является обычной игрой юкагирских детей. Тот же информант сообщил, что при необходимости охотник на промысле вырезал фигуру лося из фанеры или шкуры лося, устанавливал между деревьями и стрелял в нее (МА).

5. На собрании старейшин и шаманов народов Якутии летом 1994 г. в с. Сотто Мегино-Кангаласского района автор наблюдала два магических охотничьих обряда. Первый был исполнен чукчами, отцом и сыном Кемлиль. Изготовив из дерева небольшой, до 15–20 см муляж дикого оленя, они изобразили «охоту» на него с помощью аркана, поимку и закалывание. Действие происходило на траве, их движения повторяли реальную охотничью сцену (табл. XI, 4). Второй обряд продемонстрировали эвенки Южной Якутии. Охотники из веток, палок, травы сделали муляж лося, поместив его между деревьями, подкравшись, инсценировали добычу стрельбой из лука и «транспортировку» в стойбище.

По-видимому, многие народы Сибири — нганасаны, чукчи, эвенки, юкагиры в целях «добывания» охотничьей удачи и ныне продолжают совершать проверенные тысячелетним опытом магические обряды. При этом практикуют изготовление натурального макета животного или только плоскостной контур (шкура, береста, фанера) и стрельбу в него. Описанные действия структурно и семантически мало различаются между собой, несомненна их общая обрядовая и мировоззренческая основа при безусловном своеобразии каждой из названных национальных культур. Эта древняя северо-азиатская охотничья традиция немногим отличается от европейской, изобразительный материал которой использовал А.Д. Столляр для своей реконструкции. Можно допустить, хотя неопровергимых фактов пока нет, что на северо-востоке Азии население верхнего палеолита и последующих исторических эпох прошло те же, что и в Европе, этапы становления изобразительной деятельности и создания реалистического образа промыслового зверя. Одной из возможных функций, которую выполняли наскальные рисунки лосей и других животных, а также натуральные макеты, была предположенная выше мишень в магических обрядах добывания охотничьей удачи.

Перечисленные элементы в культурах народов Севера можно отнести к «культурным окаменелостям», имеющим значительный возраст и воспроизведимым ныне в своей первоначальной функции.

Кроме магии добывания охотничьей удачи существовали схожие в своей основе обряды благодарения после удачной охоты. Последние были обращены к покровителям человека и животных, у юкагиров это Хозяин Земли либо Матери-стихии, дух-хозяин животного или *бараляк*. Благодарственная обрядность одулов еще не стала предметом специального научного исследования. Из фольклорных записей известно, как благодарили берегиней: В.И. Иохельсон приводит обращение к реке после закалывания оленя (очевидно, дикого): «Река-матушка, это (я) тебя кровью угощаю» [2005а, № 48]. В приведенной выше быличке старухе-хозяйке местности за добычу лосей охотник вылил в огонь одеколон. Обратим внимание, кого благодарит эвенк-орочон: «О, какого жирного лося послала *Буга*». «Энекан *буга*, — пишет А.И. Мазин, — постоянно обходит свои владения и наблюдает за охраной устоев Вселенной. Особенно любит она посещать скалы с рисунками. Эвенки поклоняются этим наскальным рисункам и приносят им жертвы (полагая, что этим они задабривают Энекан *Буга* и ее помощников), чтобы духи были милостивы, содействовали охоте и разведению домашних оленей» [1984, с. 12]. По другим источникам, *Буга* — не только Небо, Вселенная, но и загробный мир [Семейная обрядность..., 1980, с. 175].

Любопытное этнографическое явление представляет национальная культура лесных юкагиров. В настоящее время они — охотники на лося, рыболовы, наследники древней циркумполярной культуры, однако значимость лося в пространстве одульского культурного поля, часть которого мы исследовали, значительно сужена, если сравнить с орочонскими материалами. Указанная особенность ярко выражена в фольклоре. Отсутствие в мифологии и сказаниях о первотворении образа Лосихи/Оленухи — Земли-матери в качестве божества, прародительницы животных и человека и тяготение к циклу мифов о ныряющей птице наводит на мысль о наличии большого иноэтнического пласта¹⁰. Только слабые следы связывают этиологические тексты

¹⁰ Явление, изученное археологами и этнографами в Северной Аляске, где на протяжении почти 100 лет обнаружилась почти полная смена населения при растущей общей его численности. «По словам эскимосов, только четыре человека из числа современных жителей принадлежат к прежнему племени мыса Сми-

одулов с миром древних охотников на дикого оленя/лося, придерживавшихся обычая хоронить глаза добытых животных.

Функционирование «лосиной» темы в цикле шаманских текстов объясняется тем, что сложившаяся позднее шаманская идеология стала обслуживать производственную магию охотников. Новая идеология, обнаруживающая влияние шаманизма коряков, тунгусов и якутов, и последующие мировоззренческие концепции Российского государства, по-видимому, вытеснили ранние зооморфные представления о происхождении Вселенной. Образы берегинь, матерей-стихий практически были исключены из сакральных охотничьих обрядов и ослабили свою актуальность. Трансформацию идей и антропоморфизацию ключевых образов пантеона с позиций патернитета под влиянием шаманского мировидения подтверждают исследования наскального искусства Южной Якутии и средней Лены. А.П. Окладников так характеризовал наскальные рисунки завершающего этапа неолита на средней Лене: «Вместе с обогащением идейного содержания в этих рисунках усиливаются фантастика и символизм; на смену ясному приходит запутанное, на смену простому — сложное и непостижимое, на смену конкретному — абстрактное, реальный мир окутывается покровом ирреального. Все реже становятся сцены, в которых ощущимо реальное жизненное ядро. Все чаще мелькают «потусторонние» сюжеты, мифологические образы, фантастические существа» [Окладников, Запорожская, 1972, с. 84]. Идеи и образы изобразительного искусства того периода с «потусторонними» сюжетами и фантастическими существами должны были пронизывать и устное народное творчество. Рогатые, безголовые, одноглазые, одноногие и другие антропоморфные фигуры появились в наскальных рисунках Якутии. Следовательно, тогда же они вошли вprotoшаманские тексты, другие жанры фольклора. Иррациональное наследие обнаруживается в фольклорных образах первопредков.

Исследования А.И. Мазина и Г.И. Варламовой (Кэптукэ) показали, что эвенки, являясь в конце XIX — XX в. оленеводами и шаманистами, тем не менее сохранили в пантеоне единоличный женский образ Хозяйки зверей и человеческого рода. У одулов верхней Колымы, наряду с перечисленными берегинями,

та. Еще у 20 человек один из родителей происходит из этого племени. Высокая смертность последних лет почти выкосила местных обитателей <...> и теперь среди четырех сотен эскимосов на мысе Смита их доля составляет не более 7 %. Разница была восполнена за счет иммигрантов, большинство которых прибыло из внутренней тундры» [Крупник, 1989, с. 192].

главенствующее положение в пантеоне занял мужской образ Хозяина Земли, а каждый отдельный вид животного (или несколько видов) имеет своего мужского духа-хозяина. Патернизированность религиозно-мифологической сферы одулов «выдает» иноэтническое присутствие. В.И. Иохельсон считал юкагиров смешанным народом, его позиция нашла отражение как в названии, так и в содержании книги [2005б]. Почти в каждой из исследованных областей одульской культуры автор обнаруживает и называет элементы разновременного иноэтнического влияния. О значительном культурном воздействии тунгусов, отчасти якутов и русских на юкагиров писали и другие авторы [Спиридонов, 1996; Туголуков, 1979; Юкагиры, 1975; и др.]. Впрочем, из-за несистематического изучения некоторая часть культурного наследия юкагиров могла оказаться неучтенной.

Объем привнесенных элементов увеличился в XIX — начале XX в., когда в результате вымирания из-за частых эпидемий и голода остатки юкагирских родов административным путем были объединены с ламутскими (эвенскими) родами [Иохельсон, 2005б, с. 50, 98–103]. И наконец, причину нужно искать в особенностях самой одульской культуры. В.И. Иохельсон не раз отмечал склонность этого северного народа к восприятию нововведений: русскую цивилизацию они считают выше своей [Там же, с. 114]. «Юкагиры обращаются к русским законам в случае семейных споров и чаще всего предпочитают придерживаться этих законов, нежели жить по своим обычаям» [Там же, с. 130]; выясняя вопрос о «хозяевах» и индивидуальных покровителях животных, он писал о расплывчатости и неточности формулировок, «типовидных для юкагиров» [Там же, с. 214]. По-видимому, на таежных охотников-одулов могут быть распространены выводы, сделанные И.И. Крупником при изучении традиционной системы природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии: «Столь быстрое восприятие технологических инноваций в традиционной системе жизнеобеспечения говорит о каких-то глубинных особенностях местной культуры, ее подготовленности к быстрой перестройке всем опытом предшествующих поколений» [1989, с. 176].

В 90-х гг. XX в. и начале XXI в. этнологическое обследование одулов проводил датский ученый Р. Виллерслеф (R. Willerslev). В одульских воззрениях на Природу и духов-хозяев животных он не нашел логической системы. «В целом у меня сложилось такое впечатление, что представления юкагиров о мире духов

были нечеткими, противоречивыми, несвязными и неопределенными. Я не нашел почти ничего, отдаленно напоминающего четкую схему юкагирского пантеона духов, данную Иохельсоном. Могло ли это быть следствием того, что люди растеряли это знание в течение [многих] лет, прошедших с тех пор, как Иохельсон сделал свои полевые исследования? Учитывая распространенность процессов “аккультурации”, на что указывали многие антропологи и историки, работавшие с коренными народами Сибири <...> можно было бы действительно ожидать такого разрушения основных духовных представлений» [Willerslev, 2004, с. 396]. Сравнивая полученные результаты с аналогичными данными по североамериканским юпикам, автор присоединяется к выводам исследователей И.И. Крупника и Н.Б. Вахтина. «Знание юпиков теперь переходит через создание новой культурной смеси, то, что они называют “смешанной культурой”. Смешанная культура <...> — это не только комбинация некоторых старых (коренных) и некоторых новых (заимствованных) компонентов. Это, скорее, определенная переконфигурация частей старого наследства с парадигмой другой познавательной системы» [Там же, с. 397]. Речь, по-видимому, идет о тех же процессах пересемантизации старых образов в новые, следуя формулировкам О. Фрейденберг.

Древняя юкагирская культура через последовательное влияние прибывавшего населения «прошла» все исторические эпохи — от каменного века через бронзовый, железный к современному атомному веку. От стадии древнейших берегинь и упырей через двух- и трехчастные шаманские и христианскую мифopoэтические картины мира до атеистического отрицания всех религиозных картин мира, богов и хозяев Природы. Несмотря на то что названные исторические эпохи характеризуются свойственными им хозяйственно-культурными типами, религиозными концепциями, нравственно-этическими идеалами, юкагирская культура, изменяясь формально, сохраняет базисные натуралистические языческие представления.

Первоначальный охотничий тип хозяйства, не изменяясь тысячелетиями, вызвал появление культурных «окаменелостей» во многих сферах. Древнейшая картина мира с берегинями — материнским началом стихий Природы сохраняется в языческих представлениях лесных юкагиров в конце XIX — начале XXI в., проявляется через архаические обращения к силам Природы, в текстах шаманских заклинаний, песенной лирике [Жукова, 1996б; Иохельсон, 2005а, б; Прокопьева, 2009; Фольклор юкаги-

ров, 2005], т.е. преимущественно в поэтических жанрах, а также в быличках.

Особенность роли женщины в жизни первобытного охотниччьего коллектива обнаруживается в экстраполяции образа женщины на божественных Матерей — держательниц сил и стихий Природы. На этом этапе берегини являлись символами вселенского «добра», их функции многозначны. Они олицетворяли не столько рождающее, сколько кормящее и защищающее начало¹¹. Берегини — защитницы от второй составляющей первичной картины мироздания — зла, упрыей-каннибалов. Силы «зла» разнополы, но преимущества зла заключено в силе и агрессии, поэтому «зло» приобрело мужское обличье.

Юкагирская культура со многими напластованиями привнесенных иноэтнических элементов представляет собой сложный этнокультурный феномен, изучением которого занимались многие ученые конца XIX — начала XX в. Расспрашивая информанта об иерархии божеств и духов-хозяев, исследователи не брали во внимание, что одул «теряется» в многовековой толще накопленных культурно-стратиграфических пластов, ориентируясь на фрагменты и «обломки» разновременных идей и образов. «Культурные окаменелости» не лежат на поверхности и потому не привлекали пристального внимания исследователей. Вместе с тем одульская культура остается подвижной и готовой изменяться. О ее подвижности можно судить по тому, как быстро усваиваются привнесенные технические и бытовые новации, языковые единицы, а подвергшиеся тунгусскому и якутскому влиянию аборигенные группы самым естественным образом вливались в принявшие их пришлые культуры.

«Род и рожаницы»

Разгадыванием тайн мироустройства человек занимался всегда, и возникавшие мифопоэтические гипотезы последовательно сменяли одна другую по мере накопления знаний, их обобщения и формулирования. Таким образом, исторически и хронологически менялась и расширялась сама картина мироустройства. Дуальная структура мира приобретала четкость.

¹¹ Ср.: Древние германцы верили, «что в женщине есть нечто священное, и поэтому советовались с ними как с оракулами. <...> священные женщины у них смотрели на крутящиеся водовороты, прислушивались к журчанию или реву воды и по ее виду и звуку предсказывали, что должно было произойти. Но часто благование мужчин заходило дальше, и они поклонялись женщинам как настоящим живым богиням» [Фрэзер, 1984, с. 98].

Вслед за берегинями и упырями следующий хронологический этап становления славянского язычества назван книжником Григорием Богословцем «Род и рожаницы», что подразумевает одно мужское и несколько или множество женских соответствий. Род и рожаницы не противопоставлены между собой как добро и зло, подобно берегиням и упырям, а представляют доброжелательные силы. Об этом свидетельствует однокоренная основа слов, связанная с плодородием и социальной организацией (род, родственники). На этом этапе впервые появляется единоличное мужское божество Род, положительно отмеченное и благодательное, следовательно, Род — антипод упырям. Можно полагать, что культ Рода вобрал в себя и заместил политические женские культы Матерей-стихий, это первое свидетельство патернизации пантеона на пути установления единобожия на славянской народной основе. Высшее благодательное мужское божество языческого пантеона действовало в совокупности с женскими сущностями. Как и на предыдущем этапе, женское начало представлено во множественном числе, это не божество, а общность женщин-рожениц. Чем же коллективное женское начало «берегынь» отличается от «рожаниц»?

Попробуем ответить на этот вопрос, привлекая материалы славянской культуры, фольклор и этнографию юкагиров и других народов Севера.

Б.А. Рыбаков проанализировал первоисточники X–XV вв. и научную литературу, касающуюся культа Рода и рожаниц у славян. Он пишет: Григорием Богословцем «Род определен <...> как предшественник Перуна, следовательно, как *главное* божество славян до утверждения дружинного культа Перуна-громовержца» [1981, с. 443–444]. Славянскими толкователями Евангелия Род рассматривался как «соперник библейско-христианского бога-творца, бога-вседержателя <...> неизвестный комментатор утверждает, что, по мнению язычников, Род “сидит на воздухе”, т.е. находится где-то на небе, в божественной сфере <...> язычники именно Роду приписывают возникновение новой жизни на земле. Для того чтобы родились дети, языческий бог должен сбрасывать с неба какие-то “груды”, содействующие рождению... Наиболее вероятно, что слово “грудие” <...> означало просто дождевые капли <...> древний комментатор утверждает, что Род именно с неба (“седя на воздухе”) мечет свои плодотворные капли. Если принять это толкование <...> то в нашем распоряжении будет огромное количество этнографических примеров веры в универсальную оплодотворяющую силу дождя как в отноше-

нии земли, так и в отношении женщин... Здесь Род выглядит Зевсом, сошедшим к Дане золотым дождем, от которого Даная забеременела» [Рыбаков, 1981, с. 450].

В некоторых литературных источниках XII–XIII вв. «рожаницы» упоминаются, а Рода уже нет — его заменил Свет, противопоставленный христианскому богу-творцу. Праздником этого Света является каждый первый день семидневной недели — воскресенье, «День Солнца» у многих народов. Однако язычники поклоняются не солнцу <...> а «белому свету». Это, очевидно, тот самый свет, существовавший, по древним представлениям, независимо от солнца (например, в пасмурный день), о котором говорится в Библии при описании первого дня творения... («Свет создал господь бог в первый день, а солнце, луну и звезды на четвертый день...») [Там же, с. 454–455]. Изобразительным символом идеи «белого света», солнца и всей Вселенной автор книги считает круг с шестилепестковой розеткой внутри. Впрочем, здесь же он замечает, что «Солнце в народном искусстве могло обозначаться разными способами (круг, крест, крест в круге, круг с восьми- или шестилепестковой розеткой)». Круг с шестилепестковой розеткой («громовой знак» или «колесо Юпитера») вырезали на северорусских прялках, крышах домов, а внутри домов — на потолочной матице [Там же, с. 455–456]. Здесь следует вспомнить графику небесного божества на скалах Якутии и Забайкалья. Вновь обратимся к восьмилепестковой розетке на навершии конского погребального начальника в Северо-Восточном Причерноморье (табл. VIII, 16). «Лепестки» в славянском изобразительном искусстве и розетках начальника читаются как варианты каплевидного знака, это плодородное «грудие», которое мечет Род «седя на воздухе». К этому же кругу возврений, по-видимому, следует отнести образ шести- и восьминогого лося в фольклоре лесных юкагиров. Многоногий Лось — символ Солнца, «белого света», Небесного отца, владетеля душ живых существ, и многоногая Лосиха — Земля-мать, прародительница.

Относительно рожениц Б.А. Рыбаков пишет, что в древнерусских источниках они упоминаются то во множественном, то в единственном числе. Исследователь основное внимание уделил двойственности их образа, но все же опубликованные сведения представляют для нас определенный интерес.

Б.А. Рыбаков считал рожаниц Рода, двумя женщиными — Хозяйками Мира, двумя Прародительницами, выступающими иногда в оленем или лосином облике. Согласно ли-

тературным памятникам XI–XIV вв., «культ рожаниц отличался от остальных языческих обрядов прежде всего своей явностью, открытостью, торжественными пирами в честь богинь, частично замаскированными празднествами Богородицы... Ритуальные пиры в честь Рода и рожаниц (а впоследствии только одних рожаниц) следует представлять себе так: после уборки урожая и обмолота <...> устраивалось “собрание” <...> на котором пелись какие-то песни, порицаемые церковниками, поедались кушанья из продуктов земледелия и ходили круговые чаши с медом». При этом совершались кровавые и бескровные (в виде хлеба, каши, творога) жертвы. «Для языческих празднеств устраивалась “братчина”, “складчина”, “ссыпка”, когда каждая хозяйка должна была принести свою долю продуктов для общего котла <...> “варили муку”, т.е. делали какое-то кушанье типа клецок или лапши. Чрезвычайно важно примечание, что на этом празднике не забывали и древнего Рода — в его честь произносились какие-то заклинания или молитвы: “Роду примолвливающе”» [Рыбаков, 1981, с. 458, 466, 469].

В годовом цикле славянская земледельческая обрядность определяет календарное место праздников Роду и рожаницам. Главным был общественный осенний праздник урожая после завершения цикла земледельческих работ. Рождество Богородицы празднуется церковью 8 сентября, древний праздник Роду и рожаницам стал «второй трапезой», организуемой, вероятнее всего, 9 сентября. «Вторично Рода и рожаниц чествовали на рождество Христово (после 25 декабря). Оба приурочения к христианским праздникам объясняются не только вполне понятными и очень архаичными представлениями о необходимости благодарить богов за урожай и о зимнем солнцестоянии как переломе зимы, но и тем, что в обоих случаях в христианской мифологии действуют “рожаницы”, рождающие богини. В первом случае — это Анна, родившая Марию, а во втором — Мария, родившая Иисуса. Христианские персонажи легко сливаются с архаическими языческими рожаницами, что и позволяло широко праздновать древнее благодарственное моление под прикрытием церковных образов» [Там же, с. 469–470]. С принятием христианства славяне дважды в год славили Рода и рожаниц, адаптируя древний культ к новой христианской обрядности.

Истоки древнего образа парных рожаниц Б.А. Рыбаков находил в мезолитических памятниках Оленьего острова на русском севере, на Руси они просуществовали до славянского средневековья. Культ Рода, по его мнению, связан с земледельческой

темой. «Эпоха Рода, поставленная в этом трактате (Григория Богословца. — Л. Ж.) между далекой анимистической первобытностью и дружинным язычеством новорожденного феодального государства, должна занять довольно длительный промежуток времени, характеризуемый крупнейшим переворотом в хозяйственной и общественной жизни человека — переходом от присваивающего хозяйства к производящему, от охоты и рыболовства к земледелию и скотоводству» [Рыбаков, 1981, с. 20]. По Б.А. Рыбакову, предыстория древних славян не может быть глубже III–II тыс. до н.э. и соотносима с временем позднего неолита — бронзового века.

Проанализировав данные из славянских источников, мы получаем, что Род — благодательное божество мужского пола, находящееся на Небе. Род является источником жизни, которую ниспосыпает на Землю в виде дождя. В совокупности с Родом благодательными силами являются рожаницы, но их число, функции и значимость в языческом пантеоне славян не вполне ясны.

Данный этап развития сознания человека ознаменован созданием принципиально новой картины мира. Уже на завершающем этапе политических Матерей-берегинь на микроуровне семьи и в процессе наблюдений за животным миром у познающего человека, по-видимому, стали складываться иные представления о причинно-следственных связях появления новой жизни. Уяснение биологической роли мужчины в воспроизведстве новой жизни стало причиной пересмотра прежних концептуальных положений о тотальности женских соответствий в Природе. Древнейшая картина мира, где властвовали Материстихий, не соответствовала новым идеям, что послужило источником сложения дуальной картины мироустройства. Отцовству и материнству на микроуровне семьи по аналогии стало соответствовать супружество главных космических стихий — Неба-отца и Земли-матери. Перенесение взаимоотношений и особенностей жизни человеческого коллектива на макроуровень открывало эпоху мифотворчества с особой ролью мужского божества. Это время явилось начальным этапом патернизации пантеона, повлиявшего на сложение образов отца-первородителя, от которого стал вести свое происхождение родовой коллектив, и культурного героя в мифологиях многих народов.

Особенно важным для нас является тот факт, что этап «Род и рожаницы» возник не по аналогии с противостоянием добро — зло, берегини — упыри, а **внутри** добрых сил — берегинь.

Отец и мать разделили функцию берегинь на микро- и макроуровнях, тепло и добро равно излучали хозяин и хозяйка мира. Целостность восприятия добра заключалась в гармоничном семейном союзе мужского и женского начал. Трансформировался и образ зла — это людоеды, враждебные племена, дикие звери и их проекции на космический план — появление олицетворенных мифологических образов вселенского зла, равных по силе воздействия благодательным силам мира. Конфликт между берегинями и упрыгами был перенесен в космический план, но теперь силы добра оказались усиленными мужским присутствием, а древних упрыгей, как мы помним, олицетворяли бродящие людоеды Мифические Старики и Старухи. Таким образом, силы добра и зла оказались персонифицированы мужскими и женскими персонажами, вступившими в постоянный всемирный бой.

По-видимому, образы берегинь и упрыгей представляли общечеловеческую универсалию, хронологически относимую к раннему периоду становления человеческого сознания, а куль Рода и рожаниц обусловливал разнообразие образов верховного мужского божества (табл. II, 4a–3). В силу разных причин у некоторых народов, например эвенков, куль Рода не закрепился, а как этнографическая «окаменелость» сохраняется женский образ вседержательницы жизни, матерью животных и человека продолжает выступать Земля — Мать-зверь [Варламова, 2008б]. У эвенков культы берегинь — женских матерей Природы — существуют параллельно с поздними по происхождению шаманскими культурами и посредником-шаманом мужчиной.

Классическими воплощениями этапа «Рода и рожаниц» среди наскальных моделей Вселенной в Северной Азии являются рассмотренные графемы со скалы Суруктах-Хая на средней Лене и писаницы Бэшгетуу в Забайкалье (поздний неолит — бронзовый век). Это благодатный в истории человечества этап с уравновешенными отношениями отцовства и материнства. По своей семантике забайкальская модель предполагает женскую множественность, т.е. многоженство. Отсюда следует то различие, которое кроется в значениях «берегини» и «рожаницы». Рожаницы, в отличие от берегинь, являются собирательными образами женщин-матерей, прародительниц, родовых жриц, но их общественные позиции в сравнении с берегинями снижены. Дарителем и защитником выступает персонифицированное мужское божество Род, которому берегини делегировали многие свои функции. В рожаницах актуализирована преимущественно женская рождающая ипостась.

Для поиска хронологических, типологических и семантических параллелей обратимся к материалам, имеющимся на территории Якутии, в том числе юкагирским. У юкагиров этап «Род и рожаницы» исследуется через семантику украшений распашной одежды, традиционные народные представления о реинкарнации и фольклор.

У юкагиров тундры В.И. Иохельсон записал текст «Юкагирская легенда о происхождении чукчей», где *Кужу* Небо выступает как «нечто твердое», например в виде скорлупы гигантского космического яйца, которую пробивает птица куропатка. Из-за того, что «неожиданно Небо стало темным. Пищи не стало» (воссоздание времен первотворений), голодали сироты — мальчик и девочка. Куропатка-самец, защищая своих птенцов от детей, намеревавшихся их съесть, дал детям еду, которую «едят люди» — листья ивы и шишки лиственницы, а сам отправился

«искать спрятанный свет... Он взлетел в небо и долго летел вверх, пока неожиданно не почувствовал нечто твердое. Он царапнул это когтями. Это было крепким. Тогда он постучал по нему клювом и долго долбил его. Наконец, самец куропатки продолбил небосвод и появился свет, как бы проникающий сквозь окно. Клюв его был совершенно стерт, но зато стало светло. Самец куропатки посмотрел вниз и увидел на земле ясный день» [Иохельсон, 2005б, с. 411–412].

В мотиве пробивания небосвода в условиях первичной темноты и добывания света куропаткой можно обнаружить широко распространенный в древних мифологиях сюжет рождения мира или света через разбивание космического яйца. Устранение темноты как символа небытия, пробивание небосвода (скорлупы яйца?) и добывание света стали необходимыми условиями для появления мифологических первопредков чукчей (ими стали двое сирот). В легенде воссоздается акт первотворения; действие осуществляется в уже освоенном мире — темнота и голод (разрушение предыдущей фазы жизни) наступили неожиданно; пищу, которую куропатка дает детям, «едят люди». («Вот почему чукчи в настоящее время любят есть свежие листья ив и шишки лиственниц» [Там же, с. 413].) Для разворачивания жизни (в данном случае нового сообщества людей — чукчей) потребовалось продемонстрировать мифопоэтический процесс рождения нового света.

Кормление куропаткой первопредков чукчей «пищей людей» косвенно может указывать на тотемные отношения. Потребление особой пищи и открытие нового света представляют собой символический ритуал посвящения. Посвященные (легенда со-

общает, что детям еда понравилась) рассматриваются уже как «свои» в упорядоченном и освоенном мире. В завершении своего действия самец куропатки сказал: «Живите здесь, как вам нравится, но я не останусь с вами. Я получу на белый свет». Это высказывание соотносимо с речью демиурга, после сотворения мира удалившегося от людей в область «белого света». Легенда примечательна тем, что в ней воспроизводится древний космогонический акт рождения света, действует орнитоморфный демиург, присутствует образ мирового космического яйца (?), в качестве первопредков представлена дуальная пара — сироты мальчик и девочка. Все перечисленные образы и персонажи являются доминантными в мифах о первоустройстве мира [Топоров, 1982г]. На материале юкагирской культуры эти образы еще не были определены и практически не изучены.

В современной одульской культуре древние двухъярусные модели Вселенной воспроизводятся на предметах одежды. Модели украшают женские кафтаны и передники (см. гл. 1, раздел «Знаки плодородия в наскальной живописи Якутии и прикладном искусстве одулов») и мужские передники [Жукова, 2009в]. Трапециевидному верху передников — Небу — соответствует подпрямоугольная форма нижней части — Земля с вышитыми штрихами «небесной благодати». Этнографические данные показывают, что модель, где обе части разделены вогнутой линией — горизонтом, характерна для мужских передников лесных и тундровых юкагиров (табл. XI, 5, 6), эвенов, некоторых групп эвенков [Иванов, 2001]. Изображения «небесной благодати» могут графически варьироваться или вообще отсутствовать.

В древнеюкагирской картине мира женское и мужское начала еще не были позиционированы как антагонисты «добра» и «зла». Здесь присутствовали только силы добра — отцовства и материнства, дарующего и берущего, донора и реципиента. Целостность этого натурфилософского восприятия ярко представлена в цветоощущениях юкагиров и проявляется в особом значении красного цвета, который присутствует во всех зонах укращения одульского костюма. Символика зла не вошла еще в космологическую модель: ее нет в графемах со скал Суруктах-Хая и Бэшегтуу.

Поэтический образ двухуровневой Вселенной с использованием метафор воды и реинкарнирующей души человека обрисован в одульской песне:

«...Идя по краю воды, земли
Уходит далеко вдаль [вода]

К большому широкому морю,
Дойдя туда, походив,
Обратно к небу улететь,
В родную землю дойти, опять помолодев,
Пройтись так хотелось бы [мне],
Плохо прошедшие годы
Второй раз никогда
Пусть не приходят» [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 58].

В двухуровневой модели мира нет места фигуре посредника — шамана, жреца, священника. Обращаясь к Небу/Солнцу как своему небесному супругу, покровителю и дарителю, женщины-«рожаницы» испрашивали продолжение рода, плодовитость промысловых животных и другие трябы. Отправительницы древнего культа не были выделены социально, не представляли некую обособленную прослойку общества, а являлись знающими и старшими женщинами, «берегинями» рода. К этому периоду, возможно, относятся рисунки, изображающие матерей-прародительниц, «рожаниц». В древнем Китае «рожаницы» сопряжены со знаками божественного Неба (табл. XII, 1), в искусстве Центральной и Северо-Восточной Азии это многорукие-многоногие антропоморфные фигуры (табл. VIII, 3а). На писаницах Якутии четких композиций женщин-рожаниц и Небесного божества не выявлено, они нанесены раздельно (табл. VIII, 3б).

Древнеюкагирские берегини Земля-мать, Река-мать стали позиционироваться как «внизу стоящие», что закреплено в записанных в конце XIX в. формулах обрядового фольклора:

«Внизу стоящая земля-матушка, тепло дай, пожалей».
«Внизу стоящая река-матушка на два рукава расходится...»
[Иохельсон, 2005а, № 40, 41].

Обращение к божественному Небу следующее:

«Небесный отец, тепло дай, пожалей!»

[Там же, № 40].

В.И. Иохельсон записал песню парня, едущего свататься, вот ее фрагмент:

«На небе Отец огня (Бог) пусть мне Маруху запишет.
Мои матери, ко мне хорошо думайте» [Там же, № 88].

Он пересказал предание о старице, который обратился к богу-Солнцу с просьбой наказать соседа-охотника за жадность, охотник вскоре умер [2005б, с. 186].

В одной из сказок кочующие люди на дороге оставили женщину с сыном. В отчаянии женщина обратилась к Небу:

«...старушка к небу закричала, какой-нибудь еды просила. Большой шум раздался. Большой медведь с неба упал. Того ободрала. Того ели (они), на шкуре его спать легла. Сынишка своей матери сказал: “Вот завтра, когда встанем, у нас во дворе много оленей пусть ходят!”... Когда они проснулись — (видят, что) среди весьма хорошего дома спали. Во дворе у них оленей много ходит. Старушка вышла: одежды много лежит!» [Иохельсон, 2005а, № 7].

В тексте раскрывается полисемантический смысл просьбы: «тепло дай, пожалей» или «какой-нибудь еды просила». Небо как верховная сущность-даритель обеспечивает просящих всем необходимым (едой, жилищем, одеждой, семейным счастьем). Небо и Солнце у одулов сопряжены теперь не с женским, а мужским производящим началом либо сущностью неопределенной природы.

В трудных ситуациях непосредственно к Солнцу апеллируют персонажи одульского фольклора, ср.: мотив испрашивания «небесной благодати» на писаницах региона (табл. III, 1б). Анализ фольклорных текстов показал, что Солнечное божество выступает как неопределенной природы одушевленный персонаж. Это божество наделено качествами строгого наблюдателя, судьи и вершителя. Персонажам юкагирских сказок и легенд принадлежат следующие фразы: «Это грех, Солнце рассердится на нас», «Солнце, не сердись! Мы друг с другом помирились, до конца жизни друг против друга острого делать не будем», «Вас очень много убил — Солнце на меня сердиться будет», «Тогда помиримся, Солнцу слово дадим... Острое если сделаем, пусть Солнце на нас большую печаль пошлет» [Иохельсон, 2005а, б]. Таким образом, юкагиры страшились гнева Солнечного божества.

В сказках и легендах наказание ожидало: сестру и брата, когда последний предложил сестре кровосмесительный брак; в случае вражды между юкагирскими родами или между родственными народами — эвенами и юкагирами. Следовательно, основные законы, управлявшие юкагирским обществом, исходили от Солнечного божества: это запреты на кровосмесительный брак, на множественное уничтожение врагов, на жадность, запрет убивать родственников. Очевидно, были и другие запреты.

Итак, Солнечное божество юкагиров регламентировало не только сакральную, обрядовую, но и обычную жизнь. В этих текстах божество выступает как природное светило, без зоо-

орнито-, антропоморфных соответствий. Нет отождествлений с женским, материнским или мужским, отцовским началом. Солнцу был посвящен главный календарный праздник лесных юкагиров, который приходился на конец мая — конец июня и праздновался в течение месяца [Иохельсон, 2005б, с. 187; Спиридовон, 1996, с. 43].

В.И. Иохельсон писал, что у юкагиров Небо «является благодательным божеством, снабжающим людей пищей. Когда в озерах появляется большое количество рыбы, юкагиры говорят, что она упала с неба, хотя прекрасно знают, что рыба развивается из икры» [2005б, с. 211]. Показателен уже известный пример: «...старушка к небу закричала, какой-нибудь еды просила. Большой шум раздался. Большой медведь с неба упал». «Когда хорошо греть начнет, с неба когда черви падают, тогда рыба удочку хватает» [Иохельсон, 2005а, № 70]. Согласно одному из рецептов народной медицины, вместе с громом на землю падает тритон. Его ищут, разделяют на три части, варят в воде до полного растворения, этот «бульон» пьют. Так поступал стариk, который по болезни не мог есть (записано от А.В. Слепцовой).

Приведенные примеры убеждают нас в существовании у одулов представлений о падающих с Неба живых существах — червях, тритоне, рыбе, медведе, что свидетельствует об установлении вертикальной структуры связей: Небо — Земля, даритель — реципиент.

Если в предыдущий период накопления протонаучных знаний древний человек представлял, что зародыши будущих жизней — глаза — Земля-мать носила в себе и вкладывала в утробу женщин и самок животных, то теперь представления изменились. Примечательно представление одулов о *кэлидъэ* ‘червях’, падающих с Неба. Согласно ранее приведенному фрагменту древнего нганасанского мифа, «весной к Земле-матери — Оленихе подошла Солнце-мать, побежала вода, из шкуры мифической важенки вылезли голые черви — это и были люди». В мифе присутствует та же основная дуальная пара — Солнце и Земля, но еще в женской ипостаси. Солнце-мать дает тепло, от которого оттаивает Природа, текут воды и из Земли-матери возникает новая жизнь, черви-люди. В качестве катализатора, чтобы Земля-мать родила червя-человека, необходим Некто высший, дающий тепло и воду, им в период «Рода и рожаниц» стал Небесный отец, источающий солнечное тепло и священный дождь. Таким образом, на мировоззренческом уровне сместились акценты и черви-люди стали появляться не из лона Земли-матери, их посыпает Небесное божество.

Зооморфный код — представление о появлении человека-червя из гигантского животного — Земли-матери — сложился в древности у охотников на дикого оленя/лося, предположительно, в результате наблюдений за циклом развития личинок овода (слепня) в шкуре копытного. Овод откладывает яйца, прокусывая оленью шкуру. Развиваясь под шкурой, через определенный период времени из личинки появляется овод¹². По-видимому, древний метод познания по аналогии привел к мысли об экстраполяции этого циклического процесса на происхождение человека.

В юкагирском календаре из двенадцати месяцев названия четырех обозначают насекомых:

январь — *чомохартлидъэ кинидъэ* — ‘месяц большой бабочки’, другое название месяца, как уже упоминалось, *йотнэйэ кинидъэ* ‘спинной хребет’, ‘горный хребет’, ‘месяц гор’. В одульском счете месяцев по суставам январю соответствует первый шейный позвонок;

февраль — *йукухартлидъэ кинидъэ* — ‘месяц маленькой бабочки’;

июнь — *кучиэн кинидъэ* — ‘месяц комаров’, время появления комаров;

август — *йуку-кучийэ кинидъэ* — ‘месяц мошки’, время появления мошки [Иохельсон, 2005б, с. 84–85].

О причинах связи названий зимних месяцев с насекомыми В.И. Иохельсон писал следующее: «Имеются в виду личинки двух видов слепней, из которых один откладывает свои яйца в шкуре оленя, а другой — в его ноздрях. В течение зимы яйца превращаются в личинки». Один вид слепней называется *моллэ*, другой — *тодиньаха*. Какой вид слепня соответствует январю, а какой — февралю, В.И. Иохельсону выяснить не удалось. Странно, писал исследователь, что в названии месяцев использовано слово «бабочка», а не личинка или овод. Возможно, ассоциация объясняется тем, что «те и другие развиваются из личинок» [Там же, с. 85].

Обратимся к современным языковым материалам юкагиров: *кудъэ* ‘личинка’ [Спиридовон, 1997, с. 17], *кункудъэ* ‘овод’ [Николаева, Шалугин, 2002, с. 24]. Первая часть слова *кункудъэ кун*, вероятно, входит в лексико-семантическое гнездо слов *китта саам*. ‘женские половые органы’, ‘vulva’; с тем же значением

¹² Ср. якутские загадки о личинках осы, овода: «Говорят, пернатый на ногах ходящего оплодотворил», «Кто на корове рождается?», «Говорят, некто нынче яичко снесет, а на следующий год вылупляет» [Якутские загадки, 1975, с. 104–105, № 829, 830, 839].

лат. *cinnus*; рус. *куна*, *кунка*¹³ [Даль, 1994, т. 2, стб. 561; Фасмер, 1996, т. 2, с. 417–418]. *Кунеть*, *выкунеть* ‘вступать в возраст, набираться сил’ о девушке, подростке; о пушном звере, который, подрастая, приобретает мех надлежащей плотности. Отсюда рус. *куница* ‘пушной зверек’, *куна*, *кунное* ‘плата за невесту’, *кунщик* ‘сборщик податей’, *кунть* ‘проводить время, дремать, медлить, глазеть’, *кунак* ‘друг, гость’ [Там же]. *Кундус*, *кундас* арханг. ‘трехгодовалый олень-самец’, саам. *condas* ‘дикий северный олень’, фин. *kuntus* ‘трехгодовалый олень’; *контус* арханг., кольск. ‘четырехгодовалый олень-самец’ [Фасмер, 1996, т. 2, с. 314]. По-видимому, семантика начальной части слова *кункудъэ* имеет отношение к обозначению половой зрелости, а также связана с покрытием шкурой, мехом¹⁴.

В словарных материалах одулов находим, что *молльо*¹⁵ в одном значении — ‘овод’, в другом — ‘олень’ (маленький, дикий) [Николаева, Шалугин, 2002, с. 43]. Если в названии января «ме-

¹³ В другом, неясном значении, писал М. Фасмер, *куна*, *кунка* — ‘охапка, пригоршня’ [1996, т. 2, с. 417]. Объяснение этой семантической связи находим в русской «Шуточной песне», где в качестве заместительного слова «*vulva*» употреблено женское имя «Хавронья»:

«...Хоть немножко постыдися
Постыдися, кума, постыдися
Ты закрой свою Хавронью
Хавронью, кума, Хавронью
Своей белою ладонью
Ладонью, кума, ладонью,
А ладошка не годилась
Не годилась, кума, не годилась
Не ладонью, сковородонью
Сковородонью, кума, сковородонью»
[Заветный фольклор..., 2008, с. 81].

¹⁴ Ср.: в языке тундровых юкагиров глаголы с корнем *кунгэ-* обозначают вырезание, вырывание, выщипывание (удаление) шерсти, перьев птицы, травы [Курилов, 2001, с. 169–170]. *Кунгуруу* ‘облезлое место на изделии из меха’, в переносном значении ‘облезлая одежда’ (например, доха) [Там же, с. 170]. Ср. выщипывание или обрезание волос на лице юкагирскими мужчинами и на лобке — якутскими и тунгусскими женщинами [Иохельсон, 2005б, с. 60–61]. У лесных юкагиров *кундъэ* ‘клей’, *кундъэшум* ‘克莱ть’ [Николаева, Шалугин, 2002, с. 34]. «Прилипла», «при克莱илась» — так обычно одулы называют супружество, при этом пользуются термином *тоттись* ‘прилипнуть’ [Спиридовон, 1997, с. 26]. В записанной у одулов сказке Луна из жалости взяла к себе девушку-сиротку: *Киндъэгэ тоттоол*, досл. ‘к Луне при克莱илась’ [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 2 и комментарии, с. 128].

¹⁵ Ср. насекомое *мол'*, укр., *мольцац* словен., др.-инд. *malūkas* ‘вид червя’, имеются сближения с греч. ‘мелкий скот’, ирл. *mil* ‘животное’ [Фасмер, 1996, т. 2, с. 648].

сяц гор» содержится эвфемистическое название лося, то слепня *молью* и маленького дикого оленя можно соотнести с февралем, а слепень *тодиньаха* ‘кусающий’ (от *тодии* ‘зуб’) имеет отношение к «месяцу лося», т.е. январю. В словаре И.А. Николаевой и В.Г. Шалугина *тодиньаха* также ‘оса’, ‘шмель’.

Месяцы декабрь, январь и февраль¹⁶ через названия соотнесены с дикими копытными животными — лосем и оленем. Здесь уместно привести параллели с мифологическими представлениями якутов и других тюркских народов, у которых бык выступает синонимом зимы — севера — ночи — смерти, а лошадь, в соответствии с системой двоичных классификаторов, — лета — юга — дня — жизни [Габышева Л.Л., 2003, с. 137–147]. Согласно материалам В.И. Иохельсона, в юкагирском календаре бабочка и лось/олень воплощают холодные зимние месяцы, лето *тугэ* ассоциировано с комарами и мошкой. Учитывая особую значимость июня, периода летнего солнцестояния и общеродового празднества, полагаем, что ассоциации с комарами¹⁷, а также августа — с мошкой имеют какие-то ранние мифопоэтические соответствия. Вот какую характеристику Н.И. Спиридонов (Тэки Одулук) дал копытным животным в начале лета: «Зверь, вынесший на своей спине чудовищную зиму, отошел, и остались одни кости (шкура также не годится: начинает линять, а кожу превращают в сетку развернувшиеся под кожей личинки овода)» [1996, с. 42]. Заметим, что в цитате зима ассоциирована со спиной животного. Лось и лосиха моделировали древнюю Вселенную, поэтому не только зима, но и теплое время года могли иметь соответствия с основным промысловым животным и паразитирующими на нем личинками насекомых.

¹⁶ В словаре В.К. Спиридонова зима *чиэдээ* длится с ноября по февраль [1997, с. 45], по данным В.А. Туголукова, зима начинается с октября и длится четыре месяца [1979, с. 98]. У этих авторов, В.И. Иохельсона и Н.И. Спиридонова, названия месяцев в годовом цикле имеют различия [Иохельсон, 2005б, с. 84–85; Спиридонов Н.И., 1996, с. 54; Спиридонов В.К. 1997, с. 57; Туголуков, 1979, с. 98]. Название декабря, по В.И. Иохельсону, *йотнэйэдатэ кинидээ* ‘перед месяцем гор’.

¹⁷ Приведем обычный для юкагирского фольклора пример множественности: «Вышедши [из дома], когда он [юноша-жених] посмотрел (видит) — оленей [в стаде девушек] просто как комары, так много» [Иохельсон, 2005а, № 23]. «Ламуты пришли, точно комары» [Там же, № 52]. В верховьях Колымы «юкагиров было так много, как комаров. Сейчас никого нет» [Прокопьева, 2011г, с. 30]. В «Якутской сказке», записанной В.И. Иохельсоном, осуществляется смысловая связь Небо — насекомые (паут, муха, комар) в берестяных сумах и полученные людьми взамен насекомых домашние животные (коровы, лошади) [2005а, № 24]. В сказке число летающих насекомых и количество полученных коров и лошадей имеют пропорциональную зависимость.

В Азии самые ранние свидетельства существования культа личинок насекомых известны в неолитической культуре хуншань в древнем Китае (V–III тыс. до н.э.). В погребениях этого времени археологи находят нефритовые скульптурные изображения специфической С-образной формы. «С-образные артефакты, широко известные в восточно-азиатской археологии под обобщающим японским наименованием *магатама*, восходят к стилизованным скульптурным изображениям насекомых в личиночной стадии их метаморфоза... Это позволило сформулировать гипотезу, что носители культуры хуншань могли связывать с изображениями личинок свои представления об идее рождения» [Алкин, 2003, с. 135]. Автор обнаружил комплекс аналогичных взглядов у тунгусо-маньчжур, палеоазиатов, алтайцев, сибирских угров, самодийцев, японцев и корейцев. «Оказалось, что с древности в мифопоэтических взглядах на окружающий мир представителей азиатских этнических культур существовала устойчивая семантически замкнутая цепочка понятий: личинка — зародыш — душа» [Там же]. В китайских погребениях *магатама* находили на груди умерших — традиционном вместилище души человека (табл. XII, рис. 2а, б).

Скульптурные изображения специфической формы сопровождали погребения мужчин и женщин в неолите Приморья, на севере Дальнего Востока¹⁸ и северо-востоке Якутии. В Приморье в мужских захоронениях дугообразные предметы из рога оленя — «гривны» вместе с орнаментированными костяными пластинками найдены в области груди. Шейная гривна г-образной формы (*магатама*?) утолщена с одного конца и заострена с другого, концы «соединяют змеевидное тело, на нем сверху 16 овальных углублений, снизу — 21 углубление — числа календарные» [Бродянский, 2003, с. 149]. Д.Л. Бродянский определил три главных ритуальных предмета в захоронениях мужчин — гривна, пластина и колотушка из рога оленя. Колотушка находилась в

¹⁸ Каменные предметы С-образной формы, обнаруженные на севере Дальнего Востока, получили названия: «лунницы», «серповидное», «эмбрионовидное изделие», «имеющее змеевидную форму» [Кирьяк, 2003, с. 79–80, рис. 29, 1–3, 31, 9]. Неолитические кремневые лунарные фигурки Северо-Восточной Европы «в большинстве случаев имеют приспособления (выемки, выступы) для привязывания к ним шнурка, что предполагает их ношение на груди, шее» [Там же, с. 159]. Женщины юкагиров и эвенов верхней Колымы надевали на шею украшение из латуни в виде дуги со свисающими каплями. К дуге подвязывали нити крупных бус с металлической круглой подвеской на конце (табл. XII, 3). Считалось, что *тонмун лудул* ‘горловое железо’ защищает горло от простуды [Иохельсон, 2005б, с. 577]. У якутских женщин из серебра отлиты массивная шейная гривна и спускающиеся на грудь и спину многочисленные подвески.

ногах погребенного [Бродянский, 2003, с. 146]. Основное захоронение сопровождали скорченные костяки сопогребенных (рабов, пленных?), при которых ритуальные предметы единичны.

Тот же ритуальный комплект предметов присутствует в женском (возраст до 25 лет) средненеолитическом Родинском захоронении в Нижнеколымском районе РС(Я) [Кистенев, 1980]¹⁹. Комплект модифицированный и семантически многослойный. Во-первых, костяк сверху был усыпан древними свидетельствами репродуктивной магии — множеством бус прямоугольной и округлой форм (выточенные из створок раковин, их геометрические формы не могут быть случайными) и охрой (в области груди). Во-вторых, четыре С-образной формы тщательно выполненных изделия из камня найдены возле левой стопы (табл. XII, 4а). Примечательно местонахождение дугообразных предметов и число их, соответствующее женскому числовому ряду. На писаницах бронзового века Якутии и среди китайских пиктограмм имеются графемы рожениц, у которых ноги обозначены асимметрично: левая или правая нога загнута крючком, либо рядом нанесен знак в виде запятой [Алексеев, Пеньков, 2006, рис. 1]. Сопряженный с женской фигурой крючок, запятая определенно указывают на тесную зависимость с С-видными изображениями личинок²⁰.

¹⁹ Необходимо отметить отсутствие глиняных сосудов или их обломков в захоронении, в то время как исследовавший погребение С.П. Кистенев впоследствии писал: «Отличительной особенностью верхнеколымских памятников <...> можно считать полное отсутствие керамических изделий, тогда как на средней и нижней Колыме керамика хорошо представлена и является эталонным показателем во всех неолитических комплексах, включая эпохи металлов» [1999, с. 39].

²⁰ Ср.: у лесных юкагиров есть сказочный сюжет, когда Мифическая Старуха-людоедка, убив женщину и приняв ее облик, стала кормить ее ребенка своей пяткой [Иохельсон, 2005а, № 20]. Сказочный персонаж хантов мужчина Мось рождается из колена женщины [Мифы, предания, сказки..., 1990, № 26]. Из колена родительницы появляется герой эпических сказаний эвенков, а этиологический миф сымских эвенков повествует о семантической связи крюка от котла и женщины-луны [Варламова, 2008б, с. 57–60, 122]. Среди предметов домашнего обихода одулов интерес вызывает *көкөнөк* ‘крюк для подвешивания котла’ над костром. Форма его имеет вид рыболовного крючка или буквы S, предмет изготавливали из дерева, редко покрывали орнаментом. В тексте этиологического характера от удара закопченным крюком почернели кончики ушей зайца и перья хвоста куропатки [Иохельсон, 2005б, с. 359]. Тело умершего шамана расчленяли с помощью специальных крючков [Иохельсон, 2005а, № 37]. Деревянные ‘крючья’ клади в летнее погребение человека, сооруженное в виде гнезда на ветвях дерева [Спиридовон, 1996, с. 52]. У тундровых юкагиров *луоха* ‘лоха’ — крючкообразное орудие для выкалывания и выдергивания карликовой бересклеты из-под снега, также костяной багор, железный крючок, кочерга [Курилов, 2001, с. 215]

Родинские каменные *магатама* по смысловой наполненности могут быть аналогами роговым гравиям из могильников Приморья. В женских захоронениях они помещались у ног с левой, сердечной стороны. Каменные С-образные формы далеки от реалистического воспроизведения червя, в то время как «наиболее ранние предметы демонстрируют очень детальное изображение личинок вполне конкретных видов с тщательной проработкой характерных особенностей морфологии насекомых» [Алкин, 2003, с. 135].

В-третьих, родинский комплект из трех ритуальных предметов, сделанных, как и в Приморье, из кости и рога, имеет свою специфику. «Колотушка», напоминающая молоток, представлена тремя роговыми изделиями, лежавшими возле челюсти, в области груди и левой стопы. Одиннадцать плоских пластин разной величины и формы покрыты геометрическим орнаментом, только две из них не имеют сквозных отверстий для подвешивания или привязывания. Орнаментальные мотивы пластин прямолинейно-геометрические: прямые и косые кресты, зигзаги, треугольники, шевроны, горизонтальные линии. Концы одной дощечки оформлены как раздвоенные копыта и напоминают «ноги» юкагирских антропоморфных сковорододержателей (символ дикого парнокопытного животного?) (табл. IV, 5, 6). Украшение другой пластины уникально: по широкой плоскости прорезаны пять горизонтальных линий, над которыми расположен ряд асимметричных узоров — коротких отростков с крючками, под этими линиями — остроголовые антропоморфные фигуры. Внизу композиции сохранились четыре S-видных знака (табл. XII, 4б). На второй плоскости отростки с крючками образуют косой крест — свастику, направленную по ходу солнца, с остроголовыми человечками внутри. Возможно, аналогичную графему имеют два других расположенных рядом полуразрушенных креста. Свастика в композиции с четырьмя антропоморфными фигурами может представлять собой реинкарнационный знак. Вверху и внизу помещены усеченные знаки прямой свастики.

Не исключено, что на пластине отростки с крючками обозначают ту же *магатаму*, тогда отдельно взятый горизонтальный ряд с крючками семантизирует небесного владетеля душ (ср. с рядами каплевидных знаков на одежде младенца, табл. VI, 4), а под ним находится земля остроголовых людей. Если наше предположение верно, то «дробь» из одного крючка и антропоморфной фигуры моделирует вариант уже известных двухчастных

графем Вселенной. Однако погребение в земле указывает на существование представлений о мире мертвых, куда женщину сопровождал богатый инвентарь, характеризующий ее как «бое-витую амазонку»: здесь каменные и костяные наконечники копий, наконечники стрел и остатки колчана, ножи, скребки, тесла, игла, шилья, продукты питания (кости рыб и птиц). С позиций трехчастного мировидения дугообразный верх дощечки моделирует Небо, крючки — это зародыши возрожденных душ на Средней земле и остроголовые предки Нижней земли.

Во многих культурных традициях Нижнему миру соответствуют хтонические существа, в данном случае композицию завершают S-видные знаки. С.В. Алкин через *магатаму* объясняет происхождение S-видной фигуры, получившей название *лун* ‘дракон’ в китайской иероглифике. «Наиболее ранние иньские варианты пиктограммы *лун* напоминают схематическое изображение нефритовых скульптур *хуншань*... Происхождение ключевого в мифологии Восточной Азии образа генетически восходит к особому отношению к личинке — представителю фауны, которая всем своим жизненным циклом символизирует медиаторскую функцию дракона» [Алкин, 2003, с. 140]. В подтверждение своей гипотезы автор приводит сравнение нефритовых скульптурных изображений С-образной формы с иероглифом *лун*. Можно добавить, что две S-видные фигуры в горизонтальной и вертикальной проекции составляют полную свастику, что является, по-видимому, реинкарнационным знаком. Присутствие китайского иероглифа *лун*, трехчастной графемы мира и свастики на костяном предмете из средненеолитического захоронения в колымской тундре ждет еще своего объяснения.

Интересно, что косые кресты в сочетании с S-видным узором украшают летние ровдужные кафтаны лесных юкагиров. Орнамент вышит на сукне красного цвета по краю рукавов и по долу [Сельскому учителю..., 1983, цв. вкл., № 78]. Криволинейными S-образными узорами покрыты деревянные охотничьи головные уборы алеутов, а асимметричные «отростки» присутствуют на различных предметах быта обских угров, кетов, эвенков, коряков [Боброва, 2010; Иванов, 1963, с. 191, 477]. У якутов праздничное убранство лошадей — чепраки, кычмы украшены S-видными знаками с асимметричными узорами-*магатама*, здесь же присутствуют сильно стилизованные антропоморфные изображения. Вариации узоров вышивали на головных уборах, рукавицах, обуви [Носов, 1988, с. 44–50, 62–63], помещали на деревянных коробках, изделиях из серебра [Йоханзен, 2008, табл. 3, 10].

К артефактам репродуктивной магии относятся найденные в Родинском захоронении в том же количестве, что и дощечки, костяные фаллоформы (табл. XII, 4в). Местоположения сакральных предметов в захоронении: над черепом — фаллоформы (2), около челюсти — фаллоформы (3), «молоток», возле груди — пластина, «молоток», в области живота — фаллоформа, у левой стопы — пластины (7), «молоток», 4 *магатамы*, ниже обеих стоп — фаллоформы (4), пластины (3). (В статье С.П. Кистенева местоположение 11-й фаллоформы, приведенной на рисунке, не указано.) Кроме того, в области левой стопы найдено ожерелье из 10 клыков хищников (медведь, росомаха, песец, лиса) с пропорциональными отверстиями и сделанное из кости орнаментированное изображение птицы (табл. XII, 4г), возможно, символизирующее душу умершей. Птицы в различных мифопоэтических традициях выступают символами духа жизни, души, свободы, связи между космическими зонами [Иванов, Топоров, 1982]. Это первое и пока единственное скульптурное изображение птицы, найденное в неолитических погребениях Якутии.

Сокровенный смысл перечисленных погребальных предметов — реинкарнационное возвращение к жизни умершей. Исходя из натурфилософских представлений неолитического человека о цикличности жизни, которые получили отражение в наскальной живописи Якутии, предположительна семантическая тождественность предметов, обусловливающих реинкарнацию: это характерные также для приморских мужских погребений *магатама*, костяные дощечки, «колотушки», на средней Колыме их дополняют костяные фаллоформы (число которых, равное количеству орнаментированных дощечек, предполагает парность), скульптура птицы. К ним примыкают найденные возле левой стопы 10 клыков хищников (возможно, важна их каплевидная форма). Такое «многослойное» выражение идеи реинкарнации прежде всего умершей молодой женщины является уникальным для неолитических и эпохи палеометаллов захоронений на территории Якутии. Обсыпание бусами и охрой типично для погребений неолита Якутии, однако по набору ритуальных предметов памятник тяготеет к приморской зоне. Д.Л. Бродянский считает, что исследованные в Приморье мужские погребения оставлены предками чукчей и эскимосов, по-видимому, представители этой культуры проникали далее на восток вдоль арктического побережья или по северным рекам. Обращают на себя внимание тип захоронений — грунтовый и существование социального неравенства, выраженного в скорченных сопогребенных костяках с малым

количеством инвентаря. В определении истоков орнаментики палеоазиатов С.В. Иванов ссылается на А.П. Окладникова, который писал: «Древняя эскимосская культура связана не с западом, а с юго-востоком, притом с неолитом, и представляет собой крайнее северное звено тихоокеанских береговых культур. [Предков эскимосов] одни исследователи искали в Полинезии, другие у маори или в Чжоусском государстве Китая... Найдки в низовьях р. Колымы показали, что в начале железного века здесь соприкасались две различные по культуре и происхождению племенные группы — охотники на дикого оленя и рыболовы и охотники на морского зверя — предки эскимосов и оседлых чукчей» [Иванов, 1963, с. 168–169].

Судя по способу захоронения — трупоположение в земле, — Родинское погребение также не принадлежит аборигенной традиции, для которой из-за вечномерзлого грунта такой способ не характерен (об этом см. последний раздел книги). Мы имеем очевидное свидетельство продвижения на север пришлой иноэтнической группы. Эта весьма ценная находка демонстрирует целый комплекс привнесенных признаков, которые могли бы оказать влияние на аборигенные культуры и впоследствии обнаруживаться в них. Материалы погребения показывают существование реинкарнационных идей у группы населения Северо-Востока Азии в период среднего — позднего неолита и широкого круга предметов, обслуживавших репродуктивную магию.

Представление о черве-личинке как носителе души человека сохранялось до недавнего времени в лечебной магии юкагиров верхней Колымы. От бесплодия женщины лечились следующим способом: «На высоких деревьях растут иногда целые копны сучьев с одного места, которые образуют веерообразный навес. Нужно подняться на дерево и срубить их и если в основании их женщина найдет белого червя и съест его, то тогда может получиться внеполовое зачатие и ребенок» [Спиридовон, 1996, с. 45]²¹.

Аналогичные представления существовали у якутов и тунгусов. Бездетная якутка выпивала из сосуда кумыс вместе с червем, упавшим с дерева, а у удских тунгусов «против бесплодия употребляют женщины червя <...> с лиственницы. Червей

²¹ Душа ребенка имеет сакральную связь с Небом, а физическое тело принадлежит стихии Земли, о чем сообщает деревянная антропоморфная фигура охранителя ребенка *үөн йүэйя*, острым концом втыкавшаяся в землю (табл. IV, 3). Эту антропоморфную скульптуру можно трактовать как выполненный из дерева вариант костяных и каменных личинок.

бывает два вида — белые длинные с черными головами и черные с белыми головами. Женщины обмазывают таких червей жиром и проглатывают живыми. Кто проглатывает черного червя, получает белого ребенка, а кто белого червя — черного ребенка» [Линденау, 1983, с. 89]. Здесь уместно вспомнить, что славяне на языческих празднествах в честь Рода и рожданий «варили муку» — делали кушанье типа клецок или лапши — возможно, символы-заместители червя-зародыша.

Юкагирский, тунгусский и якутский способы получения бездетной женщиной ребенка обнаруживают связи с деревом — родовым, мифологическим, Мировым. Дерево как символ родственности по женской линии является древним символом, в данном случае оно выступает как проводник волшебного дара (внебрачное зачатие) от небесного отца. Образ Мирового Древа, связующего по вертикали три космических мира, сложился в период становления трехчастной шаманской модели Вселенной, поэтому дерево как проводник в испрашивании ребенка — позднее явление. Это подтверждается тем, что в мифах народов Севера о Матерях-стихиях, о значимости глаз и в приведенных раннеюкагирских материалах нет упоминаний о деревьях.

Вспоминания об употреблении червей в пищу или с магическими целями сохранились у современных одулов. С лечебными целями ели древесных червей, доставая их из-под коры. «И-и, какой [он] человек, [если] эндэша ел!», — говорила мать А.В. Слепцовой, когда была сердита. Она считала, что юкагиры р. Коркодон ели червей, называемых эндэша (записано от А.В. Слепцовой и ее сына В. Шалугина, МА). В 2008 г. в сеть рыбака у с. Нелемное попала эндэша, редко встречающаяся ‘сибирская минога’ — тонкая, длинная рыба, называемая также ‘вьюн’ (табл. XII, 5) (ПМ и фото П.Е. Прокопьевой).

В уже упоминавшейся одульской эпической сказке «Петр Бэрбэкин» одноименный герой на нижнем ярусе Нижней земли повстречал оборотня Ульэгэру-Соломину, превратившуюся в червя. Ульэгэра-червь (Соломина) — предположительно древний образ матери-прапредительницы. В другом случае Бэрбэкин искал способ вернуться на Среднюю землю в мир живых. На одном из ярусов Нижней земли мудрый старик дал ему совет: отсюда «люди на Среднюю землю уходят, во что-нибудь превратившись — в птиц, комаров, червей» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 31, с. 109]. Примечательно, что оба сказочных эпизода происходят на Нижней земле и касаются темы предков и реинкарнации.

В статье С.П. Кистенева о Родинском захоронении приведен рисунок только одного из трех молоткообразных предметов из рога оленя. Предмет дугообразной формы, на внешней поверхности у заостренного конца имеется глубокий паз. Назначение предмета остается неясным. Дугообразную форму имеют родинские каменные *магатама* и верхний край костяной орнаментированной дощечки. О широком употреблении в магической практике С-образных форм на протяжении длительного времени было указано выше (лучистая дуга в наскальных графемах Вселенной, украшения одульской распашной одежды, «знак возвращения» в пиктографическом письме, челюсть людоеда в одульской сказке).

В XX в. лесные юкагиры сохраняли мифopoэтические воззрения на Небо как на гигантское коническое жилище *нумэ* (поздний антропогенный образ), покрытое облаками — шкурами животных (*ниицхаар* ‘облако’, где *хаар* ‘шкура, кожа, кора’, букв. ‘много шкур’ [Прокопьева, 2009, с. 79]). Звезды *йургудьи-эйэпул* — отверстия в шкуре; *йургуу* ‘прореха, щель’, в отличие от *хонжо* ‘дыра’ (круглое отверстие), самку животного называют *йоргоодьо*, самец *өнчиэ*. Среди явлений Природы бытует название *Пон хаарнъэй* ‘облачно’, досл. ‘Пон [Нечто] в шкурах’. Если придать некую мифopoэтическую форму и определить «Нечто в шкурах», возникают ассоциации с животным, жилищем, человеком. Последовательность таких ассоциативных сравнений исходит из первостепенной значимости перечисленных номинаций в жизни и, следовательно, мифотворческой деятельности древнего человека. Поэтому звезды, как многочисленные щели в небесной «шкуре», через которые личинки *кудъэ* падали вниз на Землю, несут семантику древнего животного репродуктивного кода с материнским началом. Неопределенность «Нечто» при интуитивном ощущении человеком «Некоего присутствия» вкупе с календарно-числовыми характеристиками движения небесных тел порождали множественность мифopoэтических ассоциаций в народных представлениях, в том числе формирование еще одного кода — орнитоморфного — образа Мирового Космического яйца.

Приведенные материалы позволяют в какой-то мере воссоздать мифopoэтический образ Матери-зверя — Лося в космогнических воззрениях древних юкагиров и его значимость в наивно-рационалистическом объяснении того, как появилась жизнь на Земле. По-видимому, абстрактное представление *Пон* приобрело с течением времени зооморфные черты, образ основного

промышленного животного был экстраполирован на космический план. В качестве гипотезы можно предположить, что человек считал себя находящимся внутри мифической Лосихи-матери, через отверстия в шкуре которой на Землю периодически сыпались личинки-эмбрионы живых существ, в том числе человека. Эмбрионы могли ассоциироваться с конкретными представителями животного мира. Заметим, что отверстий в шкуре, как звезд на небе, было множество. Затем складывались два женских мифических образа небесной и земной Лосих, от которых впоследствии небесный Лось приобрел отцовское соответствие. Позднее антропоцентристские устремления обусловили отождествление Неба с жилищем и богом-антропоморфным предком.

Тема дарующего Неба известна в искусстве Северной Евразии на территории расселения уральских народов. Легенды о падающих с Неба из «тучи великой» белках и оленятах записаны русским летописцем в XI в. от новгородцев, ходивших к Ледовитому океану «за Югру и за Самоядь» [Рыбаков, 1981, с. 56]. Вот как Б.А. Рыбаков, вслед за В.В. Чарнолусским, интерпретирует изображения полулюдей-полулосей в верхней части шаманских литых бронзовых бляшек *сюльдэ* («чудских образцах») верхней Камы. «У них настоящие крылья, ноги с копытцами, разрезанными надвое²² <...> Из их растопыренных копытец на руках падают символы тех благ, что приносят человеку эти существа. Каковы же эти дары? Рыба, какой-то пушной зверь, голова лося с остроконечным ухом, голова птицы с длинным клювом, голова оленя». На другой бляшке «головки оленевцов показаны <...> просто падающими с Неба на землю». Изображения падающих с Неба небольших головок оленей/лосей автор сравнивает с эмбрионами животных [Там же, с. 57–58]. На некоторых «чудских образцах» эмбрионы заменены рядами однотипных мелких штрихов — квадратов, прямоугольников, ромбов и пр. (табл. XII, б, 7).

Традиция изготовления металлических бляшек у финноязычных народов Приуралья развилаась на местной неолитической основе. В неолитических торфяниках III–II тыс. до н.э. «найдено много резных деревянных предметов, в том числе скульптурные изображения антропоморфных фигур и самых различных животных местной фауны: лося, медведя, уток, гу-

²² Ср. с вырезанными раздвоенными копытцами на костяной пластине из Родинского захоронения и «ногами» юкагирских деревянных сковорододержателей.

сей, болотных курочек, змей и т.п. В результате слияния местных и более южных форм искусства (из скифо-сарматского мира. — Л.Ж.) в Приуралье в конце I тыс. до н.э. и в начале нашей эры возникло и стало развиваться своеобразное искусство металлической пластики, так называемый пермский звериный стиль» [Грибова, 1975, с. 4]. Пермский звериный стиль существовал на протяжении почти всего I тыс. н.э., вплоть до XV в., а расцвет его приходился на III–VIII вв. н.э.

Близкие параллели в религиозно-мифологических представлениях отдаленно проживающих народов, но имевших в прошлом общие генетические корни, какими являются юкагиры и финноязычное население Прикамья, закономерны (о древних уральских корнях юкагиров см. [Симченко, 1976; Шадрин, 2008а, б]). Мотивы «благодатного дождя» как ниспослания на Землю душ человека и животных содержатся в разных культурных традициях, они отражают стадию патернизации небесного божества. Автор краткой периодизации славянского язычества Григорий Богословец «считал культ Рода одной из мировых религий, которая некогда охватывала Египет (Озирис), Вавилон, Грецию <...> Рим и славянский мир» [Рыбаков, 1981, с. 443–444]. Учитывая обширность названной Григорием Богословцем территории, а также регионы Северной и Юго-Восточной Азии, где существовало особое сакрализованное отношение к изображениям личинок-эмбрионов, культ Рода имел когда-то значительное распространение.

Фантастический звериный стиль скифо-сарматского искусства наложил заметный отпечаток на изделия финноязычных мастеров Приуралья и отчасти Зауралья. На территории Якутии мелкая пластика — изображения животных из кости, камня, дерева, глины периода неолита не обнаружена, за исключением двух зооморфных фигур из камня [Кирьяк, 2003, с. 88; Окладников, Мазин, 1976, рис. 23] и костяной скульптуры птицы из Родинского захоронения. Мелкая пластика хорошо исследована на Севере Дальнего Востока. М.А. Кирьяк собрала обширный материал по каменной скульптуре малых форм (человек, животные, птицы, рыбы) и граffити от палеолита до палеометаллов в приполярных и заполярных широтах [Кирьяк, 2003]. Исследователь пишет, что А.П. Окладниковым в Северной Азии выделены два этнокультурных региона распространения антропоморфных скульптур периода неолита — бронзового века: дальневосточный и сибирский. В сибирском в свою очередь определились два ареала — западносибирский (от Урала до Енисея) и

прибайкальский (собственно Прибайкалье, Забайкалье, Северная Якутия и отчасти Приамурье) [Кирьяк, 2003, с. 87].

Интересно, что по классификации А.П. Окладникова Центральная и Южная Якутия не входили в зону распространения антропоморфных изображений на мобильных предметах. Вопрос существования антропо- и зооморфных фигур на мобильных носителях на территории Якутии скорее всего мало исследован.

В.И. Иохельсон писал: «В память о своих предках-шаманах древние юкагиры обычно развешивали на деревьях, расположенных у горных троп, устьев рек или вблизи охотничьих угодий, изображения человеческой фигуры» [2005б, с. 239]. Они изготавливали деревянного манекена для черепа умершего шамана, а фрагмент тела, доставшийся при распределении между родственниками, каждый привязывал «к доске, вырезанной в форме человека и носил его как оберег» [Там же]. Из дерева вырезали культовые антропоморфные фигуры — вместилища духов-помощников и охранителей *йуёйа* (табл. IV, 1–6). Традиция вырезания из дерева фигур человека согласуется с одульским культом предков и культом деревьев (см. гл. 2, раздел «Представление о первопредках...»).

Эвенки Южной Якутии изготавливали из лиственницы антропоморфные столбики *ментая* и идолы *шэнкэны* [Мазин, 1984, с. 30; Окладников, Мазин, 1976, с. 106], а магические охотничьи обряды народами Якутии осуществлялись с использованием макетов животных из подручных материалов (травы, веток, дерева, бересты, шкуры). В 1990-х гг. в экспозиции Якутского государственного объединенного музея истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского была представлена богатая коллекция деревянных антропоморфных скульптурных изображений, составленная из изделий, собранных в разных районах Якутии В.Ф. Яковлевым. По всей видимости, изображения человека и животных воспроизводились в Центральной и Южной Якутии, но материал, используемый для их изготовления, был недолговечен, чем объясняется его отсутствие среди археологических находок. Кроме того, необходимо учитывать особенности аллювиальных отложений и вечномерзлых грунтов, отсутствие многоугольных торфяников, как в Прикамье, способствовавших сохранению изделий из древесины. Вопросы существования мелкой пластики у эвенков, долган, палеоазиатов, народов угорской и самодийской групп в XIX — начале XX в. исследованы в трудах С.В. Иванова [1963, 1970].

Начавшиеся лишь в конце XIX в. этнографические исследования одульской культуры обнаруживают изображения животных. Это детские игрушки — лоси из бересты и жести, рисунки животных в мужском пиктографическом письме, на деревянных коробках, шаманских дощечках и, возможно, на берестяных табакерках, изготовление которых на продажу практиковалось в Якутии в XIX в. Изображениями промысловых животных и птиц покрыта поверхность *йуёйа* — ритуальная фигура «охранителя промысла», выточенная из дерева. В прошлом похоронная обрядность одулов включала изготовление чучел человека и собаки из травы [Спиридовон, 1996, с. 51–52], вытаскивание фигур людей, собак, оленей из дерева [Иохельсон, 2005б, с. 238]. Об оригинальных «игрушких» своего детства рассказала в 2009 г. верхнеколымская юкагирка С.А. Турпанова, бывший сотрудник сектора палеоазиатской филологии ИГИиПМНС СО РАН. Лето она проводила в местности Отур-Кюель Верхнеколымского района, где жил ее дед (семья смешанная, юкагирско-якутская). Других детей по соседству не было и дед, чтобы ребенку не было скучно, ловил зайцев и привязывал их к деревьям вокруг поляны. Девочка играла с ними, иногда «таскала за уши». Были и «куклы», изготовленные из обрубков деревьев, на которые сверху помещали срезанные болотные кочки. Косматые кочки замещали «головы», а сами фигуры облачались в обычную одежду людей. Такие антропоморфные фигуры в процессе игры расставлялись в круг, строем и т.д. (МА). Можно предположить, что подобные «куклы» были предтечами современных кукол.

Зоо- и антропоморфные черты различают одулы в предметах окружающей Природы. Одул В.Г. Шалугин показал нам антропоморфную фигуру, образованную причудливыми наростами на старом лиственничном пне (табл. XII, 8). Возможным продолжением древней традиции является привычка одулов собирать по галечным косам овальные или затейливой формы гальки и хранить их. Школьник из с. Нелемное А. Дьячков, племянник известного юкагирского драматурга и поэта Геннадия Дьячкова, хранил дома собранные речные гальки. Среди них В.Г. Шалугин выделил одну продолговатую крупных размеров и назвал ее «ступня долгожителя». Обкатанная галька в миниатюре повторяла ступню человека. По словам В.Г. Шалугина, владелец такой гальки будет жить долго. К сожалению, молодой человек выехал из с. Нелемное на учебу в Санкт-Петербург, остался жить и, заболев, скончался. Остается неизвестным вопрос, возил ли юноша с собой магическую гальку.

Мастерица по шитью меховых и ровдужных изделий А.В. Слепцова рассказывала, что, изготовив новую лодку, юкагиры всматривались в овальные темные пятна — следы от сучков, чтобы разглядеть в них «изображения» промысловых рыб, птиц, животных. Чем больше мнимых «изображений» находили, тем большую промысловую удачу сулила новая лодка. Про такую говорили *таланньэй эксиль*, где *таланньэй* от рус. ‘обладающий талантом, способностями’, *эксиль* ‘лодка’. А.В. Слепцова сообщила, что в детстве взрослые не разрешали ей и ее сверстникам изготавливать фигуры животных. Дети использовали веточки вместо рогатых оленей, темные и светлые камни вместо пятнистых коров, плетеные из тальника головы вместо табуна лошадей (табл. XIII, 1a). Игрушками служили всевозможные подручные материалы, например, из челюстных костей налима собирали фигуру наездника на лошади (табл. XIII, 1б).

Использование в быту шкур животных, птиц, рыб, в том числе с головными частями, когтями, хвостами, перьями, украшение ими квартир, предметов одежды, сумок, ковриков и пр. способствует сохранению архаических анимистических воззрений. Одулы на изготовленные вещи наносят кружковый орнамент *йэльоодь* ‘солнце’, читающийся также как ‘глаз’. Они одушевляют и «очеловечивают» окружающий мир (Природу), когда старый пень — это «дедушка», дерево — «человек», божья коровка — «бабушка», медведь — «босоногий дед» и пр. На обширной территории, включающей родовые кочевья юкагиров, особым почитанием пользовались каменные останцы причудливых форм, об их зоо-, антропоморфном происхождении складывались легенды. Корни реалистического и знакового отображения действительности в одульской культуре следует искать в искусстве древнего населения Якутии. Уже в период ранненеолитической сыалахской культуры в Центральной и Южной Якутии реалистические наскальные изображения лосей синхронны геометрическому орнаменту на керамике, включавшему сквозные отверстия, насечки, налепные валики с «шевронами»-елочками и пр. [Алексеев, 1996а; Кочмар, 1994; Мочанов, 1969].

Абстрактно-художественное мышление и его отображение в монументальной живописи, искусстве малых форм и, возможно, натуральном макете не было чуждым древнему населению Якутии. На Севере Дальнего Востока с палеолитических времен утвердилась мелкая пластика на камне; в неолитических торфяниках Приуралья найдены деревянные скульптурные изображения антропоморфных фигур и различных промысловых живот-

ных, а затем возникло своеобразное искусство металлической пластики. По-видимому, на территории Якутии складывалась особая этнокультурная провинция, следы которой сохранялись в приведенных выше материалах.

Древнее искусство народов Прикамья и Якутии развивалось разными путями. Предположительно, общим мог быть базовый фонд верхнепалеолитического и неолитического искусства, а далее аборигенные племена ощутили влияние различных соседних сложившихся к тому времени изобразительных традиций. «Расселение между Енисеем и Уралом воинственных самоедов, — писал А.П. Окладников в исследовании по истории древних племен Якутии, — должно было прервать прежние многовековые связи между северными племенами Якутии и обитателями европейского севера. В материальной культуре населения северной Якутии в раннем железном веке уже нет таких ярких общих признаков с культурой племен северных областей европейской России и Скандинавии, какие были в неолите и бронзовом веке» [1955, с. 223]. С расселением тунгусов и самодийцев в Сибири берут старт этнообразовательные процессы, в результате которых сложилась существующая ныне карта расселения малочисленных народов Западной и Восточной Сибири.

Наше предположение о существовании у племен неолита и бронзового века Якутии мелкой пластики на нестойких материалах гипотетично, но присутствие поделок из дерева, камня, кости у западных и восточных соседей в синхронных по времени культурах делает это предположение не лишенным основания. По существу, этот весьма важный аспект изобразительной деятельности человека в древней Якутии еще не был предметом специального изучения²³, и следовательно, мы находимся в области формулирования гипотез, которые в будущем могут быть скорректированы. Давно известно, что лучше придерживаться спорной гипотезы, чем никакой.

В завершении раздела необходимо сказать о следующем. В период «Рода и рожаниц» при обозначении первичной божественной пары человек пользовался широким спектром животных, растительных и графических символов. Можно полагать, что животный и растительный коды были заложены в раннюю эпоху Матерей-хозяек стихий в результате наблюдений за веге-

²³ Статьи А.Н. Алексеева, Н.Н. Кочмара, В.Е. Ларичева, М.В. Малардыровой, А.В. Пенькова и других об изучении писаниц Якутии, а также некоторых древних артефактов в связи с календарно-астрономической знаковой записью см. в сборниках [Археология..., 1999; Древние культуры..., 2003; Древности..., 2006].

тативным ростом растений, развитием личинок насекомых, эмбрионов животных.

В период «Рода и рожданий» женское коллективное начало Земли в сакрализованных текстах могло быть представлено животным кодом (реалистический рисунок зверя, личинка-червь), их знаковый и предметный эквивалент — каплевидный знак и предметы дугообразных форм. Однако выяснилось, что эти же рисунки и символы кодируют мужское начало, следовательно, обнаруживается их амбивалентность.

Растительные символы в мифопоэтических текстах обозначают мужское и женское плодородие и бессмертие. Инвариантами растительного кода выступают дерево, его верхушка, ветка, плод, корень, игла хвойного дерева, соломина, трава, лист, цветок, палка, дубина. В петроглифах Якутии растительный код заключают многорукие-многоногие древовидные антропоморфные фигуры; к этому источнику, вероятно, восходит абрис человека в женском пиктографическом письме и орнаментальном искусстве одулов. Игла, остроконечность, остроголовость характеризуют образы мужских и женских первопредков. В тексте «Приход тени человека с Нижней земли на Среднюю землю» Соломина участвует в мифологизированной реинкарнационной цепочке возрождения человека. В женском образе поющей Соломины (сказка «Петр Бэрбэкин») сосредоточена композитность растительного, животного и антропоморфного кодов жизни (см. раздел о предках данной главы). Отмеченный синкретизм позволяет предположить общий древний источник всех трех кодов. За его единицу можно принять выведенное мифопоэтическим сознанием древнего человека представление о мельчайшей энергетической субстанции. Это уже упоминавшийся «благодатный» небесный дождь в наскальных рисунках неолитического времени.

В мифопоэтической картине мира одулов сложилась вертикаль связей: Небесное/Солнечное божество — Земля с ее ландшафтом, населяющими людьми и животным миром. Как Небо/Солнце приобретало качества сильного и дающего, так Земля становилась слабой и берущей. Стихии Природы еще сохраняли материнское отождествление, но статус Земли-матери все более терял свои лидирующие позиции, следовательно, менялся и образ добра, который смешался в сторону мужского, верхнего, сильного, теплого, кормящего и ниспосылающего.

Структура двухчастной Вселенной «просвечивает» в одульской легенде, записанной в конце ХХ в. Девушка-певица, сидя

на дереве, состязалась в пении с девушкой-дьяволом и победила, потому что правильно произнесла имя Христа [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 41]. Здесь Христос оказывает девушке-певице неявную помощь. Состязание заключалось в том, что юкагирка объявила:

«Я обо всем, что на Земле есть, спою», она долго пела «о деревьях, соломе, траве... Потом к Богу поднялась. До Бога дошла, о Боге стала петь; у человека много богов; как здесь живут разные боги, как заставляют жить, как Бог дома делает».

Девушка-дьявол вторила ей, передразнивая, но неверно произнесла имя Христа: «Кытчуос». Песня дьявольской девушки раздавалась сверху, «с неба, с тучи», что еще раз подтверждает высказывания юкагиров о повсеместном нахождении сил зла. В разделе о пространственном образе мира (см. с. 88 наст. изд.) приведена цитата из книги В.И. Иохельсона, который писал, что у лесных юкагиров существовало представление о местах с гулким эхом, здесь живет ‘злой дух, завлекающий словами’. Такие места люди проезжают в молчании. Склонность одульских женщин петь, сидя на деревьях, охарактеризована В.И. Иохельсоном и Н.И. Спиридовым как приступы нервных расстройств [Иохельсон, 2005б, с. 80; Спиридов, 1996, с. 51]. Один из лучших исполнителей одульских песен Н.М. Лихачев рассказывал, что в детстве любил петь, сидя на дереве (МА). Песенные состязания зафиксированы в фольклоре и традиционной культуре одулов и вадулов [Жукова, 2006а]. По-видимому, перечисленные особенности юкагирской культуры нашли отражение в данной легенде.

Легенда передает только краткое содержание песни, для нас представляют интерес два момента. В песне поется о деревьях, соломе, траве — растительном коде жизни и символике Земли. Сравнение человека с травой, деревом, пнем, растительностью в целом, характерно для песенной лирики и мифологии лесных юкагиров [Жукова, 1988; Иохельсон, 2005а, № 77, 78, 85, 89, 90; Прокопьева, 2008б].

Во-вторых, далее девушка запела о богах, т.е. в песне воспроизводится мифологическая модель двухчастной Вселенной: Небо — боги, Земля — растительность — люди. Сама же девушка, сидя на дереве, воплощала собой медиатора-посредника между двумя мирами. По-видимому, одним из ранних проявлений женского посредничества выступает пение одульских женщин на деревьях, что можно истолковать как уподобление птицам.

«У обских угров (ханты, манси) существуют так называемые “птичий песни”, имеющие ритуальное значение. Призывные песни медвежьего праздника (журавль, филин, кукушка приглашаются на медвежий праздник с помощью таких песен) и птичий песни из женских весенних ритуалов (в основном о вороне, которая считается покровительницей деторождения). Историческая глубина ритуальных птичьих песен подтверждается сюжетом уральских наскальных изображений “птица — дерево — солярный знак”» [Солдатова, 2005, с. 114]. К сожалению, песни с развернутой панорамой космогонических воззрений у одулов не зафиксированы.

По-видимому, этап двухчастной модели мира, «золотого века» в истории человечества, был коротким. На писаницах средней Лены в период позднего неолита — бронзового века уже появились рисунки, обозначавшие трехуровневую Вселенную. Итак, двухчастная модель:

- в эпоху «Рода и рожаниц» определила позиции мужского и женского начал по горизонтали и вертикали с их положительной маркировкой. На этой стадии еще не было оснований для возникновения отдельных мужских и женских союзов, а внутри них — тайных языков, но предпосылки, очевидно, складывались;

- рассматривается как переходная от однополярного мира Матерей-стихий к трехчастной шаманской Вселенной, где материнское и отцовское начала антагонистичны, а мужское утверждено однозначно верхним, сильным, правым;

- иллюстрирует отсутствие позиции и образа зла в картине мира;

- характеризуется натурфилософскими представлениями о ниспослании эмбрионов-зародышей небесным божеством.

Можно полагать, что в эпоху славянского «Рода и рожаний» аборигены Восточной Сибири воспроизводили на писаных скалах через варианты кодовых записей ту же дуальную структуру мироустройства. Однако специфика природно-климатических условий, наложившая отпечаток на все сферы жизнедеятельности человека в Северной Евразии, существенно затормозила движение по пути развития производства и производительных сил. Функционально славянскому Роду могут быть приближены мужские верховные божества из пантеонов северных народов, но аналог воинственному покровителю князей и их дружины — Перуну-громовержцу, свидетельству эпохи ранней государственности славян, найдется вряд ли.

Раннешаманская модель мира

Обратимся теперь к следующему этапу язычества, согласно периодизации Григория Богословца. Русский книжник XII в. составил его с выдвижением мужского божества Перуна.

Славянский Перун — верховный покровитель княжеско-дружинной Руси, почитался наряду с другими мужскими и женскими божествами пантеона — Сварог, Стрибог, Макошь и др. Антиподом Перуну, покровителем скота и богом богатства, место пребывания которого предполагалось в корнях Мирового Древа, считался Велес: «В исходном основном мифе славянской мифологии Велес был противником громовержца Перуна» [Иванов, Топоров, 1980а]. Восточнославянская мифопоэтическая картина мира с нарождавшимися антагонистическими языческими божествами, берущими истоки в культе предков, уже обнаруживала патернизацию пантеона. Посредниками между мирами выступали жрецы языческого культа — волхвы. А.И. Гоголев со ссылкой на Л.Т. Мирончикова пишет о существовании у восточных славян до IX в. двух видов служителей культа. «Волхвов, кудесников, колдунов, виритников, вешунов он [Мирончиков] отнес к категории низших жрецов, хранивших религиозные традиции родового строя. Их действия — гадания, пророчества — сопровождались гипнотическими внушениями, ритуальными плясками... Обязанности волхвов первоначально выполняли женщины. Высшую категорию составляло жречество “земледельческо-антропоморфного политэизма”, отражавшего общественные отношения классового общества. Жрецы этой категории назывались “старцами”. В их обязанности входило руководство религиозными праздниками, совершение жертвоприношений, чтение молитв богам. Многие из них владели светской властью» [Гоголев, 1991, с. 115].

В первоначальном женском посредничестве — волховании, хранившем религиозные традиции родового строя, обнаруживаются «рожаницы» предыдущего этапа. Согласно классификации Григория Богословца, кульп Перуна непосредственно сменил кульп Рода, сидевшего «на воздухе» и метавшего на Землю свои плодотворные капли для возникновения новой жизни. Мифопоэтические картины мира с главенством Рода и Перуна имеют общим элементом верховное мужское божество, другие элементы этих двух картин мира между собой логически связаны слабо. Исключительное значение для исследования раннешаманской картины мира имеет появление отдельного штата посредников,

которого не было на этапе «Род и рожаницы». Процесс сложения посредничества как социальной прослойки в родовом обществе хорошо демонстрируют некоторые наскальные графемы Центральной Якутии периода бронзового — начала железного века и украшения современной юкагирской женской распашной одежды. Обратимся к вопросу становления низшего жречества (терминология Л.Т. Мирончикова) — волхвам, первоначально в женской, затем в мужской ипостаси.

Научные публикации и наши полевые материалы, касающиеся одежды лесных юкагиров, показывают, что почти все женские передники к распашным кафтанам имеют существенные отличия от мужских. Как было определено выше, мужские передники своим краем и украшениями моделируют двухчастную Вселенную (табл. XI, 5, 6). На женских передниках кроме этих же украшений дополнительно присутствуют особые срединные орнаментированные нашивки обычно прямоугольной формы. Женские передники имеют три зоны украшения, т.е. не по конструкции, а по зонам орнаментации они трехчастны. Семантика верхней части женских и мужских передников — Небо, нижней — Земля, поэтому следует особо остановиться на срединных украшениях. Семантика их определяется смысловой значимостью выполненных орнаментов.

1. Срединное украшение передника из коллекции В.И. Иохельсона повторяет нижнее в несколько усеченном и уменьшенном виде. Символика трех зон его такова: Небо — Земля — Земля (табл. XIII, 2).

2. Срединное украшение является самостоятельной моделью Вселенной (табл. VI, 8). Это прямоугольник из полос красной ткани, разделенный горизонтальной линией на две равные части. В каждой части белым подштапным волосом лося вышит маленький квадрат — символ «небесной благодати» — будущей и уже полученной²⁴. Это вариант космологической модели, верх и низ, Небо и Земля которой равновелики и графически тождественны.

3. Срединное украшение имеет особую символику и в композиции с верхней и нижней зонами создает модель трехчастной Вселенной (табл. VI, 6). У горловины пришиты символы космического верха — три металлические дисковидные подвески на атласной ленте. В центре передника украшение почти полностью

²⁴ Ср. четырехугольник в нижней части «космического яйца» в графеме испрашивания «небесной благодати» на писанице со средней Лены (табл. VIII, 2a).

копирует срединную часть модели Вселенной периода бронзового века со среднеленской писаницы Ат-Дабан (табл. II, 3б). На переднике это прямоугольная рамка, внутри которой лосиным волосом вышиты четыре пунктирных штриха; на писанице под солярным символом Небесного божества изображена практически та же прямоугольная рамка с тем же количеством вертикальных штрихов. Известно, что подпрямоугольные рамки со штрихами являются женскими символами Земли и изобилия.

На трехчастной модели Вселенной с писаницы Ат-Дабан женским соответствием космическому низу и Земле выступает известный графический символ — рассеченный треугольник. Мы видим, что на этой модели и в средней, и в нижней зонах передника женские символы выполнены различными изобразительными приемами²⁵. Таким образом, женские символы в украшении передника и на наскальной графеме повторены дважды. Женскому числовому ряду принадлежат и четыре штриха внутри прямоугольных рамок.

Возникает вопрос: почему и когда на женских передниках одулов, в отличие от мужских, появились срединные украшения, копирующие и усиливающие женское начало?

На стадии господства бинарной модели с первичной космической парой Небо-отец — Абсолют, Земля-мать — Изоморфизм позиция «мужское-человеческое» отсутствовала вовсе. Обслуживавшие культ плодородия и осуществлявшие соответствующие обряды знающие женщины-матери не были выделены социально как посредническая прослойка общества, в двухчастной графеме весь человеческий социум был представлен женским символом Земли. Об этом свидетельствует общая основа украшений мужских и женских передников.

Начальный этап вычленения «штата» посредников, которыми на первых порах были знающие женщины *удаганки*, нашел обозначение в виде женского знака в центре графемы Вселенной. Полагаем, что первоначально женский символ мог наноситься только на передник *удаганки*, все остальные члены общества, мужчины и женщины, имели на переднике двухчастную графему, и лишь впоследствии знак был перенесен на все женские передники.

Юкагирские этнографические данные показывают, что срединные украшения пришивали на передник вне зависимости от

²⁵ Поскольку рассматриваемый передник принадлежит девочке, нижняя его часть не имеет всех украшений, нашиваемых на передник взрослой женщины.

возраста и индивидуальных способностей женщины, т.е. юкагирские женщины — это потенциальные удаганки-посредницы. Мужская половина юкагирского общества продолжает сохранять соответствие Земле, нижней части двухуровневой космологической модели. Середина ат-дабанского наскального рисунка (табл. II, 3б) представлена изначально женскими знаками, но она содержит потенцию последующего переосмысления штрихов в символы мужского посредничества между божественным Небом и Землей — шаманов, волхвов, старцев, жрецов, священников [Жукова, 1994]. Это подтверждает горизонтально начертанный здесь колючий предмет — возможно, оружие, символ мужской власти. Сама логика общественного развития в период неолита — бронзового века в географических областях мира с благоприятными природно-климатическими условиями привела к появлению металлургии, выделению ремесел и торговли в самостоятельные сферы деятельности, укрупнению пастушеских и земледельческих хозяйств и необходимости защиты от внешних угроз. Социальная дифференциация способствовала патернизации общества и жреческой прослойки посредников («И сказал брат брату: это — мое и то — мое тоже»). Мужчины-посредники (у славян первоначально — волхвы, кудесники, колдуны, виритники, вешуны, затем — «старцы») заместили удаганок, соответственно расширив функции и социальную значимость посредничества. Обращения к Небу-отцу потребовали некоторого лукавства — отсюда мужской травестизм в ритуальной сфере [Басилов, 1992].

Первичное общество, члены которого полностью зависят от Природы, всегда «просители», им присущ дуальный принцип вертикальных связей: даритель — реципиент. Усиление же социальной роли мужчины происходило при частичной передаче мужчине-вождю функций «дарителя», т.е. дублирования роли высшего божества. В некоторых культурных традициях этот процесс завершился приданием верховному правителю страны божественного статуса, например, в древнем Китае семантически однозначны дары божества и дары правителя [Крюков, 1988]. В многозначность смысла ниспадающей «небесной благодати» было включено пожелание: «Желаю вам сына», традиционное для патернизованных обществ Востока. Выдержка из тунгусской сказки демонстрирует пробуждение самосознания мужского персонажа. Мальчик-карлик, перед тем как отправиться в большое путешествие, размышляет: «Так как я появился на этом свете, то я должен пойти и посмотреть на него,

чтобы узнатъ что-нибудь, что может принести мне пользу» [Иохельсон, 2005б, с. 420]. Такого рода зачины типичны для разворачивания многих героических сказаний.

Все более укреплявшаяся власть вождя и воина в обществе привели к усилению мужского-человеческого начала в философско-логической картине мира и отражении его в графической модели. Переосмысление древних знаков «небесного дождя», вычленение их как посредников в отдельный второй уровень трехчастной картины мира и последующая патернизация знаменуют собой неолитическую мировоззренческую революцию. Древнюю трехчастную модель можно считать универсальной для философских картин мира периода патриархата. Для данной исторической эпохи роль мужчины преобладает в военной, общественно-политической, религиозной, культурной и семейной жизни.

Не природные задатки, какими обладают женщины, особенно пожилые, а сложившиеся объективные потребности способствовали процессам патернизации общества. Далее логика и прагматика мужского начала развили философско-логические схемы древних до шаманских и схоластических учений. Примечательно, что та же потенция переосмысления содержится в украшениях некоторых современных юкагирских женских передников (в данном случае девочки 7–8 лет). Однако потенция окончательно не реализована в силу сохраняющегося у одулов присваивающего архаического охотничьего уклада хозяйства. Сравнение двух трехчастных космологических моделей — бронзового века и одульской конца ХХ в. — обнажает их несомненное структурное и семантическое сходство. Второй уровень модели на детском переднике демонстрирует усиление женского начала, а на наскальном рисунке — один из ранних этапов усиления мужского начала, причем количественно ограниченного. Четное число «четыре» еще раз подчеркивает, что в своих истоках семантика второго уровня имела отношение к женскому числовому ряду. Как мы выяснили, на протяжении тысячелетий в культурном поле у местных племен сохранялась некая преемственность и общность знаков и символов. Юкагирские мастерицы продолжают вышивать двухчастные графемы на мужских и трехчастные — на женских передниках. Объяснение этой уникальной традиции одулов находим в накоплении и сохранении «культурных окаменелостей» от разных исторических эпох, а также в том, что экономический базис по-прежнему составляет присваивающее охотничье-рыболовное хозяйство.

Ат-дабанская графема является мужской раннешаманской, указывающей на хронологическую глубину сложения шаманских воззрений у местных племен. Не исключено, впрочем, что рисунок принадлежал пришлой этнической группе с патернистскими традициями, которая оказалась растворенной в среде местных племен. По крайней мере, в украшениях мужской и женской одежды одулов ат-дабанская модель не просматривается.

Обратимся к украшениям низа детского и женских передников. Мы обнаруживаем отсутствие столь убедительных, как на писанице Ат-Дабан, женских символов (рассеченный треугольник и «послед»). У одулов преобладают горизонтальные полосы и украшения, сходные: 1) со срединными нашивками этих же передников, 2) нижними украшениями мужских передников, 3) основой второго уровня космологической модели с писаницы Ат-Дабан. Таким образом, структура украшений низа женских передников более тяготеет к забайкальскому символу Земли-матери (скала Бэшегтуу), чем к ат-дабанскому. О чем это может свидетельствовать? О том, что, несмотря на трехуровневость украшений женских передников, в них (соответственно и в юкагирской культуре в целом) не завершена отработка графемы третьего женского уровня, а соответственно мифологизация представлений о нем как о преисподней, аде. Не осуществлена окончательная маркировка женского начала как отрицательного, злого.

В фольклоре и народных воззрениях представлен целый спектр мифопоэтических картин мира. Элементы народной космогонии и заимствования во фрагментарном виде рассеяны в фольклорных текстах разных жанров — сказках (*чуолиды*), легендах и преданиях (*чуолэ ньиэдьшил*), текстах шаманских заклинаний, записях народных знаний и представлений современных носителей культуры.

У лесных юкагиров шаманская трехчастная модель мира сложилась в результате влияния религиозных концепций пришлых групп населения из южных регионов (Сибирь, Прибайкалье, Приморье). Она характеризуется появлением в народных представлениях трехъярусной Вселенной, подземного в несколько ярусов мира мертвых, его мифологического Остроголового хозяина и хтонических помощников. Углубляется процесс патернизации пантеона и возникают мужские образы Хозяина Земли, стихий Природы и Хозяев животных [Жукова, 1996б; Иохельсон, 2005б, с. 212–220]. Укрепляются патернистские тенденции в общественной жизни — власть старейшины, воина, родоначальника-шамана.

Верхняя и Нижняя земля, мир богов и мир предков семантически противопоставлены, что получило отражение в цвето-символике. В мифологии формируются образы демиургов — доброго и злого духов, которые под влиянием библейского мифа ассоциированы с Христом и Сатаной. Зооморфные образы богов и предков превратились в рудименты. Сужаются функции и число древних Матерей-стихий, однако к ним продолжают обращаться шаманы при камлании. Складывается образ культурного героя плута *Дебегея*.

Этиологический миф «Как черт *Коже* без земли остался» структурирует Вселенную с элементами раннего трехчастного деления [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 8]. Бог *Хойл* роздал «землю» — среду обитания — хозяевам животных, птиц и рыб. Не нашлось места для *кукул’а* (рус. ‘черт’) *Кожэ*, который тоже «чей-то хозяин». Пришедшему позже всех *Кожэ* Бог ничего не дал, сказав: «Иди и проси у тех, у кого есть земля». Получившие землю хозяева выделили *кукул’у* негодные участки по берегам озер, в редколесье, по краю тундры. На этих местах *Кожэ* стал прыгать и танцевать, в результате появились кочки, бугры и ямы. С тех пор труднопроходимые участки юкагиры называют «местом, где прыгал *Кожэ*».

Имя мифического *Хойл’а*, дарующего мужского божества, происходит от названия антропоморфного идола, еще в конце XIX — начале XX в. изготавливавшегося юкагирами из дерева и включавшего использование костей и мягких тканей умершего предка-шамана. Идола-*хойл’а* «одевали» в одежды, символически «кормили», к его помощи прибегали в предсказаниях, гаданиях и других требах, почитали, как бога [Иохельсон, 2005б, с. 237]. С принятием христианства *Хойл’ом* стали называть православного бога и иконы. Таким образом, мужской культовый предок-шаман стал олицетворять верховное божество национального пантеона (одульский вариант Рода?). В фольклорных текстах этиологического характера устроителем жизни на Земле обычно назван Христос, который, по-видимому, не только повлиял на создание национального образа бога, но и вытеснил его. Отметим, что в мифе «Как черт *Коже* без земли остался» отсутствует фигура женского или мужского посредника.

Имя *кукул* *Кожэ* может скрывать мифопоэтический женский образ матери-первопредка древней картины мира (см. следующий раздел). Хтонический *Коже* — обитатель нечистых, болотистых мест. При дальнейшей разработке одулами мифологической трехчастной картины мира с особой землей мертвых

кукул *Кожэ* может занять там особое место. *Хойл* и *Кожэ* — образы предков по мужской и женской линии, потенциальные божества-антагонисты шаманской картины мира.

Об относительно древнем возрасте воззрений лесных юкагиров на Нижнюю землю может свидетельствовать ее ярусность и наполнение силами зла. Двухуровневое строение мифической Нижней земли фиксируют материалы В.И. Иохельсона.

«В верхнем ярусе — мире душ (*айбидыи-лэбиэ*) — проживают тени мертвых, в нижнем ярусе, называемом *йоодичинъул-хаахалэбиэ*, т.е. Страна Дедушки с Остроконечной Головой, живут *кукупэ* (злые духи, причиняющие человеку болезнь) <...> Во главе всех злых духов стоит самый страшный из них — Дедушка с Остроконечной Головой. В этом подземном королевстве царит вечный холод и мрак. Никто, кроме самых могущественных шаманов, не осмеливается спускаться во второй ярус подземного мира» [2005б, с. 222]. К сожалению, тексты камланий, в которых шаман взаимодействует с Остроголовым первопредком, не записаны.

Эпические формы фольклора с трехчастным делением Вселенной, запечатленные в эпосах других народов, у одулов отсутствуют, за исключением сказки «Петр Бэрбэкин» и цикла этиологических текстов о Христе. В эпической сказке «Петр Бэрбэкин» действует один главный персонаж — странник между мирами, многие мужские образы добра и зла и только один — женский (*Ульэгэра-червяк*). Образы *Ульэгэры* и Одноглазого Великана могут заключать в себе трансформированные образы первопредков по мужской и женской линии, это главные хтонические существа, находящиеся на самом нижнем ярусе Нижней земли. Нижняя земля в сказке представлена трехъярусной, на каждом — свои обитатели, среди них тени-души умерших, готовящиеся к новому перерождению на Средней земле.

Все ярусы соединены дорогами, кровянной рекой, воздушными пространствами. Герой преодолевает их пешком, в лодке, в облике птицы, по веревке.

В.Я. Пропп писал, что «с появлением земледелия и земледельческой религии вся “лесная” религия превратилась в сплошную нечисть, волшебный маг — в злого колдуна, мать и хозяйка зверей — в ведьму» [1986, с. 111]. Несмотря на то что к концу XX в. у лесных юкагиров экономический уклад хозяйства не изменился, образы прародителей уже оказались «запертыми» в Нижнем мире патернизированной трехчастной шаманской Вселенной. Данный факт может быть показателем глубокой переработки значимых образов с инновационных позиций.

На Верхней земле трехчастной одульской Вселенной находятся бог *Хойл* с помощниками: «Там хозяева Земли, Воды, Огня, животных четвероногих, птиц хозяева живут» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 31, с. 113]. Бэрбэкину они «звание большого Бога дали. Он теперь, как святой, летает, ходит, сейчас помогая людям, ходит». В другом пересказе концовка сказки изменена: Бэрбэкин вернулся на Среднюю землю и умер, как обыкновенный смертный [Там же, с. 159]. В сказке обнаруживается влияние христианского библейского мифа, который структурно укрепил трехчастную раннешамансскую Вселенную и повлиял на формирование ее эклектичного пантеона.

Странствующий по ярусам Вселенной герой сказки — не защитник Родины, родственников по крови, он не ищет и не освобождает невесту, не идет в бой с врагами рода человеческого из-за общественно значимых целей. Это странник-одиночка, спасающий свою жизнь. По-видимому, образ Петра Бэрбэкина является предтечей образа героя-змееборца.

Юкагирская сказительская традиция значительно переработала образы и отдельные мотивы, заимствованные из фольклора разных народов²⁶.

В.И. Иохельсон писал в 1900 г.: «Фантазия юкагира бедна <...> повествование кратко и отрывисто, побочные детали отсутствуют, нет фона, нет полных картин и нет описаний природы» [2005а, с. IX]. В этом смысле сказка о приключениях Бэрбэкина отличается от текстов, записанных В.И. Иохельсоном, в них важную роль играет окружающий героя пейзаж. В основном это описания пространства ярусов Нижнего мира. Вероятно, повлияли уровень образованности современных рассказчиков и то, что отец пересказавшего сказку был якут, а якутский

²⁶ Сюжет с ослеплением великана-людоеда, в том числе одноглазого, находим в русской сказке «Лихо одноглазое» (женский персонаж) [Русские народные сказки, 1983, с. 230–231], древнегреческом мифе об Одиссее, арабской сказке о Синдбаде-мореходе. С арабской сказкой обнаруживаются и другие параллели. Например, ослепленному великану помочь оказывает женщина «огромнее его и еще более дикого вида» [Книга..., 1959, т. 5, с. 293]. В юкагирской сказке убегающему Бэрбэкину ослепший великан вдогонку кричит: «Ты так отсюда не уйдешь! К моей сестре попадешь — от нее не уйдешь!» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 31, с. 103], далее герой встречает Ульэгэру-червя. Затем он оказывается у людей-теней (духов), обратившихся в птиц и взлетевших на верхний ярус Нижней земли. В арабской сказке у людей-духов «появляются крылья, на которых они взлетают к облакам небесным» [Книга..., 1959, т. 5, с. 340]. Параллели обнаруживаются в мотивах: спасения героя сказки в лодке; река, по которой он плыл, уходила в тоннель под гору; упоминаются гигантские птицы. Кроме того, обнаруживается влияние фольклора русского старожильческого населения р. Индигирки [Фольклор Русского Устья, 1986].

эпос олонхо известен своей красочностью и фантазийностью. Распространившаяся в XX в. среди народов Севера грамотность позволила юкагирам познакомиться с литературой и фольклорным наследием других народов.

Значительно влияние библейского мифа на пространственный образ мира в этиологической сказке «Как Христос делал жизнь на Средней земле» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 9]. Структура мифологической Вселенной в ней такова. На Верхней земле живут *Хойллэ* ‘Боги’, православные святые, царь Соломон (*Шоромон*-царь), старик Ной, Христос, названный «отцом Хозяев Земли»²⁷. Под «Хозяевами Земли» подразумеваются обожествленные держатели стихий Природы — в качестве помощников Христа названы Хозяева воды, деревьев и растений. Они во главе с Христом отправлены на Среднюю землю для установления миропорядка после потопа. Обитателей Нижней земли представляют грешившие на Средней земле люди, среди них главный — Большая Острая Голова. В других фольклорных текстах на Нижней земле находится баня-пекло, здесь обитают Сатана, черти.

Образ трехъярусной Вселенной наиболее четко представлен в шаманских легендах и записях камланий. Наблюдая камлания шаманов лесных юкагиров, В.И. Иохельсон отметил значительный пласт корякских, тунгусских и якутских элементов [2005б, с. 273–288].

В индивидуальных восприятиях современных одулов структура мифологического мира имеет большую вариативность. Б.А. Рыбаков писал: «Значительная часть славян по принятии христианства, “Перуна отринуша”, но “отай” молились как комплексу богов, возглавляемому Перуном, так и более древним Роду и рожаницам». Такова была ситуация в древней Руси в XII в., ныне же языческие божества славян воспринимаются как анахронизм и не имеют культового значения. Иная ситуация у одулов: языческие берегини, хозяева стихий Природы, элементы бинарной и трехчастной раннешаманской и шаманской картин мира присутствуют в народных представлениях, устном народном творчестве, украшениях распашной одежды, изобразительном искусстве — словом, в самых различных сферах национальной культуры.

Итак, раннешаманская трехчастная картина мира зародилась на завершающем этапе двухчастной мифопоэтической Вселен-

²⁷ Ср.: на языке лесных юкагиров *шоромо* ‘человек’. Этот образ мира характерен только для пересказавшего сказку В.Г. Шалугина. Будучи подростком, он представлял, что внутри него, будто «на полках», живут его «люди», которые питаются тем, что ест он сам (МА).

ной, и введенная новая срединная часть первоначально обозначала возросшую общественную значимость женщин-посредниц, женщин-удаганок. Важно отметить, что раннешаманская модель с четным числом штрихов центрального украшения до сих пор сохраняется в украшениях женских одульских передников.

Славянские материалы показывают, что с патернизацией посредников верховное божество Род в короткий промежуток времени трансформировалось в мужского покровителя воинов и их предводителя-вождя. В раннегосударственных обществах Род стал воплощением мужской силы и власти, что семантически читалось как «добро», на женское начало наложилось противопоставленное добру «зло». Земля — зло — женское (также: низ — холодное — смерть и пр.) составили соответствующий семантический ряд, в котором первоначальные берегини — рождающие, кормящие и защищающие силы Природы были инвертированы по отношению к своему первоначальному смыслу. Семантические оппозиции пронизывают традиционную культуру якутов, у которых в условиях трехчастной шаманской Вселенной признаками Земли являются: женский — ноги — социальный низ — злой дух — север — ночь — рогатый скот — грязь. Этот концепт обнаруживается в языке, мифологии, фольклоре, обряде и т.д. [Габышева Л.Л., 2003, с. 157].

Подчиняясь новой трехчастной структуре мира, образ зла оказался включенными в мифopoэтические тексты. Местопребыванием его является Нижний мир, который, как новообразование, в разных национальных культурах и в разные хронологические периоды трактовался вариативно. В это время происходил процесс переосмыслиния цветового кода. «Человек соотносил с небом, Верхним миром, белый цвет, что соответствовало свету, исходящему от дневного неба; “нижнюю, противоположную небу часть Вселенной, — цитирует Л.Л. Габышева высказывание А.В. Подосинова в книге об ориентации по странам света в архаических культурах Евразии, — естественно было обозначать “черной” (темной) по цвету земли и понимать под ней саму землю” или Нижний (подземный) мир» [Там же, с. 120]. В славянском фольклоре образ Нижнего мира, по-видимому, четко не сложился. С принятием христианства в подземный мир в облике злодея Кощяя Бессмертного был «отправлен» Перун²⁸, низвергнутое богословами верховное языческое божество

²⁸ «Перун» — эвфемизм петуха, полагаем, что древнеславянский солнечный бог имел орнитоморфную природу. Отсюда название речных галек с отверстием в центре — «куриный бог», а также к Старому Новому году (13 января) говорят, что «день прибыл на куриный шаг».

[Жукова, 1996в]. Пока трудно сказать, какие мифические образы первопредков явились основой для формирования языческих патернизированных божеств славян.

В трехчастной Вселенной для уровня мужчин-посредников цветовые метафоры приближены к маркерам божественного Небесного отца. Центральная часть наскальной ат-дабанской грамматики включает колющее оружие, которое, как эквивалент мужской власти, следует принимать как символ мужского посредничества между Небом и социумом. Заметим, что атрибутами светской (не духовной) власти в русском государстве стали скит-петр и держава — символы мужского и женского начал.

С принятием христианства на раннефеодальной стадии государственности Руси дальнейшее развитие славянской языческой космологической концепции официально было прекращено. Привнесенная христианская религия сложилась в иной этнической среде, но содержала общечеловеческие мировоззренческие универсалии. В этой модели мира мужское начало на срединном уровне как сильное, воинственное, посредническое между богом и социумом более соответствовало устремлениям богатой иерархической верхушки закрепить за собой высшую власть в государстве. Теоретически трехчастная раннеславянская картина мира неминуемо вступила бы в стадию, близкую христианской, не будь она остановлена и разрушена на пути своего естественного развития. «Культ Перуна, с точки зрения русского книжника XI — начала XII в., — писал Б.А. Рыбаков, — только-только выдвинулся на первое место в системе многообразных языческих представлений и не вытеснил, а лишь оттеснил предшествующие культуры, которые оказались чрезвычайно живучими и доставляли значительно больше хлопот церковникам, чем быстро исчезнувший культ дружинного Перуна. Те самые княжеско-боярские круги, которые недавно вводили культ Перуна, очень быстро сменили его на христианство» [1981, с. 20]. Однако христианская доктрина также включает древний языческий животный и растительный коды. По сути, библейский сюжет о грехопадении демонстрирует ту же мифопоэтическую цепочку: дерево — червь (согрывающий змей) — рождение человека. В первой брачной паре женщина берет плод с дерева, семантика эпизода равнозначна нахождению бесплодной женщиной червя на дереве в лечебной магии юкагиров, тунгусов, якутов.

В логически выстроенной (Верховным Существом?) поступательной последовательности изменений от первичной картины мира ко всем последующим угадывается их универсальный ха-

рактер. Теоретически каждая национальная культура может найти свою «координату» на воображаемом векторе этой системы. Определенное место в ней занимает юкагирская мифологическая картина мира. Отметим еще раз, что она представляет собой, несмотря на внешние влияния, переходную космологическую модель от бинарного к трехчастному миру с оформляющимся штатом посредников (учтено на конец XIX в.), т.е. это все еще ранняя стадия шаманской картины мира. На данной стадии юкагирская культура находится уже длительное время.

В заключение приведем цитату из работы Б.А. Рыбакова, которая является ключом к пониманию культурно-стратиграфических напластований в славянской и юкагирской культуре. Благодаря авторскому видению проблемы славянского язычества для нас оказалось возможным выстроить гипотетическую цепочку Времени на материале юкагирских фольклорных и этнографических источников. «Русские люди эпохи Владимира Мономаха, давно уже числившиеся христианами, продолжали поклоняться *всем* божествам *всех трех стадий*: и архаичным упрыям с берегинями, и Роду с рожаницами, а «по украинам, отай» молились и недавно свергнутому Перуну. Этот вывод важен для нас принципиально, так как подводит к правильному восприятию эволюции религиозных представлений: она шла не путем полной смены старых верований новыми, а путем наслаждения, добавлением нового к уцелевшему старому... Глубина народной памяти измеряется десятками тысячелетий. Конечно, нам очень трудно уловить тот исторический момент, когда исчезает содержание того или иного символа и когда начинается бессознательная традиция, сохранение одной внешней формы без знания смысла изображаемого» [1981, с. 95].

Мифологизированная структура мира с разросшимся пантеоном и уровнями посредников обслуживает современное нам цивилизованное общество [Жукова, 2001].

Представления о первопредках и мире мертвых по данным фольклора и изобразительного искусства

Первопредки в мифопоэтических (письменных, изобразительных и др.) текстах составляют древнейший пласт представлений и обычно соотносятся с эпохой первотворений. В фольклоре народов Севера образы первопредков, соединяющие «все

части космоса как в пространстве, так и во времени» [Бессмертная, Рябинин, 1982], имеют различную степень сохранности. В исследовании по юкагирской культуре конца XIX — начала XX в. В.И. Иохельсон писал: «Два старика-рассказчика, еще помнившие старину <...> не могли мне ничего рассказать о юкагирском мироздании. На мой вопрос, не знают ли они какого-либо предания о начале мира и сотворении людей, они отвечали, что это знали древние люди» [2005а, с. XII].

У лесных юкагиров структурные модификации мифопоэтических Вселенных сопровождались трансформациями представлений о первопредках и особом мире мертвых.

В глубокой древности особого мира, где обитали бы души умерших, по-видимому, не существовало. Мир мертвых воспринимался как параллельный человеку мир теней. Тень *айбии* видима глазу человека, в отличие от поздних представлений о душе.

Человек и его *айбии* мыслились носителями особой жизненной энергии. Тени, отбрасываемые реальными предметами (например, деревом), могли ассоциироваться с фантастическими существами, умершими сородичами. Об этом может свидетельствовать особое отношение к тени человека: ее нельзя колоть, топтать. Здесь может быть обнаружен один из истоков совмещения культа предков и культа деревьев в традициях лесных юкагиров. Такие представления могли обусловить появление древних типов погребений, когда умершего оставляли на поверхности земли, во временном шалаше. В этот период, по-видимому, считалось, что жизненная энергия содержится в любой части тела человека.

Затем местопребывание магической силы стали отдавать кому-либо одному органу: глазам, голове, сердцу. Еще в начале XX в. юкагиры голову умершего уважаемого человека отделяли, приставляли к сделанному из дерева туловищу, одевали, возили с собой в качестве бога *Хойл'a*. Таких магических помощников — предков рода — накапливалось до нескольких персон, т.е. мир мертвых и мир живых существовали нераздельно, граница между ними была иллюзорной. Предки вещественны (*pars pro toto*) и всегда находились рядом.

К этому времени может быть отнесено появление мифологических рассказов и быличек о двойнике человека — его тени и привидениях.

В период функционирования мифопоэтической двухчастной (дуальной) модели мира стало считаться, что тени/души умер-

ших ниспосыпал на Землю Небесный божественный отец, а жизненная субстанция заключалась не в каком-то органе тела, а является мельчайшей реинкарнирующей частицей — душой. Из-за постоянного круговорота души-тени в вертикальной проекции Небо — Земля — Небо представления об особом мире мертвых, по-видимому, не сложились.

В трехчастной раннешаманской, а затем шаманской картине мира тени умерших отправлялись в особые сакральные территории. Поначалу это были места, малопригодные для жизни человека (как в мифе о черте *Кожэ*), расположенные вниз по течению шаманской реки, на другом берегу реки, моря, под землей. С *Айбидьи* ‘миром теней’ юкагиры стали ассоциировать нижнюю часть воображаемой трехъярусной Вселенной, т.е. подземный мир мертвых связан с рождающейся силой Земли. В *Айбидьи* все инвертировано по отношению к миру живых. Мифологическая Нижняя земля приобретала многоярусность, ее «заселили» предки, принявшие фантастический хтонический облик. Стали складываться образы хозяина Нижней земли — прародителя по мужской линии, главного персонажа юкагирской демонологии (Остроголовый, Одноглазый), его злокозненных помощников, прародителя по женской линии — все они олицетворяли силы зла.

Айбидьи из живущих могли посещать только шаманы. Умершие предки могли забрать *айбии* заболевшего человека, тогда шаман спускался в Нижнюю землю с целью вернуть душу и вылечить больного. В шаманских текстах одулов дорогу в мир мертвых охраняет старуха с домом, собакой и каменным скребком в руках [Иохельсон, 2005а, № 38].

Иногда подземный мир представлялся в виде фантазийного «шкафчика» *ажул* ‘конец’, имевшего трапециевидную форму с тремя полками-ярусами. Верхняя полка вогнута — это плоскость Средней земли, две другие — прямые. Под нижней частью пространство не имеет четких границ (записано от В.Г. Шалугина).

В одульской традиции сакральные и мало исследованные связи с миром мертвых имеет Луна.

В поздних записях конца XX в. в корпусе текстов космогнического и этиологического содержания создателем суши, людей, животных, жизни на Земле выступает персонаж христианской мифологии Иисус Христос. Нас будут интересовать тексты, касающиеся происхождения человека, в них могут содержаться элементы юкагирской национальной космогонии.

Сообщается, что люди появились в результате ударов Христа по земле, но не говорится, чем (ногой, посохом, молнией и пр.)²⁹: «По земле три раза ударит — голый человек выходит» [Лунное лицо, 1992, с. 33–34]. Вместе с тем определяется вертикальная направленность воздействия: божественное Небо — рождающая Земля. Антипод Христу — Большая Острая Голова «сам решил людей сотворить. Место расчистил, тальниковую палку взял, бьет ею по земле и говорит: “Лопачёк!”, не “Христос воскрес!”, а “Лопачёк!”. Как ударит, так голый черт выходит. Шесть раз так ударил — шесть чертей вышло. Он седьмой» [Там же]. Кроме констатации вертикальной направленности действий Большой Острой Головы необходимыми названы: расчищенное место, тальниковая палка (растительный код), магическое слово «Лопачёк», смысл которого рассказчик Н.М. Лихачев объяснить не мог. Тальник более чем другие деревья связан с водной и земной стихиями, одулы говорят: «Тальник землю держит» (записано от В.Г. Шалугина).

Возвратившийся Христос распорядился убрать чертей. «Тут Острая Голова и шесть чертей, как гагары в воду ныряют, так в землю воткнулись. В земле большая дыра появилась. Оттуда разные твари полезли — комары, мухи, оводы». Христос закрыл дыру, сделав дымокур из гнилых палок. В сказках народов Севера обычна связь хтонических существ с кровососущими насекомыми. Текст объясняет появление в юкагирской картине мира помощников главного демонического хозяина Нижней земли, отверстия, связующего миры, обнаруживается их семантическая связь с шаманской птицей гагарой.

Другой текст, о котором уже шла речь, сообщает, что Христос сделал храм и ходил, «собирал нужное для того, чтобы делать людей». Дав еду собаке-сторожу, черт вошел в храм, «начал на людей плевать, харкать». Христос исправил ситуацию: «Те люди, которых <...> очистил полностью, с хорошим харак-

²⁹ Ср. в тексте «Миф об огне»: «...с неба что-то темное медленно падает. Пригляделись [юкагиры]: человек, держа палку, на землю спускается... Тот человек из подмышки вытащил палку [и говорит]: “Палку черным концом на землю положите, щепки соберите, стружку ольховую сверху положите, тогда огонь появится”». Затем человек, названный небесным, «улетел на небо к Богу» [Фольклор юкагиров, 2005, с. 484–485]. Миф объясняет появление способа добывания огня трением, сверло для этих целей называлось *чулэд-омнилочидик* ‘древних людей огня делатель’ [Иохельсон, 2005б, с. 604]. Возможно другое название орудия для добывания огня — *йэбидэ* ‘палка, посох’ [Там же, с. 454]; ср. *йэбильэ* ‘огонь’, старинное слово. *Йэбильэ* приносят жертвы и адресуют молитвы [Там же, с. 207].

тером, те, которых плохо очистил, с плохим» (ПМ П.Е. Прокопьевой, опубл. [Жукова, Прокопьева, 1991, № 3]).

Согласно мифу, записанному на р. Анадырь в конце XIX в., добрый и злой духи создали человека «неизвестно из чего». Злой сделал его костлявым, без тела. «Тогда добрый сделал поверх костей мясо и тело, только — по просьбе злого духа — оставил непокрытыми конечности пальцев, т.е. ногтей» [Дьячков, 1992, с. 231].

Следующий миф объясняет появление у человека гениталий после того, как черт под именем Невидимый дал женщине красную, мужчине — черную ягоду³⁰. Увидев это, Христос сказал женщине: «Тогда ты несчастливая», мужчине: «Увидишь, плохое будет. Давно такого не было» [Заветный фольклор..., 2008, с. 25]. Женщина в мифе получает отрицательную коннотацию, она изначально «несчастливая»; антагонистичность демиургов здесь спроектирована на людей.

В следующем тексте боги отправили Христа с помощниками на Землю для ликвидации последствий потопа и определения дальнейшей судьбы человека и животных. «Люди жили, питаясь растениями, как животные. Христос их научил, накормил хорошей едой, людьми сделал <...> животных и птиц, которые плохо себя содержали <...> [боги] к человеку приучили, научили человека, как с ними вместе жить, оберегать их, кормить. В это время человек начал жить вместе со скотом, собаками, птицами <...> [Христос] человеку ум увеличил. Подумал, что он [человек] после на Земле будет все видеть, устраивать, охранять и такходить» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 9]. После потопа люди стали вести производящее хозяйство — «жить вместе со скотом, собаками, птицами». Мифический потоп выступает маркером границы времен: до него — грешные (язычники), затем — новая христианская картина мира с Христом — создателем жизни на Земле и его антиподом-язычником Большой Острой Головой. Образ предка-черта под именем Большая Острая Голова унаследован из картины мира древнего периода, впоследствии с развитием шаманских представлений актуальным становится образ предка-шамана. Предок по женской линии не нашел места в этой новой христианской картине мира. В отличие от антропо-

³⁰ Сходный мотив записан у хантов [Мифы..., 1990, № 1]. В нганасанском мифе к двум голым с сотворенным богом людям пришел третий «человек» и дал поесть траву. В результате у людей появились половые признаки, «стало им стыдно, и закрыли они себя травой». Бог, увидев это, покинул их [Мифологические сказки..., 1976, с. 162].

центристских мифов юкагиров, в мифологии народов Севера, например нганасан, светлое национальное божество сохранило первоначальный зооморфный облик³¹.

Цикл рассмотренных одульских мифов создан с позиций дуализма и с мужскими демиургами — воплощениями божественного и низменного. В этой трехчастной Вселенной человек греховный и питающийся растениями должен уподобиться Хозяину Земли, Христу. На эту христианизированную мифологическую картину мира в начале XX в. наложила отпечаток государственная атеистическая концепция. Писатель и ученый, одул Н.И. Спиридонов (Тэки Одулок) писал: Природа живет «такой же жизнью, как он [человек] сам <...> Человек верит в полноту своих сил над Природой, в свою способность заставить Природу служить его целям» [1996, с. 53].

В обширном культурном «поле» дохристианского времени архаические образы первопредков юкагиров³² лучше всего исследованы в словесных и изобразительных текстах. Анализ источников позволил вычленить в юкагирских материалах широко распространенный в мифopoэтических традициях образ Мирового Древа.

Мужские образы первопредков

Народная изобразительная традиция одулов конца XIX — XX в. включала реалистичные и условные фигуры людей. Среди изображений людей на предметах материальной культуры наиболее известны рисунки на берестяных пиктографических пись-

³¹ Это нганасанский *Moy-ta* ‘Земли олень’, родителями которого выступают женщина и «белый человек» (аналог христианского Бога?). «Белый человек» напутствовал сына — Земли оленя: «Поверхность Земли ты будешь сторожить... Ты будешь новой Земли богом. В будущем тебе эту Землю всегда хранить надо будет... Когда-нибудь здесь люди родятся. Ты их храни» [Окладников, Мазин, 1979, с. 60–61]. *Moy-ta* сформировал человека, горы, металл, тучи, дождь, временную периодизацию года и все живое на Земле, а также защитил Землю от других летающих «богов-оленей», т.е. от языческого зооморфного многобожия. Нганасанский Земли олень функционально приближен к Христу, устроителю жизни в мифах юкагиров, однако Христос часть своих функций передоверил человеку: он «после на Земле будет все видеть, устраивать, охранять».

³² Древний юкагирский род был составным и включал группу кровнородственных семей и семей, объединенных проживанием на одной территории. Во главе рода стоял самый старший мужчина *полут* ‘старик’. Основная группа рода состояла из семей, имеющих общего предка *кудэйэ*, *йэхлол-кудэйэ* ‘праородитель’, *миибэдэээт-хаха* ‘дедушка по обычая’ или *шаан-лархууль* ‘корень дерева’ [Иохельсон, 2005б, с. 174]. В.И. Иохельсон не приводит название предка по женской линии, возможно, это *шаан-лархууль*.

мах. Одульская письменность представлена несколькими типами; для каждого народной традиции выработала специфические изобразительные приемы. Рассмотрим два основных типа.

К первому типу относятся промыслово-дорожные письма мужчин, рисунки на них выполнены в реалистической манере. На изображенных людях различимы одежда, головные уборы, рядом сопутствующие предметы: нарта, посох, лыжи, ружье, лодка, жилище и пр. (табл. VII, 3).

Второй тип включает любовные письма девушек с условной прорисовкой человеческих фигур. В девичьих письмах фигуры людей переданы в виде пера/стрелы/дерева (табл. V, 1a–в, 2). Основа абриса человека здесь предельно проста и выполнена однолинейным способом (термин С.В. Иванова): это вертикальная линия, верхняя часть ее острая и соответствует голове; нижний конец линии раздваивается, как бы образуя ноги, две наклонные от вершины вниз — руки. Голова специально не обозначена, напротив, верхняя часть антропоморфной фигуры подчеркнуто удлинена. Такой же простейший растительный узор *өнмиэдээ* значительно меньшей величины имеется в современных этнографических материалах одулов (табл. IX, 1a, б). Высказано предположение, что графика вычлененной из девичьих пиктограмм остроголовой антропоморфной фигуры и орнаментальный мотив *өнмиэдээ* восходят к образцам древнего наскального искусства аборигенных племен Якутии.

Остроголовый абрис обнаруживается в изображениях людей начиная с периода раннего неолита (табл. XIII, 3). У фигур руки и ноги переданы косыми черточками, а туловище, шея и голова не обозначены и представляют единую вертикальную линию. У некоторых ноги переданы как продолжение туловища, т.е. находятся в позиции «вместе». Рисунки встречаются группами или отдельно, а также в композициях с круглоголовыми и рогатыми персонажами. Некоторые изображения имеют подчеркнутый признак пола — фаллос, трехпалые конечности. Впоследствии остроголовые фигуры оказались включенными в космогнические композиции (см. гл. 1, разд. «Общие доминантные темы...»).

Прапредок одулов Дедушка с Остроконечной Головой обитает в нижнем ярусе подземного мира, считается главой злых духов и специально охотится за людьми [Иохельсон, 2005б, с. 222; Туголуков, 1979, с. 113]. В текстах он выведен антиподом Христу под разными именами — *Йоодэйисъэнъулбэн* ‘Острая Голова’, Большая Острая Голова, *Эллэдулбэн* ‘Невидимый’, Сатана,

Черт. Внук шамана Н.М.Лихачев описал его следующим образом: фигура, как у человека, с двумя руками и ногами, голова, как пешня³³, острыя, длинная, до полуметра длиной. Лицо шириной в четыре пальца, рот от уха до уха, во рту четыре зуба. Два глаза маленькие, круглые, как шилом проткнутые, в темноте горят, все видят (МА). Образ остроголового первопредка мог сложиться как собирательный.

Ограниченнную информацию о голове или головном уборе шамана дают материалы В.И.Иохельсона. «Каждый юкагирский род, — писал он, — происходил от определенного шамана. Таким образом, в одном лице получилось слияние и предка, и шамана, что привело к развитию культа шамана-предка <...> Древний юкагирский шаман олицетворял свой род» [2005б, с. 236]. Одулы изготавливали изображения предков-шаманов и помещали их на деревьях. Деревянная фигура, «подвешенная за косы» (?), по-видимому, с удлиненной головой, находилась на старой лиственнице. «Это была фигура высотой пять футов, грубо вытесанная из бревна. Небольшие зарубки на ее поверхности обозначали шею, отделяющую голову от туловища, а рот был обозначен глубокой линией. Два отверстия со вставленными в них камнями обозначали глаза. Живот представлял собой корытообразное возвышение, ниже которого бревно расщеплялось пополам, образуя ноги» [Там же, с. 240]. Возможной имитацией остроголовости является конусовидный головной убор юкагирских шаманов конца XIX — начала XX в. (табл. XIII, 4).

В XX в. в связи с переходом на покупную одежду юкагиры перестали шить повседневные островерхие шапки, однако известно, что островерхая шапка *куратли* входила в комплект погребальной одежды [Туголуков, 1979, с. 92].

Приведенные примеры обнаруживают малоисследованные, но вполне определенные связи между остроголовыми антропоморфными наскальными рисунками, деревянной скульптурой и мифологическими представлениями об Остроголовом первопредке, абрисом человека на девичьих пиктограммах и современным узором *өнмиэдзи*. Если хронологический промежуток между пиктограммами и современным узором *өнмиэдзи* составляет примерно 100 лет, то от рассматриваемых древних наскальных изображений они отдалены на 6–4 тыс. лет. Однако стилевые

³³ Интересно, что на языке лесных юкагиров *чолбо* ‘пешня’, *чолбой* ‘долбить, толкать’, *чолборо* ‘заяц’ — тотемное животное ясачинских юкагиров. Заяц, полагаем, является зооморфным эквивалентом Остроголового прародителя, отсюда тотемическое самоназвание одулов: «Заячий люди», «Заячий род».

особенности образа человека обнаруживают явную преемственность от древности к современности.

Пиктограммы одулов демонстрируют два приема передачи облика человека. В реалистических рисунках мужского промыслового-дорожного письма форма головы персонажей преимущественно круглая, в девичьих — фигуры мужчин и женщин одинаково остроконечны. Учитывая, что материалом для тех и других писем служила береста (рисовали на ней концом небольшого ножа), можно заключить, что разница в прорисовке фигур заключается не в технике получения рисунков или использованном материале. Между двумя типами одульских пиктограмм существуют различия по половому признаку (мужские — женские), возрастному (мужчины промысловики — девушки), содержательному (промыслово-дорожные — любовные), изобразительному (реалистичные — условно-графические), социально-общественному (бытовые — сакрализованные). Мужские письма относятся к бытовым, изображавшим жизненные реалии (сцены кочевок и промысла, топографические зарисовки). Женские письма — сакрализованные, так как на них графически переданы узы любви и дружбы, печаль и радость, а также «мысли и заботы» умершего человека об оставшихся родственниках (см. табл. V, 1a — женское изображение, перевернутое головой вниз).

Система двоичных противопоставлений имеет глубинные корни в психофизиологической природе человека и обнаруживает себя в ранней изобразительной деятельности. Высказано предположение о существовании в верхнем палеолите двух типов изобразительной деятельности — реалистической и схематической. Схематические изображения могли быть связаны с магическими церемониями, а реалистические — с воспроизведением конкретной действительности [Филиппов, 1972]. Пролонгирование этой древней традиции хорошо иллюстрируют юкагирские пиктограммы. Соответствующая системность получила отражение в языкоznании: «...деление на группы в зависимости от пола и возраста, наблюдаемое в таких (живущих в условиях родового строя. — Л. Ж.) обществах, ведет к соответствующим различиям и в языке. Так, в чукотском языке различались мужское и женское произношение... Сходные явления отмечаются и в некоторых других языках народов Севера, а также в монгольских языках» [Иванов, 1958, с. 9]. Подобное явление зафиксировано у юкагиров [Иохельсон, 1898, 1934] и эвенков [Варламова, 2008а, с. 61–62].

Изучение одульских пиктографических писем показывает, что прерогатива в изображении остроголовых людей принадлежит женщине (в пиктограммах — девушкам, в орнаментальном искусстве — женщинам-мастерицам). Примечательно, что остроголовые фигуры сопряжены не с промысловско-дорожной тематикой, а с темой супружества, продолжения рода, связью с загробным миром. Если в мужских письмах дороги — реальные перекочевки семьи и маршруты промысловиков, то в девичьих показаны «дороги» чувств, мыслей и образов, т.е. ирреальные связи и представления. Остроголовые прорисовки людей в пиктограммах указывают на существование семантических связей с темой продолжения рода, предками и первопредками, т.е. указывают на временные отношения. Пространственные отношения нашли воплощение в мужских письмах, многие из которых, по словам В.И. Иохельсона, представляют собой «зародыши географических карт». Таким образом, одной из особенностей одульских пиктограмм являются запечатленные в них пространственно-временные отношения, заключенные не только в сюжет пиктографического рисунка, но и в трактовку образа человека.

Известно сосуществование двух типов изображения человека, остро- и круглоголовых, в наскальном искусстве древней Якутии. Предпринятое нами сопоставление антропоморфных изображений периода позднего неолита — бронзового века (II—I тыс. до н.э.) с изображениями раннего железного века (I тыс. н.э.), по материалам писаниц бассейна р. Алдан [Окладников, Мазин, 1979], показало, что остро- и круглоголовые фигуры сосуществовали одновременно, имели общий базовый иконографический фонд, согласуясь в типах и вариантах (определеняемых по положению рук, ног, трехпалости, рогатости). В рисунках раннего железного века, имеющих свои особенности, обнаруживаются генетические корни антропоморфных изображений предшествующего периода (табл. XIII, 5), простейший однолинейный остроголовый абрис в них преобладает над всеми остальными [Жукова, 1988].

Сопоставление показывает, что в указанные периоды на писаницах бассейна р. Алдан в иконографии людей одинаково применялись оба типа прорисовок. Определяются эти различия половыми признаками рисовальщиков или отражают пространственно-временные отношения, не ясно. Отдельные сюжеты — древние наскальные пиктограммы, рассматриваемые не в отрыве, а в тесной связи с общей базисной философской моделью первичного общества, возможно, помогут ответить на этот во-

прос. Не исключено, что в основе различий древних иконографий лежат этнические процессы прошлых исторических периодов, связанные с перемещением значительных масс людей. Вот что писал по этому поводу в начале XX в. профессор В.И. Огородников: «По окончании ледникового периода Сибирь была заселена неизвестными охотничими племенами длинноголовой расы, переживавшими еще каменный век. Впоследствии с юга явились сюда короткоголовые и потеснили их к северу, отчасти же смешались с ними... Кто были эти древнеазийцы — мы не знаем. Известно только, что смешение их с короткоголовыми создало то племенное разнообразие, которое и в настоящее время замечается среди их позднейших потомков. К числу последних относят юкагиров, чуванцев, камчадалов (или ительменов), коряков, чукчей, гиляков и айнов» [1920, с. 146–148]. Точку зрения В.И. Огородникова разделяли и американские антропологи во главе с А. Хрдличкой. В частности, они «высказали гипотезу о раннем заселении [Алеутских] островов представителями длинноголового антропологического типа и сменой его более поздним широкоголовым населением» [Окладникова, 2003, с. 82].

В гл. 1 настоящего издания приведен пример сочетания в современном изобразительном искусстве лесных юкагиров остро-, кругло- и рогатоголовых антропоморфных фигур (см. с. 31–33). В этом комплексе круглоголовые (4 экз.) преобладают над остроголовыми (1 экз.) фигурами. Мужской остроголовый охранитель по изобразительным характеристикам близок вырезанным из дерева духам-посредникам эвенков-орочонов (табл. XIV, 1а, б).

О культовой пластике ороочонов А.И. Мазин писал следующее: «Почитаемыми охранителями, своего рода оберегами-талismanами эвенкийской семьи были идолы *ментая*. Они использовались во множестве вариантов, сводившихся к одному типу. Это столбик из лиственницы со стилизованной антропоморфной головкой на конце. В некоторых случаях небольшими надрезами ножа намечались шея, глаза и рот. Руки и ноги не исполнялись. Фигурку идола втыкали заостренным концом в землю у входа в жилище или вешали над входом, клади в детскую колыбель и т.д. Идол *ментая* в религиозных верованиях и обрядах верхнеамурских эвенков играл очень большую роль. Он противостоял злым подземным духам, недоброжелательным шаманам и их духам, был охранителем семьи, святынь рода и посредником между *Сэвэкичан*, *Сэвэки* и *Энекан Буга*» [1984, с. 30]. Характерно, что у *ментая*, так же как у юкагирского

мужского охранителя домашнего очага *йуөйа*, заострена голова, не выражены конечности. Очевидно, *ментая* имели различную высоту, глаза и рот изображали редко, в отдельных случаях намечалась шея.

Другой аналог юкагирской остроголовой фигуре из дерева находим в антропоморфных идолах *шэнкэнах*, встречающихся в Южной Якутии в святилищах у скал с рисунками или без них (табл. XIV, 2). Культовые антропоморфные идолы считались посредниками при общении человека с божеством Энэке-бугады — хозяйкой рода и природы. «Изготовив такого идола-шэнкэна на конце березовой, сосновой или еловой палки, эвенки высказывают свои просьбы, а затем ставят идола к скале с рисунками» [Окладников, Мазин, 1976, с. 106]. Подобный кульп прослеживался до самого последнего времени у писаниц нижней Олекмы, Амги, Алдана и средней Лены. Антропоморфные идолы *шэнкэны* и идолы *ментая* орочонов по своему абрису и посреднической функции между человеком и божеством следует считать принадлежащими к одной группе магических предметов. К этой же группе предметов, по-видимому, примыкает юкагирский мужской остроголовый охранитель *йуөйа*. Обнаруживается общая мифопоэтическая основа одульских и орочонских деревянных остроголовых идолов, их охранные и посреднические функции указывают на глубинные связи с культом предков.

В статье о якутских коновязях *сэргэ* исследователь В.Ф. Яковлев приводит скульптурное антропоморфное изображение из дерева, сочетающее в себе черты юкагирско-эвенкийской и якутской культур [Яковлев, 1988]. Столб обнаружен в глухом лесу в местности Арылах Мегино-Кангаласского района Якутии, высота его 1 м 20 см, изготовлен в традиции идолов *йуөйа* — *ментая*: на заостренной верхней части вырезана личина, зарубками отмечена шея, конечности не обозначены (табл. XIV, 3). Столб был вкопан в землю, в его центральной части имеется круговая выемка, позволившая считать описываемое антропоморфное изображение якутской коновязью *көрбүөччу*. Не исключена возможность использования коновязи в шаманском обряде посвящения коней злым духам Верхнего мира³⁴.

³⁴ «Согласно религиозным верованиям якутов, злым духам Верхнего мира посвящался конный скот различных мастей. Коня, посвященного духам Верхнего мира, отпускали на волю... Коновязи, использованные при исполнении обряда посвящения скотины духам, по окончании обряда уносились в лес и оставлялись там в укромном месте, так как, по верованиям якутов, считалось греховным трогать эти коновязи» [Алексеев, 2008а, с. 171].

Изобразительные особенности данного культового предмета, по нашему мнению, имеют отношение к юкагирско-эвенкийской традиции изготовления ритуальных предметов — идолов из дерева.

Кроме описанных особенностей идол-коновязь имеет дополнительную деталь украшения: на столбе одно под другим по вертикали вырезано девять небольших выемчатых углублений, пять из них расположены над круговой вырезкой, четыре — под ней. Круговая вырезка разделяет количество выемчатых углублений на нечетные и четные: 5 + 4. Вертикальное расположение углублений и их числовая символика обнаруживают семантическое противопоставление: мужское — женское, верхнее — нижнее, небесное — земное и пр. На эту дополнительную деталь автор статьи не обратил внимания, между тем она вновь приводит нас к этнографическим материалам юкагиров и к древним наскальным рисункам Южной Якутии. В этнографических материалах одулов вертикальное расположение выемчатых углублений обнаруживается, например, в пиктограммах с изображением женской косы, календаре *шэбэшиэ*, выполненном в виде столбика с зарубками (табл. XIV, 4), бревне с зарубками *пэйдубэ*, служащем лестницей. Вертикальные и горизонтальные ряды однотипных изображений известны среди наскальных рисунков Якутии (табл. XV, 1a). Вертикальный ряд рисунков лосей-самцов с писаницы Булгунняхтах (табл. XV, 1б) означает, возможно, количество добытых промысловых животных³⁵. Прием фиксации охотничьей добычи в виде вертикальных или горизонтальных рядов известен на многих писаницах региона. Такие рисунки на скалах были связаны с определенными охотничими обрядовыми действиями, направленными на испрашивание у почитаемого божества охотничьей удачи, умножения промысловых животных в тайге и благодарение за удачный промысел. Вертикально нанесенные тычками по сырой глине украшены сосуды позднего неолита (р. Алдан) [Федосеева, 1980, с. 18], этим же временем датирован рисунок плоскодонного сосуда с падающим в него «благодатным дождем» на алданской писанице [Окладников, Мазин, 1979, табл. 52]. Символику дарения имеет древнекитайский знак «и», графика состоит из сосуда с падающими в него каплями [Крюков, 1988, с. 58].

Вышеизложенное позволяет предположить, что нанесенные на идоле-коновязи выемчатые углубления можно рассматривать

³⁵ Ср. с методом счета по картинкам в педагогике при начальном обучении математике детей младшего возраста.

как свидетельства магического испрашивания или благодарения божеств и духов-покровителей.

Необходимо отметить еще одну особенность древних и современных изображений первопредков. Исследования А.П. Окладникова, А.И. Мазина, Н.Н. Коцмара показали, что в иконографии людей раннего неолита присутствует остроголовость, а рисунки остроголовых трехпалых людей появились в период среднего — позднего неолита и воспроизвелись на протяжении всего существования наскального искусства Якутии, включая ранний железный век. Трехпалость сопровождает как мужские, так и женские фигуры: трехпалые руки, предположительно у остроголовой матери-прародительницы (табл. XV, 2a); трехконечный, «трехпалый» фаллос у островерхой антропоморфной фигуры (табл. XV, 2б). Трехпалость отмечается у остро-, кругло- и рогатоголовых персонажей наскального искусства, в том числе орнитоморфных и фаллических (табл. XIII, 3, 5). Единичны рисунки трехпалых лосей [Окладников, Запорожская, 1972, табл. 50, 77] (табл. XV, 3).

Трехпалые персонажи прослеживаются в фольклорных материалах и орнаментальном искусстве таежных охотников верхней Колымы. От В.Г. Шалугина записаны несколько текстов, в которых действуют трехпалые персонажи. В мифе «Как черт *Коже* без земли остался» под хтоническим чертом *Коже* рассказчик подразумевал птиценогого великана, отпечатки ног или обуви которого сравнивал со следами птичьей трехпалой лапы (скорее вороньей, чем утиной) [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 8, с. 134]. Главный герой сказки «Петр Бэрбэкин» на нижнем ярусе Нижней земли попадает в пещеру трехпалого Одноглазого Великана:

«...у того человека посреди лба только один глаз. Зубы на тесла похожи. На правой руке мизинца и безымянного пальца нет. На левой руке мизинца и большого пальца нет» [Там же, № 31].

В образе Одноглазого Великана *Иркин Аудьэйнъулбэн* выступает поверженный герой, который в отдаленные времена жил на Средней земле, был «предводителем людей» (предком?), за совершенные грехи Хозяином Земли отправлен на Нижнюю землю. Предварительно его лишили одного глаза, четырех пальцев на руках, на ногах обрезали сухожилия. В.Г. Шалугин пояснил, что каждый палец на руке имеет свой символический смысл: так, указательный обозначает самого человека, мизинец — его покровителя и учителя. Символическое значение других пальцев осталось невыясненным. Отсутствие мизинцев на обеих руках

может означать отсутствие мудрости, осторожности, а также защиты со стороны каких-либо покровителей. Сохраненные два указательных пальца акцентируют самость персонажа (агрессивность, не укroщенную знанием).

Рассказчик не охарактеризовал форму головы Одноглазого Великана. Этот персонаж сопоставим с чертом Острые Головы, также пребывающим в нижнем ярусе подземного мира. Сравнение этих двух образов юкагирской демонологии обнаруживает следующие общие черты:

- обитают в нижнем ярусе Нижней земли;
- персонажи мужского пола имеют человекоподобные фигуры и облик;
- при описании внешности акцент делается на глаза, зубы, конечности;
- совершают греховные поступки;
- имеют некоторое число помощников;
- местом пребывания черта Острые Головы является не только Нижняя, но и Средняя земля, где он специально охотится за людьми. Одноглазый питается мясом добытых зверей, но, возможно, это потенциальный людоед (глотает топорик вместе с прилипшим к нему мизинцем героя);
- Острые Головы считается первопредком одулов; Одноглазый в прошлом был человеком-великаном на Средней земле, «предводителем людей».

Различия заключаются в основном в описании внешнего облика персонажей:

- форма головы черта Острые Головы известна, Одноглазого — нет;
- Острые Головы имеет два глаза «маленькие, круглые, как шилом проткнутые, в темноте горят, все видят», у Одноглазого, соответственно, один глаз;
- у первого «рот от уха до уха, во рту четыре зуба», у второго — «зубы на тесла похожи»³⁶;
- у Одноглазого деформированы конечности: имеет трехпалые руки и обрезанные сухожилия на ногах для ухудшения возможности передвигаться. Первоначально персонаж не был наделен демоническими качествами, черты хтонического существа он приобрел как возмездие за греховные поступки. Острые Головы является предводителем грешных людей.

³⁶ Интерес вызывает указание на зубы персонажей — возможен зооморфный код предка (заяц?).

Одноглазый находится в постоянном соперничестве с другим великаном — представителем враждебных ему сил, отобравшим «его людей»-помощников. Сказка указывает, что оба дерущихся похожи «то на горы, то на еще что-нибудь». В этиологическом мифе «Как Христос делал жизнь на Средней земле» Большой Острой Голове противостоит Христос.

Обнаруживается некоторый параллелизм главных хтонических мужских персонажей. Различия и сходства образов при дальнейших исследованиях могут оказаться дополняющими друг друга, возможно, в прошлом существовал общий мифологический источник.

В современном орнаментальном искусстве одулов трехконечный узор *оожии нодо нойл* ‘утиные ножки’ с символикой благопожелания украшает предметы, изготовленные преимущественно для промысловиков (табл. IX, 2а, б).

Символика чисел в одульской культуре еще не была предметом специального исследования, без сомнения, она имеет древние корни. Вероятна семантическая связь цифры «три» с культом предков: при посещении кладбища в пос. Старое Нелемное В.Г. Шалугин на каждую могилу клал зеленую ветку лиственницы с тройной развилкой; при «кормлении» огня юкагиры льют в костер водку тремя небольшими порциями и разламывают на три части папирису (МА)³⁷.

Обобщив собранные материалы, сделаем следующие выводы:

- хронологически ранними на писаницах Якутии являются изображения остроголовых людей (см. с. 30 наст. изд.);
- представления одулов о времени тесно связаны с остроголовыми первопредками, абрис которых обнаружен в женских пиктограммах (антропоморфные фигуры мужчин и женщин), фольклоре, народных воззрениях, изобразительном искусстве;
- перемещения в пространстве, освоение территорий, составление карт запечатлены в мужских письмах, абрис человека в них преимущественно круглоголовый; круглоголовость преобладает в культовой деревянной скульптуре одулов конца XX в.;
- в опубликованных фольклорных текстах круглоголовость как характерная особенность внешнего облика персонажей неизвестна, кроме ущербного Пузырь-головы (см. гл. 3, раздел «Отношение к голове и другим частям тела»);

³⁷ О семантике цифры «три» в фольклоре одулов см. последний раздел данной книги.

— представления о круглоголовости предка в мифологии одулов не прослеживаются;

— остро- и круглоголовые абрисы человека в юкагирской изобразительной традиции могут быть рассмотрены в связи с предположениями В.И. Огородникова о двусоставности этнического ядра аборигенов Северо-Востока Азии.

Анализ приведенных материалов показал, что в культурном поле одульского искусства образы первопредков в прошлом имели ключевое значение. В народной сказочной традиции Остроголовый предок, специально охотящийся за людьми, смыкается с древним людоедом *Чуолиды Полут'ом*. Дальнейшее накопление этнографического и фольклорного материала позволит получить дополнительные данные о мифологических корнях мужских прародителей юкагиров.

Женские образы первопредков

В девичьих пиктограммах одулов, в материалах наскального искусства Якутии и сопредельных территорий фигура человека совмещена с изображением дерева-елочки: у антропоморфных фигур пространство между «руками» и «туловищем» заполнено параллельными косыми линиями — «ветвями» (табл. V, 1a–в). В этнографии известны примеры, когда фигура человека читается в контексте с изображением животного, птицы, насекомого (например, зоо- и орнитоморфные божества Древнего Египта). У нганасан «“Матери Оленей” имели вид голых женщин, но с рогами на голове» [Окладников, Запорожская, 1972, с. 82]. Представления связаны с первобытной верой в тотемного первопредка, культом плодородия, идеей продолжения и процветания рода, поклонением матери-прародительнице. Образ матери-прародительницы является одним из главных в структуре первобытных мифов.

Народы Сибири мать-прародительницу представляли в образе Оленихи-матери, бело-молочной кобылицы или, как показал анализ древних наскальных рисунков Монголии, в виде многоруких-многоногих антропоморфных фигур [Новгородова, 1984]. Многорукие-многоногие фигуры известны на обширной территории Северной и Восточной Азии — в Корее, Китае, Монголии, Южной Сибири, Забайкалье, Верхнем Приамурье (табл. VIII, 3a). «Вертикальная пирамида каждой <...> составлена из трех фигур, расположенных одна над другой, так что ноги верхней фигуры являются в то же время руками второй, а ноги

второй — одновременно руками третьей. ...Ноги последней фигуры широко расставлены, изогнуты в коленях, и между ними чисто символически показан будущий ребенок... Петрограф красноречиво выражает суть древнего мифа о матери как источнике жизни, как олицетворении возрождающейся и умирающей природы. ...Трехступенчатая фигура демонстрирует диахронно существовавшие поколения женщин, которые связаны в протяжении времени: это своего рода дерево жизни, где счет родства ведется по материнской линии» [Новгородова, 1984, с. 43–44].

Графика образа матери-праородительницы представлена в разных вариациях — в виде трехступенчатой фигуры, многоступенчатой елочки-шеврона, с головой треугольной, ромбовидной или острой. Широко расставленные ноги иногда приобретают форму прямоугольного основания (графический символ Земли-матери); фигуры в значительной степени схематизированы, в них отмечены лишь отдельные характерные детали. Такие изображения известны в Якутии на ленских писаницах Часовня, Тойон-Ары [Окладников, Запорожская, 1972]. Своими очертаниями они во многом сходны с монгольскими: широко расставленные ноги, руки, «елочка» вдоль туловища (табл. VIII, 3б)³⁸.

Наши полевые материалы показывают, что одульские представления о предках сопряжены с темой растительности: травой и деревьями. На молодой лиственнице оставляют верхушку в качестве головы, ветки пониже обламывают, оголяя ствол — это «шея», затем по обе стороны оставляют по одной крупной ветке — это «руки», под которыми ствол также частично очищают (табл. XV, 4). Изготовленная таким способом антропоморфная фигура *орполубэ* ‘что-то висит’ ассоциируется с именем ее создателя, а само дерево называют «дерево, имеющее хозяина». После смерти человека *орполубэ* остается символическим вместилищем его души. У одулов старые родовые деревья *орполубэ* пользуются большим уважением и почитанием, в них видят живое воплощение предков. Считается, что *орполубэ* имеет связь с *айбидьи*, миром мертвых. «Пойду, маму посмотрю», — скажет юкагирка, погладит по стволу, поговорит, пожалуется, покажет детям: «Вот, моей матери не стало. Вот моя мать стоит» (записано от Е.Н.Дьячковой). Воплощенный в дереве предок имеет

³⁸ Вариантами графем женского плодородия и рожениц на писаницах бронзового века Якутии являются вычлененные части тела: широко расставленные и согнутые в коленях ноги в виде буквы М и детородный орган. Графемы имеют определенные сходства с древнекитайскими пиктограммами [Алексеев, Пеньков, 2006, рис. 1].

естественную островерхую макушку; лиственница, у которой верхние ветки разрослись, образуя скопление, называют «дерево с шапкой» (возможно, *йоосъэраа*, от *йоосъэ* ‘куча’). Современные юкагиры считают, что «дерево, имеющее хозяина», может оставить любой, даже приезжий человек, т.е. пол, возраст и национальность не имеют значения. Таким образом, *орполубэ* является совмещением дерева с личностью конкретного человека [Жукова, 1988].

В то же время старые родовые деревья могли воплощать поколения женщин во времени. Отдаленный аналог такому явлению находим в сказочном тексте, записанном В.И. Иохельсоном.

Утром отец и мать обнаруживают, что взрослый сын ушел из дома. Прождав до вечера, отец намерен отыскать сына и передать важное сообщение, касающееся его жены. Он просит свою жену подать дорожную одежду, лук со стрелой. Жена сама изготавливает и дает мужу лук («лиственничную ветку, натянув, дала») и стрелу («талину, приготовивши, дала»).

Муж «до большой безлесой поляны дошел. Упомянутую свою стрелу вверх бросил. Сказал: “С концом-невидимкой деревом сделайся”. На то дерево поднялся. До верхушки дошел, потом смотрит: сын его немножко (с трудом) виднеется. Потом закричал...» [Иохельсон, 2005а, № 5].

Сын получил нужную информацию и поступил так, как велел отец. Основные элементы этого фрагмента сказки следующие:

- лук и стрелу мастерит женщина из подручных материалов (это ритуально-магические предметы, изготовление которых не мотивировано промысловыми целями);
- избирается соответствующее место — большая безлесая поляна;
- с заклинанием мужчина бросает стрелу вверх (стреляет из лука);
- происходит волшебное превращение стрелы в дерево «с концом-невидимкой»;
- мужчина достигает верхушки волшебного дерева;
- существует возможность через время и расстояние (один день пешего пути) увидеть сына, сообщить информацию и быть услышанным им.

В сказке волшебное дерево не имеет какой-либо пространственной привязки, например, для волшебных сказок восточно-

славянских народов традиционна эпическая формула: за морем-океаном, на острове, растет дуб... (ср. на с. 60: образ волшебного дерева в произведении нивхского писателя В. Санги). Необходимым условием одульская сказка называет наличие большой безлесой поляны (ср. с местом нахождения жилища прапородительницы старухи-Лосихи в сказке о трех братьях и месте действия Острой Головы в мифе о создании себе подобных). Дерево «с концом-невидимкой» рукотворно, его появление вызвано магическими предметами, изготовленными женщиной. В фольклоре и шаманских представлениях юкагиров общим местом является особая семантическая значимость предметов, сделанных женщиной или принадлежащих ей:

- забрав куропаточьи сердца, собранные супругой, старик ушел и через три дня привел в дом жену³⁹ для сына (завязка сюжета рассматриваемой сказки);
- в анализированной ранее сказке хозяина-самца оленя-его стада парень укротил шапкой, взятой из мешка с одеждой, т.е. сшитой женскими руками;
- эвенкийский шаман ударили передником жены по своим ранам и перебитой руке, раны заросли [Иохельсон, 2005а, № 63];
- шаман сказал: «Из людей хорошего (человека) найдите: железным посохом моей жены, над тем огнем, когда (я) пройду (пролечу), пусть бьет [меня]». После этого шаман из птицы превратился в человека [Там же, № 97].

Эти примеры демонстрируют магические, охранительные, лечебные свойства предметов, так или иначе имеющих отношение к женщине. Явную помочь сыну оказывает отец, но всегда при участии жены (собирает куропаточьи сердца, дает дорожную одежду, делает лук и стрелу). Неявно (через жену) помогает также родовое поколение женщин, воплощенное, как мы полагаем, в образе волшебного дерева «с концом-невидимкой».

Определение «с концом-невидимкой» указывает на его неограниченную высоту, устремленность к Небу⁴⁰. Согласно предложенной Э.А. Новгородовой интерпретации многоруких-многоно-

³⁹ Ср.: у тундровых юкагиров куропатка — символ трусливости: *лабунмэ сугудэныи* ‘быть трусливым’ (букв. ‘иметь сердце куропатки’) [Курилов, 2001, с. 185]. У лесных юкагиров *нватэзбиэ* ‘куропатка’ (букв. ‘лицом к земле’).

⁴⁰ В сказке, названной «якутской», юноши стреляют в Небо из луков, простираливают его и зацепляют веревку, по которой поднимаются вверх [Иохельсон, 2005а, № 24]. Мотив взбирания по веревке с узлами, соединяющей два яруса Нижней земли, известен в сказке «Петр Бэрбэкин». Ср.: в фольклоре нганасан веревка (с узлами) «прямо вверх стоит. Вся в сучьях эта веревка» [Мифологические сказки..., 1976, с. 74].

гих древовидных фигур, представляющих «своего рода дерево жизни, где счет родства ведется по материнской линии», предполагается, что в одульском волшебном дереве можно видеть символ бесконечной смены родовых поколений женщин.

Появление волшебного дерева в сказке мотивировано необходимостью устраниТЬ конфликт между сыном и его женой и вернуть невестку в дом. Введение образа родового дерева можно трактовать как обращение за помощью к предкам по женской линии для устранения конфликтной ситуации, в данном случае заботой о семейном благополучии сына и продолжении рода (заметим, что невестку в дом вводят также родители). На примере этой сказки может быть рассмотрена значимость женщины в одульском обществе и семантика женских фольклорных образов.

Дерево, которое интерпретируется как родовое, показывающее родственность живущих семей, изображено в маршрутном мужском пиктографическом письме (табл. VII, 3), ср. также: три дерева символизируют трех членов семьи (табл. VI, 1). К этому же кругу представлений относится уже упоминавшееся изготовление одулами фигур предков-шаманов и размещение их на деревьях. На деревьях же в летний период хоронили умерших (см. последний раздел настоящей книги).

Другой фольклорный источник, проливающий свет на образ матери-прародительницы в связи с растительным кодом жизни, — эпическая сказка о странствиях Бэрбэкина. В сказке интересен образ сестры Одноглазого Великана — Ульэгэ’ры (от ульэгэ ‘трава’)⁴¹. Оказавшись в руках странника Бэрбэкина, Уль-

⁴¹ Вторая часть имени *-ра* предположительно означает ‘дерево’. На такое прочтение указывают названия деревьев, изделия из них и др.: *понъхаараа* ‘береза’ (пойнай ‘белый’, *хаар* ‘кора, шкура, кожа’), досл. ‘дерево с белой корой’. *Уурчэраа* ‘тополь’ (угурчэ ‘камусные лыжи’), досл. ‘дерево для изготовления лыж’: на деревянную основу натягивают покрышку из шкур с ног лося/оленя. *Орпондьириаа* ‘вешала внутри дома’ (*орпоой* ‘висеть’). *Йооссэраа* ‘дерево с густой макушкой’. *Чинираа* ‘торчащая палка’ из воды, земли. *Лабунжсаа* (-*раа*?) ‘коряга’. *Пигэнжсаа* (-*раа*?) ‘таган’ (*пигэ* ‘берестяная коробка, корыто’). Исследователь юкагирского языка Е.А. Крайнович писал, что ряд слов, «обозначающих объекты растительного мира, оканчивается компонентом *-ра* (< *шал* ‘дерево’), например: *шолиэнра* ‘стланик’, *йоллора* ‘трухлявое дерево’ (*йолло* ‘труха’) и др.» [1979, с. 351]. Старую женщину иноскательно называют *йоллора* [Николаева, Шалугин, 2002, с. 26]. Ср. у эвенков-орочонов: *муды* ‘душа умершего предка’, *мугдыгера* — антропоморфная фигура из дерева, вместелище души предка [Мазин, 1984, с. 31]. В фольклоре тундровых юкагиров мужской персонаж *Улегерадойте* (досл. ‘Верхушка соломенного ствола’) мог бежать по верхушкам деревьев и стоящих стеблей соломы, не пригибая их, впоследствии стал «большим правителем» [Юкагиры, 1975, с. 223–226].

эгэра-Соломина превратилась в кэлидъэ⁴² Апплитай ‘червя Оплятая’⁴³.

В имени оборотня Соломины-червя заключен символ неумирающей растительности: «Как трава всегда будешь, никогда не умрешь», — говорит знаток национальной культуры и мастерица по шитью одежды А.В. Слепцова, подвзываая к распашным кафтанам дочери и внучки по пучку зеленой травы (табл. VI, 76)⁴⁴. Травяное поле является метафорическим сравнением человеческого коллектива:

«До собрания многих людей,
до травяного поля доехавши⁴⁵,
на подушке улегшись, меня вспоминай», —
поется в песне юкагирской девушки

[Иохельсон, 2005а, № 89].

Соломина — высохшая трава с сочленениями — возможный символ многорукой-многоногой праматери, ее растительный код, а червь Оплетай — ее животный код. Главный герой сказки Бэрбэкин, отправляясь со Средней земли на нижний ярус Нижней земли, не встретил ни одного самостоятельно передвигавшегося существа, лишь «деревья, тальник, трава стоят и между собой разговаривают, рассказывают. Их слушая и глядя шел».

42 Кэлидъэ ‘червь’, возможно от кэл ‘приходит’.

43 В имени и образе Соломины-Оплетая закреплены национальные юкагирские и заимствованные элементы. Заимствования обнаруживаются из русской сказки «Федор Бермитин» о походе героя за царскими регалиями, записанной в нескольких вариантах от русских старожилов р. Индигирки [Фольклор Русского Устя, 1986, № 28, 50, 65]. Мужской персонаж сказки, именуемый Старичишше-оплетаиши, имеет определенные параллели с женским образом Соломины-Оплетая. Можно полагать, что оба образа восходят к арабской сказке о пятом путешествии Синдбада-морехода, в которой описывается встреча героя со стариком, имеющим растительно-змеевидную природу и лишенным речи: «Сидел красивый старик и был тот старик покрыт плащем из древесных листьев» [Книга..., 1959, т. 5, с. 317]. Старик знаками попросил Синдбада перенести его на другое место, но затем отказался спуститься с его плеч, он обвил шею ногами, «которые были черные и жесткие, как буйволова кожа». Герой носил на себе старика до тех пор, пока не освободился, напоив его виноградным вином. Сказания о семи путешествиях Синдбада-морехода основаны на более ранних арабских текстах IX–XIII вв. [Там же, с. 267].

44 Ср. у якутов: от мас дыон ‘люди, занятые сенокошением и рубкой дров’, от ‘трава’, мас ‘дерево’ — характеризуются как «черные худые люди» (с лицом и по одежде) [Габышева Л.Л., 2003, с. 152].

45 По В.И. Иохельсону, ульэгэлчархо ‘травяное поле’. Согласно материалам П.Е. Прокопьевой, «Травяным полем» называлась местность недалеко от Верхнеколымска, где в начале лета проводились ежегодные встречи юкагирских родов.

Сказка рисует пространственный образ Нижней земли с ее «обитателями» — предками по женской линии, воплощенными в деревьях, тальнике, траве. Встреча Бэрбэкина с представительницей мира предков *Ульэгэрои* описывается следующим образом:

«Однажды сел отдохнуть и видит: трава растет. Одна соломинка стоит и, качаясь, поет, говорит, как человек: “Если кто-нибудь меня возьмет, я оживу, помолодею!”. Петр Бэрбэкин, когда увидел и услышал [ее], встал и взял ту соломинку. Тогда соломинка, в червя пре-вратившись, его обвила, уронила» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 31].

Около трех лет Бэрбэкин носил *Ульэгэру* на себе, пока не нашел способ освободиться: он забрался в кусты шиповника, росшие у реки, а червь, опасаясь колючек, отскочил на рядом стоящее дерево. Оборотень — образ женщины, символизирующий собой ношу, препятствие, которая в течение трех лет (три — символ множественности) не позволяла герою продолжить путь к собственному спасению от смерти. Странствия Бэрбэкина с червяком на плечах (ходил туда, куда она посыпала) можно рассматривать как символ супружества. В другом варианте прямо говорится о том, что Бэрбэкин женился на Ягебабе. У Бэрбэкина и Яги-бабы родился мальчик, который способствовал побегу отца от людоедки (Приложение, текст № 4). В обоих вариантах герой спасается тем, что уплывает на лодке. (В одном варианте женский персонаж имеет растительно-животную природу (соломина-червь), в другом — антропоморфную (Яга-баба).) В качестве средства к спасению названы дерево и изготовленная из него лодка-долбленка, движущаяся вниз по течению реки.

Ранее мы уже приводили высказывание В.Я. Проппа о том, что «с появлением земледелия и земледельческой религии вся “лесная” религия превратилась в сплошную нечисть». Именно поэтому Баба-яга в восточнославянской сказке — древняя мать-прапредительница, хозяйка леса и зверей — воспринимается как переосмысленный образ языческой «берегини», а затем «рожаницы» и является антропоморфным эквивалентом славянскому Мировому Древу.

Н.И. Спиридовон (Тэки Одулок) с Бабой-ягой сопоставил образ юкагирской *Кож-эпиэ* ‘Бабушка Кожэ’ (от *көжем* ‘скрести’) [2003, с. 18]. Принадлежность персонажа к миру злых сил подтверждает этиологический миф о создании человека добрым и злым духами, в котором по просьбе злого демиурга на концах

пальцев человека оставлена кость (ногти). Бабушка Кожэ — скребущая ногтями старуха. *Көжәм* называют способ лечения суставных болезней, когда по больному суставу ударяют ветками тальника. Равнозначен *Кож-эпиэ* образ старухи-людоедки *Кож-ерге* [Спиридовон, 1996, с. 51], где *ерге* соответствует междометию отвращения рус. ‘фу!’. *Кож-эпиэ* и *Кож-ерге* могут быть синонимами трехпалого хтонического персонажа — черта *Коже*. На с. 183 было показано, что под именем *кукул* *Кожэ* может скрываться древний предок по женской линии⁴⁶. По наскальному рисунку двухчастной Вселенной с подрисованными к ней поздними знаками мы наблюдали, как образы и символы прародительницы Лосихи-матери и божественного Небесного отца претерпевали трансформацию во времени. Проследить изменчивость женского образа на материале устного народного творчества значительно сложнее: предстоит выявить последовательность этапов пересемантизации прародительницы-покровительницы во вредоносное хтоническое существо. Причем изменчивость этого мифологического образа связана не столько с хозяйствственно-экономической сферой, сколько, полагаем, с иноэтническим, инокультурным влиянием⁴⁷.

Вышеприведенные материалы демонстрируют следующие характеристики *Кожэ*: антропо-, орнитоморфный, великан, мужской (черт), женский (бабушка), трехпалый, скребущий, танцующий и прыгающий. В мифе «Как черт *Кожэ* без земли остался» логически предполагается присутствие женского начала. У северных народов всеобъемлющий бинарный код мужское — женское прослеживается от неолитического наскального творчества до этнографической современности; он не был проигнорирован ни в одной из космологических схем, построенных при помощи языковых, знаковых или изобразительных символов. На этом строится наше предположение об образе *Кожэ* как воплощении древнего женского начала.

⁴⁶ В мифологии хантов и манси эпитетами богини Земли (Калтась-эква, Пугос и др.) являются «Кожистая Земля», «Волосатая Земля» [Мифы..., 1990, с. 15].

⁴⁷ *Кожэдаримэ* ‘подошва Коже’ юкагиры называют лыжи-снегоступы, имевшие основу треугольной формы. Треугольную форму имел одульский плот из бревен *мино* для сплава вниз по реке. Известны юкагирские топонимы с корнем *кожэ*: *Кожэдэн агуль* ‘Пастырская сказочная бабы’, гора в верховьях р. Колымы [Спиридовон, 2003, с. 18], *агуль* вообще ‘отверстие, вход, устье (реки)’. «На р. Шаманкино, — пишет В.А. Туголуков, — жил шаман по имени *Кожэдэн*» [1979, с. 115]. Однако *Кожэдэн* — гидроним. В слове есть соединительный согласный *-д* + эн краткая форма эну(у) ‘река’ [Курилов Ю.Г., 2005, с. 9–12]. *Кожэдэн* — юк. название р. Шаманиха [Прокопьев, 2009, с. 133].

Для лучшего понимания значимости образа Соломины в исследованиях культа предков и темы реинкарнационных перевоплощений теней/душ умерших людей приведем следующий одульский текст.

«Тень человека, став соломиной, с Нижней земли на Среднюю землю вышла, поднялась. Мышка ее съела. В животе носила; когда она [мыши] по реке плыла, ее ленок проглотил. Ленок ее проглотил и поплыл с живой мышью в животе. В животе мыши лежала [букв. была] соломина.

Потом скопа схватила ленка. И съела, сидя на дереве. И вот из живота ленка живая мышь на землю упала. И давай бежать. Ее схватила сова.

Понесла и, на дереве сидя, съела. Когда она ела мышь, из живота мыши соломинка на землю упала. Упав на землю, стала человеком.

Так с Нижней земли на Среднюю землю человек спасается, [так и] живет» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 11].

Текст записан от В.Г. Шалугина в с. Нелемное в 1987 г. Соломина — вместилище души умершего человека, поочередно поедается и оказывается внутри мыши, рыбы — представителей стихий земли и воды, третья стихия (воздух) кодируется через поедание мыши и рыбы птицами. После пребывания во всех трех космических стихиях Соломина, упав на поверхность земли, не сразу превращается в человека. Рассказчик пояснил, что содержащаяся в ней тень/душа умершего вселяется в родившегося младенца либо может обратиться в растительность — дерево, траву, цветок, солому и стать человеком через какое-то время, если младенец, с которым надлежит вернуться, еще не родился. Человеку из близких родственников или друзей достаточно прикоснуться, понюхать или просто пройти рядом с этим растением, чтобы тень *айбии* вселилась в него [Там же, с. 137].

Миф имеет близкий аналог в славянском фольклоре в связи с описанием местонахождения смерти (души) Кощяя Бессмертного. Как в матрешке, игла оказывается на дереве — в сундучке — зайце — селезне — яйце [Жукова, 1996в; Новиков, 1974]. В юкагирском и славянском мифе обнаруживается общий мотив пребывания носителя жизни в трех стихиях через соответствующие животные эквиваленты. Соломина, игла (например, хвойного дерева) — остроконечники растительного происхождения, относительно близки по форме, являются символическими вместилищами души, несут потенцию телесного и духовного возрождения. Они остроконечны, без головы и конечностей, беспо-

лье; через ассоциативные связи вновь приводят нас к остроконечным идолам юкагиров (*йуйя*) и эвенков (*ментая, шэнкэны*).

Бесполость и остроконечность соломинки и иглы предполагают остроконечность абрисов женских и мужских прародителей. Следовательно, фольклорные, мифологические, изобразительные образы предков юкагиров по мужской и женской линиям восходят к общему остроголовому, лишенному конечностей источнику. Полагаем, что эта мифологема явилась стартовой для последующих разработок отдельных мифопоэтических образов праотца и праматери.

В свете вышеизложенного становится ясен абрис человека в девичьих пиктограммах юкагиров. Он представляет собой синтетическое образование в результате слияния двух графически самостоятельных образов — остроголового праотца и остроголовой древовидной матери-прадитительницы⁴⁸. Данная фигура удивительно четкая, лаконичная и универсальная. В ней воплощено представление о Человеке вообще вне зависимости от пола и возраста. Единение и в то же время противопоставление мужского и женского начал — одна из главных тем первобытного искусства. Классическим примером соединения мужских и женских признаков является образ мифологического Мирового Древа. В различных культурных традициях в образе Мирового Древа «воедино сводятся общие бинарные смысловые противопоставления, служащие для описания основных параметров мира» [Топоров, 1980в].

Можно полагать, что в конце XIX в. у лесных юкагиров шел процесс создания и отработки своего собственного мифопоэтического образа Мирового Древа. По крайней мере, вариации его (человек-дерево в женских пиктограммах, *орполубэ*, «дерево с концом-невидимкой») обнаруживают тот же растительно-антропоморфный код⁴⁹.

Сочетание мужских и женских признаков позволяет рассматривать остроголового человека-дерево в девичьих пиктограммах как наиболее яркое графическое воплощение идеи Ми-

⁴⁸ Основу графики человека в любовном письме первой половины XX в. составляет только образ остроголового первопредка (табл. V, 2).

⁴⁹ Основой, составляющей образ Мирового Древа, несомненно, была лиственница, называемая *одун шаал* ‘юкагирское дерево’, *өнмиээдээ* ‘молодая лиственница’, ‘молодой человек’ от *өнмэ* ‘память, разум, ум’, ср.: *өнмэдээс* ‘прийти в сознание’. В лиственничной тайге промысловики добывают белку, которая, по современным воззрениям, имеет самого сильного среди животных духа-покровителя (информация В.Г. Шалугина). По стволу лиственницы белка может добраться до макушки дерева, «до Неба». Со скачущей по углам белкой сопоставляют образ Хозяина Огня (информация Н.М. Лихачева).

рового Древа. Представления верхнеколымских юкагиров о Мировом Древе и первопредках еще не совсем ясны в силу слабой изученности одульской культуры и в особенности ее исторических корней. Вопрос этот заслуживает отдельного исследования с привлечением дополнительных материалов по другим северным народам.

Обобщая данные, накопленные более чем за 100 лет, нужно сказать, что в настоящее время в народных представлениях и фольклоре лесных юкагиров образы предков аморфны, однако в прошлом кульп предка имел огромное влияние. Первопредки имели зоо-, орнито-, вегето-, антропоморфный облик, фигуры последних были остро-, кругло-, рогатоголовыми, в том числе трехпалыми и фаллическими. Считалось, что через магические обряды они оказывают помощь живущим, являются советчиками и защитниками. Наиболее древние — предки по женской линии, так как традиционно счет родства велся по матери.

В древней картине мира облик главного промыслового животного имели мифологические держатели стихий Земли и Неба. Возможен образ предка в виде лося с трехпалыми ногами (семантика птицы). Черты Матери-зверя прослеживаются в старухе-прапородительнице, через части тела связанной с лосем. Веру в зооморфного тотема — зайца — поддерживают юкагиры р. Ясачной.

Вегетативный код прародителей заключен в растительности (дерево, соломина, трава). Классическим примером растительного кода выступает фигура человека в женском пиктографическом письме.

Птиценогий трехпалый *Кожэ* имеет возможные семантические связи с полузабытым предком по женской линии.

Определенные параллели объединяют мифологического Остроголового предка со сказочным трехпалым Одноглазым Великаном. Предполагаемым предтечей этих хозяев Нижней земли является людоед *Чуолиды Полут*, в древних вариантах сказки реинкарнирующий в юношу-жениха. Людоед имеет семантические связи с Луной и образом умирающего и воскресающего бога (см. гл. 3).

В условиях мифопоэтической трехчастной Вселенной разился кульп предка-шамана, после смерти тело (или части его) приобретали божественный статус бога *Хойл*. К настоящему времени образ предка сохранился в прикладном искусстве, выражен антропоморфным изображением остроголового человека на мягких материалах, узор *өнмиэдиэ*.

В народных представлениях юкагиров тени/души умерших людей возвращаются на Среднюю землю для нового цикла рож-

дений. Вера в реинкарнационное переселение *айбии* после физической смерти человека имела распространение у лесных, тундровых юкагиров, чуванцев.

В глубокой древности представлений о реинкарнации не существовало: тени умерших находились рядом с живыми. Впоследствии зародилась вера в бессмертие *айбии* и повторяемость ее жизненного цикла. Суть реинкарнации сводится к тому, что после смерти особая жизненная субстанция конкретного человека покидает тело и возвращается вновь в ином физическом теле.

Согласно традиционным воззрениям юкагиров, после смерти тень/душа умершего вселяется в новорожденного еще в утробе матери. «При жизни какой-нибудь старик или старуха кого любит, тому говорит, что я к тебе издалека приду», т.е. его *айбии* вернется в мир живых с ребенком [Дьячков, 1992, с. 221–222; см. также: Винокурова, Шадрин, 2006; Иохельсон, 2005б, с. 233; Прокопьева, 2011в]. После смерти старика, когда рождался мальчик, смотрели, нет ли у него особых следов на теле (например, деформированный палец старика имел «отпечаток» на пальце младенца). В возрасте 4–5 лет ребенок может рассказать какие-либо подробности из прошлой жизни: где, с кем кочевал, какие случаи с ним произошли и пр. Тогда говорят: *Митин хаха айбииг кэлул* ‘Нашего деда тень вернулась’. К такому ребенку относятся с особым уважением. Воспоминания о прошлой жизни у ребенка вскоре исчезают и не возобновляются.

Умерший может присниться во сне и сообщить, в какой семье предстоит его перерождение. Иногда по рассказам 4–5-летнего ребенка взрослые сами догадываются, *айбии* какого человека он представляет. Кроме того, родственники прибегают к различным гаданиям, чтобы определить, чья душа вернулась с младенцем. Это важно, потому что ребенок, чья *айбии* известна, растет спокойным и умиротворенным. Ребенок может иметь два имени — полученное при рождении и имя умершего, второе считается настоящим, иногда оно употребляется в качестве прозвища.

Если в роду нет младенцев, *айбии* предка может вернуться в мир живых и вселиться в растение. Об этом родственники узнают из сновидений.

Представления о предках у современных лесных юкагиров сочетаются с культом деревьев и анимистическими воззрениями на Природу.

Глава 3

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В ЮКАГИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Мужской образ в сказочно-мифологическом пространстве

Для характеристики мужского начала в картине мира верхнеколымских юкагиров-охотников и рыболовов вновь обратимся к образу старика-людоеда, как одному из ярких персонажей устного народного творчества.

В гл. 2 было определено, что «древних людей старики» являются наследием архаической эпохи как оппозиционные женским воплощениям добра — берегиням и как первопредки. В условиях охотничьего хозяйства, отсутствия постоянных и надежных источников питания тема людоедства, по-видимому, оставалась актуальной на протяжении всей истории юкагирского народа. *Чуолиды Полут* ‘Мифический (Сказочный) Старик’ в фольклорных текстах всегда сопряжен с темой добывания пищи.

Рассмотрим образы людоедов и их потенциальных жертв на примере нескольких текстов. Одинокого или семейного Мифического Старика к людям или другим персонажам сказок гонят голод.

«Заяц, мне какой-нибудь еды дай... Умереть хочу (умираю), мне какой-нибудь еды дай» [Иохельсон, 2005а, № 6].

Говорящую собачку спрашивает: «“Люди где находятся?”... — “Люди пошли”... — “Я есть хочу, иди верши (тальниковые корзины для ловли рыбы. — Л. Ж.) смотри”... — “Иди сам смотри”. Сказочный старик пошел. Много рыбы из тальничной сети промышлял, все проглотил. Насытился, спать лег в травяном доме, крепко заснул. Собачка огонь положила, дом подожгла. Сказочный старик вместе с домом сгорел» [Там же, № 20].

В тексте «О Маленькой Старушке сказка» [Иохельсон, 2005б, с. 350–354] не сообщается, через кого героиня сказки получила информацию о грозящей опасности, но к приходу *Чуолиды Полут*’а Маленькая Старушка подготовилась основательно. На волшебной упряжке из наперстка и кроильной доски *нинбэ* она направилась к озеру, собрала нужные предметы, разложила по

местам в своем доме и с их помощью одолела людоеда. Помощниками сказка называет двух щук, два лебединых яйца, четыре камня, двое ноговиц¹ с горячей золой. Сама она спряталась и вооружилась топориком.

Японская исследовательница Кимико Сайто со ссылкой на ряд публикаций выявила этот сюжет у многих народов Северной и Южной Азии: энцев, эвенов, нанайцев, айнов, японцев, китайцев, корейцев, индийцев [Сайто, 1994]. Записан он у нганасан [Сказка про Сиге-людоедку, 1982] и якутов [Сивцев, 1977; Якутские народные сказки, 2008]. Наиболее близкой по сюжету является якутская сказка, записанная в 1985 г. в Якутске, но начало и концовка ее отличны от юкагирской [Якутские народные сказки, 2008, № 16]. Самый ранний якутский вариант сказки «Старуха и Монгус» зафиксирован в 1880 г. в Баянгантайском улусе ссылальным Н.А. Виташевским [Там же, с. 387, 431].

Сказка в записи 1985 г. отражает скотоводческую культуру якутов: первоначально людоед *Ангаа Монгус* съедает у старушки «восемьдесят косяков лошадей, стадо коров в девяноста хотонах», сыновей и дочерей. Советует собрать нужные для защиты предметы сосед старушки *Чынгырыкаан*-голова, называемый «головой мышью». Героиня поступает согласно совету — побеждает людоеда, уколом подушечку его большого пальца (не указано чем), и возвращает все утраченное. В благодарность она дает *Чынгырыкаану* «трижды по девять лошадей, трижды по девять коров», но у «мышиного головы ничего нет. На дворе трава, оказывается».

Близки юкагирскому тексту китайский и корейский варианты: «Старушка-героиня, хорошо зная свойства этих предметов (помощников. — Л. Ж.), разложила их на самые выгодные места и победила врага» [Сайто, 1994, с. 69, 71]. В других распространенных вариантах персонифицированные предметы сами по своей воле отправляются для мести в дом врага и там побеждают его.

Влияние этого сказочного мотива обнаружено в фольклоре кереков (запись 1970 г.). Людоед *кала*, «Владеющий железным крючком», приходит к дому, где находятся две старухи, мужья их отправились на промысел. Сначала он заглядывает в дымовое отверстие, поет и крючком поднимает вверх женский комбинезон *керкер*, набитый сухой травой. *Керкер* рвется и обсыпает людоеда мусором. Затем, когда женщины прокопали в стене

¹ Ноговицы — предмет одежды, защищающий ноги от щиковотки до паха от холода и ветра. Обращает на себя внимание парное количество помощников героини.

дыру и убежали, заходит в дом, ищет и спрашивает у собаки: «Где же люди?». Собака «царапнула его по глазам». *Кала* идет по следам женщин, доходит до Морской Старухи, которая спасла женщин тем, что протянула ноги, и они перебрались на другую сторону моря. Людоед стал пить море и «как пузырь лопнул». Части его тела превратились в полезные предметы [Сказки..., 1974, № 113]. Сказка включает многие элементы, характерные для одульских текстов о людоедах: приход к одиночной женщине, пение, заглядывание в дымоход; людоеду противостоят предметы и персонажи, помогающие женщинам, в том числе собака.

Начало юкагирской сказки о Маленькой Старушке (сбор предметов-помощников) не имеет аналогов в текстах перечисленных народов (исключением является якутский пересказ 1985 г.). Далее победа над Мифическим Стариком описывается следующим образом: людоеда сначала ударили по спине камень, помещенный над входом, затем его ошпарила горячая зола из ноговиц, висевших у очага. Лежавшие в золе лебединые яйца лопнули и лишили его зрения. Висевшие над окнами три камня упали и сломали старику позвоночник. Когда он хотел выпить холодной воды, две щуки схватили его за лицо. Тут старушка встала и топориком перебила ему сухожилия над пятками. Старик упал, она отсекла голову и вытащила тело из дома. Далее следует концовка, характерная для одульского сказочного фольклора, но не известная ни в одном из текстов вышеназванных народов. Старушка положила древнего старика на землю, соорудила над ним «ивовую юрту» (в оригинале: *өнмиэдиэ-нумо*, т.е. «дом из молодых лиственниц»). Сама же вернулась в свой дом и легла спать. Наутро она проснулась молодой девушкой в прекрасном доме, а в середине «ивовой юрты» (доме из молодых лиственниц) сидел красивый юноша, «расчесывая голову» (волосы). Посмотрев друг на друга, они поженились.

Концовка юкагирского текста — женитьба помолодевших старика и старухи. Своими действиями героиня не только способствовала перерождению древнего старика в прекрасного юношу, но, предвосхитив мыслителей XX в., показала, что «добро нужно делать из зла, потому что его больше не из чего делать». Именно перерождение зла в добро постулирует юкагирская сказка, а не только победу над злом и его уничтожение. Во многих эпосах народов мира пределом подвигов героя является победа над представителем хтонических сил, чертом, чудовищем и возвращение домой с освобожденной прекрасной пленницей, богатством, освобождение других, скованных злыми чарами доб-

родительных сил. Современные фильмы-боевики основываются на этой же идее. Герой — спаситель мира не несет в мир гармонию, он обнажает противоречия, обостряет их, и своей победой над врагом утверждает свою силу и правоту. Мир становится полярно противоположным, в нем правит принцип «кто не с нами, тот против нас».

Юкагирская сказка намного мудрее. В ней не только побеждает добро, но, главное, добро влияет на зло, преобразует его и вновь вводит в лоно собственной культуры. При этом обновляется и само добро, сон героини синонимичен ее смерти. Через смерть и сон осуществляются перерождения героев. В тексте «Доврэ» побежденный людоед перед смертью говорит «Мне спать хочется. Я буду спать» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 27]. Чудесным образом возвращенный к жизни юноша, после того как был съеден каннибалами, говорит: «Долго, видно, спал!», на что его брат отвечает: «Если бы меня не было, ты бы долго спал» [Иохельсон, 2005а, № 23]. Широко известно метафорическое выражение «Спит вечным сном», а о выловленной рыбе говорят, что она не умерла или погибла, а уснула. В универсальной системе двоичных оппозиций жизнь и бодрствование противопоставлены смерти и сну. Маленькая Старушка обновляется сама и обновляет мир, она живет во времени через звенья новых перерождений и, согласно этой цикличности, вновь и вновь облагораживает мужское агрессивное начало. Здесь символ последовательно перерождающихся женщин сопоставим с растительным кодом жизни, с идеей Мирового Древа, а сам образ старушки приобрел в одульском фольклоре особую этическую значимость. Жизнеутверждающая сила образа могла оказать определенное влияние на личностные качества женских персонажей устного народного творчества.

Рассматриваемая сказка демонстрирует размытость границ между добром и злом, жизнью и смертью. И это существенно отличает ее от перечисленных выше вариантов, бытующих у народов Азии, сюжет которых завершается победой героя над врагом. Возможно, одульского типа концовка, хронологически очень древняя, в этих вариантах оказалась утраченной, произошло это в период общей поляризации сил добра и зла, когда обожествленное Небо стало однозначно отождествляться с положительно мужским, а Земля — отрицательно женским началом.

В корейском и нанайском вариантах подвиги совершают мужские персонажи. Сказки завершаются женитьбой: одержав победу с помощью нескольких помощников, герой женится на освобожденной из плена девушке; либо герой и его помощ-

ники женятся на сестрах врага [Сайто, 1994]. В этих текстах положительно отмечены герои — защитники женщин, а образы самостоятельных боевых женщин безвозвратно ушли в прошлое. В рассматриваемом цикле о людоедах, по-видимому, самыми древними, распространенными на значительной территории Азии являются варианты сказки о Маленькой Старушке.

Несмотря на то что в одульских сказках древних каннибалов отличает охота на людей, они не лишены чувствительности. Приведем конкретный пример. На лодке людоедка обманом привезла мужчину в дом своих родителей.

Ночью «человеческий парень встал, той бабы голову, шею отрезал, тело ободрал, разрубил, в котел воды налил, повесил (котел), огонь зажег, там варил... вскипятил... на шесток поставил... [голову так на постель положил, будто баба спит]. Из дому ушел». Утром, поев мяса, отец ее сказал: «“Страсть! Человеческий парень чем мне родственник? Мое сердце отчего работает (ходит)?”. Посмотрел на свою дочь — спит; одеяло ее стянул: нет, нет!». Отправившись вдогонку за парнем на лодке, старик и старуха утонули [Иохельсон, 2005а, № 4].

Зловредными персонажами выступают женщина, которая, не умея охотиться, заманивала мужчин, обещая взять в сожители, и ее немощные родители. Своим «промыслом» женщина кормила отца и мать: «ножные кости хорошие принесет» — ожидает старик. Налицо тождественность добычи оленя и человека, когда лучшим лакомством юкагиров считался костный мозг из ног диких оленей. Отсутствие мужчины-добытчика в семье и немощь ее членов вынуждали прибегать к каннибализму. Заботой о постоянном поиске пропитания объясняется одна из главных причин, почему юкагиры предпочитают иметь сыновей [Иохельсон, 2005б, с. 164].

Сердце в данном тексте — символ чувствительности, а «работа» его (сердцебиение)нушили старику беспокойство за свою дочь. Следовательно, в «человеческом» мире и у каннибалов действовали некоторые общие моральные законы. В данном случае — отношение к своему ребенку. Зачин сказки таков: женившийся человек имел сына, который постоянно плакал. Родители, очевидно, принимали меры, чтобы успокоить его. «Мое дитя, отчего плачешь?» — «Отец, морскую пену² есть хочу». Отец отправился к морскому берегу, где повстречал людоедку, заманив-

² В якутских преданиях «вздувшаяся пена сравнивается с лебедем, тотемной птицей, или с зайцем, являющимся атрибутом якутской богини чадородия Айыыыыт. Образ пены заключает в себе символическую идею плодородия и витальной силы» [Габышева, 2009, с. 13–14].

шую его в свой дом. Сказка, скорее всего, осуждает слепую любовь родителей к детям. В.И. Иохельсон писал: «Такой любви к детям, как у юкагиров, я не встречал ни у одного из сибирских народов... Им дают лучшие лакомые куски, одевают в теплую одежду. Даже самые мрачные люди заботятся о малышах. Нигде я не встречал таких послушных и так хорошо себя ведущих детей, как у юкагиров. Они сразу слушаются взрослых... Встречаются, конечно, и капризные дети, но на их капризы обычно не обращают внимания. Их не наказывают, считая, что это капризничают их “души”» [2005б, с. 163]. Подтекст рассматриваемой сказки как раз подкрепляет высказывание исследователя. В одном из бытовых рассказов женщина умерла от разрыва сердца, переживая за свою дочь, плохо приспособившуюся к кочевой жизни с мужем тунгусом-оленеводом [Там же, с. 144].

Дети в одульской сказке включены в общий контекст борьбы сил добра и зла. В данном цикле они выступают объектами нападений людоедов или других враждебных сил. Интересно, что дети каннибалов, обычно мальчики, показаны непослушными, они способствуют спасению потенциальных жертв — героев сказки. Дети идут на сговор с человеком, но из-за своей принадлежности к пограничному состоянию между двумя мирами неизбежно гибнут.

В тексте «Сказка» три парня под предлогом «на охоту пойдем» направились к дому людоедов и согласились на предложение хозяйки остаться ночевать. Женщина сказала своему ребенку: «Карауль, убегут». Зная, что ночевка у людоедки грозит гибелью, парни отрезали мизинцы и отдали мальчику со словами: «Про нас не говори, мы убежим».

В наказание за ослушание мать «своего ребенка рожном проткнула. На дворе огонь зажгла, своего ребенка там поставила (жарить)». Вернувшемуся мужу рассказала: «“Люди пришли, тех, говорю, карауль. Их бегство от меня утаил — потому убила”. Муж ее сказал: “Нашего ребенка тащи, есть будем!”. Своего ребенка притащивши, съели. На завтра утром, своего ребенка съевши, умерли» [Иохельсон, 2005а, № 3].

В другом тексте «Сказка о Сказочном Старике» сын людоеда по просьбе попавших в ловушку двух парней сбросил на шею отца железные лыжи. В награду парни привели мальчика в свой дом, женили на сестре, но сами же убили (утопили) его во время голода, когда людоед обратил внимание на

грудь жены: «Отец меня такими (вещами) кормил» [Иохельсон, 2005а, № 14].

В Приложении (текст № 4) данной книги приведена сказка «Как Петр Бэрбэкин женился на Яге-бабе», где их совместный сын погибает, подсказав отцу путь к спасению.

В текстах сюжет разворачивается вокруг главной темы — добывания пищи. Во всех случаях наказание ребенка за предательство родителей суровое, оно следует немедленно или по прошествии какого-то времени. События происходили в сказочном мире каннибалов, но, без сомнения, фольклор оказывал воспитательное воздействие на слушателей. Жесткое обращение каннибалов с непослушными детьми сопоставимо с жертвоприношением через повешение девушки в легенде относительно позднего происхождения. Она ослушалась родителей, отправилась за добытым лосем в лес и смахнула снег с головы зверя. Действия девушки, нарушившей сакральные приемы охотничьей магии, шаман назвал причиной возникшего в семье голода [Там же, № 32]. По-видимому, такие древние легенды-«ужастики», а к ним можно отнести и колыбельную песню «Зрачки волка» [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 56]³, и игру «Дедушка»⁴, наряду с родительской любовью и трудностями реальной полукошевой жизни воспитывали в детях то послушание, которое отметил В.И. Иохельсон. Не без основания он назвал юкагиров «мастераами примитивной дипломатии» [2005б, с. 215].

В работе, посвященной традиционной этнопедагогике, писатель и художник, тундровый юкагир Н.Н. Курилов пишет, что физические наказания бывают малоэффективны. «Одно из сильнейших наказаний для ребенка — это молчание родителей, а также домочадцев. Запрещено наказание едой, поскольку она достается с большим трудом» [2005, с. 28–29].

Общим местом в юкагирских сказках является борьба человека (героя или героини) с врагом и отчленение его головы

³ Песня волчицы, потерявшей детенышей. В ночи она бродит, воет, ищет и находит волчат. Исполнитель В.Г. Шалугин слышал ее в детстве в качестве колыбельной песни, дети замолкали и засыпали в состоянии боязливой тревожности. С одной стороны, такие песни воспитывали постоянную готовность к опасностям, ежедневно подстерегавшим таежного человека, а с другой — могли провоцировать нервные заболевания, столь распространенные у юкагиров [Иохельсон, 2005б, с. 71–80].

⁴ Содержание игры таково: дети, держась друг за друга, прячутся за спиной матери, которая старается защитить их от нападений Мифического «дедушки-людоеда». Старик стремится выхватить детей одного за другим, а затем сразиться с матерью, захватив также и ее [Там же, с. 189].

(чаще топором). Сюжетов, где в каком-либо контексте упоминается сердце (человека, каннибала), совсем не много. Отсечение головы персонажа, как сосредоточия особой действенной и магической силы, является одним из распространенных способов лишения жизни. Известно, что одним из значимых боевых трофеев древности была чаша, изготовленная из черепа поверженного врага. В юкагирской культуре через соматическую метафору, т.е. через называние частей человеческого тела, обыгрываются названия космических светил. Так, Луна сравнивается с лицом голодного бродяги [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 1], Солнце — всевидящий глаз, наблюдатель и судья. «Оглазить» — значит, вышить, вырезать кружок в центре изделия.

Акцент на голову персонажа чаще всего содергится в сказках о древних каннибалах. Обычное место действия — у котла, возле очага, в жилище или возле него. Таковы тексты «О Маленькой Старушке сказка», «О человечьем парне сказка» [Иохельсон, 2005а, № 4], «Чарчахан» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 29]. Есть и другие варианты: например, у ловушки, в которую попали двое юношей, Чуолиды Полум стал разводить огонь.

В фольклоре нижнеколымских юкагиров также присутствует мотив смерти персонажа через отделение головы. Вот некоторые примеры.

1. В сказке «Торохо» хитрец в обмен на двух оленей забрал у родителей двух мертвых детей, увез на нарте. В чужом доме ночью расчленил их тела, отделил головы и, выдавая за живых, взамен получил детей хозяев дома [Юкагиры, 1975, с. 200–203]. Сюжет обнаруживает параллель со сказкой одулов о похождениях Зайца, который таким же обманным путем получил в жены дочь хозяев дома [Иохельсон, 2005а, № 6] и с древним юкагирским погребальным обрядом расчленять тело и отделять голову умершего человека [Иохельсон, 2005б, с. 236–237].

2. В «Сказке без названия» женщина большим ножом отрезает головы двум братьям, третий брат превращается в мышонка. Он «обежал весь дом и в одной яме увидел безголовые тела». Он убегает, не оживляя и не отомстив за братьев. Парень возвращается к матери, та сидит на пне, замерзнув. Ударяет ее в лоб палкой, мать вскакивает, становится молодой девушкой: «Ой, как долго я спала». Радуются, ставят шатер и живут вместе [Юкагиры, 1975, с. 222–223]. Текст представляет собой соединение двух сюжетов: фантастического рассказа и сказки, сохраняющей древние мифологические представления о реинкарна-

ции. Подобная концовка с омоложением и женитьбой персонажей типична для одульских сказок о людоедах.

В сказке о Маленькой Старушке любопытно указание на то, что девушка обнаруживает возродившегося юношу сидящим в середине погребального шалаша из молодых лиственниц и расчесывающим волосы⁵. В юкагирских конусовидных жилищах, крытых дерном, корой, шкурами, в центре обычно располагался очаг. Так, центральные части погребального сооружения и жилища семантически объединены темой жизни, смерти и огня. Возникает вопрос, как старушка распорядилась отсеченной головой побежденного? Конечно, перед нами не исторический источник, а всего лишь фольклорный текст. Однако необходимо учесть, насколько часто фольклорные тексты дополняют отсутствующие этнографические данные. Данный вопрос нас интересует в связи с тем, что отсеченная голова могла помещаться или погребаться как-то особо.

Фактические материалы по древней истории Якутии дают об этом некоторые сведения. В неолитическом захоронении на Вилюе (Западная Якутия) отделенная голова человека находилась в особом углублении в земле и затем уже над ней в погребальном костре были сожжены останки [Федосеева, 1968, с. 25–37]. Наличие расколотых костей человека в погребении позволяет допустить присутствие признаков каннибализма (подробнее о захоронении см. последний раздел этой главы). Кроме того, важно выяснить, как древние пластины фольклора отражают особенности захоронения тела с отделенной головой, а также причину данной традиции.

В записанной В.И. Иохельсоном на р. Коркодон (приток р. Колымы) тунгусской сказке сообщается, что девушка под именем Утренняя Звезда отрезала голову чудовищу *Иркунмулу*, погубившему двух ее братьев. Голова покатилась в Нижний мир и оказалась, будто ребенок, в колыбели; убаюкивая ребенка, женщина с железными когтями и зубами пела: «Приобрети тело, приобрети ноги, приобрети руки и убей эту женщину, с которой ты сражался». Утренняя Звезда увидела, что у головы *Иркунмула* действительно появились тело, руки и ноги, но еще маленькие. Героиня разрубила их, а также отсекла голову и разрезала на мелкие кусочки тело женщины Нижнего мира.

⁵ Мотив появления сидящей и расчесывающей волосы женщины в связи с семейно-брачными отношениями известен в фольклоре нганасан [Мифологические сказки..., 1976, № 37].

Она сожгла останки чудовища, затем «развела большой костер и жгла женщину до тех пор, пока от нее не остался один пепел» [2005б, с. 414–417].

Данный текст ясно указывает на то, что голова воспринималась как потенциальный зародыш новой жизни, в Нижнем мире сказка воссоздает реальные условия младенчества: жилище с очагом, колыбель с младенцем, женщина, поющая колыбельную заклинательную песню. В этих условиях отсеченная голова хтонического персонажа реализовала потенциальную энергию к возрождению, только очистительная сила огня способна полностью уничтожить чудовище и прервать реинкарнационную цепочку. Элементы таких представлений на реинкарнацию и ее пресечение с помощью огня присутствуют в одульском фольклоре. Так, герои юкагирских сказок головы побежденных людоедов кладут на кровать, имитируя спящих людей («О человечьем парне сказка», «Чарчахан»).

Одульские сказки с реинкарнационной концовкой убедительно показывают, что если считать сказку о Маленькой Старушке эталоном и принять как древнюю, то многие другие сказки являются калькой и, возможно, хронологически не столь древними. В этом цикле сказки объединены двумя общими темами — поиском еды каннибалом и счастливым супружеством. Древнего человека, как и современного, волновали темы не только обеспеченности пищей, но и семейного благополучия — молодые юноша и девушка создают семью и оказываются в отдельном доме.

Структура сказки о Маленькой Старушке такова: приход людоеда к одинокой женщине — помочь женщине со стороны (помощники) — гибель людоеда — реинкарнация — супружество.

Этой структуре (или ее вариациям) подчинены все тексты данного цикла. В принятой нами за эталон сказке в супружество вступают главные персонажи, а героине в борьбе с людоедом помочь оказывают несколько предметов-помощников. Существенное отличие других текстов заключается в том, что в них помощник всегда один (но имеются исключения), это мужской персонифицированный персонаж, в результате победы он женится на спасенной женщине или берет ее в свою семью. В подобных сюжетах главенствующая роль принадлежит теперь не женщине, с помощью волшебных предметов спасшей себя, а мужчине — защитнику. Лишенная магических помощников, женщина становится бессильной, а мужественный защитник,

женившись, отнимает невесту у юноши — реинкарнированного Чуолиды Полут’а, и тем самым лишает его потенции супружества. Убедимся в этом на конкретных примерах.

1. В «Сказке о Луннолицем» людоед приходит к дому девушки, защитником выступил ее родной брат. Одолев противника, над ним «юноша соорудил из ивовых веток юрту, как это делают для особых покойников», и женился на сестре. Утром девушка «вашла в ивовую юрту и увидела там прекрасного юношу, расчесывающего волосы. Она сказала юноше: “Хороший человек, откуда ты пришел?”. Юноша ответил: “Я умер как Луннолицый, а возродился как человек”» [Иохельсон, 2005б, с. 342–343]. Отметим, что сказка не указывает, была ли по традиции отсечена голова людоеда.

В сказке брат девушки выступает нарушителем устоявшихся семейно-брачных норм. Он не желает охотиться (три месяца лежал и смотрел на сестру), настаивает на кровосмесительном браке и не ищет себе невесты. В результате «особый покойник» — реинкарнированный предок в облике «прекрасного юноши, расчесывающего волосы» — не находит полагавшейся ему невесты (как в сказке о Маленькой Старушке). Тем самым брат девушки прерывает цепь последовательных инкарнационных возвращений тени/души предка — поверженного древнего старика. Молодые люди основывают новый род: от брака с сестрой пошли люди Заячьего (Ушканского) рода, свидетельством чему были поющие и танцующие зайцы, появившиеся утром возле жилища и погребального сооружения. «Прекрасный юноша, расчесывающий волосы», символически передал свою потенцию брату девушки, собщив: «Вы женились, несмотря на то что являетесь братом и сестрой», и дословно: «как знак этого вам оленей (имеются в виду зайцы. — Л.Ж.) Земли Хозяин послал».

Далее по тексту: «От этого единокровного брака родилась дочь, которая со временем вышла замуж за прекрасного юношу, и этот брак дал начало семье Луннолицых. Брат и сестра имели и других детей, которые вступали в брак друг с другом, как и их родители, и стали предками Заячьего рода» [Там же, с. 136].

Интерпретировать заключение сказки можно следующим образом. Брат и сестра поженились несмотря на нарушение запрета *ньэхийиџи* ‘они стесняются’, регулирующего половые отношения внутри рода и исключающего кровосмесительные браки. Традиционно у многих народов считается, что от кровнородственных браков рождаются слабые здоровьем дети. Впрочем, в

прошлом такие браки не были редкостью у одулов [Иохельсон, 2005а, № 61; 2005б, с. 125–129]. Кровные родственники основали новый Заячий род и была воссоздана семья/род Луннолицых. Сказка показывает деление рода-предка на две составляющие. Если Заячий род зафиксирован в фольклорных текстах и мифологических воззрениях одулов, то о семье/роде Луннолицых ничего не известно.

Под Луннолицым подразумевается поверженный людоед *Чуолиды Полут*: «Я умер как Луннолицый, а возродился как человек». Полная луна по-юкагирски *Нъаасъэ-кинидъэ* ‘Луналицо’ [Иохельсон, 2005б, с. 211]. С людоедом-предком юкагиры могли ассоциировать саму Луну. Имеется ли здесь намек на круглоголовость предка? У одулов записана этиологическая «Сказка о Луне», в которой повествуется о том, как в Луну превратился голодный бродяга. В поисках еды он ходил между домами, стоящими вокруг озера.

«Так его, ходящего, Луной сделали. С той поры Луной стал, и все время так и ходит, свое озеро обходит, теперь и Землю обходит. Как раньше у здешних людей ел, наедался, радовался, потом куда-то уходил, и худел, так и ходит» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 1].

Когда Луна-бродяга «наестся — радуется, душа его добреет. Тогда далеко уходит, сидит и смотрит». После полно-, краснолуния (?) наступает «вторая ночь», когда *Kinise met cagitec* ‘Луна себя потрогала’ [Спиридовон, 1996, с. 18]. Луну на ущербе сказка объясняет тем, что люди уснули и не кормили бродягу. В свою очередь растущая Луна, когда попрошайка берет еду от живущих, может быть сопоставима с Остроголовым предком — охотником на людей. Луна имеет сакральные связи с миром мертвых, предками, по представлению некоторых юкагиров, на Луну черти транспортируют из Нижней земли тени/души особенно грешных людей и сжигают там (записано от В.Г. Шалугина)⁶. Фаза Луны, когда она не видна на небе, объясняется нахождением в доме скучной женщины, от которой попрошайка ушел, так и не поев (интересна ассоциативная связь неба и дома). Здесь возможна параллель со сказочным сюжетом, когда

⁶ Ср.: «Многие чукчи ежемесячно совершают жертвоприношения молодому месяцу. Жертва состоит из кровяного супа, мяса, сала, а также из оленых фильтров, сделанных из снега или из терпых листьев. Жертвоприношение совершается вечером... Жертвоприношение предназначается злым духам, поэтому оно не считается входящим в годовой цикл праздников. Говоря об этом обряде, чукчи не считают его вполне законным и исполнение его предпочитают сохранять втайне» [Богораз, 1939, с. 78].

людоед *Чуолиды Полут* в поисках еды заглядывает через дымовое отверстие в дом, и женщина, желая отвлечь его внимание от детей и оттянуть время, «кормит» вульву едой [Иохельсон, 2005б, с. 410–411].

С краснолицым чертом ассоциирована полная Луна в бытке В.Г. Шалугина [1995, с. 20–21]; у тюрков красный цвет связан с предками и новорожденными [Габышева, 2009, с. 42]. Можно предположить, что сказочный персонаж *Чуолиды Полут* представляет собой фольклорную версию образа мифического праотца, объединившего в себе Остроголового черта и Луннолицего бродягу. Ответ кроется в изменениях облика предка — в смене лунных фаз: попеременно он становится то кругло- или Луннолицым, то Остроголовым.

В перерождении Луннолицего людоеда в юношу-жениха, возможно, содержится намек на присутствие образа умирающего и воскресающего божества-предка: в древних обществах наблюдения за сменой фаз Луны рождали представления о бессмертии [Гринцер, 1982; Фрэзер, 1984, с. 34]⁷. В одульской сказке подтверждается это тем, что возрожденный юноша все-таки женится, и от этого брака пошла семья/род Луннолицых, т.е. восстановлена прерванная цепочка реинкарнационных перерождений предка. В календарной системе юкагиров весенний месяц апрель имеет название *чулэд-омни чилэ-киниджэ* ‘месяц древних ледяных стариков’. «Может быть, — писал В.А. Туголуков, — юкагиры думали, что их предки, погребенные в тающем льду вечной мерзлоты, тоже как-то приобщаются к возрождающейся жизни?» [1979, с. 99–100].

«Впускающим» сюжетом сказки можно считать появление нового Заячьего рода. *Чолбород-омок* ‘Заячий люди’ более поздние по происхождению, чем семья Луннолицых-Остроголовых. В сказках Заяц имеет постоянные семантические связи с *Чуолиды Полут’ом*: он убивает старика либо способствует этому, или же взаимодействует с ним. В выстроенном Зайцем «тальничном амбаре» *Чуолиды Полут* погибает [Иохельсон, 2005а, № 6]. «Заяц, обозлившись на людей, что они едят его, повел одного *Чуолиды Полут’а* к избушке, где жили мать и дочь». Женщина хитростью прогнала обоих [Спиридовон, 1996, с. 50]. Даже в позднем мифе, когда Мифический Старик имеет функции Хозяина Земли, он,

⁷ Ср. представления племен Малайского полуострова: «В первые века существования мира люди не умирали, а только худели с началом ущерба луны и затем по мере приближения к полнолунию полнели» [Фрэзер, 1984, с. 44]. Одулы красоту юноши сравнивали с лунным светом [Иохельсон, 2005а, № 105].

награждая охотника промысловой удачей, называет в первую очередь зайцев: «Зайцы теперь водиться будут. Они с ветром вместе ходят, я ветер вызову» [Хозяин Земли, 1994, с. 13–14]. Зайцы — пища старииков, немощных и слабых, которые не могут добывать крупных копытных. В с. Нелемное пожилая юкагирка, лишившись мужа, говорила нам, что теперь вместе с сыном живут как старые юкагиры: летом кормятся рыбой, зимой — зайцами⁸. Наличие в семье мужчины-промысловика имеет первостепенное значение и в настоящее время. В «Сказке о Луннолицем» зайцы названы «оленями»; людоед собаку также называет «зайцем» [Иохельсон, 2005а, № 9].

Присутствие в одульской сказке знаковых персонажей — людоедов и зайцев — отсыл к архаическим временам. Вместе с тем в «Сказке о Луннолицем» имеются поздние элементы. Это названный выше мотив прерывания реинкарнационной цепочки перерождений *Чуолиды Полут'* и появление нового рода. Хозяин Земли молодоженам послал зайцев-«оленей» в качестве подарка. По этнографическим данным, подарков и особой свадебной обрядности у одулов не существовало. В.И. Иохельсон приводит следующий пример. Тунгус-оленевод желал за юкагирскую невесту заплатить выкуп в виде тридцати оленей. Отец девушки заявил, что «непристало юкагирам действовать по обычаям тунгусов и что он не видит никакой пользы от оленей» [2005б, с. 143–144]. Появление в одульских сказках подарков или выкупа за невесту можно считать поздним заимствованием. Образ дарителя — Хозяина Земли — также является относительно поздним мужским божеством одульского пантеона, чуждым для сказок данного цикла. Этот мифологический персонаж чаще всего фигурирует в мифах и легендах о шаманах. Таким образом, в «Сказке о Луннолицем» присутствуют древние, поздние и заимствованные элементы.

2. В «Сказке о собаке» *Чуолиды Полут* дважды приближался к дому одинокой девушки. В роли защитника выступила собака, которая лаем заставляла хозяйку кочевать, уходить в безопасное место. Девушка на месте своего дома дважды привязывала собаку, людоед собаку отвязывал и вел на поводке по следу. Первый раз собака сорвалась, так как была привязана «плохим ремнем», второй раз, на крепком ремне, она повела *Чуолиды Полут'* к хозяйке. Когда людоед упал, то привязал

⁸ У одулов заячий шкуры шли на пошив одеял, одежды для детей и старииков. У якутов заяц — символ плодородия; вышивка в виде заячих ушей украшает навершие женского головного убора *дъабака* [Гаврильева, 1998, рис. 36–38].

повор к своей шее, радуясь, что так собака быстрее довезет его до жертвы. Собака потащила, «встряхнула, далеко отбросила», более о *Чуолиды Полут'е* сказка не упоминает. Собака превратилась в человека, перескочив через наклонное дерево. Человек «пошел своей дорогой назад, не дойдя до своей хозяйствки, одну девушку нашел. Ту в жены взял». Вернувшись к хозяйке, «вместе с тех пор жить стали» [Иохельсон, 2005а, № 9].

Сказка сохраняет традиционный зачин: людоед приходит к одинокой девушке, затем погибает и, как в сказке о Маленькой Старушке, реинкарнируя в юношу, стал бы потенциальным женихом. В борьбе с людоедом помощником девушки выступает ее собака, которая посредством оборотничества превращается в юношу — второго потенциального жениха, но и он не женится на хозяйствке, а по дороге «одну девушку нашел. Ту в жены взял». Создается впечатление, что сказка переосмыслена, опущен элемент погребения *Чуолиды Полут'а* в ивовом шалаше и эталонная концовка с супружеством. Как и в предыдущем тексте, исключается сама возможность счастливого брака с инкарнированным предком. Кроме того, высказывание «вместе с тех пор жить стали», вероятно, является следом многоженства.

В одульском фольклоре не ясна хронологическая глубина мотива оборотничества человека и главного помощника таежных жителей — собаки. В этой сказке собака — не только помощник, но и жертвенное животное⁹. Людоед, обнаружив собаку на привязи, радуется: «...баба, умная, видно, мне вот говорит: сзади меня когда придет <...> пусть зайца убьет, пусть то (старик) ест». Однако жертвенное животное людоед не ест, а ведет по следу хозяйствки. Пояснение В.И. Иохельсона о том, что «пусть зайца (собака) убьет», в том смысле, что старику для еды собака добудет зайца, считаем ошибочным. Под «зайцем» иносказательно названа сама собака, о том, что юкагиры ели собак, у нас сведений нет. В этом фрагменте показана хитрость девушки, неспроста завязывавшей собаку то «плохим», то крепким ремнем. *Чуолиды Полут*, как воплощение глупости, эту хитрость разгадать не смог. Народный юмор, который присутствует в сказках и других жанрах одульского фольклора, достоин самостоятельного исследования. Следы жертвенного животного — собаки — обнаруживаются в следующем тексте.

3. В «Сказке о Сказочном Старике» супруги-людоеды пошли в разные стороны «на охоту» за людьми и оба погибли в огне

⁹ О жертвоприношениях и древних захоронениях собак на территории Якутии см. ниже.

костров. Здесь актуализирована очистительная сила огня; акцент на голову Мифического Старика в сказке отсутствует. *Чуолидыи Полут* сгорел в специально сооруженном для него травяном доме, «брюхо его лопнуло, сильно взорвало». Завязка сюжета подчинена уже известной структуре. Людоед пришел к людям, они в страхе откочевали, построив травяной дом и оставив на месте жилищ собаку, говорящую человеческим голосом (тот же мотив жертвенного животного?). Собака — помощник, подожгла дом, где уснул людоед, насытившись рыбой. Здесь реинкарнационная цепочка прервана сожжением старика и отсутствием для него потенциальной невесты, но волшебная природа «говорящей собачки» наводит на мысль о ее возможном оборотничестве в девушку (как, например, в сказке о вице *Пэмэ*, см. [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 20]).

Жена *Чуолидыи Полута* пришла в дом, где находилась молодая женщина с ребенком, съела хозяйку и приняла ее облик. Имеется акцент на голову жертвы.

«Сказочная старуха ее (бабы) волосами обвила ее шею, так убила. Убивши, шею ее отрезала, съела ту бабу... свое мясо (тело) круглым ножом обтесала. Потом одежду бабы (хозяйки) одела». Муж погибшей и родственники развели большой костер, «кругом пылающего огня заставили (ее) бежать... в огонь толкнули... там сгорела. Когда она горела, мыши из огня на гору побежали. Этих парни всех сожгли» [Йохельсон, 2005а, № 20].

Сказочный текст демонстрирует два древних способа погребения, возможно, известные когда-то юкагирам. Первый — возведение погребального сооружения с последующим в нем трупосожжением — применен к старику-людоеду. Аналогичным способом Заяц уничтожил пришедших судить его зверей: обещая накормить, запер в травяном доме и поджег [Там же, № 6]. О реинкарнации захороненных таким способом в фольклоре сообщений нет. Второй способ захоронения — возможно, ритуальное жертвоприношение, когда жертву заставляют бежать вокруг большого костра, затем толкают в огонь. Тот же мотив находим в легенде низнеколымских юкагиров, повествующей о подвигах богатыря Эдилвея. Сильно досаждавшего богатыря поймали чукчи и решили убить, принести в жертву Земле. Сначала его накормили, затем заставили бегом сделать три больших круга вокруг сложенных дров. «В конце третьего круга все эти копья (стоящих вокруг воинов. — Л. Ж.) должны впиться в тело Эдилвея, а затем безжизненное тело должно оказаться в костре». Спасению богатыря способствовали два оказавшихся среди

чукчей родственника, мать которых, жалея пленника, плакала: «О, как болит мое сердце!» [Юкагиры, 1975, с. 228]. Данное геройическое сказание содержит многие элементы древней юкагирской культуры, однако духом Земли назван старичок, наказавший Эдилвея за многие его дерзости тем, что «отрезал сухожилия обеих его ног».

В текстах верхне- и нижнеколымских юкагиров обнаруживается единство ритуала жертвоприношения с ходом по кругу. Намереваясь отправить Эдилвея в мир мертвых, его напутствовали словами: «Пусть твои мысли уходят, как вода этой реки». Примечательна аллегория с водой, уходящей вниз по течению реки, что может указывать на еще более древние представления юкагиров о дороге в мир мертвых. Селькупы, например, покойного укладывали в колоду или лодку и отправляли вниз по течению реки [Семейная обрядность..., 1980, с. 158]. Хоронили в лодке-челноке и юкагиры. Обращает на себя внимание и то, что к месту предполагаемого жертвоприношения чукчи везли Эдилвея на нарте: его «повалили, связали руки и ноги. Затем как покойника положили на нарту». На погребальных нартах покойника оставляли в тундре многие арктические народы [Семейная обрядность..., 1980].

Приведем некоторые дополнительные сведения из фольклора и этнографии лесных юкагиров об обрядовом круговом ходе. Директором Музея музыки и фольклора народов Якутии А.П. Решетниковой записано сообщение одула В.Г. Шалугина: «Когда мы [после похорон] возвращаемся от могилы, то на обратном пути танцуем лондол (круговой танец. — Л.Ж.). При этом каждый должен представить себя в образе ушедшего в течение десяти кругов. Скажем, если нас пятнадцать человек, то мы должны сделать сто пятьдесят кругов» [1992]. Похоронный танец направлен «в сторону жизни», т.е. по ходу солнца. На основании существования у одулов представлений о реинкарнации А.П. Решетникова предположила, что «похоронный лондол содержит в себе магию ускорения времени в ином мире, чтобы душа соплеменника поскорее вернулась».

Ходят по кругу беременные женщины: «Как только начинаются роды, больную заставляют ходить по кругу в комнате, чтобы облегчить “удаление” ребенка. Когда она приходит в изнеможение, две женщины берут ее под руки и водят по кругу» [Иохельсон, 2005б, с. 156]. Круговой ход имел отношение и к промысловой магии: нарту с добытым лосем одулы обводили вокруг чума [Юкагиры, 1975, с. 50].

Странствуя по Нижней земле, герой эпической сказки Бэрбэкин искал способ, как ему выйти на поверхность Средней земли. Он нашел группу людей-айбии, которая должна реинкарнировать на Среднюю землю.

«Вокруг положенного места стали Петр Бэрбэкин и люди-айби друг за другом ходить. В вилохвостых чаек превратились, прощальный круг сделали, и все, одинаковые, стаей улетели. До самого верха Нижней земли добрались. Здесь снова приняли облик человеческий. Чтобы отсюда на Среднюю землю выйти, надо в червяка или во что-либо ползучее превратиться» [Лунное лицо, 1992, с. 114]¹⁰.

Данные примеры показывают, что круговые движения производят: 1) при переходе жертвы (или сказочного героя) из одного физического состояния в другое; 2) при проводах умершего в мир предков; 3) при родах, т.е. при появлении новой жизни. Следовательно, круговые движения — как двигательный транс — связаны с пограничными или переходными состояниями человека (л. юк. *лошинбаирэ* ‘делать круг, бродить вокруг, навещать’, происходит от *лочиль* ‘дрова, огонь’ [Иохельсон, 2005б, с. 457]). Именно здесь находит объяснение эпизод с людоедкой, которую заставили бежать по кругу: обряд близок к описанному жертвоприношению Земле. В обоих случаях не обнаруживается какого-либо особого отношения к голове жертвы. Сама же людоедка, как показывает сказка, женщину «убивши, шею ее отрезала, съела ту бабу». Имеется соотнесенность с животным миром: хищные звери главной мишенью имеют голову/шею жертвы.

В данной сказке реинкарнация *Чуолидьи Полут’а* в молодой персонаж и супружество исключены.

4. В «Сказке о Сказочном Старике» людоед пришел к дому, где жили две девушки. Они выбежали, младшая из сестер ужасается: «Моя старшая сестра, за тобой кто это с окровавленным ртом скачет?» — «Моя младшая сестра, кто это должен быть? Горностай, хвостами вместе сцепившись, скачут». Отставшую старшую сестру людоед съел. Помощником-спасителем младшей выступил другой древний старик, удивший рыбу на берегу моря. Он сразился с преследователем и убил его: «Поваливши, на товарища ноги наступил, товарища за ногу рукой взял, к верху потянул, пополам разорвал — тут убил. Убивши, поднялся, к

¹⁰ Сказка о Бэрбэкине от пересказавшего ее В.Г. Шалугина записана несколько раз. Данный фрагмент текста взят из изложения сказки только на русском языке. Оно, в отличие от текста на юкагирском языке [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 31], продолжительнее по времени, отличается более полным описанием с детализацией и дополнениями.

своему дому пришел». О возведении погребального сооружения над поверженным *Чуолиды Полут'ом* не сообщается. Девушка варила еду, в одном доме с древним стариком легли спать.

«Проснулась — страшный вихрь слышен. Тело старика посмотрела — нигде нет. Вставши, вышедши, смотрит — солнцу подобный юноша, оленей гнавший, тут во дворе (около) дома пришел, вошел. Солнцу подобный юноша вошел — тотчас друг друга взяли (женились)» [Иохельсон, 2005а, № 27].

Сюжет сказки осложнен (две девушки, два *Чуолиды Полут'а*), присутствуют нововведенные элементы (берег моря, оленевод), основная структура сказок все же сохранена: приход каннибала к дому женщины, помошь со стороны (второй старик-людоед), реинкарнация в юношу, супружество.

Парность героев сказки предполагает два брака, но одна пара как носитель ряда архаических признаков и каннибализма уничтожается. Старшая по возрасту сестра менее динамична, ответ ее на вопрос младшей сестры не отражает трагизма реально возникшей опасности, она ассоциирует ее со спаривающимися животными. Принадлежность *Чуолиды Полут'а* к миру каннибалов усиlena его внешностью, он «с окровавленным ртом скачет».

Жизнестойкостью сказка наделяет вторую пару. Младшая из сестер энергична, адекватна, она «убежала, идет, бежит, к одному морю пришла», т.е. достигла границы стихий, некоего предела. На берегу моря она повстречала своего защитника, который только номинально назван *Чуолиды Полут'ом*. На самом деле ни одним своим качеством он не отвечает сложившемуся стереотипу людоеда:

— под скалистым мысом Мифический Старик сидел, уда рыбу, что указывает на его самообеспеченность пропитанием, это не бродящий по тайге голодный старик;

— на просьбу девушки спрятать ее, положил ту в мешочек для огнива — так отмечен не только большой рост старика, но и соотнесенность девушки с огнivом, очагом, домом;

— на просьбу преследователя выдать беглянку обманывает, что девушка до него «не дошла», и убивает людоеда;

— во дворе *Чуолиды Полут'а* — спасителя мясо «с дом величиной лежало». Обилие мяса в юкагирском фольклоре — постоянный маркер хорошего охотника, надежного мужа, который может прокормить семью.

Два *Чуолиды Полут'а* выступают маркерами противостояния двух миров — охотничьего и оленеводческого, они же яв-

ляются символами «зла» и «добра». Аллегория зла в сказке заключена не только в образе людоеда, за ним стоит весь прошлый мир, прошлая тяжелая полуголодная жизнь таежного охотника. Достижение же девушки края моря, как края печали, и супружество с молодым оленеводом воплощают давнюю мечту о сытой жизни и счастье. Так, Мифический Старик — перерождавшийся из поколения в поколение охотник-предок — превратился в молодого оленевода. В образной форме сказка декларирует отказ от охоты — традиционной формы хозяйствования в пользу оленеводства.

5. Эта же мечта человека о личном счастье и сытой жизни, лишенной волнений бродячего промысловика, нашла отражение в сказке о трех холостых братьях, искавших и получивших жен из мира оленеводов. В сказке проведена та же назидательная линия: воплощением зла является старый мир, сопряженный с темой охоты и людоедством. Поэтому трех женщин-людоедок, представительниц старого мира и потенциальных невест, сжигают в их лесном доме без реинкарнационной концовки. «Маяком будущего» в сказке выступает домашнее оленеводство: с темой добра сопряжены две девушки, через оборотничество связанные с оленями. Реинкарнирующим персонажем является старуха-Лосиха, перерождающаяся в девушку-невесту, владевшую оленем стадом [Иохельсон, 2005а, № 23]. Из шести женских персонажей только образ старухи-Лосихи соответствует сказкам рассматриваемого цикла. Сказка модифицирована, но структура сохранена:

- не людоед, а юноша приходит к дому старой женщины;
- тема реинкарнации выражена менее агрессивными способами, характерными для всего цикла. Это звено ограничено приготовлением и принятием юношей ритуальной пищи, как мы предположили, ритуальным каннибализмом (кожа с живота старухи после варки в котле превратилась в лосинный жир);
- выдержаны звено со сном в старом жилище и пробуждение в новом доме;
- происходят реинкарнация старого персонажа в молодой и супружество.

В контексте темы супружества знаковой частью тела старухи-Лосихи является ее живот, как жизнетворное материнское лоно; антиподом представлена старуха-людоедка, на затылке имеющая дополнительные зубы. Известно, что с зубастой пастью сравнивают женский детородный орган. В этом и предыдущем тексте голова (рот, зубы) людоеда олицетворяет силы зла.

В то же время после удара в лоб доской для рукоделия две оленихи из стада превратились в девушек-невест. В целом сказка, как и предыдущая, сложилась, по-видимому, в хронологически позднее время и отражает влияние оленеводческой тунгусской культуры. Для иллюстрирования типологических параллелей с фольклором нижнеколымских юкагиров вновь обратимся к упоминавшемуся ранее тексту. Парень в облике мыши находит в яме обезглавленные тела братьев и возвращается к матери. Его чудесное оборотничество человек — мышь — человек расценивается сказкой как перерождение самого героя и далее сюжет обнаруживает семантическую цепочку, присущую рассматриваемому циклу:

- приход к дому женщины (в тексте: сын возвращается к матери);
- тема смерти (старуха сидит на пне, замерзнув);
- победа над смертью (или как в предыдущем тексте с целью оборотничества) — удар в лоб палкой;
- реинкарнация в молодую девушку: «Ой, как долго я спала»;
- супружество (несмотря на кровнородственные отношения).

Генетической исторической родственностью племен, общим базовым языковым и фольклорным фондом верхне- и нижнеколымских юкагиров объясняется параллелизм данных сказочных сюжетов. Большая сохранность архаических элементов в одульском фольклоре помогает отличить юкагирские элементы в сказках вадулов от поздних привнесений.

6. В другом тексте *Чуолиды Полут* реинкарнирует в юношу без сооружения ивового шалаша. Зуб утонувшего в море людоеда девушка ловит веревкой из собственных волос с камнем на конце, зуб превращается в юношу¹¹. Теперь оба, девушка и юноша, маркируют силы зла: юноша проявляет себя как жених, вместе они намереваются убить брата девушки.

Брат при участии помощников (волка и медведя) расправляется с людоедом, своей сестрой и ее помощниками, также волком и медведем [Иохельсон, 2005а, № 19]; вариант см. [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 25]. О позднем времени сложения сказки свидетельствуют присутствие коровы как спасительницы детей от преследования *Чуолиды Полут'a*, а также поиск детьми в ее

¹¹ Ср. с версией, когда знающий старик дает ослабевшему человеку большой зуб *Чуолиды Полут'a*, зуб оказывает помощь во всех делах [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 32]. В зубе может быть заключена как добрая, так и злая сила.

затылочной шерсти волшебных предметов — скребка, который сделался белой горой, гребня, ставшем тайгой, и «грудного солнца»¹², превратившегося в море. Указанные элементы, возможно, являются заимствованиями из фольклора соседних народов.

7. Текст «Доврэ» является одним из поздних, в нем главными антагонистами выступают мужчины. От смертельной опасности, исходящей от *Чуолиды Полут'a*, героя сказки спасает теленок, ставший быком с железными рогами, у него «через нос и рот огонь выходит».

Промысловика Доврэ в тайге окликает ловушка-сруб, поставленный Мифическим Стариком на дереве (намек на воздушное захоронение). Доврэ поднимается на дерево и попадает в сруб, сруб зовет людоеда. *Чуолиды Полут* кладет Доврэ в карман и несет домой, намереваясь съесть, срубу наказывает: «Еще других лови!». Пленник отправляет *Чуолиды Полут'a* к персонифицированным предметам-помощникам, без которых Старик, якобы, не сможет его съесть. Людоед идет к Ножу (чтобы нарезать мясо), Точилу (чтобы наточить нож), Корове (чтобы привезти Точило домой). Получив быка, *Чуолиды Полут* отправляется в обратный путь, но по дороге бык боднул, «его сердце, легкие все рогами вынес», Мифический Старик умер, сказав: «Я буду спать». По совету коровы Доврэ намерен срубить и сжечь дерево со срубом, но на месте сруба находит:

«Красивая девушка сидит и расчесывает серебряные волосы [букв. голову]». «Не убивай меня... Я пошла собирать ягоды и заблудилась, он [Сказочный Старик] меня нашел и напугал, в сруб превратил». Доврэ взял девушку второй женой [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 27].

Сюжет весьма далек от сказки о Маленькой Старушке. Жертвами людоеда являются два персонажа — Доврэ и девушка, у каждого из них своя сюжетная линия. Однако структурное сходство все же имеется.

Первая линия:

- наличие в зачине голодного *Чуолиды Полут'a* и жертвы (Доврэ);
- наличие персонифицированных помощников (Нож, Точило, Корова);
- уничтожение каннибала без реинкарнационной концовки;

¹² «Грудное солнце» — металлическая подвеска круглой формы, пришиваемая в верхней части юкагирского женского передника. Считается символом солнца, оберегом.

- косвенное участие жертвы в спасении девушки;
- женитьба на спасенном персонаже.

Вторая линия:

- наличие голодного Чуолидыи Полут'а и жертвы (заблудившейся девушки);
- отсутствие помощников;
- смерть и сруб-ловушка (воздушное захоронение);
- появление спасителя и оборотничество девушки;
- супружество.

Как в сказке о Маленькой Старушке, потенциальная жертва — Доврэ находит способ спастись от каннибала при помощи помощников, их участие определяет исход борьбы сил добра и зла. Гибель людоеда разрушает волшебные чары и освобождает обращенную в ловушку девушку. Типичное для концовок сказок супружество. В эталонном тексте инверсия зла в добро осуществляется через парные противопоставления: старый — молодой, мужской — женский. В рассматриваемой сказке антагонистические отношения возникают между мужскими воплощениями добра и зла, последнее обязательно уничтожается. Не реинкарнационные идеи, а оборотничество заключено в женском персонаже, причем оборотничество происходит под воздействием злых и добрых сил — мужских олицетворений. Женщина без помощников — жертва, предоставленная воле случая. В сказках меняются социальные акценты и расстановка сил добра и зла.

Данный сюжет известен в фольклоре тундровых юкагиров и якутов. У вадулов герой по имени Дорбу прилипает к пню, приходит черт (людоед), кладет его за пазуху: «Пасть¹³ моя наконец-то поймала Дорбу!». Герой сказки, проковыряв карман¹⁴, вернулся в свой дом. Черт дважды забирал Дорбу из его дома, но тот тем же способом спасался. Далее включен фрагмент сказки о Дебегее (эпизод со слепой старухой и сумой на берегу моря). Затем черт ссорится со своей женой и убивает ее. В очередной раз он приходит к дому Дорбу, делает под него подкоп. «Только нос черта влез... Дорбу стукнул по нему. И убил черта». Дорбу оказался мышью [Юкагиры, 1975, с. 196–197].

Якутский вариант более близок к одульской сказке. Человек по имени Лыыбара прилип к ловушке, пришел людоед Ангаа Монгус: «Мой черкан как всегда с добычей!» и сунул Лыыбара в карман. Намеревался съесть, но герой отправил людоеда к Ножу,

¹³ Имеется в виду давящая пасть-ловушка на пушных зверей.

¹⁴ Так в тексте, хотя первоначально черт кладет Дорбу за пазуху.

а тот далее к другим помощникам — Точилу, Жеребенку и Волосянной веревке. Перепрыгивая реку, чтобы взять веревку, *Ангаа Монгус* упал в нее и умер. Падая, наказал: «Лыыбара, тазовые кости мои сделай пестом, берцовую кость мою сделай ступой» [Якутские народные сказки, 2008, № 15, с. 177]. Надо заметить, что по форме тазовые кости не могут быть пестом, а берцовая кость — ступой. Если в тексте произвести взаимозамену «песта» и «ступы», то будут созданы соматический (через части тела) и предметный (ступа и пест) коды дуальной пары мужское-женское. Возможен намек на реинкарнационную составляющую образа *Ангаа Монгуса*, а допущенная «ошибка» сознательно пресекает эту возможность. Якутская сказка записана в 1938 г. в Вилуйском районе, варианты ее — в Абыйском, Аллаиховском, Верхоянском и центральных районах Якутии [Там же, с. 386–387].

В рассмотренном цикле главные персонажи обычно противопоставлены по этическому (добро-зло), половому (женское-мужское), возрастному (молодой-старый) признакам. Имеющиеся вариации не нарушают основной структуры текстов, приведенной ранее, и не влияют на главный замысел — торжество сил добра над злом. Тема добра, первоначально соотнесена с женским персонажем, в более поздних текстах силами добра наделены мужские герои, защитники беспомощных женщин; в сказках число персонажей увеличивается. Цикл имеет определенную хронологическую глубину: в нем присутствуют сказки с элементами охотничьего, оленеводческого и скотоводческого хозяйства. Временные пласти цикла выявили имевшую место трансформацию образов добра и зла.

Над побежденным людоедом с целью его последующего перерождения в молодой персонаж возводилось ритуальное наземное погребальное сооружение — ивовый/лиственничный шалаш, но чаще сказки не имели реинкарнационной концовки. В текстах *Чуолиды Полум* гибнет без реинкарнации в следующих случаях:

- скатился с крыши тальничного амбара, выстроенного зайцем, и разбился [Иохельсон, 2005а, № 6];
- собака «встрихнула, далеко отбросила» [Там же, № 9];
- на шею упали железные лыжи [Там же, № 14];
- Дебегей сбросил в море в мешке [Там же, № 17; вариант см.: Жукова и др., 1989, ч. 1, № 28];
- упал в море, умер [Там же, № 19];
- людоед и его жена гибнут в огне костров [Там же, № 20];

- убил другой Мифический Старик [Иохельсон, 2005а, № 27];
- умер, прострелив свой пенис [Иохельсон, 2005б, с. 356];
- стал невидимым, так как люди побили его [Там же, с. 410–411];
- семь Мифических Стариков умерли, наевшись мяса лося [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 24];
- бежал с котлом на голове, упал в море, умер [Там же, № 26];
- боднул бык [Там же, № 27];
- Чарчахан топором отрубил голову [Там же, № 29].

В текстах № 14, 26 и 29 перечисленных источников имеются отсылки на голову зловредного персонажа.

В сказке № 26 Мифический Старик, преследуя в тайге двух брошенных родителями девочек, превратился в высокий камень, который они, «как игрушку», носили с собой. Чтобы избавиться от старика, дети вскипятили воду в котле, говоря: «Нашего ребенка искупаем», бросили в него камень и убежали.

«Сказочный Старик побежал с котелком на голове... [Дети добежали до старушки]. “Бабушка, спрячь нас”. Старушка тех детей взяла своими детьми. А Мифический Старик до моря дошел и в воду упал. Так вовсе умер».

Концовка сказки в нескольких вариантах известна народам Севера. У эвенков [Заветный фольклор..., 2008, с. 51–52], кереков старушка спасает детей (или женщин) тем, что вытягивает ноги над морем (или рекой) и те благополучно переходят на другую сторону. Людоед бежит по ногам, падает и тонет или пытается выпить воду и лопается. В образе спасительницы может скрываться языческая женская ипостась сил Природы — берегиня.

Сооружение погребальной постройки над повреженным врачом связано с темой смерти, при этом материал, редко — форма постройки, строго не закреплены. Сказка называет: *нъаньмэ нумэ* ‘дом из тальника, ивы’ в «Сказке о Луннолицем»; *ульэгэ нумэ* ‘травяной дом’ и *нъаньмэ курул* ‘тальничный амбар’ (*курул* ‘кладовая или могила на столбах’) («Сказка о Зайце», «Сказка о Сказочном Старике»). В.И. Иохельсон *өнмиэдиэ нумэ* ‘лиственничный дом’ перевел как ‘тальничная ураса’. Под *өнмиэдиэ нумэ*, *нъаньмэ нумэ*, *ульэгэ нумэ* следует понимать тип наземного погребального сооружения в виде конического жилища. Это ритуальное сооружение связано только с растительной символикой, никогда не называется «покрышка из шкур животных». Возможно,

облегченный тип временного дома из молодых лиственниц, тальника или травы является указанием на его южное происхождение и архаичность (как и сюжет сказки о Маленькой Старушке). В качестве погребального сооружения ивовый шалаш известен среди поздних этнографических материалов лесных юкагиров. Зимой покойнику сооружали из веток лиственницы или стволов ивы шалаш, обращали его на юг к солнцу и засыпали снегом [Спиридонов, 1996, с. 51]. (Заметим, что погребение ориентировано по сторонам света, а не по течению реки.)

Аналог легкому сооружению обнаруживается в этнографических реалиях одулов недавнего времени. Старые люди еще в начале — середине XX в. на местах летних рыбалок, на островах ставили себе отдельный небольшой ивовый дом (шалаш)¹⁵ рядом с жилищем взрослых семейных детей (табл. XV, 5). В нем жили в одиночестве, отдыхая и занимаясь своими делами (информация В.Г. Шалугина), он же соорудил на берегу р. Ясачной (приток р. Колымы) такой шалаш из тальниковых стволов (табл. XV, 6). Каркас сделан из трех жердин, для боковой поверхности использованы тонкие стволы тальников вместе с ветками и листьями, не связанные в вершине.

В прошлом юкагиры, как и другие народы Севера, иногда оставляли покойников в домах, в которых они умерли. Поэтому ивовый шалаш как временное жилище старого человека порой становился его надмогильным сооружением. В одульском летнем шалаше не было кострища, в жаркий летний день он давал тень и приятный ароматный воздух. Пребывание старого человека еще при жизни в такой временной постройке указывает на сопричастность с темой смерти и ее будущего преодоления через реинкарнационные воплощения. Юкагиры не боялись покойников, что отмечал В.И. Иохельсон [2005б, с. 313]. Причиной тому являлась, по-видимому, существовавшая вера в реинкарнацию *айбии*, практика изготовления из останков умерших амулетов, вскрытие тел для определения причин смерти — все это предполагало постоянное соприкосновение с мертвыми. «Возможно, что точное знание юкагирами анатомии человека объяс-

¹⁵ ‘Ива, тальник’ — юк. *нъаньмэ*; ‘ольха’ — *чабитын-нъаньмэ* (досл. ‘красящий тальник’). Тальник, говорят юкагиры, «землю держит», имея в виду молодые заросли на образовавшихся песчаных отмелях и косах. Из ольхи кипячением получали красную краску, в ольховнике предпочитали ставить летние временные дома, считая, что в нем меньше комаров. Возможно, ольху преимущественно употребляли для сооружения летнего шалаша.

няется не только обычаем рассечения тела умершего шамана, но и существованием в прошлом каннибализма» [Иохельсон, 2005б, с. 438]. Охотничий уклад хозяйства также отложил отпечаток на этнопсихологический мир одулов.

Интересно, что легкий погребальный шалаш из травы, ивы без дымового отверстия сооружали многие народы Сибири. Один из способов погребения у нганасан был следующий: покойного, завернутого в шкуры, укладывали прямо на землю, зимой зарывали в снег или оставляли на поверхности земли в шалаше из лесин [Семейная обрядность..., 1980, с. 149]. Энцы «обычно покойного оставляли на нартах в вытянутом на спине или сидячем положении. Над нартами делали чум из лесин без дымового отверстия, обвязывали его, как обычный чум, веревками, не оставляя входа» [Там же, с. 152]. Ительмены «желающего умереть помещали в специально сооруженный из травы шалашик, где он и умирал от голода или замерзал. Этот шалашик и служил ему надгробным памятником» [Там же, с. 222]. Ханты и манси надгробное сооружение называли «хижина, предохраняющая от воды» [Там же, с. 126]. У тунгусов-оленеводов «тело без гроба прикрывалось ветвями либо над ним водружали шалаш или “балаган”» [Там же, с. 175]. В тунгусской сказке мальчик-карлик соорудил себе юрту из лиственничных веток. Он ничего не ел, только разрисовывал свой живот углем [Иохельсон, 2005б, с. 420]. Можно привести параллель с южносибирскими материалами. «На юге Тувы шаманов иногда хорошили в сооружении, которое называлось *чадыр*, что означает ‘чум, шалаш, шатер’. Оно представляло собой небольшой конический шалаш из жердей» [Бравина, Попов, 2008, с. 198].

Несомненно, захоронение в шалаше имеет древние корни, о чем свидетельствует присутствие его в архаическом сказочном цикле одулов, а также бытование у тувинцев, самодийцев (нганасаны, энцы), ительменов, тунгусов; возможно, существовали и более широкие параллели. Влияние описанного погребального обряда прослеживается в «Ламутском рассказе», записанном от юкагира В. Шалугина в 1896 г. Потерявшегося три года назад ламута (эвена) нашли в тайге бродящим, как тень, и вернули в семью. Для оживления был совершен особый ритуал. Шкуру белого домашнего оленя со шкурой головы, ног, с рогами бродивший надел на себя. Через три дня вокруг него, сидящего, поставили коническое жилище (урасу). Тогда он ожил, «с человеческой наружностью сделался» [Иохельсон, 2005а, № 68].

Рассматриваемый цикл сказок о Мифических Стариках имеет глубоко философский смысл. Мрачный образ людоеда лежит «на поверхности» сказочного сюжета, им можно пугать детей, но для человека традиционной культуры образ древнего старика полисемантичен. Во-первых, это символ голодной и одинокой старости, вынужденно приводящей к каннибализму; во-вторых, это символ реальной, постоянно грозящей опасности для таежного человека; в-третьих, и это, пожалуй, самое главное, через образ Мифического Старика, его уничтожение и возрождение, в сказке звучит тема неиссякаемой и возобновляемой жизни. Зло и добро сходятся в одной кульминационной точке сюжета и добро торжествует. Так, народная мудрость утверждает, что зло имеет свои временные пределы и его можно победить. Людоед приходит к дому женщины не только как каннибал, но и как потенциальный жених, и в этом контексте *Чуолиды Полут* должен рассматриваться как образ мифического реинкарнирующего прародителя.

В сказке о Маленькой Старушке в омоложении старика и старухи народная фантазия воплотила мечту о новой прекрасной жизни, которая после кратковременной смерти ожидает старого человека. Смерть очищает старииков от немоши и порока; возродившаяся жизнь всегда молода, энергична, прекрасна, в ней нет места голоду и людоедству. В архаичном тексте заложен идеал красоты и вера в постоянное обновление.

Предок-людоед как образ зла стал своего рода эпической формулой, независимой от времени сложения текста. В большинстве текстов, не имеющих глубокой архаики, людоед уничтожается как носитель зла. Только в поздней версии, примыкающей к жанру *чуэлэ ньиэдьиил* ‘древнее сказание, легенда’, *Чуолиды Полут* выведен бородатым богатырем, помощником голодающих людей, т.е. его обновленной инвертированной версией.

Образ добра в сказках цикла многолик, это женские и мужские, старые и молодые персонажи, берущие истоки в древних пластах мифологии: старуха-Лось и близкие к современности оленеводы. Через образ добра определяется время создания самой сказки. В поздних версиях, где символы прошлой жизни — Мифические людоеды уничтожаются, не реинкарнируя, утверждаются иные приоритеты, в том числе хозяйственно-экономические в тесной связи с темой оленеводства. Таким образом, национальный прародок жил, действовал и перерождался

только в архаические времена, позже образ людоеда стал восприниматься как анахронизм, символ глупости и предмет насмешки. Ликвидируется сама возможность его возрождения.

Интересна этапность развития образа *Чуолиды Полут'а*. В его основу легли наблюдения за сменой лунных фаз и процессы пересемантизации зооморфных мифологических прародителей в антропоморфные. Однако этому предположению противоречит отсутствие мифологических и иных данных о соотношении Луны с образом лося. Мифологический лось — само Небо, Солнце или созвездия. В то же время, юкагирские материалы определенно указывают на связь образа предка-людоеда с Луннолицым бродягой. Оба представлены мужскими персонажами, добывающими еду, в самом существовании которых заложена определенная цикличность (умирающий/возрождающийся, голодный/сытый). Эту цикличность можно сопоставить с движениями кругового транса. Возможно, прерывание цикличности, как феномена людоедства, было главной целью одульских сказок, в которых людоед уничтожался, не реинкарнируя. Народная сказка — одна из древних форм борьбы со злом.

Только в нескольких текстах людоед превращается в жениха — юношу-охотника, юношу-оленевода. В сказках актуализирована вторая составляющая образа *Чуолиды Полут'а* — идея продолжения рода и неувядющей жизни, в конечном итоге — существование самого рода во времени.

Цикличность не нарушена в сказке со вставным мотивом появления нового Заячьего рода: действие осуществляется внутри культурной традиции. С иных позиций может быть рассмотрено многообразие вариантов гибели прародителя (в костре, море, из-за падения оземь, от падения железных лыж и пр.). Они являются не только свидетельством разрушения реинкарнационной формулы и отказа от нее, но и не вписываются в традиционную погребальную обрядность одулов. Реинкарнационные идеи заменены оборотничеством. Уничтожение без возрождения злобного хтонического существа — не предка — может быть маркером влияния процессов культурной дивергенции.

Возможно, образ *Чуолиды Полут'а*-предка лежит у истоков появления мифопоэтического покровителя, проявлявшего себя как высшее патернизированное языческое божество национального пантеона — Хозяина Земли. Негативные черты предка (каннибализм) перешли к хтоническому существу — черту Ост-роя Голова/Невидимый.

Первоначальный сказочный образ добра, представленный женщиной, к которой стремится людоед, стал включать мужские образы. Женские персонажи перестали быть доминирующими. Героем, побеждающим зло, становится мужчина, освободитель женщины. В этом заключается одна из центральных жизнеутверждающих идей поздних сказок данного цикла. Можно полагать, что если бы героический эпос складывался у одулов, он мог развернуться на базе сказок данного цикла, начальным этапом героизации можно считать эпическую сказку о странствиях Бэрбэкина по землям-ярусам Вселенной.

При относительно небольшом корпусе опубликованных сказочных текстов исследованные сюжеты о Мифических Стариках по частотности принадлежат к одним из наиболее распространенных. Цикл является ядром сказочного фольклора и демонстрирует пример пролонгирования сказочной традиции от древности к современности. Несмотря на разновременность, сказки цикла обнаруживают близкие и тесные связи как в сюжетном, так и в образном мире. Тексты объединены одним сказочным пространством, сюжет строится вокруг одного образа зла, при всей вариативности образов добра цикл монолитен и создан в рамках одной культурно-мифологической традиции, уходящей корнями к дошаманскому периоду истории местных племен.

Что же касается других мужских образов, то в одульском фольклоре они менее выпуклы. Исключение составляет зооморфный образ героя-плута Зайца. Однако тексты о нем структурно разнородны и не составляют единого цикла. Наиболее распространена «Сказка о Зайчике», записанная в нескольких вариантах (см. следующий раздел данной главы). По частотности упоминания Заяц преобладает в мифах/сказках этиологического характера: это герой лунарного мифа; смеясь, он обманул лошадь, что запечатлено в обличии персонажей; хвост его стал коротким, а кончики ушей почернели из-за действий человека. Образ Зайца-плута раскрывается в цикле сказок о людоедах. Структура «Сказки о Зайце» [Иохельсон, 2005а, № 6] построена на череде его побед:

- убивает волчонка: «Какой ты мне друг? Я вот есть хочу»;
- в травяном доме сжигает пришедших судить его зверей;
- строит тальничный амбар курул и губит Чуолидьи Полум'а;

- убивает мать тем, что дает ей для еды собственную кровь, смешанную со снегом (отведавший крови родственника персонаж умирает);
- везет мать на санках, выдавая за живую, шантажирует встретившуюся по дороге семью;
- грозит убить членов этой семьи, если не отадут в жены дочь, в конце счастливо женится.

Строительство Зайцем временных сооружений — травяного дома и тальничного амбара есть маркер подготовки к погребальному обряду; а сама сопричастность Зайца к ритуальным постройкам может свидетельствовать о древнем возрасте персонажа. Сюжет, где Заяц губит *Чуолиды Полут'a*, заглядывающего в «трубу» тальничного амбара (в постройках такого рода очага нет), перекликается со сказкой о женщине, «кормившей» вульву: Заяц замещает женщину в тексте и расправу над людоедом чинит сам¹⁶.

В сказке Заяц не назван людоедом, но уничтожает или наносит урон всем, кто по сюжету с ним соприкасается. Он приводит людоеда к дому, где живут две женщины, обманом достигает личной выгоды, но сказка не порицает его поступков. Показано, что для персонажа нет ничего любимого, запретного. Лишь отцу невесты дает подарок лисами. Плата за невесту, подарки родственникам, как и уход с женой из ее семьи, — не в традиции одульских семейно-брачных норм. В.И. Иохельсон писал, что обычно зять присоединяется к семье, защищает ее и во всем помогает [2005б, с. 139–146]. Этим мужским зооморфным персонажем заявлено, что для достижения желаемой цели хороши все способы. Фольклору одулов известен аналогичный женский персонаж, преодолевающий все преграды и уничтожающий соперниц, в том числе сестер [Иохельсон, 2005а, № 2].

Мораль «Сказки о Зайце» противоречит морали сказки о Маленькой Старушке. Зачем бороться за перерождение зла в добро, к чему общественно значимые ценностные ориентиры и традиции предков, если есть «Я» с моими «сиюминутными» желаниями (голод, агрессия, безразличие по отношению к родственникам, другим людям). Отсюда следует вывод о том, что в «Сказке о Маленькой Старушке» и «Сказке о Зайце» в аллегорической форме переданы две противоположные жизненные позиции: с точки зрения позитивного философского осмысления

¹⁶ В варианте сказки черт просидел на крыше дома до утра и с рассветом убежал [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 23].

и с позиции эгоистичной самости. Если женское начало постулирует преодоление зла и продолжение рода через реинкарнацию и омоложение, то мужской образ Зайца (предка) представляет агрессивное «Я». Архаическое противопоставление добра и зла, берегини — упыри здесь проявляется весьма отчетливо, а образы каннибала *Чуолиды Полут'а* и Зайца смыкаются.

Кроме того, в фольклоре одулов Заяц¹⁷ функционально приближен к образу плута *Дебегея* и может быть рассмотрен как его зооморфный эквивалент. В сказках Заяц и *Дебегей* хитростью побеждают *Чуолиды Полут'а* [Иохельсон, 2005а, № 6, 17]. Приведенные материалы показывают малоисследованность, многосоставность и разновременность образов предков в зоо- (лось, заяц) и антропоморфной ипостаси.

Обратимся теперь к циклу шаманских текстов, в которых образ человека проявляется через мужчину-шамана [Жукова и др., 1989, ч. 2; Жукова, Прокопьева, 1991; Иохельсон, 2005а, б; Хозяин Земли, 1994]. Вслед за В.И. Иохельсоном этой темы касались многие исследователи [Бурыкин, 1993; 2007; Дьячков, 1992; Жукова, Бурыкин, 2000; Спиридовон, 1996; Туголуков, 1979; Юкагиры, 1975], однако юкагирское шаманство остается мало изученным вследствии того, что сам институт шаманства исчез.

Шаман — обычно мужчина, только в нескольких текстах упоминаются женщины-шаманки. В одульских легендах основное внимание уделено функциям *алма/алмэ* ‘шамана’ как посредника, лекаря и защитника рода и мало показан шаман-человек.

¹⁷ Один из трех одульских этиологических мифов о происхождении лунных пятен включает образ Зайца. Текст «Почему Рысь Зайца съедает» повествует о том, что Рысь не стала женою Зайца потому, что изготовленные Зайцем и стариком-кузнецом обручальные кольца ей не подошли. Недовольный этим событием «весь заячий народ <...> начал шаманить. От [их] шаманства Зайчика вместе со стариком-кузнецом и наковальней на Луну унесло. Сразу же там прилипли, виднеются» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 3]. Заяц — посредник между людьми и Луной-божеством в концепте бессмертия обнаруживается в традиционных воззрениях народов Юго-Восточной Азии и некоторых африканских племен [Фрэзер, 1984, с. 34–37]. Японцы в лунных пятнах видят фигуры двух зайцев, толкующих в ступе зерна фасоли, а олицетворением Луны в древнем Китае являлся заяц, толкующий в ступе эликсир бессмертия. Луну в древнекитайской мифологии называют «Нефритовый заяц», «Лунный заяц» [Яншина, 1984, с. 230]. Во втором одульском этиологическом мифе в Луну превратился голодный бродяга. Третий миф представлен широко распространенной версией о сиротке с ведрами, взятой на Луну [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 2]. Все три мифа записаны от одула В.Г. Шалугина.

Первая (и главная) функция алмэ заключается в посредничестве между мифологическим Хозяином Земли, хозяевами животных, духами предков и людьми. От решения и советов шамана зависела жизнь охотничьего коллектива. Наиболее часто к его помощи прибегали при отсутствии охотничьей удачи и наступлении голода. Шаман находил причину и указывал способ, как исправить ситуацию, здесь чаще всего он выступал как хранитель традиций с карающими функциями. Причина обычно заключалась в том, что люди допустили какой-либо проступок, но традиционные правовые нормы не могли предусматривать каждый частный случай, и эти частные случаи приходилось «расследовать» шаману.

Вторая функция: шаман — защитник от иноплеменников, врагов, козней других шаманов, он может манипулировать временем, пользуется даром предвидения или заглядывает в прошлое.

Третья функция: шаман — лекарь, защитник от болезней и смерти. В качестве магической защиты пользуется внутренностями традиционного жертвенного животного одулов — собаки (мочевой пузырь, кишки, которыми обматывает жилище). В.И. Иохельсон сделал записи трех камланий по поводу лечения больных.

О личностных качествах шамана можно заключить следующее. Он капризен и злопамятен, наказывает тех, кто не откликается на его просьбу. Наказан рыбак, не поделившийся своим уловом [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 46]. Девушку, которая «что-то плохое сказала <...> он ее съел», т.е. погубил с помощью магических средств [Там же, № 44]. Шаман желал наказать парня, не отделившего часть от подарков родителям невесты (ПМ П.Е. Прокопьевой, опубл. [Хозяин Земли, 1994, с. 35]).

Шаман одинок или живет с семьей. Но шаман-отец не приносит счастья семье. Часто ради собственного спасения алмэ приносит в жертву противнику-шаману своих детей, например, в тексте «Вороны яйца» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 12]; «О Каменной Девке сказка» [Иохельсон, 2005а, № 93]. Соперничая, путешествуя и сражаясь, шаман мало бывает дома. В одной из легенд после стычки с противником алмэ в птичьем обличии прилетел домой.

«Человеком стал. Жена его, дети его обрадовались. Шаман своей жене сказал: “Не радуйся, не долго жить буду”. Завтра утром встали — (он) мертвый» [Иохельсон, 2005а, № 57].

Шаман — советчик и спаситель в трудных житейских ситуациях, однако его предсказания не являлись строго обязательными. В период пребывания В.И. Иохельсона на Колыме выяснилось, что «юкагирские шаманы редко занимаются предсказанием будущего, да и сами задающие вопросы скептически относятся к этому» [2005б, с. 288]. В «Древнем предании» шаман не раз предупреждал сородичей: «Друзья мои, не играйте, — мы вот умрем, ламутские воины прийти ходят». Юноши не вняли его словам, многие юкагиры были убиты, спаслись только шаман и его брат» [Иохельсон, 2005а, № 52].

Если шаман чудесным образом может избежать гибели, то этого не происходит с членами его семьи. В «Ламутском рассказе» коряки напали на две ламутские семьи. Шаман и глава другой семьи стали отражать нападение. В результате коряки убили мужчину, ребенка шамана, женщины убежали, а шамана спасли дикие звери (волк, олень, медведь), на которых он попреременно садился верхом [Там же, № 63].

Шаман состязается с другими алмэ в умениях и силе своих духов-помощников. В легендах шаман всегда имеет одного или нескольких помощников, сила которых решает исход поединка. Если лишается их, перестает шаманить. Лишенный духов-помощников и потому «обесточенный» (термин одула В.Г. Шалугина) шаман говорит: «Так плохо быть плохим. Со мной так поступили. Теперь у меня ничего нет, я не шаман» [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 44]. Для победы над противником алмэ часто прибегает к хитрости. Когда пришла за ним Смерть, в первый раз он усыпал ее прекрасным пением и затем прогнал, во второй раз сбросил ее в мешочек из мочевого пузыря собаки, в третий раз, когда пришли семь Смертей, заманил их и замуровал в трех коробках [Там же, № 43]. Изобретательность, быстрая реакция и жесткость, выработанные тысячелетним охотничим укладом хозяйства и борьбой с соседними племенами, наложили отпечаток на шаманизм юкагиров.

Алмэ безжалостен и ради общественных и личных интересов идет на человеческие жертвоприношения (приносит девушку в жертву духу лося, жертвует собственными детьми, «съедает» сородичей). Согласно представлениям юкагиров, шаман мог «съесть» тень-душу обидчика, после чего в течение короткого времени человек погибал от несчастного случая, скоротечной болезни или кончал жизнь самоубийством. Такие рассказы бывают у одулов с. Нелемное и повествуют о недавно умерших «знающих» стариках, которых, однако, шаманами не называют.

Употребление глагола «съел» указывает на следы каннибализма, в этой функции шаман может быть сопоставлен со сказочным *Чуолиды Полут'ом* и *Остроголовым* предком. Разница заключается в том, что каннибал съедал физическое тело, а шаман — душу человека.

В фольклоре якутов легенды и мифы о шаманах разделяются на следующие группы: «а) превращение в шамана; б) чудесные свойства шаманов и их способности воздействовать на духов и людей; в) борьба между шаманами; г) победа простых людей в борьбе с шаманами; д) судьба шаманов после смерти» [Алексеев, 2008б, с. 480]. Некоторые из перечисленных групп у одулов отсутствуют, это группы *а*, *г*, группа *д* представлена единичными текстами.

Исследования не позволили В.И. Иохельсону однозначно ответить на вопрос о разделении одульских шаманов на «белых» и «черных», на «добрых» и «злых»: «Несколько неясны мои записи о разделении юкагирских шаманов на хороших и злых. Если говорить теоретически, юкагирский *алма*, как олицетворение рода, не мог быть злым шаманом, по крайней мере, по отношению к единокровной группе, наоборот, он был защитником рода и его жрецом. С другой стороны, юкагирские шаманы контролировали не только добродетельных духов <...> или души умерших людей, но также и злых духов <...> которые часто являлись их помощниками. Кроме того, *алма* мог принести вред, например, шаману-сопернику, чужакам, а главным образом, лицам, враждебным лично к нему или к членам его рода» [2005б, с. 268]. В то же время, когда дед-шаман хотел обучать шаманству Н.М. Лихачева, то спросил, по какой дороге тот пойдет — по «черной» или «белой». В рассказах Н.М. Лихачева о магических действиях деда явственно разделение на «черное» и «белое» шаманство (см. Приложение, тексты № 1, 5).

В легендах и рассказах качественная характеристика «плохой» обычно применима к иноэтническому шаману. Вот как начинается рассказ, записанный от В.Г. Шалугина, о поединке «плохого» якутского и эвенского шаманов:

«Раньше, во времена древних людей жил один плохой шаман. Этот шаман тут и там ходил, все время плохое делал. Если ему плохо говорили, он закоддовывал и съедал» [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 44].

Поскольку шаман пользовался недоступными для непосвященных эзотерическими знаниями, он был непредсказуем и опасен. «Плохой» шаман в легендах пользуется своей безнака-

занностью. Следовательно, владея подобными знаниями, шаман или знающий старик могли совершать поступки различной этической окрашенности. Становление «плохого» или «хорошего» алмэ зависело от его внутренней этики и устремлений, важную роль играли учителя и наставники, передавая неофиту сакральные знания и опыт. Считается, что если дух-помощник кровожаден, то он в большей степени определяет функциональную деятельность шамана.

Особенностью некоторых поздних легенд о шаманах является их приближенность к сказке. Так, после лечения больного алмэ пошел к Остроголовому черту посмотреть его баню, заходить в которую боятся даже черти. Устрашившись, он сворачивает свои функции, закрывает отверстие, через которое входил в Нижнюю землю, поочередно обращается к попу, архиерею и митрополиту за советом, как молиться, чтобы бог простил, и становится святым [Хозянин Земли, 1994, с. 42–43]. В текстах позднего происхождения имеется оттенок юмора, которого не было в легендах предыдущего периода. Как олицетворение Смерти, за шаманом пришел Христос, забрал его дух, а кости, сказал, пусть «здесь останутся» [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 43].

Быличка в записи 1986 г. рассказывает о борьбе с шаманизмом в 1920–1930-е гг. [Там же, № 45]. Знание гипнотических практик, которыми владел шаман, оказывает защитное действие. Сотрудники НКВД приехали арестовать шамана Семена Лихачева, но убедившись в его сверхъестественных способностях, остали старика в покое. Алмэ оказался сильнее представителей государственной власти, тем самым показано, что шаманизм уцелел не только в период христианизации юкагиров, но и на ранних этапах советской власти. Возможной вариацией этой былички служит запись от А.Н. Шалугиной (с. Нелемное, 1993), где шаман проявляет те же способности по отношению к собравшимся людям и те оставляют его в покое [Заветный фольклор..., 2008, с. 31]. Боязнь произносить вслух имя шамана, даже умершего, вызвана верой в его возможные действия и после смерти. Поэтому рассказчики обычно не называют имени шамана, о котором повествуют, могут изменить время и место действия.

В шаманских образах заключен дух соперничества, агрессивность. В целом фольклорный образ мужчины-шамана утверждает не его физическую силу и охотничьи способности, а магическую силу и власть, которые он оспаривает в борьбе с другими шаманами. То же наблюдаем и в якутском фольклоре: «В целом мифы о сверхъестественных свойствах самих шаманов

укрепляли их авторитет, подтверждая отличие от простых людей, подчеркивая их способность воздействовать на духов и божества» [Алексеев, 2008б, с. 481]. Шаманские легенды создавались в процессе патернизации юкагирского общества и хронологически могут соответствовать поздним сказкам о Мифических Стариках с усиленной положительной ролью мужских персонажей. По времени создания шаманские легенды намного моложе сказки о Маленькой Старушке.

Рассмотренные персонажи (Мифические Старики, Заяц, шаманы), конечно, не исчерпывают все многообразие мужских образов в юкагирском фольклоре. Они обнажают некоторые яркие характеристики мужского начала, сложившиеся в разные периоды существования устного народного творчества одулов, и совершенно не высвечивают образ охотника-промысловика, предводителя, воина и кормильца.

Женские образы и атрибутика

Одним из древнейших одульских женских фольклорных образов является героиня сказки о Маленькой Старушке. Вновь обратимся к этому тексту и его азиатским параллелям. Материалы японской исследовательницы К. Сайто показали, что древнейший вариант под названием «Месть» записан более 2 тыс. лет назад в Индии; распространяясь среди других азиатских народов, сказка сохраняет, тем не менее, сюжет и главную эпическую формулу. К. Сайто пишет: «Логично предположить, что сказка с такой простой структурой произошла очень давно» [1994, с. 75].

Начало и конец сказки о Маленькой Старушке имеют отличия от азиатских вариантов. В наиболее близком якутском тексте предметы для борьбы с людоедом собраны героиней по совету соседа; в китайском варианте старушке-героине их оставляет купец из сочувствия к ней; в айнском эпосе читаем следующий текст: «Когда богиня-паук вышивала, с моря пришло божество и сообщило, что чудовище, которое обладает стойбищем за облаками, прилетит и нападет на нее». Богиня-паук позволила предметам-помощникам расположиться на своих местах, «сама превратилась в стебель мискантуса и ждала нападения» [Там же, с. 71, 73–74]. В айнском эпосе просматривается связь мифологической героини с растительным символом.

Некоторые азиатские варианты сказки показывают присутствие некоего третьего персонажа, предупредителя или советчи-

ка, чаще мужчины, своим вмешательством спасающего героиню от нападения. В ранних версиях, бытующих в Азии, между двумя главными персонажами, часто друзьями, возникает ссора, более слабый привлекает на свою сторону помощников и с их помощью побеждает. В одульском тексте мотивация действий старушки отсутствует, скорее всего здесь опущено начальное звено — получение извещения о нападении.

Несмотря на перечисленные различия в вариантах сказок у разных азиатских народов, перечень и функции помощников героини, несомненно, имеют общее происхождение. Единство диктуется описанием блуждания врага в потемках внутри жилища и соответствующими ударами помощников. Общая эпическая формулировка такова: первый удар враг получает при входе, затем у очага, когда намеревается разжечь огонь, иногда у окна, затем падает при выходе, и наконец, его добивают. Напомним, что Маленькая Старушка побеждает при помощи двух щук, двух лебединых яиц, четырех камней, двух ноговиц с горячей золой¹⁸. Сама она вооружается топориком и садится за один из столбов своего жилища (столб — дерево — растительный символ). Примерно те же блуждания врага в потемках определяют набор помощников в сказках других народов [Сайто, 1994, с. 71, 73–74].

В японских вариантах в качестве помощников выступают: пчела, каштан (лопается и повреждает глаза врагу), рак или краб (хватает из воды), иголка (колет, когда враг ложится в постель), коровий кал (на нем враг поскользнулся и упал), ступа (падает и давит врага).

В корейской сказке старушка пригласила тигра на ужин, и за то что тот погубил ее посевы, разложила предметы: уголь в жаровню, красный перец в кадку с водой, гвоздь в мешок, коровий кал перед дверью, циновку во дворе и спинку для переноски тяжестей на ворота.

В китайской сказке действуют яйцо, краб, иголка.

Индийские параллели: «Воробей уничтожил слона с помощью пчелы, лягушки и т.д.». В другом индийском варианте на дикую собаку, пришедшую к курице, нападают помощники, прятавшиеся в разных местах, и выгоняют из дома. Сюжет известен уже более 2 тыс. лет, помещен в сборнике древних прозаических произведений «Джатака», но в дописьменной версии он, возможно, существовал в более раннее время.

¹⁸ Надо отметить присутствие в сказке заимствованных элементов: ноговицы, окна, прорубь.

В айнском эпосе: каштан, иголка (кольнула в зад), пчела (ужалила в глаз), змея (в бочке с водой), пестик (над порогом), ступа (упала на улице и задавила).

Нанайские параллели: желудь (в золе), щука (в ковше с водой), вертел (на краю печки), понос, колодка (у порога), молоток (разбил врага на куски). Героиня отрезала голову и насадила на мачту лодки.

Эвенские варианты: нож, икра (у костра брызнула в глаза медведю), бычок (засыпал глаза песком), копье (воткнулось в полог вверх острием), лед (на котором поскользнулся).

У энцев: мышь (разбудила одноглазого Сихио), струг (его зажигает враг), рыбий пузырь (взорвался в костре), лямка (задержала его), каменный пестик (людоед раскатался на нем и упал), шило (укололо в сердце). Записавший сказку Б.О. Долгих отметил, что некоторые аналогии с эпизодом убийства Сихио с помощью предметов-помощников имеются в долганском фольклоре и древнем эпосе индейцев майя [Сайто, 1994, с. 77].

У нганасан: скрип (разбудил одноглазую *Сиге*-людоедку), рыбий пузырь (лопнул в очаге и засорил глаза), половинка иголки (в ведре с водой, попала в горло), жирное пятно (поскользнулась), камень (ударил сверху) [Сказка про Сиге-людоедку, 1982].

Первый якутский вариант сказки: людоед (поскользнулся на камне), два капканы у окон (отсекли все пальцы), два яйца утки-гоголя (в очаге, выбили глаза), две щуки (в ушате, схватили кисти рук), старушка пальмой ударила по затылку («мозги у него вывалились»). Старушка (с детьми) вытащила тело из дома, сожгла [Якутские народные сказки, 2008, № 16].

Второй якутский вариант: требуха теленка у порога (поскользнулся людоед *Могус*), журавлиное яйцо (обожгло пальцы), щука в бочонке (схватила за руку), гвозди на лавке (укололи), телячья шкура (ее сбросили дети, сидевшие на дереве, когда людоед полез вверх), камни (о них разбился) [Сивцев, 1977]. Концовка сказки, когда один из персонажей (в данном случае дети) взобрался на дерево, а другой лезет наверх, но оказывается сброшенным и погибает, принадлежит другой распространенной в Азии сказке, что, по мнению К. Сайто, свидетельствует о составном характере текста.

Общность формулы обнаруживается через использование функционально однотипных, с некоторыми вариациями, предметов-помощников: повреждающие глаза (яйцо, пчела, каштан, желудь, рыбий пузырь, икра), давящие (ступа, камень, колода,

молоток), колющие-хватающие (игла, вертел, шило, копье, змея, щука, рак, краб), скользкие (кал, камень, пестик, потроха, лед). Для текстов народов Юго-Восточной Азии характерны экзотические помощники: змея, пчела, краб; для текстов северных народов: лед, рыбий пузырь, щука, камень.

При сохранении основной структуры текстов подвижны образы главных персонажей сказки. При участии помощников одерживает победу слабый женский персонаж (старушка, дети, богиня-паук, в зоо-, орнитоморфном облике курица, черепаха), в вариантах это мужские персонажи: парень, нож, краб, петух, воробей, овсянка.

Враждебными силами названы: ведьма, людоедка, людоед, черт, чудовище, тигр, медведь, слон, обезьяна, дикая собака. В древнейших вариантах (индийском и японском) оба главных персонажа имеют зоо-, орнитоморфные черты. В индийском тексте женское, многодетное, слабое олицетворяет курица, а сильное, природное, необузданное мужское — дикая собака. Персонажи указывают на другое главное противопоставление — дикого природного начала и прирученного одомашненного (дикая собака противопоставлена не только домашней птице, курице, но и логически предполагаемой домашней собаке). Третьего противопоставления, социального, сказка еще не содержит: собака и курица вместе пашут поле, варят пиво, готовят обед, но собака все съедает одна и угрожает курице съесть ее вместе с цыплятами. Главный конфликт — тема добывания еды. Здесь заключена интрига сказки: эгоизм и прожорливость в олицетворении сильного, природного, необузданного мужского. Сказка вновь возвращает нас к древним пластам язычества — противостоянию берегини и упыря, в юкагирском фольклоре — Маленькой Старушки и Мифического Старика.

Противопоставление физически слабого материнского, женского и агрессивного, эгоистичного мужского начал, торжество сил добра — основной замысел древнеиндийского иносказательного текста. Именно эта мораль, осуждающая зло, позволила распространиться сказке на значительные пространства Азиатского континента. В индийском тексте зло не уничтожается и не преобразуется, дикую собаку помощники курицы просто прогоняют из дома. Изгнанное зло метафорически распространяется по всему миру. Однако уже в японском варианте отсутствует конфликт полов: оба главных персонажа мужского пола — краб (или воробей) и обезьяна; обезьяну уничтожают помощники. В японских сказках происходит героизация проти-

воборства двух мужских персонажей, представителей поляризованных сил. Именно эти поздние варианты становятся тиражированными и теснят сюжет с берегиней и упырем. Зло наказывается и уничтожается, но, как мы доказали выше, только в древнем юкагирском тексте зло не просто уничтожается, а преобразуется в добро.

В устном народном творчестве одулов имеются тексты, демонстрирующие другой вариант концовок сказок о людоедах. В них актуализируется очистительная сила огня: во время сжигания Мифического Старика в травяном погребальном сооружении «брюхо его лопнуло»; когда старуха-людоедка горела в погребальном костре, из ее головы «мыши из огня на гору побежали». Эпизод со сжиганием поверженных людоедов иногда приобретает этиологическую окраску, так в сказке нганасан одноглазая Сиге-людоедка упала в очаг, опрокинула чум и из огня появилась туча комаров [Сказка про Сиге-людоедку, 1982]. П.Е. Прокопьева записала сказку, в которой кровососущие насекомые появились из анального отверстия черта [Жукова, Прокопьева, 1991, № 2]. Концовки сказок со сжиганием в костре тела врага являются не менее древними и также мало изученными. Возможно, трупосожжение было известно юкагирам с древних времен: выше были приведены примеры одульских сказок о сжигании в травяном доме зверей-судей, уснувшего людоеда, о намерении сжечь дерево со срубом — погребальным сооружением; три ленивых брата сгорели внутри собственного жилища [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 53]. Сказка не сообщает, предполагает ли сжигание персонажа его реинкарнационное возвращение к жизни. На обрядовый характер жертвоприношений через огонь указывает эпизод с людоедкой, которую заставили бежать три круга вокруг костра. В охотничьей практике одулов бросали в огонь или топили в воде черепа уток, зайцев, кости крупных промысловых животных не сжигали, а помещали на помостах, ветвях, пнях, бросали в воду [Юкагиры, 1975, с. 52].

Об уходящей в глубь истории местных племен традиции трупосожжения свидетельствуют захоронения неолитического времени и эпохи бронзы, найденные на территории Якутии (см. об этом ниже). Назрела необходимость исследовать оба похоронных обряда — во временном коническом жилище и трупосожжении на материалах устного народного творчества и этнографии юкагиров и соседних народов.

В одульских сказках знаковых женских персонажей немного. Две записанные В.И. Иохельсоном сказки, касающиеся женской

темы и способов маркирования сил добра и зла, рассмотрены выше. Приведем их краткую характеристику.

В тексте «Об одной поднявшейся сказка» три девушки оказываются на обрыве скалы, куда поместил их ищущий невесту юноша-пришелец. Стартовая помощь матери имеет решающее значение в дальнейшем развитии сюжета. Мать, выполняя конкретную просьбу, потенциально оказывает помочь всем своим детям, но действия младшей дочери приводят к гибели двух ее сестер. Многоженство не было в традиции юкагиров. В.И. Иохельсон писал, что на основании обычая *нъэхийиџи* ‘они стесняются друг друга’, «сестры женщины не могут быть женами ее мужа или братья мужчины мужьями его жены» [2005б, с. 132]. «Испытание перед свадьбой» выдержала младшая дочь, «следы всех зверей прошла», уничтожила всех соперниц и хозяйкой вступила в дом будущего супруга. В сказке выпукло обозначена женская тема, ярко обрисован целеустремленный образ девушки, приветствуется ее активная жизненная позиция. Мать и две старшие дочери занимают периферийное положение. Из анализа сказки явствует, что зло состоит в женском соперничестве за возможность обретения семьи.

Сюжет другой сказки построен на поиске невест тремя братьями-охотниками. Главная тема добра заключена в женском образе — прародительнице старухе-Лосихе, появление которой определяет всю последующую череду событий. Через женские образы оленеводов и людоедов маркированы силы добра и зла, причем обе поляризованные оппозиции имеют символику числа «три». Три невесты из оленеводческого мира воплощают потенциал будущего развития и приумножения, а три женщины из юкагирской охотничьей культуры, как носители порицаемых традиций прошлого, уничтожаются. Подобные мотивы наблюдаются в тексте «Об одной поднявшейся сказка», в которой старшие сестры героини погибают из-за строгого следования давним традициям.

Оба текста постулируют отказ от некоторых древних устоявшихся норм (каннибализм, охотничий уклад хозяйства, моногамная семья) и принятие ради самосохранения, продолжения рода и достижения жизненных благ иноэтнических заимствований (оленеводческий уклад хозяйства, возможно, многоженство). Таким образом, пресекается развитие национального символического Древа Жизни. По-видимому, родительское наставление старухи-Лосихи дает ответ на вопрос о причинах сокращения численности юкагиров и распространении тунгусской оленевод-

ческой культуры на территории Якутии. Следуя совету мифологического предка, юкагиры-охотники и рыболовы переходили к производительному оленеводческому хозяйству пришлых племен. Сложность этнических процессов внутри собственно юкагирского народа раскрывается в тунгусской легенде о большом шамане. Тунгусский шаман предсказал встречу с юкагирами:

«С этими людьми вы станете одной крови и будете говорить на одном языке». Шаман умер, и после его смерти все произошло так, как он предсказал. Мы встретили юкагиров и стали с ними жить вместе на Ясачной и теперь говорим на их языке» [Иохельсон, 2005б, с. 290].

Легенда объясняет присутствие многих тунгусских элементов в языке, материальной и духовной культуре одулов (распашная одежда, шаманская трехчастная Вселенная, железные предметы быта и пр.). Очевидно, та же мотивировка существовала при заимствовании отунгущенными юкагирами скотоводческого хозяйства пришлых предков якутов. Она же ныне способствует переходу юкагиров, подвергшихся тунгусскому и якутскому влиянию, к русско-европейской культуре. Заложенный в древнем человеке стимул к выживанию и самосохранению «прорастает» через все культурно-хозяйственные пласти его истории.

Различна степень значимости женских образов в шаманских легендах одулов. В.И. Иохельсон посвятил женскому шаманизму небольшой раздел своей монографии [2005б, с. 269–271]. По определению автора со ссылкой на работы В.Ф. Трощанского и Н.А. Виташевского, «первыми шаманами были женщины... В настоящее время (начало XX в. — Л.Ж.) у юкагиров нет женщин-шаманок... Никаких следов участия женщины в так называемом семейном шаманизме юкагиров не сохранилось». Вместе с тем исследователь пришел к заключению, что «у древних юкагиров каждая семья имела свой семейный бубен, хотя шаман не считался семейным жрецом, а выступал как олицетворение рода, к которому принадлежала семья... В настоящее время у юкагиров только профессиональные шаманы имеют бубен, но в прошлом бубен был принадлежностью каждого дома, как сегодня у коряков, так как бубен был частью не только семейного культа, но также и музыкальным инструментом для аккомпанемента танцующим и поющим светские песни» [Там же, с. 270, 272]. Среди наскальных рисунков средней Лены имеется изображение полной круглоголовой женщины в одежде по колено с небольшим овальным бубном в руках. Ступни ног ее характерно асиммет-

ричны (табл. XV, 7) [Окладников, Запорожская, 1972, табл. 120, рис. 7].

В.И. Иохельсон приводит такой пример: во время поездки на р. Аний В. Богораз нашел остатки бубнов почти во всех покинутых домах умерших юкагиров рода Омок. Полагаем, замечание исследователя справедливо по отношению к древним юкагирам: 1) первоначально женщины выступали как олицетворение рода, к которому принадлежала семья; 2) женщины пользовались бубном в ритуальных и светских целях. В качестве бубна могли использовать доску для рукоделия *нинбэ* с вделанной в нее погремушкой (см. об этом ниже).

В одульских легендах бубен является обычным атрибутом мужчины-шамана. Только в двух текстах фигурируют женщины, пользующиеся бубном в магических целях [Иохельсон, 2005а, № 64, 93]. В записях устного народного творчества XX в. женщины-шаманки почти не упоминаются: в одной из быличек рассказывается, что старая женщина «умела немного шаманить» (ПМ П.Е. Прокопьевой, опубл. [Жукова, Прокопьева, 1991, № 12]). Большим шаманом в животном цикле сказок назван владеющий бубном мужчина-сова, помогает ему кукушка [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 5]. В женских шаманских образах, как и в мужских, заключен дух соперничества, иногда агрессивность. Схожесть обнаруживается в том, как лесные юкагиры называли человека-посредника между миром духов и людьми: *алма/алмэ*¹⁹ 'шаман' (т. юк. *волнэн*), мужчина или женщина: *Мархуоги алмой* 'Дочь ее шаманкой была' [Иохельсон, 2005а, № 64], где *мархиль* 'девушка'.

Женские персонажи — Большая болезнь, поющая на горе девушка — «дочь дьявола», сама Смерть — выступают соперниками мужчины-шамана. Поскольку они противостоят шаману, следовательно, противостоят и членам его рода. Женские персонажи — представительницы сил зла — имеют различный облик. Если Большая болезнь — «худая старуха с черным лицом. Волосы лохматые, нос крючковатый, обувь помята, верх носка загнутый» [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 47], то дочь дьявола описывается сидящей на горе и поющей в белой по-старинному сшитой узорчатой одежде [Там же, № 37; Хозяин Земли, 1994, с. 25]. Облик персонажа Смерти в тексте опущен, художница, верхнеколымская юкагирка Л.А. Дьячкова-Дускулова, изобразила ее в скелетном стиле [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 43] (табл. X, 5).

¹⁹ Ср. *амлан* — эвн. 1) подражание, повторение (воспроизведение слов и мелодии кого-либо другого); 2) пение [Роббек В.А., Роббек М.Е., 2002, с. 25].

Смерть и Старуха-болезнь сами приходят к шаману и людям, девушка — дочь дьявола, напротив, как будто проявляет нейтралитет: сидит на сопке и поет. Однако анализ многих фольклорных текстов показал, что неожиданно звучащая в тайге песня выполняет функцию оповещения или призыва-приманки людоедом своей жертвы (см. с. 120–126 наст. изд.). Поэтому образ поющего персонажа скрывает его агрессивную сущность.

Завязки сюжетов «О Каменной Девке сказка» и «Рассказ про Эпіэ-мойе-курчекіэ» имеют сходства: отец и мать имеют трех незамужних дочерей, злоключения которых начинаются после смерти родителей. Заметим, что у некоторых юкагирских групп существовал обычай, согласно которому сестрам не разрешалось говорить друг с другом. Правда, этот обычай не был распространен повсеместно: «у юкагиров с р. Ясачной сестры родные, двоюродные и т.д. могут говорить друг с другом» [Иохельсон, 2005б, с. 125].

В тексте «О Каменной Девке сказка» отец-шаман еще при жизни, спасаясь от нападок противника, бросил старшую из дочерей в воду, т.е. отдал нападавшему как жертву или откуп [2005а, № 93]. Девушка, оказавшись в воде, сама стала шаманкой, она обратилась за помощью к Горе-матери — Каменной Девке и в свою очередь отдала ей в виде жертвы тень-душу своей самой младшей сестры. Шаманка спаслась, а после смерти родителей младшая из сестер была взята Каменной Девкой: плач ее слышался изнутри горы. Средняя сестра, оказавшись в одиночестве, пошла вниз по течению реки, т.е. в направлении земли мертвых, но по дороге повстречалась с уже замужней сестрой-шаманкой, державшей в руках бубен. Шаманка выдала сестру замуж за младшего брата своего мужа, и жизнь обеих устроилась.

В данной сказке новобрачные, согласно юкагирской системе родства, являются родственниками по свойству, браки между которыми строго не запрещены, люди не находятся в состоянии *ньэхийиџи*. Впрочем, по замечанию В.И. Иохельсона, жизненные реалии не всегда в точности копируются в образцах устного народного творчества одулов.

В тексте «Рассказ про Эпіэ-мойе-курчекіэ»²⁰ три сестры имели волшебные крылья, которые хранили в футлярах [Иохельсон,

²⁰ Интересно, что у тундровых юкагиров *сарэл* ‘линька’, ‘потеря крыльев’ истолковывается как потеря девушкой самостоятельности, подчинение мужу [Юкагиры, 1975, с. 74].

2005а, № 94]. Способность летать указывает на их орнитоморфность и шамансскую потенцию. После смерти родителей одна из сестер становится людоедкой: «Наша старшая сестра череп нашего отца грызет». Она превращает в себе подобную среднюю сестру и вместе они являются с агрессивными намерениями к младшей, уже имевшей мужа и сына. Муж, обладавший летательным предметом — копьем, спасает свою семью.

Завязкой в череде неприятностей становится образ отца. В сказке о Каменной Девке отец жертвует дочь другому шаману, в «Рассказе про Эпіэ-мойе-курчекіэ» девушка становится людоедкой, приходя к месту погребения отца. Для возвращения наставших крылья и улетевших сестер людоедка использует ножны *чобойод абут*, где *чобойо* ‘нож’, *абут* ‘вместилище’ (ср.: с той же целью Мифический Старик бросает вслед детям свою челюсть). Нож, или вообще холодное оружие, является распространенным символом мужской силы и власти, в данном тексте ножны как *вместилище* ножа можно толковать как женский агрессивный символ. Кроме того, ножны имеют форму возвратной дуги; попав в одну из сестер, они «стягивают» ее на землю.

В некоторых фольклорных текстах одулов описано агрессивное отношение отца к собственным детям. В легенде «Вороны яйца» души своих троих детей отец-шаман отдал побеждавшему его шаману. Дети погибли, мать узнала об этом, расспросив ворона, язык которого она знала, потому что в детстве ее кормили сырыми вороньими яйцами.

Отец с согласия жены завел двух девочек в лес для сбора ягод и ушел, дети повстречали людоеда [Иохельсон, 2005а, № 26]. В вариантах сказки о Мифическом Старике отец семейства откупается от людоеда тем, что отдает своих детей — мальчика и девочку.

Негативная роль отца прослеживается в становлении женщины-шаманки и в неблагоприятных последствиях для младших сестер. Здесь можно видеть свидетельства неблагополучной шаманской наследственности по линии отца, по крайней мере для дочерей. Наши наблюдения позволяют сделать вывод о том, что если в некоторых текстах одульского фольклора женщина-шаманка имеет семантические связи с отцом-шаманом, то она может оказаться противопоставленной женскому ряду образов. Подобное может быть объяснено поляризацией мужского и женского начал, на что обратил внимание В.И. Иохельсон: «Типичным же для первобытного строя юкагиров является противоположение между собой мужчин и женщин как двух отдельных

групп. Это проглядывает в играх, в которых мужчины и женщины составляют две враждебные партии; в языке, некоторые звуки которого произносятся женщинами отлично от мужских; в том, что для женщины родство по матери важнее, а для мужчины — родство по отцу, и в той социализации занятий между полами, которая создала для каждого из них особую и самостоятельную сферу деятельности» [1898, с. 259].

В конце XIX — начале XX в. в одульском социуме еще сохранялись половозрастные союзы. Летом во время ежегодных сборов и празднеств, знаменующих начало нового годового цикла, мужчинами «организовывались военные союзы против враждебных народов... Женщины и девушки также объединяются в союзы друзей и обмениваются подарками» [Иохельсон, 2005б, с. 188]. У современных одулов в религиозных воззрениях мужчины чаще обращаются к Хозяину Земли, женщины — к Землематери; имеются различия по половому признаку и в украшениях одежды.

В то же время в «Рассказе о Сквернослове» показан положительный образ девушки-шаманки, имевшей бубен [Иохельсон, 2005а, № 64]. Шаманя, она превратила в звезду Венеру непутевого младшего брата. Под Сквернословом выведен образ нарушителя общественных норм и охотничьих традиций. В тексте также отмечена семантическая связь старшей дочери с умершим отцом. Спасая от голода мать и себя, шаманка отправилась на промысел лося, взяв отцовские лыжи, лук с колчаном, охотничий посох.

О наличии у одулов в советское и последующее время знающих женщин, их магических практик, приемов и атрибуции информации нет.

Приведенные тексты, как и многие другие сказки, легенды и рассказы лесных юкагиров, имеют назидательный характер. Они в общедоступной форме предупреждают слушателей об опасности, которая может грозить человеку при отсутствии собственной семьи, о приобретении защиты в семейной жизни, о роли родителей и ответственности отца-шамана, о возможной угрозе даже внутри женского коллектива.

Интересно, что во многих текстах роль матери в семье никак не отмечена. Упоминается лишь, что мать была и умерла, роль ее пассивна. В единичных текстах женщина из-за жадности губит детей, мужа. В тех случаях, когда женщина, мать или мать-прапородительница принимает активное участие в судьбе детей, молодых людей, их жизненный путь не столь труден и

трагичен. Участие старшей женщины является судьбоносным, она надежный помощник и советчик, в этом обнаруживается пролонгирование функций древних берегинь и рожениц. Н.Н. Курилов пишет, что в сказках тундровых юкагиров «все приключения описываются с позиции неполных семей. И сказка как бы предостерегает детей и молодых слушателей, что жить без близких, родни и друзей всегда чревато поисками врагов, закабалением» [2005, с. 55].

Родовое дерево «с концом-невидимкой», включающее графему матери-праородительницы, и старуха-Лосиха рассматриваются как покровители из мира потусторонних родовых предков, продолжающих оказывать покровительство живым потомкам. Их участие и влияние более сильные и существенные.

Иные этические требования предъявляются сказкой к незамужним девушкам. Основная направленность их деятельности заключается в поиске жениха, создании семьи, приобретении защиты со стороны мужа. Даже борьба с Мифическим Стариком-людоедом завершается реинкарнацией и супружеством. Соответственно семейство-брачным нормам, переход девушки в иную социально-возрастную группу происходил после замужества. Соответственно менялись требования к ней как к матери, хранительнице семейного очага, помощнице мужу и детям. Женщине даже в период беременности надлежало вести активный образ жизни. По наблюдениям В.И. Иохельсона: «Беременная женщина должна быть всегда активной, энергичной и проворной. Она должна выполнять свою работу быстро, иначе у ребенка будет мало энергии и рождение его будет трудным... Ей необходимо вставать раньше всех и позже всех ложиться спать и всегда быть занятой делом, ее не должны видеть ни минуты бездельничающей... Походка беременной женщины должна быть легкой» [2005б, с. 154–155]. Подобные качества отмечал Я. Линденгау, участник Второй Камчатской экспедиции в первой половине XVIII в.: «Юкагирские женщины чрезвычайно трудолюбивы. Многие из них выглядят очень хорошо. Они влюблены, особенно в чужих — в русских купцов и путешественников» [1983, с. 155].

Наши наблюдения позволяют следовать следующие выводы:

- некоторые женские образы являются катализаторами обновления устоявшейся системы ценностей, отвергая старые, уже отжившие элементы и вводя новые;
- в сказках женские образы зла — это людоеды (старухи, девушки), носители уже не актуальной, уходящей в прошлое картины мира;

— в сказках и легендах жертвами становятся девушки, соблюдающие народные традиции даже в условиях смертельной опасности, либо нарушающие охотничьи запреты.

В одульском фольклоре мало сведений об одежде шаманов — женщин и мужчин. Про одульского шамана В.И. Иохельсон писал: «...завяжет все ремешки своего кафтана и обуви, точно собирается в путь... Помощник дает шаману шамансскую шапку *йалбинин-мођо*, вышитую и с бахромой из ремешков до груди» [2005а, № 39], где *йалбил* в одном значении ‘озеро’, в другом — ‘бубен’, *мођо* ‘шапка’. Иногда только сообщается, что шаман «хорошую одежду одел» [Там же, № 97]. Согласно материалам, собранным В.И. Иохельсоном, «одежда древних шаманов отличалась от обычной лишь более богатой вышивкой и кожаными кисточками, какие ныне встречаются в женской одежде» [2005б, с. 244]. Специальный шаманский костюм и атрибуты (бубен, колотушка) были заимствованы от соседних народов — якутов и тунгусов [Там же, с. 244, 271]. Кисти головного убора, свисавшего до груди и закрывавшего лицо, могут быть рассмотрены: 1) как варианты лицевого покрыва — ритуального предмета в погребальной обрядности одулов и других народов Сибири (у некоторых народов также в свадебной); 2) как маска, скрывающая мужчину (травестизм в ритуальной сфере).

Приведенные ниже сведения однозначно показывают, что одеждой мужчин-шаманов, по крайней мере до изготовления шаманского плаща, была женская одежда. Камлание одульского шамана наблюдал В.И. Иохельсон на р. Коркодон (приток р. Кољмы). Шаман Нэлбош «надел женский кафтан с бахромой и металлическими украшениями. До этого я видел у якутов, как шаманы во время камлания вместо шаманского костюма надевали обычное женское пальто... распустил свои волосы, надел шапку с бахромой» [Иохельсон, 2005б, с. 273]. Затем шамана был тунгус с Охотского моря, тоже шаман. Для камлания «его жена, дочь Нэлбоша, дала ему свою одежду — кафтан, головной убор и обувь, которые были похожи на <...> костюм тунгусского шамана, а также подала бубен» [Там же, с. 277].

Покрой одульской одежды был общим для мужчин и женщин. Следовательно, не по крою, а по иным признакам мужская одежда отличалась от женской, что не позволяло использовать ее в шаманских ритуалах. На женской одежде присутствовали особенные детали, необходимые для шаманского путешествия. В. И. Иохельсон называет «более богатую вышивку», металлические украшения и бахрому как отличительные признаки. При изго-

товлении мужского шаманского костюма на него были перенесены с женской одежды указанные особенности. Наши материалы не показывают наличие у женщин головного убора с кистями, закрывающими лицо, возможно, этот элемент одежды принадлежит только мужчине-шаману. Важно и то, что двухуровневые графемы мифологической Вселенной в украшениях мужских передников не предполагали знаковое присутствие фигуры посредника между мирами. Женские передники воспроизводили трехчастную Вселенную, где в семантике срединного украшения был заложен символ посредничества. По-видимому, в этом заключена одна из главных причин переодевания мужчин перед камланием. В коллекции В.И. Иохельсона два передника тунгусских шаманов [Иохельсон, 2005б, с. 263, 265, 266] идентичны юкагирским женским, они имеют срединные нашивки. Третий передник двухчастен, но в украшении его нижней половины присутствуют четыре подвески из меха, числовая и смысловая значимость которых известна по наскальной графеме и переднику одульской девочки (табл. II, 3б; VI, 6).

В глубокой древности зародилась практика общения женщины с обожествленными стихиями Неба и Земли. Женщины, по-видимому, участвовали в нанесении на скалы космологических графем, они же перенесли их с монументальных носителей на мобильные, которые сами изготавливали (у орононов ритуальные коврики могли делать мужчины). Полагаем, что женщины являются создателями первых мифопоэтических космологических графем на основании эзотерической практики общения с божествами и своего магически-чувственного опыта. Подражая женщине, мужчина-шаман заимствовал ее костюм и атрибутику; вот что писал по этому поводу исследователь якутской культуры В.Л. Серошевский: «Чем севернее шаманы, тем могущество их выше; женщины-шаманки могущественнее мужчин. Вообще, женский элемент в колдовстве у якутов играет заметную роль. В Колымском округе шаманы, за неимением специального одеяния, надевали женское платье. Шаманы носят длинные волосы, которые зачесывают и заплетают по-женски; общее поверье утверждает, что всякий более выдающийся шаман-мужчина способен рожать наравне с женщинами. (Один шаман. — Л. Ж.) родил несколько раз, и между прочим родил щуку; другой шаман... родил ворона, и роды были до того трудные, что он чуть не умер; рожают также: чаек, утят, щенят и т.д.» [1993, с. 609].

Г.А. Попов со ссылкой на работы В.Ф. Троццанского и Н.Н. Харузина пишет: «“Шаман” у различных народов имеет

следующие названия: буряты и монголы — “бо”, алтайские тюрки — “кам” (отсюда “камлаты”), самоеды — “тадибей”, лопари — “нойда”, вотяки — “тore”, гольды — “сяма”, киргизы — “баксы”, урянхайцы — “хам”, каргассы — “кам”». Между тем названия женщин-шаманок у родственных народов — монголов, бурят, якутов, алтайцев, торгоутов, киданей, киргизов обозначаются словами с общим корнем: «утаган, удаган, удаaban, убакхан, утыган, утюгюн, удуан, дуана» [2006, с. 76]. Вероятно, с общей основой слов согласуется славянское *уд*, ср.: в др.-рус., болг., чеш., сербохорв. ‘часть (тела), член’ [Фасмер, 1996, т. 4, с. 148]. Термины, обозначающие женщин-посредниц, возможно, имели отношение к половой сфере.

В работе, посвященной женской исполнительской традиции эвенков, Г.И. Варламова (Кэптукэ) приводит следующую этимологию: «Слова *удаган* и *уда* ‘женские украшения в виде ожерелья и браслета’ имеют общий корень. Изначально слово *уда* могло означать именно амулеты в виде различных украшений из раковин, надеваемых на шею и запястья. Амулеты-украшения — один из атрибутов женской шаманской одежды, поэтому слова ‘женщина-шаманка’ и ‘женские украшения’ образованы от одного корня *уд-* (*уд-и*, *уд-аган*)» [2008б, с. 84]. Древние этимологические корни этих слов исследовательница видит в названии *у* — женского орудия труда: «у во всех тунгусо-маньчурских языках — это орудие для выделки кожи», т.е. скребок [Там же, с. 99].

Мужчины вместе с одеждой и атрибутами от *удаганок* приобрели «родильную» деятельность, эзотерические знания. Кроме того, надо отметить необходимость присутствия при камлании невинной девушки, которая привлекает духов мужского пола [Иохельсон, 2005б, с. 270]. Так называемые белые шаманы могут представлять начальные этапы мужского посредничества и обнаруживают близость понятию *удаган*. Белый шаман якутов «не имеет никакого шаманского костюма... даже бубна, они только благословляют и выпрашивают милость у *Юрюн Айыы тойона*» — верховного божества мужского пола [Гоголев, 1991, с. 111]. В противопоставление черным шаманам «это были <...> действительно прекрасные люди, кроткие до нежности, безусловно честные и искренне добрые», при совершении обрядов «они обращались к своим божествам как обычные жрецы политэтических религий, не “отправлялись”, не “летали” к ним, не впадали в экстаз, не имели духов-помощников. Должны были соблюдать ритуальную чистоту» [Там же, с. 113].

Мужчины, согласно своей биологической природе, привнесли в шаманизм боевой дух, соперничество, кровавые жертвоприношения. Одулы, например, во время летних празднеств устраивали специальные соревнования шаманов для испытания могущества их духов-защитников [Иохельсон, 2005б, с. 188]. Эвенки Южной Якутии считают, что женщина в детородный период является слабой шаманкой, ее называют *удаганкой*, наибольшей силой обладают старшие женщины, силой равные мужчинам-шаманам (сообщение Л.А. Алексеевой со слов эвенкийской шаманки М. Кульбертиновой). Полагаем, что функции *удаганок* были намного уже, чем впоследствии у мужчин-шаманов. В условиях трехчастной шаманской Вселенной образ удаганки приобрел отрицательную семантику. В фольклоре юкагиров отрицательный женский персонаж сравним с *алдуэ* ‘лягушка’, отсюда однокоренное *алдум* ‘прокляну’, женщина, подобно лягушке, «проклинает».

В связи с этим приведем противоречивые сведения о шаманках у якутов. По одним данным, шаманок было больше, чем шаманов. Они пользовались меньшим авторитетом, и их призывали при отсутствии поблизости шамана. По другим — существовали белые и черные шаманки, они также проходили обряд посвящения. «Возможно, различие между шаманами и шаманками заключалось не в различном проведении обрядов, — пишет Н.А. Алексеев, — а в том, что шаманки совершали некоторые специфические обряды» [2008а, с. 138].

Итак, первоначальные посредники — женщины *удаганки* имели некий социальный статус (в рамках семейного шаманства), обслуживали сферу определенных интересов, пользуясь магическими атрибутами (бубен, *нинбэ*) или без них (табл. XV, 8). Одним из проявлений женского посредничества было пение одульских женщин на деревьях, что можно истолковать как уподобление птицам. Включение мужчин в шамансскую практику значительно расширило сферу влияния и обслуживания посредничества, а также обусловило разделение этой функции на «белое» и «черное» шаманство. Впоследствии разделение на «белых» и «черных» распространилось и на женский шаманизм. Вопрос в том, в каком объеме и соотношении были функции посредницы-женщины и посредника-мужчины. Суммируя полученные данные, можно прийти к заключению:

— женская одежда с космологическими схемами, металлическими украшениями и бахромой лежит в основе мужских шаманских костюмов;

- женский и шаманский мужской передники, как и шаманский бубен, воспроизводят модель трехчастной Вселенной;
- одежда с космологическими схемами была древней одеждой *удаганок*;
- юкагирских женщин, на одежде которых космологические трехуровневые графемы, можно именовать *удаганками*.

В юкагирском и эвенкийском [Варламова, 2008а, с. 59–60] фольклоре общим местом является особая семантическая значимость предметов, сделанных, полученных от женщины или принадлежащих ей. В гл. 1 мы определили, что такими предметами могут быть собранные женщиной куропаточки сердца, лук и стрела, последняя превращается в мифическое волшебное дерево «с концом-невидимкой», посох, передник женщины. Особую значимость среди волшебных предметов имеет *нинбэ* — женская кроильная доска для рукоделия. Рассмотрим несколько сказочных сюжетов, в которых она упоминается.

1. В сказке о поиске невест тремя братьями старшая из невест (старуха-Лосиха — девушка) имела доску для рукоделия *нинбэ*. В своем оленем стаде она выбрала годовалого оленя с солнцем во лбу, доской ударила его в лоб, олень превратился в красивую девушку. Проделав это еще раз, женщина дала двух полученных чудесным образом девушек-олених в жены братьям мужа.

2. В тексте «Рассказ про Эпі-мойе-курчекі» две девушки, спасаясь от сестры-людоедки, взлетели на крыльях:

«Те бабы (все) трое крылья имели. Свои крылья в футлярах держали. Своей старшей сестры крылья (младшие) в огне сожгли. Свои (собственные) одели. В огне сало жгли. Своими крыльями над огнем махали. Полетели. Полетев, наверх поднялись...».

Агрессивные действия людоедки были вызваны песней-дразнилкой. Девушки «сказали» (в позднем варианте — спели), что улетают «по ту сторону моря к сыну старичка» и сестра их не догонит. Услышав пение, людоедка при помощи магического предмета — ножен своего ножа «стянула на землю» среднюю сестру, а младшей пригрозила расправой. Футляр для крыльев *пэриэд-абут*, где *пэриэд* (рус.) ‘перо’, *абут* ‘вместилище, ящик, футляр, нора’²¹.

3. В более позднем варианте этой сказки, записанном П.Е. Прокопьевой, когда людоедка стала догонять девушек, они

²¹ Ср.: *шаад-абут* ‘гроб, долбленое бревно, деревянный ящик или чехол’ [Иохельсон, 2005б, с. 306]. В специальных футлярах или мешочках хранили высушенные части тела шамана-предка.

«сели на свои *нинбэ* и полетели» (на этом текст заканчивается) [Жукова, Прокопьева, 1991, № 19].

4. О больной женщине в сказке «Кукушка» не заботились дети, проводившие время в играх и забавах. «Кто-то, похожий на птицу» появился и дал ей «летающую шерсть» — женщина покрылась перьями, выросли крылья, на которые она накинула кожаную покрышку своего жилища. Кукушка «взмахнула крыльями, чуть-чуть не улетела: хвостового пера нет. Тогда свою *нинбэ* взяла, ее на хвостовые перья прицепила. Взмахнула крыльями и так улетела» [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 7].

5. Маленькая Старушка готовилась к поединку с людоедом *Чуолиды Полут'ом*: проделала отверстие в верхней части *нинбэ* и пропустила через него сухожильную нитку. «Она села на доску и запрягla в нее наперсток. Наперсток побежал и привез старушку к озеру...». Старушка набрала различные предметы, при помощи которых намеревалась одолеть старика, «положила их в нарты и направила наперсток к своему дому».

6. В «Сказке о Зайчике» Заяц просит у старухи: «Покататься пойду, твою *нинбэ* дай». Старуха дала. «Заяц вышел, домашверху катался». Затем, убедившись, что старуха заснула, убежал в лес [Иохельсон, 2005а, № 1; варианты: Жукова и др., 1989, ч. 1, № 14; Жукова, Прокопьева, 1991, № 17; Юкагиры, 1975, с. 237].

7. О борьбе двух юношей из-за девушки по имени Большое Сердце рассказывает «Романтическая легенда о горных вершинах около устья р. Коркодона». Когда один из юношей — Лягаек вошел в дом девушки, «Большое Сердце железной *нинбой* бить (его) начала. Лягаек ниц упал» [Иохельсон, 2005а, № 34]. Заметим, что тундровые юкагиры лицом вниз хоронили «съедающего шамана <...> чтобы он не смог принести людям вред после своей смерти» [Иохельсон, 2005б, с. 269].

В приведенных фрагментах актуализируется функция *нинбэ* как средства для магических перемещений (2–5), перевоплощений (1, 4), победы над противником (7), в «Сказке о Зайчике» (6) использование *нинбэ* лишено каких-либо магических последствий. В легенде о Большом Сердце железная *нинбэ* имеет функцию оружия, подобно тому, как *Чуолиды Полут'* погубили упавшие на шею железные лыжи.

В реальной жизни доски для рукоделия относились к предметам женского инструментария, имели до 15 см в ширину и 40–50 см в длину, один конец был заострен. Обе широкие поверхности делали гладкими или одну покрывали резным орнаментом, иногда окрашивали природными красителями (табл. V,

3а, б). На боковой грани сделаны нарезки для того, чтобы материалы трением размягчали твердые швы. «Девушкам, — писал В.И. Иохельсон, — дарили такие доски в качестве подарка их поклонники, а замужним женщинам — мужья, братья или сыновья» [2005б, с. 630–631].

Нинбэ использовали женщины и в шаманской практике. Дочь юкагирского шамана на р. Коркодон была помощницей своему мужу, тунгусскому шаману. «В ходе камлания женщина поддерживает мужа, когда тот падает на землю, т.е. когда душа его спускается в Нижний мир. Перед окончанием камлания она ударяет его доской для кроя, чтобы выгнать духов, которых шаман вызвал, так как они более не нужны» [Там же, с. 269–270].

В.И. Иохельсон не указал, что такой инструмент иногда изготавливали звучащим. Наши полевые материалы добавляют следующее: на одной из широких плоскостей *нинбэ* (скорее всего орнаментированной) выдалбливали небольшое углубление, куда закладывали мелкие камушки. Углубление сверху заделывали, так получался род погремушки (информация Е.Н. Дьячковой). «Не звучали» доски в инструментарии мужчины-шамана.

Житель с. Нелемное Н.М. Лихачев, внук шамана, рассказал, что дед имел доску для нарезания листового табака, которую использовал в магических целях. По его словам, юкагиры не могли покупать табак у купцов из-за его высокой стоимости. Тогда они обращались к С. Лихачеву с просьбой достать табак магическим способом. Шаман отказывался, говоря, что они будут меньше жить, так как он может исполнить эту просьбу за счет их жизненной энергии. Однако жаждущие покурить были согласны и на это (Приложение, текст № 5). Сам шаман плодами своего «промысла» пользоваться не мог. Однако в материалах В.И. Иохельсона имеются сведения, что шаман аналогичным способом приобретал для себя дорогостоящие товары. Тунгусский шаман Афанасий получил духов-помощников от корякского шамана Йулта, тот «всегда пользовался их услугами, чтобы обеспечить себя чаем и табаком» [2005б, с. 279]. Некоторые шаманские дощечки были раскрашены в черно-красный цвет, покрыты контурными реалистическими изображениями животных и «обнаруживают склонность резчика к передаче движения» [Иванов, 1963, с. 530].

Мы не можем судить об истинности действий шамана С. Лихачева и точности восприятия их внуком и просителями. В данном случае важно: 1) наличие доски как предмета утилитарного назначения; 2) использование доски в магических целях;

3) осуществление магического действия через пространственное перемещение желаемого предмета; 4) атрибутивность доски как шаманской. Обнаруживается функциональный параллелизм мужской и женской досок. На этом основании мы допускаем принадлежность *нинбэ* к атрибутам женщины-удаганки, однако женских персонажей, использовавших для магических целей *нинбэ*, фольклор юкагиров не называет *удаганками* или шаманками. Интересно, что в архаическом фольклоре эвенов женские персонажи применяют многофункциональную доску для рукоделия *удэки* с лечебными целями; героиня-шаманка «летает на доске по всем трем мирам. Однако перед этим она встряхивает и помахивает *удэки*, как делают это шаманы, используя бубен, для вызывания своих духов... Доска для кройки имеет своего духа, поэтому может быть использована, как и бубен впоследствии, в качестве магического средства» [Варламова, 2008б, с. 97, 98]. *Удэки* функционально предшествует шаманским бубнам, этимология слова, как и обозначение женщины-шаманки *удаган*, считает Г.И. Варламова, связаны с корнем *у* — женским орудием труда [Там же, с. 99].

Не исследована функциональная значимость звучащей *нинбэ* как магического предмета, отпугивающего злые силы. Народами Севера погремушки традиционно использовались «для изгнания злых духов, причиняющих различные болезни. По данным Е.А. Крейновича, женский танец *тъигынд* исполнялся нивхами в сопровождении двух погремушек *коргор*. Корпус этого ударного идиофона изготавливали из дерева, мемброну из рыбьей кожи. Во внутрь помещали камушки» [Подмаскин, 2005, с. 127]. Одульские женщины для зимних переходов имели лыжные посохи [Иохельсон, 2005б, с. 559–560] с погремушками на конце, по-видимому, с тем же назначением (табл. XVI, 1). Вариант такого навершия имел вид лопаты с орнаментом [Юкагиры, 1975, с. 37]. Интересно, что у обских угров был обычай дарить возлюбленной весло, называлось оно «девичье весло» и украшалось погремушкой или резьбой, состыкованными вершинами треугольниками [Кирьяк, 2003, с. 176].

При характеристике звуковой картины мира одулов определены различия в значении звучащих подвесок: на девичьем кафтане они семантически связаны с поиском супруга, на женском — выполняют охранную функцию. По замечанию Н.И. Спиридонова (Тэки Одулока), женская одежда одулов имела особенное звучание, очевидно, из-за определенного набора подвесок и их размещения: «Когда неприятель, скажем, коряк, ведет жен-

щину мимо стойбища одулов, то последние узнают ее как родственницу по звону ее одежды, и тогда организовывается <...> поход против неприятелей <...> с целью отбить обратно женщины» [1996, с. 40]. Фольклор одулов сообщает, что повседневная одежда якутской девушки также имела звучащие подвески²² [Иохельсон, 2005а, № 62]. Металлические кольца, диски, трубочки и пр. были на костюме, бубнах сибирских шаманов.

Защитное действие погремушек на женской одежде, дорожных посоах и кроильных досках могло быть усилено вышитыми, вырезанными узорами и использованием красителей. В.И. Иохельсон пишет о раскрашенной в три цвета *нинбэ*: белый (естественный цвет дерева), красный (охра с рыбьим жиром), черный (древесный уголь с рыбьим жиром) [2005б, с. 630].

Возможно, смысловую значимость могла иметь сама форма кроильной доски: помещенные в книге В.И. Иохельсона рисунки повторяют контур медвежьей лапы. Если следовать этому допущению, то могут обнаружиться магические связи женщины-удаганки с самым крупным хищным зверем тайги — медведем. Косвенным подтверждением является тот факт, что шаман С. Лихачев через оборотничество был связан с образом этого зверя (МА).

В представлении юкагиров магия звука, извлекаемого из звучащего предмета утилитарного назначения, соединяясь с магической составляющей женской природы, по-видимому, могла обладать большой сверхъестественной силой. Полагаем, что женщина в магических целях могла воспользоваться как доской для рукоделия, так и лыжным посохом.

В сюжетах названных выше юкагирских сказок не встречаются звучащие *нинбэ*, однако на семантическую связь кроильной доски со звуком указывает наличие шаманской птицы — кукушки (текст 4) (в варианте — вороны) [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 7]. Известно, что одним из отличительных качеств шаманских птиц являлась их «разговорчивость». Звучащая *нинбэ* — «разговорчивая» птица. Соотнесенность шаманской птицы и *нинбэ* выявляет следующую семантическую цепочку:

женщина — шаманская птица (кукушка/ворона) — хвостовое оперение — *нинбэ* — способность к полету.

²² Ср.: к коротким свадебным штанам якутской невесты спереди пришивали «целую систему шумящих подвесок» из металлических пластин, колокольчиков, бус. Невеста должна была зазвенеть ими при перешагивании порога дома жениха. По интенсивности звона натазного украшения невесты определяли ее непорочность и социальный статус семьи [Гаврильева, 1998, с. 64–65].

Получив «летающую шерсть» — оперение и крылья, героиня сказки не смогла взлететь без «хвостового пера», и только прицепив *нинбэ*, приобрела способность летать. Тем самым подтверждается причастность кроильной доски с ее магической составляющей к пространственным перемещениям. Перемещения осуществляются в пределах пространственных координат юкагиров: по горизонтали (сюжет 5), по вертикали — от земли вверх (сюжеты 2, 3), сверху вниз (сюжет 6).

В направлении движения по горизонтали *нинбэ* выступает не как самостоятельное транспортное средство, а в качестве «нарт» следует за другим характерным предметом женского рукоделия — наперстком. Метафорическая упряжка из собаки-наперстка — нарты-*нинбэ* с остолом-иглой присутствует в пропеваемых словах сказки «Старик-куропатка, старуха-лисичка»:

«Была у них вшивая, вшивая собака,
Был у них наперсток, наперсток с нартами,
Была [у них] игла, игла с остолом»

[Жукова и др., 1989, ч. 1, № 33].

Процесс следования (куда наперсток, туда и *нинбэ*) указывает на параллель с русской пословицей: «Куда иголка, туда и нитка». Данная семантическая связь явственно обозначена в «Сказке о Зайчике» (сюжет 6): старуха шьет иглой, имеет наперсток и доску для рукоделия. Голодная, она во сне проглатывает наперсток, старик приходит и убивает старуху, подозревая, что она без него съела Зайца, которого «как ребенка воспитывали». Перед этим Зайчик просит у старухи *нинбэ*, катается на ней «дома-сверху» (в варианте, записанном П.Е. Прокопьевой: «Зайчик взял нинбу, залез на горку, катится» [Жукова, Прокопьева, 1991, № 17]). *Нинбэ* вновь выступает в качестве санок. Затем Заяц убегает, но все же становится добычей старика. На данном примере показана взаимообусловленность негативных событий: магические свойства женских предметов — наперстка и *нинбэ* оказались парализованными грозной волей голодного старика. Он убивает членов своей семьи — старуху и Зайца.

В сказках *нинбэ* является ведомым средством передвижения по земле и самостоятельным летательным предметом по воздуху. В тексте 3, спасаясь от старшей сестры-людоедки, девушки сели на свои *нинбэ* и полетели, направление их движения соответствует пространственной координате вверх, «к небу». Девушки направились «за море», что не вполне вписывается в про-

странственные ориентиры, известные по «Сказке о Сказочном Старике» (с. 90 наст. изд.). Направления «вверх по реке» и «вниз по реке» характеризуют пространство родовых земель юкагиров и связаны с речными системами. Территория «за морем» выступает как отдаленная: «нас не догонишь», но освоенная юкагирами с привычным для них ландшафтным и предметным миром. В тексте 2 младшая из сестер поселяется «за морем», имеет хозяйство, сына, мужа, обладающего, как и она, летательным предметом: «Сын старики, на своем копье верхом сидя, летал. На промысел постоянно ходил». Данная территория — это такое же реальное пространство, как и родовая земля юкагиров. Однако в фольклоре многих народов пространство «за морем» часто обозначает местонахождение враждебного человека, опасного и неосвоенного еще мира.

В варианте сказки 2 сестры спаслись с помощью крыльев, которые хранили в футлярах. Утилитарное назначение футляров не показано, однако упоминание в двух разновременных текстах птичьих крыльев и кроильной доски может быть свидетельством их смысловой тождественности. В футлярах с крыльями заключена потенциальная возможность полета. Лишившись крыльев, людоедка не смогла преследовать сестер по воздуху. Ключ к пониманию летательных и двигательных «способностей» *нинбэ* может быть получен в ее отождествлении с птицей. Магическая способность к полету присуща кроильной доске, в связи с этим полагаем, что ее форма и орнаментация семантически могли соответствовать образу птицы, оперению, вообще воздушной среде. Это предположение как раз подтверждает анализ текста (4).

В «Сказке о Зайчике», хотя и не явно, нашли отражение пространственные ориентиры юкагиров. Под катанием «дома-сверху» и с горки вниз подразумевается направление «вниз по течению». Как известно, данный ориентир является маркером неблагоприятного направления. В тексте имеется в виду древнее зимнее жилище-землянка, в дымовое отверстие которого заглядывает Заяц для наблюдения за старухой. Зимние жилища с плоской крышей юкагиры стали строить под влиянием якутских и русских построек.

Почему же в «Сказке о Зайчике» не проявилась магическая сила женской кроильной доски? Действие персонажей происходит на ограниченной территории в пределах минимальных перемещений: старик отправился за корытцем, Заяц катался на

нинбэ и убежал «на ту сторону реки», где попал в сделанный стариком сруб. В сказке «Доворэ» сруб в качестве ловушки на человека использует Мифический Старики. В другой сказке два брата ставили сруб на лисиц, услышав пение людоеда, вдвоем «вошли» в него. Обрадованный добыче Чуолидыи Полут сказал: «Раньше (я) сказал: мой сруб (провизию) приготовит!». Обнаруживается семантическое сходство образов Чуолидыи Полута и старика из «Сказки о Зайчике», а также ловушек для добывания пищи. Под персонажем «воспитанник-Заяц» может подразумеваться ребенок: в юкагирских сказках опасность, которая грозит детям от людоедов, либо гибель детей людоедов от действий человека — обычные явления.

Просьба Зайца к старухе дать нинбэ может быть расценена как просьба о спасении. Однако магическое действие нинбэ, по-видимому, проявляется только в сочетании с женским персонажем. Традиционной схеме доска — крылья — женщина противоречит сочетание доска — крылья — заяц (ребенок). Катание Зайца на нинбэ не вызвало действие скрытых магических потенций кроильной доски. Выше было предположено, что злая воля голодного старика парализовала магические свойства женских предметов — наперстка и нинбэ. Нечто подобное видим в «Рассказе про Эпіэ-мойе-курчекіэ», где крылья не смогли защитить одну из сестер от магии ножен людоедки и она была сброшена вниз. По крайней мере, в рассматриваемой «Сказке о Зайчике» упомянутые предметы полностью лишены магической составляющей.

Не обладавшему шаманскими или иными способностями Зайцу не удалось спастись и бегством. Он убегает «на ту сторону реки», т.е. на противоположную, спасительную.

«Бабушка, ты меня не догонишь
На той стороне реки,
На мучение старишка
Ухожу я» [Демина, 2005, с. 118].

Если сопоставить текст с «Рассказом про Эпіэ-мойе-курчекіэ», то направления «на ту сторону реки» и «на ту сторону моря» равнозначны спасительным. Опасная ситуация для женщины разрешается «за морем» ее мужем, т.е. третьим персонажем, противостоящим злу (он убивает людоедок), у Зайца же не оказалось помощника «на той стороне реки». Ср.: детей, увезенных на плоту Мифическим Стариком, спасает корова, пришедшая со стороны берега; Маленькая Старушка на волшебной

упряжке из наперстка и *нинбэ* направилась к озеру, где выловила из проруби двух щук, а на берегу взяла другие спасительные от людоеда предметы. *Чуолидыи Полут* на другой стороне реки сушит «старичков в амбаре».

Сказка трижды указывает на обреченность Зайца, он:

- не получает помощи от использования женского магического предмета,
- катается на *нинбэ* с крыши вниз (направление «вниз по течению реки»),
- не имеет помощника на «той стороне реки».

Обнаруживается некоторое структурное сходство «Сказки о Зайчике» и «Рассказа про Эпіэ-мойе-курчекіэ»:

спокойная жизнь в семье — опасность поедания членом семьи, злым, сильным, людоедом — поиск средств к спасению — выбор спасительного направления — бегство героя «на противоположную сторону» — действия преследователя — наличие (или отсутствие) помощника — победа (или гибель).

Структура с некоторыми модификациями прослеживается в сказке о Маленькой Старушке: (мотивация отсутствует) — поиск средств к спасению (подготовка волшебной «упряжки» из наперстка и *нинбэ*) — выбор спасительного направления («к озеру», «к берегу»), сбор предметов-помощников, возвращение домой — действия преследователя — наличие помощника (действия предметов) — победа.

В текстах (2, 3, 5, 6) опасность исходит от людоедов, которые бродят по тайге, либо от членов своей семьи.

В рассмотренных сказках не все сестры выдерживают испытания. В «Рассказе про Эпіэ-мойе-курчекіэ» присутствует мотив гибели девушки. Взлетев, она «над вершиной дерева крутилась, младшая [сестра] высоко чуть виднелась». Средней сестре не помогли волшебные крылья, поскольку она не предприняла достаточных мер к собственной безопасности. Сказка приобретает поучительный характер и примыкает к аналогичным текстам, которые, как мы считаем, имеют отношение к сложению стереотипа поведения юкагиров и формированию национального характера.

Впервые на этнопсихологический мир юкагиров обратил внимание В.И. Иохельсон. В разделе «Черты психики» свое впечатление от встречи с этим народом он сформулировал в следующем виде: «По сегодняшним данным трудно судить о характере юкагиров до их контактов с русскими. Несомненно, насилие и угнетение, которому они подверглись, сильно изменили

их характер. После камчадалов юкагиры — самый робкий народ Сибири. Они выполняют приказы не только чиновников и казаков, но и русских торговцев. Это объясняется не только робостью и страхом перед русскими, часть которых грубо обращалась с ними, но и наследственными чертами характера, такими как гостеприимство, доброжелательность и общительность. Все это вовсе не противоречит тому, как рассказывают их предания, что юкагиры были отважными и беспощадными на полях сражений, что они преследовали тунгусов как диких зверей» [2005б, с. 86–87]. ХХ в. значительно изменил жизнь юкагиров, ушли в прошлое торгово-экономическая эксплуатация самодержавного строя, активная христианизация, но возникли новые трудности. Каков этнопсихологический климат среди потомков древнего населения в начале ХХI в., как он согласуется с выводами В.И. Иохельсона и данными, почерпнутыми из анализа устного народного творчества? Это еще одна из стоящих перед наукой задач по исследованию уникальной аборигенной культуры.

Следует обратить внимание на еще один аспект. В «Рассказе про Эпіэ-мойе-курчекі» девушки улетают, надев крылья, или усевшись на *нинбэ*, т.е. их человеческий облик не трансформируется в птицу, что было бы вполне ожидаемо: в сказочно-мифологическом пространстве юкагирского фольклора оборотничество занимает одно из видных мест. Это наблюдение может свидетельствовать об относительно поздней стадии бытования сказки, в архаичных текстах синкретизм первобытного сознания и всеобщая одушевленность окружающего мира снимали границу между миром животных и человеком. «В старые времена летающие над землей теперь все стали людьми. А те, кто раньше ходил как люди, стали птицами»²³.

В сказках нижнеколымских юкагиров лебеди и стерхи превращаются в девушек. В тексте «Улегерадойте» одноименный герой «однажды на озерке заметил трех лебедей. Лебеди повесили свои крылья на ветке дерева и стали мыться в озерке. Людьми стали» [Юкагиры, 1975, с. 223]. В Прил. 3 цитируемой

²³ Сообщение А.В. Слепцовой, ПМ П.Е. Прокопьевой. В сказках одулов оборотничество происходит от удара кроильной доской, женского железного посоха, переворота телом через наклонное дерево [Иохельсон, 2005а, № 9] и пр. Преобразование внешнего облика персонажа под волшебным воздействием женской кроильной доски можно отнести к числу архаичных элементов. Оборотничество присуще мифопоэтическому сознанию людей с древнейших времен и продолжает свое существование в детском фольклоре, литературной сказке.

книги приводятся конспективные содержания двух текстов: «Сказка без названия» повествует о «двуих братьях и семи лебедях, превращающихся в девушки», в сказке «Окот-Бокот и тойон Харахан» слуга тойона Окот-Бокот «крадет крылья одной из семи стерхов, женится на ней» [Юкагиры, 1975, с. 241–242].

Имя старшей сестры-людоедки, давшей название сказки *Эпіэ-мойе-курчекіэ* ‘Бабушка-хозяйка-стерх’ не получило в тексте полной интерпретации. Слова *курчээ* ‘стерх, вообще журавль’ и *курчэка* ‘глухая одежда с «хвостом»’, т.е. овальным удлинением низа спинки, находятся в одном семантическом поле [Жукова, 2009в, с. 40]. В имени персонажа прослеживается намек на его орнитоморфную природу и на глухую одежду, имеющую отношение к оперению журавля. В одном из одульских текстов старик на вопрос юношей: «Здесь девушки не проходили?» отвечает иносказательно: «Нет, девушки не проходили, стерхи пролетали». Юноши поблагодарили старика и поспешили вслед за девушками [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 40].

Известно, что орнитоморфные признаки имеют костюмы сибирских шаманов. О шаманской одежде юкагиров В.И. Иохельсон писал: «Покрой одежды современного юкагирского шамана, также как и современной юкагирской одежды вообще, заимствован у тунгусов... Шаманский костюм символизирует собой птичью шкуру, с помощью которой шаман может летать, превращаясь в птицу. Такое понятие полностью совпадает с мифологическими представлениями чукчей, коряков, камчадалов, алеутов и индейцев северо-западного побережья Америки о героях, надевающих на себя пальто из птичьих шкур и превращающихся в птиц» [2005б, с. 244, 246]. То же назначение имеет кафтан якутского шамана, который «поднимается в Верхний мир при помощи кафтана, тогда как в Нижний мир опускается через дырку в диске-проруби» [Там же, с. 254].

Способность летать шаман приобретает через «птичью шкуру» — одежду, которую для камлания берет у женщины. Данный признак женской юкагирской одежды заключен, по-видимому, в отмеченных выше особенностях, отличающих ее от мужской. Следовательно, юкагирская женская одежда — одежда удаганки — символизирует птичье оперение, что выявляет тесные семантические связи образов женщины и птицы. Слитность женщины и птицы получила развитие в разных жанрах мирового искусства (древние наскальные рисунки, скульптура, фольклор и мифология и пр.). В связи с этим становится по-

нятным, почему почти не сохранилась одежда *удаганок* — ее просто не было, так как повседневная женская одежда одновременно являлась ритуальной.

В южнославянской мифологии женские духи *вилы* — красивые девушки с распущенными волосами и крыльями, «если отнять у *вил* крылья они теряют способность летать и становятся простыми женщинами» [Иванов, Топоров, 1980б]. В период христианизации народов Севера и в советское время для лишения шамана его сверхъестественной силы отбирались и уничтожались костюм и бубен. Однако юкагиры считают, что шаман может обходиться без специального костюма и бубна — он обладает силой, пока владеет духами-помощниками, и только лишившись их, говорит: «Не шаман я теперь». В «Рассказе про Эпіэ-мойе-курчекі» после сожжения в костре крыльев людоедки ее агрессивная сущность не изменилась. Рассуждая по аналогии, мужчина, надевая для камлания женскую одежду и приобретая орнитоморфность, на самом деле не лишает женщину магических способностей. Искоренение языческих мировоззренческих концепций родоплеменного строя не может быть тотальным, так как женщины по своей природе остаются *удаганками*. Однако не исследован вопрос приобретения *удаганками* в их многотысячелетней практике общения с силами Природы духов-помощников и передачи их мужчине-шаману.

Завершая обзор фольклорных текстов, в которых содержатся сведения о женской кроильной доске *нинбэ*, нужно отметить ее древние корни. *Нинбэ* имела ассоциативную связь с птицей, ее оперением, голосом. Такой вывод следует из анализа текстов, объединенных не только структурно, но и семантикой и значимостью этого предмета в сказочном мире юкагиров. В реальной жизни *нинбэ* являлась принадлежностью каждой юкагирской женщины, поскольку женский труд обеспечивал семью необходимой в условиях суровой зимы теплой меховой одеждой. Традиционно к кроильным доскам относились как к предмету, имеющему собственную магическую силу, способствовавшую ремеслу: свои долго служившие *нинбэ* старые женщины не выбрасывали, а передавали как символическую реликвию по наследству или приглянувшейся молодой мастерице.

Интересно, что носительницей искусного женского мастерства, согласно поверьям, была божья коровка. Насекомое сажали на руку юной мастерицы, и если та обходила ладонь и каждый палец, то это расценивалось как хороший знак. Считалось, что девушка впоследствии будет отличаться умением хоро-

шо и красиво шить²⁴. Магическая сила мастерства, полученного от божьей коровки и унаследованной *нинбэ*, вызывала почтительное и почти мистическое отношение к предметам труда мастериц. Не все *нинбэ* изготавлялись с вделанной погремушкой, были с более простой орнаментацией и различно оформленным широким краем. Вполне понятным становится благоговейное отношение к старинной, богато орнаментированной *нинбэ*-погремушке, которой народная традиция приписывает магическое защитное действие и скрытую потенцию к передвижению.

К настоящему времени утрачены многие элементы самобытной юкагирской культуры, в этих условиях для исследования роли женщины в древнем обществе, реконструировании исконных женских предметов — кроильной доски и лыжного посоха с погремушкой немаловажную роль играют данные устного народного творчества.

В проанализированных текстах звучит тема опасности, которая исходит от людоедов, и спасения от неминуемой гибели. На примере «Сказки о Маленькой Старушке» показано, что в фольклоре народов Азии эта тема присутствует с древнейших времен и подтверждается необходимость иметь поддержку в лице помощников. В устном народном творчестве запечатлены не только женские судьбы и характеры, но воссоздаются многие стороны жизни древнего юкагирского общества. Тексты записывались на протяжении столетия, но не исключено, что наскальная живопись Якутии с древними идеограммами, оставленными в том числе предками юкагиров, могли содержать затронутые в исследовании идеи и образы. Назрела необходимость изучить наскальные рисунки Якутии не только с позиции отражения в них промыслового культа, космологических представлений, культа предков и шаманской темы, но и как неких «иллюстраций» к сюжетам древних устных текстов. Можно ли утверждать, что в период, например, позднего неолита — бронзового века не существовали «светские» развлекательные жанры устной традиции и они не были отражены в изобразительном творчестве? Ученые уже высказали предположение о том, что «когда-то у народов Крайнего Севера существовал женский героический эпос» [Варламова, 2008а, с. 61].

²⁴ Божья коровка в детстве обошла ладонь одульской мастерицы А.В. Слепцовой, работы которой, уникальные по содержащейся в ней космологической информации, использованы нами при исследовании кроя и украшения одульской одежды.

Фольклор и этнография одулов о древних формах погребений

Представления народов Севера о Времени и Человеке были неразрывно связаны с возвретиями на смерть и выражались в различных способах погребения умерших. Понимание этой взаимозависимости заложено в мифопоэтической картине мира. В соответствии со стадиальными изменениями возвретий на строение мифологической Вселенной менялись и представления о ее внутренних связях. Как хронологически изменялся «облик» особого мира мертвых, загробной жизни умерших и возможности их возвращения (инкарнации) в мир живых показывают различные формы погребения и погребальной обрядности народов Севера.

Погребальная обрядность юкагиров, как и многие другие аспекты древней культуры, изучена крайне слабо. Этнографические материалы показывают, что юкагирам были известны несколько способов захоронений, наиболее распространенными среди них были захоронения тунгусского типа — воздушные на столбах, стволах деревьев, пнях или на земле. Такие воздушные захоронения на помостах *курул* и христианские погребения в земле были осмотрены и описаны В.И. Иохельсоном. Исследователь считал, что до принятия христианства юкагиры не знали подземных (грунтовых) захоронений [2005б, с. 305–321]. Об этом же в начале XX в. писал Н.И. Спиридовон (Тэки Одулок): «Пре-давать покойника земле — большой грех и мучение для покойника и его живых сородичей. Последний способ, однако, под влиянием христианства стал отчасти также распространяться» [1996, с. 52]. Если придерживаться высказанный исследователями точки зрения, то следует считать обнаруженные археологами на территории Якутии древние грунтовые захоронения не принадлежащими древнеюкагирской культуре. Они могли быть оставлены древними пришлыми группами населения преимущественно южного происхождения. В таком случае не верно рассматривать антропологические характеристики и сопровождающий инвентарь редких грунтовых погребений и могильников неолитического времени, бронзового и раннего железного веков как праюкагирских.

Н.И. Спиридовон (Тэки Одулок) сделал краткое описание сезонных древнеюкагирских способов захоронения умерших. Зимой покойнику сооружают из веток лиственницы или стволов ивы шалаш, обращают его на юг к солнцу и засыпают снегом.

Летом «выбирают потолще дерево, на ветвях которого делают надстилку из толстых ветвей наподобие орлиного гнезда, и сверху подстилают свежие и пахучие ветви лиственницы, где укладывают покойника, наряженного в легкий летний костюм» [Спиридонов, 1996, с. 51–52]. Архаика летнего ритуала сопоставима с древним способом лечения бездетной женщины, когда та для внебрачного зачатия ищет червя на дереве в срубе разросшейся «копны» ветвей (символическое соответствие гнезду?)²⁵.

Погребальные и лечебные для воспроизведения новой жизни обрядовые действия связаны с деревьями и могут указывать на зоо-, орнитоморфный код жизни: присутствует подобие птичьего гнезда («веерообразный навес»), в котором хоронят умершего или отыскивают душу ребенка в виде червя-зародыша. Душа умершего или новорожденного имеет отношение не к стихии земли или воды, а к воздушной среде, причем посредством дерева. Дерево является медиатором между человеком и небесным божеством (образ Мирового Древа). Это элементы культуры лесных жителей. Обряды выполнялись в теплый период года: с прилетом птиц и их гнездованием, с усилением солнечной активности оживала жизнь таежных обитателей. На главном одульском празднестве в начале лета, длившемся почти месяц, исполнялись пантомимические импровизационные танцы с имитацией движений и голосов птиц.

В этнографической литературе высказано предположение о том, что древнейшими способами захоронения у народов Сибири были оставление покойника на земле на съедение диким животным, птицам и собакам, помещение тела на ветвях деревьев или на помосте. «В настоящее время трудно установить, восходят ли эти древние формы к одному типу или развились самостоятельно, независимо друг от друга. Видимо, именно эти формы господствовали в эпоху заселения человеком Крайнего Севера и проникновения его в Америку» [Семейная обрядность..., 1980, с. 229]. Как показывает скучный этнографический материал, перечисленные формы древних погребений зафиксированы у юкагиров верхней Колымы. Устное народное творчество одулов дополняет, уточняет и расширяет сведения этнографии. Обратимся к имеющимся в сказках одулов описаниям погребальных сооружений, погребальных обрядов и жертвоприношений.

²⁵ Ср. с шаманскими представлениями якутов о волшебном дереве, на котором вырастают души будущих шаманов.

В наиболее архаичном цикле сказок о людоеде Чуолидыи *Полут'е* описан широко распространенный у многих народов Сибири способ хоронить умерших в особом шалаше — травяном, ивовом или из стволов лиственницы. В других случаях, если человек умирал в доме, то семья откочевывала, оставляя его в жилище. Заброшенное жилище превращалось в своеобразный склеп. Пребывание тела старика-людоеда в погребальной постройке предполагает его реинкарнационное возвращение к жизни в молодом облике. П.Е. Прокопьева сравнивает возведение погребального шалаша над Мифическим Стариком с юкагирской традицией помещать фрагменты тела умершего и расчлененного шамана в специально сооруженном для этой цели доме *өнмиэдээ нумок*. «Юкагиры верили в то, что шаман и после своей смерти продолжает оберегать свой род, следовательно, похоронный обряд с применением шалаша можно рассматривать как таинство нового рождения после смерти» [2009, с. 86]. В.И. Иохельсон в 1896 г. со слов юкагира Н. Самсонова сделал следующую запись.

«Древние люди у шамана, когда он померет, мясо отделить (от костей) желая, перчатки одевали, маски одевали, железные крючки брали. Ими, мясо его захватив <...> к себе тянули. Так тянув,резали... Вешала делали <...> на солнце сушили (вялили). Провялив, родственники его, если будут, то мясо делить будут. Тальничную урасу (в оригинале *өнмиэдээ нумэ* ‘лиственничный дом’). — Л.Ж.) делали. Свои паи (доли) в середине тальничного дома клали (каждый) отдельно. Его родственники собак убивали... Их (собак) к своим паям клали. Их, присоединивши (к мясу покойника), оставляли. Кости его после этого начинали делить. Те кости его, высушив, одевали (каждый свою кость). (То есть зашивали в кожаные мешочки. — В.И.) Его череп как бога [*хойдэли*] почитали. Для него деревянного человека (дерево как человека) делали, туловище его как человека делали. Череп его там (к нему) приставляли. Для него одежду делали, шапки его делали. Ту одежду вышивали, без остатка (целиком) вышивали. Для его лица одежду делали, места для глаз белые делали, рот ему тоже делали. Сверху того вышитого кафана его одевали кафтан из шкур пыжиков (годовалых оленей). Сверху этого (кафана) дымленными ровдугами заворачивали его. После этого сажали (его), в переднем углу сажали. Хорошее что, когда едят, в огне жгут, перед ним это так держат. Таким образом, (его) кормили, при каждой еде так делали. Этого как бога (богом) имели» [2005а, № 37].

В ивовом шалаше хоронили мягкие ткани шамана (или вообще уважаемого человека, женщину, мужчину) без головы и костей вместе с жертвенными собаками. Некоторые разделенные

на пан кости члены рода зашивали в сумочку из водонепроницаемой продыряленной ровдуги и носили под одеждой как амулеты. «Амулеты защищали путника от бед, а также приносили удачу на охоте и войне» [Иохельсон, 2005б, с. 238]. Этот весьма архаично выраженный культ предка-покровителя существовал у одулов еще в начале XX в.

Неожиданные параллели обнаруживаются в традиционных культурах и искусстве народов Юго-Восточной Азии, где к черепу родственника приставляли деревянную антропоморфную фигуру, а в глазницы вкладывали белые раковины (табл. XVI, 2).

В Новой Гвинеи «существуют несколько различных стилей деревянной скульптуры, условно обозначаемых либо по названию места или народа, либо по типу изделий — как, например, стиль *корвар*. *Корвары* — антропоморфные статуэтки, изготовленные в большом количестве на северном побережье Новой Гвинеи, — являются вместилищем духа предка. В отличие от других статуй предков эти скульптуры служат иногда своеобразными подставками для настоящего черепа умершего члена семьи. Отличительной особенностью их композиции является поза сидящей человеческой фигуры, опирающейся локтями на колени. В тех случаях, когда голова ее вырезана из дерева, рисунок носа имеет форму якоря... Наиболее своеобразной формой и техникой среди культовой скульптуры Ново-Гебридских островов обладают фигуры предков, изготовленные на острове Малекула. Каркас фигуры сконструирован из коры и бамбука и обтянут гибкими материалами. Ярко расписанная фигура увенчана черепом, обмазанным глиной, с париком из естественных волос. Раскраска фигуры строго регламентирована и соответствует социальному положению умершего» [Мириманов, 1973, с. 286–287]. Исследователь привел примеры украшения черепов предков, в том числе неолитического периода (табл. XVI, 3, 4).

Типологические параллели заставляют обратить особое внимание на южные элементы в древнеюкагирской культуре. Интерес вызывают такие схождения. На всех островах Полинезии почитается божество *Тангароа*, а одно из трех главных божеств носит название *Тане* ‘создатель’, олицетворяющий солнце [Там же, с. 288]. У лесных юкагиров *аалбон* ‘создатель’, *пугу*, *йэльоодь* ‘солнце’, однако в песенном искусстве среди непереводимых слов и словосочетаний имеется *тане* [Игнатьева, Шейкин, 1993, № 1, 2, 5, 9 и др.; Прокопьева, 2009, № 14, 16]. Запевные слова к одульскому круговому танцу: «*Талэ-талэ-ку, талэ-талэ-ку, ала пайде галику*» перевода не имеют, значение их никто не мог

объяснить [Юкагиры, 1975, с. 120]. У якутов *таңара* ‘небо, небеса’ в значении ‘бог’ «появилось в древние времена: оно относится прежде всего к языческому богу, идолу», формы и значения *таңара* имеются в пратюрском и тюркских языках [Слепцов, 2009, с. 93]. В сказках чукчей и азиатских эскимосов владыку Верхнего мира называют *Тынагыргын* ‘Рассвет’ или *Тэнантомынын* ‘Создающий’ [Сказки..., 1974, с. 26]. Указанные соответствия в культурах азиатских народов не исследованы.

В древней погребальной обрядности юкагиров нас будут интересовать два аспекта: отношение к голове покойного, глазам и жертвоприношение собак.

Отношение к голове и другим частям тела

В ранний период истории человечества представлялось, что жизненная сила заключалась в самом индивиде, в каждой части его тела. После смерти жизненная энергия не покидала человека, вследствие чего тела особо уважаемых людей продолжали находиться среди членов рода для дальнейшей возможности пользоваться советом и помощью предка.

«Когда умирает самоед из самых видных или шаманов <...> то его вешают на деревьях вместе со своим имуществом, как топор, лук, стрела, нож и олень с саночками. И когда он, повисев так, высыхает, и от него остается только скелет, то они его везут с собой, куда ездят, на своих саночках, вместе со своими идолами, сделанными из олова, меди и свинца, а также и из дерева. Они тогда поклоняются им, как и самим идолам» [Семейная обрядность..., 1980, с. 215].

Усложненный обряд с расчленением останков шамана и изготовлением родовой святыни *хойл* ‘бог’ записал у юкагиров В.И. Иохельсон.

Самые ранние сведения об изготовлении *хойла* относятся к первой половине XVIII в. Участник Второй Камчатской экспедиции Я.И. Линдену побывал на Северо-Востоке Азии — в Якутске, Охотске, местах расселения коряков — Тауйском и Ямском острогах. Юкагиры, писал он, «имеют шаманов с волшебными бубнами <...> [такой бубен] встречается только у них одних. Он сделан из кожи шаманов, которую они сдирают после их смерти и натягивают на деревянную основу. С костей соскабливают мясо и кости собирают в скелет, одевают в платье как человека и почитают скелет как божество. Юкагиры помещают такие наряженные кости постоянно наверху в своих юртах, иногда по 10–15 штук... Во время путешествия и на охоте юкагиры возят

эти кости в нартах... Эти скелеты юкагиры называют стариками, одаривают их лучшими мехами и сажают на постели, покрытые олеными шкурами, всех в кружок, как живых» [1983, с. 155].

Из текста можно заключить, что Я.И.Линденau и В.И.Иохельсон зафиксировали один и тот же обряд изготовления юкагирами родовых святынь. Кроме того, Я.И.Линденau запечатлел древний способ употребления кожи умершего при изготовлении бубна. При том старании, с которым юкагиры относились к разделу тела покойного, сообщение об отделении кожи и использовании ее в ритуальных целях вполне допустимо. А.А.Бурыкин считает, что «юкагирские бубны относятся к центральноазиатскому типу и имеют достаточно большие размеры, так что человеческой кожи едва ли могло хватить на бубен такой величины» [2007, с. 216].

В исследовании музыкальной культуры народов Северной Азии у юкагиров зафиксирован бубен камчатского типа [Шейкин, 1996, с. 81]. По сведениям, собранным В.И.Иохельсоном, «форма и механизм современного юкагирского бубна развились под влиянием якутского. Омоловский юкагир сказал мне, что их древний бубен был корякского типа с рукояткой с внутренней стороны и веревкой из сухожилий <...> бубен древних камчадалов имел овальную форму с продольной перекладиной на внутренней стороне бубна в качестве рукояти» [2005б, с. 271–272]. Бубны коряков и камчадалов по размерам уступали якутским, следовательно, юкагирские бубны не были столь велики, чтобы не соответствовать записям Я.И.Линденau. В конце XIX в. смешанное население Анадырского края имело бубны двух типов: один использовался при шаманском камлании и формой «изобрал как бы лицо человека», т.е. был овальным, другой — «при обычновенных забавах, или играх. Последний бубен имеет форму правильно круглую» [Дьячков, 1992, с. 237]. Древний бубен, не заимствованный в поздний период от соседних народов, мог иметь отношение к традиции, описанной Я.И.Линденau. Такой звучащий бубен воспринимался бы как голос предка²⁶.

Наличие бубнов двух типов — шаманского и светского у смешанного населения Анадырского округа (юкагиров, коряков, тунгусов) указывает на возможность существования групп, раз-

²⁶ В том же значении у нивхов мог выступать *коргор* — ударный идеофон для женских танцев. Мембранный ему могла служить кожа прародителя, мелкие суставы и зубы — заместители камушков. Название идеофона нивхов сопоставимо с названием культовой фигуры предка *корвар* жителей Новой Гвинеи.

деленных по социальному и половому признаку. Овальный бубен крупных размеров принадлежал мужчине-шаману и представлял в религиозных верованиях заимствованный элемент, был индивидуальным культовым атрибутом. Небольшой бубен круглой (или овальной) формы принадлежал аборигенной традиции, использовался преимущественно женщинами для «забав или игр». Игры носили коллективный, семейно-родовой характер, в том числе под «играми» могли подразумевать древние обрядовые действия, исполняемые женщинами.

Я.И. Линденau не указал, что делали юкагиры с отделенными от костей мягкими тканями тела шамана. Либо делили на паи и с жертвенными собаками хоронили в погребальном шалаще, как описано выше, либо поступали как верхоянские юкагиры: при разделе тела голова доставалась сыну. В ивовом шалаще раскладывали отделенное от костей мясо шамана. Затем родственники «подходили к шалашу, пятаясь задом, и втыкали в разложенные куски мяса деревянные копья. Каждый брал тот кусочек, который удавалось ему зацепить. Наиболее желанными были внутренние органы. Особенно ценным считалось сердце как символ смелости... Каждый сушил выбранный им кусок, привязывал его к доске, вырезанной в форме человека, и носил его как оберег» [Иохельсон, 2005б, с. 238–239]. Данный обряд записан со слов православного священника в 1897 г. и свидетельствует о сохранности древних языческих традиций, ведь официально в конце XIX в. юкагиры и другие народы Якутии уже считались крещеными [Попов, 2005, с. 123–124]. Отметим, что деревянными копьями пользовались арктические охотники при добыче диких оленей.

Разделение на паи практиковали юкагиры всех северных групп — янские, индигирские, колымские, алазейские. Расчленяли тело умершего шамана и делили между собой янские эвены-тюгасиры. Каждая семья из доставшейся ей части делала «куколку», у которой, держа над дыром, просили удачи на промысле. Эвены северо-восточной Якутии возили с собой кости покойных шаманов [Семейная обрядность..., 1980, с. 200–201]²⁷.

По поводу янских юкагиров В.И. Иохельсон писал, что они «забыли свой родной язык, заимствовав тунгусский, затем вме-

²⁷ Здесь уместно вспомнить юкагирские сказочные сюжеты, где мужской персонаж убитого или умершего (мать, жену, детей) везет на санках и обменивает на живого человека (жену, детей) [Иохельсон, 2005а, № 6; Юкагиры, 1975, с. 200–203, 236–237]. Охотские тунгусы умершего во время кочевки усаживали в седло, привязывали, везли к стойбищу, чтобы похоронить [Иохельсон, 2005б, с. 321].

сте с тунгусами они перешли на якутский. Тем не менее эти юкагиры, хотя и утратили многие свои древние этнические черты, все же сохранили некоторые особенности своих религиозных верований» [Иохельсон, 2005б, с. 239]. Однако в XX в. система древних верований юкагиров оказалась полуразрушенной.

Типологические сходства обнаруживаются в погребальных обрядах якутов центральных улусов. В преданиях говорится о древнеякутском обычая *малаасын*, или *чорой*, — наделение родственников останками умершего почитаемого человека, чаще всего родоначальника. Родоначальником якутов Мельжахсинского рода Мегинского улуса был Тороной Боотур, живший в XVII в. После его смерти «разделив мясо в качестве талисманов, сородичи собрали все кости на коже. Последние превратились в фетиши и затем назывались *Бах-Тангара*... Согласно другому преданию, после убийства Чугун Бодоем его врага шамана Теренея родичи последнего — борогонцы — собрали куски разбросанного тела Теренея, завернули их в кожу и засушили в форме, которая тогда называлась *бараан*. Поставив *бараан* в передний угол, долго потом его почитали. Рассматриваемый обычай, видимо, был перенят якутами у юкагиров, особенностью похоронной практики которых было расчленение тела шамана на отдельные части, каждая из них становилась предком, охранителем сородичей» [Бравина, Попов, 2008, с. 207–208].

В персонажах названных легенд можно видеть подвергшихся якутскому влиянию аборигенов-юкагиров, сохранявших древние способы захоронения уважаемых людей. Переняв скотоводческое хозяйство и якутский язык, юкагирские мужчины становились родоначальниками отдельных групп, богатырями, шаманами. Аборигенные племена Центральной Якутии в XVII в. еще находились в процессе якутского влияния и какое-то время продолжали придерживаться своих традиционных обрядов, в том числе погребальных. Обрядовое действие расчленения тела будущего якутского шамана А.А. Бурыкин сопоставляет с вышеописанной юкагирской погребальной практикой [2007, с. 216]. Сходные формы сохранения тел или изготовление «кукол» — вместелищ душ предков юкагирами, эвенами и северными якутами находят объяснение в смешанном этническом составе этой части населения Якутии. Отправление языческих обрядов народами Севера решительно искоренялось православными священниками.

Традиция изготовления «кукол» была распространена среди угро-самодийского населения Западной Сибири. Манси после

похорон человека изготавляли куклу *иттырма*. «В первое время после похорон эту куклу берут к столу во время еды и в ее ящичек кладут самую лакомую пищу... Куклу особо почитаемых умерших считают духом, именуют по-особому и держат уже в закрытом ящике; посторонние ее не видят и к ней не допускаются» [Семейная обрядность..., 1980, с. 236]. Селькупы после похорон шамана также делали куклу. «Ее некоторое время хранили дома и носили с собой на охоту. По истечении определенного срока ее заворачивали в бересту, подвешивали на дерево, а некоторое время спустя, сжигали» [Там же, с. 155]. То же у ненцев: «По прошествии некоторого времени после похорон изготавляли изображения мертвых, которые хранили женщины. Через несколько лет после смерти шаман “проводил душу” умершего в загробный мир... Кроме обычного оставления умершего (на земле без гроба, в небольшом деревянном срубе, в лодке или грунтовое), у восточных ненцев еще в начале XX в. бытовала традиция постоянно возить с собой умершего родственника, чаще всего шамана, или его голову» [Там же, с. 147].

У народов Севера выраженный таким образом кульп предков возник в дошаманский период. Первоначально тела предков высушивали, использовали отдельные фрагменты для изготовления «куклы» (череп, кости, мягкие ткани), в позднее время просто делали «куклу» из дерева. Родовые святыни почитались как помощники и охранители более сильные, чем живые соплеменники. По-видимому, кульп предка исторически прошел те же стадии, что и рассмотренный в первой главе кульп промыслового зверя: от древнейшего «натурального макета» через использование только отдельных его частей к «кукле» из дерева и затем к орнаментальному мотиву. Ныне у юкагиров сохраняется орнаментальное антропоморфное изображение остроголового предка, узор *өнмиэдиэ*.

Если «натуральный макет» зверя и его современные эквиваленты из бересты и фанеры ставят в местах исконного обитания — в тайге, то «куклу»-предка помещали в доме. Чем больше предков собиралось, тем большей защитой пользовались со-родичи. Этим объясняется накопление нескольких «натуральных макетов» в жилищах. По сведениям В.И. Иохельсона, «деревянного человека» — изображение предка помещали также вне дома на дереве. Можно предположить, что процесс изготовления «деревянного человека» заменил традицию расчленения умершего родоначальника, когда его тело стали хоронить в ко-

лоде или по-христиански в земле. «Деревянный человек» стал вместилищем духа предка и функционально заменил его «натуральный макет».

В юкагирской традиции части тела человека приобрели символическое значение, например, кожа с живота старухи-Лосихи имела отношение к магии плодородия. Печень кудэдьэ считали органом, способствующим сну, а почки мумул помогают переваривать пищу. В.И. Иохельсон писал: «Сердце они [юкагиры] называют *шугодьэ* или *шубодьэ*, что означает ‘движение’, ‘бег’, а также ‘храбрость’... Сердце командует телом, но человек с большим сердцем — ленивый и медлительный, а с маленьким — живой и активный» [2005б, с. 70]. «Особенно устойчива вера в жизненную силу сердца, постоянно встречающаяся в их сказках. У них существует твердое убеждение: для того, чтобы убить человека, нужно ранить его сердце» [Там же, с. 305]²⁸. С сердцем связана чувствительность и стыдливость. В одной легенде рассказывается, что юноша умер от разрыва сердца, прикоснувшись случайно к половым органам брата [Там же, с. 129]. Болезни сердца не считались распространенными среди одулов, зато нервные болезни, арктическая истерия встречались намного чаще [Там же, с. 71–80]. Современные одулы про боязливого мальчика говорят, что ему «сердце поломали», лентяя называют: *шубэдьэги ойлэ* ‘без сердца’ [Спиридонов, 2003, с. 27].

Далее В.И. Иохельсон пишет: в фольклоре «голова и сердце рассматриваются как наиболее важные жизненные органы. Герой одной из сказок не может быть убит, пока его сердце не разрежут на кусочки или не сожгут. В другой сказке отделенная голова героя не умирает и убегает от врага» [Там же, с. 430]. Даже непреднамеренно отведавший мясо родственника людоед недоумевает: «Отчего у меня сердце работает?».

Во многих культурных традициях сердце характеризуется как «первоначальный океан, является средоточием всех возможностей... это символ интуитивной мысли» [Жюльен, 1999, с. 467]. Голова ассоциирована с вершиной человеческого тела, она соответствует «отражению небесного мира; голова имеет органы ориентации и управления, благодаря которым человек ориентируется в пространстве и находит свою дорогу вопреки возможным трудностям» [Там же]. Голова соответствует мужскому «отражению небесного мира», сердце — женскому водному «перво-

²⁸ Ср. человеческие жертвоприношения с вырыванием сердца в древних цивилизациях индейцев Южной Америки.

начальному океану». Голова и сердце не противопоставлены, а способствуют целостному восприятию добра в двухчастной картине мира.

С.А. Федосеева проанализировала археологические материалы о причинах разграбления могил еще в древности. «Разоряли захоронения не с целью грабежа ценных бронзовых, золотых и нефритовых вещей: последние оставались нетронутыми. Раскапывали могилы, разбивали черепа и разрушали останки верхних частей тулowiща с намерением нанести непоправимый вред врагу» [1988, с. 90]. Народы Севера в особых случаях отделенную голову врага помещали на шесте²⁹. Об этом повествует предание нганасан: тундровые тунгусы-оленеводы боролись с «шитыми (татуированными) лицами» — горными тунгусами из-за промысловых угодий.

Оленевод Кабюмэ убил «шитое лицо... Голову отрезал и грудь распорол. Сердце смотрит. Их два оказалось. Одно сердце мохнатое, другое — простое. Конец мохнатого сердца отрезал Кабюмэ и съел. Голову на вершину дерева надел и сказал: “Два других брата [шитого лица] пусть посмотрят. Ты им поклонись от меня. Если бы ты меня убил, то мою бы голову надел на дерево. Пусть твоя голова на твоем дереве будет”» [Мифологические сказки..., 1976, с. 185].

У юкагиров расчленение тела шамана с отделением головы свидетельствует о важности этой части тела. Особое внимание к форме головы отмечается в древнеюкагирских и современных этнографических материалах. Выяснено, что остро-, кругло- и рогатоголовые антропоморфные фигуры присутствуют в наскальном искусстве Якутии, вариации этого комплекса имеются в мифологических образах, пиктографических письмах, мелкой пластике, орнаменте лесных юкагиров. Символом человеческой слабости выступает сказочный круглоголовый персонаж Пузырь-голова *Йоосъэраа йоо* [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 30], или *Пузырь йоо* [Там же, № 29, см. также: Жукова, Прокопьева, 1991, № 7]. Синонимом является *пукиль-йоо*, от *пукиль* ‘шар’. Вместе с братьями, аллегорическими воплощениями физических немощей — Травяной ногой, Волосяным горлом, Листом-грудью, — он гибнет от своего изъяна. Сказка подразумевает большую и «пустую» голову, слабые горло, грудь, ноги. Аналогичный сюжет известен в фольклоре русских [Народные русские сказки, 1983,

²⁹ Юкагирам-охотникам верхней Колымы местные органы государственной власти в 30–50-е гг. XX в. рекомендовали убивать встретившихся беглецов из лагерей ГУЛАГа и доставлять головы в мешке (записано от Л.Н. Деминой).

с. 62] и казахов [Пузырь-Голова..., 1984]. Виртуально соединенные вместе изъяны создают образ круглоголовой антропоморфной фигуры, у которой, кроме горла, все части соотнесены с растительностью³⁰. Однако круглоголовость в ритуальной пластике из дерева (изделия В.Г. Шалугина) не содержит отрицательной коннотации. Параллелизм отделения головы при расчленении тела предка-шамана и поверженного людоеда *Чуолиды Полумт'a* содержит намек на то, что голова людоеда сохранена отдельно. Данное предположение противоречит тому, что переродившийся в юношу предок сидит в центре шалаша, «расчесывая голову». Ответ на вопрос пока не ясен.

В фольклоре народов Севера сохранились свидетельства существования каннибализма с акцентом на голову жертвы. Одной из древних традиций было поедание бездетной женщины. Бесплодных женщин считали бесполезными, «лишним ртом» в трудных условиях добывания пропитания. В Вилюйском районе на р. Тюнг выше с. Угулятцы, в сторону Оленека, есть гора под названием *Дъахтар бастах-хая* ‘Гора с женской головой’. О происхождении названия у местного населения (подвергнувшегося тунгусскому, а затем и якутскому влиянию) существует следующее объяснение.

В районе горы «жили дираикинэй омук ‘мелькающие люди’ с “шитыми лицами”. У них был такой обычай: если жена в течение трех лет не родит детей, ее специально кормят, как на убой, чтобы жирная была. Затем убивают и едят. Голову-череп на шест надевают и на горе оставляют»³¹.

О каннибализме среди ламутов и родственных им ламатканов сообщает легенда низнеколымских юкагиров. Дочь отважного воина Эдилвея вышла замуж за ламута с верховьев р. Колымы. Кочевали втроем, брат мужа (деверь) варили себе еду в отдельном котле. Заглянув в его переметный выюк, женщина обнаружила женские руки и груди, на что муж ее пояснил: «Да, он есть убитую им жену». Прибыв на родину мужа, женщина узнала от пленной юкагирки, что здешний «предводитель пи-

³⁰ Ср.: в фольклоре бурят дочь хана, оживляющая мертвых, исцеляющая больных, описывается через растительный код: «с глазами, как голубика, с ногами, как ковыль» [Бурятские волшебные сказки, 1996, с. 58].

³¹ Записано от уроженки с. Угулятцы Вилюйского района З.Е. Павловой (Якутск, 2007 г.). Информант обратила внимание на то, что название *Дъахтар бастах-хая* не имеет отношения к форме горы: одиночные каменные останцы в Якутии иногда носят названия тех частей тела человека, животного, очертания которых напоминают.

тается только жирными бабами. Это не ламуты, а ламатканы, они едят одну человечину» [Фольклор юкагиров, 2005, № 1, с. 149–151]. Не имевшей детей женщине удалось спастись от предводителя эвенов. Из комментариев к тексту следует: «Случаи каннибализма у аборигенов Севера имели место вследствие сильного голода. Однако в данном случае речь идет о постоянном потреблении человеческого мяса, которое могло практиковаться каким-то ныне вымершим эвенским родом» [Там же, с. 469].

В хантыйской сказке женщины-людоедки, когда мужья ушли на промысел, съели своих родившихся детей. Вместо них изготовили и нарядили деревянных кукол.

Когда мужья возвратились и «начали своих детей целовать, то кожа с лиц [кукол] сползла... [Женщинам] одну ногу привязали к быстрой лошади, а другую ногу к ленивой лошади привязали. И разорвали их напополам. Сердечную сторону [тела] в тайгу выбросили, а бессердечную сторону на луговую сторону выбросили» [Хомляк, 2002, № 1].

Расправа над людоедками сопровождалась заключением: «Больше на белом свете пусть не родятся»; согласно охотничим возврениям, если собрать вместе части тела человека или костяк животного, возможно их возрождение.

Бездетность считалась большим недостатком женщины; у лесных юкагиров бездетность рассматривалась как наказание со стороны духа умершего родственника, посылающего свою душу только тем родственникам, к которым он благосклонен [Иохельсон, 2005б, с. 162]. Фольклорные материалы, подобно записанной версии о происхождении топонима ‘Гора с женской головой’, способствуют сохранению древних преданий потомками аборигенов края. Северные районы Якутии до сих пор в полной мере не охвачены обследованиями фольклористов и этнографов.

Культом предка по женской линии или каннибализмом, в том числе ритуальным, может быть объяснено появление древних статуэток обнаженных женщин, «палеолитических Венер». Большинство обнаженных фигур характеризуется пышными формами, отсутствием головы либо непроработанностью черт лица, а нахождение их в жилище, возле очага соответствует месту действия Чуолиды Полут’а в юкагирском сказочном цикле. Не исключено, что «палеолитические Венеры» могут входить в круг культовых предметов — «макетов» уважаемых людей, изготовленных после их смерти.

На древность каннибализма указывают материалы могильников, исследованных археологами. В грунтовом захоронении на

горе Туой-Хая в верховьях р. Вилуй, датированном средним неолитом (III тыс. до н.э.), найдены обгорелые кости человека со следами продольного раскалывания и, возможно, используемые для этого каменные орудия. Голова человека была погребена в отдельной яме под кострищем (подробнее о захоронении см. ниже).

Языческая вера в магическую силу останков умершего предка предполагает ритуальный каннибализм, который в прошлом, по-видимому, имел широкое распространение. В основе ритуального каннибализма лежит стремление приобщиться к магической силе предка через поедание частей его тела. Когда африканскому воину удавалось убить очень храброго врага, он вырезал его сердце и съедал, так как считал, что вместе с ним приобретает силу и мужество в бою. В борьбе с испанцами так же поступали индейцы [Фрэзер, 1984, с. 466]. (См. также с. 47 наст. изд.)

Традиция паевого деления тела предка имеет некоторые параллели с распределением добычи в охотничьей группе, когда между ее членами делили тушу добывшего животного. Вот как действовал принцип равного распределения в период «первобытного коммунизма»:

«Одну куропатку найдя, ее едим все; одного дикого оленя убив, его едим все. Сеть закинув, один хариус попадется, его все едим... На завтра одного ленка поймали. Его все едим» [Юкагиры, 1975, с. 113]. «Если сети имеющий рыбу упромыслит, это с не имеющим сетей поделит... У кого много людей, (тому) много дают, у кого мало людей, (тому) мало дают... Убившие их (оленей) <...> это мясо всем паями делят» [Иохельсон, 2005а, № 70].

Параллелизм существует и в особом внимании к голове добывшего зверя. Голова лося доставалась добывшему охотнику, шкура — нуждающимся, т.е. не имевшим одежды, мясо делилось женщинами между членами коллектива.

«Когда голову лося везли к стойбищу, то ее помещали на последней нарте, и тянул нарту мужчина. Эту нарту обводили вокруг чума. Некоторые протаскивали голову лося под покрышкой чума... Пожилая женщина могла снимать шкуру с сошатого и дикого оленя, только на голову не должна была смотреть. Грех... Мясо с головы лося, мозг девушки не давали» [Юкагиры, 1975, с. 50]. «При разделке туши [медведя] голову не отделяли от пищевода, сердца и легких», мясо ели только мужчины [Там же, с. 52]. То же у тундровых юкагиров: «Голову дикого оленя старики приказывали охранять, беречь, чтобы как-нибудь женщина не наступила, не перешагнула» [Там же, с. 79]. У ви-

люйских якутов женщины запрещалось «смотреть в глаза убитым диким оленям и лосям» [Алексеев, 2008а, с. 61].

Почтительное отношение к голове добытого животного заключалось в том, что ее прикрывали (в том числе снегом), подобно тому, как древние юкагиры прикрывали лицо покойника головным покрывалом и кожаной маской, или сами надевали маски при разделке тела шамана [Иохельсон, 2005б, с. 236, 312]. Голову зверя закрывали потому, что он все еще обладает способностью видеть и слышать и может передать негативную информацию своему покровителю, Хозяину Земли. Связано это с тем, что глаза животного имели отношение к репродуктивной магии.

В этнографических материалах лесных и тундровых юкагиров имеются некоторые сведения об отношении к глазам человека в пограничной ситуации жизнь — смерть.

1. Шаман по случаю болезни проводил камлание над больным человеком. В завершении «шаман начинает правой рукой (пальцем) копать [свой] правый глаз и, бросая его (точно выколол) на пол, говорит: “Снизу карауль!”. Потом левый глаз копает, вверх бросает и говорит: “Сверху карауль!”. Затем кричит, как гагара, пьет поданную в ковше воду, брызжет впереди себя, и камлание на этом заканчивается [Иохельсон, 2005а, № 39].

2. При разделывании тела шамана юкагиры надевали (специальные?) перчатки, маски, брали в руки железные крючки. «Маски одевали, чтобы лицо анатомов не смотрело на голое тело шамана, а перчатки и крючки (в старину, несомненно, они были костяные) употребляли, чтобы не дотрагиваться до него голыми руками» [Там же, № 37]. Несомненно, маски и перчатки должны были защитить участников обряда от возможного «гнева» умершего. В гл. 1, касаясь вопроса кровной мести, было определено, что «мстила» сама кровь. Даже случайно попробовавший мясо родственника член семьи умирал. Поскольку участниками обряда были родственники умершего, для предотвращения «мести» маски превращали их в «чужих», не исключено, что маски могли изображать прародителей. В завершении обряда изготавливали родового божка *хойл'a*, «для его лица одежду делали, места для глаз белые делали».

Вызывает интерес следующая возможная параллель. Согласно собранным Ю.Б. Симченко материалам, глаза добытых животных должны быть отданы земле еще и потому, что если их

увидят женщины, то будут рожать уродов или животных. Представлялось, что если глаза не отдать Земле-матери, то они могут попасть в тело женщины. «Поэтому у нганасан, энцев и ненцев женщинам категорически запрещалось перешагивать через некоторые части туловища разделываемого животного, а через голову особенно» [Симченко, 1976, с. 250]. Маски и перчатки в одульском обряде могли быть защитой от попадания в тело участников обряда нежелательных для репродукции здорового потомства элементов. К сожалению, неизвестно, как поступали с глазами при изготовлении *хойл'a*: не трогали или каким-либо способом хоронили. Сообщение, что «места для глаз белые деляли» слишком расплывчено, чтобы делать определенные выводы. Известно, что в неолитических погребениях Прибайкалья в глазницах черепов археологи находили овальной формы белые раковины [Окладников, 1955б]. В глазницы деревянной фигуры предка *корвар*, для создания которой использовался натуральный череп (Новая Гвинея), также вложены белые раковины.

Иногда на глаза покойного сверху накладывали предметы, что зафиксировано в этнографических материалах русских ста-рожилов Сибири в середине XX в. Если у умершего глаза не были плотно закрыты, то сверху на них клади большие медные пятикопеечные монеты. Делалось это для того, чтобы умерший «не наблюдал» за происходящим и не мог навредить присутствующим (МА). Ср. у манси: «Если умерший был круглым сиротой, то его веки закрывают медной монетой, чтобы он якобы не мог смотреть назад, т.е. ждать чего-либо от живых посторонних людей» [Семейная обрядность..., 1980, с. 231]. Эскимосы, как уже упоминалось, закрывали лицо и гениталии покойного небольшими кусочками оленьей шкуры или плоскими камнями.

3. Одулы лицо покойника закрывали *начаа шобул* ‘лицевым покрывалом’. «Смотреть в лицо покойника или выставлять его на свет считалось за грех, оно должно быть закрыто <...> для умершего на войне воина лицевым покрывалом рассматриваются убитые им враги» [Иохельсон, 2005а, № 28]. В одном из преданий о столкновении с ламутами юкагирский юноша, победивший много врагов, следующим образом приготовился к смерти: поверженных «трех ламутских богатырей копьем проколол, головы их взявиши, одну на другую положил. На них сверху сел». После этого позволил ламутам себя убить. Старшие братья юноши, увидев его лежащим на трех ламутских богатырях, решили: «Наш младший брат настоящим, видно, человеком был, с лицевым покрывалом умер <...> хорошей смертью умер!» [Там же,

№ 29]. В.И. Иохельсон имел возможность обследовать юкагирские воздушные захоронения, которые, он считал, были «тунгусского типа». В некоторых из них лица покойников были закрыты: «Головное покрывало и кожаная маска на лице скнили» [20056, с. 312]. К сожалению, исследователь не оставил описания погребальных предметов — кожаной маски на лице и головного покрывала.

4. Тундровые юкагиры закрывали лицо покойного тканью белого цвета [Там же, с. 323]. Платком, имитирующим маску, закрывали лицо покойника и манси: «Этот платочек краями пришит к платкам, надетым на голову покойного (у мужчин — к краям шапки). На этом платочке пришиты три пуговицы, детям пришивают бусы, имитирующие глаза, рот, а рядом с ними на месте глаз и рта проделывают три дырочки. На крышке гроба напротив этих дырочек тоже делают маленькие отверстия» [Семейная обрядность..., 1980, с. 231]. Лесные юкагиры на крышке гроба просверливают четыре дырочки [Юкагиры, 1975, с. 50]. Материалы сборника «Семейная обрядность народов Сибири» показывают, что у многих народов Сибири обычай требовал закрывать лицо погребаемого человека. Приведем некоторые примеры. Коряки и кереки закрывали лицо капюшоном [Там же, с. 217, 238], кеты — распущенными волосами (у мужчин и женщин) или платком [Там же, с. 163]. Нганасаны «лицо покрывали повязкой из красного сукна <...> на месте глаз <...> пришивали две темные бусины. Повязка из сукна могла быть заменена куском шкуры, на края которой наносили полосу красной краски. Шкура накладывалась на лицо шерстью к лицу, с мездровой стороны на месте глаз пришивали бусины. Перед тем как покрыть лицо, умершему в рот за щеки закладывали еду: кусочки оленевого жира» [Там же, с. 149]. Такую же повязку на глаза накладывали энцы [Там же, с. 152], селькупы закрывали лицо белым платком [Там же, с. 156], ненцы — лоскутом сукна с нашитыми на месте глаз бисером или пуговицами [Там же, с. 145], то же у ханты и манси, которые вместо бусин на лицевом покрывале иногда использовали монеты [Там же, с. 128]. Кроме того, ненцы, предположительно, «иногда и всю голову зашивали в сукно» [Там же, с. 145].

Таким образом, у юкагиров, народов Крайнего Севера-Востока Азии и угро-самодийских народов Западной Сибири обнаруживаются общие элементы в погребальной обрядности, касающиеся скрывания от присутствующих людей лица и глаз покойного.

Эвенки южной Якутии и Приамурья на лицо погребаемого накладывали от трех до семи слоев ткани разных цветов. На местах глаз и рта делали вырезы. Эвенки на изготовленных детских куклах глаза не обозначали, только нос и полоску рта. Считалось, если кукла окажется в каком-нибудь нехорошем месте, в ее глаза может войти нежелательный дух и тогда кукла станет носителем злой силы (сообщение Г.И. Варламовой (Кэптукэ)). Произойдет одушевление куклы, что подтверждается существованием у эвенков воззрений на глаза, как вместилище жизненной энергии.

Многослойное лицевое покрывало применяли нанайцы. «Пока умерший лежал в доме, его лицо было покрыто куском ткани; когда его начинали одевать, то делали из нечетного числа кусков ткани (3–11) лицевое покрывало *дэрэлдэсичэни*. Верхний кусок ткани длиной почти до пояса привязывали к телу завязками». Для умершего были нужны левополые халаты [Семейная обрядность..., 1980, с. 178].

Обычай класть маску — «лицевое покрывало» — существовал параллельно с защитой присутствующих на погребальной церемонии, в том числе их глаз через обмывание водой. Ср. у народов Сибири [Там же]: когда умирал керек, «его лицо и тело натирали каменной пылью, возможно охрой, добытой путем трения камня о камень и затем растворенной в воде. Так же мазали лица всех членов семьи» [Там же, с. 239]. В обряд очищения после похорон у коряков входило питье воды и умывание или брызганье водой [Там же, с. 219]. У манси траур по умершему продолжался в течение семи дней. В это время нельзя было умываться, расчесывать и заплетать волосы, надевать что-то красное, только слегка промывали глаза [Там же, с. 237]. Энцы «особое внимание уделяли “очищению” глаз. Для тех же целей убивали оленя, перед доской порога клали брюшину, кишки, мазали порог кровью. Все перешагивали через порог» [Там же, с. 152–153].

Приведем примеры из личных наблюдений автора. Речь идет об очищении глаз после присутствия на похоронах. Русская женщина, родившаяся в Якутске, некоторое время в 1950-х гг. с семьей проживала в Заполярье, в пос. Тикси. Возможно, оттуда она привезла в Якутск обряд очищения глаз, не свойственный горожанам. Возвратившись домой после похорон, не снимая верхней одежды, не глядя на членов семьи, она шла к умывальнику и водой обмывала глаза. Только после этого женщина распрямлялась, снимала верхнюю одежду, могла разговаривать и

смотреть на членов своей семьи. Из этого примера следует, что глаза представлялись обладающими самостоятельной, независимой от желания человека, памятью, а умерший через глаза женщины может навредить членам ее семьи. Обряд напоминает запрет женщине смотреть на голову и в глаза добытых животных у северных охотников.

Еще один обряд очищения глаз существует у жительниц Якутска. Пробудившись утром от неприятных сновидений, женщина, не глядя по сторонам, особенно в зеркало, омывает глаза водой, приговаривая: «Куда ночь, туда и сон». Считается, что так ликвидируется или, по крайней мере, ослабляется негативная смысловая нагрузка сна. Глаза человека в данном случае также выступают самостоятельными носителями информации.

В прошлом при шитье головных уборов одульские мастерицы использовали шкуру, снятую целиком с головы лосенка, олененка, зайца. Оставляли уши и вшивали в глазные отверстия цветную ткань, бисер, пришивали по одному корольку синего или зеленого цвета. Человек в такой шапке выглядел четырехглазым. «Четырехглазый» человек, считается, видит в два раза больше, чем обычновенный, про него говорят: «как четырехглазая собака смотрит». Так называют собаку, в окрасе которой имеются два пятна над глазами, собака «все видит», в том числе невидимые человеку существа, поэтому лает в пустое, на первый взгляд, пространство (информация А.В. Слепцовой). Из таких же шкур шили сумки и украшали глазные отверстия.

Лицевое покрывало как обязательный атрибут похоронной обрядности в конце XIX — начале XX в. В.И. Иохельсон обнаружил в свадебном обряде тундровых юкагиров. Такое покрывало и кожаная маска (роль последней выполняли серебряные снежные очки) являлись ритуальными принадлежностями невесты.

Перед тем как невесте отправиться со свадебным караваном оленей и с родственниками в дом жениха, ее отец «забивает оленя, и мать ее вместе с женой свата мажут суставы невесты свежей кровью. Значение этой процедуры юкагирами сейчас забыто. Они называют ее... «умывание». «Так, — говорят они, — ребенка нужно помыть, прежде чем отправить его из дома жить у чужих». Затем невесту наряжают в лучшую одежду, надевают серебряные снежные очки на глаза и покрывают лицо платком. После этого передают свату и его жене, которые усаживают ее в первые санки и направляют свадебный поезд к юрте жениха, а сами идут рядом с оленями. Некоторые родственники <...>

стреляют из ружей в обе стороны от поезда, чтобы прогнать злых духов, которые могут сделать попытку напасть на невесту. Этот обряд называется <...> “стрелять в глаза злых духов”. По прибытии, обоз совершают три круга вокруг юрты родителей жениха. «Никто не выходит встречать невесту, лишь девочка поднимает дверной занавес, и сват вводит невесту в юрту... С лица невесты снимают платок, она кланяется... Затем жена свата приносит шкуры <...> готовит брачную постель <...> и укладывает невесту. Затем вносят костюм жениха, сшитый невестой. Он надевает костюм и садится рядом с невестой» [Иохельсон, 2005б, с. 148].

Такова основа брачной церемонии тундровых юкагиров, она содержит архаичные элементы. Перечислим некоторые из них.

Переход женщины из одной социально-возрастной группы в другую осуществлялся через воссоздание элементов похоронного обряда. Обряд «умывания» — смазывание кровью суставов невесты — имеет сходство с христианским обмыванием тела покойного перед тем, как надеть на него погребальную одежду, в разных вариантах обряд продуцируется всеми народами Сибири. Ср. у удских тунгусов: «Когда человек умер, душат оленя и его кровью обмазывают покойника, после чего на него надевают лучшую одежду и кладут его на шкуру оленя» [Линденгау, 1983, с. 90]. У могилы удские тунгусы убивали другого оленя и его кровью обмазывали балаган и столбы [Семейная обрядность..., 1980, с. 172]. Возможным эквивалентом являлось применение охры, например, при совершении погребального обряда кереками. Здесь уместно привести пример в связи со свадебной церемонией из фольклора лесных юкагиров. Женившемуся юноше старший брат решил поставить отдельное жилище и жерди сооружения окрасил в красный цвет [Иохельсон, 2005а, № 23]. В древних погребениях Якутии костяки погребенных полностью или частично засыпали охрой — природным красителем, символизирующим кровь, жизнь, возрождение. Красной краской, изготовленной из ольховой коры, имитирующей кровь жертвенного животного (?), тундровые юкагиры мазали за рогами головы оленей, приводимых невестой в качестве подарка и присоединяемых к стаду оленей жениха.

Обмазывание кровью суставов девушки рассматривается как посвящение ее в новое состояние. Параллели обнаруживаются в разделении по суставам туши добытого медведя или тела умершего уважаемого родственника при изготовлении родовых амулетов. Традиции запрещали таежным охотникам ломать кости

добытых животных, чтобы не нарушить цикличность их возрождений. Символическое расчленение тела в обряде посвящения якутского шамана также рассматривается как акт его нового рождения [Алексеев, 2008а, с. 133–138]. Расчленение по суставам производили для того, чтобы не нарушить целостность костяка и тем самым не препятствовать новой инкарнации. Именно этот сакральный смысл имеет описываемый свадебный юкагирский обряд: перерождение касается только невесты, как будто она через символическое расчленение и умирание-возрождение вводится в новую для нее социально-возрастную группу (возможно, посредниц-удаганок) и как «чужая» из «иного» мира прибывает в семью жениха. В якутском эпосе олонхо, пишет А.П. Решетникова, «признаки “чужой” невесты проявлялись в рамках якутской свадебной обрядности через символическое умирание в первой части ритуала на территории своей семьи/рода и “воскрешения” в семье/роду жениха» [2005, с. 380].

Структура данного обряда с использованием лицевого покрывала аналогична обряду в брачной церемонии удских тунгусов Приамурья в первой половине XVIII в. В качестве посредников — свата и его жены — выступают шаман и старая женщина. После получения калыма за невесту и принесения в жертву оленя шаман, не ударяя в свой бубен, бросает кусочки мяса в огонь, остальное мясо съедается. «После этого невеста одевается в праздничное платье, лицо ее закрывают покрывалом и ее сажают на оленя. Старая женщина должна вести оленя к жилищу, где находится жених, обводит оленя три раза по солнцу вокруг жилища». Она произносит благословение невесте, снимает «с оленя и ведет ее к жениху в жилище. Ее постель уже приготовлена, и невеста с женихом садятся на нее» [Линденгау, 1983, с. 87].

Лицевое покрывало присутствует в свадебной и погребальной обрядности якутов³². «Якутская невеста, по старинному обычаяу, не должна была показывать свое лицо свекру и всей родне мужского пола со стороны мужа. Существовало специальное наличное покрывало *аннах* (*амнах*, *андах*). *Аннах* служило оберегом “от сглаза” посторонними лицами мужского пола и от взгляда тотемного животного или птицы. Это так называемый

³² Исследования показали, что становление якутского народа и его культуры происходило на территории Центральной Якутии в середине II тыс. н.э. при участии мощного аборигенного компонента. В связи с этим в якутской культуре, обрядности и фольклоре обнаруживаются многие архаические элементы заимствований от юкагиров и тунгусов, в настоящее время практически не изученные.

обряд *кийшииттиир*. Например, намские женщины, увидев лебедя, тотчас же надевали шубу-тангалаи, шапку с рожками и оперением и укрывали лицо *аннахом*. Шили *аннах* из разных мехов или из ровдуги и волосяной сетки, исходя из материального достатка семьи невесты... Наличное покрывало имело разную длину. У богатых невест были роскошные по размеру и декору *аннахи*, длиной до груди или до колен. Украшались они вышивкой бисером или цветными нитками, кожаной аппликацией, бляшками и имели различные подвески с бубенцами. Прорези для глаз окаймлялись вышивкой бисером. Покрывало *аннах* <...> было также обязательной погребальной одеждой. Его наличие отмечено во многих дохристианских погребениях» [Гаврильева, 1998, с. 64]. Общий отреставрированный по материалам погребений вид лицевого покрывала приведен на обложке цитированной книги (табл. XVI, 5). В книге также упоминается «покрышка глазам» среди погребальных предметов якута Теренчека Кангаласской волости в архивных документах 1694 г. [Там же, с. 32–33].

Итак, присутствие такого важного знакового элемента, как лицевое покрывало, обнаруживается в погребальной (у некоторых народов — свадебной) обрядности юкагиров, тунгусов, якутов, уралоязычных народов Западной Сибири. Возникновение описываемого обряда относится к дохристианскому периоду. В свадебной обрядности он в первую очередь связан с актом «умирания» и «возрождения» при переходе невесты в статус женщины-матери, хозяйствки дома и очага. Лицевое покрывало надевают перед отправкой в свадебный путь и снимают после его завершения, следовательно, ритуальный предмет имеет сакральную, в том числе защитную от злых духов функцию. С той же защитной целью родственники невесты выполняли обряд «стреляния в глаза злых духов», а тунгусский шаман не бил в бубен, т.е. не собирал духов перед тем, как невесте отправиться в свадебный путь к дому жениха. В конечном итоге, преодоление невестой пути между родительским домом и домом жениха символизирует шествие погребального обоза. Надо заметить, что в свадебном обряде удских эвенков архаических элементов сохранилось меньше, чем в аналогичном обряде тундровых юкагиров.

Следующие элементы брачной церемонии также являются общими для тундровых юкагиров и удских тунгусов: свадебный поезд по прибытии совершает три круга по солнцу вокруг юрты родителей жениха. Трехкратный круговой ход, который описан

в фольклоре лесных и тундровых юкагиров, манифестирует переход невесты в новый статус и «открытие» ее женской потенции. Круговой ход, число «три» (символ множественности), благоприятное направление «в сторону солнца» — магические составляющие завершения ритуала.

В шаманском тексте лесных юкагиров по пути в мир мертвых шамана встречает старуха, стерегущая дорогу (образ прародительницы?) [Иохельсон, 2005а, № 38]. Полагаем, что образ охранительницы дороги сопоставим с женщинами, встречающими невесту возле дома жениха (девочка у тундровых юкагиров и старуха, ведущая невесту к дому жениха, у тунгусов). Их присутствие маркирует преодоление границы миров. Общим разрешением кульминационной части обряда является снятие лицевого покрывала, как элемента окончательного «оживления», невеста кланяется, ее укладывают, или она садится на брачную постель. Жених в новом костюме сидит рядом с ней.

Обрядовое «путешествие» совершает только невеста, а облачение в новый костюм, сшитый руками будущей жены, знаменует новый жизненный этап мужчины. Возможно, сакральное значение этой одежды заключалось в наделении ее защитными свойствами. При повторном замужестве женщины, по-видимому, подобный обряд уже не совершается, так как ее женская потенция уже открыта. Вновь реинкарнационный путь преодолевается при захоронении ее тела после смерти. Зеркальное повторение элементов похоронного и свадебного обрядов с использованием ритуального лицевого покрывала не вызывает сомнений. Жизненный путь женщины проходит от одной инкарнации до другой и является цикличным. Интересно, что при погребении мужчины, судя по материалам В.И. Иохельсона, лесные и тундровые юкагиры также использовали лицевое покрывало, но в свадебной обрядности оно отсутствовало. Воины лесных юкагиров «добывали» лицевое покрывало в бою, т.е. для мужчины реальное лицевое покрывало в отдельных случаях замещалось символическим.

Лицевое покрывало и маска принадлежат к одной группе магических предметов, выступающих защитой человека, его лица и символом перехода из одного физического состояния в другое.

Обычаи юкагиров в отношении захоронения голов и глаз добытых животных также имеют связи с репродуктивной магией. Юкагиры междуречья Индигирки и Колымы у одних добытых диких оленей вынимали глаза и закапывали их в землю, у

других — отделяли голову и закапывали ее в землю так, чтобы торчали лишь одни рога [Симченко, 1976, с. 240]. Логично предположить, что обряды дублируют друг друга, в качестве типологии приведем пример, когда на одном пиктографическом письме реалистический рисунок выхода юкагиров на весеннюю охоту по насту продублирован знаковой идеограммой.

Возможно, в приведенном Ю.Б. Симченко примере совмещены две хронологически разновременные традиции: возвращение Земле-матери глаз как зародышей новой жизни (традиция арктических охотников на дикого северного оленя) и захоронение голов как носителей жизненной энергии. Захоронение голов медведей, «медвежьи пещеры» известны в Европе еще в палеолитическое время [Столяр, 1972]. В Западной Сибири в XVII–XVIII вв. кеты, например, голову оленя отрезали и надевали на кол у могилы [Семейная обрядность..., 1980, с. 164], ненцы череп жертвенного оленя с рогами ставили на кол возле захоронения [Там же, с. 144]. Ср. помещение на шесть головы нерожавшей женщины у аборигенного населения Вилуйского района. Как две хронологически последовательные традиции могут быть рассмотрены захоронения глаз и голов в земле (апелляция к Земле-матери) и расположение на шесте (апелляция к Небесному отцу).

В конце XIX — начале XX в. лесные юкагиры в целях магического оживления добытого зверя использовали следующий способ. Останки поднимали на помост на столбах: «кости медведя, лося или оленя собирают и хранят на помосте, чтобы уберечь их от диких животных и собак» [Иохельсон, 2005б, с. 216]. Возникает параллель с воздушными на столбах захоронениями человека: те и другие должны возвратиться для нового цикла жизни. Однако если покойников юкагиры не боялись, то к добытому животному и его останкам относились с осторожностью, стараясь не «обидеть» и не навлечь на себя его «неудовольствие» и нежелание «поддаваться» в следующий раз. Исследователь считал такой способ погребения заимствованным от тунгусов, практиковавших воздушные захоронения людей и животных.

Кроме того, существовал еще один способ захоронения останков. Сопровождавший В.И. Иохельсона переводчик, юкагир с р. Ясачной А. Долганов рассказал ему, что мясо добытого оленя между собой «всем паями делят. Это съевши, диких оленей копыта, все копыта выскобливши, собравши на снегу ветками лиственницы закрывают». Данный рассказ В.И. Иохельсон сопроводил следующим комментарием: «Интересно, что из оленьих костей только самые бесполезные предают погребению,

именно копыта. Все же остальные кости съедаются людьми и собаками» [Иохельсон, 2005а, № 70].

По сообщению В.Г. Шалугина, в конце ХХ в. одулы также вычищали и хоронили в недосягаемом для собак месте копыта лосей. Он же рассказал, что одулы глаза лосей, оленей едят сырыми. Точно так же поступают с глазами оленей эвенки Южной Якутии. Считается, что если проглотить глаз целиком, не надрезая, то это сулит получение определенных благ (записано от Г.И. Варламовой (Кэптукэ))³³. Она же добавила, что существует способ отдельного захоронения глаз на специально поставленной рогатине. По-видимому, это воздушное захоронение глаз аналогично захоронению костей зверя на лабазе. В данном эвенкийском обряде можно усмотреть трансформацию древнего захоронения глаз зверя на земле.

Эвенки Южной Якутии сохраняют еще один способ обращения с глазами добытого медведя. Первым делом, пока глаза не побелели, их вынимают, топором делают зарубки на двух рядом стоящих деревьях. В расщеп дерева слева кладут левый глаз, в расщеп дерева справа — правый глаз и так оставляют. Между деревьями вешают шкуру зверя. Шаман, найдя подобное захоронение глаз, применяет их в лечебной магии — возвращает зрение ослепшему человеку (сообщение Л.А. Алексеевой). Использование глаз и шкуры зверя имеет отношение к воспроизведению «натурального макета». У зейских эвенков в отношении глаз медведя существовали схожие обряды. «Перед варкой головы аккуратно вырезали глаза и вешали на лиственницу около чума охотника или прятали в дупле». Когда же времени для варки не было, «голову тщательно заворачивали в прутья, срезали верхушку у небольшой лиственницы, раскалывали ее на двое, в расколе зажимали голову» [Мазин, 1984, с. 47]. Когда убивали домашнего оленя, голову отдавали соседу, «глаза и копыта вешали на дерево, считая, что при этих обстоятельствах душа оленя на следующий год вернется в виде приплода» [Там же, с. 42]. Для приобретения охотничьей удачи хорошей приметой считалось проглотить беличьи глаза [Там же, с. 49].

Что же касается рыб, то В.И. Иохельсон писал: «У ясачненских юкагиров еще сохранился обычай бросать несъедобные кости рыбы обратно в реку с уверенностью, что кости снова

³³ В глазах, по представлениям племен Новой Зеландии, заключена божественная сила. «Когда воин убивал вождя, он тут же выдавливал глаза и проглатывал их, так как в этом органе якобы скрывается его божественность» [Фрэзер, 1984, с. 467].

возвращаются к жизни» [2005б, с. 216]. Однако у тундровых юкагиров запрещалось бросать кости рыбы обратно в озеро [Курилов Ю.Г., 2005, с. 23].

Таким образом, в юкагирской культуре в конце XIX — XX в. имелись в разной степени сохраненные обряды репродуктивной магии в отношении добытых животных. Это захоронения глаз, голов в земле, голов, костей, копыт на лабазе, на дереве. Все они связаны с реинкарнационными представлениями. Одни, как «культурные окаменелости», продаются с архаических времен, другие представляют их позднюю пересемантизацию, третьи заимствованы от соседних народов.

Различными были и способы захоронения (или сохранения) человека и частей его тела. Сходство элементов свадебно-погребальной обрядности у юкагиров, эвенков Южной Якутии и якутов находит объяснение в сложных генетических и этнокультурных процессах, происходивших в Восточной Сибири в I—II тыс. н.э. Выявляется существование общего культурно-обрядового пласта с народами Западной Сибири и крайнего Северо-Востока Азии.

О некоторых древних погребениях человека и собаки

Известно, какую важную роль играла собака в охотничьем хозяйстве юкагиров. Прибывшие в XVII в. на р. Индигирку казаки называли ее «Собачья», и построенный здесь Зашиверский острог в начале XVIII в. также носил название «Собачий» [Туголуков, 1979, с. 75]. Хорошая промысловая собака не имела цены и ее гибель остро переживалась. «Наши информанты-старики помнили, что хороших охотничьих и ездовых собак после смерти выносили в тайгу и вешали на дерево. При этом на шею собаки привязывали красный лоскут. Делали это для того, чтобы не заболел кто-нибудь из членов семьи. Обрабатывать собачью шкуру считалось греховным» [Юкагиры, 1975, с. 52].

Сведения о запрете обрабатывать собачью шкуру противоречивы. В описаниях предметов одежды, собранных В.И. Иохельсоном, часто упоминаются отделки из шкуры этого домашнего животного. «Собаку убивали дубинкой. Сняв шкуру, тело собаки засыпают снегом, а сверху кладут старый кусок выделанной шкуры оленя. Юкагиры считают, что оленья шкура дается собаке взамен ее собственной шкуры, в противном случае тому, кто носит кафтан (с отделкой из собачьей шкуры. — Л.Ж.), грозит несчастье» [2005б, с. 575].

Значимость собаки в охотничьем хозяйстве аборигенного населения нашла естественное отражение в топонимике, устном народном творчестве, собак изображали в сценах охоты в пиктографических письмах лесных юкагиров [Иохельсон, 2005б, с. 611–614]. Сравнение с внешним видом животного отражено в собственном женском имени тундровых юкагиров *Лаұбаа* и кличке собаки *Лаұбаа*, *Лаұбаатәгә* ‘лохмач’ [Курилов, 2001, с. 198].

Старая собака, считают современные юкагиры, сама уходит от хозяев в тайгу умирать. Иногда хорошую собаку, жалея, хоронят во дворе в яме без особого ритуала, но место запоминают; либо собаку просто относят в тайгу (сообщение П.Е. Прокопьевой, Ю.Г. Курилова). Среди юкагирских топонимов на Северо-Востоке Азии имеются некоторые, связанные с собакой: *Лаамэ йалбыл* ‘Озеро собаки’, *Тоуконыл пиэ йоңул* ‘Скала, где стояла фигура собачьей головы’ [Курилов Ю.Г., 2005, с. 22, 29]. Ю.Г. Курилов писал: «Существенным отличием юкагирских топонимов с точки зрения особенностей наименования географических объектов можно назвать наличие многих названий, связанных с озерами и рыбами. Это подтверждает известную характеристику древних юкагиров как рыболовов. Многие гидронимы по своему назначению являются ориентирами. Это, по нашему мнению, указывает на то, что они создавались с целью точного определения местности для промысла пернатых и охоты на диких животных. Этим подтверждается представление об юкагирах как об охотниках на диких животных» [Курилов, 2008, с. 194].

«Почитание собак у юкагиров порой доходит до обожествления. В погребальном обряде юкагиров есть обычай класть деревянный ножичек и другие изделия из дерева в могилу усопшего. Железные вещи класть нельзя, так как небесные собаки, стоящие у небесных ворот, могут почуять железо и отпугнуть оленью упряжку своим лаем. Тогда упряжка с покойником будет блуждать по небу, не попав в Верхний мир. У лесных юкагиров при погребальном обряде возле усопшего вешали его собаку» [Курилов Ю.Г., 2005, с. 11]. Собака сопровождала человека в потустороннем мире, в шаманских легендах она названа духом-помощником шамана [Иохельсон, 2005а, № 57]. В описании камлания для лечения больного по дороге в «царство теней» шаман встретил старуху с домом, собакой и каменным скребком. Старуха — охранительница дороги расспросила путника: «Навсегда пришел, (или) на время пришел?» [Там же, № 38].

Местонахождение старухи на границе миров и ее атрибутика устанавливают семантические связи с погребением шамана в ритуальном сооружении вместе с жертвенными собаками.

В погребальной обрядности юкагиров практиковалось снабжение покойного каменными орудиями, необходимыми для жизни в ином мире. В летнем захоронении на ветвях дерева в виде гнезда с покойным кладут: в изголовье — сущеную рыбу и берестяную посуду, у ног — «импровизированную лодочку, вязку ивовых прутьев, заменяющих собою “невод”, деревянные “крючья” и камешек. Последний одновременно является и грузиком при ловле рыбы крючками, и прочным оружием против своих и общеродовых врагов, с которыми он должен будет иметь не одно столкновение» [Спиридонов, 1996, с. 52]. Следовательно, «камешек» имел полисемантическое значение. Описывая жизнь и быт населения р. Анадырь в конце XIX в. А.Е. Дьячков писал: «Вместо стрелы у шамана имеется так называемый вражий камень, который он употребляет для стреляния в противника-шамана; шаман иногда показывает свой камень присутствующим при шаманстве и говорит, что камень по цвету похож на яичное мыло. Иногда два шамана, играя между собою вражьей силой, стреляют друг друга сказанными камнями; когда попадает один в другого, то последний падает навзничь и лежит бездыханным несколько часов, потом оживает и в свою очередь стреляет противника, и тот таким же образом падает и оживает» [1992, с. 236].

Таким образом, находимые археологами в древних погребениях слабообработанные или совсем необработанные гальки могут иметь ритуально-магическое значение.

Этнографические данные указывают на то, что обычными жертвенными животными у народов Севера были собаки и олени, однако в фольклорных текстах собак, а не других животных, встречал покойник по дороге в мир мертвых [Семейная обрядность..., 1980]. В.И. Иохельсон писал: «Тундренные юкагиры и в наши дни (начало XX в. — Л.Ж.) приносят оленей в жертву духам тундры и покойникам. Однако в преданиях и мифах мы встречаем рассказы о жертвоприношениях исключительно в виде собак, но не оленей. Вероятно, легенды отражают обычай того периода, когда у юкагиров были только собаки» [2005б, с. 297]. «В некоторых местах, как, например, на Коркодоне, — сообщает исследователь, — шалashi, где хранилось высушенное мясо шамана и жертвенных собак, обкладывали землей и дерном и над насыпью укладывали три доски в форме

треноги. На одну доску подвешивали деревянное изображение оленя, на другую — собаки, а на третью — олени рога <...> очевидно, что они представляли собой символические жертвы» [Иохельсон, 2005б, с. 238]. Данный тип захоронений демонстрирует поздние изменения погребального обряда: путем обкладывания землей и дерном из наземного оно превращено в грунтовое. Первоначальный шалаш заменен его символом — треногой. То же наблюдаем в отношении жертвенных животных. Имеется двойное жертвоприношение собак: первичное — присоединенных к частям тела шамана и вторичное — вырезанное из дерева. Позже на треногу были подвешены рога — как натуральная часть туши животного, и заместительная жертва — его вырезанное из дерева изображение.

Замещение жертвенного животного чучелом или изображением известно у многих народов Севера. В.А. Туголуков писал, что юкагиры ранее с умершим хоронили его собаку, предварительно умертвив ее [1979, с. 113], но впоследствии в качестве заместителя жертвы стали изготавливать чучело собаки из травы. «В зимнем захоронении в шалаше на подстилку из веток лиственницы, — читаем у Н.И. Спиридонова (Тэки Одулока), — кладут покойника, одетого в лучший костюм. У изголовья ставят вниз головой лыжи и посох, импровизированный лук со стрелами из дерева, но с костяными наконечниками, у подножия кладут берестянную посуду — чашки, горшки, а возле — чучело собаки, сделанное из травы... Впрочем, если у покойника имеются ранее умершие утробные родственники, то делают чучела из травы же и кладут возле: умерших из одной семьи соединяют вместе, чтобы они могли вести организованную “жизнь”, не страдали чувством одиночества и были более сильными покровителями оставшихся» [1996, с. 51–52]. Изготовление чучел людей не относится к жертвенным, так как «люди», к которым отправлялся погребаемый³⁴, представлены уже умершими.

Изготовление юкагирами чучела человека и жертвенного животного имеет аналог у тунгусов: орононы делали из травы чучело, напоминающее человека в обряде очищения больного от

³⁴ Культ предков у эскимосов также предполагал воссоздание группы умерших родственников: собирают небольшое кольцо камни, «каждый из которых символизировал умершего родственника или более далекого предка. Камни эти, обычно небольшого размера, приносили с берега моря, они имели, как правило, особо примечательную форму». Культовый обряд «кормления мертвых» проводился эскимосами раз в году в сентябре — начале октября. Кусочки свежего оленьего мяса и рыбы бросали в костер, затем после трапезы пеплом костра проводили обряд «снятия болезней» [Семейная обрядность..., 1980, с. 214].

духов дурного глаза [Мазин, 1984, с. 90]. «Шкуру убитого на похоронах оленя снимали не как обычно — с подрезанием возле копыт, а “чулком” — чтобы получилось целое чучело. Чучело набивали ягелем и зашивали». На спину клали седло, на голову надевали уздечку, рядом ставили посох [Семейная обрядность..., 1980, с. 173]. Однако не указывается, где орононы помещали чучело оленя. Степные тунгусы, например, при похоронах убивали любимую лошадь покойного и, содрав с нее «мешком» шкуру, вместе с головой и ногами вешали на деревья. Иногда лучшего коня убивали и сажали на кол [Там же]. Изготовление чучела животного предполагали шаманские обряды якутов. «Кожу [лошади] снимали вместе с копытами и головой <...> кожу в виде чулка насаживали на палку длиной около двух метров. На одном конце ее имелось изображение головы животного или рыбы, а на другом — разветвление, изображающее хвост. Эта палка называлась *куочай*. Чучело, насаженное на *куочай*, укреплялось в развилке дерева» [Алексеев, 2008а, с. 148].

Жертвой-заместителем у малосостоятельных якутов была собака. В начале ХХ в. в Якутском округе при лечении женщины состоялся «торг между шаманом и духами... В результате торга выяснилось, что духу необходима хорошая корова. В юрту была приведена собачка, запряженная в маленькие дровни. Шаман и присутствующие убедили “абасы”, что это не собачка, а лучшая корова в районе <...> собачка с дровнями была повешена на дереве вблизи юрты самим шаманом» [Попов, 2006, с. 78]. Ср.: у кетов при отсутствии домашних оленей иногда забивали и погребали с покойным его собак [Семейная обрядность..., 1980, с. 164].

Собаки как типичные жертвенные животные упоминаются в фольклоре лесных юкагиров наряду с человеческими жертвами. Приведем несколько примеров.

1. В сказках о Мифических Стариках при появлении людоедов люди откочевывают, оставляя собак. Собаки наделены волшебными свойствами и губят людоедов.

2. Духу-покровителю лося в жертву принесена девушка, нарушившая запрет глядеть в глаза добытому животному, вместе с ней повесили двух собак, самку и самца [Иохельсон, № 32].

3. Мир между двумя юкагирскими родами был восстановлен тем, что одна враждовавшая сторона отдала другой двух девушек. Девушки «собаку, разукрашенные сережки (ей) одевши (и) убивши, повесили <...> три стрелы <...> красным ольховником разрисовав, повесили». Другая сторона в качестве жертвы пове-

сила красную лисицу. Устроили пир, играли. Жертвоприношения сопровождались клятвой Солнцу о примирении [Иохельсон, 2005а, № 36].

Типологические параллели обычаю украшать уши жертвенной собаки кусочками яркой цветной ткани находим у соседних с юкагирами народов: коряков [Иохельсон, 2005б, с. 297], тунгусов, якутов. Олекминские, вилюйские и северные якуты украшали сережками и другими подвесками шкуру лисицы, натянутую на кусок дерева, в которую вселяли душу умершего родственника. Такое изображение называли *дъуккаах* (соседка), хранили в доме, использовали в обрядовых целях. «Иногда количество *дъуккаах* достигало по числу умерших в семье семи-восьми» [Бравина, Попов, 2008, с. 190]³⁵.

Жертвенными в одульских текстах названы девушки, собаки, лиса, разрисованные стрелы. Девушки отданы «прыгавшему старику»-предводителю: «твое сердце этим пусть поправится (отойдет)». Выдача девушек в качестве жен (наложниц) враждовавшему роду при урегулировании вопросов кровной мести синонимична смерти их для родственников. В.И. Иохельсон писал, что «другого выкупа юкагиры не знали» [2005б, с. 195, 297].

4. Перед нападением воинственных ламутов по указанию шамана его брат убил собаку-самку, ее кишками окружил свой дом. Покрышка дома стала непроницаемой для ламутских копий. Устрашенные подобным образом, нападавшие помирились с юкагирами. Обе стороны принесли клятву Солнцу о прекращении вражды [Иохельсон, 2005а, № 52].

5. Таким же способом шаман спас людей от Старухи-болезни, она не смогла выйти из дома, окруженному *кишками* собаки-самки, и погибла в нем [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 47]. В легенде воссоздается выведенная выше семантическая цепочка: старуха — жилище — собака.

6. Персонаж Смерть пришла к шаману, превратилась в уголек и упала на еду. Увидев это, шаман «желтую собаку, взяв, убил. Ее мочевой пузырь взял, на шею надел». Мясо с угольком «в середину пузыря воткнул». Оказавшись в ловушке, Смерть запросила о пощаде [Там же, № 43].

Лесные юкагиры жертвовали собак Хозяину Земли, ориентируя их головой на юг; собак, приносимых в жертву Солнцу и другим благодательным божествам, вешали мордой на восток, а предназначенных в жертву злым духам, хоронили головой на запад [Иохельсон, 2005б, с. 298].

³⁵ Ср. с количеством и функциями родовых предков *хойл* у юкагиров.

В середине XX в. у бодайбинских эвенков существовал род под названием «Юкагирский». В Юкагирском роде в подготовленную могилу была захоронена собака при следующих обстоятельствах. Согласно традиции, умерший шаман должен быть погребен воздушным способом, но этого не позволяли советские поселковые власти. Похоронная процесия из близких родственников отправилась в траурный путь на местное кладбище, но они прошли мимо подготовленной могилы к заранее определенному месту воздушного захоронения. В могильную яму была погребена собака (сообщение Л.А. Алексеевой).

Приведенные примеры показывают, что у таежных охотников собака была допущена в Верхний мир — в качестве стража небесных ворот, она же вместе со старухой-предком охраняла дорогу в страну мертвых. В.И. Иохельсон к кровавым жертвам юкагиров причислял девушки и собак, а к бескровным — олени рога, сало, которое жгли в огне, лоскутки ткани, кусочки одежды, сухожильные нитки, конский волос, олений мех, табак, монеты. «Но все же основную часть подношений составляют материалы, из которых делают украшения» [2005б, с. 300].

Материалы раскопок грунтовых могил и остатков жилищ XV–XIX вв. на территории Якутии показывают наличие захоронений собак. Таких сведений немного. «Внутри жилища круглой формы диаметром 3 м <...> к северу от с. Чёркех Таттинского улуса, на глубине 25–30 см найдено захоронение двух собак. Собаки (самец и самка) лежат рядом на боку, головой на север, передние ноги чуть подогнуты, задние ноги вытянуты назад. На каждой собаке лежит детская деревянная колыбель, уложенная вверх дном... Злой дух, пожирающий детей, иногда представлялся [якутам] в виде собаки» [Бравина, Попов, 2008, с. 156–157]. В Амгинском районе захоронение собаки находилось под кузницей (древнеякутская кулун-атахская культура, XIV–XVI вв.); в Мегино-Кангаласском районе под порогом жилища нашли кости собаки, помещенные в берестяной сосуд. В Вилюйском районе в одной из могил лежали останки двух собак, между ними находился якутский нож. «По преданиям, существовал обычай, согласно которому если по каким-то причинам вырытая могила оставалась не задействованной, то в ней вместо покойника хоронили собаку. Вместе с тем раньше при эпидемиях оспы, кори и т.д. шаман совершил обряд под названием “Жертвоприношение собаки северным”, при котором собаку хоронили живьем». «Северные» (северные старухи) — это юёр³⁶ русских женщин,

³⁶ Юёр — як., злой дух, насылающий неприятности людям.

умерших на Севере. Они насылали так называемые русские болезни, такие как оспа, корь и т.д. [Бравина, Попов, 2008, с. 156–157].

По мнению В.И. Иохельсона, якуты, «поселившись на территории юкагиров, переняли у них собачьи упряжки, но сохранили свое отношение к собакам как нечистым животным. Собакам не позволяют заходить в жилище, так как на собачьем хвосте обитают сотни *абаасы* (злых духов)» [2005б, с. 331]. У якутов собака загадывается через смысловой перевертыш — «господин», «тойон», делается это для трудности отгадывания. Например, пешню для долбления льда называют «журавлем», а червя — «силачем» [Якутские загадки, 1975, с. 114, 316].

«Говорят, некий тойон каждый вечер к слуге своему приходит да ночует» (собака, спящая, уткнув нос в хвост).

«Говорят, богатый господин, кортик свой вверх задрав, ходит» (собачий хвост).

«Четверо — постель стелют, двое — лучину (огонь) держат, двое — к шуму прислушиваются, один — избу метет» (собачьи лапы, глаза, уши, хвост) [Там же, с. 173–175].

Через собаку загадывают некоторые принадлежности домашнего очага:

«Говорят, серая собачка лежа толстеет» (зола).

«Черная собака перед печкой скакет» (ожиг, кочерга).

«Говорят, некто сам с собачьей лапу, да целое озеро, зубами схватив, тащит» (ухват) [Там же, с. 241, 249, 257].

В якутских загадках собака и части ее тела названы иносказательно: «иноходец Кэкэ» (собачья упряжка), «быстрононгий ездок» (ездовая собака), «господин» (нос), «волосяное ведерко» (морда, нос), «слуга» (хвост), «добрая молодица» (собака-самка).

Жертвенные животными якутов были домашний скот, лошади, жертвовались и продукты животноводства, они же включены в систему традиционных классификаторов [Габышева, 2003]. Собака же в якутской культуре семантизировалась однозначно отрицательно и соотносилась с социальным низом, нищетой. В пословицах «нищего или разорившегося человека <...> изображают с собачьей ногой под мышкой. Упоминание именно собачьей ноги придает образу гротескный характер: Поймал ногу собаки. — Смотри, дружок, потащишь под мышкой переднюю ногу рыжей собаки. — Поспешив, остались с собачьей ногой» [Там же, с. 21]. Известно, что якутская невеста должна звенеть металлическими украшениями нижней одежды, пере-

ступая через порог дома родителей мужа. «Бесшумный вход невесты в дом жениха оценивался отрицательно, подвергался всеобщему осуждению и осмеянию и сравнивался с незаметным входом безродной, бродячей собаки» [Гаврильева, 1998, с. 65]. «Собака — самое презренное из всех животных» [Кулаковский, 1979, с. 202–204]. Скорее всего, обрядовые жертвоприношения собак и отношение к ним как к помощникам и охранителям, существовавшее у части якутов, можно отнести к заимствованиям от соседних юкагиров, либо они бытовали среди якутизированной группы населения.

На территории Якутии захоронения собак сопровождают древние могильники. В верховьях р. Вилюй на горе Туй-Хая вскрыт могильник, датируемый временем среднего неолита. Из шести погребений одно являлось захоронением собаки и находилось в 10 м от погребений людей. В очажном пятне на глубине 0,42 м обнаружены следы трупосожжения собаки, здесь же — обгорелые птичьи кости, между которыми находились три сломанных кремневых наконечника стрел. Под очажным пятном вскрыто углубление, здесь лежал череп собаки без следов воздействия огня.

Таким же способом погребен человек. В кострище лежали обгорелые кости человека со следами их продольного раскалывания и три каменных орудия: наконечник стрелы (длиной 7,5 см), тесло и скребок. Под кострищем в неглубокой яме 4-угольных очертаний находился череп человека. На нем лежали три заготовки вкладышевых костяных наконечников копий из продольно расколотых трубчатых костей лося (длина их составляла 17, 19 и 20 см) с тремя перпендикулярно воткнутыми между ними ножевидными пластинами.

Исследовавшая могильник С.А. Федосеева обратила внимание на следующее: 1) захоронения собаки и человека совершены одинаковым способом; 2) остальные могилы представляют другой способ погребения — трупоположение; 3) в целом могильник Туй-Хая вместе с находящимся под горой поселением относятся к одному культурно-хронологическому комплексу. Проанализировав возможные различия погребальных обрядов, было высказано предположение о том, что они могли быть обусловлены неодинаковыми причинами, вызвавшими смерть. Возможно, частичное трупосожжение и отдельные захоронения черепов связанны с насильственной или внезапной смертью [1968, с. 25–37].

Это предположение может быть подкреплено приведенными выше данными о наземных, воздушных и грунтовых захороне-

ниях собак как жертвенных животных. Однако такие способы погребения, как частичное трупосожжение и отдельное захоронение черепа собаки, в Якутии встречаются впервые. Применительно к человеку этот способ погребения вызывает предположение о человеческом жертвоприношении: не случайно кости имели следы продольного раскалывания³⁷. С.А. Федосеева также обратила внимание на то, что костяные и каменные орудия в этих захоронениях представлены заготовками или обломаны. Захоронения человека и собаки можно рассматривать как древние, жертвенные, сопровождавшие основной могильник. Ближайшие аналоги частичному трупосожжению и отдельному захоронению черепа человека, собаки обнаруживаются в синхронных культурах Прибайкалья [1968, с. 39]³⁸.

Примечательно нахождение справа от черепа человека двух плохо сохранившихся фрагментов заизвестковавшихся ракушек с перламутровым блеском. Нередко в древних могильниках такие раковины находят в глазницах черепов. Ср. с сообщениями об имитации глаз при изготовлении родового бода *хойл* лесными юкагирами и фигуры предка *корвар* у населения Новой Гвинеи. У индейцев Калифорнии во время праздничной церемонии кусочек перламутровой раковины воспроизводит каплю воды — основу жизни на земле (см. с. 60 наст. изд.).

Вопрос о распространенности трупосожжения как способа погребения на территории Якутии не изучен. «Сообщение Бранда о сжигании конными тунгусами (Забайкалья. — Л.Ж.) стариков, а также сообщение Кларка о сжигании вилюйскими тунгусами-оленеводами некрещеных покойников могут служить указанием на то, что трупосожжение было в древности более широко распространено» [Семейная обрядность..., 1980, с. 175]. О существовании трупосожжения в прошлом свидетельствует фольклор лесных и тундровых юкагиров, бытовал он у нивхов, на крайнем Северо-Востоке Азии у коряков. Предположительно, утверждение этого обряда в низовьях Амура, на Сахалине, на побережье Охотского моря и на Камчатке связано с древними тихоокеанскими влияниями [Там же, с. 224].

³⁷ В неолитических погребениях Помазкино III (средняя Колыма) «подавляющее большинство костей [животных] искусственно раздроблены, что выдает их ритуальное значение, возможно, тризну» [Кашин, Калинина, 1997, с. 23]. Ср. в одульском фольклоре: старик-людоед ожидает, что его дочь «ножные кости хорошие принесет».

³⁸ Ритуал захоронения черепа собаки и сожжения остальной части тела обнаружен Н.Н. Диковым на Чукотке в Усть-Бельском могильнике [Кирьяк, 2005, с. 127].

Захоронение человека с жертвенным животным обнаружено в грунтовом погребении неолитического времени в м. Он-нёэс (р. Амга, Якутия). На ступнях человека лежала свернутая клубком лиса, а между голеней в вытянутом положении лежал соболь. В костяках животных находилось по одному наконечнику стрел [Козлов, 1980]³⁹.

В древнем Китае погребения с собакой зафиксированы начиная с неолитического времени (IV тыс. до н.э.). На неолитической стоянке Сяванган в 35 км от уездного г. Сичуань вскрыты грунтовые захоронения, в том числе взрослого мужчины с собакой. В могиле прямоугольной формы собака лежала на боку возле голеней человека [Кучера, 1977, с. 60, рис. 29].

При раскопках одного из самых ранних китайских городов периода бронзового века обнаружено богатое погребение, в одной яме в двойном гробу находился покойник, в другой яме лежала собака. Кроме того, в могиле находились три скелета сопогребенных людей [Там же, с. 111–112]. В захоронении найден небольшой квадратный керамический макет жилища, «на стенах и наклонных поверхностях кровли несколькими штрихами вырезано схематическое изображение собаки» [Там же, с. 66, рис. 32].

Один из древнекитайских погребальных обрядов получил название *яокэн* — «срединная яма», «собачья яма», «центральная жертвенная яма», «поясничная яма». *Яокэн* — «это неглубокая, чаще всего квадратная в горизонтальной плоскости яма, которую выкапывали в центре могилы, под ее дном, для захоронения собаки, человека или обоих вместе, по-видимому, с целью охраны могилы от злых духов» [Там же, с. 172]. Захоронение, включающее *яокэн* с собакой, сопогребенных людей, лошадей и повозку, исследовано в провинции Шаньдун. В *яокэн*'е скелет собаки лежал на боку, головой на север, рядом находились два керамических сосуда — горшок и миска [Там же, с. 121]. В вертикальной проекции погребение имеет грибовидную форму с небольшой «ножкой» — *яокэн*'ом. Близкую типологическую параллель древнекитайскому способу захоронения «собачья яма» с грибовидным сечением по вертикали можно видеть в материалах с отдельным захоронением черепов могильника Туй-Хая.

³⁹ Захоронение жертвенных животных в погребении отвечает универсальной системе двоичных классификаторов. Животные являются кодами мужского и женского начал: соболь — лиса, вытянутое положение костяка — свернутое в клубок, верх (голеная часть) — низ (ступни). Ср. юкагирскую пословицу: «Мой соболек хочет в твою норку» [Заветный фольклор..., 2008, с. 24].

Бронзовым веком датирован уникальный древнекитайский могильник Цювань, где обнаружены 20 человеческих костяков, 2 отдельных черепа и 12 скелетов собак (все числа четные). «Они были захоронены на возможно утрамбованной площадке без гробов и какого-либо сопроводительного инвентаря и даже не в могилах, а просто засыпаны землей. Покойники лежат ничком, с согнутыми в коленях ногами, у многих из них руки, по-видимому, были связаны за спиной. Кроме того, примерно у половины черепа размозжены... Что касается собак, то они лежали на боку, между людьми, без особого порядка» [Кучера, 1977, с. 116]. В центре могильника находился алтарь — четыре небольших вертикально стоящих камня — символ божества Земли (*ту-шэ*)⁴⁰. Головы всех погребенных направлены в сторону алтаря, головы некоторых собак ориентированы на север (табл. XVI, 6).

Принесение людей и собак в жертву у алтаря Земли было распространенным обрядовым действием в древнем Китае. Разные социальные слои населения (и на значительной территории) приносили в жертву рабов, преступников, военнопленных, собак. Для объяснения древнекитайской традиции принесения жертв божеству Земли приведем еще раз фрагмент текста: «Божество Земли — [это темное начало] инь. [Начало] инь ведает казнями... [Начало] инь ведает смертью... [а начало] ян ведает жизнью».

Согласно сведениям В.И. Иохельсона, одулы жертвовали собак Хозяину Земли, ориентируя их в захоронении головой на юг, так как божество обитало в данном направлении. Любопытные сведения о юкагирах собрал участник Второй Камчатской экспедиции Г.В. Стеллер (1740 г.): «Юкагиры, убивая 70 человек, одаривают Землю бобровыми, соболиными и лисьими шкурами» [Борисов, Шадрин, 2009, с. 12].

Выявленные параллели носят предварительный характер и подлежат дальнейшему исследованию. Не случайно сюжет одульской сказки о победе Маленькой Старушки над людоедом имеет близкие аналоги в китайском фольклоре. Существуют сходства в лунарных мифах; обнаруживается единство в прочтении древнекитайских графем и наскальных рисунков Южной и Центральной Якутии. Не исключено, что в неолитическом туойхайнском могильнике, как и в древнекитайском, жертвенными были человек (раб, военнопленный, девушка?) и собака.

⁴⁰ Ср. с числовым кодом среднего уровня наскальной космологической графемы со средней Лены (табл. II, 3б) и срединного украшения детского передника одулов.

В одульском фольклоре имеются свидетельства еще одного схожего с древнекитайским способа захоронения. В тексте «Сказка о Мунэджидэ (Нижняя Челюсть)» одноименный мужской персонаж⁴¹

«давно (было) товарищей с женами убил. Трех детей девушек [умертьив?] в котел положил, корытцем прикрыл. (Дети через какое-то время. — Л. Ж.) из середины котла выросли... На дворе их старшая сестра на четвереньки встала». Ее младшие сестры тоже встали. «Потом старшая сестра их встряхнулась. Они тоже встряхнулись — втроем белыми волками стали». Волки побежали мстить семье старичка за убийство родителей. Отомстив, «опять людьми сделались» [Иохельсон, 2005а, № 11].

Полагаем, что вслед за помещением детей в сосуд следует их оживление и перевоплощение человек — волк — человек⁴². Указание в тексте, что событие «давно (было)» предполагает временную составляющую, оно давнее и прошедшее. В таком случае помещение детей в сосуд и прикрытие «крышкой» может быть истолковано как специфическое захоронение. Способ погребения детей в глиняных сосудах зафиксирован в археологических материалах древнего Китая. Обнаруживается семантическая тождественность одульского («трех детей девушек в котел положил, корытцем прикрыл») и древнекитайского («три детских захоронения в горшках *гуань*, прикрытых мисками *бо*») погребений. Горшок *гуань* имеет крупное тулово с прямым дном и отогнутым венчиком; миска *бо* широкая и глубокая, без венчика, с небольшим прямым дном (табл. XVI, 7а, б). Детские погребения в сосудах юкагиров и китайцев имеют грибовидную форму. Ряды грибовидных изображений нанесены на гадательный щиток китайцев эпохи бронзы [Кучера, 1977, с. 116, рис. 53]. Примечательно, что в тех же неолитических слоях стоянки Сяванган глиняные триподы *дин* аналогичны по форме современным якутским трехногим *чоронам* (табл. XVI, 6в).

Полагаем, что в одульском тексте помещение трех детей в один сосуд является метафорой. В обоих случаях погребения детей совершены в крупных сосудах и прикрыты «крышками». Среди обломков керамики на неолитических памятниках Яку-

⁴¹ Персонаж имеет возможные семантические связи с предком-людоедом Чуолиды *Полут'ом*, который в погоне за детьми снимает свою нижнюю челюсть для гадания и магического возвращения сбежавших детей.

⁴² Ср.: у лесных юкагиров *кодэ* ‘человек, мужчина, кто-то’, *кодиэл* ‘волк’, *кэлидэ* ‘червь’; в языке тундровых юкагиров *көдэ* ‘человек’, *көриэл* ‘волк’, *көдьэ(п)* ‘насекомые, личинки, гусеницы’.

тии встречаются большие глиняные сосуды (тип *гуань*), о подобиях мискам *бо* сказать трудно. Отметим, что в Якутии в период неолита сосуды имели преимущественно круглое дно (были и остродонные), только в раннем железном веке появляется керамика с плоским дном, которая становится преобладающей в средние века (кулун-атахская и якутская культуры) [Алексеев, 1996а; Гоголев, 1993; Константинов, 1978].

Во многих культурных традициях сосуд семантизирует женское начало. Ср. русскую пословицу: «Женщина без живота, что кастрюля без крышки». На соотнесенность беременной женщины и сосуда указывают, например, такие записи В.И. Иохельсона, касающиеся оберегания юкагирских рожениц: «Двум беременным женщинам нельзя есть пищу из одного котла или пить воду из одного кувшина, или черпать воду из одной проруби, так как один котел, один кувшин или одна прорубь символизируют только одно открытое отверстие, предназначеннное для одного» [2005б, с. 154].

Запись иллюстрирует тождественность восприятия юкагирами материнской утробы как сосуда — котла, кувшина, а в шаманских представлениях прорубь (у якутов) и озеро (у юкагиров) являются входом в Нижний мир предков. К этому надо добавить, что в одульской сказке кожа с живота старухи после варки в котле превратилась в лосиный жир, а краткость промежутка времени определяется закипанием котла. Через сосуд обыгрывается тема рождения и смерти в якутских загадках. Ср. загадки о беременной женщине:

«В горшке зятиушка нарождается».

«Говорят, в горшке солнце светится» [Якутские загадки, 1975, с. 180].

И наоборот, глиняный сосуд загадывают через образ человека или животного:

«Каждый день голое дитя на огонь задом садится».

«Говорят, глина — рыдает, деревяшка — успокаивает» (закипание котла с пищей).

«Когда смертный день пришел, он без попа умер» (разбитый горшок).

«Говорят, голова старого лося в огонь вкатывается» (глиняный горшок).

«Есть, говорят, гладко обмазанный олений череп» (отгадка та же) [Там же, с. 251–252].

Интересно сравнение головы лося/оленя с глиняным горшком. Во-первых, это может быть намеком на утилитарное ис-

пользование черепа крупного животного в качестве сосуда (ср. известный в этнографии пример изготовления чаши из черепа врага). Обмазывание такого «котла» глиной и обжигание в огне, возможно, привело к появлению собственно глиняной посуды. Во-вторых, создается устойчивая семантическая цепочка: голова — котел — женская утроба, где вынашивается новая жизнь. Ср. широко известные в быту сопоставления головы или самого человека с сосудом: «Котел не варит», «Хоть горшком назови, только на огонь не ставь»; «Порожний горшок на огонь не ставь». Обмазывание пластическими материалами черепа человека — антропологические реконструкции — предпринимались еще в неолите (табл. XVI, 3).

В одульской сказке обернувшийся камнем Чуолиды *Полут* был назван двумя девочками «игрушкой», «ребенком» и брошен ими в кипящий котел. В тексте «Старик Бисерная Борода» Чуолиды *Полут* в поисках детей обращается к двум предметам: Корыту, Чайнику, а Банка сама подсказывает людоеду, где найти детей [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 25; вариант: Иохельсон, 2005а, № 19]. Все предметы представляют емкости для жидкости, в том числе Банка и Корыто, воссоздающие код двух погребальных сосудов. Формируется структурная цепочка: сказочный людоед — дети — погребальные сосуды.

Котел выполняет функцию спасительного укрытия для женских персонажей эвенкийских сказок [Варламова, 2008б, с. 53, 126]. У якутов глиняная посуда также имеет отношение к теме смерти. «Души наиболее сильных духов *юёр* запирали в глиняные горшки... Такого рода *тюктюйэ* (вместилища. — Л. Ж.) зарывали в землю под старой лиственницей или же внутри юрты в ее левой половине... По фольклорным данным, с глиняным горшком на голове хоронили людей, которые при жизни были парализованы, лишены способности передвигаться. При этом тела их ориентировали головой на восток, чтобы “неполноценные” умершие прямиком отправлялись в *дьабын* (мир не-бытия). Если рождался уродливый теленок <...> его сразу же умерщвляли и клали в большой глиняный сосуд, который снаружи тщательно обмазывали глиной и закапывали в северном углу хлева... В этом плане представляет интерес обычай якутов ставить возле места, где держат телят, глиняные горшки вверх дном... [В некоторых случаях] *юёр* можно рассматривать как временное, переходное состояние очищения. Через вселение *юёр* во вместилище снималось все его отрицательное отношение к жизни: обида, неудовлетворенность, озлобленность и т.д. — и он, таким образом, постепенно превращался в «правильно»

умершего, который имел право на повторное возвращение к жизни» [Бравина, Попов, 2008, с. 190–191].

Предположение исследователей относительно того, что обиженная, неудовлетворенная или озлобленная душа умершего во вместилище «очищалась» и возвращалась к новой жизни, для нас имеет исключительный интерес. Захоронение в сосуде или с сосудом на голове указывает на «неполноценность» погребенного. Такие захоронения являются, во-первых, специфическим способом защиты рода (стада животных) от дефекта. Во-вторых, в случае смерти или убийства детей это временные вместилища души еще не полноценных членов общества. В-третьих, захоронение в глиняном, берестяном, деревянном, кожаном сосудах моделирует возвращение умершего в материнское лоно для последующего «выздоровления» и снятия негативной наследственности предыдущих рождений. Здесь обнаруживаются параллели со сказочными сюжетами, известными у многих народов, когда мертвого человека для оживления помещали внутрь убитого для выполнения этого обряда тотемного животного. В четвертых, этот способ не закрывал, а предусматривал реинкарнационный этап перерождения. Таким может быть предварительное заключение об общих элементах древнекитайского, юкагирского и якутского погребений в сосудах.

Становится ясным, почему в погребении бронзового века в китайской провинции Шаньдун рядом со скелетом собаки находились два керамических сосуда — горшок и миска, а в Мегино-Кангаласском районе Якутии под порогом жилища нашли кости собаки, помещенные в берестяной сосуд⁴³. В этих захоронениях собак, различающихся хронологически и территориально, можно видеть вариации погребений в сосудах.

В юкагирской сказке сообщение «трех детей девушек в котел положил, корытцем прикрыл» и у китайцев «три детских захоронения в горшках гуань, прикрытые мисками бо», означают символическое возвращение детей в материнское лоно, Землю-мать. Захороненные таким способом дети приобретали потенцию следующего рождения. Это хорошо иллюстрирует одуль-

⁴³ Ср. о погребениях в берестяных сосудах: «Берестяное полотнище, на котором помещался костяк, было круглой формы, диаметром 80 см, и напоминало дно громадной берестяной посуды <...> буряты все оставшиеся после трупосожжения кости складывали в берестяное лукошко, которое затем закапывали в землю» [Бравина, Попов, 2008, с. 202]. Якутская загадка: «Говорят, старуха Бээрээкэн-Толстуха за небо и землю ухватилась» (берестяная бадья), где Бээрээкэн — рус. ‘ведро’ [Якутские загадки, 1975, с. 260].

ская сказка: погребенные девушки «из середины котла выросли» и, обратившись в белых волков, побежали мстить обидчику. Они уничтожили его самого, жену и взрослого сына. Для законов кровной мести, как показывает сказка, не существуют ни барьеры временные, ни даже смерть. Мстят не мужчины рода, сыновья, а дочери. Через образы девушек показаны ценность человеческой жизни и неминуемая ответственность за совершенное зло. Сказка демонстрирует, что захоронение в сосуде не стало «чистилищем» детских душ в цепочке новых перерождений, отмщение за родителей продолжает лежать на детях.

Из юкагирских номинаций длительности «закипание котла» — самая непродолжительная. Следовательно, захоронение в сосуде может предполагать скорую реинкарнацию погребенного. В представлениях якутов «жизнь на этом свете выступала высшей ценностью, дарованной божествами *айыы*, а смерть — кратковременным перерывом в бесконечном чередовании возрождений. Это коренным образом противоречило библейской идее о том, что земная жизнь — лишь кратковременное пребывание, а настоящая, вечная жизнь — после смерти в загробном мире» [Бравина, Попов, 2008, с. 209].

Представленный в сказке способ хоронить детей в сосудах, составленных в виде гриба и символизировавших мужское небесное (шляпка гриба) и женское земное (сосуд — его ножка) начала, не имеет аналогов в фольклорных текстах и этнографических материалах юкагиров. В то же время существует объяснение, почему одулы название гриба связывают с женщиной: *аранпаай* ‘ловкая женщина’ (*ара* ‘ловкий’, *паай* ‘женщина’); *шаанпаай* ‘деревянная женщина’ (*шаал* ‘дерево’) — гриб на дереве [Николаева, Шалугин, 2002]. Гриб — это женщина, имеющая шляпку — мужа(?). *Шаанпаай* в шутку называли женщину с кривыми ногами, когда такая идет, между коленями видно пространство за ее спиной (информация Н.Н. Дьячкова).

По-видимому, описанный способ захоронения детей существовал в далеком прошлом, но был забыт юкагирами, возможно, под влиянием отказа от некоторых древних традиций и христианизации, а ассоциативные связи образа женщины с грибом остались, что подтверждают данные языка. Этим объясняется и тот факт, что юкагиры не используют грибы в пищу. Сбор, сушку и употребление некоторых видов грибов в качестве приправы к супам авторы исследования считают русским заимствованием [Юкагиры, 1975, с. 40]. Подобно многим народам Северо-Восточной Азии юкагиры употребляли галлюциногенные

грибы — мухоморы. Смешанное население р. Анадырь на Чукотке в конце XIX в. занималось их поиском и употреблением [Дьячков, 1992, с. 228–230]. В исследовании музыкальной культуры народов Северо-Восточной Азии сообщается о том, что у юкагиров «голоса духов в шаманском интонировании сочетаются с ритуальным пением *алман яхтэл*: ‘пьяной песней’ *юммул яхтэ*, ‘грибной песней’ *емородоло*, напеваемой для сексуальных отношений, либо ‘мухоморной’ песней *шанпайдэ яхтэлэ*, имеющей магический смысл» [Шейкин, 1996, с. 80].

Об использовании галлюциногенов писал Н.И. Спиридонов (Тэки Одулок): «...это паразитические черные грибы, растущие на стволах березы, и другие грибы, преимущественно черного цвета, растущие в глухой местности, чаще на болотистых местах. К последним принадлежат мухоморы и другие ядовитые грибы, от которых иногда умирают белки и другие звери. Хотя эти отвары заменяют чай, но ближе подходят к напиткам наркотическим. К последним относятся предметы курения вроде тех же ядовитых грибов, собираемых и приготовляемых особым образом. Если яд слишком сильный и человек не может глотать едкий дым, тогда примешивают сухой помет зайца. Помимо этого, как самостоятельное курево, употребляют летний помет медведя... Чукчи <...> и коряки в отношении употребления мухомора и других ядовитых грибов идут еще дальше» [1996, с. 35].

Обширный материал о культе грибов у многих народов Азии, Европы, Америки, Африки с древнейших времен вплоть до современности собрала М.А. Кирьяк [2003, с. 225–232]. Почитание грибов, как считают многие исследователи, вызвано их галлюциногенными свойствами. В некоторых культурных традициях «гриб воплощал в себе единство двух начал — мужского (ножка гриба — фаллос) и женского (плодовое тело гриба или шляпка — вульва) или воспринимался иногда в качестве мужского символа <...> [а также] в функции библейского дерева познания добра и зла» [Там же, с. 230–231]. Таджики имели представление о том, что небесная «Великая мать вытряхивает из своих одежд вшей⁴⁴, которые при падении на землю превращаются в грибы. Африканские *пангве* считают, что земля возникла из нижней, а небо из верхней половины древесного гриба... Большая часть мифологической информации о грибах остается пока не вскрытой» [Топоров, 1980б].

⁴⁴ Ср.: юкагиры считают, что вши необходимы человеку и служат показателем его здоровья [Иохельсон, 2005б, с. 66].

Модель Вселенной в виде гриба, возможно, была известна древним юкагирам. Гриб создает предметное и объемное воплощение древнекитайских *ян* и *инь*. Котел, прикрытый корытцем, — вариант опредмеченного кода; эвенки представляют Небо в виде перевернутого котла, у юкагиров оно ассоциировано с арочными формами. Интересно, что языковые материалы одулов, культура которых сохраняет многие черты, наследуемые от неолитического времени, не содержат названий глины, глиняной посуды. Отсутствуют сведения о ее применении в быту, что довольно странно. В Якутии в период неолита, бронзового, железного века и в раннеякутских материалах керамика присутствовала. Не исключено, что исчезновение глиняной посуды у юкагиров объясняется сакральной символикой горшка как имеющего отношение к теме реинкарнации, женскому символу и моделированию Вселенной. В одульской сказке «Как Мифический Старик стал невидимым» (записана только на русском языке) людоед, рассердившись на женщин, последовательно прячет природные материалы, с помощью которых женщины точили ножи: точильные камни, кожу, дерево, глину. Наконец, Мифический Старик сказал: «Ну ладно, женщины победили меня, я больше не буду прятать глину. Я не смогу спрятать всю глину на земле» [Иохельсон, 2005б, с. 410–411]. Смысл не вполне ясен, но здесь мы находим подтверждение семантической связи женщины и глины.

В одульском названии гриба закреплено только его женское соответствие. То же видим в наскальных изображениях людей-мухоморов на крайнем Северо-Востоке Азии. На р. Пегтымель (Чукотка) Н.Н. Диковым исследованы неолитические рисунки, среди которых имеются люди-мухоморы. Из «34 антропоморфных изображений с грибами над головой или вместо головы <...> всего три мужского пола, остальные — женского» [Кирьяк, 2003, с. 231]. Гриб-ловушка причастен к теме жизни и смерти в якутской сказке «Лыыбара»: одноименного героя кто-то окликает по имени. Он видит: «...колыхаясь, сидит один гриб. Этот-то гриб, оказывается, и поет <...> изо всех сил пнул его». Поющая ловушка, к которой прилип герой всеми конечностями и головой, была поставлена людоедом. В этой сказке грибовидной форме соответствует соматический код: «...тазовые кости мои сделай пестом, берцовую кость мою сделай ступой» (см. с. 239—240 наст. изд.).

Захоронение в глиняном сосуде имеет глубинные связи с другим распространенным мифопоэтическим символом — Ми-

ровым яйцом. Яйцо с зародышем внутри — символ новой жизни и мифопоэтической Вселенной, где верхняя часть яйца ассоциирована с Небом, а нижняя — с Землей; символ более известен в мифологии народов мира, чем образ гриба [Топоров, 1982а, г]. Единство Неба и Земли, мужского и женского начал создавало у древнего человека образ двухчастной Вселенной, которую моделировали предметный (два сосуда), животный (яйцо) и растительный (гриб) коды.

Следует обратить внимание на числовые характеристики в древней погребальной обрядности и в юкагирском фольклоре. Три погребенные в сосуде девушки отомстили за родителей трем представителям враждебной семьи. В древнекитайском погребении в трех горшках *гуань* находились три детских захоронения. В неолитическом могильнике на горе Туой-Хая частичное трупосожжение собаки сопровождают обгорелые кости (трех?) птиц, между которыми находились три сломанных кремневых наконечника стрел, а на погребенном отдельно черепе человека лежали три заготовки вкладышевых наконечников копий с тремя перпендикулярно воткнутыми между ними ножевидными пластинами. В костище с остатками трупосожжения человека найдены три каменных орудия. Встречающиеся здесь соответствия числу «три» наводят на мысль об его особой семантической значимости еще в глубокой древности.

Современные исследования семантики чисел дают этому следующее объяснение. «Особенно четко классификационная функция чисел выступает в древнекитайской мифопоэтической традиции... Возникла особая философия чисел <...> следование числам (*шу*) дает знание вещей и их начал, что числа и вещи неотделимы друг от друга и образуют континуум без начала и конца (числа управляют миром)... В китайской традиции независимо от нумерологического мистицизма и символизации чисел (ср. небо — 1, земля — 2, человек — 3 и т.д.) уже издревле отмечено наличие принципа, позволяющего объединить описание мира и его происхождение с понятием пары признаков, лежащей в основе любой классификации, и следовательно, с абстрактным образом дуализма (ср. *инь* и *ян*)... Первым числом в целом ряде традиций (в том числе и в древнекитайской) считается 3; оно открывает числовой ряд и квалифицируется как совершенное число. 3 — не только образ абсолютного совершенства, превосходства <...> но и основная константа мифопоэтического макрокосма и социальной организации» [Топоров, 1982в, с. 630].

В одульских сказках число «три» — постоянный числовой маркер. Приведем примеры:

Мужчина, отправившийся за морской пеной, оказался в семье из трех людоедов и победил их [Иохельсон, 2005а, № 4].

Заяц уничтожил волчонка, *Чуолиды Полут’а*, свою мать и группу зверей, пришедших судить его; из трех дочерей старика и старухи младшую взял в жены [Там же, № 6].

С третьей попытки собака спасла девушку от *Чуолиды Полут’а* [Там же, № 9]; с третьей попытки двое детей спаслись от людоеда, плывшего на плоту подо льдом [Там же, № 19].

Мифический людоед спрашивает у трех предметов, где спрятаны дети [Жукова и др., 1989, ч. 1, № 25]; Нож, Точило и Корову разыскивает людоед для того, чтобы съесть свою жертву [Там же, № 27].

В сказке о странствиях Бэрбэкина по трем ярусам Вселенной герою три дня осталось находиться на Средней земле; трехпалого Одноглазаго встретил на Нижней земле; три года носил на себе оседлавшую Соломину-червя.

Перед женитьбой юноша три месяца лежал и смотрел на сестру [Иохельсон, 2005б, с. 339–343].

Три брата в поисках невест встретились с тремя представительницами добрых и злых сил; с тремя частями своего тела разговаривает людоедка; внутрь трех забитых оленей помещает женщина кости юноши и тот оживает [Иохельсон, 2005а, № 23]; три брата убили своих жен и друг друга [Там же, № 16]; три брата-лентяя сгорели в своем доме [Жукова и др., 1989, ч. 2, № 53] и пр.

Число «три» в фольклоре одулов употребляется в разных номинациях: это число персонажей (положительных и отрицательных), показатель времени (три года, месяца, дня), количество попыток что-либо сделать, чем-либо отмеченных частей тела, три космические стихии, три яруса подземного мира, три предмета. Героями сказочных текстов часто оказываются три брата, три сестры, три невесты, три помощника, три родственника и пр.

В.И. Иохельсон пришел к выводу о том, что юкагирская система счета базируется на числительных *иркин* ‘один’, *йалои* ‘три’, *инбаньбои* ‘пять’, *кунэл* ‘десять’. Кроме числа ‘три’, остальные базовые числа имеют отношение к обозначению пальца, ладони, руки. Так, *иркин* ‘один палец’, *инбаньбои* ‘ладонь’, *кунэл* ‘все вместе’ (на обеих руках) [Иохельсон, 2005б, с. 80–81]. Этимология *йалои* в юкагирском языке остается неясной.

Приведенные сопоставительные материалы позволяют предположить, что не только в древнем Китае, но и в неолитических культурах Якутии, у древних юкагиров числу «три» придавалось особенное смысловое содержание. В период каменного века оно уже имело сакральный смысл, о чем свидетельствует числовая символика наскальных изображений (трехуровневые графемы Вселенной, трехпалость зоо- и антропоморфных мужских и женских фигур, трилистники). В традиционной культуре юкагиров числовые в связи с пространственно-временными представлениями, качественными характеристиками и пр. не изучены. Символическое значение чисел на материале якутского фольклора исследовано Л.Л. Габышевой [1988].

В завершении главы следует сказать, что юкагирские фольклорные тексты и неолитические погребения Якутии (в том числе Родинское на Колыме и грунтовое Диринг-Юряхское на средней Лене [Федосеева, 1988]) демонстрируют многообразие способов древних захоронений. Самые древние, принадлежащие аборигенной традиции и распространенные среди родственных народов Западной и Восточной Сибири, не являются грунтовыми. Сооружение над умершими легкого погребального шалаша свидетельствует об особом отношении к арочным формам. Известно помещение умершего на ветвях дерева. В фольклоре одуволов надо отметить мотив отделения головы персонажа, а в практике шаманских погребений — головы шамана-предка. Использование черепа при изготовлении «натурального макета» предка имеет определенные параллели в культурных традициях народов Юго-Восточной Азии.

Захороненные в грибовидных грунтовых могилах и с использованием глиняных сосудов люди умерли «дурной», «нехорошой», «худой» смертью — из-за болезни, случайно, насильственно и пр. К этой категории погребений относятся неолитические древнекитайские в так называемой «собачьей» яме и туойхайнские с отдельным захоронением головы и частичным трупосожжением. Подобная смерть у якутов противопоставлена «хорошой» смерти. Умершие «худой» смертью отличаются особым положением костяка: ничком, скорченные, с минимальным инвентарем, раздробленным или отдельно захороненным черепом, следами каннибализма и трупосожжения. Согласно натурфилософским воззрениям древних о «круговороте души», умершие «хорошой» и «худой» смертью имеют одинаковое право на реинкарнацию.

Неолитические погребения с трупоположением в землю, частичным трупосожжением, захоронением черепов в яме яокэн можно считать маркерами пришлого населения. Краниологические и остеологические останки людей эпохи неолита — раннего железного века, найденные на территории Якутии, характеризуют антропологические типы пришельцев или смешанные с аборигенным населением типы. Поскольку воздушные древнеюкагирские способы захоронений не оставили достоверный антропологический материал, исключительно важным может быть сравнительное изучение черепов из могильника Туой-Хая и отдельно захороненной головы «раба» в «собачьей» яме.

При благоприятных условиях естественной консервации возможно обнаружение останков, непосредственно уложенных на поверхности земли с сооружением легкой надмогильной постройки. К такой находке мы склонны причислить неолитическое захоронение на средней Колыме. «Погребение находилось под дерном, в культуросодержащем коричневом суглинке. Контуры могильной ямы ни в плане, ни в разрезе не прослеживались, хотя о ее устройстве свидетельствовало положение антропологических останков в кровле бежевого суглинка» [Кашин, 2001, с. 78]. Не вносит ясности и стратиграфический разрез погребения [Там же, с. 79]. У двух скелетов (длина 1,2 и 1 м) черепа раздавлены, между ними в области берцовых костей находился третий, малый скелет, плохо сохранившийся. «Размеры черепов, костей, зубов и в целом скелетов, — пишет В.А. Кашин, — уже в ходе раскопок не оставляли сомнений в том, что это детское погребение» [Там же]. Между тем на основании антропометрических замеров В.И. Иохельсон считал верхне- и нижнеколымских юкагиров «самым низкорослым народом Северо-Восточной Сибири», средний рост у мужчин — 1560 мм, женщин — 1470 мм [2005б, с. 59].

Принимая во внимание усредненные показатели антропометрических измерений начала XX в. и невозможность на современном этапе их строгого определения для неолитической поры, предположим, что захоронение принадлежало древнеюкагирской семье. Лабораторное определение возраста захороненных и восстановление черепов по сохранившимся частям представляется весьма важным. Среди сопровождавшего инвентаря отметим лежавшие между черепами нож из халцедона и шило-пiku из кости лося длиной около 12 см. Такое же шило найдено в сопроводительном инвентаре Родинского захоронения. Костяные

остроконечники обнаружены в бассейне р. Лены (Бугачанское погребение), на Индигирке [Федосеева, 1980, с. 63, 135, 147]. Единственный небольшой фрагмент вафельной поздненеолитической керамики лежал на лобной кости большого по величине костяка. Последняя находка вновь указывает на соотнесенность головы человека и глиняного сосуда, представленного символически только его обломком. Тем самым подтверждается гипотеза о сакральной значимости керамики в погребальной обрядности.

В заключение приведем резюме из коллективной монографии, посвященной изучению семейной обрядности народов Севера. «Конкретный исторический материал по формам захоронения у отдельных народов показывает, что у большинства народов в прошлом бытовало одновременно несколько форм захоронения. Один или два из них обычно были преобладающими, другие встречались редко и совершались лишь в особых случаях, в зависимости от обстоятельств смерти, возраста умерших, иных причин. Обряд резко усложнялся, а иногда изменялся, если умерший занимал влиятельное положение в своем роде или общине — был шаманом или князем. Особенным образом хоронили утопленников, умерших трагической неестественной смертью, малолетних детей. Относительно широкое распространение в прошлом у некоторых народов (буряты, якуты, тувинцы, алтайцы) разных форм погребения объясняется, видимо, их сложным этническим происхождением, крупными перемещениями в областях их расселения» [Семейная обрядность..., 1980, с. 222].

Эти выводы в полной мере характеризуют юкагирскую погребальную обрядность, разнообразие ее форм убедительно свидетельствует о присутствии полигэтнических элементов, одновременно показана неоднородность населения Якутии в неолитическое время и последующие исторические периоды.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

К началу XXI в. лесные юкагиры верхней Колымы сохранили некоторые формы традиционных институтов родоплеменного строя, которые в зависимости от степени влияния соседних иноэтнических культур находятся в различной степени деформации. Наполненность иноэтническими элементами обнаруживается во всех сферах одульской культуры. Особенно ярко свидетельствуют об этом распашной тип одежды, а также фольклор, погребальные обряды. Традиционные религиозно-правовые, этнокультурные явления опираются на базисные положения, выработанные мифопоэтическим мышлением многие тысячелетия назад.

В ходе исследования сюжетов и образов древнего наскального искусства Якутии (средняя Лена и Южная Якутия) от верхнепалеолитического времени до средневековья выяснилось, что космологические графемы периода позднего неолита — бронзового века, выполненные красной охрой, имеют продолжение в сакральном образном мире юкагирского искусства и его цветосимволике. Здесь представлен самый широкий диапазон тем от охотниче-репродуктивной магии и культа предков до космологических моделей Вселенной и реинкарнационных идей. Это позволяет утверждать, что часть древних рисунков могла быть оставлена праюкагирами. Способы архивации и передачи основного духовного наследия народа сквозь временную толщу оказались гибкими и не подвластными времени.

Представления лесных юкагиров о Вселенной исторически менялись в зависимости от переживаемой эпохи, суммы накопленных практических и натуралистических знаний, в том числе о происхождении мира, его устройстве и божествах, растительных, зоо-, орнито-, антропоморфных предках, цветосимволе, числовых характеристиках. Особенности присваивающего типа хозяйства нашли отражение в звуковой картине мира, национальном характере, календаре, языке и языковом структурировании мира.

О самой древней модели мира свидетельствуют языковые материалы. Человек ощущал себя познающей самостью внутри неизученного, непознанного и потому нерасчлененного пространства — Абсолют *Пон*. Юкагирское *Пон* близко русскому понятию Природа. Круг, в центре которого находится познающий человек, — вот примерная логическая схема этого древнейшего периода. *Пон* как «культурная окаменелость» палеолитических времен в начале XXI в. сохраняется в языке лесных юкагиров.

Познание мира ребенком начинается с близкого микрокосма. Так и человек с кормящей, защищающей и дающей жизнь женщиной-матерью отождествлял окружающий мир. В длительный период матриархата человека окружали матери-стихии: Земля-мать, Вода-мать, Солнце-мать, Небо-мать. Силы добра в Абсолюте имели женскую природу. Зооморфный облик Земли-матери проявляется в устном народном творчестве одулов через образ старухи-Лосихи — прародительницы.

Наблюдения за рождением, ростом и смертью в окружающем мире привели человека к пониманию биологической роли мужчины. Отец и мать на общественном и божественном уровнях составили новую мифопоэтическую картину мира. Небо-отец и Земля-мать изображены на скале Бэшэгтуу в Забайкалье периода позднего неолита — бронзового века и в украшениях современной одежды одулов. Небу (круг с крестом, концентрические окружности) соответствует овал с точками; точки — многозначный символ всего, что есть на Земле. Среди прочего это и энергетическая небесная благодать, орошающая земных мужчин и женщин. О дарующей функции Небесного/Солнечного божества-отца собран значительный культурологический материал. В тот период, по-видимому, зародились представления о реинкарнации души. В двухчастной мифопоэтической модели Вселенной нет места злу, это «золотой век» в истории человечества.

На следующем этапе женщины по-прежнему лидировали в общественной жизни. Уподобляясь птицам на деревьях, поющие *удаганки* занимали особое место между Небесным божеством и социумом, руководили обрядами и празднествами. Кроме того, *удаганки* начали выделять себя в отдельную жреческую прослойку, что нашло выражение в особой нашивке в центре украшенных одульских передников к распашным кафтанам. На женских передниках впервые появляется модель трехчастной Вселенной. В этот период закладываются основы сложения на-

ционального мифопоэтического образа Мирового Древа — «дерева с концом-невидимкой».

В условиях перехода от присваивающего к производящему типу хозяйства — земледелию и скотоводству, усиления роли и власти воина, мужчина заместил женщину в посреднической функции. Удаганки и матриархат уходили в прошлое, устанавливались патриархальные отношения. В Сибири это длительный этап шаманизма с посредником-шаманом мужчиной. В трехчастной мифопоэтической картине мира женщине была отведена нижняя «черная», «нечистая» часть Вселенной — Нижний мир мертвых. Так, рождающая мать-Земля превратилась в недобро начало. Данная модель Вселенной лежит в основе всех великих религий, пантеоны богов которых предельно патернизированы, а посредниками являются священнослужители мужчины.

В трехчастную мифопоэтическую картину мира вошел образ зла. Структура этой Вселенной последовательно усложняется за счет многоярусности, расширения круга добрых и злых сил, разрастания штата посредников.

В атеистической России было провозглашено социальное равенство мужчин и женщин, но, по существу, сохранилась христианская философская модель. Божественную личность на высшем уровне сменила личность общественного лидера, посредниками стали коммунисты. Теоретически в атеистической естественно-научной картине мира нет места злу, но потенциальным врагом мог считаться любой человек.

Каждый цивилизационный период, пройденный человечеством и выведенный на основе изучения привлеченных материалов по культурам разных народов, логически связан с предшествующим, а из графемы, соответствующей нашему времени, закономерно выводится футурологическая следующая. Задачей настоящего исторического этапа является приведение к гармонии общественной жизни и изгнание зла из картины мира. Наша Вселенная, по-видимому, должна стать двухчастной.

Уникальность юкагирской культуры состоит в том, что в ней запечатлена последовательная смена мифопоэтических картин мира, фрагменты, образы и «осколки» которых составляют ныне народные знания о Времени, Природе и Человеке. Малочисленная группа охотников и рыболовов верхней Колымы сохранила мифопоэтические образы двух- и трехчастной раннешаманской картин мира и, по-видимому, будет сохранять их в будущем. Образы мужчин-шаманов посредников и трехчастная Вселенная, где Нижний мир представлен женским/мужским

темным, отрицательно маркированным началом, являются, по нашему мнению, привнесенными элементами иноэтнических культур. В культурном поле лесных юкагиров аккумулированы многие преднаучные знания, которые, вероятно, в своей эзотерике не уступают древней мудрости Востока.

Вместе с тем жесткий прессинг иноэтнического влияния создавал непрекращающую стрессовую этнопсихологическую ситуацию. Пиком такой внутренней напряженности, полагаем, был XIX — начало XX в., когда исследователи отмечали у юкагиров случаи массового психоза, депрессивного душевного и физического состояния, хозяйствственный упадок. Именно в это время В.И. Иохельсон писал о культурном вырождении народа.

В настоящее время юкагиры проживают преимущественно в северных районах Республики Саха. В нашем исследовании юкагирские материалы сопоставляются с наскальным творчеством древних племен Центральной и Южной Якутии. В прошлом площадь расселения юкагиров, вероятно, была значительной и охватывала почти всю территорию современной Якутии. Об этом, в частности, может свидетельствовать карта распространения археологических памятников поздненеолитической ымыях-тахской культуры [Федосеева, 1980, с. 9], внутри которой складывались отдельные локальные зоны [Алексеев, 1999]. Однотипные орудия труда человека поздненеолитического времени встречались практически на всей территории Якутии, в то же время существование двух промысловово-хозяйственных зон: арктических охотников на дикого северного оленя и таежных охотников на лося с необходимостью должно было отразиться на материальной и духовной жизни населяющих их племен. Кроме того, материалы древних погребений обнаруживают присутствие инокультурных, южных по происхождению, элементов.

Безусловно, изложенный в данной книге материал нуждается в дальнейшей доработке, уточнениях и дополнениях, мифологическая картина мира юкагиров, как и любого другого народа, достаточно объемна и многоаспектна. Для продолжения исследований необходимо привлечение самого широкого круга источников: памятников наскального искусства северной Якутии, антропологических материалов, культовых, орнаментированных предметов из древних стоянок и погребений, прикладного искусства юкагиров и пр. В контексте нашей темы остается практически не изученной языковая картина мира. Важно установление намеченных многими исследователями типологических и генетических связей юкагирской культуры с культура-

ми соседних народов — палеоазиатов, тунгусов, якутов, народов Западной Сибири, а также Юго-Восточной Азии. В.И. Иохельсон предполагал этногенетические связи юкагиров с индейцами Северной Америки. Особую значимость для обнаружения этно-культурных параллелей приобретут сравнительно-исторические поиски в южном, юго-восточном и юго-западном направлениях, поскольку из этих регионов происходила миграция пришлого населения.

Весьма интересные выводы сделаны Ю.Е. Березкиным (2005) при анализе мифологии как источника для изучения древних демографических и культурных процессов в Евразии. Исследователь пишет, что «в конце плейстоцена (т.е. в начале мезолита) мифология всей Сибири была индо-тихоокеанской. Но на протяжении тысячелетий мотивы континентально-евразийского происхождения замещали индо-тихоокеанские, выдавливая на окраины ойкумены — в Западную Сибирь, на тихоокеанские острова Азии, на Чукотку, в Америку. В Америке и на востоке Евразии распространение элементов континентально-евразийской мифологии в основном коррелирует с распространением типично монголоидных признаков» (цит. по [Гоголев, 2011, с. 10]).

Комплексное изучение юкагирской культуры должно показать, что в суровых природно-климатических условиях Северной Евразии расселенные на огромной территории таежные охотники на лося в течение многих тысячелетий создавали логически ясные, знаково оформленные картины мироустройства. Эти мифологические Вселенные соответствовали парадигмам мировой цивилизации периода родоплеменного строя.

Исследование образа Человека, в первую очередь в сказках о людоедах-предках *Чуолиды Полум'ах* — древних стариках и старухах, включало следующие темы:

- борьбу сил добра и зла, в конечном счете добро побеждало;
- тему голода, поиска пищи, нравственные и этические нормы;
- реинкарнационные представления и супружество главных героев.

Подобные идеи имеют общечеловеческую значимость и вводят юкагирский фольклор в общий мировой художественный фонд.

В устном народном творчестве одулов запечатлены утраченные ныне отдельные этнографические реалии, обрядовая практика, древние формы погребений. В этом смысле фольклор

выступает историческим источником, значение которого трудно переоценить. Так, рассмотренные тексты в совокупности с этнографическими и археологическими данными обнаружили существование в прошлом различных форм погребений, возведение погребальных сооружений дотунгусского и дохристианского времени. Сравнительные материалы по народам Западной Сибири показали общую древнюю основу в погребальной обрядности. Не являясь документированным историческим источником, фольклорные тексты, тем не менее, через сюжет и образный мир, эпические формулы и знаковость доносят до нас основные доминанты древней мифopoэтической картины мира.

Тунгусская оленеводческая культура значительно воздействовала на юкагиров. Оценив экономическую эффективность оленеводства, юкагиры начали отказываться от собственных традиций в пользу нововведений. Переход от присваивающего к производящему типу хозяйства у народов, живших в более благоприятных природных условиях, произошел в неолитическое время; на территории Якутии, полагаем, юкагирские группы стали переходить к нему только в I–II тыс. н.э. Сначала тунгусское, а затем и якутское влияние приняло массовые масштабы. В начале XXI в. лишь группа верхнеколымских (лесных) юкагиров *одулов* и, возможно, часть *чуванцев* сохраняют традиционный вид промысла — охоту и рыболовство в качестве основного вида хозяйственной деятельности.

В начале XX в. основоположник юкагироведения В.И. Иохельсон писал: «В целом юкагирский фольклор, по-видимому, находится в стадии упадка. Он вымирает, так же как и сам народ, или исчезает под влиянием фольклора других народов» [2005б, с. 425]. Исследователь отмечал обезличенность героев юкагирских преданий, бедность фантазии, «повествование кратко и отрывисто, побочные детали отсутствуют, нет фона, нет полных картин и нет описаний природы». За этой внешней характеристикой кроются свойственная юкагирской культуре формульность, значительное сокращение произносимого, присущее разговорной речи, что в современной лингвистике получило название *пресуппозиции* [Габышева М.М., 2003, с. 76]. Существуя на протяжении тысячелетий, древнеюкагирская культура выработала особый язык символов, способный архивировать основную этнокультурную информацию и транслировать ее от поколения к поколению. Сформировались изобразительно-орнаментальные, фольклорные и языковые клише. О юкагирской манере «мыслить и говорить лаконично, без лишних слов, но не пропуская

ни одного важного слова, а если нужно, то и повторяя его», писал В.А. Туголуков [1979, с. 61].

Космологические схемы в украшениях юкагирского костюма представляют собой философско-логические «упражнения» с наборами основных архетипов-символов. Если в знаковом мире декоративно-прикладного искусства происходит «игра смыслами», выработанными еще в период позднего неолита — бронзового века, то в устном народном творчестве рамки сюжетного и образного мира, структура сказок более подвижны. Фольклор постоянно пополняется и обновляется в соответствии с переживаемой эпохой, усилением влияния той или иной соседней иноэтнической культуры. Юкагирские материалы представляют исключительный интерес для этнологов, антропологов, религиеведов, изучающих ранние этапы истории человечества и языческих воззрений у аборигенов Восточной Сибири.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Абрамова З.А.* Древнейшие формы изобразительного творчества: (Археологический анализ палеолитического искусства) // Ранние формы искусства. — М.: Искусство, 1972. — С. 9–29.
- Алексеев А.А.* Забытый мир предков: (Очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-Западного Верхоянья). — Якутск: Ситим, 1993. — 94 с.
- Алексеев А.Н.* Древняя Якутия: Неолит и эпоха бронзы. Серия «История и культура Востока Азии». — Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 1996а. — 144 с.
- Алексеев А.Н.* Древняя Якутия: Железный век и эпоха средневековая. Серия «История и культура Востока Азии». — Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 1996б. — 95 с.
- Алексеев А.Н.* «Северный» локальный вариант ымыяхтахской культуры позднего неолита // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология. — Новосибирск: Наука, 1999. — С. 22–26.
- Алексеев А.Н., Пеньков А.В.* Новые подходы к познанию духовной культуры таежных племен древней Якутии: Пиктографические «тексты» на ленских писаницах бронзового века // Древности Якутии: Искусство и материальная культура. — Новосибирск: Наука, 2006. — С. 12–56.
- Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. // Этнография и фольклор народов Сибири. — Новосибирск: Наука, 2008а. — С. 17–184.
- Алексеев Н.А.* Якутская мифология // Этнография и фольклор народов Сибири. — Новосибирск: Наука, 2008б. — С. 462–486.
- Алкин С.В.* Археологические свидетельства существования культа насекомых в неолите Северо-Восточной Азии // Древние культуры Северо-Восточной Азии: Астроархеология. Палеоинформатика. — Новосибирск: Наука, 2003. — С. 134–143.
- Аникин В.П., Круглов Ю.Г.* Русское народное поэтическое творчество. — Л.: Просвещение, 1987. — 478 с.
- Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология /* Отв. ред. А.Н. Алексеев. — Новосибирск: Наука, 1999. — 269 с.
- Басилов В.Н.* Травестизм («превращение пола») в шаманстве // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Междунар. науч. конф. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1992. — С. 4.
- Бессмертная О.Ю., Рябинин А.Л.* Предки // Миры народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1982. — Т. 2. — С. 333–335.
- Боброва А.И.* Традиционная обувь населения Прикелья в XVII в. // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. — Ч. 1. — Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010. — С. 261–264.

- Богораз В.Г.* Чукчи. Религия. — Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. — Ч. 2. — 194 с.
- Боескоров Г.Г.* Состав териофауны Якутии в позднем плейстоцене и голоцене (по археологическим материалам) // Древние культуры Северо-Восточной Азии: Астроархеология. Палеоинформатика. — Новосибирск: Наука, 2003. — С. 27–43.
- Борисов А.А., Шадрин В.И.* Г.В. Стеллер о Якутии // Якутский архив. — 2009. — № 3–4. — С. 10–13.
- Бравина Р.И., Попов В.В.* Погребально-поминальная обрядность якутов: Памятники и традиции (XV–XIX вв.). — Новосибирск: Наука, 2008. — 296 с.
- Бродянский Д.Л.* Мужские календари из второго Бойсманского могильника (Приморье) // Древние культуры Северо-Восточной Азии: Астроархеология. Палеоинформатика. — Новосибирск: Наука, 2003. — С. 143–150.
- Бурыкин А.А.* Чуванцы. Происхождение и этническая история. Материальная и духовная культура (конец XIX — начало XX в.). — Анадырь: Анадырская тип., 1993. — 32 с.
- Бурыкин А.А.* Шаманы: те, кому служат духи. — СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007. — 288 с.
- Бурятские волшебные сказки /* Отв. ред. М.И. Тулохонов. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1996. — 169 с.
- Варламова Г.И. (Кэлтукэ).* Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре. — Новосибирск: Наука, 2004. — 188 с.
- Варламова Г.И. (Кэлтукэ).* Женская исполнительская традиция героических сказаний у эвенков // Север Азии в этнокультурных исследованиях: (Материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 150-летию В.И. Иохельсона). — Новосибирск: Наука, 2008а. — С. 58–68.
- Варламова Г.И. (Кэлтукэ).* Женская исполнительская традиция эвенков (по эпическим и другим материалам фольклора). — Новосибирск: Наука, 2008б. — 230 с.
- Василевич Г.М.* Типы обуви народов Сибири // СМАЭ. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. — Т. 21. — С. 3–64.
- Васильевский Р.С.* Антропоморфные изображения и их интерпретация // Антропоморфные изображения. — Новосибирск: Наука, 1987. — С. 19–27.
- Винокурова Л.И., Шадрин В.И.* Лесные юкагиры Якутии: Состояние этнической культуры // Межэтнические взаимодействия и социокультурная адаптация народов Севера России. — М.: Стратегия, 2006. — С. 75–95.
- Габышев Е.С., Дьяконов В.М., Кириллин А.С.* Чаша, сосуд, чорон: Семантика образа и некоторые культурно-исторические параллели // Древние культуры Северо-Восточной Азии: Астроархеология. Палеоинформатика. — Новосибирск: Наука, 2003. — С. 150–162.
- Габышева Л.Л.* Функции числительных в мифопоэтическом тексте на материале олонхо // Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1988. — Вып. 1. — С. 78–92.
- Габышева Л.Л.* Слово в контексте мифопоэтической картины мира. — М.: Изд-во РГГУ, 2003. — 192 с.
- Габышева Л.Л.* Информационные структуры устной памяти фольклора: Способы фиксации и компрессии сообщения // Устойчивое развитие стран Арктики и северных регионов Российской Федерации в контексте образо-

вания, науки и культуры: (Тез. докл. Междунар. форума). — Якутск: ИГИ АН РС(Я), 2006. — С. 41–42.

Габышева Л.Л. Фольклорный текст: Семиотические механизмы устной памяти. — Новосибирск: Наука, 2009. — 143 с.

Габышева М.М. Новые области современной лингвистики и их связи с жизнью // Актуальные проблемы филологии: Сб. науч. тр. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 2003. — Вып. 4, ч. 1. — С. 74–80.

Гаврильева Р.С. Одежда народа саха (конец XVII — середина XVIII века). — Новосибирск: Наука, 1998. — 143 с.

Гачев Г. Национальные образы мира. — М.: Советский писатель, 1988. — 446 с.

Гоголев А.И. Дуализм в традиционных верованиях якутов // Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1991. — Вып. 2. — С. 110–121.

Гоголев А.И. Якуты: (Проблемы этногенеза и формирования культуры). — Якутск: Илин, 1993. — 136 с.

Гоголев А.И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 2002. — 104 с.

Гоголев А.И. Этническая история народов Якутии. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 2004. — 103 с.

Гоголев А.И. Вопросы периодизации всемирной и отечественной истории. — Якутск: Компания «Дани АлмаС», 2011. — 120 с.

Голосовкер Я.Э. Логика мифа. — М.: Наука, 1987. — 217 с.

Грибова Л.С. Пермский звериный стиль: (Проблемы семантики). — М.: Наука, 1975. — 148 с.

Гринцер П.А. Умирающий и воскресающий бог // Мифы народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1982. — Т. 2. — С. 547–548.

Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленеводов. — М.: Наука, 1977. — 247 с.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. — М.: Прогресс; Универс, 1994.

Даиндорж Алтаницээг. Отношение к времени как выражение целостности мировосприятия: Концепт «день» в русском и монгольском языках (на материале письменных источников) // Известия Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. — 2008. — № 37 (80). — С. 65–71.

Демина Л.Н. Песни сказочных персонажей // Фольклор палеоазиатских народов: Материалы и сообщ. Междунар. науч. конф. 26–30 нояб. 2003 г. — Якутск: Изд-во ИПМНС СО РАН, 2005. — С. 118–120.

Деревянко А.П. Проблемы антропогенеза и заселение человеком восточной части Евразии // Современные проблемы науки: Материалы науч. сессии, 25–26 ноября 2003 г. — Новосибирск: Наука, 2003. — С. 52–72.

Диков Н.Н. Наскальные загадки Древней Чукотки: Петроглифы Пегтумеля. — М.: Наука, 1971. — 131 с.

Древние культуры Северо-Восточной Азии: Астроархеология. Палеоинформатика / Отв. ред. А.Н. Алексеев. — Новосибирск: Наука, 2003. — 247 с.

Древности Якутии: Искусство и материальная культура / Отв. ред. В.Г. Аргунов. — Новосибирск: Наука, 2006. — 226 с.

Дьячков А.Е. Анадырский край // Жихарев Н.А. Повесть об Афанасии Дьячкове. — Магадан: Кн. изд-во, 1992. — С. 160–270.

Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. — М.: Наука, 1983. — 244 с.

- Жукова Л.Н. Юкагирское пиктографическое письмо // Полярная звезда. — 1986. — № 6. — С. 121–124.
- Жукова Л.Н. Образ мирового дерева в графическом искусстве юкагиров // Тез. докл. III конф. молодых обществоведов. — Якутск, 1987. — С. 78–79.
- Жукова Л.Н. Образ человека в пиктографическом письме юкагиров // Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1988. — Вып. 1. — С. 126–147.
- Жукова Л.Н. О семантике кружкового орнамента у юкагиров Верхней Колымы // Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1991а. — Вып. 2. — С. 104–110.
- Жукова Л.Н. Фольклорные представления о мире у таежных юкагиров // Фольклор и современная культура. — Якутск, 1991б. — С. 72–83.
- Жукова Л.Н. Бинарные оппозиции в мировоззрении аборигенов Сибири: Символика разнонаправленных дуг // Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1994. — Вып. 3. — С. 33–54.
- Жукова Л.Н. Языческая картина Вселенной лесных юкагиров // Илин. — 1995. — С. 56–59.
- Жукова Л.Н. Одежда юкагиров: Учеб. пособие. — Якутск: Якутский край, 1996а. — 143 с.
- Жукова Л.Н. Религия юкагиров. Языческий пантеон: Учеб. пособие. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1996б. — 90 с.
- Жукова Л.Н. Юкагиро-славянские фольклорные параллели: (К интерпретации сказочных текстов) // Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1996в. — Вып. 4. — С. 32–48.
- Жукова Л.Н. Новые образцы пиктографического письма юкагиров // Лингвистический сборник. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1996г. — С. 85–95.
- Жукова Л.Н. Языческое миропонимание и XXI век. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 2001. — 55 с.
- Жукова Л.Н. Феномен «якутского» ножа // Илин. — 2002. — № 1. — С. 56–60.
- Жукова Л.Н. Юкагиры — наследники циркумполярной культуры Северной Евразии // Илин. — 2003. — № 1. — С. 80–82.
- Жукова Л.Н. Ранняя пиктография и идеография // Энциклопедия Арктики: В 3 т. (на англ. яз.). — New York; London: Routledge, 2005. — Т. 1. — С. 61–67.
- Жукова Л.Н. Отражение песенного искусства в народном фольклоре одулов (юкагиров) // IV Диковские чтения: (Материалы науч.-практ. конф.). — Магадан: МПО СВНЦ ДВО РАН, 2006а. — С. 150–152.
- Жукова Л.Н. Тема «родной земли» и «дороги» в юкагирской фольклорной традиции // Устойчивое развитие стран Арктики и северных регионов Российской Федерации в контексте образования, науки и культуры: (Тез. докл. Междунар. форума). — Якутск: ИГИ АН РС(Я), 2006б. — С. 75–76.
- Жукова Л.Н. Представления одулов (лесных юкагиров) о первопредках по данным изобразительного искусства и фольклора // Якутский архив. — 2008а. — № 4. — С. 3–19.
- Жукова Л.Н. Пространственный образ мира лесных юкагиров (по материалам устного народного творчества) // Языки коренных малочисленных народов Севера в начале III тысячелетия: Материалы Респ. науч.-практ. конф. (Якутск, 7 дек. 2006 г.). — Новосибирск: Наука, 2008б. — С. 115–127.

Жукова Л.Н. Импликация элементов древней картины мира в современной юкагирской культуре (XIX – нач. XXI в.) // Homo Evrasicus у врат искусства: (Сб. трудов Междунар. конф.). – СПб.: Астерион, 2009а. – С. 256–274.

Жукова Л.Н. Лось и дикий олень в картине мира одулов (лесных юкагиров) // Якутский архив. – 2009б. – № 1. – С. 36–42.

Жукова Л.Н. Очерки по юкагирской культуре. – Ч. 1: Одежда юкагиров: генезис и семантика. – Новосибирск: Наука, 2009в. – 152 с.

Жукова Л.Н. Юкагирский фольклор о нинбэ – многофункциональной женской кроильной доске // Якутский архив. – 2009г. – № 3–4. – С. 52–59.

Жукова Л.Н. Графемы мифологической Вселенной в наскальном искусстве древней Якутии и украшениях современной одежды юкагиров // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. трудов. – Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010а. – Ч. 1. – С. 315–321.

Жукова Л.Н. Каннибализм и мечта о счастливой жизни в сказочном фольклоре одулов (лесных юкагиров Верхней Колымы) // Северо-Восточный гуманитарный вестн. – 2010б. – № 1. – С. 77–82.

Жукова Л.Н. «Мифические Старики» в фольклоре одулов (лесных юкагиров) // Таткачирук. – 2010в. – № 1. – С. 43–47.

Жукова Л.Н. Структурное единство некоторых одульских (юкагирских) сказок о Мифических людоедах // Фольклор и литература народов Сибири: традиции и новации: Материалы Всерос. науч.-практ. конф., посвящ. 100-летию Г.У. Эргиса и Г.М. Васильева (Якутск, 24–25 нояб. 2008 г.). – Якутск: Изд-во ИГИиПМНС СО РАН, 2010г. – С. 65–69.

Жукова Л.Н. Декоративно-прикладное искусство лесных юкагиров: Альбом. – Якутск: Якутский край, 2011а. – 24 с.

Жукова Л.Н. Звуковая картина мира одулов (лесных юкагиров верхней Колымы) // Электрон. науч. журн. «Языки и фольклор народов Севера». – URL: <http://www.sivir.ru>. – 2011б.

Жукова Л.Н. Значение красного цвета в традиционной культуре одулов (лесных юкагиров) // Якутский архив. – 2011в. – № 2. – С. 26–32.

Жукова Л.Н. Легенды, былички и мифологические сказки о юкагирских шаманах // Проблемы изучения и сохранения языков и культур коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия): Материалы регионал. науч.-практ. конф. (Якутск, 9 сент. 2011 г.). – Якутск: Изд-во ИГИиПМНС СО РАН, 2011г. – С. 94–99.

Жукова Л.Н. О некоторых женских персонажах одульского фольклора // Северо-Восточный гуманитарный вестн. – 2011д. – № 2. – С. 106–111.

Жукова Л.Н. Образ шамана в одульских легендах // Электрон. науч. журн. «Языки и фольклор народов Севера». – URL: <http://www.sivir.ru>. – 2011е.

Жукова Л.Н. О параллелизме отношений лесных юкагиров-охотников к голове человека и животного // Актуальные вопросы этнической истории и культуры Якутии: Материалы науч.-практ. конф., посвящ. 70-летию д-ра ист. наук А.И. Гоголева. – Якутск: Изд-во СВФУ, 2011ж. – С. 68–73.

Жукова Л.Н. Фольклор и этнография одулов (лесных юкагиров верхней Колымы) о древних формах погребений // Северо-Восточный гуманитарный вестн. – 2011з. – № 1. – С. 30–34.

Жукова Л.Н. Многозначность охотничьей и оленеводческой темы в одульской сказке // Филология и образование: от Ломоносова до наших дней: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (Якутск, 17–18 нояб. 2011 г.). — Якутск: Изд-во СВФУ, 2012а. — С. 228–233.

Жукова Л.Н. «Натуральный макет» промыслового животного в магической практике таежных охотников Якутии // Homo Evrasicus в прошлом и настоящем: Материалы науч.-практ. конф. с междунар. участием (Санкт-Петербург, 2011 г.). — СПб.: СПбГИЭУ, 2012б. — С. 32–35.

Жукова Л.Н. Пространственно-временные представления в языке и фольклоре лесных юкагиров // Северо-Восточный гуманитарный вестн. — 2012в. — № 2. — С. 111–115.

Жукова Л.Н., Бурыкин А.А. К изучению шаманства юкагиров // Актуальные проблемы филологии: Сб. науч. трудов. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 2000. — Вып. 3. — С. 127–132.

Жукова Л.Н., Николаева И.А., Демина Л.Н. Фольклор юкагиров Верхней Колымы. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1989. — Ч. 1. — 161 с.; Ч. 2. — 89 с.

Жукова Л.Н., Прокопьева П.Е. Фольклорные тексты юкагиров Верхней Колымы // Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1991. — Вып. 2. — С. 146–167.

Жюльен Н. Словарь символов: (Иллюстрированный справочник). — Челябинск: Изд-во Урал LTD, 1999. — 498 с.

Заветный фольклор народов Якутии (юкагиры, якуты, эвенки, русские) / Сост. Л.Н. Жукова. — Якутск: Якутский край, 2008. — Вып. 1. — 83 с.

Иванов В.В. Основы языкоznания: (Метод. указания для студентов 1-го курса филологического факультета). — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1958. — 43 с.

Иванов В.В. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. — 1969. — № 5. — С. 105–115.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. — М.: Наука, 1965. — 246 с.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Велес // Миры народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1980а. — Т. 1. — С. 227.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Вилы // Миры народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1980б. — Т. 1. — С. 236.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Птицы // Миры народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1982. — Т. 2. — С. 346–349.

Иванов В.Х. Этнокультурные взаимосвязи и взаимовлияния у народов Северо-Востока Сибири: (По материалам традиционного декоративно-прикладного искусства). — Новосибирск: Наука, 2001. — 158 с.

Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. — 838 с.

Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник: (По материалам XIX — начала XX в.). — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. — 500 с. — (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая Серия; Т. 81).

Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX в. — Л.: Наука, 1970. — 296 с.

- Иванова-Унарова З.И.* Традиционное искусство народов Северо-Востока Сибири. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 2005. — 192 с.
- Игнатьева Т.И.* Музыкальный фольклор юкагиров // Фольклор юкагиров / Сост. Г.Н. Курилов. — М.; Новосибирск: Наука, 2005. — С. 45–123.
- Игнатьева Т.И., Шейкин Ю.И.* Образцы музыкального фольклора верхнеколымских юкагиров. — Якутск: Кн. изд-во, 1993. — 86 с.
- Иофан Н.А.* Культура древней Японии. — М.: Наука, 1974. — 261 с.
- Иохельсон В.И.* По рекам Ясачной и Коркодону. Древний и современный юкагирский быт и письмена // Изв. Рус. геогр. о-ва. — СПб., 1898. — Т. 34, вып. 3. — С. 255–290. — (С Прил.).
- Иохельсон В.И.* Одульский (юкагирский) язык // Языки и письменность народов Севера. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1934. — Ч. 3. — С. 148–180.
- Иохельсон В.И.* Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. — Якутск: Бичик, 2005а. — 270 с.
- Иохельсон В.И.* Юкагиры и юкагиризованные тунгусы / Пер. с англ. В.Х. Иванова и З.И. Ивановой-Унаровой. — Новосибирск: Наука, 2005б. — 675 с.
- Историко-этнографический атлас Сибири /* Под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. — 498 с.
- История и культура эвенов: (Историко-этнографические очерки).* — СПб.: Наука, 1997. — 180 с.
- Йоханзен У.* Орнаментальное искусство якутов: (Историко-этнографическое исследование). — Якутск: Компания «Дани Алмас», 2008. — 158 с.
- Кабо В.Р.* Синкетизм первобытного искусства: (По материалам австралийского изобразительного искусства) // Ранние формы искусства. — М.: Искусство, 1972. — С. 275–299.
- Каплан Н.И.* Народное декоративно-прикладное искусство Крайнего Севера и Дальнего Востока: (Книга для чтения учащихся старших классов). — М.: Просвещение, 1980. — 125 с.
- Кашин В.А.* Неолитическое захоронение детей на средней Колыме // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2001. — № 2. — С. 78–81.
- Кашин В.А., Калинина В.В.* Помазкинский археологический комплекс как часть циркумполярной культуры. — Якутск: Северовед, 1997. — 109 с.
- Кирьяк М.А.* Археология Западной Чукотки (в связи с юкагирской проблемой). — М.: Наука, 1993. — 221 с.
- Кирьяк М.А.* Отражение космогонических идей в сюжетах граффити со стоянки Раучувагытын (Западная Чукотка) // Археология и этнология Дальнего Востока и Центральной Азии. — Владивосток: Изд-во ИИАЭ ДВО РАН, 1998. — С. 62–67.
- Кирьяк М.А.* Древнее искусство Севера Дальнего Востока как исторический источник: (Каменный век). — Магадан: СВКНИИ ДВО РАН, 2000. — 290 с.
- Кирьяк М.А.* Древнее искусство Севера Дальнего Востока: (Каменный век). — Магадан: СВКНИИ ДВО РАН, 2003. — 278 с.
- Кирьяк (Дикова) М.А.* Каменный век Чукотки: (Новые материалы). — Магадан: Кордис, 2005. — 254 с.
- Кистенев С.П.* Новые археологические памятники бассейна Колымы // Новое в археологии Якутии. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1980. — С. 74–87.

- Кистенев С.П.* Результаты исследований в зоне затопления Усть-Среднеканской ГЭС (верхняя Колыма) // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология. — Новосибирск: Наука, 1999. — С. 34–40.
- Книга тысячи и одной ночи:* В 8 т. — Т. 5 / Пер. с араб. М.А. Салье. — М.: Изд-во худож. лит., 1959. — 470 с.
- Козлов В.И.* Новые археологические памятники Амги // Новое в археологии Якутии. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1980. — С. 55–61.
- Константинов И.В.* Ранний железный век Якутии. — Новосибирск: Наука, 1978. — 128 с.
- Король Г.Г.* Семантика уникального декора предметов конской упряжи XI–XIII вв. из Северо-Восточного Причерноморья // Этнографическое обозрение. — 2005. — № 6. — С. 140–156.
- Кочмар Н.Н.* Писаницы Якутии. — Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 1994. — 263 с.
- Кочмар Н.Н., Пеньков А.В., Кнуренко П.С.* Экспозиции писаниц Якутии и астроархеологический аспект интерпретации // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология. — Новосибирск: Наука, 1999. — С. 214–229.
- Крейнович Е.А.* Юкагирский язык // Языки Азии и Африки. — М., 1979. — Т. 3. — С. 348–368.
- Крупник И.И.* Арктическая этноэкология: (Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии). — М.: Наука, 1989. — 271 с.
- Крюков В.М.* Дары небесные и земные // Этика и ритуал в традиционном Китае. — М.: Наука, 1988. — С. 56–84.
- Кулаковский А.Е.* Научные труды. — Якутск, 1979. — 484 с.
- Курилов Г.Н.* Юкагирско-русский словарь. — Новосибирск: Наука, 2001. — 607 с.
- Курилов Г.Н.* Лексикология современного юкагирского языка. — Новосибирск: Наука, 2003. — 256 с.
- Курилов Г.Н.* Традиционные воззрения юкагиров на природу // Север Азии в этнокультурных исследованиях: (Материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 150-летию со дня рожд. В.И. Иохельсона (Якутск, 15–16 авг. 2005 г.). — Новосибирск: Наука, 2008. — С. 39–47.
- Курилов Н.Н.* Ребенок — корень жизни: (Этнопедагогика юкагиров тундры). — Якутск: Офсет, 2005. — 91 с.
- Курилов Ю.Г.* Юкагирские топонимы: Учеб. пособие. — Якутск: Офсет, 2005. — 70 с.
- Курилов Ю.Г.* Лексико-семантическая и структурно-морфологическая характеристика юкагирских топонимов // Известия Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. — 2008. — № 37 (80): Аспирантские тетради: Науч. журн. — С. 192–200.
- Кучера С.* Китайская археология. 1965–1974 гг.: Палеолит — эпоха инь. Находки и проблемы. — М.: Наука, 1977. — 369 с.
- Лаптев А.Н.* Юкагиры // Научные сообщения ЯФ СО АН СССР. — Якутск: Кн. изд-во, 1961. — Вып. 6. — С. 9–14.
- Ларичев В.Е.* Лунные и лунно-солнечные календари эпохи ашеля и мустье (к проблеме истоков палеоастрономии) // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология. — Новосибирск: Наука, 1999. — С. 186–200.

Ларичев В.Е. Пожирающий время (скульптурное изображение планетарного божества мальтинской культуры) // Древние культуры Северо-Восточной Азии: Астроархеология. Палеоинформатика. — Новосибирск: Наука, 2003а. — С. 187–200.

Ларичев В.Е. «Преждевременное открытие» (к юбилею начала изучения древнекаменного века Сибири) // Древние культуры Северо-Восточной Азии: Астроархеология. Палеоинформатика. — Новосибирск: Наука, 2003б. — С. 162–187.

Ларичев В.Е. Мархинский дракон и время (астрономический, календарный и космогонико-мифологический аспекты семантики небесного чудовища и зооантропоморфных фигур святилища Суруктах-Хая, верхняя композиция) // Теория и практика археологических исследований. — Барнаул, 2008. — Вып. 4. — С. 165–185.

Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). — Магадан: Кн. изд-во, 1983. — 176 с.

Лунное лицо: Сказки юкагиров / Сост. и обраб. Л.Н. Жуковой, О.С. Чернекова. — Якутск: Кн. изд-во, 1992. — 124 с.

Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). — Новосибирск: Наука, 1984. — 200 с.

Мазин А.И. Таежные писаницы Приамурья. — Новосибирск: Наука, 1986. — 260 с.

Мазин А.И. Представления о родовой территории эвенков с р. Нюкжа // Древности Якутии: Искусство и материальная культура. — Новосибирск: Наука, 2006. — С. 154–165.

Мелетинский Е.М. Время мифическое // Мифы народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1980. — Т. 1. — С. 252–253.

Мириманов В.Б. Малая история искусств: (Первобытное и традиционное искусство). — М.; Дрезден: Искусство, VEB VERLAG DER KUNST, 1973. — 320 с.

Мифологические сказки и предания нганасан / Сост. Б.О. Долгих. — М.: Наука, 1976. — 342 с.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. — М.: Наука, 1990. — 568 с.

Михайлов М.Т. Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л.: Наука, 1976. — С. 292–318.

Мочанов Ю.А. Многослойная стоянка Белькачи I и периодизация каменного века Якутии. — М.: Наука, 1969. — 254 с.

Мочанов Ю.А. Древнейшие этапы заселения человеком Северо-Восточной Азии. — Новосибирск: Наука, 1977. — 264 с.

Мочанов Ю.А. Древнейший палеолит Диринга и проблема внетропической прародины человечества. — Новосибирск: Наука, 1992. — 253 с.

Напольских Н.Н. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении Земли // Мировоззрение финно-угорских народов. — Новосибирск: Наука, 1990. — С. 5–21.

Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов / Под ред. Ю.В. Бромлея. — М.: Наука, 1991. — Вып. 4. — 167 с.

Народные русские сказки: (Из сборника А.Н. Афанасьева). — М.: Худож. лит., 1983. — 319 с.

- Народы Сибири* / Под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — С. 883–894.
- Неустров Б.Ф.* Саха орнаменнара. — Якутск: Полиграфист, 1990. — 99 с.
- Николаева И.А.* О некоторых юкагирских, нганасанских и других североевразийских фольклорных параллелях // Страны самодийских и енисейских языков. — Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1987. — С. 40–48.
- Николаева И.А., Шалугин В.Г.* Словарь юкагирско-русский и русско-юкагирский (верхнеколымский диалект). — СПб.: Дрофа, 2002. — 191 с.
- Новгородова Э.А.* Мир петроглифов Монголии. — М.: Наука, 1984. — 168 с.
- Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. — М.: Наука, 1974. — 255 с.
- Носов М.М.* Художественные бытовые изделия якутов XVIII — начала XXв. — Якутск: Изд-во ЯНЦ СО АН СССР, 1988. — 104 с.
- Огородников В.И.* Очерк истории Сибири до начала XIXв. — Иркутск: Тип. Штаба Иркут. воен. округа, 1920. — Ч. 1. — 289 с.
- Окладников А.П.* История Якутской АССР. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1955а. — Т. 1. — 432 с.
- Окладников А.П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья: (Глазковское время) // Материалы и исследования по археологии СССР. — М.; Л.: Наука, 1955б. — Ч. 3, № 43. — 373 с.
- Окладников А.П., Запорожская В.Д.* Петроглифы Забайкалья. — Л.: Наука, 1969. — Ч. 1. — 219 с.; 1970. — Ч. 2. — 363 с.
- Окладников А.П., Запорожская В.Д.* Петроглифы Средней Лены. — Л.: Наука, 1972. — 271 с.
- Окладников А.П., Мазин А.И.* Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. — Новосибирск: Наука, 1976. — 190 с.
- Окладников А.П., Мазин А.И.* Петроглифы бассейна реки Алдан. — Новосибирск: Наука, 1979. — 152 с.
- Окладникова Е.А.* Модель Вселенной в системе образов наскального искусства тихоокеанского побережья Северной Америки: (Проблема этно-культурных контактов аборигенов Сибири и коренного населения Северной Америки). — СПб.: Наука, 1995. — 319 с.
- Окладникова Е.А.* Традиционные культуры Северной Америки как цивилизационный феномен. — СПб.: МАЭ РАН, КОРОНА прнт, 2003. — 544 с.
- Першиц А.И.* Предисловие // Э.Б. Тайлор. Первобытная культура. — М.: Полит. лит., 1989. — 573 с. — С. 5–16.
- Питулько В.В.* Голоценовый каменный век Северо-Восточной Азии // Естественная история Российской Восточной Арктики в плейстоцене и голоцене. — М.: Геос, 2003а. — С. 99–145.
- Питулько В.В., Каспаров А.К., Анисимов М.А.* Стоянка Олений Ручей в Центральном Таймыре // Естественная история Российской Восточной Арктики в плейстоцене и голоцене. — М.: Геос, 2003б. — С. 50–70.
- Подмаскин В.* Народные музыкальные инструменты тунгусо-маньчжуртов и палеоазиатов: Проблемы типологии // Фольклор палеоазиатских народов: (Материалы и сообщения Междунар. науч. конф., 26–30 ноября 2003 г.). — Якутск: Изд-во ИПМНС СО РАН, 2005. — С. 124–138.
- Попов Г.А.* История христианского просвещения якутов и других ино-родцев Якутской области // Сочинения. — Якутск: Сахаполиграфиздат, 2005. — Т. 1. — С. 33–128.

Попов Г.А. Якутский край: (Пособие по краеведению). Ч. 2: Население и народности Якутского края // Сочинения. — Якутск: Сахаполиграфиздат, 2006. — Т. 2. — С. 58–135.

Природа и человек в традиционных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XXв.). — Л.: Наука, 1976. — 334 с.

Прокопьева П.Е. Изучение юкагирского фольклора в школах Республики Саха (Якутия). — Нерюнгри, 2003. — 167 с.

Прокопьева П.Е. К вопросу о значении слова *пон~пэн* в языке лесных юкагиров // Электрон. науч. журн. «Языки и фольклор народов Севера». — URL: <http://www.sivir.ru>. — 2008а.

Прокопьева П.Е. Образ дерева в песенном фольклоре юкагиров // Языки и фольклор народов Севера. — Новосибирск: Наука, 2008б. — С. 109–114.

Прокопьева П.Е. Отражение мифологического мышления в юкагирском фольклоре. — Новосибирск: Наука, 2009. — 142 с.

Прокопьева П.Е. Об особенностях фольклора коркодонской группы лесных юкагиров // Электрон. науч. журн. «Языки и фольклор народов Севера». — URL: <http://www.sivir.ru>. — 2011а. — № 4.

Прокопьева П.Е. О двух циклах в фольклоре лесных юкагиров (вопрос о сохранности и трансформации сюжетов) // Сиб. филол. журн. — 2011б. — № 3. — С. 14–23.

Прокопьева П.Е. Узнавание души новорожденного в культурной традиции лесных юкагиров // Праздники и обряды как феномен этнической культуры: (Материалы X Санкт-Петербургских этнографических чтений). — СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2011в. — С. 219–221.

Прокопьева П.Е. Фольклор лесных юкагиров в конце XX — начале XXI века // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. — 2011г. — № 3. — С. 25–31.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. — 364 с.

Пузырь-Голова, Соломенная Нога и Шея-Волосинка: (Казахская народная сказка). — Алма-Ата: Жалбын, 1984. — 7 с.

Пупышев В.Н. Зеркало мудрости человеческой (основы тибетской медицины). — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО АН СССР, 1992. — 129 с.

Равдоникас Ф.В. Лунарные знаки в наскальных изображениях Онежского озера // У истоков творчества. — Новосибирск: Наука, 1978. — С. 116–132.

Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры: (Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н.э.). — М.: Наука, 1985. — 256 с.

Решетникова А.П. К вопросу о семантике круговых танцев // Шаманизм как религия: Генезис, реконструкция, традиции: (Тез. докл. Междунар. науч. конф. (15–22 августа 1992 г.)). — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1992. — С. 106.

Решетникова А.П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. — Якутск: Бичик, 2005. — 408 с.

Роббек В.А., Роббек М.Е. Эвенско-русский словарь: Пособие для учащихся эвенских школ. — СПб.: Просвещение, 2002. — 207 с.

Романова Е.Н. «Люди солнечных лучей с поводьями за спиной»: (Судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). — М.: Координацион-

но-методический центр Ин-та этнологии и антропологии РАН, 1997. — 200 с.

Романова А.В., Мыреева А.Н. Фольклор эвенков Якутии. — Л.: Наука, 1971. — 321 с.

Русские народные сказки / Сост. А.Н. Афанасьева. — М.: Худож. лит., 1983. — 320 с.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. — М.: Наука, 1981. — 608 с.

Саввинов А.И. Тожу кижилер, кто они? (Экспедиция в центр Азии) // Северо-Восточный гуманитарный вестн. — 2010. — № 1. — С. 103–112.

Сайто К. Сравнительное исследование японской сказки «Обезьяна и краб» с вариантами других народов // Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1994. — Вып. 3. — С. 62–78.

Санги В. Песнь о нивах. — М.: Сов. писатель, 1989. — 372 с.

Сельскому учителю о народных художественных ремеслах Сибири и Дальнего Востока: (Книга для учителя) / Сост. Т.Б. Митлянская. — М.: Просвещение, 1983. — 256 с.

Семейная обрядность народов Сибири: (Опыт сравнительного изучения). — М.: Наука, 1980. — 240 с.

Серошевский В.Л. Якуты: (Опыт этнографического исследования). — М.: РОССПЭН, 1993. — 713 с.

Сивцев Д.К. (Суорун *Омаллоон*). Дедушкины сказки. — Якутск: Кн. изд-во, 1977. — 31 с.

Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. — М.: Наука, 1976. — 311 с.

Сказка про Сиге-людоедку // Трусливый олень: (Нганасанские народные сказки в пересказе А. Старостина). — М.: Дет. лит., 1982. — 16 с.

Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки / Сост., предисл. и примеч. Г.А. Меновщикова. — М.: Наука, 1974. — 646 с.

Слепцов П.А. О словах *куюх*, *тацара*, *халлаан* в якутском языке // Вопр. филологии. Сер. урало-алтайские исследования. — 2009. — № 1. — С. 92–95.

Солдатова Г.Е. О югорско-юкагирских музыкально-фольклорных параллелях // Фольклор палеоазиатских народов: Материалы и сообщ. Междунар. науч. конф. 26–30 нояб. 2003 г. — Якутск: Изд-во ИПМНС СО РАН, 2005. — С. 113–116.

Спиридонов В.К. Школьный русско-юкагирский словарь. — Якутск, 1997. — 57 с.

Спиридонов Н.И. (*Тэки Одулок*). Одулы (юкагиры) Колымского округа // Советский Север. — 1930. — № 9–10. — С. 166–214.

Спиридонов Н.И. (*Тэки Одулок*). Одулы (юкагиры) Колымского округа. — Якутск: Северовед, 1996. — 80 с.

Спиридонов Н.И. (*Тэки Одулок*). Юкагирско-русский словарь. Эвенско-русский словарь / Подгот. к печати А.А. Бурыкин. — Якутск, 2003. — 57 с.

Столяр А.Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания // Ранние формы искусства. — М.: Искусство, 1972. — С. 31–75.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Преджизнь, жизнь, мысль, сверхжизнь. — М.: Наука, 1987. — 240 с.

Тетерин В.С., Рыбаковский Э.М. Якутия: (Фотоальбом). — М.: Сов. Россия, 1972. — 14 пл.

- Токарев С.А. Религия в истории народов мира. — М.: Изд-во полит. лит., 1986. — 575 с.
- Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов: (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. — М.: Искусство, 1972. — С. 77–98.
- Топоров В.Н. Геометрические символы // Миры народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1980а. — Т. 1. — С. 272–273.
- Топоров В.Н. Грибы // Миры народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1980б. — Т. 1. — С. 335–336.
- Топоров В.Н. Древо мировое // Миры народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1980в. — Т. 1. — С. 398–406.
- Топоров В.Н. Модель мира // Миры народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1982а. — Т. 2. — С. 163.
- Топоров В.Н. Растения // Миры народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1982б. — Т. 2. — С. 368–371.
- Топоров В.Н. Числа // Миры народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1982в. — Т. 2. — С. 629–631.
- Топоров В.Н. Яйцо мировое // Миры народов мира. — М.: Сов. энцикл., 1982г. — Т. 2. — С. 681.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: (Пространство и время. Вещный мир). — Новосибирск: Наука, 1988. — 225 с.
- Туголуков В.А. Кто вы, юкагиры? — М.: Наука, 1979. — 152 с.
- Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. — М.: Наука, 1985. — 285 с.
- Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. — М.: Изд-во полит. лит., 1989. — 573 с.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. — СПб.: Терра-Азбука, 1996.
- Федосеева С.А. Древние культуры Верхнего Вилюя. — М.: Наука, 1968. — 170 с.
- Федосеева С.А. Ымыяхтахская культура Северо-Восточной Азии. — Новосибирск: Наука, 1980. — 224 с.
- Федосеева С.А. Диринг-Юряхский могильник: (Ограбление могил и проблема зарождения первобытного атеизма) // Археология Якутии. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1988. — С. 79–98.
- Филиппов А.К. О двух типах изобразительной деятельности верхнепалеолитического человека в связи с критикой «магической» природы происхождения искусства // Материалы и исследования по археологии СССР. — Л.: Наука, 1972. — Т. 7, вып. 185. — С. 220–222.
- Философский энциклопедический словарь. — М.: Сов. энцикл., 1983. — 840 с.
- Фольклор народов Крайнего Севера и Дальнего Востока России: (Северная библиотека школьника) / Сост. Е.Р.Акбальян. — М.: Северные просторы, 2002. — 544 с.
- Фольклор Русского Устья / Под ред. А.Н. Азбелева и Н.А. Мещерского. — Л.: Наука, 1986. — 184 с.
- Фольклор юкагиров / Сост. Г.Н. Курилов. — М.; Новосибирск: Наука, 2005. — 593 с.
- Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. — М.: Наука, 1978. — 605 с.

Фролов Б.А. Открытие человека: (К опыту новых исследований перво-бытного искусства) // Антропоморфные изображения. — Новосибирск: Наука, 1987. — С. 8–18.

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. — М.: Политиздат, 1984. — 703 с.

Хазанович Ю.Г. Миссионерство и православные мотивы в литературах малочисленных народов Севера. — Якутск: Бичик, 2007. — 48 с.

Хозяин Земли: Легенды и рассказы лесных юкагиров / Сост. и обраб. Л.Н. Жуковой, О.С. Чернецова. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1994. — 100 с.

Хомляк Л.Р. «Если моя песня-сказка дальше пойдет...»: Фольклорное творчество Пелагеи Алексеевны Гришкиной из деревни Тугияны. — Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2002. — 208 с.

Черсов Н.М. Современные гипотезы происхождения юкагиров // Языки, культуры и будущее народов Арктики. — Якутск: Изд-во ЯНЦ СО АН РАН, 1993. — Ч. 2. — С. 98–99.

Чиркова А.К. Мой отец — шаман. — Якутск: Издательский дом «Якутия», 2006. — 143 с.

Шавкунов Э.В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. — М.: Наука, 1990. — 282 с.

Шадрин В.И. Современные концепции этногенеза юкагиров // Север Азии в этнокультурных исследованиях. — Новосибирск: Наука, 2008а. — С. 197–205.

Шадрин В.И. Лингвистическая наука об этногенезе юкагиров // Языки коренных малочисленных народов Севера в начале III тысячелетия. — Новосибирск: Наука, 2008б. — С. 101–115.

Шалугин В.Г. Рассказы для детей (на юк. и рус. яз.). — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1995. — 34 с.

Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. — Якутск: Полиграфист, 1996. — 122 с.

Шишло Б.П. Тунгусский миф о творении и его культурное пространство // Реконструкция древних верований: Источники, метод, цель. — СПб.: Изд-во ГМИРа, 1991. — С. 192–204.

Эверстов С.И. Наскальные рисунки Сутуруохи — новый археологический памятник на Индигирке // Бюллетень науч.-техн. информации: (Вопросы истории, языка и лит.). — Якутск: ЯФ СО АН СССР, 1980. — С. 3–8.

Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. — М.: Наука, 1974. — 404 с.

Юкагиры. Историко-этнографический очерк / Под ред. А.П. Окладникова. — М.: Наука, 1975. — 244 с.

Яковлев В.Ф. Якутские коновязи // Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1988. — Вып. 1. — С. 161–167.

Якутские загадки / Сост., пер., вступ. статья, comment. С.П. Ойунская. — Якутск: Кн. изд-во, 1975. — 376 с.

Якутские народные сказки / Сост. В.В. Илларионов, Ю.Н. Дьяконова, С.Д. Мухоплева и др. — Новосибирск: Наука, 2008. — 462 с.

Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. — М.: Наука, 1984. — 248 с.

Willerslev R. (P. Виллерслеф). Духи, «находящиеся рядом с нами» // Антропологическая теория. — Лондон, 2004. — Т. 4. — С. 395–418.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- араб. — арабский
арханг. — архангельский
болг. — болгарский
бурят. — бурятский
греч. — греческий
др.-инд. — древнеиндийский
др.-рус. — древнерусский
ирл. — ирландский
лат. — латинский
л. юк. — лесные юкагиры
рус. — русский
саам. — саамский
сербохорв. — сербохорватский
словен. — словенский
ср. — сравните
т. юк. — таежные юкагиры
укр. — украинский
фин. — финский
чеш. — чешский
эвн. — эвенский
юк. — юкагирский
як. — якутский
ИГИиПМНС СО РАН — Институт гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отде-
ления Российской академии наук
МА — материалы автора
ПМ — полевые материалы

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Юкагиры

Село Нелемное Верхнеколымского улуса РС(Я)

Дьячков Алексей Николаевич, 1922–2000
Дьячков Николай Николаевич, 1910?–1994
Дьячков Дмитрий Григорьевич, 1912–1995
Дьячкова Ирина Алексеевна, 1957 г.р.
Лихачев Николай Михайлович, 1916–2008
Лихачев Михаил Михайлович, 1923–2008
Слепцова Акулина Васильевна, 1930–2010
Шалугин Василий Гаврилович, 1935–2002
Шалугин Николай Ильич, 1946 г.р.

Поселок Зырянка Верхнеколымского улуса РС(Я)

Дьячкова Екатерина Николаевна, 1914–2009
Демина Любовь Николаевна, 1950 г.р.
Шпак Галина Борисовна, 1943 г.р.

Проживающие в г. Якутске

Курилов Юрий Гаврилович, 1974–2010
Маликов Иван Федорович, 1943 г.р.
Прокопьева Прасковья Егоровна, 1971 г.р.
Турпанова Светлана Алексеевна, 1968 г.р.

Другие информанты (г. Якутск)

Алексеева Людмила Антоновна, 1950 г.р.
Варламова Галина Ивановна (Кэптукэ), 1951 г.р.
Павлова Зинаида Евсеевна, 1948 г.р.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Текст № 1

Мой дед меня тоже хотел сделать шаманом. Я тогда был большой. Он у меня спросил: «Ты пойдешь по белой дороге или по черной дороге?». Я подумал, что белая дорога, это дорога, по которой ходят зимой, а черная дорога — это летняя дорога, что летняя дорога лучше. Тогда я ему сказал: «По черной дороге». «Э, ты взял плохую дорогу, будешь несчастливым. Садись, ложись на нарту», — сказал он мне.

Взяв ножи, он воткнул один в двери, один снаружи, один внутри. В окнах тоже в обеих сторонах положил ножи, воткнув снаружи и внутри. Наш дом был построен, как русская изба, а сверху имел крышу, как ураса. Когда я лег, на меня стали падать ящики, доски. Я посмотрел, подняв голову, ножи, которые были в двери и окнах, сами собой двигаются, чтобы не входили. Вдруг, когда я там лежал, на меня упал большой ящик. Меня там начали пилить. Когда дошли до моего мяса, я от страха закричал. Так я не стал шаманом. Если бы тогда не закричал, я бы стал шаманом.

Записано на рус. яз. от Н.М.Лихачева,
с. Нелемное, 1987 г. МА

Текст № 2

Рассказ из прошлого

Давно наши семьи (роды) в одном месте жили. Однажды одна семья решила уехать весновать¹. В их семье людей было не так много: муж с женой, дети, старшая сестра жены с детьми. Через некоторое время наши люди, мы тоже откочевали весновать. В этом году (зимой) люди голодали, голодные сидели. Наши лучшие охотники с охоты пустыми возвращались.

Пришла осень, но наши вперед откочевавшие люди так и не вернулись, нигде не появлялись. На наше место зимовать не вернулись.

¹ Весновать — охотиться по твердому насту.

Когда зима пришла, дедушка, дяди стали поговаривать: «Когда река откроется, надо обязательно ту семью искать». После зимы и реколома, однажды, после хорошего улова рыбы, несколько мужчин на карбасе поехали искать ту семью.

Так, через большой промежуток времени, приехав, они болезненно рассказали, как искали и что видели. Так они рассказывали:

Везде ездили по реке, по протокам. Однажды далеко уехав, вечером увидели с высокого берега дымок на берегу, ураса² стоит. Туда поехали, к берегу причалили и стали взбираться на берег.

Вдруг из урасы мальчик вышел навстречу, большое деревянное блюдо в руках держит, а на нем — вареная человеческая голова. Это увидев, наши мужчины, испугавшись, без оглядки убежали. Приехав домой, все рассказали. Потом, собравшись, много мужчин туда поехали хозяина арестовать.

Он всех съел: жену, детей, сестру жены с детьми, оставил только одного мальчика в помощники. «Женские груди — самые вкусные», — говорил он.

Потом, говорили, (в советское время) он в Среднеколымске женился, там жил. Лицо как тарелка, круглое, красное. Жена его била и приговаривала: «Давай, меня кушай. Давай, меня кушай».

Записала на юк. и рус. яз. Л.Н. Демина со слов матери, Е.Н. Дьячковой. Получено автором от Л.Н. Деминой в Якутске, 15 апреля 2011 г.

Текст № 3

Раньше люди жили, давно-давно. В те времена девчата выходили замуж и ни у кого детей не было. Все хотели, конечно, детей. Слышали, [что есть] у якутов дети, [их девушки] замуж выходят, дети рождаются, у эвенов [то же]. Откуда-то они слышали.

Однажды одна девушка сидит и говорит мужу:

— Как хорошо было, если бы у нас был ребенок. Весело было бы, мы играли с ним, он вырос бы, на старости лет нас кормил.

² Ураса — як., летнее жилище конической формы из бересты. Так ныне юкагиры называют свое летнее жилище, покрытое корой лиственницы, досками, клеенкой и пр.

Потом женщина-девушка на утро встала и пошла к одной бабушке. К бабушке пришла и начала рассказывать:

— Как мы хотим детей, — говорит. — Ни у кого, где мы живем, ни у кого детей нет. Все девчата [хотят] детей.

Тогда бабушка сказала:

— Я ничем помочь не могу вам, только дам совет. Сходите к старику-дедушке. Есть дедушка, живет здесь поблизости. Сходите к нему.

Девушка обрадовалась, вышла и пошла к дедушке. К дедушке приходит и начинает рассказывать:

— Детей нету, дедушка, у нас. Ни у кого детей нету, как хотим детей!

Дедушка сидел, сидел и говорит:

— Я попробую манить дух ребенка. Ты иди сейчас домой, потом придешь, через денька три — четыре.

Девушка пошла домой, рассказала мужу. Обрадовались, может, дедушка поможет. Потом через три — четыре дня девушка пошла к старику и спрашивает:

— Ну как, дедушка?

Дедушка говорит:

— Знаешь, еле-еле-еле манил дух ребенка. Их очень много, ребят там³, ребятишек. Разные красивые я показывал им игрушки, разные бусы, бисер, игрушки мальчиковские. Никто не подходит совсем, наоборот, убегают от меня. Потом я взял туес⁴. В туесе рыба была. Этой рыбе голову отрезал и положил в берестяную миску, понес туда и показывал там. Тогда одна [душа ребенка] прибежала, посмотрела и убежала обратно. Потом что-то сказала она. Вторая прибежала, посмотрела, глаза оттуда взяла, в рот взяла и убежала. Теперь, — говорит [старик], — у вас дети будут у всех. Очень-очень большим трудом я их поманил.

А девушка спрашивает:

— Как это рыбы глазами [поманил]?

³ Информант пояснила, что старик рассказал свой сон, как побывал там, где находятся души не родившихся еще детей. Это не *айбидьи* ‘мир мертвых’, потому что души умерших «черные». По представлениям юкагиров, *айбидьи* находится под землей. По-видимому, души детей обитают и не на небе, а где-то ближе, как параллельный невидимый человеку мир. Для примера А.В. Слепцова рассказала быличку о мальчике четырех лет, который каждый вечер играл с двумя девочками, невидимыми для остальных людей. Былички о детях-невидимках под русским названием «суседка» широко распространены у сельских жителей Якутии.

⁴ Туес — як., берестяное ведро.

— Только, — говорит, — они на рыбьи глаза пришли, дети. У всех теперь дети будут.

Потом через месяц девушка эта чувствует себя беременной. Дети пошли и у всех дети [стали рождаться].

Магнитофонная запись на рус. яз.
от А.В. Слепцовой, с. Нелемное, 2007 г. МА

Текст № 4

Петр Бэрбэкин женился на Яге-бабе

...Потому, что вынужден был. Его судьба так была сказана. Так будешь жить, мучиться... из-за этого уйдешь...

Жили. Эта Яга-баба ходит по городам. Приносит быка, корову, скота, сохатого. Петра Бэрбэкина сын ходит, еще маленький был, не говорил.

Однажды она ушла. Сын говорит:

— Петр Бэрбэкин, удирай отсюда. Мама сейчас придет, ничего не добудет, убьет нас обоих и съест. Удирай! — говорит.

— Как я удирю? — говорит.

— Отсюда выходи, из дома, в солнечную сторону иди. Там будут три тополя стоять. Эти тополя руби, по одной ветке руби и бросай в воду. Которая пойдет по течению — то дерево руби. Руби и сделай себе стружку⁵. Сделай и на ней уезжай. Так быстренько сделай. Придет скоро. Мама придет.

Это, значит, Петр Бэрбэкин так сделал. Три дерева стоят, тополя. Он сбросил в воду [ветку с одного дерева]. Ветка обратно пошла, не по течению, против течения пошла. Другое дерево рубил — тоже пошла. Третье рубил — пошла по течению. Это быстрее, быстрее сделал он. Копал все, стружку сделал. Кое-как успел.

— Ну как, — сын говорит, пацан, — сделал? — говорит.

— Да, сделал!

— Давай, быстрее уезжай! Она придет, тебя не будет — меня возьмет, — говорит, — разорвет и тебе скажет, кричать будет:

— Половина твое⁶, половина мое! — скажет. Тебе бросит мою половину. Я тебя не дойду, упаду здесь, около него.

Она так пришла. Видит: Петра Бэрбэкина нет уже. Сына взяла, разорвала пополам, говорит Петру Бэрбэкину:

⁵ Стружка, стружок — лодка-долблена.

⁶ Здесь и далее в Прил. стиль рассказчика сохранен.

— Половина твоя, — говорит, — половина моя, — говорит. Сына бросила, а половина не дошел до Петра Бэрбэкина.

— От меня, — говорит, — убежал, но от Оплятая не уйдешь! — она кричит. И он... [конец записи].

Магнитофонная запись на рус. яз.

от Д.Г.Дьячкова, р. Ясачная, местность Евражка, август 1987 г. МА

Текст № 5

Хороших шаманов называли белыми, плохих шаманов называли черными шаманами. Раньше говорили, что черные шаманы едят людей. Хороший шаман все делает. Мой дедушка был шаман. Приходя, люди ему говорили: «Дедушка, мы хотим пить чай, пожалуйста, помоги нам». На это мой дед говорил: «Вы меня на грех опять зовете». Тогда молодые говорили: «Дедушка, делай, делай». Он жил отсюда в тридцати кочевках. У него была маленькая доска, чтобы на ней резать корень табака, делать маленькие листья, такую доску имел. Он три раза ударял по той доске. Когда на третий раз ударял, туда падали чай, табак. В четырех кочевках от той земли, где он жил, жили богатые якуты. Он у них это воровал, заставлял прилетать.

Записано на рус. яз. от Н.М.Лихачева,
с. Нелемное, 1988 г. МА

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1	
АРХЕТИПИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ В ЮКАГИРСКОЙ КУЛЬТУРЕ	13
Общие доминантные темы в наскальном искусстве древней Якутии и мифологической модели мира юкагиров	14
Лось и дикий северный олень в картине мира по данным мифов и сказок	36
Знаки плодородия в наскальной живописи Якутии и прикладном искусстве одулов	53
Пространственный образ мира по материалам устного народного творчества	70
Глава 2	
ВРЕМЯ В ЮКАГИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ	98
Первичные представления о добре и зле	104
Маркер архаики — людоеды-«упыри»	111
Древний образ добра — женщины-берегини, Матери-стихии	126
«Род и рожаницы»	146
Раннешаманская модель мира	177
Представления о первопредках и мире мертвых по данным фольклора и изобразительного искусства	189
Мужские образы первопредков	194
Женские образы первопредков	205
Глава 3	
ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В ЮКАГИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ	217
Мужской образ в сказочно-мифологическом пространстве	217
Женские образы и атрибутика	253
Фольклор и этнография одулов о древних формах погребений	282
	359

Отношение к голове и другим частям тела	286
О некоторых древних погребениях человека и собаки	307
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	331
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	338
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	352
СПИСОК ИНФОРМАНТОВ	353
ПРИЛОЖЕНИЕ	354

Научное издание

Жукова Людмила Николаевна
ОЧЕРКИ ПО ЮКАГИРСКОЙ КУЛЬТУРЕ
Ч. 2
МИФОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ МИРА

Редактор *Ю.В. Печенкина*
Художественный редактор *Л.В. Матвеева*
Художник *Н.А. Горбунова*
Технический редактор *Н.М. Остроумова*
Корректоры *И.Л. Малышева, Л.А. Анкушева*
Оператор электронной верстки *С.К. Рыжкович*

Сдано в набор 07.11.12. Подписано в печать 26.12.12. Бумага ВХИ. Формат 60×90¹/16.
Офсетная печать. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 22,5+1,0 вкл. на мел. бум. Уч.-изд. л. 21,8.
Тираж 500 экз. Заказ № 701.

Сибирская издательская фирма «Наука» АИЦ «Наука» РАН.
630007, Новосибирск, ул. Коммунистическая, 1.

Сибирское предприятие «Наука» АИЦ РАН. 630077, Новосибирск, ул. Станиславского, 25.